

VIVIANA SUÑOL y LIDIA RAQUEL MIRANDA (eds.)

LA EDUCACIÓN EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Ética, retórica y arte en la formación
del ciudadano



PEFSCEA

MUÑO y DÁVILA
EDITORES

Edición: Primera. Mayo 2020

Lugar de edición: Buenos Aires, Argentina

ISBN: 978-84-18095-51-1

Código IBIC: QDHA [Historia de la Filosofía Antigua]; QDTA [Filosofía ética y moral]; JNAM [Finalidad moral y social de la educación]

Imagen de cubierta: Apolo en la lira. Medallón de un ático kylix con un fondo blanco. Tondo de un ático de atribución incierta en Delfos, 460 aC, Diam. 18 cm. Museo Arqueológico de Delfos, inv. 8140, sala XII.

Diseño gráfico general: Gerardo Miño

Armado y composición: Laura Bono

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Este volumen ha sido publicado gracias al apoyo académico y financiero del CONICET, la Agencia de Promoción Científica y Tecnológica y la Universidad Nacional de La Pampa.

© 2020, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores sl



dirección postal: Tacuarí 540 (C1071AAL), Ciudad de Buenos Aires, Argentina

tel-fax: (54 11) 4331-1565

e-mail producción: produccion@minoydavila.com

e-mail administración: info@minoydavila.com

web: www.minoydavila.com

redes sociales: [@MyDeditores](https://www.facebook.com/MinoyDavila), www.facebook.com/MinoyDavila,

<https://www.instagram.com/minoydavila>

PROGRAMA



Consejo de dirección:

MARCELO CAMPAGNO (Universidad de Buenos Aires-CONICET);
JULIÁN GALLEGO (Universidad de Buenos Aires-CONICET);
CARLOS GARCÍA MAC GAW (Universidad Nacional de La Plata-Universidad de Buenos Aires).

Comité asesor externo:

JEAN ANDREAU (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París);
JOSEP CERVELLÓ AUTUORI (Universidad Autónoma de Barcelona, España);
CÉSAR FORNIS (Universidad de Sevilla, España);
ANTONIO GONZALÈS (Université de Franche-Comté, Francia);
ANA IRIARTE (Universidad del País Vasco, España);
PEDRO LÓPEZ BARJA (Universidad de Santiago de Compostela, España);
ANTONIO LOPRIENO (Universidad de Basilea, Suiza);
FRANCISCO MARSHALL (Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Brasil);
DOMINGO PLÁCIDO (Universidad Complutense de Madrid, España).

VIVIANA SUÑOL y LIDIA RAQUEL MIRANDA (Eds.)

LA EDUCACIÓN
EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano



Estudios del Mediterráneo Antiguo / PEFSCA Nº 18

Índice de contenido

Prólogo

Eduardo Sinnott

Introducción

Viviana Suñol y Lidia Raquel Miranda

Capítulo 1

¿Cómo educar a la “funesta raza y género de mujeres” nacidas de Pandora? Dispositivo didáctico-matrimonial y modos de subjetivación en Hesíodo
María Cecilia Colombani

Capítulo 2

La concepción platónica de *philosophía* en el *Fedro*
María Angélica Fierro

Capítulo 3

Dimensiones prácticas de la verdad en la *República* de Platón
Pilar Spangenberg

Capítulo 4

Las deudas de Aristóteles con Platón en lo que concierne a la poesía
Fernando Gazoni

Capítulo 5

Entre tragedia y política: mimesis, emociones y

entendimiento en Aristóteles
Mariana Castillo Merlo

Capítulo 6

Las funciones de la *mousiké* en *Política* VIII. La relevancia de la educación musical en Aristóteles
Viviana Suñol

Capítulo 7

Pluralidad metodológica en *Política* I de Aristóteles
Manuel Berrón

Capítulo 8

La sofística como elección de vida
Gabriela Rossi

Capítulo 9

¿Puede la *Ética Eudemia* ayudarnos a entender el tratado pseudo aristotélico *Sobre las virtudes y los vicios*?

Liliana Carolina Sánchez Castro

Capítulo 10

Averroes y la transformación de la *Retórica* de Aristóteles

Luis Xavier López-Farjeat

Capítulo 11

Éticas de la Virtud: objeciones contemporáneas, respuestas antiguas. El estoicismo y la judicialización de la ética

Rodrigo Sebastián Braicovich

Sobre los autores

Prólogo

Eduardo Sinnott¹

Las investigaciones acerca de la filosofía del pasado, si son conducidas con inteligencia y sobre la base de una acabada formación científica, como es el caso de los trabajos incluidos en la presente compilación, aportan, por lo pronto y desde luego, resultados válidos de por sí en términos de conocimiento; pero conllevan, a la vez, una respuesta tácita a la pregunta acerca del sentido de la tarea, por lo común muy ardua, de acercarse a textos tan distantes de nosotros desde los puntos de vista histórico y lingüístico. Pues bien, a no ser que uno se emplace en la perspectiva de un positivismo carente (a menudo por ignorancia) de sensibilidad para con el pasado, es fácil comprobar que la inspiración última que preside trabajos como estos es, se puede decir, de índole socrática, y ello al menos en la medida en que lo que mueve a sus autores es, más que nada, un deseo de *diálogo* con los filósofos del pasado; esto es, un diálogo con filósofos que, como es sabido, han muerto hace muchísimo tiempo, pero cuyas voces, sin embargo, gracias al trabajo interpretativo de los investigadores se tornan otra vez audibles, y no (o no solo) audibles como portadoras del sentido que tenían o que pudieron haber tenido para ellos mismos y para sus interlocutores de hace milenios, sino, y sobre todo, también como portadoras del sentido con que le pueden hablar a nuestra contemporaneidad. Es sabido que la filosofía mantiene una relación intrínseca con su propio pasado, esto es, que, a diferencia de lo que acontece en las ciencias positivas (cuya historia no es en modo alguno parte de la propia ciencia: la ciencia del pasado es sencillamente lo que

