

■ *Ciro Alonso Páez Álvarez* ■

## Virtud y potencia en los griegos



Ciro Alonso Páez Álvarez

## Virtud y potencia en los griegos<sup>1</sup>

Artículo de investigación

### Resumen:

Existe la tendencia a proyectar retrospectivamente sobre los griegos la ética cristiana, que hace de la virtud una cualidad del alma, sin relación con el conocimiento ni la capacidad para la acción en el mundo. Contradiendo esa opinión y a partir de una relectura de sus más grandes poetas y filósofos, el presente texto busca mostrar cómo la virtud residía para los griegos de la antigüedad en la **capacidad** para afirmarse en la buena vida. Dado el carácter elusivo del bien y la naturaleza inestable y problemática de la realidad, no bastaba para ellos con la buena voluntad; se necesitaba sabiduría, coraje y decisión para mantener la mira puesta en la meta más noble, sin dejarse apartar de ella por las condiciones más adversas de la existencia. Por lo mismo, la ética griega no se basa en el renunciamiento, sino en la acción en el mundo; no es una ética acósmica y apolítica, sino una ética mundana, comprometida con el orden social.

**Palabras clave:** Virtud, potencia, poder, capacidad, sabiduría, valor, audacia, ética, política, Grecia.

## Virtue and potency in the Greeks

Research Article

### Abstract

There is a tendency to retrospectively project Christian ethics over the Greeks' one, making virtue a quality of the soul and eliminating any relationship between ethics and the knowledge or the capability to act in the world. Against that opinion and based on a reading of the greatest Greek poets and philosophers, this text aims at showing how virtue, for the ancient Greeks, consisted in the **capability** of the human being to anchor in a good life. Given the elusive character of good and the unstable and troublesome nature of reality, willingness was not enough for them; wisdom, courage and the decision to keep your target at the noblest aim were needed, so that the most adverse conditions in existence wouldn't manage to get the individual away from it. So, Greek ethics is not founded on renouncement, but on the capacity to act in the world. It is not a sort of acosmic and apolitical ethics, it mundane and committed to social order.

**Key words:** virtue, potency, power, capability, wisdom, value, ethics, politics, Greece.

<sup>1</sup> Este artículo es un aparte de una investigación más amplia que el autor está realizando actualmente sobre el tema y no pretende, por lo tanto, ofrecer una panorámica completa del mismo.



n el *Menón*, Platón cita la definición de virtud más lúcida que se haya dado jamás, perteneciente muy probablemente al gran poeta Simónides de Ceos: "La virtud consiste en alegrarse en las cosas bellas y ser poderoso [χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι]". Esta definición es traducida sabiamente por el joven Menón como "el deseo de las cosas bellas unido a la **capacidad** para procurárselas [ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι]"<sup>2</sup>. Para comprender cabalmente su sentido, debemos tener presente que la virtud les parecía a los griegos la consecuencia de un exceso de fuerza y salud y que, por lo tanto, la virtud no tenía por meta la simple conservación de la vida, sino que aspiraba, por decirlo así, a una sobreadundancia del bien. Adicionalmente, no pensaban que el mínimo consistente en la preservación de la existencia le fuera dado al ser humano como algo regalado; para ellos, incluso ese mínimo implicaba lucha y coraje, no la pasividad que se abstiene de lo negativo. Diciéndolo propiamente: la pasividad era para ellos lo negativo. Como lo muestra Platón en muchos de sus diálogos, no existe virtud ni sabiduría sin firmeza de ánimo y coraje. A su momo de ver, no basta entonces querer ser bueno, sino que es necesario además poseer la fortaleza necesaria para cultivar y preservar lo mejor de sí, frente a los impulsos potencialmente destructivos del interior y contra las fuerzas potencialmente disolventes del mundo exterior:

Los griegos veían al ser humano, desde su nacimiento, simultáneamente provisto de la capacidad para desarrollar sus facultades y en riesgo de estropearlas; esperanzado por la promesa de **adquirir** lo necesario para su vida, pero sin norte y agitado por mil impulsos contradictorios, como un barco a la deriva. Tal era el estado natural del hombre, y ni siquiera el héroe era la excepción, pues no se debía tanto a un sino particular que le pondría a salvo de los obstáculos, cuanto a su coraje y empeño para vencerlos. Y en efecto, el mito nos dice que Heracles, el representante del valor por antonomasia, llevaba desde su cuna un destino dual: la posibilidad de asemejarse a un dios, si lograba vencer los peligros que le acechaban; o la de ser inferior a todos los hombres, si fallaba en la prueba. En el momento de la concepción, Alcmena había recibido una simiente doble: la humana, proveniente de su esposo Antifrón, y la divina, procedente de Zeus. Llegado el momento del parto, Alcmena dio a luz "a unos gemelos dotados de un espíritu diferente, aunque hermanos: uno era inferior [χειρότερον] al resto de los hombres; el otro, el poderoso Heracles, muy superior [μέγ' ἀμείνονα], valeroso y terrible [δεινόν τε κρατερόν]"<sup>3</sup>. El mito nos dice también que no bien los niños acababan de ver la luz, fueron expuestos al mayor de los peligros, pues la diosa Hera, cegada por los celos, intentó hacerlos perecer; enviándoles dos serpientes para que los ahogasen entre sus anillos. Al ver el reflejo de las sierpes en un escudo, el niño menos valeroso, Ificlo, arrojó el vellón que le cubría y trató de huir; pero el otro, Heracles, atrapó con sus manos a los horribles reptiles, y les apretó la garganta, hinchada de veneno, hasta que perecieron. La lección del mito es enteramente transparente: ya desde su cuna, el ser humano es probado por el destino.

Análoga descripción de la situación inicial del ser humano se encuentra en uno de los diálogos de Platón: el *Protágoras*. Allí, el sofista que da nombre al diálogo nos relata a su modo el mito de la creación del hombre<sup>4</sup>. Según él, el hombre fue creado débil, sin recursos, ignorante de todo, obligado a luchar por su fuerza, su sabiduría y su salud. En su inmediata posesión no había nada, ni siquiera lo que la naturaleza le brinda al más miserable de los animales. Con los dones que le otorgó Epimeteo, no habría sido ni siquiera un animal; con los dones con que le favoreció Prometeo, habría llegado a ser escasamente un hombre; para elevarse a lo divino, e incluso para ser plenamente humano, debe conquistar con su esfuerzo los dones de Zeus, aunque el dios se los haya puesto a su disposición, a través de Hermes. También aquí la lección es clara: el ser humano debe adquirir a pulso, por su coraje y empeño, el uso de la razón, para hacerse tanto a las artes técnicas que tornan posible la subsistencia material como a los dones espirituales que garantizan una existencia verdaderamente humana. Es decir, la potencia del hombre, aquello que debe salvarle, es ella misma algo "en potencia", un bien todavía por adquirir.

<sup>2</sup> *Menón*, 77b. En el texto, Platón no menciona explícitamente cuál es el poeta, pero por su estilo es muy probable que se trate de Simónides de Ceos. Curiosamente, después de haber escrito este texto, descubrí que en la edición de Alianza Editorial (*Apología de Sócrates, Menón, Cratilo*, Madrid, 2004; versión y notas de Oscar Martínez García), el traductor llega a la misma conclusión. Véase la nota 13 de esa edición.

<sup>3</sup> Hesiodo, *Escudo*, v. 47-52.

<sup>4</sup> *Protágoras*, 320c-323e.

