

**ARISTÓTELES: TRATAMIENTO Y LECTURA ÉTICO-POLÍTICA DE LA
POESÍA DE EURÍPIDES.**

Claudia Andrea Penagos Moreno

Trabajo de grado para optar al título de Filósofa

Asesora

Dra. Paula Cristina Mira Bohórquez

Profesora Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

MEDELLÍN

2020

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	5
LISTA DE ABREVIATURAS	6
1. ARISTÓTELES Y SU ATENCIÓN Y TRATAMIENTO DE LAS OPINIONES GENERALMENTE ADMITIDAS	8
1.1 EL MÉTODO DIALÉCTICO Y EL CAMPO DE PROBLEMAS EN EL TRATAMIENTO DE LAS <i>ÉNDOXA</i>	9
1.2 UNA APROXIMACIÓN AL SENTIDO DE <i>ÉNDOXA</i>	14
1.3. LOS CRITERIOS DE SELECCIÓN DE LAS <i>ÉNDOXA</i>	16
1.3.1 El caso de las <i>éndoxa</i> en el ámbito ético político	16
1.3.2. El caso de las opiniones provenientes de la poesía	20
2. UNA APROXIMACIÓN DESCRIPTIVA AL ASPECTO FORMAL DE LAS REFERENCIAS EURÍPIDEAS EN ARISTÓTELES.	25
2.1 LA PRESENCIA DE EURÍPIDES EN LA OBRA ÉTICO-POLÍTICA Y LA <i>RETÓRICA</i> DE ARISTÓTELES. UNA APROXIMACIÓN ESPECULATIVA	25
2.2 RASTREO DESCRIPTIVO Y ANÁLISIS DE ELEMENTOS FORMALES EN LAS REFERENCIAS EURÍPIDEAS EN ARISTÓTELES	31
2.2.1 Fragmentos en <i>Ética Nicomáquea</i>	32
2.2.2 Fragmentos en <i>Ética Eudemia</i>	32
2.2.3 Fragmentos en <i>Política</i>	33
2.2.4 Fragmentos en <i>Retórica</i>	34

2.3 ANALISIS DE ALGUNOS ELEMENTOS FORMALES HALLADOS EN LAS REFERENCIAS EURIPÍDEAS EN ARISTÓTELES	37
3. UNA APROXIMACIÓN A LA FUNCIÓN Y A LA LECTURA ÉTICO-POLÍTICA DE ALGUNOS PASAJES EURIPÍDEOS EN LOS TRATADOS ÉTICO-POLÍTICOS DE ARISTÓTELES	45
3.1 NOCIONES SOBRE EL TRATAMIENTO Y LA FUNCIÓN DE ALGUNOS FRAGMENTOS EURIPIDEOS EN ARISTÓTELES	45
3.1.1 Fragmentos euripídeos como premisas admitidas, ejemplos y máximas	46
3.1.2 Fragmentos euripídeos como premisas problemáticas o tesis paradójicas (<i>hypólepsis paradoxos</i>)	51
3.1.2.1 Fragmentos como hipótesis o juicios contrapuestos en una discusión	51
3.1.2.2 Fragmentos como <i>tesis</i>	54
3.2 LA LECTURA ARISTOTÉLICA DEL DIALECTICO TEATRO EURIPIDIANO. A MODO DE CONCLUSIÓN.	57
BIBLIOGRAFÍA	61

LISTA DE ABREVIATURAS

Aristóteles

Apo.	<i>Analytica Posteriora</i>
Apr.	<i>Analytica Priora</i>
EN	<i>Ética Nicomáquea- Ethics Nicomachea</i>
EE	<i>Ética Eudemia- Eudemian Ethics</i>
Met.	<i>Metafísica</i>
Po.	<i>Poética- Poetics</i>
Rh.	<i>Retórica- Art of Rhetoric</i>
Top.	<i>Tópicos</i>

INTRODUCCIÓN

En *Poética* Aristóteles realiza un análisis principalmente esquemático de la literatura clásica griega, pues se atiene a la composición de las artes poéticas, específicamente de la tragedia, centrándose en la *techné* o el arte de hacer poesía correctamente. Y si bien hace referencia al contenido trágico, no se detiene profundamente en el análisis del núcleo filosófico del mismo, o de las cuestiones éticas y de la vida política a los que este refiere. En cambio, en sus obras ético-políticas, donde realiza un exhaustivo análisis filosófico sobre la praxis humana y la organización de las instituciones políticas de su tiempo, demuestra un mayor interés por los contenidos de la poesía; de ahí que abunden citas y referencias literarias que le resultan oportunas para explicar asuntos sobre la ética y la vida pública de los griegos. Aparte de incisos tomados de Hesíodo y de Homero, es Eurípides el tragediógrafo más citado, aquel considerado desde la antigüedad como “el filósofo del teatro” (Nestle, 1987, p. 162); y que en *Poética* es llamado, al parecer con cierta ironía, “el más trágico de los poetas”.

Así pues, resulta paradójico que Aristóteles se valga con asiduidad de los pasajes trágicos de Eurípides, a quien al parecer dirige la mayoría de las críticas en su tratado sobre la poesía. Varios apartados de la obra del trágico de Salamina son citados con frecuencia en *Retórica*, para tratar aspectos relacionados con el estilo y la expresión con fines persuasivos; en *Ética Nicomáquea* y *Ética Eudemia* se insertan en el marco de su discusión sobre la voluntariedad o involuntariedad de la acción, el placer y la amistad principalmente; y en *Política*, son introducidos en la reflexión sobre las mujeres y la esclavitud, la democracia y la música. Este uso frecuente de citas devenidas de la poesía en otros marcos epistémicos distintos a la *Poética* y a la *Retórica*, supone para algunos intérpretes que la ética y la política de Aristóteles cabalga en un incómodo equilibrio entre lo científico y lo plausible¹. Desde esta lectura, el uso de apartados poéticos suele estar justificado por el papel persuasivo que estos juegan en la argumentación y que, desde la tradición platónica, no son propios del conocimiento científico.

¹ En referencia al tema, cf. Zagal (:154 y 360).

No obstante, teniendo en cuenta el retorno hermenéutico- interpretativo que Aristóteles hace a las opiniones de los presocráticos, y de otros pensadores antiguos en sus indagaciones; estas serían tomadas principalmente como *éndoxxa* u opiniones generalmente admitidas, que no obstante suelen ser sometidas a un crítico examen por parte del estagirita. Dicho examen tiene como objetivo evidenciar los desarrollos insuficientes que realizan, las opacidades con que aparecen formuladas, las contradicciones y las complicaciones aporéticas o los presupuestos inadmisibles a que conllevan. Teniendo en cuenta el arduo tratamiento que recae sobre estas opiniones, resulta problemático asumir de tajo que Aristóteles cite la obra trágica de Eurípides como mera herramienta retórica, bien sea en forma de enunciados decorativos, ilustrativos o ejemplificantes, cuyo fin se limite a la persuasión o a la comunicabilidad de sus teorías; sin antes probar su carácter genuino o espurio como *éndoxxa*.

Teniendo en cuenta lo anterior, la presente investigación tiene como interés filosófico identificar y analizar el tratamiento metodológico y la lectura ético-política que Aristóteles realiza de los fragmentos extraídos de la literatura trágica de Eurípides. Dicho objetivo recoge algunos interrogantes sobre el tratamiento que Aristóteles ofrece a las *éndoxxa* en general, y a las citas euripídeas en particular. Para ello se indaga si en *Retórica* y en las obras ético-políticas de Aristóteles existe un tratamiento de las citas euripídeas distinto a la mera ejemplificación, y si lo hay, cuáles son las funciones que cumplen en la argumentación. Asimismo, se identifica si Aristóteles conserva el sentido que tienen algunos fragmentos euripídeos dentro de la obra trágica de la son extractados, o si, por el contrario, los interpreta fuera del contexto general de las tragedias. Además, si el filósofo explicita algunas razones o criterios para la escogencia de estas citas en su reflexión.

Para el desarrollo de estos interrogantes, el presente trabajo se divide en tres partes. En el capítulo I se exponen a modo de marco referencial, los aspectos más relevantes sobre el análisis y tratamiento que Aristóteles da las *éndoxxa* en general. Para ello se acude a los referentes conceptuales que sobre el tema desarrolla en *Tópicos*, y a las referencias de algunos intérpretes al tema de las *éndoxxa* que remiten a otros textos del filósofo como *Analíticos*. En esta exposición no solo se realiza un sondeo conceptual sobre el sentido y el papel de las *éndoxxa* y de las opiniones en Aristóteles, sino que atiende además a los criterios de selección

y el tratamiento de las mismas en la investigación ético- política llevada a cabo en *EN*, *EE* y *Política*, y su empleo en *Retórica*. Esto, con el fin de identificar los criterios de selección y tratamiento específico de las citas provenientes de la tragedia euripidiana. El capítulo II se encuentra dividido en tres partes. En la primera parte se aborda la aproximación especulativa desde varios autores, a los posibles criterios seguidos por Aristóteles para la escogencia de los fragmentos de Eurípides. En la segunda y la tercera parte, se realiza un rastreo descriptivo de los fragmentos euripídeos presentes en la obra ético- política y *Retórica*, atendiendo principalmente a las disposiciones formales que toman las referencias al ser insertadas en la reflexión del filósofo. Finalmente, en el capítulo III, se analizan las funciones que desempeñan algunas citas euripídeas y la lectura que de las mismas realiza Aristóteles en el contexto argumentativo en el que son usadas. Para ello se toman como herramientas heurísticas tres pasajes euripídeos citados por Aristóteles en tres contextos de análisis distintos.

El presente trabajo sienta su justificación en que, a pesar del renovado interés demostrado en la segunda mitad del siglo XX por la relación entre la filosofía Aristotélica y la literatura, el análisis sobre la selección y tratamiento de la fuente trágica dentro de la obra ético-política y *Retórica* de Aristóteles, ha sido escasamente estudiado, especialmente en lengua española. Por esta razón, el trabajo no solo aproxima una identificación preliminar sobre el tratamiento aristotélico de la fuente euripídea, sino que acerca algunas reflexiones frente a la sugestiva influencia de la literatura en los procedimientos demostrativos de la investigación ético-política del estagirita; ya que dichas citas resultan fundamentales para exponer y formular con exactitud los problemas sobre los que reflexiona. La identificación de algunas funciones de los fragmentos poéticos en la argumentación, contribuye asimismo a aclarar desde un ámbito distinto al de la *Poética*, la afirmación aristotélica de que la poesía es más filosófica y elevada que la historia (*Po.* 1451b 5). Los planteamientos planteados en esta investigación, aunque no exentos de las limitaciones propias de la investigación escolar, puede contribuir a la discusión en estudios clásicos frente a la interlocución bidireccionalmente crítica y propositiva entre la literatura y la filosofía griega, para encarar problemas filosóficos presentes acerca de temas imperecederos del campo de la ética y la política.

1. ARISTÓTELES Y SU ATENCIÓN Y TRATAMIENTO DE LAS OPINIONES GENERALMENTE ADMITIDAS.

En el presente capítulo se exponen, a modo de marco referencial, los aspectos más relevantes sobre el análisis y tratamiento que Aristóteles da las *éndoxa* en general. Esto, con el fin de identificar y aproximarnos a los criterios de selección y tratamiento específico de las citas provenientes de la tragedia euripidiana, empleadas con asiduidad en la investigación ético-política² en *EN*, *EE* y *Política*, además, de una revisión de la *Retórica* de Aristóteles. Al respecto, es ampliamente conocido que, en el campo de la investigación filosófica del estagirita, un punto de partida fundamental de sus análisis consiste en el examen de las posiciones anteriores. Así pues, las posturas de sus predecesores entran en el campo de las *éndoxa* (ἐνδοξα), es decir, de las cosas plausibles o las opiniones dignas de estima “que parecen a todos, a la mayoría o a los sabios, y de estos, a todos, a la mayoría o a los más reconocidos y dignos de estima” (*Top.* I, 1, 100b 22-24).

De acuerdo con el tratamiento que Aristóteles da a las *éndoxa*, estas parecen adquirir funciones distintas atendiendo a los fines de la argumentación del filósofo. Por lo tanto, las *éndoxa* no cumplirían únicamente una función descriptiva o una contextualización historiográfica, para referir opiniones diversas en torno a ciertos fenómenos. Tampoco se reduce su función a una mera introducción erudita al argumento de un estudio. De acuerdo con algunos estudiosos, la función más relevante que cumplen algunas opiniones dignas de estima en la investigación de Aristóteles, es que permiten identificar los problemas fundamentales que el filósofo toma en consideración; y, por consiguiente, el estudio de la opinión de sus predecesores se “constituye un momento integrante de la misma

² En adelante se denota bajo el término ético-político al compendio de las obras *Política*, *Ética Nicomáquea*, *Ética Eudemia*. Ello obedece a que, para Aristóteles, la ética no se encuentra separada de la política, sino que forman una unidad que da sentido y equilibrio al buen gobierno y al buen vivir de los ciudadanos. De modo que, en la ciencia política como conocimiento del bien, se da una coincidencia entre ética y política (Berti, 2012:12). Además, en el presente estudio se incluye la *Retórica* por cuanto siendo un instrumento racional de los discursos ético-políticos, “lleva a cabo la conexión entre la dialéctica, y la ética y la política” (Racionero, 1990:18). Por tanto, cuando el ejercicio retórico se sustrae a las reglas morales, incita a que la ética se ausente de la política, siendo reemplazada por sofismas del discurso que pueden patentar antivalores y prácticas que socavan una buena organización y funcionamiento de la ciudad.

investigación” (Wieland, 1993:127; Lloyd, 2008:138). Retomando esta postura, en la que la argumentación del filósofo está influenciada no solo por la crítica a las opiniones precedentes, sino también por el estudio que hace las mismas, en adelante se pretende identificar el tratamiento que Aristóteles ofrece generalmente a las *éndoxxa*.

1.1. EL MÉTODO DIALÉCTICO Y EL CAMPO DE PROBLEMAS EN EL TRATAMIENTO DE LAS *ÉNDOXXA*

La práctica aristotélica de plantear problemas y de integrarlos en el estudio de posturas precedentes, está fundamentada en la vertiente dialéctica de su filosofía. Razón por la cual, el tratamiento de las *éndoxxa* resulta imprescindible, en tanto el razonamiento dialéctico consiste precisamente en deducir o argumentar sobre cualquier tema propuesto, a partir de opiniones dignas de estima o premisas admitidas generalmente (*Top.* I, 1, 100^a 18-21). En *Tópicos*, donde Aristóteles sistematiza el conocimiento sobre el razonamiento y método dialéctico, el examen de las opiniones no tiene como fin único proporcionar entrenamiento para triunfar en los debates a través de cualquier argumento, sino de triunfar con argumentos válidos (no solo lógicamente). En consecuencia, la utilidad del razonamiento dialéctico resulta útil para el campo filosófico, pues, no solo permite aprender a argumentar tanto a favor o en contra de una misma tesis; sino principalmente, a plantear y examinar las aporías recorriéndolas en uno u otro sentido para distinguir fácilmente la verdad y la falsedad en todo (*Top.* I, 1,2, 101^a 34-37).

