

La buena mezcla del auriga platónico: la labilidad del hombre contemporáneo bajo el lente de la sabiduría griega

Javier Teofilo Suárez-Trejo

Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos  

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.77273>

Recibido: 20/07/2021 / Aceptado: 02/10/2023

ES Resumen: El presente ensayo propone una interpretación antropológico-filosófica del ser humano a partir de la noción de ser-intermediario de Paul Ricoeur. La primera parte se enfoca en las figuras míticas de Apolo y Dionisos cuya relación expresaría, de forma práctico-sapiencial, el carácter intermediador de lo humano. Desde esta perspectiva, se comprobará que la lectura nietzscheana del mito revela un prejuicio antropológico moderno que ha olvidado la posibilidad de experimentar la tragicidad de la existencia humana como radical fragilidad de sus mediaciones o, en términos de Ricoeur, como “patética de la miseria”. La segunda parte se enfoca en la transformación dualista que experimenta el mito en la filosofía platónica y que se encarna en la imagen del auriga como agente mediador de los extremos del alma, así como en la figura del político, tejedor intermediario entre la urdimbre y la trama de la esfera política. Se verá que la filosofía platónica, a través de la noción de la justa medida (*tò métrion*), recupera la sabiduría práctica que una antropología filosófica que define al hombre como *ser-mezclador* exige.

Palabras clave: antropología filosófica, Paul Ricoeur, mito, Nietzsche, *tò métrion*, sabiduría práctica.

ENG The good mixture of the platonic charioteer: The lability of contemporary man under the lens of Greek wisdom

Abstract: This article proposes an anthropological-philosophical interpretation to the human being based on Paul Ricoeur’s notion of *intermediary-being*. The first part focuses on the mythical figures of Apollo and Dionysus whose relationship would express, in a practical-sapiential way, the intermediary character of the human. From this perspective, it will be shown that the Nietzschean reading of the myth reveals a modern anthropological prejudice that has forgotten the possibility of experiencing the tragic character of human existence as the radical fragility of its mediations or, in Ricoeur’s terms, as the “pathetics of misery”. The second part focuses on the dualistic transformation that myth undergoes in Platonic philosophy and that is embodied in the image of the charioteer as mediating agent of the extremes of the soul, as well as in the figure of the politician, intermediary weaver between the warp and weft of the political sphere. It will be seen that Platonic philosophy, through the notion of the just measure (*tò métrion*), recovers the practical wisdom that a philosophical anthropology that defines man as a *mixer-being* demands.

Keywords: philosophical anthropology, Paul Ricoeur, myth, Nietzsche, *tò métrion*, practical wisdom.

Sumario: 1. Introducción. 2. Una cuestión de espejos: Apolo y Diónisos. 3. Interludio trágico o sobre la inflexibilidad de *Antígona*. 4. La buena mezcla del auriga platónico. 5. Conclusiones provisionales. 6. Bibliografía.

Cómo citar: Suárez-Trejo, J. (2024). La buena mezcla del auriga platónico: la labilidad del hombre contemporáneo bajo el lente de la sabiduría griega. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(2), 279-291. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.77273>

1. Introducción

Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses
son todos ellos buenos, y buena su casta,
la de los otros es mezclada.
Platón, *Fedro* 246a

En una época de profundo relativismo ético, la desconfianza que surge frente a cualquier intento de proponer valores para una vida en común ha dejado al sujeto contemporáneo sin referentes que den un sentido a sus acciones. Constantemente, ofertas de felicidad aparecen en forma de libros de autoayuda

que prometen aliviar la depresión causada por una vida sin ideales o gurús del emprendimiento que garantizan el enriquecimiento infinito de quien siga sus enseñanzas. Desde la filosofía, los intentos por construir una propuesta ética comunitaria son vistos con sospecha por el riesgo que corren de convertirse en ideologías dogmáticas. Frente a este panorama, surge la siguiente pregunta: ¿es posible hallar algún sentido ético capaz de promover una existencia menos sujeta al consumo de mercancías?

La antropología filosófica, en tanto disciplina que intenta comprender al ser humano y entender el porqué de su existencia en el mundo, no debe considerar que las preguntas por el ser de lo humano son irrelevantes. Existe una gran distancia entre, por un lado, la búsqueda de principios éticos válidos para una comunidad y cuyo fin es lo que Aristóteles llamó la vida buena y, por otro, la imposición de modelos éticos trascendentes (tanto los totalitarismos del siglo XX como el consumismo actual). Las democracias formales parecen ofrecer una pseudo libertad ilimitada, cuyo único referente es el costo y beneficio de la lógica capitalista; lo que ha logrado este sistema-mundo¹ es la imposibilidad de proponer valores que escapen a la propia (auto)imposición del consumo como norma de vida. Es en este contexto que surge la necesidad de proponer una antropología filosófica con fines prácticos.

A lo largo de la historia, se han dado diversas respuestas a esta pregunta, y es probable que ninguna logre expresar a la perfección la complejidad de la existencia y la experiencia humanas; sin embargo, los intentos por comprender el ser de lo humano son, como se verá, necesarios. Para los fines de este ensayo, se utilizará la definición propuesta por Paul Ricoeur, en *Finitud y Culpa*, del ser humano como “ser-intermediario”:

El hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia; es intermediario en sí mismo, de sí a sí mismo; es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones. Su característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí².

A partir de esta definición, el pensador francés intenta elaborar una antropología filosófica como “patética de la miseria” que no es sino descripción de la existencia humana en su constante hacer mediaciones; mas no se trata de mediaciones entre un Bien y

un Mal externos al propio ser humano, sino entre las opuestas fuerzas de su propio yo. En este sentido, el hombre es un ser lábil, ya que su condición más elemental es la inevitable tensión y el frágil equilibrio entre dos tendencias: la finitud y la infinitud. El ser humano es un ser miserable, es decir, digno de compasión, debido a que se encuentra tensionado no dialécticamente entre dos modos de existir inherentes a su propio devenir: por un lado, aspira a la infinitud; por otro, lo único que posee de modo inmediato es su finitud; “el hombre está tan destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la beatitud como obcecado por una perspectiva, arrojado a la muerte y encadenado al deseo”³.

Para Ricoeur, comprender el ser-intermediario requiere una patética de la miseria. El sustantivo “miseria” proviene del latín *miseria* que significa desgracia o infortunio; el adjetivo “miserable”, o *miserabilis* en latín, no es sino aquello que, debido su condición desgraciada, es digno de compasión. El ser del hombre es digno de compasión debido al infortunio que significa desear lo infinito y ser finito; tal impase ontológico agrava la fragilidad del ser humano que, incapaz de lograr el equilibrio perfecto entre deseo y ser, acaba por privilegiar uno de ellos en detrimento del otro, negando así su ser-intermediario y cayendo en el abismo de la desmesura (*hybris*).

Por su parte, *patético* proviene del griego *pathetikos* que no es sino todo aquello relacionado con las emociones, los sentimientos y la enfermedad (*pathos*); una patética de la miseria es necesaria porque las mediaciones que el ser humano realiza no son actividades racionales *solo* en un sentido utilitarista (elecciones racionales cuyo criterio axiológico, de raigambre economicista, no sería sino el cálculo costo-beneficio de la acción⁴); todo lo contrario, estas mediaciones se materializan en las relaciones que el cuerpo humano establece con la realidad, natural y social, en la que habita.

Acercarse, entonces, al ser-intermediario del humano exige una patética de la miseria, es decir, una antropología filosófica que, por un lado, describa y analice los impases éticos que la condición miserable del *homo sapiens* genera durante su existencia; y, por otro, ofrezca recomendaciones prácticas para lidiar con tales problemáticas que son irresolubles en términos de una elección racional⁵.

³ Ricoeur, *Finitud*, 23.

⁴ Como se verá, una racionalidad mediadora o, más precisamente, mezcladora permite problematizar la noción de elección racional como supeditada a la maximización de recursos sobre la base de un interés egoísta; de hecho, durante el siglo XXI, la Teoría de la Elección Racional viene complejizando esta noción de racionalidad que, sin dejar su componente utilitarista, incorpora la *heterogeneidad*, la *plasticidad* y la *versatilidad* como parte del proceso de elección, de allí que sean estos rasgos los que “describen mejor que el egoísmo las características que los modelos de conducta racional deben incluir. Así que la Teoría de Elección Racional ha pasado de ser una ciencia estrictamente axiomática a ser una *ciencia híbrida* entre la formalización matemática, y la modelación experimental (un obsequio de la psicología) y comparativa (es decir, sensible al contexto y a la historia)” (Vidal, G., “La Teoría de la Elección Racional en las ciencias sociales”. *Sociológica*, año 23, nro. 67 (2008), 227; énfasis mío).

⁵ Como afirma Ricoeur, una estética trágica, y no una filosofía racionalista, es la herramienta idónea para tales descripciones, análisis y recomendaciones: “al negarse a aportar una

¹ Wallerstein, I. *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Siglo XXI. México D.F., 2005. El sociólogo estadounidense caracteriza el “sistema-mundo” como una serie de mecanismos que redistribuyen los recursos desde la “periferia” al “centro” del imperio: el centro es el mundo desarrollado e industrializado, mientras que la periferia es el mundo subdesarrollado junto con los llamados países en vías de desarrollo, estos últimos son los exportadores de materias primas, la parte pobre del mundo, el mercado mediante el cual el centro explota a la periferia. Esta tesis se enfrenta a la posición ortodoxa y tradicional de la bondad del desarrollo económico que produce necesariamente el comercio internacional y que repercutiría positivamente no solo en el centro sino también en la periferia.

² Ricoeur, P., *Finitud y Culpa*. Trotta. Madrid, 2004, 23.