La potencia de actuar (*δύναμις*) no llega a actualizarse en el ser humano de manera automática. Frente a él, precisamente porque está llamado a la posibilidad del ser en general, está abierto también el camino del no-ser. Aunque la *dynamis* es ese movimiento que asociamos con la dinámica y la energía vital en general, ella abre el camino a todas las posibilidades, incluyendo las de la muerte. Por lo tanto, mientras dura, la vida no puede afirmarse sino en la negación de lo que se le opone, mediante la lucha, la adaptación y la resistencia.

Con el propósito evidente de distanciarse de toda postura ética sustentada en el simple voluntarismo, Platón asocia los conceptos de virtud y potencia. En el *Hippias Menor*, por ejemplo, llega a plantear abiertamente que debemos preferir al que engaña voluntariamente frente al que lo hace involuntariamente. A sus ojos, la intención del bien no vale mucho sin la fuerza (*δύναμις*) y el coraje para procurárselo. Así como en las carreras, el buen atleta puede correr diestra o torpemente, a voluntad, y no así el malo, pues el primero posee la potencia, y el segundo no, así también solo puede ser justo el que posee la fuerza de alma y la sabiduría en la que consiste la justicia<sup>5</sup>. Análogamente, cabe esperar mejores cosas del mentiroso que del iluso, pues el primero al menos se aparta de la verdad a conciencia, pues la conoce, mientras que el otro se engaña él mismo, pues no distingue lo verdadero de lo que no lo es. Con ese argumento, Platón privilegia la figura de Ulises, sabio y astuto, sobre la de Aquiles, lleno de arrojo juvenil, pero imprudente e ignorante incluso de sí mismo. Todo lo cual evidentemente estaba en el propio Homero, quien no veía ya el valor como la simple temeridad que es capaz de hacer frente a la muerte, sino como la sabiduría para preservar la vida, distinguiendo lo bueno de lo inconveniente.

Homero había hecho de Ulises una figura compleja. Esposo amantísimo, padre ejemplar, es también un hombre de consejo, un guerrero temible y un audaz marinero. Se le califica de valeroso y rico en ardidés, pero también de sabio y prudente. Por algo es el protegido de Atenea, diosa de la guerra y de la sabiduría a un mismo tiempo. Esa identificación de virtudes tan aparentemente contrarias, como la sabiduría y el valor, no se le escapó a Platón, quien en muchos diálogos nos llama la atención sobre la estrecha relación entre las dos virtudes. Hablando, por ejemplo, de la diosa Atenea, dice en el *Timeo*: "Como [*Ἀθηνᾶ*] es amiga de la guerra y de la sabiduría, eligió primero el sitio que daría los hombres más adecuados a ella y lo pobló"<sup>6</sup>.

En Ulises, el protegido de Atenea, encontramos efectivamente esa concurrencia de la sabiduría y del coraje para preservar. El valor de Ulises deriva en buena medida de su clarividencia, pero recíprocamente su clarividencia es hija de su valor, que lo hace afrontar riesgos por el solo deseo del conocimiento. Todos lo recordamos amarrado al mástil de su embarcación, para poder escuchar el peligroso canto de las sirenas. Pero también nos lo representamos como un hábil arquero, capaz de atravesar con una sola flecha una serie de blancos sucesivos. Igual que la que sale de su arco, él mismo es una flecha dirigida implacablemente hacia su blanco. Ulises es la imagen del hombre que tiene un propósito, y el suyo es retornar a Itaca. Como lo señala Étienne Smoes, el valor de Ulises deriva en buena medida de su fidelidad a un objetivo:

"Con el apoyo de Atenea y estimulado por la inquebrantable certeza de que va a volver a Itaca, nada hace mella en su determinación de reencontrarse con los suyos: ni tempestades, ni Cíclopes, ni Sirenas, ni su secuestro por obra de Calipso; ni siquiera la posibilidad de desposar a Nausicaa. Ulises es verdaderamente el corazón de hierro (*κράδιη σιδηρέη*, *Odisea*, IV, 293) que resiste tanto los temores como las tentaciones."<sup>7</sup>

Platón señala en la *República* que a veces se necesita más coraje para resistir el placer que el dolor. Por eso, él somete a los guardianes de su Estado ideal a la prueba de ambos, a fin de examinarlos. Como

<sup>5</sup> *Hippias Menor*, 371e-375 e.

<sup>6</sup> *Timeo*, 24d.

<sup>7</sup> Étienne Smoes, "Del mito a la razón", en *El valor (con conocimiento de causa)*, México, FCE, 1994, págs. 16-17.

los seres humanos no son solamente presa del olvido, sino que con mayor frecuencia pierden lo que tienen sucumbiendo al embrujo del placer o a la violencia del dolor; hay que exponerlos a toda suerte de sufrimientos y hechicerías, para comprobar quiénes son realmente valientes y tienen temple para la filosofía y el gobierno: "Así como se lleva a los potros adonde hay fuertes ruidos y estruendos, para examinar si son asustadizos, del mismo modo se debe conducir a nuestros jóvenes a lugares terroríficos, y luego trasladarlos a lugares placenteros. Con ello los pondríamos a prueba mucho más que al oro con el fuego..."<sup>8</sup>. El modelo ya existía: era Ulises, que sabía salir airoso de ambas pruebas; ante Circe, Calipso, Nausicaa o las Sirenas, lo mismo que ante los cíclopes y las tempestades.

El personaje de Ulises nos resulta menos simpático que el de Aquiles, porque instintivamente preferimos el heroísmo y la rebeldía exaltada, al cuidado, la moderación y la responsabilidad. Ulises no es un héroe brillante y juvenil como Aquiles, que muere en la flor de la edad: es el hombre tallado por la experiencia, el que no se deja arrastrar por la ira ni la pasión, el que mide y calcula los actos y las palabras. Antes que un guerrero y un seductor, Ulises es un rey y un hombre de familia, comprometido con el cuidado de los suyos. En la *Iliada* lo vemos demasiado cauteloso y comprometido con las responsabilidades del poder, como para que nos resulte del todo simpático a nosotros, que estamos habituados a cubrir el desenfreno de las pasiones con un manto de romanticismo. Ulises no es un personaje romántico. Para empezar, es un hombre dividido entre un yo y un super-yo, un individuo que se vigila, que se cuida, que busca conservarse, que lleva dentro de sí al mismo tiempo el deseo carnal de la mujer y la voz de una diosa. Ulises no les gustará a los que busquen la unidad del ser humano, su prístina e incontaminada naturaleza, en el sentimiento. En Ulises hay lucha, tensión, desgarramiento y unidad a un mismo tiempo. De la dualidad razón-pasión que le atraviesa es testimonio la escena en que contiene la ira y se abstiene de actuar impulsivamente frente a la conducta insolente de los pretendientes:

"golpeándose el pecho, increpó a su corazón con estas palabras:  
 sopórtalo, corazón; ya otra vez afrontaste algo más horrible..."<sup>9</sup>

A este pasaje alude Platón en dos ocasiones en la *República*<sup>10</sup>. En la segunda de ellas, precisamente para mostrar la dualidad del hombre y la necesidad consecuente de que la parte que en él es fogosa y propensa a la ira, se someta dócil y obedientemente a la que es racional. Comentando el mencionado pasaje, dice Sócrates: "Allí Homero ha presentado claramente una especie del alma censurando a otra: lo que reflexiona acerca de lo mejor y de lo peor censurando a lo que se enardece irracionalmente".