Este tratamiento dialéctico se encuentra presente en la práctica investigativa de Aristóteles³, pues, a través del examen de las opiniones se pueden desenmascarar falacias o falsas pretensiones de saber en todos los campos de investigación a los que se aplique. Dicho tratamiento, y su inherente examen de las *éndoxxa*, se extiende incluso al campo de la investigación de las ciencias teóricas y naturales, pues, aunque estas se apoyen

³ Para algunos intérpretes como J. Brunschwig (1967), la exposición sobre la dialéctica en *Tópicos* suministra la teoría de la propia práctica investigativa de Aristóteles en todas las ciencias. En esta misma línea interpretativa se encuentran J. Burnet (1900), W. Wieland (1962), E. Berti (1965-1995-2009), P. Aubenque (1980), G. Owen (1986), R. Bolton (1999), entre otros. Para una síntesis del tema, ver J. González, 2010:33. Una visión matizada de esta postura se encuentra en A. Vigo (2016), quien defiende la utilidad filosófica de la dialéctica sin eliminar la distinción misma entre dialéctica y filosofía.

principalmente en la certeza de las cosas mismas y su método por excelencia sea la demostración (*apódeixis*); también es frecuente el análisis de opiniones plausibles en este campo, e incluso en el de la metafísica:

“Es necesario, en relación con la ciencia que buscamos, examinar primero las dificultades que es preciso plantearse en primer lugar. Me refiero a cuantas opiniones diferentes de la nuestra sustentaron algunos en ese punto, y a lo que, fuera de ellas, puede haber sido omitido. Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas o aporías anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura” (*Met. B*, 1, 995^a 24 y ss.).⁴

Esta atención sobre las opiniones precedentes, se debe en parte a que, para Aristóteles, si bien son los hechos y los fenómenos los que determinan la verdad de los enunciados y no al contrario; en todos los campos de estudio proliferan opiniones plausibles frente a fenómenos que no son claramente evidentes. Así pues, mientras en la demostración el razonamiento parte premisas verdaderas y primeras, pues parten “de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a partir de cosas primordiales y verdaderas”⁵; el razonamiento dialéctico en cambio, es construido a partir de cosas plausibles (*Top. I*, 1, 100^a 25 y ss.). Razón por la cual, las opiniones construidas a partir de lo plausible (*éndoxon*), que son generalmente admitidas, deben ser examinadas y confrontadas con los hechos para probar la verdad de las mismas.

Por esta razón, Nussbaum (1995) sugiere que, en la práctica investigativa de Aristóteles, la primera tarea será sacar a la superficie las opiniones contrapuestas, aclararlas, ordenar las razones a favor y en contra de cada una y poner de manifiesto cómo la adopción de una determinada solución a un problema afectaría la postura que se tiene frente a otros. Sin un intento serio en el análisis de las opiniones, el filósofo probablemente aceptará con demasiada presteza una solución que disfrazará o eludirá el problema investigado (322). Más específicamente en el campo de la filosofía práctica, donde los objetos y fenómenos resultan más inestables, pues, como indica Aristóteles, parecen existir por convención y no por naturaleza como los objetos de las ciencias teóricas (*EN* 1094b 15-17); el examen dialéctico

⁴ Generalmente se emplean las citas de las obras de Aristóteles en español en la traducción de Gredos, y en inglés en la traducción de Loeb. En caso distinto se cita la traducción empleada.

⁵ Por ello, en su teoría de la verdad por correspondencia, la verdad de las premisas de una demostración depende de su correspondencia con los hechos del mundo. Razón por la cual, dichas premisas son primeras en tanto verdaderas, indudables y autoevidentes.

parece adquirir una mayor relevancia, pues hay una reiterada atención al examen de los juicios o convicciones de la mayoría, o en el parecer de los sabios con respecto a los asuntos de la *praxis* humana. Berti, por ejemplo, resalta que es precisamente el ámbito de la filosofía práctica el campo de aplicación por excelencia de la dialéctica (citado en Vigo, 2009:513-524). Al respecto, Aristóteles sostiene que el ámbito de la investigación ética y política se atiende principalmente al campo de lo contingente o de las cosas que pueden ser de otra manera y, por lo tanto, se parte de cosas plausibles que posibilitan una verdad no apodíctica, sino más bien esquemática sobre cuestiones que versan sobre lo general como indica el estagirita. Si bien Aristóteles no renuncia a la exigencia de demostración científica en todos los campos que investiga, es precisamente por los objetos establecidos por convención a los que se aplica la filosofía práctica, que esta cuenta con un estatuto epistemológico distinto al de las ciencias teóricas. Por esta razón, Aristóteles parte del análisis y la comprobación de algunas *éndoxxa* (EN VII 1145b 1 y ss.), cuyo examen genera una serie de premisas para la argumentación que solo son válidas en la mayor parte de los casos; y con las cuales, se llega a conclusiones que no dejan la cuestión zanjada del todo:

Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos [...]. Hablando, pues, de tales cosas, y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes” (EN 1094b 11).

Dado que el tratamiento dialéctico, y específicamente el examen o prueba de las *éndoxxa*, es una fase cardinal en la rigurosa práctica investigativa del estagirita, Düring (1990) identifica que, a nivel general, las indagaciones de Aristóteles avanzan a través de tres estadios. Primero enseña el material de hechos accesible a él y presenta las opiniones de sus predecesores. En segundo lugar, discute las cuestiones que estas plantean con respecto a por qué tales hechos se comportan de una manera específica. Aquí, es usual que plantee cuestiones a sus predecesores poniéndolas en relación con sus propias doctrinas como sistema de referencia. Finalmente, realiza una síntesis en la que trata de precisar lo que más caracteriza al objeto, determinando con ello la verdad o no de las opiniones. En palabras del propio Aristóteles:

Como en todos los demás casos, debemos establecer los hechos observados y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas [...] y si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues si se resuelven las dificultades (*diaporésantas*) y las opiniones

aceptadas (*ta éndoxa*) quedan firmes, resultará suficientemente establecido (demostrado) este asunto (EN VII 1145b 1 y ss.).

Teniendo en cuenta lo anterior,⁶ a propósito del método de investigación seguido tanto en el campo de la ética como en el de *Metafísica*-, se pueden colegir preliminarmente algunos aspectos sobre el tratamiento dialéctico de las *éndoxa*. En primer lugar, parece que no se presenta ninguna diferencia en el examen o prueba de las *éndoxa* en cualquiera de los campos investigados, lo que refuerza la idea de un tratamiento homogéneo de las mismas en cualquier ámbito de reflexión llevada a cabo por Aristóteles. En segundo lugar, parece darse una suerte de orden decreciente entre las opiniones admitidas, seleccionando principalmente las *éndoxa* más importantes, aunque en el texto recién citado no menciona cuáles son los criterios que determinan esta importancia. En tercer lugar, uno de los objetivos del trabajo con las *éndoxa* no solo es señalar el panorama confuso que refleja los desacuerdos y ambivalencias con respecto a la materia investigada; sino que, al mismo tiempo, “permiten revelar las fortalezas y debilidades de las tesis en discusión” (Włodarczyk, 2000:187). En este sentido, no se descartan de tajo todas las opiniones, ya que algunas son tomadas por verdaderas y confusas; pero luego de ser aclaradas y evaluada su coherencia, solo aquellas que concuerdan con los hechos o las creencias⁷ pueden continuar en pie como parte de la demostración (EN VII 1145b 1 y ss.)⁸.

⁶ Este esquema es generalmente reconocido por otros intérpretes de Aristóteles. Ver, M. Nussbaum (1995:322 y ss); W. Guthrie (1993: 103 y ss.).

⁷ Para algunos autores, Aristóteles suele equiparar los hechos con las creencias u opiniones. Así pues, parte de los hechos observados o *phainomena*, serían equivalentes a las opiniones que se tienen sobre el objeto de investigación. Al respecto, M. Nussbaum (1995) menciona que el mérito de este descubrimiento se atribuye a G.E.L. Owen, al demostrar que, “no solo en las obras éticas, sino también en *Física*, *De caelo*, y otros tratados científicos, los *phainomena* deben entenderse como nuestras opiniones e interpretaciones, a menudo tal como se revelan en el uso lingüístico” (p. 319). En esta misma línea de interpretación se encuentra G. Lloyd (2008) para quien “el *ta phainomena*, [...] en el contexto de la ética, usualmente equivale a ‘lo que generalmente se piensa que es el caso’”, equiparándose así a la *éndoxa* u opinión digna de estima (pp.153-154). I. Düring (1990) también considera que en algunas ocasiones al hablar de los “hechos”, Aristóteles presenta un análisis semántico acerca de lo que se dice de los mismos. Aun así, aclara que el pensamiento de Aristóteles es altamente objetivo y en ningún momento abandona el suelo de la experiencia y los datos facticos- concretos (p. 50). En la misma línea moderada de I. Düring, cfr. W. Guthrie (1993: 105, n. 4).

⁸ Asimismo, en *EE I*, 1216b 30-35: “Todo hombre, pues, tiene algo propio en relación con la verdad, y partiendo de esto, debemos aportar alguna especie de prueba sobre estas materias. Partiendo, pues, de tales juicios verdaderos, pero oscuros, y avanzando, llegaremos a otros claros, si reemplazamos las afirmaciones confusas habituales por otras más conocidas”.

Sin embargo, estas observaciones preliminares frente al tratamiento de las *éndoxxa* en Aristóteles, suscitan algunas cuestiones referentes a los criterios de selección y análisis de las mismas. Más concretamente en su obra ético-política, donde aparecen opiniones tan diversas como las de presocráticos, filósofos, representantes del ámbito de la política y poetas, no parece factible afirmar que todas estas *éndoxxa* reciban a modo de tratamiento homogéneo, el cuidadoso examen dialéctico que acertadamente describen Düring (1990) y Nussbaum (1995). Específicamente en obras como *EN*, *EE*, y *Política*, además de las *éndoxxa* que son dialécticamente analizadas, se citan opiniones dignas de estima que no son asumidas como problemáticas, sino que son aceptadas e incorporadas a la argumentación del filósofo. Es decir, opiniones que se presentan incluso como premisas ya aclaradas y aprobadas que, a modo de ejemplos, permiten apoyar o reforzar los propios argumentos del filósofo, como es el caso de algunas opiniones provenientes de la poesía.

En *Política*, por ejemplo, a propósito de su explicación sobre la esclavitud, Aristóteles señala la naturaleza servil de los bárbaros al carecer naturalmente del elemento gobernante, en oposición a los griegos. Para reafirmar esta postura, usa el siguiente fragmento de Eurípides: “por eso dicen los poetas: *justo es que los helenos manden sobre los bárbaros*” (I, 1252b 9)⁹; el cual, a modo de ejemplo ilustrativo, desempeña la función de ilustrar más claramente y de reforzar la comprensión de uno de los razonamientos que el filósofo presenta sobre la esclavitud. En este sentido, la cita no es examinada por Aristóteles como lo hace con otras opiniones, pues esta *éndoxxa*, desde su punto de vista, estaría suficientemente probada y por tanto no exhibe un carácter problemático sobre el tema; de ahí su función como refuerzo al argumento que ha presentado.

Sin embargo, tampoco podría aseverarse que todas las opiniones provenientes de la literatura son tratadas únicamente como ejemplos ilustrativos para aprobar o desaprobado un asunto y reforzar con ello los argumentos del filósofo. Por esta razón, resulta pertinente atender a los elementos diferenciadores que pueden existir en su tratamiento. Debido a que un análisis de todas las *éndoxxa* provenientes de la literatura presentes en la obra ético-política del estagirita, excede en demasía los objetivos del presente trabajo, este se concentrará entonces en un

⁹ Fragmento de *Ifigenia en Áulide* (v. 1400).

rastreo descriptivo de la *éndoxa* proveniente de la tragedia de Eurípides. Esto, con el fin de analizar el tratamiento y las funciones que tales opiniones pueden desempeñar en algunos apartados de la obra ético-política del filósofo. No obstante, primero es preciso un acercamiento a la definición de *éndoxa*, a los criterios de selección de las mismas, así como a las funciones que estas pueden cumplir en la argumentación, los cuales servirán de insumo teórico para el análisis de algunos fragmentos de Eurípides presentes en la obra ético política del estagirita.

1.2 UNA APROXIMACIÓN AL SENTIDO DE *ÉNDOXA*

En *Tópicos* las *éndoxa* son definidas como cosas plausibles u opiniones dignas de estima que a) parecen a todos, b) a la mayoría, c) o a los sabios. Y de lo que parece a estos últimos, se desprende una nueva clasificación: c1) lo que parece a todos los sabios, c2) a la mayoría de los sabios y c3) o a los más reconocidos y dignos de estima (I, 1, 100^a 22-25). Al interior de esta definición, Aristóteles presenta una suerte clasificación que remite no solo a los criterios que hacen de una opinión digna de ser considerada en sus investigaciones, sino que, al mismo tiempo, remite a algunos criterios de selección basados en el grado de autoridad de las mismas.

Con respecto a los criterios que hacen de una opinión digna de estima, se encuentra la verosimilitud y plausibilidad¹⁰ de tales opiniones. En este sentido, una de las exigencias es que guarden una relación pragmática con aquellos que las aceptan, es decir, deben decir algo que le ha de parecer así a una colectividad o a unos pocos miembros distinguidos. Teniendo en cuenta que las *éndoxa* se sustentan en una autoridad colectiva o de sabios que garantiza la

¹⁰ En Aristóteles lo plausible puede entenderse como, lo que apoyado en la autoridad no tiene consecuencias absurdas ni va en contra de la recta voluntad (*Top.* VIII, 9, 160b17 y ss.). De acuerdo con Alejandro de Afrodisia, un juicio plausible “no se da por referencia a la cosa misma sino por referencia a los oyentes y a las creencias (*hypolépseon*) que ellos tienen sobre las cosas mismas” (citado en Vega, 1993:11). En este sentido, significa “lo que es objeto de la opinión común, puede ser identificado con lo probable (*eikós*), con aquello que, sin ser necesario, contiene una cuota específica de verdad, porque es así reconocido por la mayoría (*hoi pleîstoi*) o, al menos, por los más sabios (*hoi sophóteroi*)” (Racionero, 1990: 34). Por esta razón lo plausible no es la posibilidad matemática o lo no contradictorio, sino aquello respecto de lo cual la razón se inclina totalmente, pues algo se asume que es verdadero sin tener un fundamento apodíctico en sentido fuerte. Por ende, es imposible aceptar como plausible lo que es manifiestamente falso (Zagal, 1993: 30). Precisamente en contraposición a las cosas plausibles (*éndoxon*), se encuentra lo *adóxo*, o aquello de lo que se siguen consecuencias absurdas.

convicción de estar en la verdad, estas no se toman “porque sean un indicio favorable de la verdad de unos enunciados probablemente verdaderos; sino porque son ‘verdaderamente aprobados’” (Zagal, 1993: 30). Por esto resulta fundamental la reputación o autoridad testimonial del que la sostiene, sea esta autoridad de la mayoría o de los sabios, que pueden tener una gran influencia en las convicciones de dicha mayoría. Pues, según el filósofo, “sería tonto prestar atención a cualquiera que manifieste opiniones contrarias a las aceptadas” (*Top. I*, 11, 104b 23-24).

Aun así, resulta pertinente la aclaración de Candel Sanmartín (1982) quien considera que, en Aristóteles, esta autoridad testimonial se asienta en que la razón se inclina decididamente por aquello que tiene a su favor un número elevado de probabilidades de ocurrir. Es decir, las opiniones autorizadas no pierden de vista el mínimo de respaldo objetivo necesario para que su aceptación, por parte de una colectividad, no sea un acto de “ciega e irracional adhesión” (89-90)¹¹ a lo que dice un sabio por ejemplo. Por consiguiente, no solo hay una conexión fundamental entre las opiniones dignas de estima con la creencia general de las personas; sino que estas *éndoza* tienen correlato en la observación de los fenómenos¹² que, en el caso del campo ético-político, son aquellos que ocurren generalmente y dan lugar a razonamientos verosímiles (*eikóti logismôi*) (*Top. I*, 14, 105^a35 y ss.). En resumen, Aristóteles parece tomar las opiniones dignas de estima, como puntos de partida de la investigación, por dos motivos fundamentales: en primer lugar, porque no son producto de la mera especulación, pues parecen tener un asiento en la experiencia de los fenómenos y en la creencia (*EN VII*, 1145b 2-7)¹³. Y, en segundo lugar, porque, aunque no sean completamente correctas, tampoco son manifiestamente falsas (*APo. II* 1, 71^a 1-2); o en su defecto, pueden tener una fuerte apariencia de validez¹⁴.

