

## LAS INTENCIONES DE HELENA: UN ESTUDIO SOBRE AKRASÍA Y ACCION

Salvador MAS  
UNED, Dpto. de Filosofía

La imagen de Helena que transmite la tradición es ambigua: por una parte, a lo largo de los poemas homéricos, se sugiere repetidas veces que sus acciones fueron las responsables de la guerra de Troya, otras versiones la presentan por el contrario como víctima inocente de la perfidia de Alejandro, y hay también puntos de vista que aunque reconocen la responsabilidad de Helena permiten que nazca la impresión de que si la argiva fue responsable lo fue, sin embargo, a pesar suyo; que el enfrentamiento fuera por Helena no quiere decir que ella fuera asimismo la causante de la guerra.

La historia de Helena es, pues, interesante porque muestra con toda claridad como un mismo hecho puede ser abordado desde diferentes estrategias explicativas. Unos, en efecto, la explican acentuando la intención adúltera de Helena; otros, en cambio, acuden a explicaciones causales. Todos, en fin, ofrecen "motivos", pero justamente las diferentes perspectivas desde las que es narrada la historia de Helena ponen de manifiesto que "motivo de una acción" posee una aplicación mucho más amplia que "intención con que se realizó el acto". Como ha puesto de relieve la filosofía de la acción de cuño analítico todas las intenciones son motivos, pero no todos los motivos son intencionales, a saber, un motivo no es intencional cuando "motivo" se interpreta como lo que mueve, y lo que mueve como lo que causa (i.e. lo que determina una acción)<sup>1</sup>. Cuando el motivo es intencional se suele hablar de "acción", cuando se interpreta causalmente de "acontecimiento". Así, según unos,

---

<sup>1</sup> Cfr., por ejemplo, E. Anscombe, *Intención*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1991, parág. 12.

Helena "actúo"; para otros, por el contrario, le "acontecieron" una serie de desdichados sucesos.

Intuitivamente el lenguaje ordinario permite distinguir entre lo que es una acción y lo que es un acontecimiento: los sujetos, en tanto que actores, hacen cosas; pero les acontecen cosas que ellos, al menos en principio, no hacen, sino que padecen. "Que a uno lo lleve a alguna parte el viento o bien hombres que lo tienen en su poder" -por utilizar un ejemplo de Aristóteles- es algo que acontece, no algo que se haga. También puede decirse: el viento o unos hombres que lo tienen en su poder han llevado a un hombre a aquella colina, y todos convendrían en que el estar en tal colina no es responsabilidad de ese hombre, sino del viento o de los raptos, pues el hombre en cuestión no tenía la intención de ir a la colina; la intención, en todo caso, era de los raptos, que lo llevaron allí con algún motivo (intencional), pero no del sujeto que padece la acción de sus raptos.

En una primera aproximación puede decirse que son intencionales aquellas acciones en las cuales resulta aplicable alguno de los sentidos de la pregunta "¿por qué?", y como respuesta se da una razón para actuar. El sujeto A realiza la acción X, se pregunta entonces: "¿por qué?"; cabe responder: "porque tenía el motivo a", pero también: "porque ha movido sus músculos". Sólo la primera respuesta describe una acción intencional, pues sólo ella ofrece una razón para actuar; la segunda descripción, por el contrario, menciona un hecho. Ahora bien, no porque en la explicación de la conducta se mencione un hecho deja la acción X de quedar explicada, al contrario: es explicada, sólo que causalmente<sup>2</sup>. Todo depende, en último extremo, de la (meta)intención con la que el narrador explica los hechos: escoger una u otra estrategia explicativa depende de si se quiere condenar o exculpar a Helena. En las páginas siguientes examinaremos dos de estas estrategias explicativas, en primer lugar, una condenatoria, a continuación una que la exculpa.

---

<sup>2</sup> La contraposición causas/razones es un tópico habitual en la filosofía de la acción realizada a la sombra del segundo Wittgenstein; cfr., por ejemplo, R.S.Peters, *The Concept of Motivation*, Routledge & Kegan Paul, London, 1960.

## I. Helena es culpable (Aristóteles)

a) En el capítulo 6 del *De motu animalium* (700b10-11) Aristóteles se pregunta cómo mueve el alma al cuerpo y cuál es el origen del movimiento de los seres vivos. Responde que los animales se mueven y son movidos por mor de un fin. Vemos, empero - señala Aristóteles a continuación- que lo que mueve a los animales es "la *diánoia* o la *phantasia* o la *proairesis* o la *boúlesis* o la *epithymía*" (700b17-18). Todos estos fenómenos pueden reducirse a dos: *noûs* y *órexis* (700b19, tb. *De an.*433a9-13), pues *phantasia* y *aísthesis* pertenecen al mismo ámbito que el *noûs*, no en el sentido de ser tipos del *noûs*, pero sí en tanto que tienen una función equivalente: tienen que ver con la capacidad de realizar juicios. La *boúlesis* y la *epithymía*, junto con el *thymós*, son, por su parte, especies de la *órexis*<sup>3</sup>. La *proairesis*, finalmente, es -de acuerdo con el MA.- *koinòn dianoiás kai órêxeos*. Más adelante nos ocuparemos de este interesante fenómeno anímico, de momento baste con señalar que la división entre *noûs* y *órexis* sugiere que tanto uno como otra deben ser mencionados en cualquier explicación de la acción, y que ninguna de las dos es suficiente, por sí misma, para mover al animal<sup>4</sup>. Así pues, lo que primero mueve (o,

---

<sup>3</sup> La triple división de la *órexis* se encuentra en múltiples pasajes, por ejemplo, *EE*. 1223a26-27, *DA*. 414b2. M. Nussbaum, en su comentario al *De motu animalium* (*Aristotele's De Motu Animalium. Text with Translation. Commentary and Interpretative Essays* by M.C.Nussbaum, Princeton Univ.Press, Princeton, 1978, pp. 335-336), entiende que la distinción entre *boúlesis*, *thymós* y *epithymía* es una distinción "among the objects of these desires". La *boulests* es, en efecto, deseo racional, pero no en el sentido (como quizá pudieran sugerir textos como *Tóp.* 126a12: la *boúlesis* es "en el *logistikón*") de ser deseo más razón sobre cómo conseguir un objeto, sino en el sentido de ser deseo de un objeto privilegiado, el bien o el fin, que debe ser presentado por la razón. La *epithymía*, por su parte, tiene como objeto el placer, es, por tanto, deseo de placer (*Tóp.* 140b27, *DA*. 414b4, *PA*. 661a8, *Ret.* 1370a17, 1369b15, *EN*. 1111a32-b16, 1151b11-12, *EE*. 1223a34, 1235b22). El objeto del *thymós* es la venganza o, como señala M.Nussbaum (op.cit.p.336), "more generally, harming one's enemies" (Cfr. *Ret.* 1378a30-32).

<sup>4</sup> Por otra parte, esta distinción hay que verla en relación con la polémica antiplatónica de *De an.*III.9-10: la división verdaderamente significativa para explicar el movimiento de los animales no es entre racional y no-racional, sino entre lo

más exáctamente, "el primer movedor: *kineî proton*") es el fin, pero para que haya movimiento el fin tiene que ser objeto de deseo y de cognición<sup>5</sup>.

Se ha señalado múltiples veces y por los más diversos autores que Aristóteles propone un modelo teleológico para explicación del movimiento de los animales. Se opone así a sus predecesores jonios y milesios, que entendían que el principio explicativo básico de los seres vivos y de sus actividades era la materia: "A sucede después de C por la necesidad de sus componentes materiales". Aristóteles, por el contrario, reserva a la forma este privilegiado lugar como principio explicativo: los seres vivos no se mueven impulsados por una necesidad material (por ejemplo: combinaciones de átomos), sino con el objeto de alcanzar su forma, forma que Aristóteles identifica con el fin. Se trata, como decíamos, de una explicación teleológica. Este tipo de explicaciones pueden ser de dos tipos: objetivas y subjetivas<sup>6</sup>. Las primeras ("x ocurre/es para el fin y") no presuponen que el agente tiene conciencia de su fin, conciencia esta que sólo la posee el científico que estudia y explica las acciones y actividades del agente. En las segundas ("O hace x para el fin y"), por el contrario, se supone que el agente es consciente de su fin o, más exáctamente, el fin se menciona bajo su descripción intencional para el agente: la acción se explica por el deseo que tiene el animal de alcanzar su objeto, pues si "O hace x para el fin y" es que "x" desea "y", y es justamente este deseo el que explica el hacer de O. El deseo, pues, entra en juego en las

---

cognitivo y lo desiderativo, que, a su vez, tienen subespecies racionales y no-racionales.

<sup>5</sup> Por otra parte, Aristóteles aclara que sólo pone en movimiento el *télos* que es práctico, i.e. el pensamiento sólo mueve en la medida en que su fin está en el ámbito de la praxis. En *De motu animalium* 701a6-7 se pregunta Aristóteles cómo puede ser que el *noûs* "a veces sea acompañado de acción y a veces no, a veces sea acompañado de movimiento y a veces no", dando así a entender que si bien las facultades cognitivas presentan el objeto de deseo, no hay movimiento hasta que el deseo no se activa. El deseo, pues, es el factor fundamental en la explicación del movimiento de los animales.

<sup>6</sup> Cfr. M.Nussbaum, "Aristotle on Teleological Explanation", en op.cit. p.75.

explicaciones teleológicas subjetivas. Y lo hace en calidad de motor inmóvil, como se desprende del paralelismo que Aristóteles traza en el *MA* (700b23-35) entre el movimiento de los seres vivos y el movimiento del universo<sup>7</sup>. Al comienzo de la cadena de movimiento está aquello que es objeto de deseo: el deseo es motor, pero -como aclara *DA*. 433b15 y ss.- que mueve en tanto que es puesto en movimiento por su objeto. No es que el movimiento del deseo "empuje" el hacer del agente, sino que el deseo, permaneciendo inmóvil, "tira" del hacer del agente. En el caso del movimiento de los animales ocurre como con las esferas celestes, que también son movidas por un objeto de deseo: un motor inmóvil. Y así como el motor inmóvil mueve necesariamente las esferas celestes, de igual modo el sujeto que tiene deseos necesariamente ha de actuar. ¿Qué tipo de necesidad es esta?

