

SOBRE LA COSTUMBRE GRIEGA DE CULPAR A LOS DIOSES PARA DISCULPARSE

Livio Rossetti,
Università di Perugia, Italia.

I

Un esquema fundamental de inferencia que, aun cuando se observa también en contextos de carácter no politeísta, se aplica de modo particular a las sociedades conformadas al politeísmo —y en consecuencia también a la Grecia arcaica y clásica—, consiste en postular la intervención de fuerzas sobrehumanas fuera del control del agente cada vez que éste se ve en la necesidad de explicar lo inexplicable. Su función es justificar, de manera plausible, los acontecimientos que, al parecer, no pueden ser enmarcados en los modelos de explicación causal comúnmente admitidos o, que no se pueden reducir, de ningún modo, a causas ya identificadas, y que, cuanto más arcaica es la sociedad, más rígidamente codificadas se manifiestan las distinciones entre los fenómenos que caen o no caen en la norma.

Naturalmente, en cierto sentido, también se considera normal la intervención divina, pero se trata de un tipo diferente de normalidad: es la normalidad de un procedimiento habitual (que, por ello mismo, tranquiliza) por cuyo efecto todo cuanto pueda parecer de otra forma incomprensible e inexplicable y, por ello, potencialmente perturbador e inquietante, se reduce a una intervención divina improvisada. Se configura, en otros términos, como el prototipo de explicación de repliegue, a la que se recurre cada vez que no se cuenta con una explicación más simple, más banal y más cotidiana. Será, por lo tanto, el carácter excepcional del suceso (por ejemplo, en Europa, la caída inesperada de una tempestad durante el verano, pero no cualquier lluvia invernal) lo que hará pensar que éste depende de la

decisión de una divinidad bien identificada que por algún motivo se decide a interferir, a perturbar el desarrollo ordenado de los sucesos y a introducir alguna anomalía.

Con frecuencia (pero, al menos en Grecia, no necesaria ni obsesivamente) se da un paso ulterior y se confiere a la intervención el valor de advertencia, mensaje o signo que se debe decodificar, en cuyo caso se desprende la búsqueda de las circunstancias que la han desencadenado, del suceso perturbador que precede y explica la intervención de los dioses: si el hecho excepcional debe tener un sentido, será entonces la conducta de alguien la que se apruebe solemnemente o bien (lo que sucede más a menudo) que se repruebe, obstaculice, castigue. Por lo tanto, cualquier *propter hoc* se teoriza a partir de la indicación de un *post hoc* presuntamente significativo.

Una peculiaridad del politeísmo griego se manifiesta en la tendencia a aplicar este esquema de inferencia no específico sin restricciones de importancia. Los griegos del período arcaico y clásico se muestran inclinados a postular la intervención de poderes sobrehumanos no sólo cuando se trata de justificar perturbaciones (del contexto ambiental y de la conducta) que sean dramáticamente excepcionales y por completo inexplicables (como en el caso de los terremotos y de la epilepsia), sino también para explicar la generalidad de las actitudes irreflexivas, irrespetuosas, comprometedoras o simplemente reprobables. La costumbre de acusar sistemáticamente a los dioses en el caso de comportamientos deplorables, pero no definitivamente catastróficos, se ha establecido verosímilmente también con la contribución del código aristocrático, con base en el cual —como me indica D. Konstan en una carta— “a failure to behave according to the best standards is interpreted as a lapse, rather than as a fault”. Los poemas homéricos lo atestiguan ampliamente.

Un caso extremo lo constituye la apreciación de Penélope en Od. XXIII, II-14: cuando Euriclea llega al punto de contarle que Ulises no sólo ha retornado a Itaca, sino inclusive que ha derrotado

a los pretendientes matándolos en masa y castigando también con la muerte a un buen número de criadas infieles sin que ella se hubiera dado cuenta de ello, Penélope le dice: "Mi querida nodriza, los dioses deben de haberte enloquecido, ellos que pueden volver tonto al más juicioso".¹ Este modo de razonar atestigua la disponibilidad a sostener que la intervención divina pudiera también manifestarse ofuscando la mente y privando del discernimiento a personas juiciosas y respetables, y sin más a suponer, de acuerdo con esto, que se pudiera también prescindir ocasionalmente de la estimación de la conducta del 'desdichado', de sus eventuales faltas, de comportamientos similares a la impiedad y de posibles casos de miasma (voluntario o involuntario): la *echthra* divina también puede no haber sido provocada.²

La gran ductilidad de una *forma mentis* semejante se pone en evidencia, en particular, cuando se discute retrospectivamente, como en este caso, sobre intervenciones que han impedido al agente actuar como habría querido o como habría sido para él natural actuar en ausencia de perturbaciones 'externas'. Al discutir sobre esto, los griegos no excluyen ni la posibilidad de señalar la causa de la intervención divina en comportamientos manifiestamente reprobables del agente (o de un antepasado suyo), ni la posibilidad de hacerla depender de la simpatía, envidia o venganza, o de representársela como casi infundada (como por ejemplo en el frg. 69 de Hiponacte, vv. 7-10, ed. Degani).³ No dudan incluso en rechazar muy enérgicamente estas intervenciones (basta pensar en Prometeo), o bien en proclamar

¹ Me parece apropiado agregar que una inferencia análoga, aunque menos breve y falta de las generalizaciones puestas en boca de Penélope, se atribuye t.a., a Aquiles en *Il.* XIX, 270-273, a Idomeneo en *Il.* XIII, 222-227 y a Príamo en *Il.* III, 164a.

² Cf. U. Bianchi, *Diosa Aisa* (Roma, 1953) y, entre otras discusiones más recientes, V. Citti, "La sfida di Prometeo (Aesch, *PV*, 120)", en *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 141 (1982-83), pp. 17-34 y 105-112; id. *La parola ornata: Ricerche sullo statuto delle forme nella tradizione poetica classica* (Bari, 1976), pp. 37-65; A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico* (Udine, 1984), pp. 83-88, 91-96 et *passim*.

³ El silencio sobre este tipo de intervención divina incide negativamente en los ensayos críticos de calidad como por ejemplo el artículo de J. Pieri, "Remarques sur la peine dans la mythologie grecque", en *Archives de Philosophie du Droit* 28 (1983), pp. 67-77.

ilegítima y aparente, y por tanto lamentable, la costumbre de hacer recaer sobre los dioses la responsabilidad de aquello que se querría no haber hecho.

Esta última actitud implica claramente la intuición de que es muy fácil, muy cómodo, explicar casi cualquier forma de conducta reprochable deduciendo una intervención divina adecuada. Aquí me propongo presentar y discutir los escasos textos, de 'Homero' hasta Aristóteles, que presenten algún problema acerca de la costumbre antes señalada.

