

(Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung, 1953) tiene éste la valiosa ventaja de un lenguaje sobrio y de una mejor disposición de la exposición. Es evidente que él no exime la lectura de los textos, antes por el contrario, no sólo es una ayuda para ella, sino una exigencia, ya que la proposición de su tesis requiere la comprobación de los textos. En este sentido, no hay quizá obra más apropiada para una introducción a la lectura de Hegel a nivel superior que el libro de Seeberger.

Rafael Gutiérrez Girardot

Francisco RODRIGUEZ ADRADOS: *El héroe trágico y el filósofo platónico*. Cuadernos de la "Fundación Pastor", N° 6, Madrid, Taurus, 1962.

Las dos conferencias publicadas en este Cuaderno forman parte de un ciclo sobre "Tipos ideales griegos" desarrollado en 1960 por F.R. Adrados en unión con José Sánchez Lasso de la Vega y Manuel Fernández-Galiano. Las conferencias de los dos últimos se intitulaban: *El guerrero tirteico*, *El santo*, *El filósofo cínico* y *El sabio estoico*.

A pesar del renombre de Adrados, director de la revista *Emérita* y autor de numerosos estudios filológicos y lingüísticos, el lector aborda el primer estudio con ciertas dudas: ¿es posible definir al héroe trágico, si desde Aristóteles hasta nuestros días no se ha logrado llegar a una definición de lo trágico que satisfaga a todos? Luego, ¿son los héroes de las tragedias griegas los tipos ideales?, es decir, ¿tienen ellos valor paradigmático? El autor disipa la segunda duda al declararnos en las primeras páginas: "Junto a los demás tipos humanos ideales, éste se encuentra en una situación especial... El héroe de la tragedia no llama inmediatamente a la imitación; es más, a veces su acción es objeto de repulsa y su castigo es precisamente la lección... Es más que un tipo ideal directamente imitable, pero con aspiraciones limitadas; es el hombre mismo elevado a la culminación de su ser hombre, tratando de abrirse paso en situaciones no elucidadas antes, en riesgo de chocar con el límite divino" (pp. 11-13).

La dificultad de definir lo trágico no se le escapa al autor, pero él se decide por prescindir de tal definición: "Repasar la historia del concepto de lo trágico en general y de la tragedia griega en particular a través del Renacimiento y el Barroco, de Goethe y los románticos, de Nietzsche y Kierkegaard, de la moderna filosofía de la existencia, es repasar la historia de una buena parte del pensamiento moderno y contemporáneo. No creemos que sea éste un buen punto de partida... El único método correcto es partir de los datos de la tragedia griega, interpretados a la luz de sus precedentes y de las ideas griegas a las que sirven de expresión" (pp. 13-14).

Al repasar mentalmente la lista de los héroes se advierte su gran unidad: los héroes encarnan siempre un tipo de humanidad superior; viven una acción decisiva en su vida, pueden vacilar, pero actúan siempre; de su acción les viene el sufrimiento con sus reflejos: miedo y dolor. Pero también se nota la gran diversidad en los tipos de acción dramática. El cuadro llamado trágico es el del rey que está en la culminación de su gloria, pero incurre en *hybris* y es humillado; el que le derriba es también héroe trágico. Pero existen muchos cuadros que se apartan del anterior, por ej., Filoctetes, Edipo en Colono, Prometeo, Ifigenia en Aúlida etc. En realidad, si se observan los principios comunes de dignidad, acción y dolor, todo el tema o situación cabe dentro de la tragedia. Solamente deben "ser temas y situaciones que por su carácter fuera de lo vulgar e intrascendente pongan al descubierto la interacción de las fuerzas humanas y divinas y sean susceptibles de ser iluminadas por concepciones generales sobre el mundo humano y divino" (p. 21).

Para interpretar mejor al héroe trágico deben ser estudiados los precedentes de la tragedia: la epopeya (Homero-padre de la tragedia) y la lírica. La mayor parte de los temas (exceptuando los del héroe simplemente victorioso) de la epopeya griega, empapada de un pesimismo resignado y heroico, pueden pasar a la tragedia. Pero Homero no explica el por qué de las muertes

de sus héroes y raras veces utiliza el motivo de *hybris*, exceso. Es común a Homero y a la tragedia la aceptación de la acción y la conciencia de que atrae el sufrimiento y la muerte. En la alternativa entre la muerte prematura, pero acompañada de fama inmortal y una larga vida sin gloria Aquiles elige el primer término.