Es cierto que no sólo los *theoremaí*, sino también las acciones, son susceptibles de ser expuestas utilizando la estructura silogística. Sin embargo, aunque el mismo Aristóteles señale este paralelismo, hay que reconocer que es invocado para un propósito muy limitado, sugerir que ambos son patrones igualmente válidos. Ahora bien, que este sea el caso no quiere en modo alguno decir que ambos estén habitados por el mismo tipo de necesidad. Aristóteles es perfectamente consciente de los límites del paralelismo práctico-teórico: el silogismo práctico concluye acciones y el teórico proposiciones (*MA* 701a7-13). Pero esto sólo indica la naturaleza esencialmente lingüística del segundo (a diferencia, al menos en principio, del primero), mas en modo alguno afirma nada acerca del problema verdaderamente decisivo, a saber: el de la relación entre las premisas y la conclusión.

Las premisas del silogismo práctico surgen, la mayor, *diá te tou agathou*, a través del bien (i.e. el objeto de deseo); la menor *diá tou dunatou*, a través de lo posible (y decidir lo posible es tarea del elemento cognitivo) (Cfr. *MA*. 701a22-23). Así pues, la división entre elementos cognitivos y elementos desiderativos (que ya ha mostrado

---

<sup>7</sup> Cfr. J. Kollesch, *Aristoteles: Über die Bewegung der Lebewesen*, übersetzt und erläutert von ..., Akademie Verlag, Berlin 1985, p.46, n.15.8-24; tb. M. Nussbaum "The De Motu Animalium and Aristotle's Scientific Method", en op.cit., sobre todo pp. 121 y ss.

su relevancia en la comprensión teleológica de la acción) se corresponde con la división de premisas en el silogismo práctico. El problema es ahora: dados una cognición y un deseo, ¿se sigue necesariamente una acción (como ocurre en el silogismo teórico, en el que las premisas entrañan en sentido estricto la conclusión)? En el *MA.*, parece darse a entender que tanto la cognición como el deseo son procesos fisiológicos, de resultados de los cuales se produciría justamente el movimiento. En los capítulos 6 y en la primera parte del 7 de este tratado puede leerse una explicación intencional-teleológica del movimiento de los animales: se explica que "x" haga "z" en función del deseo "a". En la segunda parte del capítulo 7 y en el 8 cambia la perspectiva: aquí Aristóteles estudia las interacciones materiales que constituyen la percepción y el deseo, esto es, estudia fisiológicamente los elementos que intervienen en la explicación intencional-teleológica. Y estos procesos fisiológicos, una vez que se han desencadenado, se siguen unos de otros con necesidad, al igual que ocurre con los autómatas: "Así como se mueven los autómatas, cuando tiene lugar un pequeño movimiento, a saber: cuando se sueltan los cables y golpean unos contra otros (...) así también se mueven los seres vivientes" (*MA.* 701b1-6). Y continúa Aristóteles señalando que los huesos son como la madera y el hierro de que están contruidos los autómatas, y los nervios como los cables. La comparación parece indicar que así como el movimiento de los autómatas puede ser explicado en los términos de sus componentes (hierro, madera, cables...) y de las relaciones que guardan entre sí tales componentes, del mismo modo el movimiento de los animales puede ser explicado en atención a la estructura y disposición de sus huesos y nervios, como, por otra parte, hace el mismo Aristóteles en el *GA.*; por ejemplo: en el capt. 8 el mecanismo del andar, en el 9 el del vuelo, etc. Desde esta segunda perspectiva, a la pregunta "¿por qué se mueve tal animal?" se contestaría: "porque desea comida", y el deseo, a su vez, se interpretaría como causa; la conducta del animal se entiende como un proceso de la naturaleza física. Ahora bien, esto quiere decir que, de acuerdo con el *MA.*, las premisas del silogismo práctico son, a la vez, causas de la acción y, en consecuencia, que la acción se sigue necesariamente de las premisas.

b) Vayamos ahora al silogismo práctico tal y como Aristóteles lo expone en *EN.VII,3* al hilo de su investigación sobre la *akrasía*. Una primera diferencia entre el tratamiento del *MA.* y el de la *EN.* radica en que en el texto ético Aristóteles no pretende una explicación del movimiento de cualquier agente, sino únicamente de un grupo privilegiado: los seres humanos; en la *EN.* a Aristóteles no le interesa el problema del movimiento animal en general, sino únicamente el problema de la acción humana. Por otra parte, en el modelo de la *EN.* la premisa mayor ya no es un deseo, sino una opinión universal; en el caso de la menor se especifica que es una cognición que "se refiere a lo particular que cae ya bajo el dominio de la percepción sensible" (*EN.* 1147a26; cfr. tb. *DA.* 434a16 y ss.). No hay, desde luego, contradicción entre este modelo y el de *MA.*, pues nada impide que la opinión universal sea expresión de un deseo general, ni tampoco que la cognición sea de naturaleza perceptual. Sin embargo, parece fuera de toda duda que ni una opinión universal, ni tampoco una opinión particular, pueden ser consideradas procesos fisiológicos: son, más bien, proposiciones. ¿Cómo, pues, de dos proposiciones puede seguirse una acción, si todas las proposiciones tienen el mismo valor?. Evidentemente de ninguna manera; en efecto, de la mayor "todo lo dulce debe gustarse" y de la menor "esto es dulce como una de las cosas concretas" en modo alguno se sigue la acción de gustar esta cosa concreta, sino en todo caso otra proposición, a saber, una que prescribe gustar esta cosa concreta, y tal prescripción puede desencadenar o no la acción -pero esto último es otro problema.

Cabe extraer una primera conclusión, Aristóteles maneja dos modelos de silogismo práctico, en función del diferente uso al que destina este esquema interpretativo. En el *MA.*, en tanto que científico, está interesado en la predicción de la conducta animal: si se sabe que un animal tiene un deseo (por ejemplo, de comida), y se sabe asimismo que tiene una cognición (ve una presa), se podrá predecir su acción (a saber: se lanzará sobre tal presa). En la *EN.* el interés de Aristóteles es diferente: no tanto científico como práctico. Dicho de otra forma: lo que aquí se juzga no es la verdad o falsedad de las proposiciones, sino la corrección o incorrección de las acciones. Por ejemplo: si el animal no se lanza sobre la presa es que no era el caso que tuviera deseo de comida, o no era el caso que hubiera tenido una cognición. Las proposiciones expresadas en

las premisas eran falsas. Por el contrario, si las malvadas acciones de Helena son, en efecto, malvadas no es porque la mayor "hay que seguir los dictados de la *epithymía*" sea falsa, sino porque tal premisa es expresión de una índole moral perversa. En el primer caso, esto es, en el modelo del MA, los hechos sirven para controlar las proposiciones; pero no se puede decir, de parecido modo a propósito del modelo de la EN, que las acciones puedan constituirse en prueba de la bondad o maldad de los deseos, pues deseo y acción están inextricablemente unidos<sup>8</sup>. El deseo, como quiere Wittgenstein, "...darf nicht vor dem Handeln stehenbleiben"<sup>9</sup>, y, por tanto, no puede ser entendido como causa (humeana) de la acción<sup>10</sup>.

En todo caso, conviene no olvidar que en el MA Aristóteles no explica acciones en sentido estricto, pues "los animales tienen

---

<sup>8</sup> Desde este punto de vista no son las cosas o los hechos los que (como sucede en el campo de la *epísteme*) dirimen la verdad o falsedad de las proposiciones, por la sencilla razón de que los hechos que ahora interesan no son ni anteriores ni independientes de las acciones: aunque tanto el razonamiento práctico como el teórico se sirvan de la estructura silogística, el primero no puede ser reducido a los patrones de validez del segundo. Aristóteles sabía muy bien que la elucidación del campo de la praxis tiene sus exigencias peculiares.

<sup>9</sup> *Philosophische Untersuchungen*, parág. 615.

<sup>10</sup> Hume, en efecto, sostiene una teoría de la causalidad según la cual causa y efecto son dos sucesos completamente independientes entre sí, unidos exclusivamente por las relaciones de regularidad y constancia que atestiguan la experiencia. Por tanto, si deseos y cogniciones son causas (en sentido humeano) tendrán que ser independientes de la acción que se supone explican. Ahora bien, en la medida en que toda acción es acción deseada no se ve cómo se podría comprender la acción (efecto) independientemente del deseo (causa); dicho de otra manera: el concepto de deseo contiene el concepto de la acción que se supone ha de explicar, pues no se puede conceptualizar el deseo de hacer X al margen de la misma acción X. Deseo y cognición, por tanto, no son independientes de la acción que explican y, en consecuencia, la relación deseo-cognición/acciones no es la relación causal según los términos establecidos por Hume. Es el famoso y debatido "argumento de la conexión lógica" (Cfr., por ejemplo, A.I.Melden, *Free Action*, Routledge & Kegan Paul, London 1961, en esp. caps. 8-10; otras versiones del mismo argumento en Ch.Taylor *The Explanation of Behavior*, Routledge & Kegan Paul, London 1964, en esp. capt.II y W.Dray *Laws and Explanation in History*, Clarendon, Oxford 1957, en esp.capt.V.)



sensación, pero no participán de la acción" (EN. 1139a20), sólo el hombre actúa, pues sólo él es principio de ciertas acciones (cfr. EE. 1222b18-20). Así pues, el modelo del MA sirve para explicar movimientos, pero no todos los movimientos, la praxis es, en efecto, un movimiento que tienen unas peculiaridades que obligan a un tratamiento específico.