*en otra época era ciencia, y que ya no lo es, porque la ciencia sin más es la ciencia actual); a diferencia, digo, de lo que es el pasado de la ciencia positiva para la ciencia positiva misma, el pasado filosófico es, en cambio, parte constitutiva de la propia filosofía, puesto que, lejos de caducar para volverse mero pasado, el pasado filosófico es siempre susceptible de ser recuperado o reactivado dialógicamente y hacerse *presente* de ese modo, y ello por obra y por necesidad de la filosofía posterior. Por cierto, ese diálogo hace que la fecundidad del pasado siga manifestándose y obrando históricamente. Y ello es así, ya sea que la recuperación esté a cargo de un filósofo en el sentido más corriente de la palabra o de un estudioso de la filosofía: la del filósofo y la del estudioso de la filosofía son dos figuras cuyas competencias nunca han estado ni podrán estar separadas por fronteras nítidas o tajantes. La solidaridad o, más bien, la identidad última de esas competencias, a las que se suele presentar como diversas, y el lazo constitutivo del pensamiento filosófico con su pasado son cosas visibles ya en el inicio mismo de la consideración metódica del pasado filosófico por obra de Aristóteles en el libro A de la *Metafísica*.*

En mi apreciación, en los trabajos de este volumen, y en conformidad con esa línea, no se registra la sola voluntad de lograr, hasta donde sea asequible, una reconstrucción, válida desde los ángulos filológico e histórico, de teorías “tal como eran en el pasado”, ni una voluntad movida nada más que por el interés y la curiosidad que de por sí suscita el conocimiento histórico: por cierto, todo trabajo que apunte a ese solo conocimiento es valioso, por más que a veces se acompaña de una visión del pasado de la filosofía como mero pasado, esto es, una visión en la que ese pasado aparece solo como el ámbito intemporal, cerrado y silente, de una memoria impersonal, comparable con el espacio de un museo en el que pudieran disponerse, como piezas bellas e inertes, las teorías y los conceptos de la

Antigüedad. Antes bien, es clara en los autores de los artículos reunidos aquí la voluntad de ir más allá de la infraestructura de los conocimientos históricos y filológicos, para hacer que los textos estudiados recobren, como he dicho, su voz y nos hablen también *a nosotros* de manera interesante, esto es, en términos afines a nuestras inquietudes intelectuales contemporáneas o consonantes con ellas. Cuando es ese el caso, el contraste entre pasado y presente se torna relativo o acaso se anula, y los textos antiguos pasan a dirigirles la palabra a sus intérpretes y a sus lectores, que vienen a ser, al lado de los autores, los otros protagonistas indispensables del diálogo hermenéutico, ya que sin ellos ni Platón ni Aristóteles, por ejemplo, ni otras figuras, aun cuando tuvieran una fuerza gravitatoria semejante a la de esos dos, podrían en modo alguno tomar la palabra, ni podrían sus ideas pasar a formar parte de nuestra contemporaneidad y afectar y enriquecer con sus resonancias los intereses intelectuales del presente.

Los trabajos reunidos en este volumen ilustran, a mi modo de ver, tal orientación, que, modestamente, juzgo la más fecunda y valiosa. Que lo hacen, es algo que se nota en los lineamientos metodológicos generales que sus autores comparten: la idea de objetividad y los criterios de sesgo positivo están limitados al tratamiento de la base documental, esto es, permanecen dentro de los lindes del que es, por así decirlo, su lugar natural: son los supuestos metodológicos los que, en todo caso, determinan su forma propia de rigor y de objetividad, y ello más que nada en términos de coherencia y de consistencia. Se ha dicho muchas veces, sobre todo en el siglo XX, que una hermenéutica equilibrada debe eludir tanto el subjetivismo romántico cuanto toda variedad del historicismo que, como he sugerido arriba, aspire solo a lograr el propósito (de improbable e incierta realización plena) de llevarnos hasta los textos antiguos para entenderlos en sus propios términos y en el marco de su propia época, es decir,

procurando recuperar nada más que la lectura del lector original de los textos (lector que, por otra parte, no es más que una figura teórica). Pues pareciera que también es menester dar por sentado que, en el otro extremo, la historia (lo mismo que el lenguaje) precede a nuestra reflexión, esto es, precede a la reflexión y a las decisiones del propio intérprete, y que hace falta, por tanto, admitir la consiguiente historicidad y la forzosa particularidad del ineludible marco de la lectura propia, que, desde luego, es puesto por nosotros, así que no solo es el autor, sino, por fuerza, también el intérprete el que de ese modo tácitamente toma la palabra. El provecho o la fecundidad de la circularidad interpretativa reside, entre otras cosas, en que, en algún aspecto, el intérprete (según un lema cuya creación se suele atribuir a Schleiermacher) comprenda al autor mejor de lo que este se comprendía a sí mismo (al menos en cuanto intelectual que escribía, puesto que, por lo demás, la subjetividad individual del autor siempre ha de ser un enigma impenetrable); y se lo puede comprender mejor de lo que él mismo podía comprenderse, en la medida en que el diálogo con la posteridad echa luz sobre aspectos, repliegues, detalles, reverberaciones e implicancias del pensamiento del autor que fácticamente estaban allí, pero que hasta entonces, es decir, antes de que la lectura actual los hiciera visibles, permanecían por fuerza en la penumbra o en la virtualidad. Y recíprocamente, la confrontación dialógica conlleva (como todo estudioso de la especialidad sabe) un cuestionamiento tácito, más o menos intenso, de las categorías, los procedimientos y los presupuestos de lectura o, genéricamente, de los recursos intelectuales a los que el intérprete ha apelado en cada caso. En eso parece ponerse de manifiesto uno de los modos en que ejerce en nosotros su acción la historia, y que encierra, a la vez, la posibilidad de una comprensión mayor de nosotros mismos (al menos como intelectuales que escribimos) en el propio proceso de comprender a los otros.