II

No se podría censurar a quien menciona como culpables a los dioses sin que tenga un buen motivo ni, en particular, la tendencia (o el atrevimiento) a considerar su intervención como la causa de una conducta irracional y reprobable, si no estuviese muy difundida la práctica de explicar de esa manera la actitud irreflexiva y, al mismo tiempo, de exculpar en alguna medida al agente, asumiendo que éste se habría comportado de una forma más comprensible, más lógica, más acostumbrada y más previsible si no hubiese intervenido un elemento perturbador tan vigoroso (sobrehumano, precisamente) que no pudiera ser contrarrestado o controlado. Es significativo que semejantes apreciaciones, a las que no debería ser extraña casi nunca una función exculpatoria,⁴ aparezcan con gran frecuencia no sólo en

⁴Magris (*op. cit.*) niega con determinación esta función, sosteniendo que en época presofística los griegos fueron decididamente fatalistas y que sólo la vuelta en sentido moralizante, madurada en el curso del siglo V a. C., habría introducido la idea de que se mencionan como culpables a los dioses únicamente para no atribuir al agente la responsabilidad de la conducta reprobable. Seguramente lo que él sostiene es, en parte, cierto; pero, sin discutir componentes no fatalistas descubiertas en la cultura griega arcaica (es un pecado que Magris no se interrogue mínimamente sobre este punto), simplemente encuentro inconcebible que se haga recaer sobre los dioses la responsabilidad por conductas que la comunidad no podría tolerar y no tolera, sin que exista la finalidad de hacerse perdonar por cualquier medio, es decir, sin intuir que la intervención divina es justificante y protege de las reacciones temibles. El poeta puede, por su parte, pasar por alto la dimensión subjetiva, pero con seguridad no el agente, y me parece claro que la costumbre de disculparse preceda a la representación de quien se disculpa mencionando como culpables a los dioses.

el *epos* y en la tragedia del siglo V, sino también en la oratoria ática: no sólo en obras literarias sino también en discursos efectivamente pronunciados en los tribunales y fuertemente condicionados por la exigencia de entrar en consonancia con los estados de ánimo de los jueces populares, esto es, en discursos de los que dependían intereses reales (desde luego, la vida) así como el prestigio de quien tomaba la palabra con o sin la asistencia de un logógrafo.⁵ La diferencia más notable es la siguiente: mientras 'Homero' nombra a una divinidad en particular, los oradores prefieren limitarse a hablar de "un dios" o, más a menudo, de emociones concebidas como externas al sujeto y eventualmente hipostatizadas *ad hoc*. Esto es señal de una 'laicización' incipiente que no modifica ni el esquema de inferencia ni su campo de aplicación. El hecho de que se determine una adaptación de los medios expresivos atestigua, al mismo tiempo, que no estamos en presencia de simples modos de decir o de meros 'fósiles lingüísticos': los oradores saben lo que dicen, a tal punto que el acusador, en lugar de enfrentar abiertamente los factores exculpatorios, le da la vuelta a la apelación (espero estudiar esto en otro lugar).

El fenómeno se enmarca a tal grado en una *forma mentis* bien arraigada en el modo griego de interpretar la conducta, que se puede encontrar una equivalencia precisa en la actitud de 'Homero' para acreditar una especie de desintegración de la subjetividad del agente, desintegración por la cual se hace depender del "yo" sólo una minoría de actos. En cuanto a los demás, si no se atribuye la causa de éstos a la intervención de una divinidad o, en un orden inferior, de emociones hipostatizadas, se habla por lo menos de la iniciativa de diversas partes del propio cuerpo (el corazón, el diafragma...). El resultado es la asunción de que las iniciativas del agente en cuanto tales puedan explicar sólo una cantidad limitada de actos, mientras que para muchísimos más se debe buscar sistemáticamente una explicación

⁵ Cf. K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford, 1974; trad. ital.: *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, Brescia, 1984), sección I A 2.

diferente, que haga del agente una especie de espectador de sucesos que, por más que puedan implicarlo fuertemente, no se pueda decir que dependan de él; y en consecuencia, que lo hagan, en cierta medida, la víctima de fuerzas que lo trascienden.

Otra peculiaridad, que ha sido discutida sólo un poco más que las anteriores, consiste en conferir a estas interferencias sobrehumanas efectos exculpatorios y, al mismo tiempo, tranquilizantes ("si no depende todo de mí, si no se me puede considerar culpable por cada una de mis actitudes no sólo no debo angustiarme más de lo debido por aquellas actitudes irreflexivas que yo mismo no sabría explicarme, sino que, además, puedo considerarme libre de culpa en la medida en que, precisamente, mi conducta ha quedado, por intervención de otros, fuera de mi control"). Por este camino, la postulación de interferencias incontrolables se vincula con el fenómeno de la acrasia. La fórmula consiste en representarse a sí mismo todos estos agentes, y en particular las emociones, como externos al sujeto, de modo que pueda señalarse al agente como la víctima de una diversidad de fuerzas que se encuentran fuera de su control.⁶ Una serie de indicios lleva, antes bien, a pensar que la gente⁷ se reconociera con bastante amplitud en una *forma mentis* semejante. A título de mera ejemplificación recordaré que muy a menudo se considera incluso al homicidio como una desgracia no sólo desde el punto de vista de la víctima y de sus familiares, sino también desde el punto de vista del homicida, puesto que éste debe prepararse a enfrentar un gran número de reacciones y, en cuanto le espera un futuro que sin duda no es fácil, puede inspirar la idea de que se le deba compadecer.⁸ La

⁶ Cf. Dover, *op. cit.*, sección II G 3, y también G.M.Grube, *Plato's Thought*, London, 1935, p. 150.

⁷ Sobre el valor testimonial de la oratoria, como documento del modo de razonar, y también por ello de la conciencia moral en la cual la opinión pública ateniense podía reconocerse más fácilmente, véase la monografía de Dover (*cit.*), sección I A 2, con los comentarios que he propuesto en "La Morale popolare nell'antica Grecia (a proposito di un libro recente)", en *Atene e Roma* N.S. 23 (1978), pp. 46-51.

⁸ Cf. por ejemplo, Dover, *op. cit.*, sección III H 3.

legislación distingue cuidadosamente (¡ya desde la época de Dracón!) entre los diferentes tipos de delitos, precisamente con la finalidad de evitar las condenas sumarias (que por otra parte la sociedad griega casi no conoce, o cuando menos juzga escandalosas). Es evidente que en la tragedia del siglo V se ignora casi por completo aquello que, al contrario, resaltarán en las comedias de Menandro: la disponibilidad de los personajes a autoacusarse.⁹

Aunque disculparse culpando a los dioses no equivale precisamente a desobligarse, la afirmación de esta o de aquella interferencia sobrehumana particular no deja de atenuar significativamente la culpabilidad del agente y la gravedad misma de la ofensa¹⁰ y, pese a que sean múltiples los recursos evidentes en la costumbre de señalar de muy buena gana toda una serie de 'corresponsables' de la conducta reprochable, no obstante, debe ser lícito ver allí también una actitud disculpatoria a la que no es ajeno un componente de oportunismo.¹¹

Esto puede verse, por ejemplo, en el *Encomio a Helena* de Gorgias, donde la postulación de fuerzas incontrolables se utiliza únicamente en función exculpatoria, esto es, para sostener que a Helena no se le puede reprochar nada.¹² Pero este tipo de argumentaciones aducidas como disculpa se encuentra decenas de veces también en los oradores quienes, como ya se ha señalado, aparecen muy propensos a hipostatizar las emociones (o a hablar abiertamente de algún dios) con la finalidad de señalar en ellas la

⁹Estos personajes menandrosos tan prestos a declararse culpables y a inculparse en primer lugar a sí mismos, sin ningún deseo exagerado de apelar a la involuntariedad, a la desinformación o a la fuerza de las pasiones, me parecen mucho más alejados de los estereotipos de los siglos V y IV de lo que ha sido comúnmente reconocido por los intérpretes.

¹⁰Me desagrada no poder dar en este lugar una justificación adecuada del asunto. Indicaré, al menos, que 'Homero' conoce la insinuación complementaria: "No puedes vanagloriarte de lo que es mérito de la divinidad (cf. *Il.* XVI, 844-850, y además XXII, 297-305)".