Al respecto Berti (2001-2002) señala que Aristóteles hace una distinción entre diferentes tipos de opiniones, a partir de la cual aclara un poco lo que para él es una *éndoza* en sentido estricto. Por esta razón, distingue entre a) meras opiniones o pareceres (*doxai*), que incluyen

¹¹ El término *éndoza* ha dado lugar a una gran discusión, para una síntesis interesante de la misma, cfr. M. Włodarczyk (2000:154, n.4).

¹² “Así debemos examinar lo dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida” (*EN X* 1179^a 21-22).

¹³ De acuerdo con M. Nussbaum (1995), Aristóteles promete erigir su obra filosófica en un lugar del que Platón y Parménides dedicaron sus vidas a intentar salir, e “insiste en que encontrará su verdad *en el interior* de lo que decimos, vemos y creemos, y no ‘lejos del camino hoyado por los seres humanos’” (p. 318).

¹⁴ En este sentido, algunas opiniones que parecen dignas de estima en realidad lo son, dando lugar a deducciones meramente erísticas (*Top. I*, 100b 25-101a 1).

no solo creencias evidentemente falsas sino también las opiniones contraintuitivas o implausibles; y b), opiniones genuinas (*éndoxa*) que además de plausibles son en su mayor parte verdaderas, aunque ocasionalmente puedan tener la apariencia de validez y ser falsas (Berti, citado en Vigo, 2016:518, n. 14). En este sentido, lo *adóxo* o aquello de lo que se siguen consecuencias absurdas, aparece como la contraparte de las *éndoxa* genuinas o en sentido estricto, fundamentadas en las cosas plausibles (*éndoxon*). Esta diferenciación, permite identificar que el tratamiento o examen dialéctico de las opiniones realizado por Aristóteles, -y que ha sido descrito por Düring y Nussbaum-, como la forma por excelencia de tratamiento de las opiniones; se realizaría específicamente con las *éndoxa* en sentido estricto para confirmar su veracidad o con aquellas que tienen una fuerte apariencia de serlo para confirmar las falacias a las que conllevan. Por esta razón, estudiosos como Brunschwig y Berti señalan que Aristóteles defiende la presuposición de verdad de la mayor parte de las *éndoxa*, aunque reconocen que algunas opiniones en apariencia plausibles, pueden ser falsas (Brunschwig, 2000 citado en Berti, 2000:273 y ss.). Así pues, el examen o prueba dialéctica deja por fuera otro tipo de opiniones como las *adoxai*, que no son consideradas como *éndoxa* genuinas, pero que sí son mencionadas por el estagirita y tendrían otras funciones distintas en sus demostraciones. Funciones que se tratarán con más detalle en el tercer y último capítulo del presente trabajo.

1.3. CRITERIOS DE SELECCIÓN DE LAS *ÉNDOXA*

1.3.1 El caso de las *éndoxa* en el ámbito ético político. Si hasta aquí se han señalado los criterios principales que hacen de una opinión, una opinión digna de estima; en adelante se señalan otros criterios que sigue Aristóteles al seleccionar las *éndoxa* o con apariencia de serlo, que han de ser consideradas y sometidas al examen dialéctico en su investigación. Sin el ánimo de ahondar en la amplia controversia sobre esta cuestión, a continuación se presentan a modo de sumario algunas posturas relevantes sobre estos criterios de selección en el filósofo. Por una parte, Bolton (1990) resalta la importancia de las *éndoxa* en las ciencias teóricas como autoridad para la justificación de fenómenos perceptuales (p.195). Por esta razón, considera que, aunque la definición de *éndoxa* refiere tanto a la opinión de los expertos como a la opinión de la mayoría, Aristóteles daría preminencia a esta última. En este sentido,

considera que en la selección de *éndoxa* por parte de Aristóteles, la autoridad de una opinión se valora de acuerdo con una escala decreciente de plausibilidad de las mismas; donde las opiniones más plausibles, serían aquellas con más peso y autoridad testimonial precisamente porque se encuentran más cerca de los hechos observados. Así pues, este autor deriva del orden decreciente de plausibilidad en la definición de *éndoxa*, la presencia de un subconjunto de *éndoxa* correspondiente a lo que la mayoría del mundo sabe; la cual goza de un estatuto epistemológico privilegiado¹⁵.

En contraposición a esta postura, Brunschwig (1990) señala que, para el tratamiento dialéctico de las opiniones, Aristóteles se decanta por un subconjunto de *éndoxa* de personas calificadas, provenientes principalmente de la tradición filosófica, pues son las más especializadas según sea la cuestión que se investigue. Por esta razón, Aristóteles “descarta el infinito caótico de las opiniones de los advenedizos y solo admite en la arena dialéctica las opiniones razonables y defendibles” (187)¹⁶. Por tanto, pese a que considera a la opinión de la mayoría en su definición de *éndoxa*, esta no tendría la preminencia de otras opiniones, pues no es fruto de la reflexión o raciocinio sino de la experiencia en la vida práctica (*EE*, I, 3, 1214b 28 y ss.). Ahora bien, este último argumento resulta ambivalente y podría chocar con la idea de que es justamente lo más *éndoxon*, o lo más conocido por nosotros, lo que garantiza la plausibilidad de las opiniones.

¹⁵ R. Bolton (1990) sostiene que estos grados de plausibilidad de las *éndoxa* generan tensiones y conflictos, los cuales, son zanjados por Aristóteles al seleccionar la opinión que es más *éndoxa* en tanto opera como regla (p.208). Oponiéndose a la interpretación de Bolton, J. Brunschwig (1990) considera que es precisamente la gradación entre las *éndoxa* lo que evita que surjan conflictos entre estas. Así pues, la escala de grados decrecientes se entendería en que son más *éndoxon* lo que sostienen todos, y si no hay este tipo de opinión, entonces recurriría a la opinión de la mayoría. En caso de que no haya este último tipo de opinión, entonces es *éndoxon* lo que sostienen los sabios. Así pues, el conflicto no se sitúa entre las opiniones y las premisas dialécticas que de estas se derivan, sino que se situaría en el problema investigado (p. 247). Para una mayor comprensión sobre esta discusión, véase, L. Vega (1993: 5-19), quien además presenta una tercera lectura sobre esta cuestión.

¹⁶ Al respecto, J. Brunschwig (1964) rebate a P. Aubenque (1981) para quien “Aristóteles toma partido por los advenedizos contra los hombres competentes y es por eso que su tarea es infinita” (187). Las posturas de los filósofos tendrían una preminencia destacada como opiniones, pues como destaca M. Nussbaum (1995), el filósofo se distingue del dialéctico y del hombre común “no tanto por los asuntos de los que se ocupa...se diferencia sobre todo en la minuciosidad y dedicación con que responde a la necesidad humana de percibir el orden y hacer distinciones”, y, como especialista, hace estas distinciones de manera profesional (citada en C. Pavan, 2002:145-146).

Al respecto, Vigo (2016) propone una suerte de vía intermedia, al sostener que Aristóteles privilegia en su argumentación el *consensus ómnium* o la opinión de *todos*¹⁷ por sobre el consenso de *la mayoría*. No obstante, dada la dificultad de encontrar el *consensus ómnium* frente a las cuestiones investigadas -que es precisamente lo que las hace problemáticas-,¹⁸ Aristóteles recurre preferentemente al consenso calificado de los sabios, al *consensus sapientium* (526). Esta atenta observación sobre la opinión de los sabios, es llevada a cabo por Aristóteles básicamente por tres razones: la primera, porque tales opiniones guardan o aparentan guardar una gran coherencia con las creencias mayoritarias, razón por la cual, se presentan como un signo para reconocer la presencia de la verdad. La segunda, porque cuando estas discrepan de las creencias comunes, la opinión de los sabios podría llegar a alejarse de la verdad de los hechos en las que se asentarían tales creencias. Y la tercera, porque si bien hay una alta plausibilidad de las mismas, y por ende un acercamiento a la verdad; las explicaciones de los expertos en ocasiones distan de ser un develamiento claro y distinto acerca del problema razón por la cual deben ser aclaradas (*EE I 6, 1216b 30-35*)¹⁹.

En esta misma línea interpretativa, Irwin (1996) distingue que para la selección y examen dialéctico de las *éndoxa* en obras como *Metafísica*, Aristóteles se vale de una “strong dialectic” o dialéctica fuerte en la cual no toma meramente la opinión de los sabios y expertos, sino que de entre estos, toma las opiniones más especializadas²⁰. Ello se debe a que estas brindan razones bien fundadas y permiten una mejor explicación dentro de una suerte de patrimonio científico compartido (60-61). En el ámbito de la investigación ético-político de

¹⁷ “El *consensus (ómnium) hominum*, refuerza su carácter de aval de la plausibilidad, justamente por el hecho de que los que verdaderamente saben no quedan excluidos de él” (Vigo, 2016:526). Es decir, este consenso no solo incluye la opinión mayoría sino también a la opinión de los sabios.

¹⁸ Por ejemplo, en torno a qué es la felicidad “no lo explican del mismo modo el vulgo que el sabio” (*EN I, 1095ª 21-22*)

¹⁹ “Pues cada hombre tiene algo propio en relación con la verdad. A partir de esto es necesario de algún modo, llevara a cabo una demostración sobre esto mismo. En efecto, partiendo de las cosas que son dichas correctamente pero no en forma clara y avanzando a lo que es más claro, reemplazando siempre lo que se dice habitualmente de modo indiscriminado por lo que es más conocido” (*EE I 6, 1216b 30-35*).

²⁰ Sobre esta rigurosidad en la selección, en *Metafísica* Aristóteles dice: “ciertamente, como decíamos, estos filósofos pueden ser dejados de lado en la investigación que ahora llevamos a cabo, dos de ellos totalmente, ya que ambos –Jenófanes y Meliso– son un poco burdos, mientras que Parménides parece hablar con mayor visión” (I 5, 986b 25-28). Así pues, Aristóteles no se apoya en opiniones comunes ordinarias, sino en “opiniones comunes que no podemos negar sin dejar de participar en el debate científico acerca de la realidad” (Irwin, 1996: 236)

obras como *EN*, *EE* y *Política*, no solo aparecen con preeminencia las opiniones de destacados filósofos (presocráticos y contemporáneos al estagirita); sino también la opinión de algunos representantes del ámbito de la política, de la opinión de la mayoría y de la opinión extraída de la poesía épica, lírica y trágica, especialmente de poetas como Homero, Hesíodo y Eurípides. Así, las opiniones citadas en estos tratados parecen provenir de ámbitos mucho menos restringidos a la fuente filosófica -usada con preeminencia en otros ámbitos de estudio como las ciencias teóricas-. No obstante, y teniendo en cuenta el rigor (*akribeia*) en el examen dialéctico de las *éndoxa* en todas sus investigaciones, Aristóteles también es sistemáticamente selectivo en la elección de las opiniones del ámbito ético-político²¹. Por tanto, también apelaría a las opiniones más autorizadas frente a las cuestiones discutidas, provengan estas de la filosofía²², de los representantes políticos²³, del sentido común o de los

²¹ Ya que “es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto” (*EN* I, 1094b 24-25).

²² En una revisión sumaria a sus obras ético-políticas se identifica que Aristóteles se detiene en el examen dialéctico y la refutación de opiniones de filósofos como a) Platón, quien es el interlocutor por excelencia del estagirita: (*EN* 1095^a32; discute su idea del bien *EN* 1096^a 15 a 1097^a10; 1098b 15-17; 1104b13, *EE* 1217b 2-7; sobre el placer *EN* 1172b 29-33; 1173^a 18 y ss.; sobre qué es la felicidad *EN* 1098b 15-17, *EE* 1215^a 22-24; crítica sobre la concepción platónica del estado en *República* y las *Leyes* al que dedica especialmente el libro II de *Política*; sobre el fin de la comunidad *Pol.* I 1,2; sobre la génesis de la ciudad I2, 2-6, etc., ya que la interlocución es permanente a lo largo de *Política*). b) Sócrates (Examina y refuta la postura de que se actúa mal por ignorancia *EN*1145b26 y ss.; 1145b 27-28; sobre el bien como conocimiento *EE* 1216b 1 y ss.; sobre el valor *EE*1229a 15-18, 1230^a 7-9; sobre el placer *EN* 1173b 22 y ss.; sobre la prudencia *EE* 1246b 33-35; sobre la suerte *EE* 1247b 15-17; sobre la educación en la ciudad ideal *Pol.* VII 7, 30). c) Examina las aporías presentadas por Eudoxo y Espeusipo sobre el placer (*EN* 1096b9, 1101b 28, 1104b 25-27, 1152b-1154b30, 1152b-9-15, 1172b 10-11). d) Heráclito (sobre el placer *EN* 1105^a7, 1176^a 8-10, *Pol.* 1315^a VII, 31; sobre los impulsos *EE* 1223b 22-25; sobre la continencia y el conocimiento *EN* 1146b 27-30; sobre la amistad *EN* 1155b 1-7, *EE* 1235^a 25-30). e) Anaxágoras (sobre las necesidades del hombre feliz *EN* 1179^a 15-24, *EE* 1215b 6-8; sobre el bien *EE* 1216^a 11-18). f) Pitagóricos (*EN* 1096b 7; sobre la justicia *EN* 1132b 22-25; *EE* 1225a 34-35). g) Empédocles (*EN* 1147^a 19-22; sobre la amistad *EN* 1157b 7-8, *EE* 1135^a 11-13). h) Demócrito (*EN* 1155^a 36-37).

²³ Con respecto a la opinión de políticos u hombres de acción esta es mínima en sus análisis. La razón principal por la cual no aparece preminentemente la opinión de políticos o gobernantes, se debe a que estos ponen en práctica la política sin escribir ni hablar de ella; y por tanto, aunque poseen la prudencia política, carecen de la ciencia (Berti, 2012:17). Aun así, hay excepciones con el pensamiento de Solón y de Pericles. En el caso de Solón, Aristóteles examina y aclara desde distintos enfoques la postura del sabio y político griego sobre que solo es feliz el que ha llegado al final de la vida *EN* 1100a10-12, *EE* 1219b 7-8; y sobre la felicidad y los bienes materiales *EN* 1179b 9 y ss. Asimismo en *Política*, aborda algunos aspectos sobre la constitución y las leyes de Solón (sobre la propiedad y los modos de adquisición *Pol.*1256b I 8, 14; sobre las políticas de Solón *Pol.* II 12, 2 a 6, III 11,8.). En el caso de Pericles, Aristóteles analiza el tema de la prudencia y la prudencia política (*EN* 1140b 8-10); y en *Política*, describe algunas de sus acciones legislativas (II 12, 4), más que discutir con una opinión concreta del legislador. Aristóteles solo refiere hechos históricos con respecto a otros representantes de la vida política, por eso la reseña de una postura particular de estos legisladores así como una discusión con tales posturas es mínima: Brásidas (en el análisis sobre la justicia natural y legal *EN* 1134b 23-25); Pitón y Pammenes amigo de Epaminondas (sobre la reciprocidad en la amistad *EE* 1243b 20-25); Sátiro rey del Bósforo

sabios²⁴, incluidos entre estos a los poetas pues, se debe “prestar atención a los dichos y opiniones no demostrados de los hombres experimentados y ancianos, o a los de sabiduría práctica, en medida no menos que a las demostraciones, porque a través del ojo de la experiencia, ellos ven correctamente (EN 1143b 11-14 en Guthrie, 1993:104).

Así pues, parecería que en la selección de las opiniones, el único punto diferencial entre el ámbito de investigación de las ciencias naturales y el ámbito de la investigación ética y política; es que este último se destaca por un mayor número de opiniones examinadas que no provendrían preminentemente de la opinión de filósofos, justamente por la naturaleza de los objetos que tales tratados estudian: la *praxis* humana; pero de la cual también se ocupan de manera aguda, aunque distinta, los poetas.