Pues bien, el lector tiene en sus manos una valiosísima compilación de estudios acerca de temas de la filosofía griega antigua, sabiamente organizados, escritos por autores argentinos y de otros países de América Latina, que ilustran una pluralidad de temáticas y puntos de vista interesantes e instructivos desde las que se puede enfocar el área con autonomía y sin perder de vista, al mismo tiempo, la discusión internacional. Eso se puede comprobar en un rapidísimo y conciso repaso de ellos, en los que se hallará: la mirada de Hesíodo acerca de la formación de la mujer y el papel del matrimonio; el trabajo platónico en la elaboración y la redefinición de la noción de filosofía; la rica y compleja noción de verdad en el mismo Platón; los lazos de cercanía y contraste entre las visiones de ese filósofo y la de Aristóteles acerca del arte; el papel formativo de las representaciones dramáticas y del ejercicio y la audición de la música en la visión de Aristóteles; la aclaración de los complejos lineamientos metodológicos que presiden la reflexión de ese filósofo en materia de teoría política; la cuestión de la relación entre la ética y la enseñanza profesional en la valoración de la actividad de los sofistas; los problemas filológicos y hermenéuticos y las implicancias teóricas que se plantean a propósito de una breve obra aristotélica de contenido ético; la fecundidad del legado aristotélico en el contexto cultural islámico; el examen de la discusión acerca de la noción de una ética de la virtud y su aclaración en el dominio de la ética estoica.

Esos trabajos atestiguan, por una parte, la inteligencia y la calidad de la formación de sus autores, expresadas, en particular, en la notable fluidez lograda en el tratamiento de temas difíciles y la competencia en el uso de los instrumentos filológicos para acceder a las fuentes antiguas; por otra parte, muestran con claridad, por si hacía falta, que la tradición académica de la especialidad, a la altura en que la generación de sus autores se inscribe, está entre nosotros notablemente madura y afianzada. El nivel

de la calidad científica de los trabajos habilita o ha habilitado legítimamente ya a sus autores a tomar parte, como interlocutores equivalentes a los de otros ámbitos culturales, en el debate en el seno de la comunidad científica internacional de la especialidad.

Nuestra memoria cultural (quiero decir, la memoria cultural latinoamericana) es plural y múltiple, y está siempre en curso de revisión. Por lo pronto, y para expresar mi visión de manera resumida, uno de los rostros de nuestro Jano cultural mira hacia la metafísica del ser, y el otro hacia la ontología del estar. Es claro, en efecto, que muchas de las facetas de nuestra identidad no derivan de la tradición cultural e histórica a la que la filosofía pertenece; sin embargo, al mismo tiempo y por muchas razones, entre ellas la lingüística, esa tradición cultural e histórica no nos es en modo alguno extraña o ajena, sino que también nos es constitutiva. Por esa vía y a través de un dilatado hilo histórico estamos ligados a la cultura clásica, la cual, como es sabido, ofrece un amplísimo repertorio de nociones científicas y éticas que sencillamente son fundamentales. En ese terreno (y dados los muchísimos males que en el orden humano padecen las sociedades en el presente y los males más grandes que se esbozan para ellas en el horizonte histórico), es posible decir que los valores por apreciar y recuperar de manera especial en beneficio de la contemporaneidad, y ello en mayor medida que otros valores menos indispensables o, mejor dicho, no tan urgentes, siguen siendo el humanismo y el amor al pensamiento crítico y a la verdad: valores que se hallan expresos o latentes en gran parte del pasado de esa cultura y son puestos de relieve de muchas maneras en los estudios aquí reunidos.

Respecto a la amplia trayectoria del Prof. Sinnott, cabe señalar brevemente que realizó estudios de Filosofía, Filología Griega y Lingüística General en la Universidad Westfälische Wilhelms-Universität en Münster (Alemania), en la cual se doctoró. Es Profesor Emérito Titular de las Cátedras de Historia de la Filosofía Antigua y de Literaturas Clásicas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad del Salvador. Ha sido Profesor Titular en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora y en el Colegio Máximo de San José. Ha traducido al español y realizado la introducción y las notas de la *Poética* (2004), las *Categorías* (2010), la *Ética Nicomaquea* (2007), la *Metafísica* de Aristóteles de próxima aparición y *El Maestro* (2014) de San Agustín, todas ellas para la editorial argentina Colihue, entre otras muchas publicaciones.

Introducción

Viviana Suñol y Lidia Raquel Miranda

Entre los estudiosos de la historia del pensamiento y la filosofía antigua es bien sabido que los núcleos de la producción académica están geográficamente situados en Europa y Estados Unidos, lo cual indudablemente se fundamenta en la vasta tradición erudita de las viejas universidades europeas y de los principales centros de investigación norteamericanos. Como suele ocurrir en muchas disciplinas, la producción académica de habla hispana ocupa un lugar marginal en este mapa erudito, lo cual se evidencia en el hecho de que esta, en términos generales, no es leída¹, citada ni referenciada por los investigadores no hispanohablantes², y, como tal, solo parece convalidarse a través de su traducción a otras lenguas, especialmente al inglés³. A pesar de este lugar subsidiario y de las limitaciones socio-económicas, políticas e incluso académicas que afectan a la región, a lo largo de los años y con gran esfuerzo se ha ido formando un importante número de estudiosos e investigadores sobre el mundo griego antiguo en las universidades latinoamericanas⁴. Precisamente, esta colección dedicada al estudio del Mediterráneo Antiguo y, en particular, este libro son testimonios de ese esfuerzo. De hecho, el presente volumen es fruto de un proyecto de investigación iniciado en el año 2015, dirigido por Lidia Raquel Miranda y subsidiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina⁵.