La lírica repite este tema y esta elección, pero no en forma de narración, sino de afirmaciones genéricas. Mas la lírica aparta la pura justificación por la gloria e insiste en que toda acción implica un riesgo. Aparece el tema del error que es muchas veces *hybris*. Esta filosofía sobre la acción del hombre conduce a dos conclusiones: de un lado se afirma la necesidad de la medida, de la autolimitación en la acción humana, pero de otro lado se insiste en la autoafirmación del hombre mediante la acción, aceptando previamente sus leyes. El desarrollo de la idea de la medida racionaliza ya el concepto del castigo al indicar que le precede una falta de *hybris*. Aquí está ya anticipada la tragedia. Pero en la lírica queda todavía abierta la posibilidad de interpretar el sufrimiento humano como acción injustificada de los dioses.

Al fundirse épica y lírica en la tragedia, no resulta acción pura, sino líricamente comentada e interpretada desde el plano superior de lo divino. Interpretación no exenta de vacilaciones, como ocurre en Eurípides. Pero nunca se va a afirmar pura y simplemente una arbitrariedad o maldad divina. Queda, sin embargo, la ancha zona de lo inexplicable por un acto de la voluntad divina, por ej., el dolor y la muerte de Antígona. Puesto que se excluye la arbitrariedad del dios, el sufrimiento humano se hace dependiente de la acción del héroe, la cual, estando situada en el sentido de la voluntad divina o enfrente de ella, tiene siempre un trasfondo teológico. El dolor y la muerte pueden ser el castigo del héroe, pero también su triunfo (cf. Antígona y Edipo en Colono). El héroe trágico puede errar, pero reconoce siempre en principio el orden del mundo, que es la subordinación al dios. *Pathei mathos*, la ciencia por el dolor, como dice Esquilo. En la caída del héroe hay recomposición del orden roto, el consuelo metafísico nietzscheano que devuelve al hombre su dignidad. El lema de la tragedia griega podría ser: grandeza y miseria de la acción humana dentro del orden del mundo.

Esquilo intenta hacer comprensible el destino del héroe dentro de un universo moralizado. El exceso de *hybris* en Orestíada está concebido como pura falta contra la justicia. Sólo la conducta injusta y no la simple felicidad se atrae la desgracia. Aunque el héroe no es considerado originalmente injusto, sino que comete su falta en una situación humanamente oscura; es simple error que exige valor y es indicio de grandeza. El héroe muere tras su mayor hazaña, sin quedar moralmente aniquilada su figura. La moralización se introduce también en el mundo divino. Zeus en Prometeo es aún un dios tiránico que al final de la trilogía evoluciona en el sentido del dios de la justicia. Pero subsisten los perseguidos sin ninguna culpa subjetiva (Io, Etéocles). De su sufrimiento, Esquilo sólo sabe decir que será fructífero.

Sófocles es más fiel a los precedentes épicos y líricos relativos al tema del héroe y del obrar humano. La *hybris* no aparece al menos en la conducta de los personajes centrales. El fin del héroe depende de su acción que se define fundamentalmente como afirmación de sí mismo. Cuando esta afirmación actúa en el sentido de la voluntad divina, el héroe vence (Electra); cuando prescinde de la sabiduría divina o trata de corregirla, cae (Edipo, Ajax). Pero en este esquema no caben Filoctetes, Antígona, Deyanira. Hay siempre el tema de la acción inflexible del héroe que no llega a ser injusto, pero sí ignorante de la voluntad divina, la cual es incomprendible, aunque el dios no es arbitrario. Frente al dios el héroe no triunfa y reconoce la subordinación natural del hombre al dios.

Este cuadro empieza a desintegrarse en Eurípides: la acción a veces decae de su grandeza, aparece el héroe puramente sufriente, el poeta en ocasiones duda sobre la justicia del gobierno divino según el mito lo expresa. Pero los datos fundamentales son todavía los mismos: el castigo de la impie-

dad y del crimen; la antinomia entre la acción y conocimientos humanos y los de la divinidad; la dignidad del hombre en el sufrimiento.