¿En qué sentido el hombre es principio (*arché*)?. En EE 1222b15 y ss. distingue Aristóteles dos sentidos de *arché*: principio a partir del cual se desarrollan las demostraciones y principio como origen o causa del movimiento. El primer sentido, meramente analógico ("por semejanza..."), no interesa en estos momentos. El segundo, por su parte, se dice de dos maneras, dado que el movimiento puede ser debido o bien a la *physis* (que es, en este sentido, "principio") o bien, si se trata de acciones, al hombre. Hay, pues, un conjunto de movimientos que deben su origen al hombre. De un lado, el movimiento reproductivo (el hombre puede producir hombres): estos movimientos, si tienen lugar, tienen siempre una consecuencia necesaria (el hombre engendra necesariamente hombres). Pero el hombre también es origen de sus acciones, y las acciones se caracterizan justamente por su carácter contingente: pueden ser o no ser. El hombre, cabe concluir, es principio en el sentido de elegir que unas acciones sean y otras no sean. De esta forma, la elucidación del concepto aristotélico de "acción" conduce directamente al problema de la elección, pues lo esencial y definitivo de las acciones, en tanto que su principio está en el hombre, es el hecho de ser elegidas<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Cuando el animal se abalanza sobre su presa simplemente se mueve; cuando Helena marchó a Troya actuó, pues eligió que justamente esta acción y no otra llegara al ser; de aquí que también pueda decirse que Helena actuó intencionalmente: era su intención que llegara al ser la acción de marchar a Troya, o bien: no era su intención quedarse junto a Menelao. De esta forma, las expresiones "Helena fue responsable", "Helena actuó", "Helena eligió" son, todas ellas, sinónimas y ponen de manifiesto la vinculación intencional entre la conducta humana y el sujeto; o más exactamente (dado que el sujeto se puede "conducir" bien o mal) apuntan a señalar la íntima relación que existe entre las acciones del sujeto que actúa y su índole moral que hace que elija una u otra cosa.

c) A Aristóteles, en último extremo, lo que le interesa es saber por qué elegimos una acción y no otra, qué nos decide a actuar de una manera u otra. No la *órexis* (en ninguna de sus tres formas), tampoco la opinión, sino precisamente la deliberación: primero deliberamos y luego elegimos<sup>12</sup>. "Deliberación" traduce la palabra griega *boúleusis*, *terminus technicus* aristotélico, pues los griegos no decían *boúleusis*, sino *boulé*, que es, ciertamente, deliberación pero también Consejo o Asamblea deliberante. La traducción castellana no recoge esta referencia a la praxis de la democracia: la Asamblea, en efecto, discute los diferentes puntos de vista con el objeto de elegir entre las diferentes posibilidades que se ofrecen<sup>13</sup>. Aristóteles sí recoge este matiz cuando dice "...se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación" (EN. 1113a4). Y añade: "Pues todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio [del movimiento] a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues esta es la que elige" (EN 1113a6-9).

Esta parte directiva es el intelecto práctico, pues es él quien delibera y, por tanto, quien elige; sin embargo, lo elegido no es sólo lo deliberado, sino también lo querido. Por tanto, en la elección también entrará en juego la *órexis*, pero, por así decirlo, atemperada por el intelecto, en la medida en que éste es el encargado de realizar la deliberación previa. Y precisamente para mentar la *órexis* atemperada por el intelecto práctico tenía Aristóteles una palabra, *boúlesis*, que quizá pueda traducirse por "querer"<sup>14</sup>. Así pues, la elección (y, en consecuencia, la acción) no queda explicada por la deliberación sin más, sino por la deliberación acerca de cómo conseguir un objeto que se quiere (*boúlesis*), no un objeto que se

---

<sup>12</sup> Cfr. EN 1112a17: se elige "lo que ha sido objeto de una deliberación previa".

<sup>13</sup> Cfr. F.Dirlmeier, *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, übersetzt und erläutert von..., Akademie Verlag, Berlin, 1956, p.329, n.50,4.

<sup>14</sup> Suponiendo que se trata de un querer que sí es realmente *boúlesis* en sentido aristotélico ha de estar dirigido por el *praktikós nóus*, más exactamente, querer es, en efecto, lo que hace este entendimiento práctico.

desea (*epithymía*)<sup>15</sup>. Quizá la consideración de dos clases de malvados ayude a aclarar la tesis que sostiene Aristóteles.

En primer lugar, el *akrates*, que es aquél que aun sabiendo lo que debe hacer no lo hace pues lo dominan las pasiones; su hacer no viene precedido por un proceso deliberativo, sino por la fuerza de la *epithymía*. En sentido estrictamente aristotélico, por tanto, el *akratés* no quiere, sino que desea; hay que concluir, pues, que no elige, i.e. que actúa sin elegir (lo cual, como se verá más adelante, no quiere decir que actúe irracionalmente), pues si eligiera no elegiría hacer lo que hace. Muy distinto es el caso de ese otro malvado que es el licencioso (*akólastos*), aquél que elige conscientemente actuar mal, no movido por unas pasiones indomeñables. Por esto dice Aristóteles que "se atiene a su elección" (*EN* I 150b30), y añade que el vicio y la incontinencia son de género distinto, pues mientras que el primero es un mal continuo, la segunda no lo es. El incontinente es como un epiléptico: sólo actúa mal mientras dura la crisis; el licencioso es como el que sufre de tisis o de hidropesía, que está constantemente enfermo: de igual modo el licencioso actúa constantemente mal.

Imaginemos ahora un sujeto licencioso: elige (en sentido estricto) hacer A, que está mal. De acuerdo con el planteamiento general aristotélico lo que este sujeto elige es su fin, por tanto, su bien, de manera que a pesar de no elegir correctamente elige el bien, esto es, su bien. De hecho, en el *De motu animalium* (700b26-30), Aristóteles aclara que también el bien aparente pone en movimiento: todo lo que el agente toma o ve como bien es un elemento susceptible de ser usado para explicar su conducta. Ahora bien, en estos momentos no se trata sólo de explicar una conducta, sino también de valorarla. ¿Es esto posible o habrá que concluir, al modo sofista, que lo que se elige es lo que a cada uno le parece bien<sup>16</sup>? Dice Aristóteles: "Por tanto, si se dice que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero no está en su mano ese parecer,

---

<sup>15</sup> Cfr. G.E.M. Anscombe "Thought and Action in Aristotle", en *Philosophical Papers*, vol. 1, Basil Blackwell, Oxford, 1981, p.66.

<sup>16</sup> El bien aparente: *phainómenon agathón*; cfr. *De an.* 433a27, *Mtf.* 1072a27, *Ret.* 1369a2-4, *Fts.* 195a24-26 = *Mtf.* 1013b26-28.

sino que según la indole de cada uno así le parece el fin, si cada uno es en cierto modo causante de su propio carácter, también será en cierto modo causante de su parecer". En el fondo, lo que hace que concibamos el fin de una u otra manera (o lo que es lo mismo: lo que hace que elijamos una cosa u otra) es nuestro carácter, y éste es resultado de nuestros hábitos, y nuestros hábitos lo son de nuestras acciones. Por tanto, si somos responsables de nuestras acciones (y, de acuerdo con Aristóteles, lo somos), lo seremos de nuestros hábitos y, en consecuencia, también de nuestro carácter, que -según Aristóteles- determina nuestro "parecer".

Sabemos, pues, que somos responsables de que nos "parezca bien" una cosa u otra. Y sabemos también que hay múltiples pareceres, que el parecer es relativo. J.Muguerza<sup>17</sup> llama la atención sobre la diferencia que existe entre el relativismo cultural o descriptivo, (o simplemente relatividad) y el relativismo ético o evaluativo (o relativismo propiamente tal), y señala que la relatividad es condición necesaria, pero no suficiente, para el relativismo, pues en principio nada impide que en medio de la relatividad de costumbres y modos de vida emerja un punto de vista moral que supere tal relatividad y, en consecuencia, el relativismo. Protágoras defendería la tesis relativista<sup>18</sup>. Aristóteles, por el contrario, intenta superar el relativismo atribuyendo la máxima racionalidad a una de estas preferencias, la del "hombre bueno" (*spoudaios*), pues este elige lo que es bueno *to kat'aletheian*: el *spoudaios* quiere lo que le parece bien, pero lo que le parece bien a él es el verdadero bien (por oposición al "bien aparente"). El malo (*phaulós*), por el contrario, elige "cualquier cosa". Es interesante señalar que Aristóteles utilice la palabra *tychón*: "cualquier cosa" en el sentido de "al azar" (*tyché*), por oposición a la elección no azarosa, sino guiada por la "recta razón" del "hombre bueno". Precisamente por

---

<sup>17</sup> *La razón sin esperanza*. Taurus, Madrid, 1970 .pp.233 y ss.

<sup>18</sup> En efecto, la tesis de la homomensura implica la identidad entre ser, percibir y parecer: para mi es lo que percibo y lo que percibo es lo que me parece, para ti es lo que percibes y lo que percibes es lo que te parece; por tanto, si tu y yo percibimos cosas distintas tendremos pareceres distintos: nos parecerá que están bien cosas distintas y, en consecuencia, elegiremos de manera diferente.

esto el *spoudaios* es *kanòn kai mètron*: la explicación de la acción, por tanto, no podrá prescindir de esta "norma y medida".

Todas estas reflexiones vienen a parar en lo siguiente: que en la explicación de las acciones que no son meros movimientos no importa tanto la acción en sí misma cuanto la condición moral del sujeto que actúa. Y tras todo este rodeo podemos regresar a Helena: sería, ciertamente, culpable, pero no por su acción concreta, sino más bien por poseer una índole moral perversa: la incontinencia (*akrasia*), que junto con el vicio (*kakia*) y la brutalidad (*theriòtes*) forma el conjunto de condiciones morales que deben rehuirse (Cfr. *E N*. 1145a15-16).

d) A partir de 1147a24 y ss. Aristóteles explica el fenómeno de la incontinencia mediante un argumento que califica de *physikòs*. De acuerdo con Dirlmeier<sup>19</sup>, lo que intenta Aristóteles mediante este argumento es explicar cómo la *epithymia* se sirve del silogismo práctico y surge así el acto de incontinencia. El incontinente, por tanto, se nos presenta como un individuo capaz de razonar, en el sentido de ser capaz de construir silogismos<sup>20</sup>. La mayor es una

---

<sup>19</sup> Op.cit. pp.481-482. n.147.2.