Nuestro propósito aquí no es negar ni cuestionar el valor del inglés como lengua vehicular en este y otros ámbitos ni

mucho menos rechazar la importante tradición académica anglosajona y europea⁶, sino reconocer, y, por ende, revalorizar la producción local⁷. Con vistas a ello, hemos convocado a diversos especialistas de la región en torno al papel que la ética, la retórica, el arte y la educación ocupan en el pensamiento antiguo como ejes temáticos del libro. Nuestra pretensión última es reflejar, al menos parcialmente, algunas de las investigaciones que se están realizando en relación a estos temas en diversas universidades latinoamericanas. A partir de esta propuesta temática común, hemos respetado las perspectivas, los criterios y lineamientos de investigación propuestos por cada uno de los autores invitados. No obstante, hemos editado aquellos aspectos formales y estilísticos que -a nuestro juicio- resultaban significativos para la unidad de la obra.

Con respecto a la organización del libro, hemos seguido un criterio histórico en la disposición de los capítulos, en virtud del cual comienza con un análisis sobre aspectos educativos de la mujer en el pensamiento pre-filosófico de Hesíodo (capítulo 1); continúa con dos trabajos dedicados a Platón (capítulos 2 y 3); prosigue con siete capítulos sobre el pensamiento y la obra de Aristóteles, el primero de ellos refiere a sus antecedentes platónicos y el último, a su recepción por la tradición islámica (capítulos 4 a 10); y, finalmente, la obra culmina con un capítulo dedicado a dar respuestas a las objeciones contemporáneas que se le suelen plantear a la ética estoica (capítulo 11). Además de esta organización cronológica, hemos dispuesto los capítulos siguiendo las temáticas comunes en las que convergen las indagaciones de los autores, como es el caso de los capítulos 4, 5 y 6 dedicados al papel del arte en la filosofía de Platón y de Aristóteles o el de los capítulos 8 al 11, que tienen a la ética como núcleo de reflexión, principalmente, en la obra del Estagirita. Probablemente,

podrían seguirse otros criterios organizativos, pero procuramos atender al orden a la vez histórico y temático, que -a nuestro entender- permite identificar los distintos intereses, perspectivas y, en algunos casos, puntos de confluencia sobre un mismo filósofo o tema que pueden encontrarse en los distintos capítulos que forman parte del libro. A continuación, ofrecemos una breve reseña de cada uno de ellos.

El libro se inicia con el trabajo: “¿Cómo educar a la ‘funesta raza y género de mujeres’ nacidas de Pandora? Dispositivo didáctico-matrimonial y modos de subjetivación en Hesíodo” de María Cecilia Colombani, quien explora la constitución de la subjetividad femenina en la obra del poeta. Mediante un detenido análisis filológico de distintos pasajes de *Trabajos y Días* y de *Teogonía* referidos a la mujer y, en particular, a la importancia del matrimonio, Colombani analiza el valor didáctico y hasta disciplinador que tiene esta institución para el género femenino, por medio de la cual se lo intenta librar de su funesta raigambre representada por la figura de Pandora, a la que de manera paradójica el poeta define como un bello mal. La autora rastrea en clave foucaultiana la ambigüedad estructural que atraviesa la caracterización hesiódica de lo femenino. Las prescripciones que establece para un buen matrimonio, en las cuales detalla desde las características de la novia hasta las recomendaciones sobre las edades de los cónyuges y el lugar de residencia, sumadas al papel del marido como maestro/conductor revelan que lo que el poeta intenta es suavizar los rasgos de esta progenie, admitiendo así alguna posibilidad de transformación en el ámbito de la otredad. Sin embargo, Colombani enumera las marcas del peligro de lo femenino que constantemente amenazan la esforzada gesta educativa a la que apunta el matrimonio. Asimismo, mediante esta descripción de la dicotomía de la identidad femenina, la autora destaca la potencia de las imágenes míticas, las cuales -a su juicio- trascienden la esfera del

mito y lo aproximan a un espacio de reflexión pre-filosófico o, al menos, pre-conceptual.

En el segundo capítulo, María Angélica Fierro se dedica a indagar “La concepción platónica de *philosophía* en el *Fedro*”. En respuesta a lecturas recientes según las cuales Platón no pretendería presentar una noción nueva y técnica sobre qué es la filosofía, la autora sostiene que el filósofo elabora en este diálogo una concepción propia y compleja de *philosophía*. Fierro admite que Platón parte del concepto preexistente del término, pero asegura que lo redefine de dos formas. Por un lado, oponiéndolo a una doble noción de *sophía*, ya sea entendida como la aparente sabiduría característica de la intelectualidad del momento y, frente a la cual, Sócrates postula la docta ignorancia o bien contraponiéndola a su propia noción de sabiduría, que solo corresponde a los dioses y, frente a la cual, la *philosophía* puede ser caracterizada como una inalcanzable búsqueda de la verdad. Por otra parte, Fierro asegura que Platón presenta una triple caracterización de este vocablo en el *Fedro*, ora como conocimiento dialéctico, que permite acceder a la estructura de lo real, ora como captación intuitiva de las Formas, a la cual solo pueden acceder las almas de los filósofos, ora como un mejor autoconocimiento, que conlleva una capacidad psicagógica de las almas ajenas con vistas a posibilitarles su máxima realización vital. En definitiva, mediante un amplio recorrido por distintos pasajes del diálogo, la autora logra mostrarnos la compleja redefinición de la noción de *philosophía* que Platón realiza en el *Fedro*.