La exposición que se lee con gran interés parece ser convincente. Quizá los límites de la conferencia no han permitido al autor trazar los rasgos más claros del héroe trágico que en el estudio resulta poco distinto del héroe homérico, ya que dignidad, acción y dolor pueden atribuirse al uno y al otro; aun la *hybris* que no siempre aparece en la epopeya está ausente en varias tragedias¹. Es posible que estos rasgos no pertenezcan al héroe de la tragedia en especial, sino al concepto general que tenían los griegos sobre la vida humana en la época arcaica, llamada por Nietzsche *tragisches Zeitalter*, a la cual es tan característico el pesimismo.

El autor parece seguir con demasiada fidelidad los pasos de Wilamowitz-Moellendorff, cuando afirma que la tragedia nace al fundirse épica y lírica² y se olvida de que existe el elemento sagrado de la tragedia, el cual ésta posee tanto por su origen en el culto³, como por el hecho de que sus representaciones aun en la época clásica forman parte del culto dionisiaco. Puesto que el origen de la tragedia es todavía un problema discutido, es manifiesto que al incluir en el estudio sobre el héroe trágico esta cuestión, se corre peligro de explicar *obscurum per obscurius*, pero tampoco se puede esperar sólo con el análisis de los precedentes literarios dar una imagen completa y correcta del héroe de la tragedia que hunde sus raíces en la religiosidad muy distinta de la que conocemos por la epopeya o la lírica. Así, por ej., los sufrimientos y las muertes de algunos héroes, a los que el autor no encuentra explicación, podrían adquirir sentido teniendo en cuenta el nacimiento de la tragedia del culto que hubiera representado el sufrimiento y la muerte de un dios o héroe.

Es difícil aceptar sin reservas la siguiente afirmación: "los héroes de la tragedia griega siempre actúan con nobleza y por un fin noble; las excepciones son rarisimas y se dan sólo en papeles secundarios" (p. 17). Medea y Jasón, por ejemplo, son principales actores en la pieza eurípidea. Aunque no vayamos tan lejos como lo hacen Pohlenz y Kitto quienes llaman a Medea "unheimliches Weib", "woman of disastrous temperament" y a Jasón "krassen Egoisten" o "ready made villain"⁴, tampoco nos atreveremos a otorgarles el epíteto de nobles. También cuando el autor allí mismo sostiene que "nobles son de intenciones tanto Antígona como Creonte en *Antígona*", debería indicarse que no todos los investigadores aceptan la nobleza en las intenciones de Creonte⁵. Su nobleza estaría fuera de las discusiones, si aprobáramos la interpretación hegeliana, según la cual Creonte al defender el derecho del estado y Antígona el de la familia obran bien, porque defienden un derecho, y al mismo tiempo mal, porque cada uno mira exclusivamente su derecho. La interpretación de Hegel en una época ha tenido gran influencia entre especialistas, pero ha sido casi universalmente abandonada en los últimos decenios⁶. A los que sin ser hegelianos defienden la nobleza de las intenciones de Creonte se puede replicar que esta nobleza queda desmentida por los actos del tirano.

Casi todos los investigadores contemporáneos proclaman que el ideal de la perfección del hombre y del estado es el verdadero arranque del pensamiento platónico. Partiendo de esta tesis el autor traza en la segunda conferencia la imagen de la vida filosófica según Platón. Hay dos versiones de esta vida: la del filósofo gobernante, descrita sobre todo en la *República*, y la del científico puro que alumbró en el *Teeteto*.

"A menos que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman nobles y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, y que vengan a coincidir una y otra cosa, la filosofía y el poder político, y sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, —dice Sócrates en la *República* (473 C-D)— tregua para los males de las ciudades, ni tampoco según creo, para los del género humano". Este filósofo es el que gusta de contemplar la verdad, el que asciende de las cosas bellas a la belleza en sí; el que es capaz de llegar a un conocimiento superior, el del mundo ideal, que es ante todo un mundo de esencias como la justicia, el valor, la belleza. En

el mundo de formas o ideas absolutas se encuentran presentes todos los principios del mundo de la conducta humana en su estado puro. El dialéctico puede establecer todas sus conexiones y por el método de la clasificación volver a descender al mundo sensible y hacerlo objeto de ciencia al fijar su relación con las ideas. Este filósofo es el verdadero gobernante, porque es el único que puede penetrar a fondo en el conocimiento y juicio de la conducta humana. Platón reconoce que este ideal más alto sólo puede ser alcanzado por muy pocos. Se requiere una naturaleza especial, luego, una lenta y penosa ascensión hacia la idea que se realiza ya por medio de la dialéctica, ya en virtud de eros. Llega el último momento de la revelación al alma del ser superior y sigue el descenso hacia la tierra para hacer fructificar esa verdad entre los hombres.