¹¹Cf. la nota 4.

¹²Gorgias incluye como 'responsables' hipostatizados por él, además de a los dioses, a abstracciones hipostatizadas como la fuerza, el amor y la palabra. Cf. además Eur. *Hec.*, ("estamos dominados por la riqueza, la fortuna, los conciudadanos, las leyes").

presencia de agentes externos y, en consecuencia, fuera del control del sujeto, y concluir que el sujeto no pueda ser considerado propiamente responsable de actos reprobables cometidos bajo su impulso.

III

La reseña de los textos que implican un juicio negativo sobre una tendencia tan recurrente de hacer recaer sobre los dioses (o cualquier otro agente externo al sujeto) la responsabilidad de casi cualquier forma de conducta reprobable o irracional, permite en primer lugar ampliar el marco de referencia mucho más allá de la tríada constituida por un pasaje de la *Odisea*, uno o dos fragmentos de Solón y el éxodo del *Prometeo* esquileo¹³ y en segundo lugar poner de relieve cómo la tendencia a contrastar la *forma mentis* predominante, aun cuando ésta tuviera antecedentes tan ilustres —y tan familiares a los atenienses como hombres de cultura—, siguió siendo en definitiva, la prerrogativa de algunas voces aisladas.

Para empezar, unos comentarios, sobre las declaraciones de Zeus que aparecen al inicio de la *Odisea* (I, 32-34). Los mortales nos ofenden, dice el Olímpico, cuando *ex hemeon...phasi kak'emmenai*. En efecto, si ellos *alge'echousin* es por causa de sus transgresiones *hyper moron*, es decir, originados por el hecho de tomar para sí más de cuanto se les ha asignado.¹⁴ Los hombres son propensos a la *hybris*, no se contentan con lo que les corresponde. Por otra parte, la desmesura, la transgresión, tiene sus consecuencias. Que la cólera de los dioses, la venganza de los hombres o ambas cosas a la vez

¹³ Cf. W. Jaeger, "Solons Eunomie", en *Sitzb. Preuss. Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Kl.*, 9 (1926), pp. 69-85, reimpr. en W. Jaeger, *Scripta Minora*, vol. I (Roma, 1960), pp. 315-337. No hay necesidad de tratar aquí la disputa en torno a los indicios que ponen en duda la paternidad esquilea del *Prometeo*.

¹⁴ Para la interpretación del *hyper moron* no en el sentido "contra el deseo del destino" (*moron* = *moira*, como sugiere el propio escoliasta), sino en el sentido de "contra lo que corresponde o le correspondería a uno, contra lo debido, contra aquello que es conveniente, justo, razonable esperarse" véase el comentario de West a Homero, *Odisea*, vol. I, al cuidado de A. Heubeck y St. West, trad. de G. A. Privitera (Milano, 1981), pp. 190a.

determinen reacciones desagradables (sufrimiento, muerte), éstas no son otra cosa que la consecuencia natural de la transgresión. Pero los hombres, dice Zeus, en lugar de reflexionar sobre el verdadero origen de sus males, se complacen con demasiada frecuencia en imputar a los dioses la responsabilidad —o si se quiere, en señalar en ellos la fuente— de sus propios males (*Theous...aitioontai*).¹⁵

El sentido de esta diagnosis es bastante claro: los hombres prefieren no resaltar el nexo entre sucesos desagradables y conducta anterior, e incluso se apresuran demasiado a hacer depender todo de una intervención divina, supuestamente sin motivo, hasta el punto de imaginarse que haya sido la intervención divina la que provocó sus propias transgresiones (así por ejemplo Agamenón en *Il.* XIX, 86-90 y 137, afirmando lo contrario de cuanto sostiene Aquiles en IX, 377).

El único detalle que no está claro se refiere a la eventualidad de que el Zeus homérico postule incluso la hipótesis de que hay mala fe, más allá de la costumbre de inculpar a los dioses. El silencio sobre un detalle de tal importancia parecería implicar la inferencia de que los hombres son considerados del todo superficiales cuando emiten un juicio. Pero no es improbable que este elemento haya quedado tácito, puesto que 'Homero' habla, pese a todo, de transgresiones cometidas por los hombres: ¿Por qué insistirían en sostener que sus males tienen un origen divino, si no es para encubrir su propia responsabilidad, esto es, desviar de sí la ira de las víctimas de sus faltas?

Por muy significativas que parezcan, estas declaraciones "programáticas" de la "Asamblea de los dioses" de la *Odisea* constituyen, sin embargo, como es sabido, un episodio sustancialmente aislado. Aunque en la *Odisea* la intervención divina llega a ser en general mucho más marcadamente benévola que en la *Iliada*,¹⁶ no es

¹⁵ En *Il.* IX, 116 y 119 Agamenón parece asumir la responsabilidad de la falta cometida contra Aquiles. Éste, a su vez, lo declara culpable (IX, 375: *m'apátee kai díten*) y sugiere, según parece, que Zeus le habría desquiciado su entendimiento como consecuencia de su acción desconsiderada: esto es, después, no antes y *ad hoc* (IX, 377).

posible encontrar ninguna otra consideración de este género en los poemas homéricos, ni tampoco en los *Erga* hesiódicos (donde Zeus tutela el derecho y castiga las transgresiones, pero no desconoce la pretensión de hacer recaer en los dioses la responsabilidad por las transgresiones).

En cambio, la idea es reafirmada enérgicamente por Solón en el frag. 3 (ed. Gentili-Prato). En el marco conceptual del Ateniense, esta idea ocupa una posición de mucha mayor importancia en comparación con la de 'Homero', y se configura como un importante corolario de lo que debe censurarse en el modo de vivir de los atenienses y, más en general, de los simples mortales. Solón contrapone, en efecto, el buen juicio a la irreflexión transgresora e identifica esta última con una variedad de actitudes y de valoraciones reprobables entre las que se pueden mencionar el dejarse seducir por las riquezas, el tomar parte en los *synodoi tois adikousi philai*, el tener una excesiva indulgencia hacia el tirano, la falta de valor, las formas de comportamiento que pongan en peligro la misma sobrevivencia de Atenas y la tendencia, precisamente, a inculpar a los dioses de los propios males.

Hay que poner de relieve el silencio sobre la eventualidad de que la costumbre de inculpar a los dioses denote mala fe.¹⁶ Ciertamente es bajo el nivel de coherencia que Solón logra en su descripción de la discutible justicia de Zeus: mientras que en su frag. 3 Solón alerta contra la idea de "que la ruina pueda venirnos de Zeus", en el amplio frag. 1 insiste en cambio en su temible irritabilidad

¹⁶ Cf. por ejemplo H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley - Los Angeles - London, 1971), p. 29.

¹⁷ Es difícil precisar el pensamiento de Solón sobre este punto. La referencia explícita a la *kakotes* (abyección, vileza) puede implicar la alusión a un elemento de conveniencia, pero, por otro lado el tono general de la elegía indiscutiblemente apunta a la simple irreflexión, el descuido, la ligereza de estos atenienses dispuestos a reconocer que al rayo seguirá el trueno, pero casi incapaces de comprender que en presencia de hombres muy poderosos no es posible que no se encuentre detrás la servidumbre, sean cuales sean los intentos declarados de este o aquel tirano (frag. 12. G-P).

(1.25s.) y sobre su disposición a castigar de manera bastante indiscriminada (1.75s.), lo que equivale a afirmar casi exactamente lo contrario.