En otro de los diálogos platónicos, el *Laques*, el valor es considerado en un sentido amplio, que desborda con mucho el ámbito de la guerra y la virtud militar, y es puesto en relación menos con la fogosidad que con la capacidad para preservar lo mejor de sí<sup>11</sup>. Allí, preguntado por Sócrates, Laques había definido el valor como la virtud que está presente en un soldado "cuando permanece en su puesto y se mantiene firme contra el enemigo, en lugar de huir"<sup>12</sup>; pero entonces Sócrates le corrige, haciéndole ver, por un lado, que el valor no consiste tanto en enfrentar al enemigo, como en triunfar sobre él, para lo cual a veces es necesario moverse en retirada; y, por otro, que el valor es una virtud humana necesaria en todas las circunstancias de la vida, y no únicamente en el campo de batalla<sup>13</sup>:

"Sócrates.- ...Quería, en efecto, preguntarte no solamente por el valor de los hoplitas (*ἐν τῷ ὀπλιτικῷ ἀνδρείους*), sino también por el de los caballeros y todos los combatientes en general; no solamente por el de los combatientes, sino también por el de los hombres expuestos a los peligros del mar; por el valor que se manifiesta en la enfermedad, en la pobreza, en la vida política; el valor que resiste no solamente a los males y a los temores, sino también a las pasiones

<sup>8</sup> República, 413 d-e.

<sup>9</sup> Odisea, XX, 18-23.

<sup>10</sup> República, 390d y 441b-c

<sup>11</sup> Véase también, en el mismo sentido, República, 442b-c.

<sup>12</sup> Laques, 190c.

<sup>13</sup> Laques, 191 d.

y a los placeres, sea por medio de la lucha a pie firme, sea por medio de la huida; pues en todas estas circunstancias, Laques, hay hombres que se muestran valerosos, ¿no es verdad?"

Todo este pasaje parece inspirarse en el modelo constituido por Ulises, quien se muestra valiente en circunstancias muy diversas: en los combates y los peligros del mar; en la necesidad y la pobreza (pues le vemos vestido con harapos, como un extraño en su propia casa); en la vida política, planeando estrategias o participando en el consejo de los reyes; en la vida ordinaria, controlando su ira o manteniendo a raya el deseo. Él ilustra también lo que pensaba Platón al hacer consistir el valor no tanto en la capacidad para enfrentar, cuanto en la sabiduría para determinar la acción oportuna, ya se trate del avance o de la retirada. Aunque en el diálogo Sócrates pone los ejemplos de los escitas, que por estrategia combaten mientras huyen, y de los lacedemonios en Platea, que fingieron una retirada para desordenar las filas enemigas y atacarlas mejor; es evidente que Platón tenía en mente otro episodio, ya no histórico sino mítico, y por lo tanto, capaz de dar cuenta de la esencia del valor de manera paradigmática. Nos referimos al episodio, narrado en la *Odisea*, en el que Ulises conduce su embarcación a través del estrecho paso entre Caribdis y Escila. Cuando Ulises se viste la armadura y sujeta dos lanzas, una en cada mano, disponiéndose a hacer frente a la temible Escila, es duramente amonestado por la maga Circe, quien le reprocha creer que en toda ocasión sea oportuno el combate:

"¡Oh infeliz! —le dice—. ¿Aún piensas en obras y trabajos bélicos, y no has de ceder ni ante los inmortales dioses? Escila no es mortal, sino una plaga imperecedera, grave, terrible, cruel e ineluctable. Contra ella no hay que defenderse; huir de su lado es lo mejor. Si, armándote, demoras junto al peñasco, temo que se lanzará otra vez y te arrebatará con sus cabezas sendos varones. Debes hacer, por tanto, que tu navío pase ligero..."<sup>14</sup>.

Esta recomendación se puede extender no sólo en relación con muchos de los enemigos exteriores, sino también, y quizás sobre todo, con respecto a algunos de los monstruos que moran en el interior del alma. Pues si es verdad que hay demonios bebedores de sangre que se disuelven al contacto con la luz, ocurre que hay otros que son generados por el exceso de examen. Para librarse de éstos no hay nada mejor que los pies ligeros de la retirada, el dulce vino<sup>15</sup> dispensador del sueño y el polvo del olvido. Los pesados que se quedan rumiando frustraciones, traumas y temores, en lugar de concentrarse en lo que desean para el futuro, están condenados a morir ahogados en un vaso de agua. Hay batallas perdidas de antemano; hay enemigos que solamente se pueden vencer en retirada.

Lo problemático en relación con el valor es precisamente que no es una virtud hecha de fórmulas, y por lo tanto uno no sabe nunca cuándo debe resistir y cuándo debe retirarse; cuándo lo que le hace falta es escarbar y cuándo lo que necesita es distraerse; cuándo debe liberar su furia y cuándo mantenerla a raya. El valor es, como la sabiduría misma, de la cual quizás no se tenga derecho a distinguirlo, una ciencia del caso único, ciencia de lo particular; de lo irrepetible, hecha mitad de certeza y experiencia, mitad de incertidumbre y azar. Al ser una ciencia del momento oportuno, único, irrepetible, para el cual no existe paradigma exacto, ni modelo fiel, nos deja siempre en la situación de Ulises, dudando de si debemos permanecer en la seguridad precaria de una balsa medio deshecha y agitada por el mar; o si llevados más por la desesperación que por la inteligencia, debemos lanzarnos a lo desconocido, saltando antes de tiempo a las olas encabritadas y temibles:

"Mientras mis maderos sigan unidos por sus cuerdas y resistan, voy a permanecer aquí, voy a aguantar y a sufrir (*τλήσομαι ἄλγεα πάσχω*); pero tan pronto como el mar destruya la balsa, me echaré a nadar; no me quedará otra cosa mejor que hacer, como esperanza".

<sup>14</sup> *Odisea*, canto XII, v. 116-124.

<sup>15</sup> Recomendado por Platón en las *Leyes*.

Y comenta el poeta:

"Ni su espíritu ni su corazón sabían cómo superar el trance, cuando el Estremecedor de la tierra levantó contra él una ola terrible, cuya bóveda de muerte vino a desplomarse encima suyo..."<sup>16</sup>.

Aun con toda la cautela de Ulises, su valor no sería tal si no se enfrentara a algo que lo excede. No hay ningún conocimiento que pueda anticipar aquello a lo que se enfrenta el valor: Como lo señala Platón en el *Laques*, el valor no es valor sino cuando ignora cómo vencer aquello que amenaza. No es que el valor se identifique con la estupidez que se lanza a golpear con los ojos cerrados; pero tampoco se identifica con la destreza técnica, que está en condiciones de anticipar y prever.

Hay, por lo tanto, en el valor dos elementos que aunque son indisolubles, podemos distinguir mediante el análisis: el primero consiste en la "fuerza de alma" que incita a hacer frente a lo terrible, que es tanto más terrible cuanto que no se lo conoce plenamente; el segundo tiene que ver con la sabiduría para determinar precisamente qué debe ser temido y qué no. Esos dos elementos son explorados por Sócrates en su diálogo con Laques y Nicias.

Laques había definido el valor como "una cierta fuerza del alma" (*καρτερία... τῆς ψυχῆς*)<sup>17</sup>. El término empleado, *kartería*, tiene una extraordinaria riqueza de matices que realmente permiten definir lo que es el valor: fuerza, arrojo violento, paciencia, capacidad para soportar; tenacidad, firmeza, todas esas cualidades que precisamente hemos asociado con la figura mítica de Ulises.