<sup>20</sup> El incontinente, en efecto, conoce las premisas, pero no la conclusión. "Además -argumenta el Estagirita (1147a1-3)- puesto que hay dos clases de premisas, nada impide que uno obre contra su conocimiento teniéndolas las dos, pero sirviéndose sólo de la universal, y no de la particular, porque lo que se refiere a la acción es lo particular." Conocer el universal es conocer en potencia el particular; por tanto, aquél que conoce la premisa universal, sólo en potencia conoce la particular. Pero este conocimiento es insuficiente para que la conclusión puede aparecer y la acción sea conforme con la regla enunciada en la premisa universal. De esta forma, el núcleo del argumento es que el incontinente no conoce actualmente la menor del silogismo. Continúa Aristóteles: "También hay dos clases de términos universales: uno se refiere al sujeto; otro, al objeto. Por ejemplo, 'a todo hombre le convienen los alimentos secos', 'yo soy un hombre', o bien 'tal alimento es seco'; pero que este alimento es seco, o no se sabe, o no se pone en ejercicio ese conocimiento". (1147a4-7) El incontinente, decíamos, no conoce actualmente la menor del silogismo, es decir, no es consciente de que el particular incluye dentro de la menor el universal. Sin embargo, para que un silogismo práctico alcance su conclusión es necesario que sean subsumidas bajo la mayor universal un agente particular y un objeto particular. Cuando el término universal se refiere al sujeto no hay problemas (Cfr.

proposición universal, que surge del núcleo de la naturaleza humana (o, como puntualiza Dirlmeier "...aus dem Kern eines Menschen, der ein Hellene ist"), por ejemplo: "toda desmesura es mala". Sin embargo, sucede a menudo que una tal proposición no puede desarrollarse sin ser "obstaculizada". Por otra parte, tenemos experiencia de que no es extraño que el silogismo práctico discurra fluidamente, al punto de que, en ocasiones, incluso se introduce una premisa autoevidente. Por ejemplo, ante la proposición "ahora hay una situación de la que deben huir todos los hombres", no se piensa "yo soy un hombre", sino que directamente se huye. Ahora bien, el alma humana tiene dos partes y, así, la *epithymia* puede contraponer a la mayor "toda desmesura es mala" otra mayor: "todo lo dulce es agradable". Nótese que esta opinión no entra en contradicción con la recta razón y que el incontinente, a pesar de poseer esta otra mayor, no por ello ignora que "todo lo que es dulce es perjudicial para la salud", ni tampoco que "no hay que comer nada que sea contrario a la salud".

Supongamos ahora que interviene una percepción que da lugar a la menor: "este alimento que se ve es dulce". Se forma así un silogismo donde, según la teoría aristotélica (*De an.*, III, 10), la mayor es *akineton*, la menor empero *kineî*. La menor formada por la percepción puede indistintamente ser subsumida bajo una u otra de las dos mayores: "este alimento es dulce" cae a la vez bajo la categoría de las cosas que no hay que gustar y bajo la categoría de las cosas agradables. El incontinente, sin embargo, no ve la primera subsunción, sino sólo la segunda<sup>21</sup>. De este modo, aunque la

---

tb. *De mot.an.* 701a 26-28), pues si yo se que los alimentos secos convienen a todo hombre. no puede ignorar que me convienen a mí, pues veo inmediatamente que soy hombre. Por el contrario, yo puedo conocer (i.e. "tener ciencia") la proposición universal que se refiere al objeto 'el alimento que presenta tal y tal cualidad es un alimento seco' y no subsumir bajo este universal este alimento concreto que está aquí, puesto que o bien ignoro que posee las cualidades que convierten a un alimento en alimento seco, o bien no hago uso de este conocimiento.

<sup>21</sup> El incontinente, pues, es víctima de un error cuyo mecanismo puede ser explicado según el esquema de *Anal.Prim.* II.21,66b18-67b26. Sea una serie de cuatro términos: A (cosa dulce), B (cosa agradable), C (cosa perjudicial), D (cosa que no hay que comer), tal que todo A es B y C, y todo C es D. El incontinente piensa que todo A es B, pero no piensa que todo A es también C y, por consiguiente, que

primer mayor ("toda desmesura es mala") pueda ser sentida como advertencia o recordatorio, prevalece sin embargo la *epithymia* que, con ello, se convierte en activante premisa menor. Habrá que concluir, por tanto, que el incontinente no actúa a ciegas, sino racionalmente, pues es un factor intelectual, una proposición que hace de premisa menor, la responsable su conducta<sup>22</sup>.

Así pues, en estos textos de la *EN*, el silogismo práctico se introduce para hacer ver que también el incontinente actúa racionalmente o, al menos, según una mecánica racional: su conducta es analizable según esquemas extraídos de los Analíticos. De esta forma, se hacen comprensibles los actos de incontinencia y, de paso, muestra el silogismo práctico su verdadera naturaleza. El silogismo práctico no dice lo que hay que hacer, sino que es un esquema hermeneútico con un doble uso: científico, para la predicción de conductas de animales cuyos deseos y cogniciones no son conocidos, y ético, uso este que, a su vez, se desdobra: de un lado, para la justificación de la acción, a menudo incluso para la elección consciente, de otro (y esto es lo que pone de manifiesto la investigación de la *akrasia*), para la comprensión intencional de determinadas conductas perversas, por ejemplo, la de Helena, cuyas acciones, analizadas a la luz de estas tesis aristotélicas, ya no aparecen envueltas en la niebla de las pasiones irresistibles, sino claras y diáfanas, con la claridad que proporciona el proceder silogístico: Helena es culpable. El silogismo práctico, pues, permite tanto justificar ciertas acciones (aquéllas que se derivan de unas premisas en la que convendría el *spoudaios*), como condenar otras, pero sin por ello arrojar al malvado a los infiernos de la irracionalidad, pues entonces, precisamente por actuar sin-razón, el malvado,

---

también es D. Dicho de otra forma: el incontinente piensa separadamente las dos series: "todo A es B" y "todo C es D", pero no las pone en relación con la ayuda del término medio C, y no lo hace justamente porque está dominado por la *epithymia*.

<sup>22</sup> Es cierto, como señala Dirlmeier (Ibidem), que se podría llegar a la misma conclusión de forma más sencilla, pero como añade el mismo autor "Der Grieche kapituliert nicht so schnell vor der Macht des Irrationalen, des Triebhaften, wie der moderne Gerichtspsychiater; er muß sich die Anerkennung des Irrationalen abringen (...) Daher der Versuch des Ar. auch den Unbeherrschten als ein Syllogistiker zu erweisen, das Irrationale rational zu machen".

aunque lo fuera, no podría ser culpable -como no lo pueden ser las bestias y los niños pequeños, i.e. justamente los seres que carecen de razón.

En *EN*. 1149a25 y ss. Aristóteles distingue dos tipos de *akrasía*, del *thymós* y de la *epithymía*, y añade "la del arrebató es menos vergonzosa que la de los apetitos", pues el *thymós* "oye en parte la razón, pero la escucha mal". En el caso del *thymós* es la recta razón la que dice, por ejemplo, "esto es un desprecio"; pero al ser dominados por la *akrasía* del *thymós*, tras escuchar de este modo a la razón se actúa inmediatamente: vengando la afrenta. Habría sido sin embargo necesaria una segunda deliberación que indicara si el desprecio es o no es merecido, si uno se encoleriza cómo es debido y con quien es debido, etc. Brevemente: el dominado por el *thymós* escucha la razón en un primer momento, pero no en el segundo. En el caso de la *epithymía*, por el contrario, ya no habla la recta razón, sino una opinión que es la generalización de los deseos de la *epithymía*. Como es obvio, la *akrasía* de Helena es "de los apetitos", no "del arrebató".

Otra distinción que realiza Aristóteles y que es de interés en estos momentos es entre *akrasía* "por apresuramiento" y "por debilidad" (Cfr. *E.N.* 1150b18-20, tb. *MM* 1203a31 y ss.). "La incontinencia es o apresuramiento o debilidad; unos, en efecto, reflexionan, pero, llevados por la pasión, no se atienden después a sus resoluciones, y otros, por no reflexionar, son arrastrados por la pasión". El apresurado se lanza sobre el objeto de su placer antes de toda deliberación: no posee la premisa que afirma "esto está mal", porque no se toma tiempo para pensar. Sin embargo, es incontinente porque posee la regla universal. El débil, por el contrario, delibera y sabe que "esto está mal", mas su conocimiento es estéril, pues en el momento de la acción el peso de las pasiones hace que olvide la mayor. Y esto último fue lo que le sucedió a Helena y a muchos de los héroes y heroínas de Eurípides.: *Hipólito*, *Andromaca*, *Medea*, en todas estas tragedias se encuentran personajes que actúan movidos por unas pasiones (el placer, la cólera...) "irresistibles". Las pasiones, piensa Eurípides, están inscritas en la naturaleza y la naturaleza violenta la razón y desvía las intenciones: no hay, pues, ni responsabilidad ni culpa, ya que no se actúa intencionalmente.

Aristóteles, por el contrario, piensa que este tipo de acciones



son voluntarias. Afirma Aristóteles (1111b1-3): "...unos y otros [tanto los yerros *katà logismón* como los debidos al arrebató y al apetito] deben rehuirse, y las pasiones irracionales no parecen menos humanas, de modo que también las acciones que proceden de la ira y del apetito son propias del hombre. Por tanto, es absurdo considerarlas involuntarias". El argumento es claramente sofístico y toma pie en un juego de palabras<sup>23</sup>.