El tercer testimonio de que está fuera de lugar culpar a los dioses, aparece en un pasaje extremadamente problemático, el éxodo del *Prometeo* de Esquilo (si es que es auténtico). Sin duda es grande la tentación de afirmar que la advertencia hecha por Hermes (¡pero quien acusa a Zeus es Prometeo, no un simple mortal!) no refleja el pensamiento del dramaturgo, quien no sólo en esta tragedia sino también en otras (en *Los persas*, por ejemplo, en los vv. 354, 472 y 515) subraya la dimensión nada amistosa de la intervención divina. Baste, más simplemente, advertir la consonancia, también terminológica,¹⁸ con el texto odiseaco correspondiente.

IV

Después de haber hecho su aparición relativamente incidental en la *Odisea*, en una elegía de Solón y en el *Prometeo encadenado*, la idea de que es inadmisibles inculpar a los dioses con ligereza vuelve a aparecer, si no me equivoco; después de algunos decenios, en Demócrito, en Trasímaco; en las *Nubes* de Aristófanes y, sucesivamente, en Eurípides y Sófocles, en algunos sofistas, en Sócrates y en algunos socráticos de la primera generación (incluyendo a Platón).

Puesto que los fragmentos de Demócrito deberían (o al menos podrían) ser anteriores al 423 o al 421 a.C., los discutiremos, por lo tanto, antes del pasaje de Aristófanes, advirtiendo que el filósofo de Abdera se coloca un poco al margen de la problemática estudiada aquí, puesto que no se centra de modo particular en el tema de la posible interferencia divina en la conducta humana.

La denuncia de la ligereza con la que muchos se disculpan aparece en el frg. 119 D.-K.: "Los hombres *tyches eidolon explasanto*

¹⁸ Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 324.

con la finalidad de enmascarar su propia irreflexión”, es decir, crearon sin mucha convicción el mito de la fortuna que con su intervención neutralizaría los esfuerzos y la buena voluntad del agente, y le atribuyeron con falsa conciencia una importancia que en realidad no les corresponde: es un oportunismo atribuir a la casualidad aquello que en realidad depende sobre todo de la insensatez. La casualidad unas veces daña y otras ayuda, pero es raro que prevalezca sobre la *euxynetos oxyderkeie*, aquella perspicacia que nos permite tener una visión penetrante e intuir prontamente de qué modo es conveniente comportarse.

Se podría decir que la noción de la casualidad que aquí se utiliza no tiene connotaciones teológicas: *Tyche* no actúa teleológicamente (por ejem., por *echthra*, con la finalidad de dañar) y tampoco se pretende que esto suceda, a menos de que pudiera sostenerse que su intervención ha comprometido el buen éxito de una acción o trastornado el curso de los eventos.

La declaración se enmarca en un conjunto amplio y muy orgánico de fragmentos morales en los que Demócrito desarrolla el tema de la responsabilidad del agente, y no insiste sólo en hacer del alma el principal causante de los excesos que debilitan el cuerpo (frgs. 159, 170, 171), sino que reiteradamente argumenta que, para la felicidad o la infelicidad humana, no es tan decisiva la posesión de algunos bienes (frg. 172) o la misma intervención divina, cuanto más bien la irreflexión o la insensatez, la estupidez o la perspicacia del agente (frg. 175, cf. 172), o bien una educación irresponsable que, en vez de promover la práctica del uso juicioso (y por tanto el control) de las pasiones, deja el campo libre a estas últimas y, con ellas, a las aberraciones que pueden resultar (frg. 178, cf. 191). Elabora, además, una especie de ‘diagnóstico alternativo’ razonable, que permita no hacerse víctima de los excesos. “Los hombres —declara en el frg. 234— piden la salud a los dioses con súplicas, sin darse cuenta de que tienen en sí mismos el poder sobre ella, aunque después, en

realidad, son ellos mismos quienes la ponen en peligro haciendo lo contrario de cuanto deberían hacer por puros excesos y por [haber alimentado] sus pasiones". Quien exagera sobremanera ciertos deseos y, en particular, admira con poca reflexión a los ricos y a todos los hombres considerados afortunados se hace excesivo y se encuentra en condiciones de cumplir una acción irremediable (frg. 191). En realidad es necesario ejercitarse en hacer frente a los deseos (frgs. 214 y 236) y —se podría decir— en prevenir el momento en que éstos podrían volverse incontrolables.

Demócrito, pues, se muestra interesado en minimizar el alcance de lo fortuito, no toma seriamente en consideración la hipótesis de la hostilidad divina e insiste en sostener que el hombre, antes que mendigar pretextos después de haber experimentado el fracaso, debería dedicarse a crear de antemano condiciones favorables, en primer lugar, con la moderación y con la educación. De tal manera el problema general de los factores exculpatorios se reduce al problema más específico de la acrasia, vale decir, a la falta de control de los impulsos emocionales, sin que por ello se llegue a negar que la casualidad a veces concurra a determinar los resultados de la conducta.

Es digna de comparación la correspondencia (¡invertida como en el negativo de una fotografía!) con el esquema de inferencia típico del politeísmo griego: no hipostaticemos *ad hoc* aquello que está fuera de nuestro control, ocupémonos más bien en aprender a controlar mejor todo lo que corre el peligro de substraerse a la 'supervisión' del alma por mero descuido. Ejemplar, en este sentido, puede considerarse el frg. 172 (ya presentado), que concluye con la metáfora siguiente: en vez de limitarnos a considerar con terror la perspectiva de una inmersión en aguas profundas, aprendamos más bien a nadar —lo que es el opuesto exacto de cuanto hacen los griegos cuando piensan en una intervención divina o incluso simplemente cuando enfatizan el papel de *tyche*.

En cuanto a Trasímaco, es muy verosímil que su frg. 1 D.-K.(=frg. 10 Radermacher) pertenezca a los primeros años de la Guerra del Peloponeso, sobre todo porque Aristófanes habla de él como de un personaje muy bien conocido en su *Daitaleis* (fr. 205 PCG), es decir, en el año 427 a. C. En este fragmento el sofista tiene la oportunidad de afirmar que “también las desgracias actuales” ligadas al hecho de estar en guerra “no son obra ni de los dioses ni del destino, sino de los gobernantes”. La afirmación es claramente explícita al condenar la propensión (que supuestamente está muy difundida) a hacer recaer la responsabilidad de los sucesos desagradables no tanto en hombres particulares, sino particularmente en entidades sobrehumanas que con su intervención desautorizan pero, al mismo tiempo, quitan la responsabilidad y, al disculpar, absuelven. Hay que notar, sin embargo, que anteriormente Trasímaco había escrito: “Ha sido el *daimon* quien nos ha hecho vivir en esta época (*scil.* de guerra)”. La condena del uso impropio (y por lo tanto del abuso) coexiste, pues, en su modo de explicarse los eventos, con una sobrevivencia específica de la misma actitud.

También Aristófanes alude a esta problemática de manera un poco indirecta en las *Nubes*, en el contexto del *agón* entre el Discurso fuerte y el Discurso débil. La idea expresada por el *heton logos* (que es desaprobada por el poeta) es, en síntesis, la siguiente: si te encuentras en dificultad porque has sido sorprendido en flagrante adulterio sé astuto y ponte a reprochar a Zeus (*kolaze: Nub.* 1080). Puesto que hasta Zeus suele ceder ante las mujeres y las pasiones amorosas, siempre podrás defenderte argumentando que no se puede pedir de ti que seas incluso más virtuoso que un dios. De tal modo podrás presentar a la divinidad, si no como la causante, al menos como modelo de la conducta reprochable.