Con el fin de ejemplificar este ser de lo humano, Ricoeur menciona el mito platónico de la división tripartita del alma que es descrita como “una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga” (*Fedro* 246a); uno de los caballos representa a la voluntad (“lo que manda”), el otro al deseo (“lo que se opone”); el tercer término del alma es el auriga-conductor cuya *naturaleza intermedia(dora)* consiste en coordinar las tendencias opuestas de los dos corceles sin las cuales no podría avanzar. En este sentido, el auriga es una imagen del alma mezcladora en constante tensión debido a las fuerzas de estos caballos que pueden hacerlo caer en cualquier momento⁶. La explicación de Ricoeur es útil para comprender que el carácter estético del mito, más expresivo y práctico que la filosofía moderna obsesionada con la búsqueda de una verdad clara y distinta, ya propone una patética de la miseria en tanto condición ontológica (“prefilosófica” según Ricoeur) de la existencia humana:

¿Dónde encontrar efectivamente la precomprensión del hombre lábil? En la *patética de la “miseria”*. Este *pathos* es como la matriz de toda filosofía que funde la característica óptica del hombre en la desproporción y en la intermedialidad. Pero ese *pathos* hay que tomarlo en su más alto grado de perfección; aún prefilosóficamente, ese sentimiento patético es precomprensión; y, lo es por su carácter de palabra perfecta, dentro de su orden y de su propio nivel. Por eso buscaremos algunas de esas hermosas expresiones que nos revelan cómo el hombre se ha precomprendido a sí mismo en su aspecto de ser “miserable”⁷.

En este sentido, el mito del alma tripartita se erige en comprensión prefilosófica y forma parte del mundo de valores de la sabiduría griega tradicional que la filosofía posterior intentará rescatar a través de la retórica (sofística) y la filosofía (diálogos)⁸. Los mitos, desde el de Apolo y Diónisos hasta el del alma tripartita, no serían sino la precomprensión de esta patética de la miseria; precomprensión que se convertirá en mezcla (*συμμίξις*, *symmeíxis*) y justa medida (*τὸ μέτρον*, *tò métron*) en los diálogos tardíos de Platón como el *Político* y el *Filebo*.

Asimismo, será útil la noción de “sabiduría práctica” con respecto a la tragedia griega en el noveno estudio de *Sí mismo como otro* (1990) en donde Ricoeur ofrece los lineamientos/esbozos de lo que él

llama una “pequeña ética”. Como afirma Cragolini, la filosofía de Ricoeur “es una filosofía de mediaciones, de las conciliaciones no forzadas, sino respetuosas, del ‘tomar’ sin ‘saquear’⁹”; en tal sentido, se intentará matizar la interpretación trágica de la sabiduría tradicional griega a partir de la noción del *ser-intermediario* (o *ser-mezclador*) como símbolo de una sabiduría práctica aplicable en diversas esferas conflictivas de las relaciones humanas.

El presente ensayo busca mostrar las continuidades y transformaciones de la sabiduría griega, caracterizada por la búsqueda del término medio y la unidad en la multiplicidad que, bien entendidos, no son sino dos expresiones de una misma experiencia. Para este fin, será útil la interpretación de la filosofía platónica de la Escuela de Tubinga cuyos representantes más importantes son Hans-Georg Gadamer y Giovanni Reale. Frente al paradigma hermenéutico inaugurado por Schleiermacher en el siglo XIX que interpreta la filosofía platónica exclusivamente desde los textos conservados, el paradigma propuesto por la Escuela de Tubinga se enfoca tanto en los diálogos como en las “doctrinas no escritas (...), necesarias para comprender adecuadamente los mismos escritos, tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista doctrinal”¹⁰.

Desde esta perspectiva, es necesario tomar en cuenta las doctrinas que Platón comunicó solamente a través de la dimensión de la oralidad dialéctica¹¹, pero que se conocen a través de sus discípulos contemporáneos y posteriores a él. En síntesis, esta propuesta se refiere a “la posibilidad de reconstruir un sistema (entendido en sentido amplio y dinámico) para comprender la unidad móvil del pensamiento de Platón, no ya remitiéndose a perspectivas teóricas ajenas al platonismo, y mucho menos a ideologías políticas o al psicoanálisis, sino a una tradición que se remonta a la palabra directa de Platón, es decir, a la dimensión de la oralidad dialéctica a la que el filósofo confió su mensaje último”¹².

Asimismo, los importantes trabajos de Giorgio Colli acerca de la continuidad entre sabiduría y filosofía en el mundo griego, su original concepción de la dualidad complementaria de Apolo y Diónisos, que señala los límites de la tradicional lectura nietzscheana en *El nacimiento de la tragedia*, serán guías de ruta a lo largo de este ensayo. A través de un riguroso análisis de los testimonios que aluden a los mitos de ambas figuras mitológicas, Colli precisa los límites y las falencias de la interpretación nietzscheana: “recuérdese, a propósito de esto, la sugerencia de considerar a Apolo y a Dionisos como dos dioses fundamentalmente afines, en lugar de ver en

‘solución’ a los conflictos que la ficción ha hecho irresolubles, la tragedia, tras haber desorientado la mirada, condena al hombre de la praxis a reorientar la acción, por su cuenta y riesgo, en el sentido de una sabiduría práctica en situación que responda lo mejor posible a la sabiduría trágica” (2004, 267).

⁶ Como se verá más adelante, las decisiones que un personaje como Antígona debe tomar (obedecer las sagradas leyes de la ciudad o las de la familia) son irresolubles a partir de una elección racional que olvide la existencia de la voluntad y el deseo; de hecho, un racionalismo de este tipo no sería sino la destrucción del alma en tanto imagen del ser humano. Desde la perspectiva de una patética de la miseria, son este tipo de decisiones las que revelan o desocultan (*alétheia*) el ser de lo humano y las que definen su virtud.

⁷ Ricoeur, *Infinitud*, 24-25.

⁸ Sobre las relaciones entre mito, enigma, retórica, filosofía y literatura, véase Colli 1977, 1998.

⁹ Cragolini, M., *Razón imaginativa, identidad y ética en Paul Ricoeur*. Editorial Almagesto. Buenos Aires, 1993, 6.

¹⁰ Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas”*. Herder. Barcelona, 2003, 36.

¹¹ Para una amplia descripción y análisis de esta doctrina, remito a los primeros cuatro capítulos de la “Primera Parte” de *Por una nueva interpretación de Platón* de Giovanni Reale. Baste recordar que, para Platón, la escritura es un juego que “mitologiza” la verdad y que, si sigue las reglas adecuadas, puede ser muy hermoso; en cambio, la oralidad implica una mayor seriedad, implica el arte dialéctico capaz de llegar a la verdad última y es mucho más hermosa que la escritura.

¹² Reale, *Por una nueva interpretación*, 73.

ellos una contraposición de dos instintos estéticos y metafísicos, según la interpretación de Nietzsche¹³.

Por último, este ensayo nace de la discrepancia con la interpretación de Platón llevada a cabo por autores como Karl Popper o Martha Nussbaum quienes consideran al autor del *Político* como un pensador que pretende anquilosar el devenir en una forma ideal debido al temor que le produce la *tyché*, la fortuna, y la multiplicidad del devenir; por ejemplo, de la lectura de Nussbaum, es posible deducir un Platón dogmático, totalitario y antitrágico¹⁴. Este ensayo cuestionará tales lecturas a partir de las investigaciones de los autores ya mencionados. Se trata de dar cuenta de la practicidad de la sabiduría griega desde los mitos de Apolo y Dionisos hasta los diálogos platónicos, en cuanto *reconocimiento* de la radical fragilidad de la condición humana y, al mismo tiempo, *propuesta* de una ética aplicada a las complejas decisiones con las que el ser humano debe lidiar a diario y que escapan a los marcos de la elección racional.

2. Una cuestión de espejos: Apolo y Diónisos

Por eso, también se dice que Hefesto le hizo un espejo a Diónisos, y que el dios, al mirarse en él y contemplar su propia imagen, se decidió a crear toda la pluralidad. Proclo, *Comentario al Timeo de Platón* 33b.

En esta sección, el análisis se enfocará en la relación entre Apolo y Diónisos como principios éticos a partir de dos nociones (aparentemente opuestas y que atraviesan tanto la sabiduría griega tradicional como la filosofía platónica caracterizada por la búsqueda de la “justa medida” y la “buena mezcla”), a saber, lo limitado y lo ilimitado. Este proceso se explicará a partir “del paso del mito a la dialéctica, y cómo la *mezcla* se convirtió en *mixto*, y luego en la *justa medida*, gracias a una trasposición de la oposición entre el límite y lo ilimitado, y con la ayuda de la razón práctica”¹⁵. Es importante precisar que este ensayo no pretende ofrecer un nuevo hallazgo sobre la *Weltanschauung* griega; su objetivo, más acotado aunque más urgente, es encontrar afinidades entre las formas de comprender al ser humano de la sabiduría griega y de la filosofía platónica, ya que estos modos de comprensión se revelarán como útiles en tanto ética aplicada a los problemas del mundo contemporáneo.

En el ámbito de la sabiduría griega, son conocidos los mitos acerca de Apolo y Diónisos; la interpretación más generalizada sobre la relación entre estos dioses es la propuesta por Friedrich Nietzsche a finales del siglo XIX; según esta lectura, Apolo representaría la apariencia del mundo, el mundo fenoménico que, a través del arte, oculta el verdadero rostro del mundo; Apolo no sería sino el espejismo que el hombre ha construido alrededor suyo para no caer en el sinsentido. Es notoria, en esta lectura, la

impronta de Schopenhauer en el joven autor de *El nacimiento de la tragedia*.

Como afirma Colli, “según Nietzsche, Apolo es el símbolo del mundo como apariencia, siguiendo el concepto schopenhaueriano de representación. Esta apariencia es al mismo tiempo bella e ilusoria, así que la obra de Apolo es esencialmente el mundo del arte, entendido como liberación, aunque ilusoria, del tremendo conocimiento dionisiaco, de la intuición del dolor del mundo”¹⁶. Colli cuestiona la interpretación de nietzscheana, debido a que la “contraposición entre Apolo y Dionisos, como contraposición entre arte y conocimiento, no corresponde a muchos e importantes testimonios históricos acerca de esos dos dioses”¹⁷. Desde una perspectiva nietzscheana, la patética de la miseria tendría como objeto solo la esfera dionisiaca; sin embargo, una lectura que tome en cuenta los aportes de Ricoeur y Colli permite proponer que tal patética se encuentra en la irresoluble tensión, en el enigmático intervalo (αινιγματική μεταφορά) que separa y une a Apolo y Diónisos.