Cuando Aristóteles dice: "...las pasiones irracionales no parecen menos humanas", la palabra "humanas" traduce la voz griega *anthropiká*, que Aristóteles utiliza en este momento en sentido propio: *anthropikós* tiene un matiz peyorativo. Se refiere al hombre, pero no en su naturaleza o esencia, sino en sus debilidades. Así pues, cuando afirma que "las pasiones irracionales son humanas" está indicando que estas pasiones son expresión de la debilidad humana. Y continúa: "...de modo que también las acciones que proceden de la ira y del apetito son propias del hombre". "Propias del hombre" traduce *anthropiná*, que se refiere al hombre, pero en su naturaleza o esencia. Así pues, Aristóteles convierte lo que es "debilidad" en naturaleza esencial del hombre. Por tanto, si estas acciones, "las humanas" (*anthropiká*), emanan de la naturaleza esencial del hombre tendrán que ser intencionales (al igual que ocurre con las acciones malas *katà logismón*, que al ser propia y específicamente humanas, tendrán que ser intencionales).

En cualquier caso, a Aristóteles no parece preocuparle en exceso el carácter falaz de su argumento. Es cierto que el razonamiento que podría condenar a Helena al hacer ver que, aunque movida por las pasiones, no por ello ha dejado de obrar intencionalmente, es tan "correcto" como los que utiliza Gorgias para defenderla. Pero Aristóteles puede pasar por alto este pequeño desliz pues para condenarla basta comparar su índole moral con la del *spoudaiós* que es, recordemos, *kanòn kai métron* y, por consiguiente, "prudente"<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Cfr. J.Y.Jolif, R.A.Gauthier, *Aristote: L'Éthique à Nicomaque*, vol.II.: "Commentaire", Publications Universitaires, Louvain, 1970, p.180.

<sup>24</sup> Es cierto, señala Aristóteles (*EN*. 1152a7-15), que no se puede ser a la vez incontinente y prudente, pero si hábil (*deinon*) e incontinente. El problema, pues, se

## II. *Helena es inocente (Gorgias)*

a) Cómo es evidente, el argumento exculpatorio de Helena tendrá diferente forma y será de distinto tipo que aquél otro que esté al servicio de la demostración de su culpabilidad: si lo que se quiere es demostrar la racionalidad y, por tanto, la responsabilidad de Helena cabe -como se ha visto en las páginas precedentes- reconstruir sus acciones al hilo del silogismo práctico; si se pretende lo contrario se podrá entonces recurrir a una estrategia explicativa que tome pie en el concepto de causa, pues una misma acción puede ser explicada tanto por los deseos que la motivaron (y Aristóteles deja claro que los deseos son imputables al sujeto y que, en consecuencia, somos responsables de su estructura), cuanto por las causas que la determinaron: como, por ejemplo, hace Gorgias.

Para exculpar a Helena hay que sustentar dos tesis íntimamente relacionadas entre sí: de un lado la impotencia interna del actor, de otro la potencia de los agentes externos; precisamente las dos tesis que defiende Gorgias en su *Defensa de Helena*: "Actuó como actuó o bien porque así lo quiso el azar o urgida por los dioses o por decisión de la necesidad, o bien raptada con violencia o persuadida por las palabras". Las causas que explican la marcha de Helena a Troya quedan agrupadas en dos series: en primer lugar, un conjunto de causas que, de un modo u otro, tienen que ver con lo que está más allá del poder de los humanos: azar, dioses, necesidad; en segundo lugar, dos causas que están en manos de los hombres: violencia y persuasión.

De todas estas causas interesa ahora aquélla que hace referencia al concepto de persuasión, y no las que de un modo u otro explican la conducta de Helena tomando pie en el concepto de coerción, concepto este que en principio no plantea dificultades, ya que no implica modificación en la estructura de preferencias: el sujeto raptado o violentado, aunque haga "y", prefiere (antes y

---

desplaza a la contraposición entre prudencia y habilidad que, como dice el mismo Aristóteles, aunque no son lo mismo están sin embargo "próximas en cuanto a su modo de razonar" (E.N.1144a15-30). El prudente nunca elaboraría dos series de argumentos, una para exculpar a Helena y otra para condenarla, pero aquél que sea hábil en el manejo del *logos* sí que tiene esta posibilidad: a tal punto llega, en efecto, el poder del *logos*.

después de la acción) "x", que no hace justamente porque es víctima de la coerción<sup>25</sup>. Más interesante es la explicación que se apoya en la persuasión: aunque Helena hubiera preferido quedarse junto con Menelao es persuadida para que prefiera marchar a Troya, cosa que, en efecto, ocurre. Cuando entra en juego la coerción no se puede hablar de actor en sentido estricto, pues -en el caso de Helena- quienes realmente actuarían serían o bien el dios o bien el raptor. En el caso de la persuasión la situación presenta mayores y más sutiles dificultades. El sujeto actúa, pero actúa tras haber modificado sus preferencias y esta modificación, a su vez, se debe no al mismo sujeto que ha deliberado racionalmente (por decirlo con terminología aristotélica que ya es conocida), sino a una serie de factores externos: la palabra y los estímulos visuales son los que toma en consideración Gorgias.

¿En qué sentido el haber obrado movida por la persuasión libera a Helena de culpa por haber hecho lo que, en efecto, hizo?. En primer lugar, porque la palabra, *lógos*, puede engañar al alma, *psyché*, pues la palabra, añade Gorgias, "es potentísima". Para demostrar la potencia del *lógos* en la opinión de aquel que lo escucha, Gorgias recurre, en primer lugar, al ejemplo de la poesía; pero pronto aparece otro argumento de mayor calibre epistemológico, la dialéctica *lógos - dóxa*, que explica el proceso en virtud del cual el primero se apodera de la segunda. Afirma Gorgias: "si de las cosas pasadas hubiera recuerdo, de la presentes cognición y de las futuras previsión, entonces el *lógos* sería siempre el mismo y, en consecuencia, no habría posibilidad de engaño". Sin embargo, no es este el caso: Gorgias niega que se pueda (con seguridad) recordar el pasado, examinar el presente y prever el futuro, lo cual no impide hablar sobre el pasado, el presente y el futuro. Pero este hablar será sólo opinión y no un conocimiento más elevado. Así pues, el *lógos* puede operar persuasivamente en la modificación de la estructura de preferencias porque la opinión no es ese conocimiento más elevado, sino que es -sostiene Gorgias- "vacilante, incierta y carente de fundamento" y, en consecuencia, fácilmente mudable: los discursos de los que investigan los asuntos celestes,

---

<sup>25</sup> Cfr. J.Elster. *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, FCE, México 1980, p.140.

los que se pronuncian ante la Asamblea y los de los filósofos son buen prueba de ello, de que tan pronto se sostiene una opinión como la contraria.

De estos textos, parece desprenderse que Gorgias reconoce dos niveles de conocimiento: uno inferior, que es la opinión (y que es incapaz de resistir la persuasión ejercida por el *lógos*), y otro y misterioso y superior nivel, que podría parecer que es aquél que permitiría recordar las cosas pasadas, examinar la presentes y prever las futuras. Sin embargo, este nivel no es posible y, en consecuencia, sólo el mismo *lógos* puede adoptar papel de nivel superior de conocimiento. Con lo cual, a una opinión vacilante y tornadiza, se le superpondría, por encima de ella, a modo de cumbre epistemológica, un *lógos* engañador<sup>26</sup>. El engaño, gracias al poder persuasivo del *lógos*, queda de este modo convertido en criterio epistemológico: no cabe, pues, hablar ni de verdad ni de falsedad, sino sólo de las consecuencias que se derivan de la presencia de un *lógos* determinado. Y esto fue justamente lo que le ocurrió a Helena, a saber: que actuó determinada por la presencia del *lógos*. Hay que concluir, por tanto, que no siguió a la opinión, sino al *lógos* operante por medio de la persuasión, de suerte que será inocente por haber sido engañada por la palabra, sin darse cuenta del engaño; y lo que es más importante: sin poder darse cuenta del engaño, por lo cual tampoco puede ser responsable de la modificación que se ha operado en su estructura de preferencias. En efecto, de acuerdo con Gorgias, el ser humano y el *lógos* van inseparablemente unidos, pero el *lógos* inevitablemente engaña. Por tanto, no sólo el engaño, sino (lo que es más importante) la ignorancia de ser engañados son notas inseparablemente unidas en el ser humano.

Si se acude al escrito titulado *Sobre el no-ser o sobre la naturaleza* se encontrarán nuevas precisiones sobre el tema que nos traemos entre manos. Como es bien sabido, en esta obra sostiene Gorgias tres tesis altamente paradójicas: nada existe, si algo existiera, los seres humanos no podrían conocerlo o pensarlo, si algo fuera conocido, no podría ser comunicado. Interesa ahora la

---

<sup>26</sup> Sobre el concepto de engaño (*apáte*) Cfr. M.Untersteiner, *I Sofisti*, vol.I, Lampugnani Nigri, Milano, 1967(2), pp.179 y ss.

tercera de estas tesis. El medio que tenemos de comunicar es el *lógos* -argumenta Gorgias-, pero el *lógos*, *ouk ésti tà hypokeimena kai tà ónta*, i.e. el lenguaje sólo remite al lenguaje y no a una supuesta realidad (*onta*) que esté debajo o sirva de base (*hypokeimai*) al lenguaje. De esta forma, lo que comunicamos a los demás no son las cosas que existen, sino la palabra, que es diferente de lo subyacente<sup>27</sup>.