Ocurre, sin embargo, que cuando tratamos de definir el alcance de esa fuerza del alma, nos vemos envueltos en mil contradicciones y perplejidades. Si esta virtud del alma en la que hacemos residir el valor es una potencia realmente y no una mera capacidad para producir efectos, cualesquiera que ellos sean, debe estar necesariamente unida a la inteligencia y al saber. Pero, aunque la ciencia (*episteme*) es un poder (*dynamis*), y el más vigoroso de cuantos existen, como se nos dice en la *República*<sup>18</sup>, pareciera que, lo mismo ahora que en tiempos de Platón, el halo romántico que asociamos con el valor privilegiara el arrojo estúpido por sobre la fuerza inteligente. Nuestra simpatía está del lado de los débiles y los ingenuos, de los que pelean sin saber pelear; de los que enfrentan a un enemigo desconocido o superior. Consideramos, como nos lo hace ver Sócrates, que es más valiente el aficionado que se sumerge en aguas profundas que el que hace lo mismo en calidad de buzo experimentado; más el jinete inexperto que enfrenta al enemigo, que el caballero bien entrenado; más el hondero torpe que da la lucha que el buen hondero que sabe lo que hace<sup>19</sup>. Allí donde el cálculo y la ventaja técnica o numérica se hacen presentes, pareciera que no se necesita del valor<sup>20</sup>. Un médico no es valiente por conocer los peligros de la enfermedad, y saber cómo eludirlos; ni es valiente el agricultor que conoce lo que puede echar a perder sus cultivos; ni es valiente tampoco el artesano que conoce lo bueno y lo malo de su oficio<sup>21</sup>. Dicho claramente, el valor no tiene nada en común con la técnica.

## Valor y técnica

Al comienzo del *Laques* se nos da un argumento todavía más interesante por el cual debemos sospechar de los nexos que se puedan establecer entre el valor y la técnica. Es claro que si el valor pudiera reducirse a una destreza técnica y ser, por lo tanto, objeto de enseñanza, todos saldríamos ganando. Pero esta suposición parece estar mal fundada. Lejos de haber sido probada por los que la defienden, los expone a ellos mismos al escarnio y el ridículo. Tal es la tesis de Laques frente a Nicias, quien se muestra confiado en que el combate con armas puede ser objeto de aprendizaje. Para justificar su escepticismo, Laques se remite a dos observaciones:

<sup>16</sup> *Odisea*, V, 361.

<sup>17</sup> *Laques*, 192b5-c.

<sup>18</sup> *República*, 477 d-e.

<sup>19</sup> *Laques*, 193a-193d.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 193a.

<sup>21</sup> *Laques*, 194 e y ss.

1) La primera tiene que ver con un hecho que él mismo ha constatado: los que dicen poseer conocimiento y destreza en el combate con armas no tienen un mejor desempeño en el campo de batalla, y en cambio, por su actitud arrogante y vanidosa, se exponen no solo a la derrota, sino al ridículo. Trae a colación el caso de uno de estos maestros expertos en la lucha con armas, Estesilao, quien en cierta ocasión, siendo epibate<sup>22</sup> y en un combate contra un navío mercante (una embarcación pesada y cargada de provisiones, lo que enfatiza el ridículo de la situación), sacó una gran guadaña, impresionante como objeto de ostentación, pero demasiado aparatosa para la lucha real. Al tal Estesilao, según el relato de Laques, se le enredó la guadaña en los aparejos de la nave enemiga, y aunque hizo esfuerzos por retenerla, corriendo a medida que los navíos se desplazaban, al final, para su consternación y divertimento de los que le observaban, tuvo que decidir entre soltarla o caer él mismo por la borda. El saber técnico sobre las armas no funciona bien en el campo de batalla, porque lo que opera en este caso no es la técnica, sino la virtud, ya se trate de la prudencia, el valor o la sabiduría. Y que esto lo consideraban así los que eran realmente entendidos en la guerra real, lo prueba, según Laques, el hecho de que los lacedemonios, expertos reconocidos en la guerra, no solían contratar a ese tipo de maestros. Éstos, por su parte, en lugar de dirigirse a los lugares donde efectivamente se hacía de la lucha una ocupación, se dirigían al Ática, donde eran apreciadas sobre todo las palabras. De haber estado en posesión de un saber real sobre el uso de las armas, estos sofistas se habrían dirigido a Lacedemonia, donde se les habría cubierto de honores, de manera análoga a como los poetas trágicos de toda Grecia se dirigían a Atenas y no a ningún otro lugar.

Para la guerra, como para la vida misma, evidentemente no existe un saber; o por lo menos, no un saber técnico, porque la guerra implica siempre un elemento de novedad y por lo tanto de riesgo e incertidumbre, que jamás podrá ser eliminado. La pretensión de estar listo para luchar contra cualquier enemigo, no pasa de ser una baladronada de insensatos. El primer mandamiento de la prudencia es no hacer ostentación, y la sabiduría consiste en el conocimiento de sí, esto es, en el reconocimiento de la propia falibilidad. Estesilao, que confunde la destreza técnica con el valor moral, es obligado a correr detrás de su propia sombra. La confianza excesiva que ha puesto en su arma ostentosa, lo obliga a correr por el borde de su embarcación, no llevando su arma, sino llevado por ella. Al final, la exigencia le resulta insoportable: es ella o él, dejarla ir o caer por la borda.

El tipo de competencia que funciona en la guerra, como en la vida, no es tanto un saber técnico como cierta prudencia nacida del conocimiento de sí. La pretensión de poder enseñar algo así resultaría no sólo soberbia, sino incluso ridícula. Ésta es una de las razones por las que Platón, como Pitágoras, prefirió el apelativo de "filósofo" o amante de la sabiduría, al de sabio. Evidentemente, el filósofo no se puede quedar en el mero amor; pero tampoco puede declarar la posesión de su objeto. Y quizás el temor sea menos el de despertar la envidia, que el de exponerse al ridículo. En el *Protágoras*, el sofista señala que los antiguos poetas, temiendo suscitar la envidia, ocultaron bajo el manto de la poesía su verdadera profesión; maestros de sabiduría. Esto es interesante porque pareciera que lo que diferencia al poeta, al mitólogo e incluso al filósofo del sofista, no es nada esencial, sino simplemente cierta capacidad para el disimulo. El sofista pecaría de cierta ingenuidad, y mostraría su saber tal cual es, exponiéndose así a la ira —o a las burlas— de la multitud:

"Correctamente velas por mí, Sócrates, dijo [Protágoras]. Porque a un extranjero que va a grandes ciudades y, en ellas, persuade a los mejores jóvenes a dejar las reuniones de los demás, tanto familiares como extraños, más jóvenes o más viejos, y a reunirse con él para hacerse mejores a través de su trato, le es preciso, al obrar así, tomar sus precauciones. Pues no son pequeñas las envidias, además de los rencores y asechanzas, que se suscitan por eso mismo. Yo, desde luego, afirmo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita,

<sup>22</sup> Soldado de infantería en una trirreme.

se fabricaron un disfraz, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo [...].

Todos éstos, como digo, temerosos de la envidia, usaron de tales oficios como velos. Pero yo con todos ellos estoy en desacuerdo en este punto. Creo que no consiguieron en absoluto lo que se propusieron, pues no pasaron inadvertidos a los que dominaban en las ciudades, en relación con los cuales usaban esos disfraces. Porque la muchedumbre, para decirlo en una palabra, no comprende nada, sino que corea lo que estos poderosos le proclaman. Así que intentar disimular, y no poder huir, sino quedar en evidencia, es una gran locura, si, en ese intento, y necesariamente, uno se atrae muchos más rencores de los enemigos. Pues creen que el que se comporta así ante los demás es un malhechor. Yo, sin embargo, he seguido el camino totalmente opuesto a éstos, y reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres; creo, asimismo, que esta precaución es mejor que aquélla: mejor el reconocerlo que el ir disimulado; y, en lugar de ésa he tomado otras precauciones, para, dicho sea con la ayuda divina, no sufrir nada grave por reconocer que soy sofista<sup>23</sup>.