1.3.2. El caso de las opiniones provenientes de la poesía. Especialmente en las éticas, Aristóteles hace una aproximación inicial a un tema de discusión, introduciendo la opinión o creencia de la mayoría (*doxa*)²⁵ para señalar el panorama o el marco de creencia general en torno al mismo. Como bien señala Lledó (1985), no aparece un representante en concreto de la opinión de la mayoría, sino que ésta se manifiesta como un “interlocutor ausente” que se

(EN 1147b37); Falaris tirano de Agriento (sobre las disposiciones brutales EN 1148b 224-25). En *Política* se refiere a otros legisladores aparte de Solón como a Efilates, Filolao de Corinto, Zaleuco, Carondas, Faleas, Dracón, Andromante de Regio (II 12, 8-14), Clístenes (VI 4, 18). En todo el libro V de *Política*, donde estudia las causas que dieron lugar a las revoluciones, menciona con profusión las acciones de una gran cantidad de legisladores y generales.

Al final de la *EN* cuando Aristóteles anuncia la continuidad de los estudios en *Política*, con el fin de completar la filosofía de las cosas humanas; da cuenta asimismo de la escasez de opiniones en torno al tema de la legislación: “Como nuestros antecesores han dejado sin investigar lo referente a la legislación, quizá será mejor que lo consideremos nosotros [...] En primer lugar, pues, intentemos pasar revista a lo que parcialmente haya podido quedar bien tratado por nuestros predecesores; después, en vista de las constituciones políticas que hemos reunido, intentemos ver qué cosas salvan y qué cosas pierden a las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causa unas ciudades son bien gobernadas y otras lo contrario...” (EN 1181b 13 y ss.). por esta razón, más que al examen de opiniones, Aristóteles se aplica al análisis de las constituciones al modo en que un naturalista se aplica a los estudios biológicos (*Pol.* IV 8, 1290b 25 y ss.) Para ello, estudia constituciones en teoría como las de Platón, Faleas de Calcedonia e Hipódamo de Mileto. Y las constituciones en vigor, como la Esparta, Creta y Cartago, así como algunas ideas políticas de legisladores como Licurgo y Solón).

²⁴ Bias, uno de los siete sabios (sobre a virtud EN 1130^a 1-3); Anacarsis, príncipe escita y uso de los siete sabios (sobre el contenido de la felicidad EN 1176b 35-36).

²⁵ Para Aristóteles lo que “parece a la mayoría” o la opinión de la multitud (*dóxa*) representa cierto grado de fiabilidad, dada la tendencia natural de los hombres a conocer la verdad (*Met.* I, 1, 980^a 21 y ss; *EN.X*, 2, 1172b 3; *EE.* I, 6, 1216b30). En esta medida, la opinión de la multitud no se opone a la verdad como si lo hace lo falso de modo que para Aristóteles “el conocimiento doxástico no es *per se* conocimiento verdadero, pero puede serlo en la medida en la cual las autoridades o las apariencias no nos engañen” (Zagal, 1993:29).

desdobra en la mente del filósofo. Así pues, Aristóteles se refiere frecuentemente a la opinión de la mayoría mediante expresiones como: “la mayoría de los hombres...parecen preferir” (EN 1159^a13); “se llaman entre sí amigos...” (EN 1159b27), (71-77). De igual forma, esta opinión también parece presentarse a través de proverbios, refranes y fragmentos de la poesía, que hacen parte de los usos lingüísticos de la mayoría,- introducidos con la expresión “se dice”-, por medio de la cual Aristóteles parece expresar “la normativa intrínseca de lo ordinario, la voz colectiva de la comunidad” (Zuca²⁶, 206: citado Seggiaro, 2014:154 y 162.). Esta voz colectiva transmitida especialmente a través de proverbios y de fragmentos poéticos, le permitiría no solo ubicar problemas de discusión, sino también retornar al sentido etimológico y popular de los términos sobre los que reflexiona como prudencia (*phrónesis*), deliberación, elección (*proairesis*), amistad (*philia*) etc. De este modo, parte de la opinión de la mayoría (*hoi pleîstoi*), tomada como una suerte de pre-conocimiento referido a lo que todos conocen, vendría a ser recogida y encauzada a través de la opinión especializada y autorizada de los sabios (*hoi sophóteroi*). Como indica Aristóteles, esto se debe en parte a que:

Es inútil examinar la opinión de la masa, pues ella habla al azar sobre casi todo [...] Hemos de examinar solamente las opiniones de los sabios, ya que está fuera de aplicar el razonamiento a aquellos que no tienen ninguna necesidad de ello, sino solo de experiencia [...] Está bien, pues, *examinar a fondo* estas opiniones, ya que las refutaciones de los que las rechazan son demostraciones de los argumentos que se oponen a ellas (EE I, 1215^a 1-5)²⁷.

Teniendo en cuenta que la opinión experta debería guardar alguna coherencia con las creencias²⁸, una de las instancias de reflexión más cercana a las creencias de la mayoría, particularmente en los temas concernientes a la *praxis* humana, es justamente la sabiduría poética. En consecuencia, al momento de entrar en el examen riguroso de un problema ético-político, la opinión de los expertos de distintos ámbitos de las artes²⁹ (*Top.* I 10, 104^a 34-36)

²⁶ Aun así, este mismo autor señala que Aristóteles examina principalmente las concepciones de otros pensadores (citado en Seggiaro, 2014:154 y 162.)

²⁷ Asimismo, lo manifiesta en EN, “quizá es inútil examinar a fondo las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón” (I, 1095^a 27-29).

²⁸ Como bien resalta Vigo, esta coherencia depende no obstante del tipo específico de asunto del que se trate (2016:526. n. 24). Por tanto, no será exigida esta coherencia en los asuntos teóricos de la ciencia natural de la misma manera que en los asuntos concernientes a la *praxis*.

²⁹ “Y es evidente que cuantas opiniones hay en artes son premisas dialécticas. En efecto, cualquiera podría admitir los que han estudiado las artes” (*Top.* I 10, 104^a 34-36). Dentro de estas artes, se incluye también las artes poéticas. Pues, para Aristóteles, el arte o la *techné* abarca diversos conocimientos productivos, bien sea aquellos que producen casas, navíos o tragedias (Cf. *Metafísica* I, 981b 17; III, 2, 996a 34-35). En este sentido, abarca como arte no solo a la producción artesanal sino también a la producción artística.

parecen tener un papel incuestionable como *endóxa* en sentido estricto y como premisas dialécticas derivadas de las *éndoxa*. La plausibilidad de la *éndoxa* devenida de la poesía dependería no solo del influjo que tienen los poetas en la educación y la vida comunitaria³⁰; sino también de que, recíprocamente, esta vida comunitaria puede servirle al poeta como material de sus creaciones.³¹

A propósito de esta cuestión, Düring señala que Aristóteles, quien se halla en medio de la tradición espiritual de su pueblo, cita con frecuencia las expresiones de *consensus ómnium* presente en refranes, modismos y expresiones de los poetas, pues encuentra en estos abundante material de observación (1990: 675 y 710). En este mismo sentido Aubenque (2010) resalta que Aristóteles,

Si a menudo se refiere particularmente en las éticas, a ejemplos o citas extraídos de poetas, se nos permite suponer que, entre otras fuente de la moral aristotélica, hay que tener en cuenta también esta palabra poética, en particular trágica, que en sus sentencias, disimula tal vez más verdad sobre el hombre, el mundo y los dioses que la antropología, la cosmología o la sabia teología de los filósofos³² (53)

De este modo, Aristóteles restaura el valor prefilosófico de palabras, refranes, sentencias (*gnômai*) o apartados de la poesía mítica³³, gnómica o trágica en tanto estos tienen como fuente los usos lingüísticos de la experiencia comunitaria y la creencia común. Así pues, la opinión de la mayoría estaría recogida también en los apartados tomados de la literatura; y por tanto, algunos apartados poéticos podrían tener relevancia como *éndoxa* en sentido estricto dentro de la investigación aristotélica sobre la praxis humana. En esta misma línea de razonamiento Kaufmann señala que Aristóteles, rebelándose contra Platón, se apropia

³⁰ Cuestión muy bien documentada por W. Jaeger (1992) en su *Paidea: Los ideales de la cultura griega*.

³¹ En *Poética*, por ejemplo, Aristóteles muestra que el poeta puede tomar su material de tres fuentes: a) de la vida real, presentando las cosas como eran o como son; b) de la tradición oral o escrita, es decir, pueden presentar las cosas como se dice o se cree que son, reflejando el juicio de los hombres; y c), pueden acudir a su propia convicción, planteando como deberían ser (*Po.* 1460b 7-11). Pero ello no significa que el acierto de la poesía se mida en términos de su proximidad o lejanía con la realidad, sino bajo criterios concernientes al arte mismo que, por ejemplo, en la tragedia, es el de producir el efecto que le es propio. Al respecto G. Else señala que el concepto aristotélico de *mímesis*, con el que Aristóteles asocia especialmente a la tragedia, no se refiere a una copia o imitación de la realidad sino más bien a una *creación* convincente (citado en Trueba, 2004:25). Para una interesante reflexión sobre la *mímesis*, ver, P. Mira (2002).

³² En esta misma línea, M. Nussbaum expresa que en las éticas “Aristóteles intenta precisamente minar las bases de una explicación teórica general, parece acorde con ese espíritu de buscar claridad mediante casos o ejemplos complejos tomados de la vida o de la literatura” [...] parece admitir que lo narrativo concreto puede decir la verdad” (1995:397).

³³ Para Aristóteles los mitos contienen fragmentos de verdad salvados de periodos anteriores. cf. *Metafísica* 8, 1074 1-14.

incluso de los intereses y problemas centrales de la experiencia humana y comunitaria que tratan los grandes poetas trágicos (1978:24)³⁴.

Esta asunción de la poesía como material de análisis en los tratados ético-políticos, pareciera contradecir las delimitaciones que el mismo Aristóteles lleva a cabo en *Poética*. Allí, Aristóteles rechaza que la poesía debe ser medida bajo los criterios de la verdad o de su fidelidad con la realidad, y objeta la postura platónica de que a la poesía debe aplicarse el mismo criterio de corrección que a la ética y política³⁵. Por esto señala que la poesía tiene su propia legalidad y por ende, debe ser juzgada bajo los criterios de la poesía misma: “no es lo mismo la corrección de la política que la de la poética, ni la de otro arte que de la poética” (*Po.* 25, 1460b13-14). Aun así, esta liberación de la poesía de la exigencia filosófica de legitimación epistémica demandada por Heráclito y Platón (Trueba, 2004:25); podría verse impugnada por el mismo Aristóteles, dada la profusión de fragmentos poéticos presentes en sus tratados de ética y política.

No obstante, también en *Poética* Aristóteles parece legitimar el uso del material poético para la reflexión filosófica en otros contextos a los de la poesía misma, pues, sin ser este el fin de poesía, al disfrutar de una pintura o de las obras poéticas también se puede aprender (*manthánein*) y deducir (*sylogízein*) que es cada cosa (*Po.* 4, 1448b 16 y *Rh.* I, 1371b 5-13)³⁶. En consecuencia, y de acuerdo con la lectura de Trueba, esta suerte de *mathesis* o aprendizaje trágico, puede favorecer una aproximación y discusión en torno a los asuntos éticos relevantes; en tanto “propician un acercamiento reflexivo a la acción, la experiencia y las vivencias en general que favorece una comprensión aleccionadora y crítica” (2004: 96). Esto justificaría en parte, el hecho de que Aristóteles use los fragmentos poéticos, y

³⁴ A propósito de la función que la poesía (los mitos y los géneros ligados a ellos: *epos* y tragedia) desempeñaba en Aristóteles, véase asimismo Zimmerman: “era el medio apropiado para reflejar en una esfera intemporal, esclarecer e interpretar los temas y problemas que preocupaban a la comunidad” (2012:97).

³⁵ Ver las objeciones de Platón a la Poesía en, *República* III y X, 601 y ss.; *Sof.* 235e y ss.- 265d y ss.; *Leyes* II, 653b-660.

³⁶ “Y también es causa de esto que aprender agrada muchísimo no solo a los filósofos, sino igualmente a los demás, aunque lo comparten escasamente. Por eso, en efecto, disfrutaban viendo las imágenes, pues sucede que, al contemplarlas, aprenden y deducen qué es cada cosa, por ejemplo, que este es aquél” (*Po.* 4, 1448b 13-18). Asimismo, en *Retórica* afirma: “(...) lo que constituye una imitación, como la escritura, la escultura, la poesía, y todo lo que está bien imitado, incluso en el caso de que el <objeto> de la imitación no fuese placentero; porque no es con este con lo que se disfruta, sino que hay más bien un razonamiento sobre que esto es aquello, de suerte que termina por aprenderse algo” (I, 1371b 5-13).

especialmente los trágicos, como un medio adecuado para el análisis llevado a cabo en sus tratados ético-políticos; sin que por ello, la poesía deba subordinarse a la ética y a una tarea educadora o moralizante como la exigida por Platón.

Teniendo en cuenta que los dramas asumen unos rasgos paradigmáticos, en tanto no imitan lo particular, sino que crean tipos o modelos de caracteres humanos; las opiniones provenientes de la literatura se presentarían como una posesión común de la verdad, una síntesis que capta la experiencia humana y la generaliza en la expresión lingüística. Y, aunque no sobrepasa la órbita de lo plausible (*éndoxon*) parece erigirse en una fuente que hace generalizaciones sobre la praxis humana, y, por ende, es una fuente importante para el examen y la discusión que puede abrir a los principios de la reflexión ética y política. Al respecto, Aristóteles indica incluso que la poesía es más elevada y filosófica que la historia (*Po.* 9, 1451b 5 y ss.), pues al ser fruto de la reflexión, el poeta no dice lo que ha sucedido sino lo que podría suceder. Y al contrario de la historia que solo expone un acontecimiento particular; la poesía dice más bien lo general, específicamente sobre las grandes cuestiones de la vida.

2. UNA APROXIMACIÓN DESCRIPTIVA AL ASPECTO FORMAL DE LAS REFERENCIAS EURÍPIDEAS EN ARISTÓTELES.

2.1 LA PRESENCIA DE EURÍPIDES EN LA OBRA ÉTICO-POLÍTICA Y LA *RETÓRICA* DE ARISTÓTELES. UNA APROXIMACIÓN ESPECULATIVA

Si bien en el campo de la investigación ético-política de Aristóteles también aparecen citas de poetas como Píndaro, Simónides, Teognis, entre otros; en la selección de las opiniones más autorizadas de la literatura, Aristóteles se decanta especialmente por incisos tomados de poetas como Homero, Hesíodo y Eurípides. Esto, si se tiene en cuenta la preponderancia numérica de las citas como uno de los parámetros de preferencia. Al respecto, es bien conocido que Homero es el poeta más admirado y citado por Aristóteles y por otros filósofos como Platón³⁷, sin embargo, aparte de los incisos tomados de la *Ilíada* y la *Odisea*, son las tragedias de Eurípides las más citadas por el estagirita³⁸ (Vernant, 1989:100; Martínez, 2017:9). Teniendo en cuenta lo anterior, resulta paradójico que Aristóteles se valga con asiduidad de los apartados del poeta trágico, al cual, según algunos intérpretes, dirige la mayoría de sus críticas en *Poética*, y al que ha llamado al parecer con cierta ironía, “el más trágico de los poetas” (*tragikōtatōs tōn poiētōn*) (*Po.* 13, 1453^a 29).

La aparente falta de estima de Aristóteles por el tragediógrafo fue una idea afianzada por la importante valoración de Butcher (1951); para quien, la mayoría de citas en las que el filósofo menciona a Eurípides en *Poética*, tienen el objetivo de censurarlo³⁹. Sin embargo, la controvertida idea de Butcher ha sido rebatida por algunos estudiosos contemporáneos. En la investigación *Aristotle's attitude towards Euripides: A study*, el filósofo hindú Ramkrishna

³⁷ Para Platón, Homero fue “el mayor poeta trágico” (Kaufmann, 1978:217, 227). De igual forma Aristóteles declara la estimación por Homero en *Poética* (8, 1451^a 23), a quien además considera un poeta inspirado por los dioses (θεσπέσιος ἄν φανείν) (1459^a 30). Una alabanza extremadamente rara en los escritos del filósofo, según I. Düring (1990:283).