La cuestión decisiva que plantea el lenguaje no es la de la adecuación entre palabra y cosa, sino la del uso que se haga de ese instrumento que es el lenguaje. Y ante el uso hábil de la palabra el sujeto es impotente, pues, como señala el mismo Gorgias, "dentro de aquéllos que la escuchan se produce un escalofrío de espanto, una compasión que hace verter muchas lágrimas y una nostalgia amiga del dolor. Así pues, en la buena suerte y en la desgracia de asuntos e individuos extraños, el alma, por medio de la palabra, se ve afectada por una experiencia y una pasión suya propia". La buena y suerte y la desgracia no lo son del alma que, respectivamente, se alegra o se entristece, sino de asuntos e individuos ajenos al alma. Sin embargo, gracias a la palabra persuasiva, especialmente si aparece "sometida a metro", el alma convierte experiencias y pasiones ajenas y extrañas en experiencias y pasiones suyas propias, esto es, que ella experimenta, aunque, de hecho, no tenga la experiencia de la que informa la palabra. Dicho de otro modo: la palabra, ante la impotencia del sujeto, sustituye a la realidad

---

<sup>27</sup> Del sutil planteamiento gorgiano se infiere que la única manera de comunicar sería que las cosas se hicieran lenguaje, como le sucede al héroe de los *Viajes de Gulliver* cuando en su visita a la gran Academia de Lagado encuentra unos sabios que piensan que, puesto que las palabras son sólo nombres de cosas, mejor sería comunicarse directamente mediante cosas, y así lo hacen estos sabios, que van cargados con sacos llenos de objetos que se muestran cuando desean hablar. La propuesta de los sabios de Lagado es irrisoria, pues es imposible que las mismas cosas se conviertan en lenguaje. Ahora bien, desde la perspectiva de Gorgias esta imposibilidad significa la imposibilidad de comunicar. La idea de Gorgias es la misma que está en la raíz de la sátira de Swift: que existe un abismo entre las palabras y los (supuestos) referentes de las palabras. Los sabios de la Academia de Lagado intentan superar este abismo prescindiendo de las palabras e intentando comunicar directamente por medio de los referentes de las palabras. Gorgias, por su parte, convierte este abismo en el punto de partida de su filosofía.

vivida, o bien: la palabra se convierte en realidad vivida.

Por otra parte, el sujeto no sólo es impotente ante la palabra persuasiva, sino también ante los mensajes que le llegan desde el exterior: el sujeto no puede resistir la potencia de los estímulos visuales que, de esta forma, condicionan de manera necesaria sus acciones. Desde esta perspectiva, la responsabilidad por la guerra de Troya sería del cuerpo de Alejandro que, según Gorgias, fue lo que inclinó y determinó la pasión del alma de Helena. La palabra persuasiva y los estímulos visuales serían de este modo las causas que explican las acciones de Helena.

De esta forma, al explicar causalmente las acciones de Helena, se dibuja un marco en el que la estructura de las preferencias ya no puede ser imputada de manera clara e inequívoca al actor: la acción es explicada apelando a sus preferencias, pero éstas (más exactamente: su transformación) ya no se explican tanto en función del mismo actor cuanto en función de unas fuerzas que inciden causalmente en la formación y transformación de tales preferencias.

b) El mismo Aristóteles parece admitir que la *akrasia*, además de la explicación silogística, también admite ser narrada como un proceso fisiológico: "El modo de que se desvanezca la ignorancia y recobre su conocimiento el incontinente es el mismo que en el caso el embriagado y del que duerme, y no es propio exclusivamente de esta afección; es a los fisiólogos a quienes debemos preguntarlo" (*EN*. 1147b5-9). El comentarista anónimo del libro VII de la *EN*.<sup>28</sup> aclara: durante la crisis pasional, las exhalaciones calientes entenebrece el intelecto y lo adormecen, provocando un estado pasajero de ignorancia". Esta explicación recuerda a *De somnis* 457b20-22: "...el sueño sobreviene al ascender la masa sólida por efecto del calor a través de las venas hasta la cabeza"; antes (456b3-5) Aristóteles ya había señalado que "al llegar el alimento del exterior hasta los lugares aptos para recibirlo, se produce una evaporación hacia las venas y allí, alterándose, se convierte en sangre y regresa al principio", lo cual *causa* el sueño, como se indicaba en la cita precedente. Cabe suponer, pues, que la *akrasia* -

---

<sup>28</sup> Cfr. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. G. Heylbut, t. XX, Berlín 1892, p. 422, 15-24.

desde un punto de vista fisiológico- también puede ser explicada de un modo semejante; de hecho, Aristóteles -no ya su comentarista- declara expresamente que el modo en el que cesa el estado de *akrasia* es idéntico al proceso de despertar: "Uno se despierta cuando se ha digerido ya y se ha impuesto el calor procedente de los alrededores y concentrado en gran cantidad y en pequeño espacio, y cuando la sangre más espesa se ha separado de la más pura" (458a10-13). Quizá no sea del todo anacrónico pensar que una droga que produjera estos efectos sería capaz de eliminar la *akrasia*, pues atacaría no sus "razones" sino sus "causas". En todo caso, hay que convenir en que esta posible explicación de la *akrasia*, aunque no esté explícitamente en los textos aristotélicos, sí puede derivarse de ellos, y en que, a diferencia de la silogística (según el modelo de la EM), es claramente causal. Tomando pie en ella, se podría exculpar a Helena, pues si (como parece sugerirse) la incontinencia tiene un origen fisiológico, de ella seremos tan responsables como lo somos de los otros procesos fisiológicos, por ejemplo, del sueño: la conducta de Helena no se explica como acción (en sentido aristotélico), sino como movimiento y, en consecuencia, desaparece toda intencionalidad, o bien la intencionalidad es reinterpretada en términos causales<sup>29</sup>.

Son posibles, pues, dos tipos de explicaciones: si, por

---

<sup>29</sup> Lo cual en modo alguno quiere decir que las explicaciones de la acción tenga que presentar forma nomológico-deductiva. Davidson, por ejemplo, ha defendido la posibilidad de explicar causalmente la acción a pesar de que no quepa señalar leyes generales en la explicación de la acción (cfr. "Action, Reasons, and Causes", en *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon, 1980). Davidson se opone al argumento de la conexión lógica: entiende que la acción intencional se explica por razones, pero, a la vez, interpreta las razones como causas de la acción. Es cierto que no hay leyes generales que conecten razones y acciones según el modelo de cobertura legal tipo Hempel, lo cual no quiere decir que no exista ningún tipo de vínculo causal. Ciertamente, no lo hay si se entiende que la expresión "A causó B" involucra una ley general que contiene los predicados usados en las descripciones "A" y "B", pero esta expresión también puede ser interpretada como expresión de la existencia de una ley causal ejemplificada por alguna o algunas descripciones verdaderas de A y B (Ibid. p.194). Quizá las tesis aristotélicas no estén excesivamente alejadas de las de Davidson: las intenciones no son causas, pero tienen una realización física y, en esta medida, les corresponden causas; esta correspondencia, a su vez, no implica una ley general, sino que es, por así decirlo, contextual.

ejemplo, nos guía un interés biológico podemos dar cuenta de determinado fenómeno explicándolo intencional y teleológicamente; se argumentará en este caso en términos de percepción, deseo, acción, etc. Pero si nos guía un interés, pongamos por caso, médico, también se puede acudir a una explicación fisiológica, argumentando ahora en los términos de la necesaria interacción entre lo frío y lo caliente, etc.<sup>30</sup>. De esta manera, lo que decide la pertinencia de un tipo u otro de explicación es el interés (biológico o médico en el ejemplo anterior) con el que nos enfrentamos a los hechos. Y lo mismo ocurre con los avatares de Helena que también pueden ser narrados desde dos ópticas diferentes: cuál elegir es algo que depende de los intereses del narrador, pues como muy acertadamente han señalado los teóricos de la acción post-wittgensteinianos una conducta que es intencional a tenor de una descripción puede dejar de serlo a tenor de otra.

c) Podría pensarse que el hecho de que la *akrasia* pueda ser narrada desde perspectivas diferentes depende, simplemente, de la circunstancia de que toda acción susceptible de explicación teleológica presenta dos aspectos: interno, que consiste en la intencionalidad de la acción, y externo, que, a su vez, puede dividirse en dos fases: aspecto externo inmediato (una actividad muscular) y aspecto externo remoto (algún acontecimiento del que esta actividad muscular resulta causalmente responsable). De acuerdo con este esquema, que tomamos de von Wright<sup>31</sup>, el resultado de la acción sería una fase del aspecto externo (una fase tal que si no se consume no diremos que la acción ha sido realizada), y los antecedentes causales y efectos del resultado serían la fase o fases

---

<sup>30</sup> Cfr. M.Nussbaum, "Aristotle on Teleological Explanation", en op.cit. p.91. Y como señala la misma autora la explicación causal-eficiente en modo alguno hace ociosa la teleológica, pues "we can use matter most efficiently in explanation if we incorporate the 'this out of this of necessity' into a teleological account which tells us what functional state is being described and what role it play" (op.cit. p.92). Esto es, no se puede prescindir del vocabulario intencional en favor del causal (ni viceversa): el primero no hace innecesario el segundo ni el segundo el primero, ambos se exigen, pero sin ser reducibles el uno al otro.

<sup>31</sup> *Explicacion y comprensión*, AU, Madrid, 1979, pp.111 y ss.



del aspecto externo de una acción que no se encuentran vinculadas intrínsecamente a la acción. Así pues, una acción es algo complejo, constituido por fases, y lo que le presta unidad -según el mismo von Wright<sup>32</sup>- no es "el vínculo causal que conecta sus diversas fases", sino "la subsunción de las fases bajo una misma intención", o lo que es lo mismo: que todas las fases de la acción apunten a un mismo objeto de intención. Por esto, como dice von Wright (y como, por otra parte, ya sabía Aristóteles) explicar teleológicamente una conducta consiste en identificar en ella un objeto de intención.

Regresemos de nuevo a Helena. El objeto de intención que explica teleológicamente sus acciones fue el cuerpo de Alejandro, que -si hemos de creer a Gorgias- fué el que inclinó y determinó la pasión de su alma. Ahora bien -si ahora hemos de creer a Homero y a Esquilo-, fueron precisamente estas acciones las que dieron lugar a la guerra de Troya. ¿Provocó Helena entonces la guerra de Troya intencionalmente?. Von Wright no sabría qué responder a esta cuestión, que es, por otra parte, la decisiva: "Los distingos pertinentes parecen ser, por otra parte, de carácter moral. Si el agente pudiera ser inculpado por lo que previera, aun cuando no pretendiera provocarlo, entonces la consecuencia prevista es algo hecho intencionalmente y de lo que ante nosotros resulta responsable"<sup>33</sup>. Este texto de von Wright, aunque por un lado resulte algo decepcionante por su carácter evasivo, plantea sin embargo dos interesantes cuestiones: en primer lugar, saber si las consecuencias inesperadas de la acción se pueden imputar intencionalmente al agente; en segundo lugar, saber hasta qué punto es correcto tomar a las decisiones jurídico-morales como criterio de intencionalidad.