Esta construcción tiene sus puntos de tensión interna: los imperativos de la realidad tienden a alejar la imagen del político de la del filósofo; el filósofo preocupado por el conocimiento estricto de la verdad se desentiende de la práctica. Aquí ya está fundado el ideal de la vida teórica en Aristóteles y los filósofos y científicos alejandrinos. Aún más, el hombre teórico que crea como ideal el último Platón (en el *Sofista*, el *Político*, etc.) acude puramente a su razón y en nada participa de la contemplación mística. Va a crearse la ciencia pura, despojada de toda mística, metafísica y ética. De esta manera en la idea del filósofo platónico están los gérmenes de los científicos helenísticos, de los filósofos del mismo período y de los místicos (Filón, Plotino).

Los precedentes de esta imagen se encuentran en el origen aristocrático de Platón, ligado a una cierta ideología, y en la influencia de Sócrates y de los pitagóricos. Los desengaños que sufrió el joven aristócrata, destinado a la política, durante el régimen de los Treinta, en el cual participaban sus parientes, y después de la restauración del régimen democrático la condena de Sócrates le dieron a entender que era difícil actuar en un ambiente político tan corrompido. Platón aguarda una oportunidad mejor. Unos quince años después de la muerte de Sócrates en *Gorgias* empieza a crear el ideal del filósofo gobernante. Sócrates trataba de salvar las antiguas *aretai* buscando para ellas una justificación en una definición de ellas, predicaba la necesidad de fundar una ciencia para cada actividad, incluida la de la política, pero en él todavía no está desarrollado el verdadero ideal del filósofo gobernante. Es la pasión política de Platón y su postura aristocrática que unifica el conocimiento moral y la acción política. La síntesis platónica ha sido influida por la doctrina pitagórica que Platón conoció durante su primer viaje a Sicilia, trabando amistad con Arquitas, gobernante pitagórico de Tarento. La política de los pitagóricos, basada en una clase superior que impone su ley, crea un sistema de gobierno con una base cósmica y teocrática que permite a esta clase practicar las virtudes pitagóricas: la amistad, el ascetismo purificador, la virtud moral, el cultivo de la ciencia. En el *Gorgias* hay pasajes fuertemente pitagorizantes y en él por primera vez el Sócrates platónico se proclama como único y verdadero político de Atenas. La fundación de la Academia también recibe impulso del ejemplo de la Sociedad pitagórica. En la Academia el conocimiento de las ideas también lleva a la acción. Es bien conocida la actividad política de numerosos discípulos. Dión, su discípulo predilecto, lo induce a viajar a Sicilia para llevar a la realidad el estado filosófico. El segundo y el tercer viaje del filósofo terminan en un fracaso. Para conquistar el trono de Siracusa Dión y la Academia organizan la expedición, la cual termina con el asesinato de Dión, perpetrado por compañeros de la Academia. Con Dión perece el ideal del filósofo platónico. En el *Político* y las *Leyes* el ideal contemplativo se distancia del de la virtud política.

En el ideal del hombre como ser cognoscente hay también dualidad: existe el conocimiento lógico o racional y el conocimiento inspirado. Ambos van unidos en el ascenso al mundo inteligible en que interviene la razón, el eros y la anámnesis. La razón pura sólo se emplea en la dialéctica descendente. El último eslabón del conocimiento en el ascenso es la experiencia mística. Pero Platón es un místico sólo en parte: falta la *unio mystica*, pues el límite entre el alma y Dios queda siempre perfectamente trazado. La mística es solamente la culminación de la dialéctica ascendente y el punto de arranque para

la dialéctica descendente. Los precedentes del conocimiento místico de Platón se encuentran en Pitágoras, Parménides, Empédocles y los órficos. En los últimos años del filósofo los elementos místicos parecen aislarse gradualmente de los intelectuales. Platón y la Academia se dedican en esta época al cultivo de la ciencia pura, el antiguo ideal de los filósofos jonios.