Un sofista es un personaje ridículo: ridículo por partida doble. Primero, por la pretensión de poseer la sabiduría (pretensión que es tan ridícula, como, por ejemplo, la declaración de Estesilao de que posee el valor); segundo, por la pretensión de que puede enseñarla.

El técnico no se compromete como persona, o se compromete muy poco, porque el suyo es un saber impersonal y general que no pone en juego, o por lo menos no de manera evidente, ninguna cualidad moral. Un médico, un flautista, un ingeniero, un comerciante, no se exponen al escarnio público al hacer gala de su pericia, precisamente porque esta pericia está al alcance de cualquiera, o por lo menos no tiene un sello personal. Pero quien se declara poseedor de una virtud, no la pone en juego tanto a ella como a sí mismo. El que se declara a sí mismo justo, sabio, valiente o moderado puede ser juzgado soberbio y falto de modestia, por presumir de un logro tan difícil, además de ridículo, por el contraste que pueda resultar entre su presunción y la realidad.

Un sofista sería un poco como el Tío Puerco del cuento de Pessoa<sup>24</sup>, quien tras clasificar la inteligencia humana en varias clases ordenadas jerárquicamente, de la inferior a la superior, le asigna el lugar prominente a la que él dice poseer: la inteligencia crítica de índole intelectual. El Tío Puerco se salva del rechazo del lector gracias a que su engreimiento impide que se le tome en serio.

También el sofista se siente poseedor de una inteligencia superior, orientada al fin esencial del cultivo y cuidado del alma<sup>25</sup>, mientras desprecia la inteligencia técnica que se ocupa solamente de medios. Sin embargo, el sofista lo tiene todo y no tiene nada, en tanto que es incapaz de responder cuando se le piden cuentas. La razón de ello es que no existe ciencia y lenguaje sino de lo universal, pero su saber tiene por objeto el mejoramiento del individuo y su dominio de la situación particular. Adicionalmente, al poner en juego su conocimiento de sí y hacer gala de su excelencia en tanto que ser humano, se pone él mismo en cuestión, atrayendo sobre sí todas las miradas. En los asuntos relativos a la virtud, dado que ésta por naturaleza no es exterior al individuo, sino parte integrante de su ser, es importante la coherencia entre lo que se dice y lo que se es; por ejemplo, entre la sabiduría que se dice poseer y lo que efectivamente se muestra en el comportamiento o la acción. En el diálogo de Platón, Laques aduce precisamente esta razón para desconfiar de los sofistas así como de lo que ellos prometen: la enseñanza de la virtud:

"En cuestión de razonamientos, Nicias, mi posición es simple o, si lo prefieres, doble. Unas veces produce la impresión de que soy aficionado a ellos, otras veces parece que los detesto. Cuando

<sup>23</sup> Protágoras, 316c-e.

<sup>24</sup> "Las tres categorías de la inteligencia", en: *El banquero anarquista y otros cuentos de raciocinio*. Alianza Editorial, Madrid, 1986; págs. 85 a 96.

<sup>25</sup> Laques, 185 c.

oigo razonar sobre la virtud o sobre cualquier ciencia a un hombre que es verdaderamente un hombre y que es digno de sus razonamientos, experimento en ello una profunda alegría al contemplar el decoro y la armonía del espectáculo que se me ofrece. Un hombre así es, a mis ojos, el músico ideal, que no se contenta con hacer sonar en su lira o en cualquier instrumento frívolo la más bella armonía, sino que, en la realidad de su vida, armoniza sus palabras y sus actos según el modo dórico y no el jónico, y menos aún en el frigio o el lidio, sino según el único que es verdaderamente griego. Esa voz me produce un como encantamiento y me da ante todo el mundo el aire de aficionado a los razonamientos; tal es la pasión con que recojo las palabras que ella hace oír. Pero el razonador que hace todo lo contrario me enoja, y tanto más cuanto mejor parece hablar; me produce ello la impresión de que es un enemigo de los razonamientos'<sup>26</sup>.

2) La segunda observación de Laques es consecuencia de la anterior. Precisamente porque las virtudes no son enseñables, muchos las poseen sin que puedan decir cómo las adquirieron. Concretamente, plantea él que habría individuos que tendrían la competencia para actuar en la guerra valientemente, sin que pudieran mostrar de quién o cómo lo aprendieron. Estos individuos no solamente no necesitarían de un título, un diploma, un cartón para atestiguar su competencia, sino que incluso, sin haber tenido maestros ni recibido lecciones, podrían ser más hábiles que los que han sido enseñados<sup>27</sup>; a lo que Sócrates le responde que, en todo caso, los que no pueden mostrar sus maestros, deben al menos mostrar sus obras<sup>28</sup>. Exigencia esta última que estaría muy bien si se refiriera a cuestiones técnicas; pero en el caso de las virtudes, oscila ya entre lo ridículo y lo imposible. Lo ridículo, en el caso de que por obras se entienda la demostración del propio **valor**; lo imposible, en el caso de que por obras se entienda (como parece ser lo que pide Sócrates) la prueba de haber transmitido a otros la propia virtud. En este último caso, lo imposible no quita lo ridículo.

La competencia, tratándose de la virtud o la sabiduría, no es algo que se pueda transmitir. No es una capacidad que se deje programar, mecanizar o predecir. A diferencia de la competencia técnica, que está disponible y dispuesta y que nos ofrece el control, la competencia para la poesía, la música o la filosofía, exige literalmente lo imposible. No hay caminos sino solamente el llamado y la respuesta: la lucha. El que lucha es competente sólo en el sentido de que compite consigo mismo y contra una materia que le es hostil; pero las apuestas están por lo menos divididas. Del que lucha, lo mismo se puede decir que es competente como que es incompetente. Está en competición, y por lo tanto a la espera de un resultado que siempre es incierto. La competencia propiamente no se tiene, por eso es necesario demostrarla. En este sentido, la competencia se parece más al valor que al saber: es la decisión injustificable e injustificada de enfrentar, de luchar, de intentar responder.

## Enseñar la virtud

Platón nunca pretendió dar una respuesta definitiva a la pregunta de si se puede enseñar la virtud, pero en varios de sus diálogos se esforzó por contraponer los saberes técnicos, que para Sócrates representan el paradigma de lo enseñable, con el saber propio de la filosofía. El **Protágoras**, por ejemplo, mediante el mito de Prometeo relatado por el sofista, contrapone las artes técnicas, asociadas a Atenea y Hefesto, con el sentido moral (**aidos**) y el sentido de la justicia (**diké**), que vienen de Zeus. Adicionalmente, pone de relieve que la virtud, en tanto que es una potencia, no es un don que pueda ofrecer el arte:

"Pues si todo esto es verdad, prosegui, habremos de deducir de ello la siguiente conclusión: que la cultura [paideia: educación] no es lo que ciertas gentes, que hacen profesión de enseñarla, pretenden que es. Dicen ellos, en efecto, que pueden poner el saber en el alma donde no se halla, como si en unos ojos ciegos pusieran la visión.

<sup>26</sup> Laques, 188c3 y ss.

<sup>27</sup> Laques, 185d.

<sup>28</sup> Laques, 185e.

Así lo pretenden, dijo.

Lo que, por el contrario, da a entender ahora nuestro razonamiento, es que en el alma de cada uno reside la facultad de aprender; así como el órgano a ello destinado, y que, del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse de lo tenebroso a lo luminoso sino moviendo todo el cuerpo, así también aquel órgano debe volverse, y con él el alma toda, apartándose de lo que deviene, hasta llegar a ser capaz de sostener la contemplación del ser y de lo que en el ser hay de más luminoso, lo cual es, según lo declaramos, el bien<sup>29</sup>.