H.L.A.Hart<sup>34</sup> ha propuesto interpretar las proposiciones del lenguaje ordinario del tipo "a ha hecho x" según el modelo de las decisiones jurídicas, con lo cual estas proposiciones, piensa, revelarían su verdadera naturaleza, no tanto "descriptiva" cuanto

---

<sup>32</sup> Idem p.113.

<sup>33</sup> Op.cit. p.115.

<sup>34</sup> Cfr. "The Ascription of Responsibility and Rights", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, London, 49, 1948, pp.171-194.

"adscriptiva". De acuerdo con este planteamiento, una acción sólo se podría describir como intencional si previamente se puede adscribir al agente que la ha realizado. ¿Qué pasa entonces con las consecuencias inesperadas?. Un ejemplo de consecuencia inesperada sería justamente la guerra de Troya: Helena no quería provocarla, ella sólo deseaba el cuerpo de Alejandro, pero como consecuencia inesperada de su *órexís* se produjo la guerra. ¿Se puede "adscribir" la guerra de Troya a Helena?. Y con esta pregunta se pone de manifiesto que estamos donde estábamos, pues contestarla afirmativa o negativamente es algo que dependerá de la óptica con la que se narre la historia. Si se narra desde la óptica de la *akrasía* de la *epithymía* por debilidad, sí; si, por el contrario, se sigue la narración de Gorgias, no: "Pues si eros es un dios, ¿cómo quién es inferior podría tener poder para apartar de sí y rechazar el divino poder de los dioses?." La guerra de Troya habría que adscribirla, en todo caso, a Eros.

Así pues, hay que concluir que hay algo previo a la adscripción, a saber: que el hecho ha de ser comprendido como acción. En efecto, sea el hecho A: si es comprendido como movimiento o estado corporal sólo podrá ser adscrito al sujeto x en un sentido trivial e irrelevante; si, por el contrario, es comprendido como una acción la adscripción cobrará sentido. Ahora bien, la acción es el *explanandum* de una explicación teleológica, esto es, la explicación de un hecho que ha sido previamente comprendido como intencional. Dicho de otra manera: volvemos donde estábamos porque no es lo mismo la adscripción causal que la adscripción teleológica. Y lo que las diferencia es la diversa comprensión del hecho a adscribir (que puede, en efecto, ser el mismo): si comprendemos el hecho como acción entonces será pertinente la adscripción intencional (y, en consecuencia, el hecho será explicado teleológicamente); si comprendemos el hecho como movimiento o estado corporal entonces será pertinente la adscripción causal (y, en consecuencia, el hecho será explicado causalmente). La pregunta, por tanto, vuelve a ser la misma: ¿de qué depende escoger una u otra comprensión?. Y también la respuesta: de las intenciones de aquél que explica.

### III. Consideraciones finales

¿Qué sucedería si la intención de aquél que explica es "mala"? ¿será su explicación, igualmente, "mala", aunque pueda ser correcta desde un punto de vista epistemológico?. Se replantea así el problema de la elección, pero ahora no a propósito de las acciones, sino de la explicación de las acciones. De acuerdo con Aristóteles, en la determinación de la elección "buena" no sólo interviene la razón (que guía la *órexís*), sino también el blanco (*skopós*) al que apunta la razón; habrá que concluir, por tanto, que la explicación "buena" no sólo será racionalmente buena, sino que también deberá apuntar a tal blanco. Ciertamente, a Aristóteles le parecería una paradoja monstruosa el caso de un ser racional que argumentara racionalmente no apuntando al blanco en función del cual la recta razón es recta. Y, sin embargo, tal paradoja es concebible: un *lógos* que prescinde del blanco deja de ser razón en sentido sustantivo-normativo (la sombra socrático-platónica es alargada) y se convierte, como quería Gorgias, en palabra que se desenvuelve en el vacío. Pero hay que ser conscientes de que en tal caso se abandona el campo de la ética y se entra en el de la retórica: entra una y otra se sitúa la acción.

Situados en el dominio de la retórica, de lo que se trata es de persuadir al que escucha de que Helena es culpable, o bien persuadirlo de la tesis contraria, que es inocente, pues dada la infinita maleabilidad del lenguaje, que permite argumentar tanto en favor de una tesis como en favor de la tesis contraria<sup>35</sup>, lo que realmente parece ser decisivo son las estrategias a adoptar para que el otro haga suyo nuestro discurso. La explicación de la acción, desde esta perspectiva, pasa a ser en función de la persuasión, siempre y cuando ésta se entienda como resultado de una teoría de la argumentación, como, por otra parte, hace el mismo Aristóteles, el cual señala que la persuasión puede producirse por dos vías, una técnica y otra no técnica. Su interés, obviamente, se centra en la persuasión que se produce por vía técnica, esto es, a Aristóteles le preocupan las *písteis*, puesto que sólo éstas son *éntechnon* (*Ret.* 1354a13). En *Retórica* 1355a4-5 lo declara expresamente: "lo propio de la *téchne* es ser sobre las *písteis*, y la *pístis* -añade- "es una

---

<sup>35</sup> Ya Protágoras (A21.C2) había dicho que sobre toda cuestión caben dos puntos de vista.

especie de demostración"<sup>36</sup>. El significado del término *pístis*, fundamental en este contexto, es ambiguo, pues designa tanto el estado subjetivo de confianza, como los medios de inspirar confianza. Aristóteles se sirve de esta ambigüedad para expresar la dependencia del estado subjetivo de confianza respecto de los medios objetivos (objetivos justamente en que son *éntechnon*) orientados a la producción de este estado de confianza. Y esto es lo decisivo: que el que escucha tenga confianza en la narración del que habla, pues de lo contrario el discurso queda condenado a la impotencia.

Hay un momento en el *Gorgias* platónico (456a) en el que Sócrates pide que se le diga cuál es la *dynamis* de la retórica; Gorgias responde que la retórica engloba en si y tiene bajo su dominio "todos y cada uno de los restantes poderes", y como prueba de ello relata el caso del enfermo que no quiere tomar la medicina o someterse a una operación y añade: "Yo lo persuadí, sin otra *téchne* que la retórica". Aún admitiendo que el médico, como quiere Platón, conozca la naturaleza de su objeto y pueda decir la causa, su saber, sin embargo, es impotente si el enfermo se niega a recibirlo<sup>37</sup>.

Y de igual modo habrá algo previo a la decisión de adoptar una estrategia explicativa causal o intencional-teleológica: crearse un auditorio que "reciba" la explicación del orador, pues que entre en juego la retórica no quiere decir que los hechos sean mudos, de suerte que estuvieran necesitados de que el orador hábil les prestara su voz (su voz que responde a sus intereses) para que así pudieran ser escuchados por todos aquellos que desean saber, por ejemplo, acerca de la guerra de Troya: los hechos humanos no son mudos pues toda una tradición ya los ha hecho hablar. Por esto Gorgias, muy coherentemente, antes de proceder a la defensa de Helena se ve obligado a criticar a los poetas, más exáctamente, a quienes los escuchan: de esta manera lo que pretende es liberar a

---

<sup>36</sup> "Una especie de demostración" y no una demostración auténtica (Cfr. *E.N.* I.3 y *Tóp.* 100a27-b23).

<sup>37</sup> Cfr. P.Aunbenque, *El problema del Ser en Aristóteles*. Madrid, Taurus, 1975, pp.253 y ss.

sus lectores de la influencia que ejerce la intención con la que es narrada la historia de Helena, y así acercarlos a la sombra de la intención con la que él narra esa misma historia<sup>38</sup>.

Vuelve de este modo a operarse el desplazamiento de nivel que ya se señalaba unas líneas más arriba, pues si explicar la acción de una u otra manera depende de las intenciones de aquél que explica, lo pertinente ahora será no tanto la misma acción a explicar cuanto la misma acción de explicar, y esta acción, como todas las acciones, vuelve a situarse entre la ética y la retórica: a propósito de ella podrían repetirse un buen número de las consideraciones que se han realizado en el presente ensayo no sobre la explicación de la acción, sino sobre la misma acción. Lo cual permite, al menos, concluir señalando la íntima vinculación entre ética, teoría de la acción y teoría de la argumentación.

---

<sup>38</sup> Pues los que escuchan a los poetas no son buenos oyentes de esa otra narración que toma pie en la explicación causal de las acciones de Helena. Radicalizando la perspectiva quizá no fuera exagerado afirmar que lo que decide la validez de la explicación causal o teleológica de la acción es la construcción del auditorio adecuado para las diferentes ocasiones narrativas (sobre el auditorio como construcción del orador, cfr. C.H. Perelman y L.Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación*, Gredos, Madrid, 1989, en esp. pp.55 y ss.)

#### IV. Apéndice: Gorgias, *Defensa de Helena*

Orden para una ciudad es la hombría, para un cuerpo la belleza, para una acción la excelencia, para un discurso la verdad, lo contrario a esto es desorden. Pues es menester que lo que en un hombre y en una mujer y en un discurso y en un hecho y en una ciudad merece aplauso sea aplaudido, y que lo indigno sea censurado con reproches. En efecto, es igualmente erróneo e ignorante censurar lo aplaudible y aplaudir lo censurable.

Así pues, un mismo hombre deberá decir lo que es preciso respecto de lo correcto y mostrar el error en el que incurren los que censuran a Helena, mujer sobre la cual se ha tornado consonante y acorde la creencia de los que escuchan a los poetas y la advertencia de un nombre que llena la memoria de desdichas. Deseo, pues, razonar sobre esta malevola tradición ofreciendo un discurso que destruya la acusación; demostrando así el error de los que la censuran y mostrando la verdad, cesará la ignorancia.