³⁸ También en Platón, Eurípides es el tragediógrafo más referido. D. Sansone (1996) ofrece una lista de 42 citas y alusiones de obras completas y fragmentarias de Eurípides en el corpus platónico, siendo el poeta que más influyó en el filósofo, pese a que lo cita sin apenas mencionarlo (citado en Martínez, 2017:107-108). Asimismo, en el cómputo de los poetas más representados en papiros desde la época ptolemaica, los autores con mayor número de testimonios son: Homero y Eurípides (Díaz, 2001:64)

³⁹ “He mentions Euripides some twenty times in the Poetics, and in the great majority of instances with censures” (Butcher, 1951:225).

Bhattacharya, evidencia que de las veinte veces en que Eurípides es citado en *Poética*, solo siete implican un juicio adverso del estagirita (1999:7). En consecuencia, resalta que Eurípides es reivindicado en muchos más aspectos de lo que es criticado.⁴⁰ En esta misma línea de interpretación se encuentran Kaufmann (1978) y Trueba (2004). Para esta última, pese a que Eurípides es criticado por no administrar bien algunos recursos de la técnica dramática; finalmente Aristóteles lo reconoce como el más trágico por su excelencia en el manejo de otros recursos⁴¹, y porque en definitiva, muchas de las obras del tragediógrafo alcanzan el fin catártico propio de la tragedia (15 y 37).

Una lectura alternativa e intermedia entre las posturas opuestas frente a la consideración aristotélica de la tragedia euripídea, sería la postulación de que no existiría precisamente una ironía, pero tampoco un reconocimiento expreso por parte de Aristóteles en la catalogación de Eurípides como “el más trágico de los poetas”. Con esta expresión se aludiría a que, en la representación adecuada de sus obras, estas son consideradas por el público ateniense del siglo IV como las más trágicas. Por ende, basado en la evidencia de los hechos observados, Aristóteles acoge con dicho calificativo la apreciación de la que gozaba el poeta de Salamina entre la mayoría de los espectadores⁴² (*Po.*13, 1453^a 24-30)⁴³. Esta idea adquiere fuerza si se tiene en cuenta que Eurípides fue mucho más popular en el siglo IV, a partir del cual fue el poeta más leído, representado y estudiado, incluso más que en su propia época⁴⁴. Si bien esta

⁴⁰ Las siete fallas señaladas por Aristóteles en *Poética* son: 1. Menelao en *Orestes* se cita como un ejemplo de degradación del carácter sin motivo (15, 1454^a 28-30). 2. El habla de *Melanipa* (obra perdida) se califica como “indecorosa e inapropiada” para una joven (15, 1454^a 31). 3. El carácter de Ifigenia en *Ifigenia en Áulide* muestra incoherencia, dado que su papel de suplicante no se parece en nada a su carácter posterior (xv, 1454^a 31-33). 4. El Deus ex machina en *Medea* no surge de la propia trama (15, 1454b 1-2). 5. *Orestes* (en *Ifigenia entre los Tauros*) revela su propia identidad que falta en el arte. Hablando a sí mismo, dice “lo que el poeta, no lo que requiere la trama” (16, 1454b 31-34). 6. El Coro de Eurípides no es una parte integral del todo y no comparte la acción como lo hace en Sófocles (18, 1456^a 25-27). 7. No existe una necesidad interna para introducir el elemento irracional en la aparición de Egeo en *Medea* y la maldad de Menelao en *Orestes* (25, 1461b 18-21).

⁴¹ Entre las tragedias de Eurípides destaca a *Ifigenia entre los Tauros* como paradigma en el uso de algunos recursos, y junto al *Cresfontes*, es considerada como ejemplo de una trama bien construida (*Po.* 1454^a).

⁴² Al respecto, Lloyd señala que Aristóteles “rechaza la posición del sentido común solo si se ve obligado a hacerlo” (2008:155).

⁴³ “Por eso cometen también este mismo error los que censuran a Eurípides por proceder así en sus tragedias, muchas de las cuales acaban en infortunio. Pues esto, según hemos dicho, es correcto. Y lo prueba insuperablemente el hecho de que, en la escena y en los concursos, tales obras son consideradas como las más trágicas, si se representan debidamente, y Eurípides, aunque no administra bien los demás recursos, se muestra, no obstante, el más trágico de los poetas” (*Po.* 13, 1453^a 24-30).

⁴⁴ “La predilección de que disfrutó Eurípides a partir del siglo IV se explica precisamente por el aburguesamiento de los temas y contenidos heroicos que le reprochaba Aristófanes” (Zimmerman, 2012: 90,

defensa surge en el marco de los análisis que Aristóteles realiza en *Poética*, otra perspectiva relevante en contra de la estigmatización negativa de Eurípides por parte del Estagirita, se encuentra en el artículo *Aristotle's estimate of Euripides in his Rhetoric* de Sullivan (1933-34)⁴⁵, donde se aborda la estimación aristotélica por los recursos retóricos de la tragedia euripídea, específicamente para ilustrar aspectos relacionados con el estilo y la expresión artística (pp.70-71). Precisamente en *Retórica*, algunos contabilizan un total de veintidós referencias a Eurípides y su trabajo, donde solo dos apuntan a desaprobarlo. Incluso hay estudios que afirman que Aristóteles se valió de las tragedias de Eurípides para sistematizar los recursos retóricos que presenta en este tratado (Schamun, 2012:115-122).

En lo que al ámbito de la ética se refiere, podría justificarse el interés de Aristóteles en la cita euripídiana basado en la consideración de Nestle, para quien Eurípides es “uno de los más tempranos testimonios de un importante concepto de la ética, la conciencia moral” (1987:165). Incluso Agnes Heller (1983) va un poco más allá, al sostener que el filósofo no solo extrae de Eurípides la mayor parte del material de su *Poética*, sino que, además, “sin el inagotable material proporcionado por las tragedias euripídeas, Aristóteles no habría podido analizar con tanta profundidad los principios interiores de la acción humana: la voluntad y la libertad, la reflexión y la decisión” (51-58). De acuerdo con este planteamiento, incluso resultaría plausible considerar algunas coincidencias temáticas que se asoman entre las posturas del estagirita y algunos apartados teatrales del tragediógrafo, frente a ciertos problemas del comportamiento humano, o a una serie de aspectos éticos y políticos instalados en el seno de las costumbres o discutidos en la sociedad ateniense de los siglos V y IV a.C.

A modo de ilustración general, se presenta un pasaje de *Ifigenia en Áulide* de Eurípides no citado directamente por Aristóteles, pero que, desde punto de vista de Düring (1990) alude a algunos principios de la ética aristotélica o puede traducirse al lenguaje de la reflexión ética y política del filósofo (710):

Son diversas las disposiciones naturales, diversos los caracteres de los hombres, pero lo verdaderamente noble es siempre inequívoco. La cultura adquirida mediante la educación contribuye fuertemente a la

ver también en pp. 83; 91). Asimismo cf. G. Murray (1973:281); J. P. Vernant (1989:99). Sobre la popularidad de Eurípides en el siglo IV, ver Xanthakis-Karamanos (1980:28-34).

⁴⁵ Aristotle's estimate of Euripides in his Rhetoric". *Class. Boull*, 10, p. 70-71.

perfección del carácter. El principio de la sabiduría es el tacto moral, y el don más bello de la sabiduría es conocer su deber con la razón. De ahí procede la opinión (general) de que aquel que hace esto, alcanza una fama que no envejece. Es una gran empresa alcanzar con denuedo la perfección moral. (vv. 558-567)⁴⁶.

Sin negar la importancia de esta cierta compatibilidad en algunos aspectos de reflexión llevados a cabo por el filósofo y por el tragediógrafo, dicha afirmación debe ser tomada con cautela. Si bien estudiosos como Heller (1983) justifican el uso del material trágico euripídeo por parte de Aristóteles para la comprensión de la experiencia humana en sus éticas; una interpretación inadecuada de este enfoque, sería reivindicar la existencia de un pensamiento sistemático de Eurípides sobre temas ético-políticos con clara influencia en el pensamiento aristotélico. La principal dificultad al tratar de extraer “el pensamiento del poeta”, se debe principalmente a que la estructura esencial de la tragedia se basa precisamente en la confrontación de posturas motivadas por conflictos de diversa índole. Esta confrontación esencial de la tragedia, se magnifica en la obra Euripídea⁴⁷ por la introducción de conflictos del hombre privado⁴⁸; los cuales, no solo son resultado del enfrentamiento de posturas entre personajes distintos, sino de la confrontación interna de un personaje consigo mismo. Ello se debe principalmente a que, en sus tragedias, dibuja caracteres que “no satisfacen una aspiración concreta, no están obsesionados por una idea, sino que son el punto preciso en el que se cruzan contradicciones diversas, de magnitud diferente” (Heller, 1983:56).

Así pues, pese a que Eurípides haya sido reconocido por la tradición como el *philosophós skenikós* (Ateneo, 561a) o el filósofo del teatro⁴⁹ -por el marcado carácter intelectual de sus personajes-, ello no significa que sea un discípulo de la sofística ni un filósofo ético-político sistemático. En palabras de Desmond Conacher (1998), Eurípides fue “primarily a dramatist rather than a philosopher or a political thinker” (citado en Allan, 1999: 145) y por ende, el pensamiento del poeta se haya repartido entre varias posiciones que revelan el carácter

⁴⁶ Se acude a la traducción de I. Düring (1990:710).

⁴⁷ Incluso “se ha considerado la tragedia de Eurípides como la sala de debates de todos los movimientos de su tiempo” (Jaeger 1992:318).

⁴⁸ Algunos incluso catalogan el teatro de Eurípides como “un compendio de la individualidad moderna” cf. W. Jaeger (1992: 323); G. Murray (1966: 11-12).

⁴⁹ También catalogado así en Ael. Var. Hist., II, citado en W. Nestle (1987:161).

problemático de la vida moral y política⁵⁰. Eurípides no pretendió erigirse en portavoz sistemático de los filósofos ni sofistas del momento⁵¹; y por tanto, no es posible determinar con certeza las posturas por las que se inclina. De ahí la dificultad de afirmar la existencia de un pensamiento sistemático en el tragediógrafo afín o contrario con las posturas de Aristóteles, para justificar el uso frecuente de las citas del tragediógrafo. Aunque el aparente acercamiento temático en los ámbitos de la ética, pudieran dar la impresión de una suerte de aproximación ideológica; esta forma de justificar la selección de los fragmentos euripídeos, resulta insuficiente. Lo que sí pone de manifiesto es que, -aunque desde una perspectiva diferente a la filosofía práctica-, los asuntos humanos son el eje central de la poesía y, por tanto, en la reflexión filosófica ha de tener relevancia la palabra de los poetas.

Otro aspecto que pudo tener influencia en la recopilación del material euripídeo por parte de Aristóteles; es que Eurípides, no siendo un poeta del gusto de la masa del s. V⁵² se acercó a la realidad psicológica y social de su tiempo como ningún otro de los grandes trágicos, y su teatro, gozó de una muy influyente repercusión en el siglo IV. Siguiendo la expresión de Nietzsche, Eurípides llevó “al espectador a la escena”⁵³. En esta medida, revela críticamente las problemáticas en torno a las costumbres, la moral y las formas de gobierno de los atenienses; mostrando a través de las antilogías entre sus personajes las posibles causas de tales problemáticas y traduciendo en sus obras la realidad como se da en la experiencia. Jaeger por ejemplo, considera la obra de Eurípides como “la revelación de la tragedia cultural que arruinó a la época”, y de la crisis de valores como consecuencia de la desestabilización política de una Atenas sumida en la Guerra del Peloponeso (1992: 303).⁵⁴ Las obras de Eurípides dan cuenta del individualismo, el escepticismo y el relativismo como productos de

⁵⁰ Al respecto del pensamiento de Eurípides, R. Seaford (1996) señala que “Euripides own views are difficult to recognise since, he is usually much too good a dramatist to intrude his own person” (21). [Las propias opiniones de Eurípides son muy difíciles de reconocer, ya que generalmente es un dramaturgo demasiado bueno para entrometer su propia persona].

⁵¹ Cf. A. Medina y J. López (1991), quienes además señalan que “Eurípides no es ni un historiador, ni un filósofo, ni un hombre de partido, sino nada más y nada menos que un poeta interesado por todas las cuestiones que podían preocupar a los hombres de su generación” (29).

⁵² De acuerdo con G. Murray (1973), una de las causas de su impopularidad entre los atenienses del siglo V era que “el público contemporáneo le tenía por insípido a causa de que lo torturaba con problemas personales; por maligno, a causa de que le hacía ver verdades que no deseaba ver; por blasfemo y mal intencionado, porque exigía de su naturaleza religiosa y espiritual lo que no podía realizar ni desdeñar” (281).

⁵³ Cf. W. Nestle (1987:162).

⁵⁴ También J. Alsina sostiene que los diálogos de Eurípides delatan la crisis del alma griega (1963:245).

una época donde se han relajado los lazos religiosos, sociales y familiares. A falta de intereses superiores, recrea personajes cercanos al pequeño burgués, y parece estar más interesado en los hechos descritos por los historiadores de su tiempo que en los problemas míticos tradicionales. Incluso a la luz de los estudios de un importante historiador de la cultura griega como Buckhard, las obras de Eurípides dan referencias muy aproximadas de lo que se decía en la conversación de los atenienses sobre los dioses y el mundo (1974: 127).

Ello no significa que el poeta de Salamina haga una ilustración o reproducción de la realidad histórica y que su poesía solo sea un reflejo de la misma, sino que elabora poéticamente el mundo espiritual de su tiempo, no para reflejarlo sino para cuestionarlo. Más que en los demás tragediógrafos, en Eurípides “el hombre y la acción humana se perfilan no como realidades que podrían definirse y describirse, sino como problemas...como enigmas cuyo doble sentido no puede nunca fijarse ni agotarse” (Vernant, 1987:32; 2002:210). De ahí, que esto pueda ser relevante para el análisis de los fragmentos euripídeos, pues como el mismo Aristóteles rescata en *Poética*, mientras Sófocles representa a los hombres como deben ser, Eurípides representa a los hombres como son (*Po.* 25, 1460b 33-34). Y pese a que a que en *Poética* las preferencias y las recomendaciones de Aristóteles se decanten por el estilo trágico de Sófocles; la contundencia numérica en la citación del poeta de Salamina, -como se corrobora en el siguiente apartado de la presente investigación-, evidencia que son los contenidos de los fragmentos euripídeos los que gozan de una mayor consideración no solo en *Poética* y en *Retórica*, sino también en sus análisis ético-políticos⁵⁵.

Sin embargo, dada la pluralidad de fragmentos poéticos en su obra, no podría afirmarse categóricamente que todas las referencias o alusiones a la poesía de Eurípides son consideradas por el filósofo como *éndoxa* en sentido estricto; o que, por el contrario, todas se clasificarían como falsas *éndoxa* propias de razonamientos erísticos que deben ser refutados. Teniendo en cuenta que para Aristóteles “es inútil examinar a fondo las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parece tener alguna razón” (*EN* I, 1095^a 27-29); es preciso continuar la indagación acerca de si algunas de los fragmentos provenientes

⁵⁵ En *Poética*, por ejemplo, las alusiones a Eurípides son más abundantes que las de Sófocles y Esquilo. Véase el índice de la edición de S. Halliwell (ed.), Aristotle. *Poetics*, Harvard, 1995, pp.530-531. Además, J. Denooz, Aristote, *Poetica*. Index verborum, Liste de fréquence, Liège, 1988.

de la poesía y concretamente de la eurípídea, llegan a recibir este examen, o qué otras funciones cumplen en la argumentación.