Como es sabido, el Discurso Débil introduce estas consideraciones para apoyar la invitación explícita a no tener recato alguno, en buscar el placer y la diversión sin ponerse límites y prohibirse nada.

El desenfreno, así argumenta la hipóstasis, no dará lugar a ninguna reacción particularmente desagradable si quien se abandona a él tiene después el cuidado de proclamar que simplemente su capacidad para resistir a impulsos pasionales presuntamente incontrolables no ha sido más fuerte que la de Zeus. Si sucede que hasta Zeus cae víctima de pasiones irresistibles, ¿qué se podría esperar de un hombre? Para los humanos es aún más difícil resistir las pasiones.

Aristófanes demuestra que para él el tipo de razonamiento aquí enjuiciado refleja una práctica bastante difundida. En ella, sin embargo, no sabe ver sino un sofisma oportunista y cómodo.

Después de un poco más de un lustro de la redacción del texto de las *Nubes* conocido por nosotros, Eurípides propone en las *Troyanas* (415 a. C.) una discusión más explícita y más explícitamente relacionada con la idea de una intervención exculpatoria de parte de los dioses. La oportunidad se da en el encuentro verbal, muchas veces llevado a escena, entre Helena y Hécuba.

En la representación eurípidea, Helena, que argumenta en su propia defensa con el evidente propósito de disculparse completamente, no duda en enumerar entre los factores exculpatorios, además del caso del arbitraje solicitado a Paris por ¡tres diosas!, también el descuido de un Menelao que, en vez de vigilar como debía la virtud de su esposa, se había dirigido a Creta justamente mientras Paris se encontraba como su huésped en la casa real de Esparta. En cuanto a sí misma y a su propia presumible corresponsabilidad en su fuga a Esparta, Helena se limita a decir, dirigiéndose a Hécuba: *Ten theon kolaze*, “reprocha a la diosa” y ve si puedes ser más que Zeus, quien es regularmente esclavizado por Afrodita (948-950).

Ante una autodefensa semejante, que con toda evidencia vuelve a presentar justamente el *topos* encontrado en las *Nubes* de Aristófanes, Hécuba replica: *Me amatheis poiei theas/ton son kakon kosmoussa* (982s.), no creas que puedes encubrir la odiosa dimensión de tu conducta detrás de la intervención —presuntamente irreflexiva,

además— de una diosa. No ha sido una diosa quien te ha hecho sobrepasarte, sino tu mente, que “se ha vuelto Cipris” (988). Para los mortales toda locura amorosa es obra de Afrodita y el nombre mismo indica que Afrodita preside a la *aphrosyne* (990s.). En realidad — prosigue Hécuba— has sido tú misma quien ha hecho enloquecer a tu corazón, *ekmargousthai* (992).

Es notable la claridad con la cual se denuncia aquí el artificio de hipostatizar las emociones hasta llegar a divinizarlas, de modo que después pudieran representarse como externas al sujeto y, además, como ‘sobrehumanas’, y por ello irresistibles por definición. Sin embargo, una denuncia semejante a tal punto no es la expresión de opiniones tan extendida que el Pseudo-Lisias, por ejemplo, puede declarar repetidamente, en sus discursos judiciales: “Un dios ha inculcado en él el olvido” (VI, 27), “se ha entregado a sí mismo... inducido a ello por una necesidad de origen sobrenatural” (ibid. 32). También Demóstenes puede seguir haciendo declaraciones análogas, medio siglo después; “el éxito estaba en manos de un dios, no en las mías” (XVIII, 193), “Pienso que ha sido algún dios quien le ha infundido esta incansable actividad” (IV, 42), “una arrogancia no espontánea, sino que le ha sido enviada por una diosa” (XXIV, 124). Antífonte, por su parte, había ya declarado en uno de sus discursos que el delito involuntario es excusable porque depende de la casualidad (V, 92, cf. 22; pero sobre Antífonte volveré en breve).

La insistencia con la que los oradores recurren a un esquema defensivo semejante hace necesario, si no me equivoco, considerar precisamente que la desconfianza hacia tal mentalidad pertenece, todavía a fines del siglo V, sólo a un círculo heterogéneo de intelectuales y no a la mentalidad de la gente común, tanto más que al insistir en el tema de la obcecación divina los oradores son aún más explícitos que los poetas trágicos.

No es difícil, por lo demás, advertir cuán genérica es, en términos relativos, la denuncia que, en el ejemplo en cuestión,

Eurípides pone en boca de Hécuba: la mujer se rehusa a hipostatizar con excesiva ligereza la pasión amorosa, pero le atribuye más de una de las características sobre las que se funda la plausibilidad intuitiva de la hipostatización misma —y así también la credibilidad en la actitud de escudarse en ello, aunque no sin un poco de mala fe. En efecto, Hécuba proclama que el agente es el que crea la pasión presuntamente irresistible, pero no niega que ésta termine, sea como sea, por ser así, y no sabe aducir nada preciso para sostener la explicación alternativa que no obstante se afana en acreditar. ¿No se deberá inferir de aquí que, si es fácil utilizar la ironía, no lo es tanto aducir argumentos contra aquello que sin duda debe considerarse el punto de vista mayoritario?

Eurípides se refiere al mismo *topos* —si bien en forma mucho más matizada—, por lo menos en otros dos dramas. En su *Heracles* hace decir a Teseo que no se puede escapar al destino (*tychais*), al menos si las palabras de los poetas tienen algún fundamento (1314s.), mientras que en la *Ifigenia en Táuride* la protagonista se niega a creer en la historia de los banquetes de Tántalo, puesto que, explica, son los hombres en realidad quienes transmiten su vileza a los dioses, son ellos los verdaderos asesinos de otros hombres (387-390).

Sófocles, a su vez, se hace portavoz de instancias análogas no tanto en el *Edipo Rey* sino más bien en una declaración del *Filoctetes* (escrita en 409 a.C.). El ‘Solitario de Lemmos’ acusa en cierto momento a Odiseo de enlodar injustamente la imagen de los dioses al presentarse como mero ejecutor de sus designios y, cuando Odiseo aduce justificaciones bastante consabidas (“es Zeus quien te hace sufrir... no yo”), él le rebate (991s.): *Hoia kazaneuriskeis legein (...) tous theous pseudeis tithes*, “¿será ésta tu última invención, hacerlos pasar por hipócritas?”.

Se discute si Sófocles siente simpatía por Odiseo o por Neoptólemo y Filoctetes (yo me inclino por la segunda hipótesis), pero no es el caso de tratar este asunto aquí. Es más útil poner

de relieve la notable afinidad de la formulación sofoclea con la preferida por Antifonte en el exordio de la réplica del acusador en su primera tetralogía (II g 1): *He atychia adikeitai hyp'autou*, ofendes a Desgracia, dice el padre de la víctima, cuando le echas la responsabilidad de una muerte que, en realidad, has sido tú (o mejor dicho, tu hijo) quien la causó.