Que, en efecto, la mujer sobre la que versa este discurso fue por origen y estirpe principal entre los principales hombres y mujeres, nadie lo ignora. Se sabe, en efecto, que Leda fue su madre, y que el padre del que nació fué un dios, si bien se dijo que era un mortal, a saber, Tindaro y Zeus, de los cuales éste, por serlo, fue creído, aquél, por proclamarlo, fue discutido. Y de éstos uno era poderosísimo entre los hombres, otro soberano de todas las cosas.

Nacida de semejantes padres fue igual a una diosa en belleza, belleza que llevó consigo y no mantuvo oculta. Despertó en muchísimos muchísimos deseos amorosos; con su cuerpo reunió muchos cuerpos de hombres confiados en sus sobresalientes grandezas. En efecto, unos poseían ingentes riquezas, otros celebridad por el abolengo de su linaje, otros consideración por su insólita fortaleza, otro el talento de una sabiduría recientemente adquirida. Y todos llegaron a estar bajo un deseo amoroso plagado de disputas y una rivalidad invencible.

No diré quién apaciguó su deseo amoroso tras apoderarse de Helena, y por qué y en qué modo. En efecto, decir a los que lo conocen lo conocido sostiene su creencia, mas no aporta satisfacción. Así pues, dejado a un lado en mi discurso lo que ocurrió en otro tiempo, procederé a dar comienzo al discurso y expondré las causas por las que era natural que sucediera la marcha de Helena a Troya.

Actuó como actuó o bien porque así lo quiso el azar o urgida por los dioses o por decisión de la necesidad, o bien raptada con violencia o persuadida por las palabras.

Si en virtud de lo primero conveniente es para el inculpado el haber de ser inculpado: el cuidado de los hombres no puede impedir el deseo del dios. En efecto, en la naturaleza no está el que el más fuerte sea impedido por el más débil, sino que el más fuerte mande sobre el más débil y le conduzca, y está asimismo que el más fuerte vaya por delante y el más débil se le someta. Ahora bien, los dioses son más fuertes que el hombre en vigor, sabiduría y en las restantes cosas. Así pues, si la culpa y la causa tienen que hacerse recaer en el azar o en los dioses, en tal caso hay librar a Helena de la infamia.

Si fue raptada con violencia y al margen de la ley fue violentamente obligada e

injustamente fue afrentada, en tal caso es manifiesto que será culpable, por haberla afrentado, quien la raptó, la raptada, en tanto que afrentada, fué víctima del infortunio. Ciertamente, el incivil que emprende inciviles empresas es condenable por ley y de palabra y de hecho: por ley, con la privación de los derechos de ciudadanía, de palabra, con la inculpación, de hecho, sufriendo una pena. Ahora bien, aquélla que fué forzada y privada de la patria y despojada de los seres queridos, ¿cómo, razonablemente, no será objeto de compasión más que de injurias?. Pues el uno, en efecto, hace algo indigno, la otra lo padece. Lo justo, por consiguiente, es compadecerse de ésta y aborrecer a aquél.

Si fue la palabra la que la persuadió y engañó su alma, en tal caso en absoluto será difícil defenderla y absolverla de la culpa, de la siguiente manera. La palabra es un poderoso soberano que con un cuerpo pequeñísimo e invisibilísimo lleva a término obra divinísimas. Tiene, en efecto, el poder de suprimir el temor, eliminar el dolor, producir placer y aumentar la compasión. Mostraré que esto es así: es, en efecto, necesario mostrarlo a la opinión de los oyentes.

Juzgo y llamo a toda forma poética palabra sometida a metro. Dentro de aquellos que la escuchan se produce un escalofrío de espanto, una compasión que hace verter muchas lágrimas y una nostalgia amiga del dolor. Así pues, en la buena suerte y en la desgracia de asuntos e individuos extraños, el alma, por medio de la palabra, se ve afectada por una experiencia y una pasión suya propia. ¡Adelante ahora, y pasemos a otro argumento!. En los poseídos por la palabra nace un encantamiento que atrae hacia sí el placer y aparta el dolor. Entrando en relación con la opinión del alma la fuerza del encantamiento la hechiza, la persuade, la transforma por arte de magia. Han sido inventadas dos técnicas de magia y engaño, una que hace equivocarse al alma y otra que tiende añagazas a la opinión. ¡Y cuántos a cuántos han persuadido y persuaden sobre cuántas cosas forjando palabras engañosas!. Si, en efecto, todos los hombres tuvieran sobre todo memoria de lo pasado, inteligencia de lo presente y previsión de lo que ha de venir, en tal caso la palabra siempre sería la misma, y no engañosa como ahora es. Ahora bien, no hay medios de tener memoria de lo pasado, ni consideración de los presente, ni adivinación de lo futuro. De aquí que sobre la mayor parte de las cosas la mayoría de los hombres considere a la opinión signo del alma. La opinión, empero, siendo vacilante e insegura envuelve a sus cultivadores en vacilantes e inseguros infortunios.

¿Qué motivo impide que los cánticos impulsaran a Helena lo mismo que antaño, ahora, cuando ya no era joven, de igual modo que si hubiera sido arrebatada y raptada violentamente?. En efecto, la persuasión, de la que depende este razonamiento, y en verdad depende con necesidad, no trae consigo reproche, pues tiene un poder equiparable a esta necesidad. La palabra que persuade al alma fuerza con necesidad al alma que ha persuadido a dar crédito a lo dicho y a estar de acuerdo con lo hecho. Así pues, el que persuade, en la medida en que coacciona, comete injusticia; el que es persuadido, en la medida en que es coaccionado por la palabra, vanamente y sin ningún tipo de fundamento es tenido en mal concepto.

En lo que que hace a la persuasión sometida a la palabra y conformadora del alma de la manera que desee, es menester, en primer lugar, prestar atención a los discursos de los que investigan los asuntos celestes, los cuales, introduciendo opiniones y enfrentándolas entre sí, hacen que lo increíble y confuso se manifieste

con claridad a la mirada de la opinión. En segundo lugar, hay que prestar atención a los discursos forzosos que se pronuncian ante la Asamblea, en los cuales un sólo discurso regocija y persuade a una gran muchedumbre, con la condición de que haya sido escrito con arreglo a las normas de la técnica de la palabra, y no porque diga la verdad. En tercer lugar, hay que prestar atención a las porfias de los discursos de los filósofos, en las cuales se revela asimismo la prontitud del pensamiento, en la medida en que hacen mudable la creencia en una opinión.

Se puede hacer el mismo discurso respecto del poder de la palabra frente a la disposición del alma que respecto de la disposición de los fármacos frente a la naturaleza de los cuerpos. Al igual que de los fármacos unos eliminan del cuerpo unos humores y otros otros, y unos extirpan la enfermedad y otros la vida, de igual modo, de las palabras unas entristecen, otras alegran, otras aterrorizan, otras dan valor a aquellos que las escuchan, otras, dotadas de una malévolas fuerza de persuasión, drogan y hechizan el alma.

En suma, queda establecido que si fue persuadida por la palabra no obró injustamente, sino que fué víctima de la fortuna.

Referiré ahora la cuarta causa con la cuarta argumentación. Si fué eros lo que motivó sus acciones no será difícil que escape de la acusación de la falta que, se dice, ha acaecido. Lo que es susceptible de ser visto no tiene la naturaleza que nosotros apetecemos, sino la dispuesta en cada caso. Y por medio de la vista es moldeada el alma en su forma de ser. Por ejemplo, si la vista observa cuerpos enemigos y atavios enemigos sobre armamento enemigo, de bronce y hierro, ya sean de protección ya sean de ataque, el alma entonces se agita y agita, de modo que en muchos casos, aunque no acceche ningún peligro futuro, aterrados nos ponemos a salvo. Vigorosa es, en efecto, la verdad de este razonamiento a causa del temor que entra desde la vista, la cual, cuando ha tenido lugar, acepta de buena gana el haber actuado, a pesar de que se distinga lo bello según ley y se reconozca lo bueno según la justicia. Además, algunos, habiendo contemplado cosas horribles, abrumados, entran en una disposición de ánimo tal que pierden la razón: hasta este extremo el miedo extingue y destierra la inteligencia. Y muchos son maltratados por insensatas enfermedades y por terribles padecimientos y por incurables extravíos: hasta este extremo la vista ha introducido en la conciencia las imágenes de las cosas contempladas. Y muchas otras cosas que causan espanto sean dejadas a un lado, pues las omitidas son semejantes, poco más o menos, a las ya dichas.

Por otra parte, los pintores regocijan la vista cuando hacen perfectamente un cuerpo y una figura sirviéndose de muchos colores y muchos volúmenes. La erección de estatuas humanas y divinas procura una agradable locura a los ojos que las contemplan. De este modo, unas cosas producen por naturaleza congoja a la vista, y otras deseo. Muchas cosas hacen nacer en muchos pasión y deseo de muchas obras y cuerpos.

¿Es, por consiguiente, asombroso que el ojo de Helena inclinara y determinara la pasión del alma por el cuerpo de Alejandro?. Pues si eros es un dios, ¿cómo quién es inferior podría tener poder para apartar de sí y rechazar el divino poder de los dioses?. Si se trata de una enfermedad humana y de un error del alma, no debe ser censurada como falta, sino juzgada como infortunio. Se fué, como en efecto se fué, apresada el alma, no por deseo de la inteligencia, y por la necesidad de la pasión, no aprestada por la astucia.



Cómo, pues, se debe tener por justa la censura a Helena, la cual hizo lo que hizo ya arrastrada por la pasión, ya persuadida por la palabra, ya raptada violentamente, ya forzada por la necesidad divina: en todos los casos se substraen a la acusación.

Quede, pues, eliminada con este discurso la deshonra de una mujer. He observado la máxima que hice oír al comienzo del discurso, disolver la injusticia de una censura y la ignorancia de una opinión; he querido escribir un discurso, mi divertimento, en defensa de Helena.

(Trad. S.M.T.)