Asimismo, Colli cuestiona la contraposición entre Apolo como dios del arte en tanto representación bella e ilusoria, y de Diónisos como dios del conocimiento que destruye cualquier intento de representar lo real dejando al ser humano, únicamente, la “intuición del dolor del mundo”¹⁸. Siguiendo esta interpretación, Diónisos representaría la voluntad desnuda del mundo que destruye toda apariencia, toda lógica humana, comenzando por el principio de individuación y la distancia entre sujeto y objeto. Este dios no sería sino la fuerza destructora de la voluntad que arroja al hombre en el agujero impenetrable del sinsentido; sería el caos; sin embargo, esta lectura significaría “presuponer en Grecia un Schopenhauer que no existió”¹⁹.

Como se ve, la interpretación nietzscheana no da cuenta del carácter que las fuentes adscriben a este dios que “se relaciona más bien al conocimiento como indicación eleusina: efectivamente, la iniciación a los misterios de Eleusis culminaba de hecho en una *epopteia*, en una visión mística de beatitud y purificación, que de todos modos pudo haberse llamado conocimiento”²⁰. El éxtasis místico, al hacer posible el despojamiento del principio de individuación y borrar, en consecuencia, la distancia entre sujeto y objeto no representaría el caos o la voluntad desbordada, sino que “debe considerarse como el *presupuesto* del conocimiento”²¹. A partir de estas afirmaciones, es posible entrever la íntima relación entre Apolo y Diónisos.

Según Nietzsche, la relación que establecen los principios dionisiaco y apolíneo es, desde un inicio, antitética, ya que se los considera como opuestos irreconciliables; más aún, es Diónisos quien siempre se impondrá a Apolo; tal imposibilidad de reconciliación genera un modelo ético que privilegia la dimensión dionisiaca del ser humano: la superioridad de la voluntad de poder, la victoria de la fuerza de los instintos. Este modo de comprender la sabiduría

¹³ Colli, G., *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets. Barcelona, 1977, 47.

¹⁴ La lectura de Nussbaum 2015 ha sido criticada, entre otros, por Galt 2002 y Beck 2007.

¹⁵ Ricoeur, *Infinitud*, 34.

¹⁶ Colli, *El nacimiento*, 14.

¹⁷ Colli, *El nacimiento*, 14.

¹⁸ Colli, *El nacimiento*, 14.

¹⁹ Colli, *El nacimiento*, 14.

²⁰ Colli, *El nacimiento*, 14.

²¹ Colli, *El nacimiento*, 15.

antigua falla al estar influida en exceso por el idealismo alemán, en general, y el pensamiento schopenhaueriano, en particular. Asimismo, la antítesis entre fuerza apolínea y dionisiaca da pie a una lectura solo dionisiaca de la existencia humana, en la cual es la voluntad de poder la que debe imponerse a toda costa frente a las ilusiones de una realidad aparente. Para Colli, en cambio, Apolo y Diónisos no son sino dos expresiones de una misma experiencia que se remontan al pensamiento griego más arcaico.

Con el fin de profundizar en la relación entre dioses, se expondrán algunas ideas de Colli en relación con el mito platónico del alma tripartita. Como se ha visto, el auriga está tensionado entre dos caballos: uno dócil y otro impulsivo²²; el primero expresa la voluntad que sigue al conductor, mientras que el segundo muestra los deseos que, sin una adecuada dirección, pueden desbocarse. Este segundo caballo, además, da cuenta de los impulsos sin límites que pueden destruir al ser humano y a quienes lo rodean, como a Faetón, hijo de Apolo, quien quiso conducir el carruaje de su padre sin tomar en cuenta sus advertencias.

Comparando a los corceles del alma con los dioses, es posible hacer un analogía entre el caballo desbocado y Diónisos, y el caballo voluntarioso y Apolo; el auriga, ser que media entre ambas fuerzas, no sería sino el (auto)conocimiento gracias al cual el ser humano media entre su voluntad y sus deseos con el fin de tomar las mejores decisiones²³. El mito muestra que ninguna de las partes del alma es intrínsecamente negativa, ya que cada una forma parte orgánica de un todo que es el alma y, por extensión, la polis. El deber del auriga no es eliminar a una de sus partes, sino conseguir que, bajo su mediación, cada una alcance su específica virtud. Del mismo modo, la sabiduría griega tradicional consistía en mediar virtuosamente entre Apolo y Diónisos en cuanto expresiones complementarias del devenir.

El mito platónico no elimina al caballo desbocado, ya que este tiene una función y, además, es parte de una totalidad orgánica. Lo mismo sucede con la sabiduría antigua, que la lectura nietzscheana pierde de vista: Apolo no es la apariencia del mundo, no es la ilusión de la representación que oculta el verdadero rostro de lo real que sería Diónisos. Por el contrario, el dios del arco y la flecha es la manifestación

de la sabiduría a través del enigma que (des)oculta la verdad en forma de oráculos; Apolo es quien lanza misteriosas frases que deben ser descifradas, a veces dolorosamente, por los sabios y cuya expresión práctica son máximas sapienciales como “conócete a ti mismo” (“*gnothi seautou, γνωθι σεαυτόν*”), “cuida de ti mismo” (“*epimeleia heautou, επίμελεια έαυτοῦ*”)²⁴ o “lo mejor es la medida”.

La mántica apolínea (arte adivinatorio) se manifiesta a través de la poesía y la música de la lira, de allí que sea este el instrumento característico de Apolo que, asimismo, preside el coro de las musas; la sabiduría del oráculo de Delfos es entregada, bajo la cifra del enigma, a los hombres. Por su parte, Diónisos no es sino el dios del éxtasis que hace recordar y reconocer el misterio de la existencia humana; misterio que se manifiesta a través de la pérdida del principio de individuación, de la distancia entre sujeto y objeto, y que le hace decir a Píndaro: “dichoso el que entra en el seno de la tierra después de haber visto estas cosas: ése conoce el fin de la vida, y también conoce el principio que le dio Zeus”²⁵.

Si la mántica apolínea se manifiesta en el oráculo (Delfos), el éxtasis dionisiaco hace lo propio en el misterio (Eleusis). Misterio y oráculo tienen en común la “locura” (“manía”, *μανία*), condición de posibilidad de la sabiduría, que Platón califica como un conocimiento superior al de los hombres, ya que proviene de los dioses (aunque estos no puedan, por esa razón, aprehenderlo a través de la técnica)²⁶. Al respecto Colli afirma que “Platón apoya su juicio con una etimología: la ‘mántica’, es decir, el arte de la adivinación deriva de ‘manía’, expresión más auténtica

²² Platón, *Fedro*, 253d: “Decíamos, pues, que de los caballos uno es bueno y el otro no. Pero en qué consistía la excelencia del bueno y la rebeldía del malo no lo dijimos entonces, pero habrá que decirlo ahora. Pues bien, de ellos, el que ocupa el lugar preferente es de erguida planta y de finos remos, de alvina cerviz, aguileño hocico, blanco de color, de negros ojos, amante de la gloria con moderación y pundonor, seguidor de la opinión verdadera y, sin fusta, dócil a la voz y a la palabra. En cambio, el otro es contrahecho, grande, de toscas articulaciones, de grueso y corto cuello, de achatada testuz, color negro, ojos grises, sangre ardiente, compañero de excesos y petulancias, de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y los acicates”.

²³ Nótese que, a diferencia del alma de los dioses, las del hombre es una mezcla: “pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada (“*μέμικται*”). Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen (Platón, *Fedro*, 246a).

²⁴ Para Foucault, se ha olvidado este principio práctico debido a la preeminencia del conocimiento frente a la práctica como requisito para una vida virtuosa; de hecho, “el precepto ‘ocuparse de uno mismo’ era, para los griegos, uno de los principales principios de las ciudades, una de las reglas más importantes para la conducta social y personal y para el arte de la vida. A nosotros, esta noción se nos ha vuelto ahora más bien oscura y desdibujada. Cuando se pregunta cuál es el principio moral más importante en la filosofía antigua, la respuesta inmediata no es ‘cuidarse de sí mismo’, sino el principio délfico *gnothi sauton* (‘conócete a ti mismo’). Es posible que nuestra tradición filosófica haya enfatizado demasiado el segundo principio y olvidado el primero. El principio délfico no era un principio abstracto referido a la vida, era un consejo práctico, una regla que había de ser observada para consultar al oráculo. (...) En los textos griegos y romanos, la exhortación al deber de conocerse a sí mismo estaba siempre asociada con el otro principio de tener que preocuparse de sí, y fue esta necesidad de preocuparse de sí la que provocó que la máxima délfica se pusiera en práctica” (*Tecnologías del yo*, 50-51).

²⁵ Colli, G., *La sabiduría griega I*. Trotta. Madrid, 1998, 30.

²⁶ Platón, *Fedro*, 244a-c: “Pues bien, los bienes más grandes nos llegan por medio de la locura, que se nos concede por un don divino. De hecho, la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, estando presas de la locura, han procurado a Grecia, tanto a los individuos como a la comunidad, incalculables beneficios, pero, estando en sus cabales, muy poco o nada. Como testimonio, es digno de mención el hecho de que, incluso entre los antiguos, los que ponían nombres a las cosas no consideraban la *mania* (= locura) como algo vergonzoso o reprochable. De no ser así, no habrían vinculado precisamente ese nombre con la más bella de las artes, la que pronostica el futuro, y no la habrían llamado *maniké* (= arte loco). Pero, porque consideraban [la locura] como algo bello, cuando nace de una disposición divina, fijaron esa denominación. En cambio, los hombres de hoy, al no entender la belleza, introdujeron una *t* y la llamaron *mantiké* (= arte adivinatoria)”.

de ella. (...) Apolo no es el dios de la medida, de la armonía, sino de la obsesión, de la locura²⁷. Nietzsche considera la locura como pertinente solo a Dionisos, y la restringe además a la embriaguez²⁸. En este sentido, se ve cómo Apolo²⁹ y Dionisos³⁰ no son sino dos expresiones complementarias para experimentar el mundo como misteriosa mezcla. Mientras el dios del vino ofrece al ser humano la experiencia de un mundo sin confines, insondable, caprichoso y falto de necesidad (misterios), el dios del arco y la lira indica que la realidad exige límites, orden y necesidad (oráculos); lo que misterios y oráculos expresan son dos formas de aproximarse a lo real cuya sabiduría práctica se obtiene al experimentarlas como mezcla.