Forzando un poco las cosas, podríamos decir que la función del maestro es solamente dar una señal, indicar un camino. Probablemente eso es lo único que puede significar "enseñar": dar señas, indicar una dirección. Como el Platón de Rafael, el maestro hace una señal con el índice, pero en sí mismo ese gesto no significa nada. Lo que lo hace significativo es el trabajo de búsqueda de la interpretación, la torsión del órgano de la vista, el movimiento del alma cambiando de plano, moviéndose hacia la luz, apartándose por propia voluntad de lo aparente<sup>30</sup>.

Sin esa distinción entre ser y apariencia no sería posible la enseñanza de la virtud –en la medida en que sea posible, en algún sentido–, ni la enseñanza de carácter filosófico. Pero esta distinción implica ya otra: la distinción señalada arriba entre la técnica y la sabiduría política y moral. La técnica se mueve siempre dentro del terreno de lo visible, mantiene la vista en el mundo de acá, la retiene en los menesteres cotidianos, ocupada en las tareas que se desarrollan con las manos, en lo visible; pero lo invisible es más verdadero, más real, más decisivo que lo visible.

Dado que la sabiduría política y la virtud moral no consisten en un conocimiento, ni en una actividad, ni en nada que se deje acotar, programar, organizar, enseñar; desde el comienzo se tiene frente a ellas dos actitudes: o bien se supone que carecen de objeto, en el doble sentido de que son inútiles y de que no se refieren a nada presentable y real; o bien se supone que aquello a lo que hacen referencia, por cuanto no posee un carácter técnico, por eso mismo ni es enseñable ni necesita ser adquirido. Por lo tanto, ya se posee. En otras palabras, la sabiduría política y la virtud en general no consistirían en un saber o un poder que pueda ser adquirido, sino en una determinada disposición natural.

Platón y Aristóteles no se cansaron de denunciar esta posición. Refiriéndose a la justicia, por ejemplo, Aristóteles señala que la identificación de esta virtud con una determinada actuación ha inducido a creer que ser justo es fácil y está en poder de todo el mundo. Pero, a su juicio, tal idea es errónea, y obedece a una extrapolación de lo que ocurre en el campo de las técnicas al terreno del hombre. Quizás ser arquitecto sea algo que se manifiesta en la capacidad de construir bellos edificios, pero ser justo no es algo que consista simplemente en realizar o dejar de realizar un determinado tipo de actos, sino en realizarlos por una determinada razón, de acuerdo con un determinado carácter, en conformidad con una determinada comprensión. Y alcanzar estas cosas, ni es fácil ni está en poder de todos:

"Los hombres piensan que está en su poder obrar injustamente y que, por esta razón, es fácil la justicia. Pero esto no es así; en efecto, cohabitar con la mujer del vecino, golpear al prójimo o sobornar es fácil y está en su poder; pero hacer esto por ser de una cierta manera, ni es fácil ni está en su poder. Igualmente, creen que uno no necesita sabiduría para conocer lo que es justo y lo que es injusto, porque no es difícil comprender lo que las leyes establecen (aunque esto no es lo justo, sino por accidente); pero saber cómo hay que obrar y cómo hay que distribuir con justicia cuesta más que saber qué cosas son buenas para la salud. También aquí es fácil

<sup>29</sup> República, VII, 518b-c.

<sup>30</sup> República, VII.

saber que la miel, el vino, el eléboro, cauterizar y cortar producen salud, pero cómo se ha de aplicar para que sea saludable y a quién y cuándo, es tan difícil como ser médico.

Por la misma razón, también los hombres creen que no es menos propio del justo el obrar injustamente, ya que el justo no es menos, sino más capaz de hacer cualquiera de estas cosas: cohabitar con una mujer o golpear al prójimo; y el valiente, de arrojar el escudo y darse a la huida en ésta o aquella dirección. Pero el ser cobarde o injusto no consiste en hacer estas cosas, a no ser por accidente, sino en hacerlas por ser de cierta manera, lo mismo que el practicar la medicina y el curar no consisten en cortar o no cortar, dar o no dar una medicina, sino en hacer estas cosas de una cierta manera<sup>31</sup>.

Ya Platón había descubierto la posibilidad de la separación entre el saber y el poder hacer. Dado que la filosofía no consiste tanto en una determinada práctica, como en aquello por lo que ésta es iluminada, existe siempre la posibilidad del engaño, de la ilusión del saber en el hacer. Platón se dio cuenta de que el dispositivo técnico permite la reproducción mimética del discurso filosófico, sin que de hecho haya comprensión en el individuo que realiza la imitación. Así, por ejemplo, el dispositivo de la escritura -una invención que en el *Fedro* se atribuye a Thoth, el mítico dios egipcio que tiene atributos semejantes al Prometeo de los griegos- permite crear la ilusión de la memoria, y lo que es peor, la ilusión de la comprensión, sin que necesariamente estén presentes la una o la otra. En virtud de la escritura, que fija el discurso, cualquier necio puede pasar por sabio con solo apropiarse y repetir palabras sensatas, que él mismo no comprende. Por eso, la virtud en este caso no reside sólo en la *actuación*, sino en la capacidad para una actuación original, que nace del interior del individuo, y que por lo tanto se adapta sin dificultad a contextos variables. Sensato no sería tanto el que es capaz de decir palabras prudentes, sino el que actúa sabiamente y puede responder cuando es preguntado. Análogamente, Aristóteles se siente en la obligación de distinguir entre la acción buena que se realiza por accidente, esto es, sin ciencia ni sabiduría, y la acción sabia que se realiza necesariamente, esto es, en conformidad con un determinado modo de ser.

## Virtud y potencia en Aristóteles

Aunque la concepción de la virtud como potencia se encuentra en la mayor parte de los autores griegos, fue Aristóteles quien exploró todos los significados posibles del concepto de potencia (*dynamis*). Con él, intentaba responder a los desafíos del cambio (*metabole*), y concretamente a dos cuestiones íntimamente relacionadas: a) ¿cómo es posible que algo permanezca en medio del cambio (Heráclito había dicho que "no nos podemos bañar dos veces en el mismo río", y que "el sol es nuevo cada día") o cómo es posible la entidad en general?; b) ¿cuál es la propiedad, no ya objetiva sino subjetiva y existencial, que hace que el ser humano se mantenga siendo el ser que es en medio de la corriente del devenir; es decir, cómo es posible lo humano en general?

Para ello, Aristóteles entiende el concepto de potencia de las siguientes maneras:

1. Capacidad para actuar sobre algo, para transformarlo o producir un efecto. Como cuando el médico cura al paciente o se cura a sí mismo.
2. Capacidad para recibir una acción o dejarse afectar.
3. Capacidad para conservarse, es decir, para resistir una acción.
4. Capacidad de un ente para devenir, desde sí mismo o desde otro, algo distinto de lo que es en acto.

<sup>31</sup> Ética a Nicómaco, I 137 a 5-32.

Es evidente que estas cuatro maneras de entender la potencia no son suficientes cuando se trata del ser humano, es decir, no bastan para responder a la segunda de las cuestiones arriba señaladas: ¿cómo es posible lo humano en general?