En continuidad con esta reflexión sobre el papel de la filosofía, en el tercer capítulo Pilar Spangenberg investiga las “Dimensiones prácticas de la verdad en la *República* de Platón”. La autora señala que a pesar del vínculo inescindible que el filósofo establece entre la filosofía y la verdad y, conforme al cual, esta última asume a lo largo del diálogo un rol protagónico innegable, el rastreo de distintos

pasajes, especialmente en los libros II y III, permite advertir que se trata de una noción escurridiza, que no puede ser simplificada subsumiéndola bajo un modelo correspondentista ni ontológico. En tal sentido, Spangenberg asegura que hay una dimensión de la verdad que solo encuentra en la praxis efectiva su ámbito específico de aparición. Asimismo, reconoce que esta tiene sus orígenes en la tradición sofística. Ello explica los pasajes en los que Platón afirma que la falsedad resulta en ocasiones como un *phármakon* y que debe ser empleada en determinadas circunstancias y para determinados usos, como es el caso del mito. En efecto, la falsedad implicada en el mito -afirma Spangenberg- hace posible que ciertos principios o modelos se constituyan como guías para la acción. Este reconocimiento no implica una tensión entre teoría y praxis, antes bien refiere a un modo específico de la verdad en la que el filósofo juega un rol fundamental gracias a su capacidad de acceder a lo más verdadero y, de ese modo, constituirse en mediador entre el ámbito de las formas y la realidad efectiva. En conclusión, Spangenberg sugiere que el filósofo es el verdadero hacedor de esta dimensión práctica de la verdad.

En el cuarto capítulo, Fernando Gazoni analiza “Las deudas de Aristóteles con Platón en lo que concierne a la poesía”, estableciendo, de este modo, una suerte de transición entre los dos capítulos dedicados a Platón -a los cuales nos acabamos de referir- y la extensa sección del libro consagrada a Aristóteles. El autor asegura que su propósito a lo largo del capítulo es explorar la cercanía que une a ambos filósofos con vistas a hacer una mejor evaluación acerca de la distancia que los separa, lo cual se contrapone a la idea ampliamente difundida en la literatura según la cual la *Poética* sería una respuesta directa a las críticas que Platón dirige a la poesía en la *República*. La estrategia que adopta Gazoni para lograr este objetivo no es centrar la comparación en la noción medular de mimesis,

que es el camino más habitual, pero que -a su juicio- resulta estéril, sino analizar el vocabulario compartido por ambos filósofos considerando términos como *mûthos*, *léxis*, *harmonía*, *ruthmós*, *mélos*, *lógos*. El autor advierte que, pese a las diferencias en el empleo de cada uno de estos, “el esquema conceptual de fondo permanece, aunque modificado”. A pesar de las lagunas e inconsistencias que caracterizan a la *Poética*, la segunda estrategia a la que recurre Gazoni es el análisis metodológico, para lo cual traza una analogía con la *Ética Nicomaquea* con el propósito de mostrar que en ambos tratados Aristóteles procede de la misma manera. Por último, compara las notorias diferencias entre el análisis político de la *República* y el carácter netamente poético del estudio de la tragedia que Aristóteles propone en la *Poética*. Sin embargo, Gazoni concluye que el punto en común que conjuga ambos análisis filosóficos de la poesía reside en la pretensión de exhaustividad que caracteriza tanto a Platón como a Aristóteles.

Continuando con el estudio sobre la *Poética*, en el quinto capítulo titulado “Entre tragedia y política: mimesis, emociones y entendimiento en Aristóteles”, Mariana Castillo Merlo analiza la importancia ético-política de la tragedia. El objetivo de la autora es señalar el papel que el aprendizaje mimético desempeña en la formación del juicio práctico y la deliberación. En la primera parte, se ocupa del papel que tienen las emociones, especialmente la compasión y el miedo, en el aprendizaje mimético, en la medida en que posibilitan que los espectadores reflexionen sobre las acciones humanas y desarrollen su capacidad de juicio. En la segunda, se dedica a la forma de discernimiento que se pone en juego en el espectáculo trágico. Su pretensión última es mostrar que las características que Aristóteles le atribuye a la noción de *mimesis* en *Poética* permiten que esta funcione como un puente entre las emociones trágicas y la capacidad específica de comprensión poética (*súnesis*), y, de este modo, la tragedia se constituye en una pieza

clave de la vida en la *pólis*. En efecto, la autora sostiene que la articulación de emociones y entendimiento que suscita la *mímesis* trágica no se restringe meramente a los límites del teatro, sino que se convierte en un instrumento fundamental para la vida política. El aprendizaje mimético – asegura Castillo Merlo– es una práctica propedéutica para la vida democrática. Asimismo, señala que la preocupación aristotélica por la composición de buenas tragedias en el contexto de la pérdida de poder del género puede ser interpretada como un intento de recuperar el sentido y la función de esta práctica cultural, cuya significación ética y política resulta innegable.

En continuidad con esta perspectiva, en el sexto capítulo Viviana Suñol analiza “Las funciones de la *mousiké* en *Política* VIII. La relevancia de la educación musical en Aristóteles”. El propósito de la autora es mostrar que, a pesar de su carácter aparentemente secundario, se trata de un tema medular íntimamente vinculado a los cimientos del pensamiento ético-político aristotélico. A su juicio, el currículo musical es parte fundamental de la respuesta que el filósofo ofrece a las preguntas por la vida mejor y el mejor régimen formuladas al comienzo de *Pol.* VII. De hecho, Suñol afirma que no es posible entender el alcance y la organización del currículo musical si no se tiene en cuenta su propuesta política y, a su vez, el análisis de las funciones musicales resulta indispensable para comprender qué es lo que Aristóteles entiende por la vida mejor en el mejor régimen. Mediante un detallado análisis, la autora presenta un panorama general de las distintas funciones musicales, con vistas a establecer la finalidad, el lugar que cada una de ellas ocupa en la jerarquía musical y el vínculo que existe entre algunas de ellas. El carácter distintivamente ocioso que determina la superioridad de esta disciplina en el currículo aristotélico, su relevancia ética para la habituación de los futuros ciudadanos en la virtud y su carácter connaturalmente placentero son las principales funciones

de la educación musical. Más allá de las cuestiones que no es posible resolver y de las dificultades que plantea el estudio de un texto inconcluso, Suñol concluye que la *mousiké* es parte esencial de la mejor forma de vida en el mejor régimen.