Se ha comparado a los dioses con los dos caballos del alma; ¿y el auriga? Como se ha dicho, este no sería sino el ser humano cuya labilidad se manifiesta en la tensión que experimenta entre estos dos principios vitales que debe mediar. Un ejemplo de esta mediación sería la de Orfeo que rendía culto a Dionisos a través de la lira y la poesía, a través del principio apolíneo. Como afirma Proclo en su *Comentario a la República de Platón*, Orfeo “vinculó a las imágenes dionisiacas (Διουσιακοῖς εἰδώλοις) las reuniones, dispersiones y lamentos, relacionando todo con esas imágenes por medio de la intuición adivinatoria³¹. Orfeo expresaba las imágenes dionisiacas a través de una forma apolínea; he allí su maestría como mezclador. Sin embargo, al renegar de Dionisos por la pérdida de Eurídice³², fue castigado con la muerte, fue destruido por las bacantes; *no supo mezclar*³³, no supo ser intermediario y elaborar

un combinado capaz de conjugar la sabiduría de ambos dioses.

Con respecto a la relación íntima entre Apolo y Dionisos, Olimpodoro, en su *Comentario al Fedón de Platón* (67c), dice lo siguiente:

Porque Dionisos, cuando vio su imagen reflejada en el espejo, se puso a perseguirla, y en consecuencia se hizo mil pedazos. Pero *Apolo lo recompuso y le devolvió la vida, por ser un dios purificador y verdadero salvador de Dionisos* (ó δέ Ἀπόλλων συαγείρει τε σῦτου καί ανάγει καθαρτικός ὡς θεός καί τοῦ Διουῦσου σωτηρ ὡς ἀληθῶς); por eso se le proclama Dionisodoto³⁴.

Por su parte, en su *Comentario al Timeo de Platón*, Proclo cuenta que Hefesto le hizo un espejo a Dionisos y que este, al mirarse y contemplar su propia imagen, decidió crear toda la pluralidad; el espejo materializa la fuerza expresiva de la imagen en tanto “símbolo de adecuación intuitiva del universo³⁵. La imagen, sin embargo, se expresa en fragmentos porque no refleja la unidad, sino la radical pluralidad de lo real que rompe cualquier intento de representación sistemática que petrificaría el devenir. El devenir otorga a la imagen su carácter fragmentario que, sin embargo, Apolo recompone una y otra vez. Este testimonio permite comprender la complementariedad de ambos principios vitales; ¿qué ve Dionisos, realmente, en el espejo? Contempla la multiplicidad del devenir que no es sino él mismo hecho fragmentos. El travesio Dionisos, al perseguir su propia imagen (la vida del mundo) rompe eternamente su reflejo, que es él mismo, en mil pedazos; esta no es sino la imagen mítica que muestra la necesidad de una expresión viva para comprender la sabiduría dionisiaca: solo existe Dionisos, el mundo no es sino expresión, lo que el dios contempla en el espejo³⁶.

Si la realidad es imposible solo a través de Dionisos, ya que la pluralidad dionisiaca destruye incluso su propia representación, es necesaria la otra parte, el enigmático complemento, Apolo, quien “lo recompuso y le devolvió la vida, por ser un dios purificador y verdadero salvador de Dionisos”, es decir, del mundo como imagen estética, como μεταφορά. Se ha visto la profunda complementariedad de ambos

²⁷ Colli, *El nacimiento*, 35: “Por tanto, las obras del arco y la lira, la muerte y la belleza, provienen de un mismo dios, expresan una naturaleza divina idéntica, simbolizada por un jeroglífico idéntico, y solo en la perspectiva deformante, ilusoria de nuestro mundo de la apariencia se presentan como fragmentaciones contradictorias”; es este rasgo de Apolo que la interpretación nietzscheana no logra comprender.

²⁸ Colli, *El nacimiento*, 17.

²⁹ Sabiduría oracular que se manifiesta en la adivinación, la lira y la poesía; en Apolo, la palabra (oráculo/poesía) se manifiesta como *intermediaria* entre el mundo de los dioses y el de los hombres; la palabra divina se encarna sensiblemente en el mundo de los hombres. La palabra de Apolo es ambigua, ya que se presenta “por una parte, como palabra oracular, con la carga de hostilidad de una dura predicción, de un conocimiento del áspero futuro y por otra parte como imágenes terrestres y las entrelaza en la magia del arte” (Colli, *El nacimiento*, 34).

³⁰ Sabiduría mística, en tanto condición de posibilidad de toda sabiduría: flauta de Pan, misterios de Eleusis.

³¹ Colli, *La sabiduría*, 257: “ὡςπερ δὴ καὶ Ὀρφεὺς τοῖς Διουσιακοῖς εἰδώλοις τὰς συνθέσεις καὶ τὰς διαρέσεις καὶ τοὺς θρήνους προσήψεν ἀπὸ τῶν προουομένου ἀπαντα ταῦτα ἐκεῖνοις ἀναθεῖς”.

³² Colli, *El nacimiento*, 29: “Pero Orfeo es también un devoto de Apolo, y al dios de la lira, le atañe cuanto en la poesía órfica es teogonía, cosmogonía, tejido fantástico de mitos divinos. La tradición más antigua y difundida sobre la muerte de Orfeo nos relata que el cantor, después de su regreso del Hades, amargado por la pérdida de Eurídice, renegó del culto de Dionisos, el dios que había venerado hasta ahí, y se dirigió a Apolo. El dios ofendido lo castigó y lo hizo despedazar por las Bacantes. Se representa así emblemáticamente la polaridad ente Apolo y Dionisos: el despedazamiento de Orfeo alude a esta duplicidad interior, al alma del poeta, del sabio, poseída y partida por los dioses”.

³³ Es interesante recordar la actitud de un sabio adivino (principio apolíneo) como Tiresias frente a los ritos celebrados en honor al dios del vino (principio dionisiaco) en *Las Bacantes*.

Tiresias, a diferencia del rey Penteo que muere castigo por rechazar los ritos, los respeta y participa en ellos; sabe mezclar bien los dos principios.

³⁴ Colli, *La sabiduría griega*, 257; énfasis mío.

³⁵ “πάσαι δὲ καὶ τοῖς θεολόγοις τό εσοππρου ἐτηηδεῖότητος παρεληπται σύμβολου πρὸς τῆν σοεράν ἀποπλήρωσιου του παντός. διό καί τόν “Ἡφαιστου εσοππρόν φασι ποιήσαι τῶν Διουῦσω, εἰς ὃ ἐμβλέψας ὁ Θεός καί εἰδῶλου ἑαυτοῦ Θεασάμευος προήλθευ εἰς ὄλην τῆν μεριστήν δημιουργίαν” (Proclo, *Comentario al Timeo de Platón* 33b; en Colli 1998, 257).

³⁶ Colli, *El nacimiento de la filosofía*, 29: “Sólo Dionisos existe, en él todo se anula: para vivir, el hombre debe regresar a él, sumergirse en el pasado divino. Y, en efecto, en las tablillas órficas se dice del iniciado que anhela el éxtasis místico: ‘Ardo de sed y muero: pero dadme, aprisa, la fría agua que mana del pantano de Mnemosine’. Esta última, la memoria, apaga la sed del hombre, le da la vida, lo libera del ardor de la muerte. Con la ayuda de la memoria, ‘serás un dios en vez de un mortal’. Memoria, vida, dios son la conquista mística contra el olvido, la muerte, el hombre que pertenecen a este mundo. Al recuperar el abismo del pasado, el hombre se identifica con Dionisos”.

dioses y cómo un sabio-poeta intermediario, Orfeo, es capaz de mezclar los principios vitales que afectan a todo ser humano, a saber, la expresión apolínea (oráculo de la razón) y la experiencia dionisiaca (misterio del placer). No debe olvidarse, finalmente, que, al mirarse Diónisos en el espejo roto no ve sino una metáfora, el enigmático rostro de Apolo³⁷.

3. Interludio trágico o sobre la inflexibilidad de *Antígona*

Desde esta perspectiva, es posible reinterpretar la *Antígona* de Sófocles; de hecho, el impase entre la protagonista y Creonte radica en la negativa de ambos a relativizar las creencias que defienden (leyes familiares en el caso de Antígona, leyes políticas en el caso de Creonte); ambos son víctimas de *hybris* al no ver que sus intransigencias estaban dañando a sus seres más queridos. Negarse a relativizar las propias creencias equivaldría, en términos míticos, a negar a Diónisos para quien ninguna ley humana es eterna.

Si se comprende lo trágico no solo como la incapacidad del ser humano de controlar absolutamente el curso de sus acciones (las Moiras), sino sobre todo como el reconocimiento del desorden (Diónisos) que necesariamente se apoderará de toda construcción humana, *Antígona* se presenta como una tragedia centrada en lo humano, y radicalmente pesimista, ya que su único horizonte de acción son las leyes creadas por los hombres, sean estas familiares (que, históricamente, han sido interpretadas como representantes de un ideal aristocrático) o políticas (frutos de la polis como principio democrático de autoridad y justicia).

En otras palabras, el caos que todo lo destruye (Diónisos) y que todo orden (Apolo) necesita para (re)nacer está ausente en la tragedia sofoclea, pues cualquier decisión que se tome acabará trágicamente (entendiendo tragedia en sentido moderno: dolor, desolación, muerte, exterminio). En *Antígona*, todo intento de decisión no es sino simulacro, y no es solo Antígona presa de ese atroz destino, sino también Creonte quien, incapaz de cuestionar su orden, se hará daño a él mismo y a quienes lo rodean.

Prudente, entonces, es aceptar que ninguna creación humana es eterna y que, en consecuencia, perecerá; prudencia, en este sentido, es aceptar a Diónisos: “para que Creonte hubiese sido prudente, tendría que haber acogido los lazos sagrados de su condición de padre y esposo y no violarlos, desoyéndolos con la sola lealtad a las leyes de la ciudad. De otra parte, Antígona, nos conmueve profundamente por su buena causa, por su figura piadosa, que no hace violencia y enfrenta su propia muerte y el fin de sus sueños maternos y amorosos por la lealtad al amor fraternal (...); sin embargo, niega su amor a Hemón y desoye las leyes del dios Eros”³⁸.