Las dos declaraciones parecen tener en común la relativamente escasa convicción con la que tanto Sófocles como Antifonte presentan la denuncia, a tal punto que Filoctetes llega al fin y al cabo, al final del drama, a hacer propia, en sustancia, la tesis de Ulises, y las *Tetralogías* de Antifonte, por su parte, se encuentran estructuradas de manera tal que implican la indudable neutralidad del orador-logógrafo sobre el mérito de las distintas controversias representadas. La neutralidad se hace más evidente cuando se considera que también el fragmento de signo contrario arriba evocado ha sido escrito por él.¹⁹

V

El tema de la desconfianza hacia la evocación usada como pretexto de coprotagonistas de la conducta humana que no son controlables por el sujeto, aparece, por consiguiente con singular concierto a finales del siglo V, lo cual es señal —se podría decir— de la maduración de una amplia conciencia de que el reenvío tradicional a la intervención divina para explicar la generalidad de lo inexplicado (o, si se quiere, de lo inexplicable) en la conducta humana se efectuó de manera preponderantemente instrumental, sin convicciones, y es señal también de que toma una orientación mucho menos indulgente.

La documentación relativa al siglo IV es un poco más exigua,

¹⁹Desde hace al menos dos decenios ha surgido una serie de estudios con la finalidad de poner a discusión la tesis (sostenida por Bignone y Luria) según la cual habrían existido dos diferentes Antifontes, y en efecto no hay ningún motivo para mantener una distinción semejante. Para una revisión panorámica véase por ejemplo F. Deleva Caizzi, "Le fragment 44 d'Antiphon et le problème de son auteur: quelques reconsiderations", en *He archaia Sophistike / the Sophistic Movement*, Athina, ardamitaa, 1984, Athinaiki Philosophiki Bibliothiki), pp. 96-107.

y casi toda puede reducirse al círculo de los socráticos (la única verdadera excepción parece estar constituida por un pasaje incidental del orador Esquines; en cambio la posición de Aristóteles propiamente no se puede incluir en el tipo de discusiones aquí reseñadas).

En la literatura socrática más antigua la posición asumida por Antístenes tiene un cierto relieve. En el frg. V A 123 Giannantoni,²⁰ que consiste en un comentario de un famoso apotegma sobre Afrodita (“¡La mataría, si pudiera!”), Clemente de Alejandría anota “Él (Antístenes) dice que el *eros* es una calamidad natural y son los desventurados que la padecen quienes la llaman ‘dios’. Él muestra que los más indefensos son vencidos por éste, al no saber qué cosa es [precisamente] la *hedoné*. No se debería ceder [frente a ella] a pesar de ser considerada una divinidad, esto es a pesar de que sea asignada por una divinidad [a los hombres] para satisfacer las exigencias de la procreación”.²¹

Lo dicho por Antístenes se mueve claramente en el mismo horizonte de las declaraciones asignadas por Eurípides a Hécuba en las *Troyanas* y, aunque el tema del control de las pasiones reviste para el filósofo una importancia incomparablemente mayor que para el dramaturgo, no se registran innovaciones de importancia en la discusión del argumento.

Algo más matizada es la posición que asume Esquines de Esfeto. Este, en el *Alcibíades*, comenta así la historia del fin deshonesto de Temístocles: “Yo —dice Sócrates— atribuyo a la capacidad de aquel hombre el mérito de lo que hizo y excluyo que la suerte haya tenido algún papel en tales empresas... y tú, Alcibíades, no me acuses de ateísmo por esto... en efecto, bien te podré demostrar

²⁰ Para el conjunto de las llamadas escuelas socráticas menores se cuenta ahora con una nueva colección de las fuentes que reemplaza suficientemente todas las anteriores: *Socraticorum Reliquiae*, al cuidado de G. Giannantoni (Nápoli-Roma, 1983-85).

²¹ Clem. Alex., *Strom.*, II, XX 107, 2-3. Este fragmento, junto con algunas líneas de Teodoro que repiten *verbatim* cuanto se lee en Clemente, constituyen precisamente el frg. 123 Giannantoni.

que se comportan como ateos eventualmente aquellos que tienen un punto de vista contrario al mío... aquellos que sostienen que la suerte actúa del mismo modo con los malvados y los buenos, y que los *kaloi kagathoi* y los *eusebesteroi* no se benefician más que otros en lo que depende de los dioses" (del frg. 8 Dittmar).²²

Al negar que se pueda o se deba atribuir un papel significativo a la *tyche* en el caso de Temístocles, Esquines se abstiene de proporcionar un motivo directo, prefiriendo desviar su discurso hacia las implicaciones teológicas relacionadas con el tema de la casualidad. No se puede decir, sin embargo, que al hacerlo así se limite a darle de vueltas al obstáculo, porque implícitamente asimila la *tyche* a los dioses y llega a negar, precisamente, que se deban imputar a ellos las desgracias debidas a la irreflexión. No habla expresamente de los posibles remedios o antídotos de la irreflexión (tal vez habría podido teorizar sobre la eficacia 'terapéutica' del *elenchos*),²³ sin embargo, todo el diálogo constituye una elocuente representación de la terapia en acción y Esquines aparece, también en otro pasaje, más atento a representar de manera elocuente que a teorizar en abstracto.

En el resto de la literatura socrática más antigua esta problemática surge casi sólo como presupuesto de la exhortación a la coherencia y a la conducta responsable. Platón, en particular, discute sobre ello sólo en diálogos cuya matriz socrática ya ha entrado en una *sinergia* vital con instancias de otra naturaleza y ha perdido no poca de su especificidad. En el tercer libro de la *República* justifica la demanda de un control de valor sobre las composiciones poéticas, observando que las historias sobre la conducta escandalosa de los dioses y héroes son, además de falsas, nocivas en cuanto inducen a mostrarse indulgente con la propia maldad y predisponen a los

²² Para los fragmentos de Esquines, que Giannantoni ha excluido de su colección, es necesario recurrir a viejas ediciones, en primer lugar, a la elaborada cuidadosamente por H. Dittmar, como apéndice de su *Aischines von Sphettos: Studies zur Litteraturgeschichte der Sokratik* (Berlin, 1912).

²³ Cf. mi *Therapeia in the Minor Socratics*, en *Theta-Pi* 3, 1975, pp. 145-157.

jóvenes a una cierta inclinación a comportarse de manera despreciable (391d-e), sea por medio del mal ejemplo²⁴ o bien por efecto de una interferencia directa de esos poemas.

El tema se discute de manera menos episódica, en el contexto del mito de Er (*Resp.* X). En un principio Láquesis se encarga de proclamar que la responsabilidad de la elección del propio destino en la tierra recae sobre el alma y no sobre los dioses (617e); después, el mismo Er refiere la historia del primer hombre que escoge su destino. A éste le pareció bien escoger la tiranía “por locura y voracidad”, sin examinar con el debido cuidado los beneficios y las desventajas de una elección semejante; así, no se dio cuenta de que el destino elegido por él lo llevaba inclusive a aceptar devorar a sus propios hijos. Una vez que se dio cuenta de ello, el desdichado comenzó a lanzar imprecaciones acusando a todos de sus males, menos a sí mismo, arremetiendo, por consiguiente, contra la *tyche* y contra los dioses, según la costumbre (619bc).

Es evidente que tampoco la adhesión platónica a la ya difundida tendencia a oponerse a la creencia en el *topos* exculpatorio se nutre de contribuciones particularmente originales, a excepción del peculiar contexto mítico en el cual se engarza el motivo polémico. De cualquier forma vale la pena anotar que, entre las razones por las que uno debería evitar reconocer en la intervención divina la causa de destinos particularmente lamentables, figuran tanto la exigencia de no enlodar la imagen de los dioses con connotaciones negativas, como la exigencia de no ocultar las responsabilidades del agente —señal de que la intervención divina es sentida, precisamente, como exculpatoria.