En el capítulo siete, Manuel Berrón explora los recursos metodológicos que Aristóteles emplea en el primer libro de la *Política*. Siguiendo la línea interpretativa de quienes cuestionan la hegemonía del método dialéctico de los tratados científicos y su trasposición a las obras de filosofía práctica, el autor reconoce en el texto una multiplicidad metodológica, en la cual –a su juicio– concurren tres estrategias diversas. En primer lugar, identifica una estrategia a la que denomina “teórica”, la cual consiste en el desarrollo de un argumento que conduce a establecer las definiciones del objeto en cuestión, y que tiene como propósito probar la existencia de las entidades que son definidas. En segundo lugar, distingue una estrategia de carácter empírico, que parte de una base empírica determinada, elabora una teoría y confronta los resultados con esa misma base. Finalmente, señala la existencia de un recurso complementario que apela a ciertos aspectos del método dialéctico, pero que, sin embargo, no se identifica con este. En tal sentido, asegura que dicho recurso a la dialéctica se presenta particularmente en *Pol. I 6* en su carácter refutativo. Asimismo, sostiene que allí puede observarse la confluencia de los tres recursos metodológicos, que en su conjunto conforman el método último que Aristóteles considera más adecuado para el abordaje de los diversos tópicos, sean estos teóricos o prácticos. En definitiva, el propósito de Berrón a lo largo del capítulo no es negar ni excluir la presencia del método dialéctico, sino poner en tela de juicio su omnipresencia, reconociendo la diversidad metodológica que caracteriza a *Pol. I* y que, de manera general, puede observarse en las distintas obras del Estagirita.

El extenso y minucioso estudio que Gabriela Rossi presenta en el capítulo ocho versa sobre “La sofística como elección de vida”. El propósito de la autora a lo largo del capítulo es mostrar que la sofística consiste fundamentalmente en una elección de vida, para lo cual centra su análisis en diversos textos de Aristóteles. Luego de un examen inicial de algunas características distintivas o, podría decirse, “internas” de la técnica retórica y de la argumentación dialéctica, dedica la segunda parte del capítulo a examinar las críticas “externas” que se le plantean a la sofística y distingue la elección de vida que dicha práctica conlleva tanto en el terreno dialéctico como en el ámbito cívico de la retórica. La autora asegura que, en el primer caso, esto es, el del sofista dialéctico, la elección vital parece consistir en una opción por la vida del lucro, como bien último al que se subordinan otros bienes y que, en definitiva, determina su ambición por el dominio de esta capacidad. En cambio, la elección que está en el trasfondo de la sofística cuando se ejerce en el terreno cívico –asegura la autora– parece ser más indeterminada y, al mismo tiempo, más radical, pues se orienta a la injusticia bajo alguna de sus formas, ya sea la obtención de honores espurios o bien la conquista de ventajas políticas o, en general, la ganancia de algún tipo de bien aparente. Más allá de las diferencias que la sofística conlleva en cada caso, Rossi concluye que la práctica fraudulenta o deshonesta de argumentación ya sea en el ámbito privado o en el público no está fundada en una falencia de orden intelectual, sino más bien en una de orden práctico. En tal sentido, sostiene que desde la perspectiva de Aristóteles “el problema fundamental del sofista no es la ignorancia [...] sino más radicalmente el errar en su representación de lo que debe ser una vida digna de ser vivida”.

Liliana Carolina Sánchez Castro nos plantea en el capítulo nueve un sugestivo interrogante: “¿Puede la *Ética Eudemia* ayudarnos a entender el tratado pseudo

aristotélico *Sobre las virtudes y los vicios?*”. A pesar del desinterés y del lugar marginal que el tratado pseudo-aristotélico tiene en la investigación académica actual, la autora hace un minucioso análisis de los elementos del opúsculo que permitirían conectarlo, al menos vagamente, a la *Ética Eudemia (EE)*. De manera expresa, Sánchez Castro evita adentrarse en la polémica sobre la autenticidad de la obra. No obstante, siguiendo una lectura recientemente propuesta, considera que puede tratarse de material aristotélico, en la medida en que este listado de virtudes y vicios pudo haber formado parte de los resúmenes que el Estagirita empleaba en el desarrollo de sus investigaciones. Para probar su hipótesis, en primer lugar, analiza las declaraciones metodológicas explícitas de la *EE* con el propósito de encontrar allí indicios que le permitan hallar pistas para reconstruir el criterio taxonómico que, quizás, subyace de manera tacita al catálogo de virtudes y vicios. Precisamente, en la segunda parte del capítulo, indaga de manera muy precisa y meticulosa las principales huellas metodológicas que permitirían reconocer un mismo esquema conceptual en ambos tratados. La primacía jerárquica de la virtud y el vicio como criterios de lo elogiable y lo censurable, así como el papel de la pasión y, por ende, del placer y el dolor son piezas claves de la esforzada búsqueda de indicios realizada por Sánchez Castro, y aun cuando son escasos los elementos que abonan su lectura, ello no le impide reconocer en *Sobre las virtudes y los vicios (VV)* elementos aristotélicos. De este modo, la autora logra cumplir con su pretensión última de incorporar este pequeño tratado a la discusión filosófica.