Esta negación de Diónisos fue intuita por Jean Pierre Vernant quien sostuvo que es justamente la piedad familiar de Antígona la que “la conduce a olvidar a Dionisos y a Eros”³⁹. De allí que, cuestionando el tradicional retrato de Eurípides como trágico racionalista, sean tanto *Las Bacantes* como *Medea* las tragedias que muestren el imperativo de experimentar la existencia como coexistencia entre caos (Diónisos) y orden (Apolo), en cuanto expresiones inseparables de lo real; en esto consistiría la sabiduría trágica.

En el caso de *Las Bacantes*, el rey Penteo se niega a llevar a cabo los ritos dedicados a Diónisos a causa de una ceguera racionalista que le hace creer absolutas las leyes de su ciudad; esta negligencia tendrá como resultado su atroz asesinato a manos de las adoradoras del dios y de su propia madre poseída por este⁴⁰. Por su parte, el abandono de Medea por parte de Jasón representa el olvido del hombre racionalista de aquella dimensión que no pertenece a las leyes humanas. En tanto sacerdotisa de la diosa Artemisa, Medea representa el orden de un cosmos sagrado; al abandonarla, Jasón, cual Penteo, cava su propia tumba propiciando el asesinato de sus hijos por parte de la sacerdotisa.

Como se ve, el olvido de Diónisos expresa la arrogancia de la razón que, negándose a relativizar sus creaciones, las toma por verdades eternas, excluyéndolas del imperecedero juego entre Apolo y Diónisos; constatación que recuerda a las palabras de Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873): “¿Qué es entonces la verdad? Un dinámico tropel de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas que, realizadas, plasmadas y adornadas por la poesía y la retórica, y tras un largo uso, un pueblo considera sólidas, canónicas y obligatorias; las verdades son ilusiones cuyo carácter ficticio ha sido olvidado”⁴¹.

Como se verá en la siguiente sección, y cuestionando la interpretación de Nussbaum, la filosofía platónica no niega lo trágico, sino que responde a una inminente tragedia histórica (las consecuencias de la crisis de la Atenas del siglo V) que culminará con la derrota militar de Grecia y su anexión al reino de Filipo⁴²; en este sentido, lejos de desaparecer, el mito en los diálogos platónicos se convierte en urgente recurso para evitar, justamente, el destino

³⁹ Fiasse, G., “Le tragique de l'action. Ricoeur et Antigone” en *Le projet d'Antigone. Parcours vers la mort d'une fille d'Oedipe*. Liber. Montréal, 2005, 147.

⁴⁰ Para una descripción detallada del olvido de Penteo, véase Bobbio, F., “De *El nacimiento de la tragedia* a la tragedia del colapso”. *Escritura y pensamiento*, vol. III, nro. 6 (2000), 15-26.

⁴¹ Nietzsche, F., “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” (1873) en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Tecnos. Madrid, 2011, 613.

⁴² Según Bobbio, lo trágico “es el sentimiento que nos embarga y el pensamiento que, sobre ese sentimiento, elaboramos en cuanto nos percatamos de nuestra vulnerabilidad y de nuestra finitud y nos negamos a resignarnos frente a esta dura realidad. La tragedia es la formulación más sublime de lo trágico, pero no la única” (“De *El nacimiento*”, 11); como el mismo Bobbio agrega, la tragedia no es solo un género literario, sino es una posibilidad histórica: la catástrofe ateniense del 404 a.C.; es sobre este telón de fondo que Platón propone sus mitos filosóficos.

³⁷ Aristóteles, *Retórica*, 1405b: “En general, de una buena expresión enigmática se puede sacar una metáfora pertinente, porque, en realidad, la metáfora expresa mediante un enigma; de modo que resulta evidente que la transposición es acertada” (“και ὁλως ἐκ τῶν εὐ ἡνιγμένων ἐστὶ μεταφορὰς λαβεῖν ἐπιεικῆς. μεταφοραὶ γὰρ αἰνίττονται, ὥστε δῆλον ὅτι εὐ μετενήκεται).

³⁸ Contreras, B., *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur*. Plaza y Valdés. Madrid, 2012, 292.

trágico que le espera a toda creación humana, a saber, el paso del orden al caos y viceversa.

Como afirma Martha Beck, “Nussbaum malinterpreta a Platón cuando lo acusa de intentar, arrogantemente, superar lo trágico en la vida humana”⁴³; lejos de negar lo trágico, lo que Platón busca es reeducar a una polis a la que ve presa de una desmesura que la incapacita para reflexionar sobre sus malas prácticas (egoísmo, codicia, imperialismo) y transformarlas por mor del bien común. Es la *hybris* humana, representada no solo por Penteo y Creonte sino también por Medea y Antígona, la que ordena la cicuta para Sócrates asesinando así a un pedagogo que puso la urgencia de la autorreflexión en primer plano. La finalidad de la filosofía, en este sentido, no es escapar de la caverna; posibilidad de suyo impracticable, ya que la ignorancia no es un accidente del ser humano, sino experiencia necesaria para todo aprendizaje; gracias a la caverna, el aprendizaje es posible.

Tanto el mito como la filosofía platónica (que hace uso de aquel) confían en su eficacia expresiva para (re)educar al ser humano con el fin de sortear, nunca totalmente, los obstáculos que la ignorancia le pone a diario. No se trata, entonces, de escapar de la caverna, sino de volver a ella y compartir, con quienes están dispuestos a escuchar y poner en práctica lo aprendido, aquellos mitos que pueden evitar las tragedias innecesarias, pero que nunca eliminarán lo trágico de la existencia, del devenir. Se trata, a fin de cuentas, de desarrollar, continuamente, el amor por una sabiduría práctica que defienda los ideales formativos de una cultura (la *paideia* según Jaeger) hasta que esto sea posible y que, al mismo tiempo, reconozca cuando estos ideales ya no pueden sostenerse.

Nunca se obtendrá una sabiduría absoluta que erradique lo trágico de la existencia; de hecho, la sabiduría, en tanto concerniente a los asuntos humanos, es siempre y necesariamente práctica, y su verdad, expresada en mitos, ya sean trágicos o platónicos, se encuentra en su poder para construir una vida buena individual y colectivamente.

4. La buena mezcla del auriga platónico

La medida es lo mejor.

Cleóbulo de Lindos

Como se ha visto, el alma, según Platón, está dividida en tres partes, a saber, dos caballos cuyas tendencias opuestas un auriga debe guiar (*Fedro* 246a); coordinar estas fuerzas no es tarea fácil, ya que, si, por un lado, el caballo dócil expresa el valor y la voluntad en tanto principios prácticos de la acción coordinada con el auriga que no es sino el prudente (auto)conocimiento que debe conducir ambos corceles; por otro, el caballo difícil de controlar expresa los deseos y placeres sensibles que, en cualquier momento, pueden desbocarse y destruir tanto a la yunta alada como a su auriga. Desde una perspectiva platónica, cada parte del alma, a su vez,

debe mediar con el fin de lograr su respectiva virtud: la prudencia (*phronesis*) en el caso del auriga, la fortaleza (*andreia*), en el del caballo dócil, y la templanza (*sophrosine*) en el del caballo desbocado.

Se produce, entonces, dos niveles de mediación dentro del alma humana (que, a diferencia de la divina, es imperfecta a causa de su necesidad de encontrar una justa medida para su óptimo funcionamiento): por un lado, cada una de las partes del alma debe buscar la medida que le permita ejercer su virtud; por otro, el auriga, imagen del alma racional, debe, por necesidad, hacer que tanto el alma irascible como la concupiscente vayan por un mismo camino, ya que, la imposibilidad de llevar a cabo esta mediación significaría la destrucción no de una de las partes del alma, sino de toda ella. En este sentido, el auriga es imagen del alma humana cuyo rasgo definitorio, como se verá, no es la sujeción de sus partes a una idea trascendente, sino su naturaleza intermedia(dora)/mezcladora en constante tensión, debido a la acción de estos dos caballos que pueden hacerla caer en cualquier momento.

Lejos de ofrecer una visión antitrágica de lo humano, Platón muestra, a través del mito, los peligros que entraña todo proceso de mediación entre aquello que se muestra como diferente (el auriga y los caballos), pero que, a fin de cuentas, es parte de un todo orgánico y que participa de lo divino (el alma humana). Esta lectura del alma intermediadora en busca de la justa medida se desprende de la doctrina de los principios propuesta por la Escuela de Tubinga que, en lugar de restringirse a interpretar la filosofía platónica desde una rígida teoría de las ideas, la enmarca en la eterna relación entre lo Uno y la Diada, entre la unidad y la indeterminada diferencia⁴⁴. Frente a esta doctrina, el apotegma de Cleóbulo de Lindos, uno de los siete sabios de Grecia, cobra urgente actualidad: “la medida es lo mejor”, “μέτρον ἄριστον”⁴⁵. A lo largo de esta sección, se verá cómo Platón no cesa en su intento de reeducar a sus conciudadanos a través de mitos que muestran la necesidad de la justa medida (*τὸ μέτριον, τὸ μέτριον*) y la buena mezcla (*συμμίξεως, symmeíxeos*) en toda acción humana.

Ricoeur afirma que el mito es la comprensión prefilosófica de la fragilidad de la existencia humana (2004: 26). ¿Cómo se transforma esta comprensión prefilosófica (Apolo-Diónisos) en una propiamente filosófica? En primer lugar, los diálogos tardíos asumen la imposibilidad de reducir el devenir a un estado fijo de cosas; en el *Político*, por ejemplo, se reconoce que las leyes escritas no pueden controlar el devenir, ya que este es, por definición, perpetuo cambio. ¿Qué hacer frente a este impase? Platón

⁴³ Beck, M., “Tragedy and the Philosophical Life: A Response to Martha Nussbaum”. *Lyceum*, vol. 8, nro. 1 (2007), 46; traducción mía. Sobre el tema, véase Nussbaum, M., *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Machado Libros. Madrid, 2015.

⁴⁴ Ortega, F., “La interpretación de Platón desde la Escuela de Tubinga”. *Thémata. Revista de Filosofía* nro. 18 (1997), 222: “según el paradigma tradicional las ideas constituyen el vértice metafísico y el eje central del pensamiento platónico. Pues bien, para el nuevo paradigma alternativo, las ideas no constituyen el vértice metafísico del pensamiento de Platón porque por encima de ellas están los principios de los cuales se derivan (1997: 222); desde esta propuesta hermenéutica, “la estructura vertical de la realidad en el pensamiento platónico quedaría jerarquizada en diferentes planos, cada uno subordinado respecto al otro, y todos dependen de modo análogo de los dos principios supremos, a saber, el Uno y la Dualidad indeterminada”.