2.2 RASTREO DESCRIPTIVO DE LAS REFERENCIAS EURÍPIDEAS EN ARISTÓTELES

Teniendo en cuenta que la cantidad no es un criterio que remita necesariamente a la importancia de los materiales fragmentarios poéticos en la argumentación del filósofo; en los siguientes apartados se hace un análisis del tratamiento formal y funcional que Aristóteles ofrece a las referencias eurípídeas en su obra ético-política y en *Retórica*. Para ello, a continuación, se realiza un rastreo descriptivo y un análisis formal de la presencia de los fragmentos eurípídeos en obras como *EN*, *EE*, *Política* y *Retórica*. Este análisis sirve de insumo para identificar y analizar, en el último capítulo del presente trabajo, las posibles funciones que algunos de estos fragmentos desempeñan en los tratados ético-políticos.

El presente apartado, comienza atendiendo al tratamiento formal que atiende al modo en que Aristóteles referencia los versos o la obra del poeta y los inserta en la argumentación. Este análisis permite una distinción preliminar entre las referencias eurípídeas que pueden considerarse realmente como opiniones, y aquellas referencias que sean elementos anecdóticos sobre el autor o su obra. Para esta identificación se toman algunas herramientas filológicas; en particular, algunos parámetros de la tipología formal formulados por Díaz Lavado (1994) en su estudio sobre *Las citas de Homero en Plutarco*. Asimismo, se toman algunos elementos de análisis del estudio doctoral de Martínez (2017) acerca de *La recepción de la tragedia fragmentaria de Eurípides: de Platón a Diodoro de Sículo*, para tratar detalles de los pasajes fragmentarios de obras no conservadas de Eurípides y citadas por Aristóteles. En el presente rastreo descriptivo se muestra la ubicación de las referencias eurípídeas en los tratados del filósofo, así como una breve descripción de la forma de aparición, que será analizada una vez presentada la información en los recuadros.

2.2.1 Referencias en *Ética Nicomáquea*.

Tragedia eurípídea	Lugar de citación	Forma de aparición en el texto citante
--------------------	-------------------	--

1. <i>Alcmeón en Psófide</i> (TrGF 69).	EN. III 1110a 25-30	rg. / m. aut. / m.tr.
2. <i>Cresfontes</i> (TrGF 478)	EN. III 1111a 10-15	rg. / m. per. ⁵⁶
3. <i>Melanipe la filósofa</i> (TrGF 486) ⁵⁷	EN. V 1129b 29-30	cit. lit. ⁵⁸
4. <i>Alcmeón</i> (TrGF 68) ó <i>Beleforonte</i> (TrGF 304a)	EN. V 1136a 10-15	c. var. ⁵⁹ / m. aut.
5. <i>Filoctetes</i> (TrGF 787-788)	EN. VI 1141b 30- 1142a 5	c. var. ⁶⁰ / m. aut.
6. <i>Orestes</i> (234)	EN. VII 1154b 28-30 (También en <i>EE</i> 1235 a 17 y <i>Rh.</i> 1371 a 20)	pf.
7. <i>Télefo</i> (TrGF 898)	EN. VIII 1155b 1-5 (También en <i>EE.</i> VII 1235a 15)	pf. ⁶¹ / m. aut.
8. <i>Fenicias</i>	EN. IX 1167a 30-34	rg. / m. tr.
9. <i>Orestes</i> (v.1046)	EN. IX 1168b 5-10	c. lit.
10. <i>Orestes</i> (v. 667)- <i>Heracles</i> (vv. 1137-1139)	EN. IX 1169b 3-7	c. lit. var. ⁶²
11. <i>Frag. Obra incierta</i> (TrGF 1040) ⁶³	EN. X 1177b 30	c. lit. var.

2.2.2 Referencias en *Ética Eudemia*.

Tragedia eurípidea	Lugar de citación	Forma de aparición en el texto citante
1. <i>Télefo</i> (TrGF 898)	<i>EE.</i> VII 1235a 15 (También en <i>EN.</i> VIII 1155b 1-5)	c. lit. ⁶⁴
2. <i>Orestes</i> (v. 234)	<i>EE.</i> VII 1235a 18 También en <i>EN.</i> 1154b 28-29)	c. lit. ⁶⁵
3. <i>Fenicias</i> (vv. 539-540)	<i>EE.</i> VII 1235a 20-22	c. lit.
4. <i>Troyanas</i> (v. 1051)	<i>EE.</i> VII 1235b 18-21 (También en <i>Rh.</i> 1394b 16)	pf.

⁵⁶ La referencia general a una escena de reconocimiento. Mención del personaje de Merope de la tragedia *Cresfontes*. Atribuido a Eurípides por comentarista Anon. in *EN, C.A.G.* 20, p. 146, ed. G. HEYLBUT, Berlín 1892: ἡ Μερόπη τοῦ περὶ τι παράδειγμά ἐστι. καὶ ἐστι παρ' Εὐριπίδῃ ἐν τῷ Κρεσφόντῃ ἐπιβουλεύουσα τῷ υἱῷ πρὸς τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἐκδημίαν. (citado en Martínez, 264, n.984).

⁵⁷ Fragmento: (a) δικαιοσύνας τὸ χρύσειον πρόσωπον (el aureo rostro de la justicia).

(b) οὐθ' ἔσπερος οὐθ' ἑῷος οὐτῶ θαυμαστός (ni la estrella de la tarde ni de la mañana son tan admirables).

⁵⁸ La referencia a Eurípides se atribuye a comentarista anónimo. Anon. in *EN, C.A.G.* 20, p. 210, ed. G. HEYLBUT, Berlin 1892: καὶ διὰ τοῦτο, διὰ τὸ πρὸς ἕτερον δίκαιον. καὶ οὐθ' ἔσπερος. τοῦτο ἐξ Εὐριπίδου Σοφῆς Μελανίπης: λέγει γὰρ ἐν αὐτῇ "δικαιοσύνας τὸ χρύσειον πρόσωπον". (citado en Martínez, 264, n.984).

⁵⁹ Cita de los dos versos con modificación del sujeto y del tiempo.

⁶⁰ De acuerdo con Martínez, Aristóteles corta el verso del fragmento 787 en la cesura pentemímera que interrumpe la unidad de sentido. Además, omite el primer verso del fragmento 788 (2017:321).

⁶¹ Aristóteles parafrasea los versos 7-9 acortándolos y omite el v.8 del fragmento.

⁶² Con solo una pequeña modificación (quita δ').

⁶³ Alusión de las ideas de estos versos en *Bacantes* (vv. 395- 401).

⁶⁴ Cita literal solo del primer colon del verso 7 del fragmento conservado.

⁶⁵ Cita literal del segundo colon del verso.

5. <i>Electra</i> (v. 941)	EE. VII 1238a 12-15	c. lit. ⁶⁶
6. <i>Beleforonte</i> (TrGF 298)	EE. VII 1238a 30-35- EE. VII 2339 b 20-25 ⁶⁷	c. lit. var. ⁶⁸
7. <i>Télefo</i> (TrGF 890)	EE. VII 1244a 10	c. lit. ⁶⁹ / m. aut.

2.2.3 Referencias en *Política*.

Tragedia euripídea	Lugar de citación	Forma de aparición en el texto citante
1. <i>Eolo</i> (TrGF 16)	<i>Pol.</i> III 1277a 8-9	c. var. ⁷⁰ / m. aut.
2. <i>Ifigenia en Áulide</i> (v.1400) o <i>Helena</i> (v. 276)	<i>Pol.</i> I 1252b 9	c. lit.
3. <i>Télefo</i> (TrGF 891)	<i>Pol.</i> V 1310a 14-15	pf. / m. aut.
4. <i>Télefo</i> (TrGF 965)	<i>Pol.</i> VII 1328a 8	c.lit. ⁷¹
5. <i>Bacantes</i> (vv. 379-380)	<i>Pol.</i> VIII 1339a 15	pf. / m. aut.
6. <i>Anécdota</i>	<i>Pol.</i> V 1311b 20-24	not. ⁷² / m. aut.
7. <i>Suplicantes</i> (v. 447)	<i>Pol.</i> III 1284a 17	al. ⁷³
8. <i>Helena</i> (v. 275)	<i>Pol.</i> III 1285a 6-7	al.
9. <i>Télefo</i> (TrGF 1007)	<i>Pol.</i> III 1287a 5	al.
10. <i>Fenicias</i> (v. 745)	<i>Pol.</i> III 1287b 9	pf.
11. <i>Eolo</i> (v. 22)	<i>Pol.</i> IV 1294a 9	al.
12. <i>Suplicantes</i> (v. 240)	<i>Pol.</i> IV 1295b 8-9	al.

⁶⁶ Con pequeña modificación (βέβαιος por βέβαιον).

⁶⁷ También aparece en la obra pseudo-aristotélica *Magna Moralia* (1209b): κακὸς κακῷ γὰρ συντέτηκεν.

⁶⁸ Cita del verso 2 del fragmento conservado. Se da una variación en el orden de palabras que no altera la métrica ni el sentido.

⁶⁹ Es conocido el verso solo por la cita en *EE*.

⁷⁰ De acuerdo con el análisis filológico de Martínez, el fragmento conservado no se cita completamente sino el primer colon del segundo y del tercer trímetro cortados ambos en la cesura pentemímera, sin respeto de la unidad de sentido (2017: 159).

⁷¹ El pasaje es atribuido a Eurípides por Plutarco en su obra *Sobre el amor fraterno* 5. (García, 1994: 418, n.1423). Con respecto a las conjeturas de los escoliastas o editores antiguos sobre la autoría de las citas euripídeas en Aristóteles, estas son generalmente aceptadas por las ediciones modernas.

⁷² Del incidente entre Eurípides y Decamnico. Este último, quien se había referido al mal aliento de Eurípides, es entregado al poeta para ser azotado, gracias a la ayuda de Arquelao rey de Macedonia. Posteriormente Decamnico dirige el ataque contra Arquelao, motivado en parte por este suceso.

⁷³ La mayoría de estas alusiones se identifican en la ed. de Manuela Valdés para Gredos. No se identifica en ed. de Loeb.

13. <i>Heracles Furioso</i> (v. 1261)	<i>Pol.</i> V 1302a 10-15	al.
14. <i>Suplicantes</i> (v. 406 y ss.)	<i>Pol.</i> IV 1298a 4	al.
15. <i>Heracles furioso</i> (v. 588)	<i>Pol.</i> V 1305b 8	al.
16. <i>Ión</i> (v.626)	<i>Pol.</i> V 1314a 2	al.

2.2.4 Referencias en *Retórica*.

Tragedia euripídea	Lugar de citación	Forma de aparición en el texto citante
1. <i>Suplicantes</i> (vv. 447-9)	<i>Rh.</i> I 1365 a 32	al.
2. <i>Andrómeda</i> (TrGF 131)	<i>Rh.</i> I 1370 b 3-5	c. lit. ⁷⁴
3. <i>Orestes</i> (v.234)	<i>Rh.</i> I 1371 a 25-30 (También en <i>EN</i> VII 1154b 28-30 y <i>EE</i> VII 1235a 15)	c. lit.
4. <i>Antíope</i> (TrGF 183)	<i>Rh.</i> I 1371b 25-30	c. lit. var. ⁷⁵ /m. aut. ⁷⁶
5. <i>Ifigenia en Áulide</i> (v. 1180)	<i>Rh.</i> I 1373a 3-5	al.
7. <i>Hipólito</i> (v. 612)	<i>Rh.</i> I 1377b 7-8	al.
8. <i>Cresfontes</i> (TrGF 457)	<i>Rh.</i> II 1384a 34-35	c. lit.
9. <i>Frag. 2</i> TrGF	<i>Rh.</i> II 1384b 14-17	not. ⁷⁷
10. <i>Medea</i> (v. 294-295 y v. 296-297)	<i>Rh.</i> II 1394a 29-30 y 33-34	c. lit.
11. <i>Estenobea</i> (TrGF 661)	<i>Rh.</i> II 1394b 1	c. lit.
12. <i>Hécuba</i> (v. 863 y v. 864)	<i>Rh.</i> 1394b 4 y 7	c.lit.var. ⁷⁸
12. <i>Troyanas</i> (v.1051)	<i>Rh.</i> II 1394b 17 (También en <i>EE.</i> VII 1235b21)	c. lit. var. ⁷⁹
13. <i>Medea</i> (v. 295)	<i>Rh.</i> II 1394b 19	c. lit. ⁸⁰ .
14. <i>Hipólito</i> (vv. 988-989)	<i>Rh.</i> II 1395b 29-30	pf.

⁷⁴ En *Andrómeda* citada en *Retórica*: ἀλλ' ἡδύ τοι σωθέντα μεμνήσθαι πόνων. Aunque con variaciones, también se encuentra en *Helena* (v. 665): ἡδύ τοι μόχθων κλύειν.

⁷⁵ Reproduce específicamente el segundo colon del v. 2 y los vv. 3-4 con una variación de palabras en el v. 3.

⁷⁶ El nombre es mencionado en la versión en griego de Loeb. La traducción de Gredos omite el nombre y lo reemplaza por “el poeta”.

⁷⁷ Mientras Saube lo incluye como *Fr. 2*, Racionero señala que es dudoso que en este comentario Aristóteles se refiera a Eurípides el dramaturgo (1990: 347, n. 103).

⁷⁸ *Hécuba*, v. 863: Οὐκ ἔστι θνητῶν ὅστις ἔστ' ἐλεύθερος. En Aristóteles, el verso presenta una variante, de ἀνδρῶν por θνητῶν

⁷⁹ Con pequeñas modificaciones.

⁸⁰ De la primera parte del verso.

15. <i>Ifigenia en Áulide</i> (49-65)	<i>Rh.</i> II 1396b 15	rg.
16. <i>Tiestes</i> (TrGF 396)	<i>Rh.</i> II 1397a 17-19	c. lit. ⁸¹
17. <i>Troyanas</i> (v. 990)	<i>Rh.</i> II 1400b 24	c. lit. / m. aut. /m. per.
18. <i>Ifigenia en Áulide</i> (prólogo)	<i>Rh.</i> II 1401b 34-36	rg.
19. <i>Noticia</i>	<i>Rh.</i> III 1404b 24-27	not. ⁸² .
20. <i>Télefo</i> (TrGF 705)	<i>Rh.</i> III 1405 a 28-31	c. lit. ⁸³ / m. aut. /m.tr. ⁸⁴
21. <i>Orestes</i> (v. 1587- 1588)	<i>Rh.</i> III 1405b 20-25	tér. ⁸⁵
22. <i>Ifigenia en Táuride</i> (v. 727)	<i>Rh.</i> III 1407b 31-35	c. lit.
23. <i>Meleagro</i> (TrGF 515)	<i>Rh.</i> III 1409b 8-10	c. lit. ⁸⁶
24. <i>Ifigenia en Áulide</i> (v. 80)	<i>Rh.</i> III 1411b 30	c. lit. var. ⁸⁷
25. <i>Noticia</i>	<i>Rh.</i> III1415a 19-22	not. ⁸⁸
26. <i>Ifigenia en Táuride</i> (v. 1162)	<i>Rh.</i> III 1415b 21	c. lit. var. ⁸⁹
27. <i>Hipólito</i> (v. 612)	<i>Rh.</i> III 1416a 29-36	not. ⁹⁰
28. <i>Eneo</i> (TrGF 558)	<i>Rh.</i> III 1417a 16-17	not. ⁹¹ /m. tr.
29. <i>Troyanas</i> (vv. 969 y 971)	<i>Rh.</i> III 1418b 21-22	c. lit. ⁹²

⁸¹ Corresponde al primer verso del prólogo. Atribuido por Anon. *in Rh.*, C.A.G. 21.2, p. 134, ed. H. RABE, Berlín 1896. (Martínez, 2017: 232). No existen otros testimonios o textos citantes con los cuales confrontar el de Aristóteles.