Como culminación de la extensa sección del libro dedicada al Estagirita, en el capítulo diez el destacado arabista Luis Xavier López-Farjeat presenta un original estudio sobre “Averroes y la transformación de la *Retórica* de Aristóteles”. El propio autor advierte que, a pesar de la importancia que la *Retórica*, junto con la *Poética*, tuvieron

para dicha tradición filosófica, son escasos los trabajos académicos en español dedicados al análisis de la transmisión y adaptación de dicho texto en la filosofía islámica. El objetivo de López-Farjeat a lo largo del capítulo es mostrar que Averroes se distancia de manera intencional respecto de la *Retórica* aristotélica. Su hipótesis es que, al enfatizar el carácter lógico de la obra, el filósofo no hace otra cosa sino re-contextualizar el tratado en un entorno islámico, en donde la retórica era considerada una forma discursiva propia de la religión. Precisamente, la subsunción de esta disciplina como parte del *Órganon*, pero más aun el interés prioritario por el entimema y el énfasis por su carácter argumental antes que por el persuasivo y la proximidad con la dialéctica al punto de tornarlas indistinguibles son algunos de los aspectos en los que Averroes en su *Paráfrasis a la Retórica* toma distancia de la perspectiva aristotélica. Más aun, en el *Compendio*, que es en donde –a juicio del autor– construye su propia comprensión de la retórica, el filósofo claramente valora el carácter silogístico de esta por encima de cualquier otro instrumento de persuasión. Asimismo, la ampliación de su empleo a cuestiones teóricas, explica el autor, se debe a que el asentimiento religioso propio del contexto islámico no solo se da ante cuestiones prácticas, sino también aquellas referidas a la fe, la creación del mundo, la inmortalidad del alma, entre otras. López-Farjeat concluye que Averroes adapta la *Retórica* a un contexto en donde las creencias religiosas juegan un papel relevante, otorgándole a esta una función filosófico-educativa destinada a enseñar y transmitir incluso los contenidos de las proposiciones religiosas a aquellas personas que no las comprenden filosóficamente.

En el último capítulo del libro, titulado “Éticas de la Virtud: objeciones contemporáneas, respuestas antiguas. El estoicismo y la judicialización de la ética”, Rodrigo Sebastián Braicovich analiza los presupuestos que subyacen a las principales críticas actuales a las éticas de la virtud

(EV). El autor se ocupa únicamente de cinco de las múltiples objeciones que se les plantean a dichas éticas y mediante una revisión de las fuentes estoicas, tanto griegas como romanas, demuestra que los supuestos sobre los cuales tácitamente se apoyan cada una de estas críticas son ajenos no solo al estoicismo, sino, probablemente, a toda la ética antigua. Así, por ejemplo, la crítica de la relevancia según la cual la EV fracasó a la hora de constituirse en una tercera alternativa real frente a las éticas deontológicas y consecuencialistas, presupone que la principal tarea de la ética es ofrecer un criterio universal que permita determinar la corrección e incorrección de cada acción realizada por un individuo. De igual modo, las críticas de la aplicabilidad y actualidad a las EV presuponen que el principal propósito de la reflexión ética es ofrecer un criterio que pueda ser aplicado de manera mecánica y universal a cada caso, sin comprender excepciones. Asimismo, en su consideración de la objeción referida a la “suerte moral”, el autor pone de manifiesto que esta crítica se apoya en la creencia de que el objetivo último de la ética es judicial (sea en sentido retrospectivo o prospectivo), lo cual es completamente ajeno al estoicismo. En este mismo sentido, la crítica al abordaje supuestamente egocéntrico de las EV se desvanece al reconocer el supuesto sobre la asimetría entre el sujeto y la alteridad sobre el cual se sustenta dicha crítica. Por el contrario, la ética estoica reconoce la mutua implicación entre el cuidado de sí y de los otros. Como conclusión de su detallada reflexión metaética, Braicovich destaca que la ética estoica efectivamente constituye una vía alternativa frente a otros paradigmas éticos.

Luego de esta breve reseña de cada uno de los capítulos que conforman el libro, podríamos preguntarnos si es posible hallar un eje que conjugue esta amplia diversidad de perspectivas sobre los distintos autores y temas estudiados. Más allá de las diferencias, y, sin pretender forzar las perspectivas e interpretaciones propuestas por

cada uno de los estudiosos, advertimos que hay una idea común que es recurrente en la mayoría de los capítulos. Un recorrido transversal por los trabajos aquí reunidos revela que la educación de los ciudadanos es una de las principales preocupaciones de la filosofía antigua. En efecto, se trata de un tema planteado expresamente en varios de los capítulos, mientras que en otros es una cuestión subyacente, pero que guarda una íntima conexión con los asuntos tratados en cada uno de los trabajos. Las preguntas sobre cómo educar al ciudadano y cómo habituar a los niños para que adquieran los valores de la *pólis* reaparecen una y otra vez a lo largo del libro⁸. En este mismo sentido, varios trabajos ponen en evidencia que para la filosofía y, en general, para el pensamiento antiguo, el arte es un instrumento fundamental en la formación de los ciudadanos. Esto resulta evidente en los capítulos cinco y seis, dedicados específicamente al estudio del lugar que el arte ocupa en la obra de Aristóteles y en los que, de manera expresa, Castillo Merlo y Suñol analizan el vínculo indisoluble que el filósofo traza entre el arte, la educación y la política. En efecto, ya sea mediante su comprensión de la tragedia o de la *mousiké* en sentido amplio y, quizás, también estricto, el arte es –según Aristóteles– la principal herramienta para la educación de los ciudadanos de la *pólis*. Si bien es cierto que en el capítulo cuatro Gazoni adopta una perspectiva esteticista, pues centra su análisis en la *Poética* de Aristóteles, no desconoce las preocupaciones ético-políticas de la reflexión platónica sobre el arte en la *República*. Como señalamos anteriormente, el autor encuentra que el principal punto de unión de ambos filósofos en la *República* y en la *Poética* es la pretensión de completitud, pero también los unen sus análisis respectivos de las implicancias políticas del arte presentadas por el Estagirita en el final de la *Política* y a las cuales se refiere Suñol en su capítulo. El trabajo de Colombani presenta un