⁴⁵ Diógenes L., *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge University Press. Cambridge, 2013, 126.

propone buscar la justa medida y la buena mezcla que no son sino reformulaciones filosóficas de la intuición de la sabiduría griega que consideraba al ser humano como un ente tensionado entre dos elementos: la infinitud y la finitud, la permanencia y el devenir, Apolo y Diónisos.

La propuesta platónica consiste en buscar un punto medio entre lo limitado y lo ilimitado (*Político*) o entre el saber y el placer (*Filebo*). Nótese que no se propone eliminar una de las dos partes, sino encontrar una medida cuyo criterio práctico sea la frágil mediación entre los elementos que, aparentemente opuestos, dan forma a lo real (*arché*). En el caso del *Político*, “esta medición del más (demasiado) y del menos (demasiado poco) se hace en relación al justo medio en tanto medida necesaria para la generación de las cosas y según lo que hace que existan lo bueno y lo malo”⁴⁶; en consecuencia, esta ética de la buena mezcla posee un carácter ontológico-axiológico y su criterio absoluto sería la eterna relación entre el Uno y la Díada que, en manos del político-filósofo, produciría el “gran tejido” de la sociedad mezclando los extremos y vinculándolos en relación con la justa medida⁴⁷.

En el caso del *Filebo*, se intenta articular el placer con la razón:

Sócrates: Para que las grabe cada cual mejor en su memoria, es conveniente contar por su orden estas cuatro especies así distinguidas.

Protarco: Muy bien.

Sócrates: Por lo tanto, pongo, como primera, el infinito; como segunda, lo finito; después, como tercera, la existencia, producida por la mezcla de las dos primeras; y para la cuarta, la causa de esta mezcla y de esta producción⁴⁸.

Las especies a las que se refiere Sócrates son aquellas categorías que hacen que el mundo sea lo que es (dimensión ontológica): la infinita se refiere al placer; la finita, a la razón; la tercera no es sino la configuración de lo infinito a partir de lo finito; y la cuarta es la causa, es decir, aquello que rige esta “buena mezcla”, a saber, el *nous*, la inteligencia o, en otras palabras, la ética ontológico-axiológica de la buena mezcla. Lejos de ser una fija idea matemática, el *nous* está en constante transformación y aparece en una “infinita variedad de formas”:

Sócrates: Porque no nos fijamos sin duda, Protarco, en que de estos cuatro géneros, el finito, el infinito, el compuesto de uno y otro, y la causa; este cuarto elemento que se encuentra en todas las cosas, que nos da un alma, que sostiene el cuerpo, que cuando está

enfermo lo vuelve la salud, y hace en miles de objetos otras combinaciones y reformas, *recibe el nombre de sabiduría absoluta y universal, siempre presente bajo la infinita variedad de sus formas*; y que el género más bello y excelente se halla en la extensa región de los cielos, en donde se encuentra todo lo que está en nosotros, pero más en grande y con una belleza y una pureza sin igual”⁴⁹.

El *Filebo* logra conjugar lo ilimitado con limitado a partir de la buena mezcla cuyo criterio último es la justa medida, y todos los placeres que la tienen como criterio serán buenos; de allí que Sócrates afirme: “y así, ten por amigos nuestros los placeres verdaderos y puros, de que has hecho mención; una a ellos los que acompañan a la salud, la templanza y la virtud, que, formando como el cortejo de una diosa, van en su seguimiento por todas partes, y haz que entren estos en la mezcla”⁵⁰.

Si bien lo que define al placer es su ser ilimitado, al tener como criterio la justa medida, adquiere un nuevo estatus ético y axiológico que lo diferencia, en tanto placer verdadero, de los mundanos: “en cambio, a los (placeres) que siguen a la insensatez y al resto del vicio, sería un gran absurdo que los mezclase con el intelecto quien quiera ver la mezcla y fusión más hermosas y libres de discordia que sea posible e intentar captar en ella qué es el bien en el hombre y en el Universo y vislumbrar cuál es su forma”⁵¹. Se ve cómo, para Platón, el ser humano es un ser intermediario entre lo ilimitado y lo limitado, un ser que debe hacer buenas mezclas según el criterio de la justa medida.

La diferencia histórica entre la complementariedad de Apolo y Diónisos (mito) y el alma mediadora de Platón (filosofía) radica en el hecho de que la primera era creída y no puesta en duda por los griegos, quienes sabían que debían vivir equilibradamente bajo la protección de ambos dioses si no querían repetir el destino de Orfeo, Jasón o Penteo. Por el contrario, la propuesta platónica surge en un contexto de crisis radical en el cual la retórica sofística, convertida en vacía y lucrativa erística, había convertido a los atenienses en relativistas incapacitados de ver más allá de sus propios intereses individuales. Como se ve, ambos mitos reconocen la trágica fragilidad del ser humano en tanto ser intermediario; sin embargo, sus respectivas circunstancias históricas hacen que las respuestas a esa patética de la miseria, como denomina Paul Ricoeur a la condición humana, sean distintas.

En este sentido, limitado e ilimitado no son antitéticos, sino que se conjugan en virtud de un principio superior móvil y multiforme que varía de una época a otra: la creencia en la complementariedad de los dioses en el mundo mítico y la ética de la buena mezcla en el ámbito filosófico. Tanto los dioses como la buena mezcla no son el hombre; no obstante, este *desea* alcanzarlos, ya que “el alma no es visión, al menos no en primer término, sino *aspiración*, no es contacto y posesión, por lo menos no inmediatamente, sino *tendencia* y tensión”⁵². Por todo lo dicho,

⁴⁶ Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas”*. Herder. Barcelona, 2003, 414.

⁴⁷ El conocimiento del Bien, del Uno estaría reservado a la enseñanza del método dialéctico; como afirma Reale (refiriéndose al pasaje del *Sofista* 253b8-254b4): “el pasaje resume, aunque con una extraordinaria concisión, el método dialéctico, que es el procedimiento que según Platón permite acceder a la perfecta comprensión de las relaciones existentes entre lo Uno y lo Múltiple y que, precisamente por ello, implica la adquisición del conocimiento de lo real en su totalidad y en su estructura esencial” (Reale, *Por una nueva interpretación*, 426).

⁴⁸ Platón, *Filebo*, 27b.

⁴⁹ *Filebo*, 30b; énfasis mío.

⁵⁰ *Filebo*, 63d.

⁵¹ *Filebo*, 63e.

⁵² Ricoeur, P., *Finitud*, 27; énfasis mío.

esta “metrética axiológica, es decir, este reconocimiento de la justa medida que genera orden en el desorden constituye una propuesta terapéutica del más alto nivel para el hombre de hoy”⁵³.

La propuesta platónica tardía considera que no es posible eliminar el placer, pues es un elemento inherente del ser humano; sin embargo, esta metrética haría posible recuperar el equilibrio existencial del ser humano a nivel individual y colectivo. Como se ha visto, aproximarse a Platón de este modo, y no como un dogmático temeroso de todo cambio, es posible gracias a la articulación de las propuestas hermenéuticas de Paul Ricoeur y de la Escuela de Tubinga, por un lado, y la interpretación de la sabiduría griega de Giorgio Colli, por otro.

Este análisis propone a un Platón que va más allá de la doctrina de las ideas; un Platón que se movería realmente (a través de la oralidad de la “doctrina no escrita”) en el terreno del Uno y la Díada (multiplicidad), con lo cual se confirma la continuidad entre la sabiduría griega mítica y la filosofía en la búsqueda de la unidad en la multiplicidad a través del práctico término medio o buena mezcla. Esta interpretación permite dejar de lado la clásica ruptura entre mito y logos, y algunas prejuiciosas lecturas que, desde Nietzsche hasta Nussbaum y Popper, han considerado que Platón rompe con el pensamiento griego tradicional acercándose al dogmatismo moderno y su fobia al devenir.

Asimismo, como Giovanni Reale señala, estos modos de comprender al hombre tienen aún un profundo mensaje para el hombre de hoy que parece vivir atrapado en la infinitud de su deseo sin poder encontrar un término medio que lo aleje de la desenfrenada y búsqueda del placer a través del consumo de mercancías. De allí que, “mientras el hombre de hoy piensa y trabaja para el *hic* y para el *nunc*, el hombre antiguo, artista o filósofo, trataba de pensar y de trabajar para siempre y, por este motivo, su mensaje vale también para el hombre de hoy: porque justamente vale para siempre”⁵⁴.

5. Conclusiones provisionales

El auriga, entonces, es la imagen platónica del ser humano que media entre Apolo y Dionisos; tejedor de sí mismo y de la comunidad que habita, su tarea se le aparece siempre como lucha y coordinación entre opuestos dentro y fuera de sí: el Uno y la Díada, la unidad y la multiplicidad, el orden y el caos. Comprender este agon mediador o mezclador que es el ser humano requiere una patética de la miseria cuya herramienta de expresión por excelencia no es la representación conceptual, sino el mito en cuanto imagen viva de lo que le acontece al ser humano al entrar en contacto con aquello que no es él mismo.

La eficacia expresiva del mito ofrece imágenes prácticas que ejercitan y perfeccionan el carácter mediador del *homo sapiens*; en el momento en que uno de los extremos de la mediación se arroga el derecho de dominar y/o suprimir a la otra, surge no la tragedia del hombre (imposible de erradicar al ser posibilidad de posibilidades), sino su extinción,

el aniquilamiento de su futuro como en el caso de Jasón que abandona a Medea o Penteo que rechaza a Dionisos. El mito no es, entonces, representación (*Vorstellung*), sino expresión estética (*Darstellung*) que re-evoca algo del pasado. Como afirma Colli, mientras que

la representación es un dato (que obedece a la lógica medios y fines), la expresión es una hipótesis, una interpretación justificada por el mecanismo primigenio de la memoria; su producto está condicionado por la persistencia, por la comunidad con una inmediatez extrarrepresentativa de algo que antes ‘era’ y que luego todavía es, aunque de forma totalmente otra. Este es el testimonio de la memoria que, por consiguiente, deduce, justifica el que se asuma la expresión como principio interpretativo universal⁵⁵.