Cuando se trata del hombre, la capacidad en el primer sentido no es por sí misma signo de potencia, sino únicamente cuando aquello que se hace o se actúa se realiza bien o según designio<sup>32</sup>. Tampoco la capacidad en el segundo sentido es signo de potencia, sino sólo cuando la afección recibida es para mejor o denota una capacidad. Por ejemplo, en el sentido moral, Platón identifica la sabiduría (*sofrosine*) con cierta capacidad para sentir vergüenza. Inversamente, la indolencia o la apatía no son signo de la virtud, sino más bien de su ausencia.

Tampoco la capacidad en el tercer sentido se considera buena de por sí, sino solamente cuando se trata de resistir a la acción que busca llevar a un ente a un estado peor del actual<sup>33</sup>. E igual cosa hay que decir de la capacidad en el cuarto sentido: esta potencialidad es positiva solamente cuando el cambio o el devenir otro ocurre para mejor.

Por otra parte, hay que señalar en cuanto a las potencias pasivas, que ellas no lo son de un modo absoluto, sino en relación con los agentes, por lo que un mismo ente puede experimentar diversas potencias frente a diversos agentes<sup>34</sup>; e inversamente, un agente no lo es de modo absoluto, sino en relación con un determinado paciente. Un escultor o un arquitecto, por ejemplo, no pueden ejercer su potencia creativa sino solamente en relación con los materiales adecuados; un médico o un profesor no lo son en absoluto, sino solamente en relación con el que tiene la capacidad de sanar y ser curado o el que tiene la capacidad de aprender. Análogamente, se dice que es impotente el agente que debería tener una determinada potencia y no la tiene; pero no se dice que es impotente el que no puede algo en general y de manera absoluta, pues en ese caso todo cuanto existe es impotente. Por ejemplo, no se puede decir del niño pequeño que es impotente sexualmente, pues no se espera que tenga esa potencia; pero sí es posible decirlo del adulto.

En cuanto a las potencias en el primer sentido, es preciso distinguir entre potencias racionales y potencias irracionales. Las primeras pueden producir solamente un determinado efecto; las potencias racionales pueden producir su efecto propio, pero también su contrario; es decir, pueden escoger entre actuar o abstenerse de hacerlo. Esta posibilidad sería la potencia por excelencia de los seres racionales. Y esto es así porque solamente en el alma existe el principio del automovimiento (es decir, del cambio según una finalidad)<sup>35</sup>.

Adicionalmente, hay que decir que los cuatro sentidos están estrechamente interrelacionados. El agente que tiene la potencia para actuar y el paciente que tiene la facultad para ser afectado, conservan esa facultad tanto si la ejercitan como si no. Sin embargo, por otros pasajes de Aristóteles, es evidente que en las cosas humanas la potencia para actuar es algo que está en movimiento, en potencia, y por lo tanto puede tanto desarrollarse como perderse. Que esté en acto o no, es hasta cierto punto un mero accidente, que no cambia nada de la potencialidad. Pero si la potencialidad no se actualiza nunca, llega realmente a perderse. Es evidente que los ojos conservan la potencia de ver aun mientras están cerrados; y que la mente conserva la capacidad para pensar aun cuando está inactiva. Pero si los ojos se conservaran durante demasiado tiempo en la oscuridad, y la mente en la inactividad, uno y otra perderían su potencia específica: la de ver y la de pensar. Los conceptos de acto y potencia no son solamente principios lógicos para explicar el movimiento; explican también la *naturaleza* propia de todo lo que está en movimiento. Esto es, explican el principio de la naturaleza, el principio de la generación (*fusis/fue*)<sup>36</sup>.

Un arquitecto tiene la potencia para construir tanto si construye como si no; pero evidentemente, dejará de ser arquitecto si no construye nunca. E incluso hay que recordar que si es arquitecto, es porque actualizó

<sup>32</sup> *Metafísica*, 1019-25.

<sup>33</sup> *Metafísica*, 1046, 10.

<sup>34</sup> *Met.* 1046 a 20.

<sup>35</sup> *Metafísica* 1046b, 20.

<sup>36</sup> *Metafísica*, V, cap. 3, 1014b 17.

la potencia que tenía –como ser humano– para llegar a ser arquitecto. Pero si no la hubiera actualizado, también habría perdido aquello que en él estaba como potencia, aunque no como capacidad actualizada.

Adicionalmente, Aristóteles nos dice tanto en la *Metafísica* como en la *Ética a Nicómaco*, que sólo es arquitecto realmente el que construye bien. Ahora bien, el buen arquitecto se hace tal mediante el hábito de construir bien. Construyendo no solamente actualiza la potencia, sino que en cierto modo también la crea. Dejando de construir no solamente no actualiza la potencia, sino que en cierto modo también la pierde. Entonces ya no estará en acto, pero tampoco en potencia.

La potencia, pues, en tanto que capacidad, ni está dada, ni una vez que se obtiene permanece para siempre, ni se adquiere inmediatamente, sino que se desarrolla y se actualiza gradualmente. La potencia no puede ser, por lo tanto, objeto de una donación, ni se puede adquirir con solo actualizarla. Solamente la actualización continua y prolongada crea capacidad.

La potencia, en tanto que capacidad de devenir algo distinto de lo que se es en acto, depende en todo caso de lo que ya se es. No se puede llegar a ser cualquier cosa; no se posee una potencia ilimitada, ni se posee una potencia de actuar infinita. Pero en tanto que nos referimos a seres racionales, esto es, que se mueven por sí mismos y que actúan conscientemente sobre otros, debemos identificar la potencia de actuar con la consciencia. Cuanto mayor es la consciencia, tanto mayor es la potencia de actuar. En esto se anticipa ya a Spinoza, quien identificó la virtud y la felicidad con el aumento de la potencia de actuar, es decir, con la libertad, y ambos con el aumento de la consciencia.

El hecho de que el ser humano posea consciencia es lo que hace que la potencia no se pueda definir simplemente como capacidad para actuar o padecer; ni como capacidad para resistirse al cambio o cambiar. El ser humano necesita de una teleología, de una ética que determine qué es lo que le es propio, cuál es la potencia que debe actualizar. Es decir, necesita responder la segunda de las cuestiones arriba señaladas: ¿cómo es posible lo humano en general? Por eso, la potencia reside propiamente en el autoconocimiento; pues lo que en cualquier ente sería potencia, en el ser humano puede ser debilidad y vicio. ¿Por qué? Porque el ser humano tiene fines, y por lo tanto no le es indiferente el sentido del cambio. El cambio en sí mismo no es bueno ni malo, y el concepto de potencia es amoral: explica el cambio, lo hace comprensible, pero no nos dice nada de su sentido. Cuando hablamos del ser humano, decimos que es potente solamente cuando el cambio se ha producido en el sentido de un aumento de la capacidad para actuar, como quería Spinoza. Y Platón, muy bellamente, recordémoslo una vez más, ha definido la virtud "como el deseo de las cosas bellas, unido a la capacidad para procurárselas". Es decir, la potencia es cambio, pero en la dirección del Bien.

Cuando no tiene claro el fin, el ser humano puede creer que está aumentando su potencia, cuando en realidad está perdiéndola. Y es que, en sentido absoluto, no hay pérdida sin que haya también ganancia (para alguien o para algo); e inversamente. En el reino de lo inanimado, la cuestión de si hay ganancia o pérdida es irrelevante, como para un átomo de cobre la diferencia entre ganar o perder electrones. Para una criatura viva, está en juego todo; de ahí que deba luchar para mantenerse. Adicionalmente, en el ser humano el concepto de pérdida o ganancia es también relativo y perspectivístico; se produce en función de un determinado sentido. Alguno puede creer que al librarse del pudor, por ejemplo, aumenta su potencia, pues de hecho está siendo "capaz" de resistir a una afección particular: el sentimiento de la vergüenza. Pero el lenguaje nos enseña que el que es capaz de resistirse a la vergüenza, no se hace mejor sino peor: se hace un sinvergüenza. El que siente piedad, puede ver esa piedad como una debilidad, y acaso honradamente puede suponer que mejoraría si se librara de ella; pero el despiadado, quizás no se ha hecho verdaderamente más duro o más fuerte, sino que ha embotado su humanidad y su capacidad para sentir.