⁸² Sobre el estilo de escritura de Eurípides que usa un lenguaje más cercano al lenguaje ático conversacional.

⁸³ Cita del primer verso del fragmento conservado. Aristóteles es la única fuente que transmite el verso. (Martínez, 2017:308).

⁸⁴ Atribuido a Eurípides por Anon. *in Rh.*, C.A.G. 21.2, p. 169, ed. H. RABE, Berlín 1896.

⁸⁵ En el tratamiento de los epítetos Aristóteles toma como ejemplos los epítetos usados en *Orestes*: ó μητροφόντης (el matricida), ó πατρός ἀμύντωρ (el vengador de su padre).

⁸⁶ Cita el primer verso del fragmento conservado. Aristóteles lo atribuyen erróneamente a Sófocles. Es atribuido a Eurípides por comentarista anónimo: Cf. *Schol. Ar. Ra.* 1238: Οἰνεύς ποτ' ἐκ γῆς. ἔστι μὲν ἐκ Μελεάγρου μετὰ ἱκανὰ τῆς ἀρχῆς· ῥῆ δὲ ἀρχή τοῦ δράματος 'Καλυδῶν-χθονός'. COPE & SANDYS (1877 (III), p. 96) sostienen que: "As to the substitution of Sophocles for Euripides as the author, I have no doubt, from the abundant evidence we have already had, that it is due solely to a lapse of memory on Ar.'s part..." (Martínez, 2107:278)

⁸⁷ Modifica δορί por ποσίν.

⁸⁸ Sobre el prólogo en Eurípides.

⁸⁹ Con pequeña modificación de: τί φροιμάζει; por: τί φροιμάζει;

⁹⁰ Sobre un proceso de antídosis contra Eurípides del cual sale victorioso por su defensa.

⁹¹ Sobre el prólogo del *Eneo*. Atribuido a Eurípides por el escoliaste anónimo que cita cinco versos como ilustración. Cfr. Racionero (1990:575, n.349). Además, Anon. *in Rh.*, C.A.G. 21. 2, p. 247, ed. H. RABE, Berlín 1896 (en Martínez,2017: 286, n. 1036)

⁹² Reproduce completo el v.969 y solo el primer colon del v. 971 con omisión del v.970.

Teniendo presente algunos criterios del análisis formal propuesto por Díaz Lavado (1994:86-87) en su análisis sobre las citas homéricas presentes en Aristóteles, se identifica que las referencias y los fragmentos euripídeos se insertan en los tratados ético-políticos de Aristóteles bajo la forma de:

Citas: - *Cita*⁹³ *literal* en la cual se reproduce el texto citado tal y como aparece en la obra de origen (*c. lit.*): *EN. V 1129b 29-30; EN. IX 1168b 5-10; EE. VII 1235a 15; EE. VII 1235a 18; EE. VII 1235a 20-22; EE. VII 1238a 12-15; EE. VII 1244a 10; Pol. I 1252b 9; Pol. VII 1328a 8; Rh. I 1370 b 3-5; Rh. I 1371 a 25-30; Rh. I 1371b 25-30; Rh. II 1384a 34-35; Rh. II 1394a 29-30 y 33-34; Rh. II 1394b 1; Rh. II 1394b19; Rh. II 1397a 17-19; Rh. II 1400b 24; Rh. III 1405 a 28-31; Rh. III 1407b 31-35; Rh. III 1409b 8-10; Rh. III 1418b 21-22.*

- *Cita con pequeñas modificaciones u omisiones (c. lit.var.)*: *EN. IX 1169b 3-7; EN. X 1177b 30; EE. VII 1238a 30-35- EE. VII 2339 b 20-25; Rh. 1394b 4 y 7; Rh. II 1394b 17; Rh. III 1415b 21.*

- *Cita con grandes omisiones (c. var.)*: *EN. V 1136a 10-15; EN. VI 1141b 30- 1142a 5; Pol. III 1277a 8-9; Rh. III 1411b 30.*

- *Cita de términos o palabras usados por Eurípides (tér.)*: *Rh. III 1405b 20-25.*

Paráfrasis: - *Paráfrasis* en las que se reproduce el contenido literal del verso, pero se altera el esquema métrico del modelo (*pf.*): *EN. VII 1154b 28-30; EN. VIII 1155b 1-5; EE. VII 1235b 18-21; Pol. III 1287b 9; Pol. V 1310a 14-15; Pol. VIII 1339a 15; Rh. II 1395b 29-30.*

Alusiones: - *Alusión* o evocación del texto citado sin conservar nada del modelo⁹⁴ (*al.*): *Pol. III 1284a 17; Pol. III 1285a 6-7; Pol. III 1287a 5; Pol. IV 1294a 9; Pol. IV 1295b 8-9; Pol. IV 1298a 4; Pol. V 1302a 10-15; Pol. V 1305b 8; Pol. V 1314a 2; Rh. I 1365 a 32; Rh. I 1373a 3-5; Rh. I 1377b 7-8.*

⁹³ Röttger (1960) considera que “una cita se da allí donde existe una referencia intencionada a un modelo o patrón oral o escrito, de tal suerte que la individualidad del modelo llegue a ser clara, ya sea a través de la reproducción del texto (cita en sentido estricto), ya sea a través de una reseña o paráfrasis que deje reconocer la anteriormente señalada individualidad (cita en sentido amplio)” (citado en Díaz, 1994: 149). Por eso cuando nos referimos a estas citas literales no se puede exigir una coincidencia absoluta de los pasajes citados por Aristóteles con el texto de Eurípides.

⁹⁴ Si bien es preciso ser cautos en cuanto a las alusiones, por ser difícil de determinar su fuente concreta en tanto no conserva nada del texto original, referimos a las alusiones a Eurípides identificadas en las ediciones de Gredos y de Loeb, Harvard University Press.

Menciones: - *Mención directa* cuando refiere el nombre del autor, en este caso de Eurípides (*m. aut.*): EN. III 1110a 25-30; EN. V 1136a 10-15; EN. VI 1141b 30- 1142a 5; EN. VIII 1155b 1-5; EN. IX 1167a 30-34; EE. VII 1244a 10; Pol. III 1277a 8-9; Pol. V 1310a 14-15; Pol. VIII 1339a 15; Pol. V 1311b 20; Rh. I 1371b 25-30; Rh. II 1400b 24; Rh. III 1405 a 28-31.

- *Mención de la tragedia euripídea (m.tr.)*: EN. III 1110a 25-30; EN. IX 1167a 30-34; Rh. III 1405 a 28-31; Rh. III 1417a 16-17.

- *Mención de personaje (m. per)*: EN. III 1111a 10-15; Rh. II 1400b 24.

Referencia general: referencia en la que se informa sobre personajes, episodios, o circunstancias de la tragedia (*rg.*): EN. III 1110a 25-30 EN. III 1111a 10-15; EN. IX 1167a 30-34; Rh. II 1396b 15; Rh. II 1401b 34-36.

Anécdotas o noticias: que aportan datos o comentarios sobre Eurípides y su obra en general (*not.*): Pol. V 1311b 20-24; Rh. II 1384b 14-17; Rh. III 1404b 24-27; Rh. III 1415a 19-22; Rh. III 1416a 29-36; Rh. III 1417a 16-17.

2.3 ANALISIS DE ALGUNOS ELEMENTOS FORMALES HALLADOS EN LAS REFERENCIAS EURIPÍDEAS EN ARISTÓTELES

Esta distinción formal de las referencias de Eurípides en los tratados aristotélicos expuestos, permite deducir que es *Retórica* la obra en la que más referencia al poeta (26)⁹⁵; le sigue *Ética Nicomáquea* (11); *Ética Eudemia* (7) y finalmente *Política* (7), en el que según el criterio del traductor se hayan además bastantes alusiones (9)⁹⁶. Entre las obras más citadas en estos tratados se encuentran: *Orestes* (6), *Ifigenia en Áulide* (5), *Télefo* (5), *Troyanas* (4), *Fenicias* (3), *Hipólito* (3). Con dos referencias aparecen: *Ifigenia en Táuride*, *Medea*, *Cresfontes*, *Alcmeón*, *Heracles Furioso* y el fragmento 898. Las demás tragedias solo cuentan con una referencia. De acuerdo con lo anterior, las obras más citadas por Aristóteles se corresponden con obras conservadas del poeta, exceptuando el *Télefo*⁹⁷.

⁹⁵ No se cuentan las alusiones ni las referencias anecdóticas por razones que serán explicadas más adelante.

⁹⁶ Se alude a la traducción al español de *Política* realizada por Manuela Valdés para Gredos y que ha servido para esta descripción.

⁹⁷ Entre las obras trágicas conservadas del poeta que son citadas por Aristóteles: *Orestes* (vv. 234, 667, 1046, 1587- 1588), *Troyanas* (vv. 990, 969 y 971, 1051), *Ifigenia en Áulide* (vv. 49-65, 1180, 1400), *Medea* (vv. 294, 295, 296, 297), *Fenicias* (vv. 539-540, 745), *Hipólito* (vv. 253, 612, 988, 989), *Ifigenia entres los tauros* (vv. 727,

Dadas las diversas categorías en las que se clasifican las referencias a Eurípides, se puede identificar, al menos preliminarmente, que no todas pueden ser consideradas siquiera como opiniones. Es decir, entre las referencias al poeta o a su obra, hay un pequeño número que da cuenta de comentarios o noticias sobre el poeta y su obra, más que como una opinión extractada de los versos euripídeos. Un ejemplo de estas noticias o anécdotas, es la expresada en *Política* en torno a las causas por las que se conservan o destruyen las monarquías. Allí Aristóteles refiere que Decámnico, quien había acusado a Eurípides de mal aliento y luego había recibido azotes por parte del poeta a causa de su comentario; luego instiga y dirige el ataque en contra de Arquelaos, -protector de Eurípides-, indignado entre otras cosas por aquella situación con el poeta (V 1311b 20-24).

En este sentido, también es preciso ser cautos frente a las alusiones (12)⁹⁸ y en considerarlas propiamente como opiniones; ya que al no conservar nada del texto original, resulta difícil determinar su fuente concreta y asegurar que la referencia al poeta sea verídica. Precisamente frente a las alusiones y la autoría de las citas euripídeas en Aristóteles, las ediciones modernas suelen aceptar las conjeturas de escoliastas o editores antiguos, pues algunas parecen bastante contundentes al demostrar el nexo existente entre algunas afirmaciones del filósofo y el contenido de un fragmento euripídeo. En un apartado de *Política*, por ejemplo, Aristóteles sostiene que la mejor comunidad política para los que se atienen meramente al criterio de los bienes económicos; es la constituida por la clase media, pues, “en las ciudades estos ciudadanos especialmente son los que perduran, pues ni ellos, codician lo suyo, como los pobres los de los ricos” (IV 1259b 8-9). Frente a este apartado y a la exposición que sobre el

1162), *Bacantes* (vv. 379-380), *Helena* (vv. 275, 276), *Hécuba* (v. 863, 864), *Electra* (v. 941). También se encuentran alusiones a obras conservadas como *Suplicantes* (v.447, 240, 447,449), *Heracles furioso* (vv.1261, 588), *Ión* (v.626). Entre los fragmentos citados o aludidos de obras incompletas recogidos por A. Nauck en su *Tragicorum Graecorum Fragmenta se encuentran: Filoctetes* (12, 787-788), *Eolo* (16, 22), *Alcmeón* (68 y 69), *Andrómeda* (76, 131), *Antiope* (183), *Belerofonte* (298), *Tiestes* (396), *Cresfontes* (457, 478), *Melanipa* (486), *Meleagro* (515), *Eneo* (558), *Estenobea* (661), *Télefo* (705), *Fragmentos de obras inciertas* (890, 891, 898, 965, 1007).

⁹⁸ Las alusiones son identificadas en el tratado de *Política* en la edición de Gredos, pero la mayor parte estas no son consideradas en la edición griego-inglés de Loeb.

tema ofrece Aristóteles, los editores⁹⁹ detectan que el contenido de la reflexión aristotélica con respecto a la clase media, es bastante cercana al contenido de la siguiente cita euripídea:

Hay tres clases de ciudadanos: los potentados son inútiles y siempre deseosos de poseer más; los que carecen de medios de subsistencia son terribles y, entregándose a la envidia la mayor parte de su vida, clavan sus agujones en los ricos, engañados por los malvados demagogos. De las tres clases, la de en medio es la que salva las ciudades, pues guarda el orden que imponen los estados (*Suplicantes*, v. 240).

No obstante, esto no asegura la conexión directa entre el pasaje poético y la afirmación de Aristóteles, ya que ambos pudieron basarse en otras fuentes de opinión como el *common sense*. Lo que justificaría la importancia de que la alusión al texto euripídeo haya sido intencional en Aristóteles, es que ello exigiría una gran atención de los oyentes para reconocer en la alusión ciertos versos del poeta. Pues, a una menor precisión en las marcas de la citación que permiten identificar la autoría, en este caso de Eurípides, “mayor es la competencia literaria exigida al lector u oyente”¹⁰⁰ (Díaz Lavado: 86). Sin embargo, aunque esta haya sido la intención del filósofo, resulta altamente especulativo considerar las alusiones como opiniones.

Por otra parte, esta distinción formal de las citas, permite identificar que Aristóteles no realiza un compendio de la trama de las tragedias que menciona -a modo de *abstract*-; tampoco se basa en la fábula o el *mithos* de la tragedia para reconstruir el tema o extraer el sentido global de una tragedia. Salvo en tres ocasiones, reconstruye parcialmente la situación de escenas concretas. Por ejemplo, en *EN*, cuando aborda el tema de las acciones voluntarias e involuntarias hace una pequeña reconstrucción del *Alcmeón*: “Hay, quizá, cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos: así, las causas que obligaron al *Alcmeón* de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas” (III, 1110 a 25-30). Con respecto al tema, en este mismo apartado ilustra una situación del *Cresfontes*, para ejemplificar las acciones involuntarias llevadas a cabo por ignorancia:

⁹⁹ Cf. Las ediciones de Manuela García Valdés (1994) en la traducción de *Política* en Gredos y de H. Rackham (1990) en la edición de *Politics* de Loeb Classical Library de Harvard University Press.

¹⁰⁰ A propósito de la competencia de los oyentes en Aristóteles, esto resulta de importancia capital, ya que la exposición del filósofo se hace atendiendo al tipo de público que recibe las lecciones.

“también podría uno creer que su propio hijo es un enemigo, como Mérope; o que la punta de la lanza de hierro tenía un botón...” (III 1111 a 10-15)¹⁰¹.

Teniendo en cuenta que los análisis llevados a cabo en sus éticas y en *Política*, realizan profundas reflexiones sobre el *ethos*, y que las obras eurípideas son referidas con frecuencia; resulta particularmente interesante que el filósofo no haga alusiones directas al carácter de los personajes eurípideos¹⁰². Especialmente, cuando Eurípides se interesa “por personajes complicados, por la psicología patológica, por los seres cuyas pasiones se alejan de las normas, dispuestos siempre a penetrar en los negros abismos del alma humana” (Alsina, 1983:251). Por tanto, se identifica que, en la mayoría de las referencias a Eurípides, Aristóteles no pretende hacer una reconstrucción de los hechos de la tragedia en general y extraer de esta “el pensamiento o la voz del poeta”, tampoco analizar caracteres específicos de los personajes; sino que, a partir del contenido concreto de un fragmento, trata de revelar o comprender un problema específico.