Lo que la expresión del auriga-mediador entre Apolo y Dionisos “re-evoca” y “hace aparecer”⁵⁶ es la persistencia de la mezcla como experiencia antropológica que, siempre vestida con diferentes prendas, retorna la misma y transformada. La mediación, o mezcla perfecta, en tal sentido, es ideal inalcanzable, aunque deseado, que destruiría lo trágico de la vida humana aniquilándola. Mediadores trágicos cuyo desmesurado deseo los llevará siempre a su destrucción para comenzar de nuevo: la historia del *homo sapiens* que se equivoca, se enferma y muere, y de sus creencias expresadas en mitos.

Como complemento de la difícil mediación de la tragedia, se nos aparece la *práctica mediación del mito que nutre a la filosofía*; en este sentido, a diferencia de lo que afirma Colli con respecto al desarrollo del pensamiento griego, no es que, con Platón, se haya extinguido lentamente el espíritu que dio origen al juego de la palabra cuya sabiduría práctica se manifestaba en forma de símbolos y metáforas míticas⁵⁷; por el contrario, el mito es la cifra que retorna una y otra vez recordándonos la importancia, si es que no la urgencia, de ser buenos mezcladores. Una antropología filosófica que comprenda al ser humano como ser-intermediario o ser-mezclador exige volver la mirada a los mitos no solo como narraciones didácticas, sino como imágenes práctico-sapienciales de una ética aplicada *hic et nunc*.

En su “Interludio” dedicado a la acción trágica, Ricoeur se hace la siguiente pregunta: “¿la instrucción de lo ético por lo trágico se limita al reconocimiento, en forma de constatación, del carácter intratable, no negociable de estos conflictos”⁵⁸, a saber, entre el juicio ético y la norma moral? El filósofo francés continúa y afirma que, frente a este cuestionamiento, “debe trazarse un *camino intermedio* entre el consejo directo, que se revelará muy decepcionante,

⁵⁵ Colli, G., *Filosofía de la expresión*. Siruela. Madrid, 2004, 50.

⁵⁶ Colli, *Filosofía*, 34.

⁵⁷ Colli, *El nacimiento*, 98-99: “así nació la filosofía, criatura demasiado compleja y mediata como para contener dentro de sí nuevas posibilidades de vida ascendente. Las extinguió la escritura, esencial para aquel nacimiento. Y la emocionalidad, dialéctica y retórica a un tiempo, que todavía vibra en Platón, estaba destinada a agotarse en un breve periodo de tiempo, a sedimentarse y cristalizarse en el espíritu sistemático”.

⁵⁸ Ricoeur, P., *Sí mismo como Otro*. Siglo XXI. Madrid, 1996, 263.

⁵³ Reale, G., *La sabiduría antigua. Terapia para los males de hoy*. Herder. Barcelona, 2000, 245.

⁵⁴ Reale, *La sabiduría antigua*, 261.

y la resignación a lo insoluble. La tragedia es comparable, en este aspecto, a esas experiencias límites, generadoras de aporías⁵⁹.

Ofrecer una caracterización de este “camino intermedio” ha sido el objetivo principal de este ensayo; en términos de una antropología filosófica, el análisis de las imágenes míticas y sus desarrollos filosóficos demuestra la importancia, si es que no urgencia, de ir con y más allá de Ricoeur desde una trágica patética de la miseria a una *mítica patética de la mezcla*. Si la primera define el ser del hombre como una apasionada (*pathos*)⁶⁰ tensión entre dos instancias que se le aparecen al yo como irreconciliables (Antígona/Creonte, Medea/Jasón, Bacantes/Penteo/), la segunda ofrece una apasionada (*passio*)⁶¹ praxis capaz de mezclar aquellas instancias que se le aparecen como opuestas (Apolo y Dionisos, los corceles del alma, el Uno y la Díada platónicas).

No es que la hermenéutica ricoeuriana no ofrezca un camino (su pequeña ética) para salvar esta paradójica tensión. Sin embargo, en la apuesta de Ricoeur, existe una tendencia a identificar tal camino con la potencia narrativa a partir de una sugerente interpretación de la *Poética*; la importancia de la tragedia (cuya primera teorización es aristotélica) revela esta tendencia (en el caso de Nussbaum, como se ha visto, sucede algo parecido, pues otorga la preeminencia ética al *Corpus aristotelicum* en detrimento de un dogmático e inactual Platón). Si bien la potencia narrativa es clave como posibilidad de dar un orden a la experiencia (de modo tal que sea posible tomar decisiones), aquella exige la lógica discursiva (y/o el discurso lógico); de hecho, en términos de la historia literaria de Occidente, la tragedia es la primera expresión de una necesidad causal nunca antes vista⁶².

Sin negar este camino narrativo, este ensayo ha buscado rescatar la potencia de las imágenes míticas (frente a la narración trágica o no) como

posibilidad de una pequeña ética que no permanezca en la aporía que activa la reflexión, sino que ofrezca una praxis concreta para lidiar con las situaciones límites que experimenta el ser humano: se trata de una praxis mezcladora que muestra una vía afirmativa (no dogmática, sistemática y/o racional en sentido moderno) para tomar decisiones. La utilidad de este camino, que tiene en las imágenes de los mitos (es decir, no solo en lo que estos relatan, sino en lo que *muestran*) su principal forma de expresión, es que se aleja tanto del anhelo de síntesis moderno (p.ej., la *Aufhebung* hegeliana o el fin del Estado de la teoría marxista) como de la sospecha posmoderna cuya práctica es la deconstrucción de los binarios sin ofrecer una alternativa práctica para la vida (desde Nietzsche hasta el posestructuralismo francés).

Si no se reducen estas imágenes a su sustrato material, sino que se las comprende en su conexión con “la percepción icónica que consistiría en ‘dejar ver’, ‘abrir los ojos’, en suma, ‘mostrar’ lo invisible, lo ausente, en la *carne* de lo visible que estiliza lo invisible desde una dimensión *ante-predicativa*”⁶³, se comprende mejor el desvío que este ensayo toma de la hermenéutica ricoeuriana que entiende el *mythos* como una instancia mediadora entre la vida y la narración⁶⁴. La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿cómo rever las imágenes míticas sin subsumir su potencia en estructuras narrativas? ¿Cómo recordar la potencia de aquello que las imágenes muestran, a saber, la praxis mezcladora?

Si la tragedia se niega “a aportar una ‘solución’ a los conflictos que la ficción ha hecho irresolubles”⁶⁵, el mito –en tanto imagen y/o simbolismo estructurado⁶⁶– y sus desarrollos filosóficos ofrecen una

⁵⁹ Ricoeur, *Sí mismo*, 263; énfasis mío

⁶⁰ El esquiliano “*pathos mathos*” (“sufrir es aprender”)

⁶¹ Erich Auerbach distingue el *pathos* griego de la *passio* cristiana; si aquella es una facultad eminentemente pasiva (receptiva) que anula la agencia de la subjetividad (en este sentido, una enfermedad “se padece”), esta es una productiva articulación entre el padecer (pasividad) y el actuar (actividad) que no anula la agencia, sino que la potencia radicalmente; véase Auerbach, E., “*Passio as passio*” en *Selected Essays of Erich Auerbach. Time, History and Literature*. Princeton. University Press. Princeton, 2014.

⁶² Sobre esta tendencia en Ricoeur véase la sugerente propuesta de Silvia Gabriel en “*Mythos, mimesis e imagen más allá de Paul Ricoeur. Hacia una ‘identidad icónica’*”, *Diálogos* nro. 102 (2017), 53: la autora apuesta por volver a “aproximar la *mimesis* a la *imagen* tal como sugiere Aristóteles cuando en la *Poética* afirma que ‘(...) puesto que la tragedia es imitación de personas mejores que nosotros, se debe imitar a los buenos retratistas; éstos, en efecto, al producir la forma de aquellos que retrata, haciéndolos semejantes, los pintan más perfectos. (...) (1454b 8-12). Puesto que el poeta es imitador, lo mismo que el pintor o de cualquier otro imaginero, necesariamente imitará siempre de una de las tres maneras posibles; pues o bien representará las cosas como eran o son, o bien como se dice o se cree que son, o bien como debe ser” (1460b 7-10). Es decir, en lugar de unir la *mimesis* aristotélica a la *narración* y ésta a la *obra literaria* ejerciendo conscientemente una cierta violencia sobre la tragedia tal como la presenta Aristóteles en su *Poética* en razón de que, a diferencia de la epopeya, la tragedia no detenta forma narrativa, la propuesta sería aproximar la *mimesis* a la *imagen* en el corazón de la *poiésis* más que de la *praxis*”.

⁶³ Con respecto a la imagen, Gottfried Boehm afirma que “lo ‘icónico’ reposa sobre una diferencia realizada por el ver, y fundamenta la posibilidad de ver lo *uno* a la luz de lo *otro*, de ver, por ejemplo, en unas pocas líneas una figura” (“¿Más allá del lenguaje? Apuntes sobre la lógica de las imágenes” en Ana García Varas (ed.), *Filosofía de la imagen*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca, 2011, 90.

⁶⁴ Ricoeur sostiene que el *mythos* aristotélico es básicamente mediador entre la vida y la narración por tres razones: “en primer lugar, porque extrae una historia sensata de acontecimientos o de incidentes. Esto es lo mismo que decir que organiza los acontecimientos en una *totalidad inteligible*” (Gabriel, 59); en segundo lugar, porque, del mismo modo que la metáfora integra a nivel de la frase el sujeto –que puede no obstante faltar– y el predicado impertinente, integración de la que surge el fenómeno de la *innovación semántica*, el *mythos* integraría factores tan heterogéneos como agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias, resultados inesperados, etc., que no duda en relacionar con la función sintética de la imaginación trascendental y el esquematismo kantianos” (61) y, en tercer lugar, porque “mediante la síntesis de lo heterogéneo, el acto poético extraería de la dimensión diacrónica o cronológica, ligada a la sintaxis narrativa, una dimensión lógica, estructural, configurante o no cronológica que apuntaría a la unidad de la temporalidad” (62).