Aún más frágil es el eco de la ‘prohibición’ de culpar a los dioses que encontramos en el libro IX de las *Leyes*. En 854b leemos

²⁴ El tema del mal ejemplo presuntamente ofrecido por los dioses tiene antecedentes muy precisos no sólo en Jenófanes (frgs. 11 y 12 D.-K.) sino también aquí y allá en Eurípides (recuerdo *Ion* 442-450) y en el mismo Aristófanes; lo mismo puede decirse del tema “si los dioses dicen cualquier cosa indigna, entonces no son dioses” que aparece documentado, por ejemplo, en el *Belerofonte* de Eurípides (frg. 292-7 Nauck, 2a.).

que los proemios que tienen la función de hacer evidente la bondad de las normas codificadas deberían incluir la siguiente declaración: "No es ni humano ni divino aquel mal que te induce a profanar los templos. Es más bien un *oistros tis emphyomenos*, una manía que ha echado raíces en ti por causa de antiguos delitos no expiados..." (IX, 854b). No serán, por consiguiente, los dioses del Olimpo los que infundan en el hombre determinados impulsos hacia el mal; pero si no son ellos, de cualquier modo, es una fuerza sobrehumana que prevalece sobre sujetos que, à *proprement parler*, ni siquiera participan en la infausta decisión de profanar los templos. De tal modo, el *topos* exculpatorio vuelve a tomar fuerza, aunque con una variante un poco marginal: al admitir la falta de responsabilidad del agente, se debe evitar culpar a los dioses; a su vez, se permite culpar por las hipóstasis más genéricas y menos radicales en lo imaginario colectivo (esto es, aquellas que no comprometen una concepción eminentemente positiva de la divinidad como aquella por la que propugna el filósofo).

Sorprende un poco tener que constatar en Platón tal forma de teorizar sobre la costumbre (a la que se ciñen en general los oradores) de conservar el *topos* exculpatorio, aun cuando sustituya la referencia a Zeus (o a otras divinidades olímpicas) con la alusión a abstracciones poco habituales y, por consiguiente, aún no divinizadas. Esto, sin embargo, disminuye drásticamente el alcance de un pasaje como *Leg* I, 636d, en el que se presenta de nuevo, con referencia a la historia de Ganimedes, el tema tratado por Aristófanes en *Nub*, 1080.

Del todo diferente, como se ha señalado, es el caso de Aristóteles, cuyas reflexiones sobre la voluntariedad o involuntariedad del acto suponen la superación definitiva de los términos en los que se había presentado tradicionalmente el problema. Mientras tanto, notemos que ni siquiera dedica una línea a la presunta corresponsabilidad de los dioses en las faltas humanas. En los pasajes en que trata la distinción entre voluntariedad e involuntariedad del acto (*Eth. Eud.* II, 1223 a 21-1225 b 17; *Eth. Nic.* III, 1109 b 30-

1111 b 3, 1113 b 3-1115 a 3; cf. particularmente *E.N.* 1111 a 24-29) da muestra de sus mejores cualidades de analista cuando argumenta que sólo en pocas y bien definidas circunstancias se puede admitir la involuntariedad efectiva del acto, aunque ésta normalmente no se presenta. Debe considerarse errónea, en particular, la costumbre de considerar involuntario lo que se hace bajo el impulso de la ira o del deseo (*ou kalos legetai*: *E.N.* 1111 a 24s.). “¿Acaso no es ridículo”, agrega, “pretender que las acciones buenas sean voluntarias y las malas involuntarias cuando la causa de ambas es una sola?” (*E.N.* 1111 a 28s.). En efecto, algunas formas de involuntariedad bien pueden ser consideradas como elecciones voluntarias del sujeto: “Para el injusto y el intemperante en un principio había existido la facultad de no llegar a ser tales (por lo tanto lo son voluntariamente), pero una vez que son [injustos e intemperantes] ya no pueden dejar de serlo” (*E.N.* 1114 a 19-21).

Se podrá notar la considerable afinidad de estos discursos con el análisis de Demócrito sobre la prevención de la intemperancia. Mayor es, sin embargo, la determinación con la que Aristóteles prescinde del problema de la interferencia de los dioses en la conducta; para él ni siquiera tiene sentido discutir si la intervención pueda ser sólo benéfica o de tal naturaleza que induzca a cometer actos de los que uno se deba excusar.

En este caso específico, Aristóteles prescinde totalmente de los datos de la tradición helénica simplemente no preocupándose por el hecho de que, al menos en las salas de los tribunales, la gente siguiera impertérrita evocando el *topos* de la interferencia de poderes sobrehumanos con la intención de explicar la conducta reprobable y de excusar de esta manera, al menos en parte, al agente.

VI

Para terminar veamos un pasaje del primer discurso de Esquines, aún más interesante por el hecho de figurar en un discurso oratorio

y no en un contexto dialéctico imaginado, como sucede en el caso de la ficción teatral, del diálogo socrático o del discurso epidíctico. Aquí entran en juego intereses apremiantes, y hay que considerar que el orador debía tener cuidado de no desviarse mucho de las opiniones más sólidamente afianzadas en la mentalidad del ateniense medio. Se comprende que los argumentos se escogen no para satisfacer exigencias intelectuales abstractas de los oradores, sino para influir en los jueces populares, y en el entendimiento de que eran tales que podían suscitar una respuesta casi seguramente favorable. He aquí lo que escribe Esquines (I, 90-91): "No creáis que en el origen de su desenfreno se encuentran los dioses, antes que los hombres, ni las furias... Son las pasiones desenfrenadas las que hacen poblar las cuevas de ladrones, son estas cosas la furia de cada uno, y esto es lo que induce a degollar a los conciudadanos, a ponerse de parte de los tiranos, a derribar el régimen democrático".

Aparte del posible eco de Solón, nótese lo que aquí aflora implícitamente: si el orador se presenta en semejante actitud defensiva, se podrá inferir que el *topos* exculpatorio sigue influyendo en la gente (además, el principal adversario de Esquines, Demóstenes, lo utiliza, por así decirlo, impertérritamente con abundancia). Por otra parte la actitud de desconfianza hacia aquella mentalidad debe haber tenido alguna fuerza y prestarse, en consecuencia, a ser acogida con alguna simpatía por parte del público, si el orador se decide a utilizarla. Es la primera señal de una incipiente difusión de la actitud a desconfiar de la costumbre de culpar a los dioses, y es significativo, me parece, el hecho de que estas ideas se hayan presentado casi exactamente en los mismos términos en los que en su tiempo las había formulado Solón (y han pasado cerca de dos siglos y medio).

La declaración del orador, desde mi punto de vista, contribuye, además, a hacer comprensible el cambio representado por las comedias de Menandro, comedias sobre las que, por su novedad, bajo este perfil de la tendencia a no exculparse con oportunismo banal, debe aún

ANNOLOGÍA

Revista de Filosofía, investigación y difusión
Año 3 - México, D.F., julio-diciembre de 1989 - No. 2

ARTÍCULOS

- Victorino Rodríguez
Peculiaridades de la analogía metafórica 3
- Philibert Secretan
Notas sobre Teodicea 13
- Livio Rossetti
Sobre la costumbre griega de culpar a los dioses 39
- Adolfo García de la Sienna
Atomismo, hilemorfismo y física moderna 65
- Nelson Medina
Símbolos nuevos para antiguos argumentos 87
- Josu Landa
De Zaratustra y el amor 119

RESEÑAS

- Carlos I. Massini Correas
Carlos Cardona, *Metafísica del bien y del mal.* 143
- Benjamín Valdivia
Jorge J. E. Gracia, *Individualidad.* 150
- Eladio Chávarri
Philibert Secretan, *L'analogie.* 153
- Ángel Melcón

*La venerazione a Maria nella tradizione cristiana della Sicilia
Orientale.*

Edgar González Ruiz

John Haugeland, *La Inteligencia Artificial.*

Francisco Quijano

Gabriel Zaid, *De los libros al poder.*

ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGIA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:

Apartado postal 23-161

Xochimilco

16000 México, D.F.

México.