claro ejemplo del propósito pedagógico del arte, en este caso, mediante la poesía hesiódica. La educación del género femenino propuesta por el poeta oculta el dominio y la sumisión al varón, quien, a su vez, es educado para controlar esa estirpe funesta, depositaria de la figura de Pandora. En su detallado rastreo de la noción platónica de *philosophía* a lo largo del *Fedro*, Fierro muestra que la redefinición del sentido corriente del término y la triple caracterización del mismo, especialmente en relación al conocimiento del alma, tiene implicancias prácticas mediante el autoconocimiento y la conducción de las almas ajenas hacia su máxima realización vital. En este sentido, la *philosophía* platónica manifiesta así su propósito ético y psicagógico. De igual modo, la reflexión de Spangenberg sobre la noble mentira en la esfera del mito en la *República* es el punto de partida de su minucioso análisis sobre la naturaleza sui géneris de la noción platónica de la verdad en el ámbito práctico, la cual trasciende los modelos correspondentistas y ontológicos. El filósofo cumple un papel pedagógico fundamental en la *pólis*, al cual se subordina el hacer del poeta. La figura del filósofo y la del artista aparecen tácitamente emparentadas en ambos capítulos, ya que Fierro refiere a la descripción platónica del filósofo como *mousikós* en el *Fedro*, en tanto que Spangenberg destaca el hecho de que son los relatos falsos, los mitos, los que le permiten al filósofo influir sobre la acción humana instaurando la verdad en el alma de los guardianes y, de manera mediata, en la de los gobernados. El exhaustivo estudio sobre la elección vital del sofista tanto en el ámbito de la dialéctica como en el de la retórica que realiza Rossi en el capítulo ocho revela que las prácticas discursivas no solo deben ser comprendidas en términos intelectuales o epistémicos, en la medida en que necesariamente conllevan un compromiso ético-político por parte de quien las emplea y ello no puede ser disociado de la cuestión pedagógica. El capítulo de López-Farjeat sobre la

recepción e interpretación averroísta de la retórica aristotélica pone de manifiesto que el filósofo árabe, sin dejar de ser un aristotélico en su comprensión general de la disciplina, le otorga a esta una función filosófico-educativa destinada a transmitir verdades prácticas y teóricas (proposiciones religiosas) a un auditorio que no las puede comprender filosóficamente. En definitiva, la adaptación averroísta de la retórica aristotélica al mundo islámico responde a una necesidad pedagógica en un contexto religioso. En su reflexión metaética sobre los presupuestos que subyacen a las críticas contemporáneas a las éticas de la virtud, Braicovich también refiere al carácter pedagógico y psicagógico de la ética estoica griega y romana. De hecho, señala que las críticas actuales referidas al determinismo moral de estas éticas se vinculan a un proceso que denomina “la judicialización de la ética”, el cual es ajeno y posterior al estoicismo. El autor advierte que la crítica esgrimida se torna irrelevante si se reconoce que para el estoicismo la finalidad de la reflexión ética no es judicial sino psicagógica, pues esta aspira a lograr la elevación moral del discípulo o bien del lector a partir del cuidado de sí.

Hay capítulos del libro en los que no se hace referencia alguna a la importancia pedagógica de la ética ni de la retórica ni del arte. Tal es el caso del análisis metodológico realizado por Berrón sobre el primer libro de la *Política* en el capítulo nueve o el minucioso rastreo filosófico que hace Sánchez Castro en el capítulo once, para hallar indicios que conecten al tratado pseudo aristotélico *Sobre las virtudes y los vicios* con la *EE*. Incluso en estos capítulos en los que no se menciona ni se analiza específicamente la educación, es posible avizorar que una de las máximas preocupaciones de la filosofía antigua es la preparación y formación del ciudadano. En definitiva, el recorrido mediante el cual proponemos transitar la obra y que ha dado lugar al título pone de manifiesto que la ética, la retórica y el arte son

conceptos claves para dar respuesta a la pregunta sobre cómo educar al ciudadano y, que, a su vez, esta es la cuestión en torno a la cual se constituyen los cimientos del pensamiento ético-político antiguo.

Seguramente, los lectores encontrarán otras ideas, nociones y focos temáticos que les permitirán transitar esta obra colectiva de múltiples maneras. Como señalamos al comienzo, nuestro propósito es dar a conocer algunas de las valiosas investigaciones realizadas en la región sobre estos temas centrales de la filosofía antigua, revelando la riqueza de la literatura académica en español no solo al lector erudito, sino también a un público más amplio.

Por último, queremos agradecer a los organismos argentinos de investigación que han posibilitado la publicación de este libro, esto es, el CONICET, la ANPCyT y la Universidad Nacional de La Pampa. Asimismo, queremos expresar nuestra profunda gratitud a cada uno de los investigadores, quienes de manera generosa y comprometida han colaborado con sus capítulos, y, de igual modo, al Dr. Eduardo Sinnott (Universidad del Salvador), quien nos ha honrado con la realización del prólogo. Finalmente, no queremos terminar esta introducción sin agradecer al Dr. Julián Gallego (UBA-CONICET), quien generosamente nos ha invitado a formar parte de esta rica colección Estudios del Mediterráneo Antiguo/PEFSCEA, que encabeza como director.

Incluso han ocurrido casos en los que un artículo sumamente relevante en inglés es desconocido e ignorado por la literatura académica anglosajona simplemente porque ha sido publicado en una revista que no es en lengua inglesa. Para un ejemplo de ello, véase Lisi, F.