⁶⁵ Ricoeur, *Sí mismo*, 263.

⁶⁶ Cragnolini, *Razón*, 19: “Los símbolos primarios se estructuran en mitos, relatos de acontecimientos fundadores de una sociedad o de la humanidad en general. Ricoeur rechaza las interpretaciones alegóricas de los mitos (que los substituyen por un discurso inteligible por sí mismo), ya que las mismas son incapaces de traducir ese ‘enigma’ del mito que implica toda una plenitud experiencial irreductible a otros discursos. El mito tiene una función de exploración existencial y ontológica que no es equiparable a la función de ninguna otra tradición”. El símbolo *oculta y revela a la vez*, de allí que, para su interpretación, sea necesaria, una “crítica de la falsa conciencia –una *arqueología*” (cuyos representantes paradigmá-

respuesta práctica a tal irresolubilidad trágica a través de la imagen de la mezcla y la figura del mezclador que se configurarían, en los propios términos de Ricoeur, como *formas simbólicas de sabiduría práctica en situación* cuya dinámica es el saber-hacer cada vez mejores mezclas sin precluir el error como parte inevitable y necesaria del proceso.

En otras palabras, el mezclar prudente sería una alternativa complementaria a aquello que la acción/narración trágica ofrece al ser humano: en lugar de desorientar la mirada y condenar al hombre de la praxis “a reorientar la acción, por su cuenta y riesgo, en el sentido de una sabiduría práctica en situación que responda lo mejor posible a la sabiduría trágica”⁶⁷, la figura del mezclador ofrece una sabiduría práctica mítico-filosófica cuyas imágenes enfatizan no la irresolubilidad de los conflictos, sino la complejidad de mezclar instancias (p.ej. Apolo-con-Diónisos) que se presentan como opuestas y/o difíciles de (re) conciliar⁶⁸.

En este sentido, la praxis mezcladora no busca síntesis, pero tampoco se contenta con el relativismo del “cada uno tiene su mezcla”, sino que se apoya, justamente, en la certeza del carácter intrínsecamente intermediador del ser humano. Recordar⁶⁹ al mezclador de bebidas en una fiesta ayuda a comprender esta praxis: si bien muchas mezclas son posibles, no todas son igual de recomendables si es que se desea que la fiesta continúe y que el cuerpo, individual y/o colectivo, no pague las consecuencias de una impericia al mezclar; desde esta perspectiva, la *hybris* (sea que se la entienda como desmesura o soberbia) no sería sino la detención de esta praxis.

Asimismo, no menos importante, es el hecho de que recordar la potencia de los mitos y sus imágenes

ticos serían los maestros de la sospecha: Freud, Nietzsche y Marx) y una fenomenología de la religión que opone el orden último del espíritu al orden primordial del inconsciente. El significado de la conciencia no se encuentra en la misma sino en el espíritu, en el impulso que guía la conciencia hacia adelante –de allí la *escatología*” (Cragolini, *Razón*, 14-15; énfasis míos); este polo hermenéutico muestra el símbolo en términos de esperanza y promesa para el ser humano. En consecuencia, la interpretación ricoeuriana del símbolo debe intermediar entre ambos polos con el fin de mostrar sus límites histórico-culturales (crítica-arqueología) y su potencia ético-existenciales (fenomenología-escatología).

⁶⁷ Ricoeur, *Sí mismo*, 267.

⁶⁸ Parecería que el ser humano, como ser-intermediario o ser-mezclador habitase el espacio entre el deseo de existir (Diónisos) y la necesidad de dar forma a ese deseo (Apolo); en su interesante lectura de la filosofía hermenéutica ricoeuriana, Cragolini identifica aquel deseo y esta necesidad con la imaginación proponiendo la noción de “razón imaginativa” como posibilidad de “concebir una idea de racionalidad que abarque a la imaginación en su mismo concepto” (*Razón*, 6). Desde esta perspectiva, es posible también comprender la dinámica entre Apolo y Diónisos: “podría pensarse, más allá de las reflexiones de Ricoeur, que este deseo de existir inabarcable y multiforme (en este sentido, irreductible a una categoría racional), se expresase múltiples maneras, estatizándose. La imaginación que crea las distintas figuras y permite el pasaje de un esquema a otro debe estatizarse momentáneamente en figuras que, para mantener vivo el impulso que las genera, tendrían que destruirse continuamente para dar paso a nuevas figuras” (*Razón*, 22).

⁶⁹ En términos del *Fedro* (274c-275b), se trata de rememorar (μνήμη) los mitos de los antiguos (λέγειν τῶν προτέρων) como pasión interior (ἐνδοθεν) capaz de transformar nuestra existencia, y no solo como recordatorios (ὑπομνήσεως) exteriores (ἔξωθεν) de una palabra que ya no responde.

permite un diálogo entre culturas que, a veces, la preeminencia occidental de la tragedia (y de lo escrito) dificulta; si la tragedia es uno de los logros estéticos más importantes de Occidente, los mitos no poseen un origen histórico-geográfico específico, sino que son herramientas prácticas imaginadas por todos los pueblos del mundo a lo largo de sus historias.

En lugar de la sola demostración de la destrucción del ser humano, las imágenes tanto de la sabiduría mítica como la filosófica nos recuerdan la importancia de a) mezclar prudentemente los extremos de un conflicto con el fin de llegar a una solución práctica aunque no definitiva y b) reconocer que la mezcla perfecta (o sintética intermediación final) no existe, ya que la vida misma es mezcla o, como dijera el poeta argentino Oliverio Girondo, “pura impura mezcla que me merma los machimbres el almamasa tensa las tercas hembras tuercas / la mezcla sí / la mezcla con que adherí mis puentes”⁷⁰. Urge, entonces, no solo reconocer el carácter aporético de lo humano, sino (re)construir sus olvidados puentes.

6. Bibliografía

- Beck, M., “Tragedy and the Philosophical Life: A Response to Martha Nussbaum”. *Lyceum*, vol. 8, nro. 1 (2007), pp. 34-46.
- Auerbach, E. “Passio as Passion” en *Selected Essays of Erich Auerbach. Time, History and Literature*. Princeton. Princeton University Press, 2014., pp. 165-187.
- Bobbio, F., “De *El nacimiento de la tragedia* a la tragedia del colapso”. *Escritura y pensamiento*, vol. III, nro. 6 (2000), pp. 9-32.
- Boehm, G. “¿Más allá del lenguaje? Apuntes sobre la lógica de las imágenes” en Ana García Varas (ed.), *Filosofía de la imagen*. Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca, 2011, pp. 88-106.
- Breitling, A., “La puesta en escena de lo trágico. La hermenéutica de lo trágico según Paul Ricoeur” en Marcelon Agis Villaverde y Jesús Ríos Vicente (Coord.), *Pensadores en la frontera. VI Encuentros internacionales de filosofía en el Camino de Santiago 2001*. Universidad de La Coruña. La Coruña, 2004, pp. 217-227.
- Colli, G., *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets. Barcelona, 1977.
- Colli, G., *La sabiduría griega I*. Trotta. Madrid, 1998.
- Colli, G., *Filosofía de la expresión*. Siruela. Madrid, 2004.
- Contreras, B., *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur*. Plaza y Valdés. Madrid, 2012.
- Cragolini, M., *Razón imaginativa, identidad y ética en Paul Ricoeur*. Editorial Almagesto. Buenos Aires, 1993.
- Diógenes L., *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge University Press. Cambridge, 2013.
- Fiasse, G., “Le tragique de l'action. Ricoeur et Antigone” en *Le projet d'Antigone. Parcours vers la mort d'une fille d'Oedipe*. Liber. Montréal, 2005, pp. 193-153.

⁷⁰ Girondo, O., *Obra completa*. ALLCA XX. Madrid, 1999, 219. En este sentido, en lugar del esquiliano “*pathós mathós*”, “sufrir es aprender” (*Orestíada*. *Agamenón*, párodo), podría afirmarse que “mezclar es aprender”.

- Foucault, M., *Tecnologías del yo*. Paidós. Buenos Aires, 2008.
- Gabriel, S. "Mythos, mimesis e imagen más allá de Paul Ricoeur. Hacia una "identidad icónica". *Diálogos* nro. 102 (2017), pp. 41-74.
- Galt, G., "The Hunger of Martha Nussbaum". *Representations*, vol. 77, nro. 1 (2002), pp. 52-81.
- Girondo, O., *Obra completa*. ALLCA XX. Madrid, 1999.
- Jaeger, W. *Paideia. Los ideales de la cultura griega. Libro primero* Fondo de Cultura Económica. México D.F., 2001.
- Nietzsche, F., "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" (1873) en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Tecnos. Madrid, 2011, pp. 609-620.
- Nussbaum, M., *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Machado Libros. Madrid, 2015.
- Ortega, F., "La interpretación de Platón desde la Escuela de Tubinga". *Thémata. Revista de Filosofía*, nro. 18 (1997), pp. 217-225.
- Platón, *Fedro*. Gredos. Madrid, 1988. Platón, *Político*. Gredos. Madrid, 1988.
- Platón, *Filebo*. Gredos. Madrid, 1992.
- Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos: con una adenda del autor*. Paidós. Barcelona, 2006.
- Reale, G., *La sabiduría antigua. Terapia para los males de hoy*. Herder. Barcelona, 2000.
- Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las "Doctrinas no escritas"*. Herder. Barcelona, 2003.
- Ricoeur, P., *Finitud y Culpabilidad*. Trotta. Madrid, 2004.
- Ricoeur, P., *Sí mismo como Otro*. Siglo XXI. Madrid, 1996.
- Roochnik, D., "The Tragic Philosopher. A Critique of Martha Nussbaum". *Ancient Philosophy*, vol. 8, nro. 2 (1988), pp. 285-295.
- Santa Cruz, M. I., "La justa medida: entre *Político* y *Filebo*". *Signos Filosóficos*, vol. XI, nro. 22 (2009), pp. 75-100.
- Vidal, G., "La Teoría de la Elección Racional en las ciencias sociales". *Sociológica*, año 23, nro. 67 (2008), pp. 221-236.
- Wallerstein, I. *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Siglo XXI. México D.F., 2005.
- Yunis, H. (Ed). *Plato. Phaedrus*. Cambridge University Press. Cambridge, 2011.