El solo concepto de potencia, sin el concepto de sentido, no nos enseña cuándo mejoramos o cuándo empeoramos. En sí misma no es la capacidad para la acción ni para la pasión, la capacidad para cambiar o para resistirse al cambio, lo que crea la virtud en el hombre. Lo que hace virtuoso al hombre es el aumento de su capacidad en una determinada dirección, en un **sentido** específico: aquel que se corresponde con su humanidad. En otras palabras, el ser humano mejora sólo cuando se hace cada vez más y del mejor modo posible él mismo.

Quizás se nos perdone que ejemplifiquemos esta ambigüedad de sentido en el concepto de potencia valiéndonos ya no de los autores griegos, sino de un novelista francés: André Gide, quien nos proporciona abundante material para reflexionar en **Los monederos falsos**. En esta novela, el conde Roberto de Passavant, impassible e indiferente ante el cadáver de su padre, afirma con cinismo e ingenio, a lo Oscar Wilde, que "le horrorizan los sentimientos como los trajes hechos"<sup>37</sup>. Ha sido capaz de cambiar, y siente que ese cambio ha sido en sentido positivo, es decir, en la dirección de una mayor potencia, puesto que por potencia se entiende también la capacidad para no dejarse afectar. Él se enorgullece de haber logrado desembarazarse de sus sentimientos: "Había yo creado en mi corazón respecto a mi padre, un amor filial a medida, pero que, en los primeros tiempos, resultaba un poco holgado y que tuve que achicar". Ese cambio, en la dirección del achicamiento, ¿lo ha hecho más plenamente un ser humano? Algo parecido es preciso preguntarse en relación con su amante en la novela, lady Griffith, quien declara que le ha cortado las manos a su piedad, invocando una comprensión intuitiva de la naturaleza, en la cual ha creído entender que no existe sino la lucha por la supervivencia: "Vicente dice que hay especies de peces que mueren cuando el agua se vuelve más o menos salada, y que existen otros, por el contrario, que soportan grados de salinidad variada, y que permanecen al borde de las corrientes, allí donde el agua es menos salada, para comerse a los primeros cuando desfallecen". Ser insensible a la salinidad no es más moral que morir por exceso de sensibilidad a ella; son potencia tanto la capacidad de resistir como la capacidad de sentir y dejarse afectar. En rigor, en la naturaleza no hay moral: la única regla es sobrevivir. En el relato de Gide, Lady Griffith saca las más remotas consecuencias de este hecho, describiendo la vida en términos de lucha y selección. Para ello se vale de la imagen de un naufragio, del que fue a la vez testigo y sobreviviente:

"... en aquella canoa íbamos amontonados unos cuarenta, después de haber recogido a varios nadadores desesperados, como me recogieron a mí. El agua llegaba casi al borde. Iba yo a popa y tenía apretada contra mí a la niñita a quien acababa de salvar; para calentarla; y para que no viese lo que yo no podía dejar de ver: dos marineros, armado el uno con un hacha y el otro con un cuchillo de cocina... ¿Y sabes lo que hacían?... Cortaban los dedos y las muñecas de algunos nadadores que, ayudándose con unas cuerdas, se esforzaban en subir a nuestra barca. Uno de aquellos dos marineros (el otro era un negro) se volvió hacia mí (mis dientes castañeaban de frío, de espanto y de horror) y me dijo: 'Si sube uno más, nos hemos reventado todos. La barca está llena.' Y añadió que en todos los naufragios no hay más remedio que obrar así; pero que no se habla de ello, naturalmente. Entonces, creo que me desmayé [...]. Y cuando, a bordo del X, que nos recogió, volví en mí, comprendí que ya no era yo, que no podría ya nunca más ser la misma, la muchacha sentimental de otro tiempo; comprendí que había dejado hundirse una parte de mí misma con el **Borgoña**, que de allí en adelante cortaría a un montón de sentimientos delicados los dedos y las muñecas para impedirles meterse y hacer zozobrar mi corazón"<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Gide, André, *Los monederos falsos*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1988, págs. 50.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 1988, págs. 70-71.

Es evidente que en algún sentido Lady Griffith ha aumentado su potencia, si nos atenemos a la tercera de las definiciones de Aristóteles: ha aumentado su capacidad para no dejarse afectar. Es ahora dura, como una especie de diamante sin luz. André Gide abre el capítulo en el que esta dama "liberada" se encuentra con el conde de Passavant con un epígrafe de Sainte-Beuve: "Era un alma y un cuerpo donde no penetra jamás el agujón".

Lo que es más apasionante en *Los monederos falsos* es que nos muestra cómo diversos personajes se van despojando de sus cualidades sin darse cuenta; o mejor, dándose cuenta, pero leyendo el proceso de una manera inversa, en el sentido de la adquisición de las cualidades opuestas. ¿Ganan potencia o la pierden? Ambas cosas a la vez. No hay un camino de descenso que no pueda vivirse como un camino de ascenso y liberación. Por eso, el término competencia no alcanza a definir cabalmente el ámbito de la educación. A no ser, desde luego, que hablemos de competencias morales, es decir, que nos situemos en un ámbito más restringido: el ámbito de la humanidad.

*Cirafía*

## Bibliografía

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Planeta-DeAgostini, 1997 (Gredos, 1993).
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Planeta-DeAgostini, 1999 (Gredos, 1994).
- Burnet Ionnes (Establecimiento del texto y traducción), *Platonis opera*, Great Britain, 1941 (1940), 6 vols.
- García Yebra, Valentín (traductor), *Metafísica de Aristóteles* (edición trilingüe), Gredos, Madrid, 1982.
- Gide, André, *Los monederos falsos*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1988 (Biblioteca personal de Borges).
- Hésiode, *Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier*, Paris, Les Belles Lettres, 1960. Texto y traducción por Paul Mazon.
- Homère, *L'Odysée*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, 3 vols.
- Homero, *Obras completas*, Traducción del griego por Luis Segalá y Estalella, Buenos Aires, El Ateneo, 1965.
- Pessoa, Fernando, *El banquero anarquista y otros cuentos de raciocinio*. Alianza Editorial, Madrid, 1986, págs. 85 a 96.
- Platón, *Hippias Menor*, en *Obras completas de Platón*, Madrid, Aguilar, 1977, págs. 102-112.
- Platón, *Menón*, en *Apología de Sócrates, Menón, Cratilo*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Platón, *Menón*, en *Obras completas de Platón*, Madrid, Aguilar, 1977. Traducción de Francisco de P. Samaranch, págs. 438-460.
- Platón, *Laques*, en *Obras completas de Platón*, Madrid, Aguilar, 1977. Traducción de Francisco de P. Samaranch, págs. 290-306.
- Platón, *Protágoras*, en: *Protágoras, Gorgias*, Madrid, Planeta-DeAgostini, 1998.

Platón, *La República*, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana, México, UNAM, 2000.

Platón, *República*, Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1998 (Gredos, 1992).

Platón, *Timeo*, en *Diálogos*, VI, Gredos, Madrid, 1997 (Traducción de Francisco Lisi).

Smoes, Étienne, "Del mito a la razón", en: Klein, Pierre Michel (coordinador), *El valor (con conocimiento de causa)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, págs. 13-25.