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 20 US dls.

elaborarse, si no me equivoco, una explicación plausible.²⁵

The MONIST

An International Quarterly Journal
of General Philosophical Inquiry
Editor, John HOSPERS

Editorial Board: Henry E. Allison, John M. Cooper, Dagfinn Føllesdal, R. Barcan Marcus, Joseph Margolis, Wallace I. Matson, Joseph Owens, Wilfrid Sellars, Anita Silvers, John E. Smith, Bruce Vermazen, Richard Wasserstrom.

Managing Editor: Sherwood J. B. SUGDEN

EACH ISSUE IS LIMITED TO ARTICLES ON A SINGLE GENERAL TOPIC. Communicate in advance with the Editor for special instructions. Two nonreturnable copies (one copy outside the U.S. and Canada) should be submitted NINE MONTHS PRIOR to the announced publication date. Papers should be prepared for anonymous submission to readers, and should be from 10 to 20 double-spaced type-written pages in length, including notes.

SCHEDULED PUBLICATION DATES:

Vol. 73, No. 2	Apr., 1990	The Theory of Interpretation
Vol. 73, No. 3	July, 1990	Systematic Pluralism
Vol. 73, No. 4	Oct., 1990	Property Rights
Vol. 74, No. 1	Jan., 1991	Morality and the Self
Vol. 74, No. 2	Apr., 1991	The Ontology of History
Vol. 74, No. 3	July, 1991	Hegel Today
Vol. 74, No. 4	Oct., 1991	Heracleitus
Vol. 75, No. 1	Jan., 1992	Teleology & the Foundation of Value
Vol. 75, No. 2	Apr., 1992	The Intrinsic Value of Nature
Vol. 75, No. 3	July, 1992	Christian Philosophy

Editorial Office: 8229 Lookout Mountain Ave.,
Los Angeles, CA 90046

Business Office: Box 600, La Salle, Illinois 61301

SUBSCRIPTION RATES: United States: Annual (4 issues): Institutions, \$28.00; Individuals, \$18.00.
2 years institutions, \$50.00; 2 years individuals, \$32.00.

Single copies: \$7.00. Foreign postage: Add 75 cents to single copy rate or \$2.00 per year of subscription.

²⁵ Agradezco a Vittorio Citti (Univ. Venezia), Aldo Magris (Univ. Trieste), David Konstan (Brown University, Providence CT) y Domenico Lembo (Univ. Napoli) por las observaciones críticas que amistosamente me han proporcionado sobre la base de una primera formulación de este análisis. Agradezco en particular a Gerardo R. Vidal, de la UNAM, quien se ha hecho cargo de la traducción al castellano.

Philosophy & Social Criticism
V o l u m e 1 4 N o s . 3 - 4

***The Current Ethics Debate:
Universalists vs. Communitarians***

Axel Honneth

| hegel, the french revolution and ethical life

Agnes Heller

| what is and what is not practical reason?

Rolf Zimmerman

| equality, political order and ethics: hobbes and the systematics

Gerald Doppelt

| beyond liberalism and communitarianism: towards a critical theory of social justice

Kenneth Baynes

| the liberal/communitarian controversy and communicative ethics

Jürgen Habermas

| ethics, politics and history: an interview

Hauke Brunkhorst

| adorno, heidegger and postmodernity

Jean Cohen

| the discourse ethic and civil society

Alessandro Ferrara

| universalisms: procedural, contextualist and prudential

Michael Kelly

| the gadamer/habermas debate revisited: the question of ethics

\$US 9.95 SEND CHECK PAYABLE TO: PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM

NAME: _____

Address for mail: _____

City _____

State or Province _____

Zip Code _____

Country _____

Mail to: Philosophy & Social Criticism; David Rasmussen, Editor
Dept. of Philosophy, Boston College, Chestnut Hill, MA, 02167, USA

ANNOLOGÍA

Revista de Filosofía.

Apartado 23-161

Xochimilco.

16000 México, D. F.

Deseo suscribirme:

Nombre / Name _____

Domicilio / Address _____

Ciudad / City _____

País / Country _____

Teléfono / Telephone _____

Código Postal/Zip Code _____

Ocupación / Occupation _____

Fecha / Date _____

Firma / Signature _____

Adjunto Cheque

o Giro Postal

o Giro Bancario

Suscripción anual: (2 números)

US \$ 20.00 dólares estadouni-

denses, o equivalente en pesos
mexicanos.

DIRIGIDO A: Dr. Mauricio Beuchot O. P.

Dr. Gabriel Chico O. P.

Se terminó de imprimir este libro el día
13 de diciembre de 1989 en Talleres
Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. Av.
Coyoacán 1031, Col. del Valle, Deleg.
Benito Juárez, 03100 México, D. F. Se
tiraron 1 000 ejemplares.

INTROCCIÓN



REVISTA DE FILOSOFÍA

CONSEJO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

A los posibles colaboradores: Se agradecerá que los manuscritos, preferiblemente hasta de 25 cuartillas, original y copia, se presenten mecanografiadas a doble espacio, inclusive las notas y las citas. Las referencias bibliográficas deberán juntarse en una lista al final del texto; las notas al pie, irán numeradas progresivamente, en hoja aparte, al final del trabajo. No se devuelven originales que no hayan sido solicitados por el Consejo de redacción.

Toda correspondencia, acerca de suscripciones, canje, artículos, reseñas, etc., deberá enviarse a:

Revista ANALOGIA
Apartado postal 23-161
Xochimilco
16000 México, D. F.
MEXICO

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores. Los artículos publicados son de la responsabilidad de los autores.

ANALOGIA aparece semestralmente. El primer fascículo abarca de enero a junio y el segundo de julio a diciembre de cada año.

Director:

Mauricio Beuchot

Consejo de Redacción:

Mauricio Beuchot

Gabriel Chico

Antonio Ramos

Consejo Editorial:

Ignacio Angelelli (*Austin, Texas*)

Tomás Calvo (*Granada, España*)

Roque Carrión (*Valencia, Venezuela*)

Marcelo Dascal (*Tel Aviv, Israel*)

Gabriel Ferrer (*Valencia, España*)

Jesús García (*Guadalajara, Jal., México*)

Jorge J. E. Gracia (*Buffalo, N. Y.*)

Klaus Hedwig (*Aachen, RFA/Rolduc, Holanda*)

Jorge Iñiguez (*León, Gto., México*)

Ezequiel de Olaso (*Buenos Aires, Argentina*)

Lorenzo Peña (*Madrid, España*)

Philibert Secretan (*Friburgo, Suiza*)

Daniel Ulloa (*México, D. F.*)

Enrique Villanueva (*México, D. F.*)

Suscripción anual (2 números): 20 US dls. o equivalente en moneda nacional

Precio de cada número: 10 US dls. o equivalente en moneda nacional