Un par de observaciones que siguen no quitan nada al gran valor de la conferencia. Primero, al estudiar el ideal del filósofo gobernante sería útil, según mi parecer, colocarlo en el ambiente ideológico del siglo cuarto para ver lo que es propio del espíritu creador de Platón y lo que depende de un fondo de aspiraciones comunes a la época. Estas últimas podrían ser conocidas por medio de las obras de Jenofonte, Isócrates y Aristóteles, en las cuales se traza el retrato del gobernante ideal.

Al hablar de los que niegan la experiencia mística en Platón, Adrados dice: "Incluso Stenzel y Friedlaender que con tanto cuidado e intuición han estudiado estos pasajes (platónicos), comparándolos con el repentino deslumbramiento del místico, con lo inefable del momento de la unión, afirman taxativamente que Platón, a pesar de todo, no es un místico" (pp. 68-69). Si se miran más de cerca los textos de Friedlaender y Stenzel, indicados por el autor en las notas, se hace evidente que los profesores alemanes rechazan al Platón místico por la falta de la *unio mystica* en él⁷. Luego, la posición de Adrados no es tan distante, puesto que él también acepta aquella falta y por eso concede que el filósofo de la Academia es un místico sólo en parte. Los elogios otorgados al P. Festugière (p. 69) por la defensa del Platón místico no deberían dejar la impresión errónea de que antes de él todos los investigadores modernos hubieran negado el misticismo platónico⁸.

Juozas Zaranka

1. Es extraño que en las notas no aparezca la obra principal sobre este tema: C. DEL GRANDE: *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica*. Napoli, 1947, 560 págs. En este libro (p. 131 y 141) se demuestra la presencia de la *hybris* aun en algunas tragedias de Sófocles.

2. U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: *Einleitung in die griechische Tragoedie*. Darmstadt, 1959⁴ (la primera edición es de 1889), pp. 50-94, aunque era antagonista de Nietzsche, sin embargo no ha superado el esquema nietzscheano que hace nacer la tragedia en el entrelazamiento de dos elementos pre-existentes. Sólo que en vez de los elementos dionisiaco y apolíneo de Nietzsche, Wilamowitz yuxtapone en su introducción lo lírico y lo épico. Parece que en las teorías de los dos autores influye la dialéctica hegeliana con su tesis, antítesis y síntesis.

3. Entre los investigadores modernos casi todos derivan la tragedia del ruto, pero no hay acuerdo sobre la naturaleza de este. Véase C. DEL GRANDE: *Tragoedia, Essenza e genesi della Tragedia*. Milano-Napoli, 1962², pp. 293-335.

4. M. PHOLENZ: *Die griechische Tragoedie*. Goettingen, 1954², pp. 252 y 254; H. D. F. KITTO: *Greek Tragedy, A literary study*. London, 1950, pp. 15 y 197.

5. Véase A. MADDALENA: *Sofocle*. Torino, 1963², p. 60, n. 14.

6. HEGEL: *Vorlesungen über Aesthetik*. 2^a ed., III, pp. 551 y 556. V. EHRENBERG: *Sophocles and Pericles*. Oxford, 1954, p. 33, escribe: "Hegel's mistake was to take Sophocles for a hegelian".

7. J. STENZEL: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*. Darmstadt, 1956, pp. 151-170: *Der Begriff der Erleuchtung bei Platon*; P. FRIEDLANDER: *Platon*. Berlin, 1954, I², pp. 63-89.

8. La obra de A. J. FESTUGIERE: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, es de 1937. Ya en el año 1911 F. MUELLER: *Dionysos Proklos Plotinos*, p. 87, proclama a Platón como "máximo místico entre los helenos". En 1922 la tesis de la mística platónica era aceptada por P. NATORP en la segunda edición de su *Platos Ideenlehre*, (reimpr. 1961), pp. 467 ss. A todos estos intérpretes los acusa P. FRIEDLAENDER: *op. cit.*, I, p. 329, n. 37, de no haber trazado un límite claro entre Platón y Plotino.