Por esta razón, más que las alusiones, las anécdotas o la descripción de escenas, son las citas de los textos eurípideos las que se identifican propiamente como opiniones. Estas citas, a diferencia de las referencias anecdóticas, refieren a contenidos de interés filosófico que podrían tener relevancia en la investigación y argumentación que el filósofo lleva a cabo. Así pues, las opiniones propiamente dichas, son reconocidas en las citas literales (22), en las paráfrasis (7) y en las citas con pequeñas variaciones (7) o grandes omisiones y cambios (5) de los versos eurípideos. Atendiendo a la forma y a la fiabilidad del contenido de estos versos; puede decirse que, salvo algunas modificaciones, Aristóteles respeta el sistema métrico de las citas “incluso cuando cita tomando como unidad el colon y no el verso” (Martínez,

¹⁰¹ La tercera reconstrucción de una de las situaciones trágicas es con referencia a *Fenicias*: “pero cuando cada uno quiere ser el que mande, como los capitanes de las *Fenicias* surge la discordia” (EN IX 1167a 30-35). El pasaje se introduce en la reflexión de Aristóteles sobre la concordia o la amistad civil.

¹⁰² En *Poética*, por el contrario, sí hace un juicio sobre el carácter de algunos personajes eurípideos como el de Menelao de *Orestes* por su maldad sin necesidad; el de Melanipa, de *Melanipa la filósofa*, por el tipo de parlamento inconveniente e inapropiado que no corresponde al carácter de una mujer; y el de Ifigenia de Ifigenia en *Áulide*, por el carácter inconsecuente en distintos momentos de la tragedia (1454^a 15, 28-33). No obstante, Aristóteles muy consecuente con los criterios y diferencias entre la corrección ética y corrección poética, realiza estos comentarios sobre el carácter de los personajes atendiendo solamente a la corrección poética; pues, la construcción inapropiada de los caracteres puede atentar contra lo necesario y la verosimilitud de la tragedia. Y, por tanto, puede impedir el efecto catártico que esta debe lograr.

2017:350). Las modificaciones se dan específicamente por la omisión o la abreviación de algunos versos de la cita. Si se tiene en cuenta que los tratados en los que se insertan las citas poéticas son en general apuntes de clase, resulta factible pensar que la alteración de algunos versos por parte de Aristóteles obedecería a una forma abreviada de citación que luego sería ampliada en las lecciones del Liceo.

De todo lo anterior se podría colegir que, de las tres principales partes constitutivas de la tragedia descritas en *Poética*, a saber –la fábula (o estructuración de los hechos, *sístasiv pragmáton*), el carácter (*ethos*) y el pensamiento (*diánoia*)–, el filósofo extrae las opiniones principalmente del pensamiento (*diánoia*), a través del cual se expresan los juicios de los personajes que actúan. El pensamiento es definido como “todo aquello en que al hablar, manifiestan o bien declaran su parecer” (*Po.* 1540^a 7-8), y que, de acuerdo con Aristóteles, presenta dos sentidos diferenciables. En un primer sentido, cuando el pensamiento está ligado al carácter, “consiste en saber decir lo que está implicado en la acción y lo que hace al caso, lo cual en los discursos es obra de política [de los hombres y ciudadanos] y de la retórica [de consientes compositores de discursos]¹⁰³” (*Po.*1450b 4-8). A través de este pensamiento ligado al carácter no solo se declara, sino que revelan intenciones y determinaciones en cuanto a la acción. Como ejemplo de este pensamiento, dos versos extractados del *Filoctetes* (*TrG* 787-788) de Eurípides son citados en un apartado de *EN*; en el contexto de la distinción entre la prudencia política y la prudencia que está en relación con uno mismo, y con saber lo que a uno le conviene:

... y parece que el que sabe lo que le conviene y se ocupa en ello es prudente, mientras que a los políticos se les llama intrigantes, por eso dice Eurípides: *¿Cómo iba yo a ser prudente, ya que fácilmente habría podido, contado como uno más entre la masa del ejército, tener igual participación?*

Porque los que destacan ya actúan más que los otros... (VI 1141b 30 – 1142 a 5).

Con respecto al segundo sentido del pensamiento, también en *Poética* Aristóteles lo define como un razonamiento despojado de carácter que tiene un papel importante en la definición de algo: “hay pensamiento, en cambio, en los que demuestran que algo es o no es, o en

¹⁰³ Los corchetes aluden al parafraseo que realiza Else (1957) en la traducción de los adverbios *πολιτικῶς* y *ῥητορικῶς*, y que aclaran un poco más el sentido del pasaje (citado por García Yebra, 1992:268 n.122).

general manifiestan algo” (1450b 12-13)¹⁰⁴. En este tipo de razonamiento sin carácter “no hay absolutamente nada que prefiera o evite el que habla” (1450b 6, 10-11).

El pensamiento tomado en el primer sentido, es decir, aquel relacionado con el carácter, es el que adquiere mayor relevancia como opinión. Este material resulta de particular utilidad en las éticas y *Política*, al poner de relieve lo que piensan los personajes actuantes (*prattones*), que emiten juicios sobre lo que deciden y sobre cómo justifican sus acciones. Este pensamiento tendría relevancia en la investigación del estagirita; pues, como bien manifiesta Gómez Lobo, “de las acciones el agente puede dar razones, es decir, afirmar o negar un contenido proposicional”, ya que “los seres humanos damos una justificación lingüística de nuestros actos y dicha explicación puede ser verdadera, falsa, no persuasiva o convincente” (1999:31). Y es precisamente para comprobar la veracidad o falsedad de las opiniones, en forma de apartados muy concretos, sobre los que Aristóteles aplica su examen. Esto justificaría en parte que los versos euripídeos sean sacados fuera del contexto trágico original.

Al extraer los versos de su continuum lingüístico y semántico, también hay una mayor libertad para alterar u omitir las primeras palabras o las últimas de los versos citados, de modo que solo es admisible aquello relevante para la investigación del filósofo. Teniendo en cuenta, además, que la gran mayoría de las citas aparecen sin el nombre del autor que las profiere, en este caso Eurípides, resulta pertinente la apreciación de Düring, para quien Aristóteles poco se interesaba por la procedencia individual de la cita:

Solo le interesaba el resultado del pensamiento en cuanto tal y la relevancia objetiva para el problema que lo ocupa en el momento. Lo importante para él, es que alguien haya formulado un aserto, respecto del cual tomar posición” (1990:51)¹⁰⁵.

Sin embargo, esta postura parece un contrapunto de la propia definición aristotélica de *éndoxa*; y se opone al criterio de algunos filólogos, para los que la mención directa del autor citado por parte de los pensadores antiguos, -como también ocurre con Eurípides en

¹⁰⁴ De acuerdo con V. García (1992) en la ed. de *Poética*, con este razonamiento que no manifiesta carácter, pero si pensamiento, Aristóteles aludirían a “los razonamientos puramente científicos y objetivos, por ejemplo los matemáticos” (268. n.123).

¹⁰⁵ Parecería apoyar esta postura algunos pasajes de *Retórica*, donde el estagirita afirma que es posible predisponer al oyente y persuadir a merced del discurso mismo, “de lo que este demuestre o parece demostrar” (I, 1356^a 1-5).

Aristóteles-, le confería autoridad a la argumentación y se constituía en una prueba de peso. Así pues, “cuanta más importancia tenga la cita en la argumentación del citante, mayor interés por revelar el nombre del autor citado” (Martínez, 2017: 95).

Aun así, la afirmación de Düring podría ser matizada y justificada, en tanto se atiene a la descripción de lo que de hecho sucede con parte de este material poético en los análisis de Aristóteles; donde un mismo pasaje eurípideo es sacado de su contexto de significado original para ser usado en tres contextos analíticos distintos. Así sucede por ejemplo con el pasaje de *Orestes: el cambio es lo más dulce de todo* (v.234); que es citado en *EN*, *EE* y *Retórica*. En *EN* (VII 1154b 28-30) el pasaje se inserta en la discusión sobre los placeres corporales. Con este, se ilustra la naturaleza del hombre vicioso que es el más cambiante y que va en contravía del placer más genuino, que descansa en la armonía y la quietud. Quietud permanente de la que solo goza Dios y no los hombres, pues la naturaleza humana no es simple ni perfecta. Desde este contexto se atribuye un sentido de carácter moral a la cita poética, que esta no tiene en su contexto original.¹⁰⁶

En una vía distinta a la anterior, en *Retórica* (I 1371a 25-30) el pasaje se inserta en la exposición sobre los lugares comunes que existen alrededor de placer. Si bien el hacer muchas veces lo mismo es placentero, en otras situaciones el cambio resulta también placentero; no solo porque es conforme al sentido de la naturaleza, sino porque la repetición siempre de lo mismo produce un exceso. Por tanto, el cambio por intervalos de tiempo es agradable, lectura esta que parece adaptarse un poco más al sentido que tiene la cita en su contexto original. Finalmente, en *EE* (VII 1235 a 18), el pasaje se fija en una discusión distinta al tema del placer, y aparece como una de las opiniones contrapuestas frente a la naturaleza de la amistad. Desde la postura del cambio que la cita eurípidea parece defender, la amistad se funda en la semejanza entre los amigos; ya que como el cambio tiende hacia su contrario, lo contrario es por tanto amigo de lo contrario. Esta última lectura del pasaje

¹⁰⁶ Debido a que Orestes se encuentra enfermo física y mentalmente después de un acceso de locura provocado por las Erinias; Electra le propone a su hermano caminar y cambiar de postura corporal pronunciándose a favor del cambio. Así pues, el pasaje en el *Orestes* se aviene más al sentido sobre ciertos placeres relativos que no llegan a ser inmorales, como cambiar de un estado de enfermedad a uno de salud. La lectura del pasaje por parte de Aristóteles desde un sentido moral, puede estar influenciada por el bajo concepto en que tenía a los personajes del *Orestes*, pues en *Poética* (1454a) cita a algunos personajes de esta tragedia como “ejemplo de una maldad de carácter no necesaria” (*parádeigma ponērias mēn ēthous mē anankaías*), donde casi todos resultan mezquinos (*pháuloi*).

euripidiano resulta la más lejana al sentido del contexto original. Con estos ejemplos resulta evidente la versatilidad de esta cita euripidiana, la cual es justificada y adaptada a los diferentes contextos argumentativos en los que es inscrita por parte de Aristóteles.

Aun así, como se ha tratado en el primer capítulo del presente trabajo, en Aristóteles hay una relación que no parece casual entre las opiniones plausibles y la autoridad que la sostiene; pues en el siglo IV “la fuerza y el peso de un testimonio, de un alegato, de un contrato, todavía descansan principalmente sobre la fiabilidad atribuible al testigo” (Vega, 1993:5-6). El reconocimiento de la autoría de la opinión poética, y particularmente de Eurípides, estaría puesta principalmente en el proceso inicial de selección y recopilación de los fragmentos trágicos. Pues, como sugiere Aristóteles en *Tópicos*: se debe reunir un inventario de premisas, las cuales son extractadas precisamente de la opinión de todos, de la mayoría, o de los sabios, además de obras escritas por otros (I 14 105 a34-37); aclarando que deben ser organizadas según sean éticas, físicas o lógicas (I 14 105b 20-26) y que, además, se debe indicar el autor que las sostiene (I 14 105b 16-17). Sin embargo, una vez inmersos en los análisis del filósofo, estos fragmentos adquieren independencia dentro de la investigación y en muchos casos ni siquiera se menciona su procedencia. Teniendo en cuenta además que no todos los fragmentos provenientes de la poesía euripídea podrían funcionar como *éndoxa* en sentido estricto, estos pueden tener funciones distintas que no harían necesario mencionar la autoría de Eurípides. Un análisis más detallado de este asunto será tratado en el siguiente y último apartado, donde se identifican concretamente las funciones que cumplen estos pasajes en la investigación y argumentación de Aristóteles.

3. UNA APROXIMACIÓN A LA FUNCIÓN Y A LA LECTURA ÉTICO-POLÍTICA DE ALGUNOS PASAJES EURIPÍDEOS EN LOS TRATADOS ÉTICO-POLÍTICOS DE ARISTÓTELES

3.1 NOCIONES SOBRE EL TRATAMIENTO Y LA FUNCIÓN DE ALGUNOS FRAGMENTOS EURIPÍDEOS EN ARISTÓTELES

En la mayoría de tipologías funcionales donde se analiza el tratamiento y la función que cumplen las citas poéticas en pensadores antiguos, suelen distinguirse tres categorías fundamentales: a) las citas ornamentales o las llamadas *χάρις* por Plutarco, son aquellas que proporcionan “encanto” al discurso, pero no prestan utilidad al desarrollo del mismo; b) las citas lógicas, también identificadas por Plutarco como *χρεία*, contribuyen al desarrollo argumentativo del discurso al reforzar el argumento de quien usa la cita; dentro de las cuales se encuentran las llamadas ‘citas de autoridad’¹⁰⁷. Finalmente, están c) las citas eruditas que “demuestran el conocimiento que el autor citante tenía sobre el tema”. Dichas citas eruditas pueden ser amplificativas cuando el autor que cita expone sus propias teorías a partir de los pasajes citados; o incoactivas, cuando la cita solo presenta el tema que se va a discutir. (Martínez, 2017: 92-93; Díaz Lavado, 2001: 154-157).

Así pues, y teniendo en cuenta los criterios de esta tipología funcional, se identifica que en la argumentación ético-política de Aristóteles, los fragmentos euripídeos no tienen como fin esencial embellecer el discurso (*χάρις*)¹⁰⁸. Si bien una de las funciones que el filósofo atribuye a las citas poéticas en *Retórica*, es el de dar un toque estilístico al discurso dando una sensación de placer al oyente (*Rh.* 1395 a 10 y ss.); también les atribuye funciones como ejemplo, máximas o como premisas retóricas de entimemas (silogismos retóricos) que sirven como pruebas de los argumentos retóricos, y por tanto, contribuyen al desarrollo de argumentos deliberativo, judicial. Ya en el campo de su obra ético-política, se identifica que algunos de estos fragmentos se desempeñan como citas lógicas (*χρεία*) y eruditas, cuya

¹⁰⁷ Aquí sí se entiende la autoridad como el peso del autor que la emite.

¹⁰⁸ Uno de los pocas citas que se identifican con este fin en su obra ético-política es: “muchas veces, la justicia parece la más excelente de las virtudes y que ‘ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos’ ” (*EN. V, 1129b 29-30/ Melanipa, fr. 486, Nauck*).

función trasciende los fines ornamentales para desempeñar una función esencialmente práctica, en tanto entran a formar parte del desarrollo argumentativo del discurso¹⁰⁹.

En *Tópicos* por ejemplo, Aristóteles señala que las *éndoxa* están en condiciones de funcionar como *premisas dialécticas* (*dialektikà protáseis*) (I 10, 104a 33-37; 105b 10-12), en tanto dan cuenta de lo que parece evidente en todos los casos o lo que sucede la mayor parte (I 14, 105b 10-12)¹¹⁰. Por ende, una premisa no es dialéctica si para nadie resulta plausible, o si tiene una solución inmediata y es evidente para todos, como es el caso de las premisas demostrativas¹¹¹. También son premisas dialécticas, aquellas opiniones que se asemejan a las opiniones dignas de estima, las opiniones que se oponen a las que contradicen a las *éndoxa*, “y cuantas opiniones hay en las artes reconocidas” (I 10, 104^a 12-35)¹¹². Proviendo de un arte reconocido como la composición trágica, en el campo de la investigación ético política de Aristóteles los apartados euripídeos aparecen como *éndoxa* o con apariencia de serlo, y por tanto, funcionan en los argumentos del filósofo como premisas dialécticas que, a su vez, pueden cumplir algunas funciones en la argumentación como: a) *premisas dialécticas probadas*; b) *premisas problemáticas o proposiciones paradójicas* que, su vez, aparecen como b1) *hipótesis/juicios contrapuestos en una discusión*, y como b2) *tesis*. A continuación, se profundiza en estas nociones, tomando como herramientas heurísticas el análisis de algunos pasajes euripídeos presentes en la obra ético-política y la *Retórica* de Aristóteles.

3.1.1 Fragmentos euripídeos como premisas admitidas, ejemplos y máximas. Tomadas como *premisas dialécticas aprobadas*, -en tanto parten de genuinas *éndoxa*-, algunos

¹⁰⁹ Al respecto Cf. la obra de M. Sanz citado en J. Díaz (2001: 45).

¹¹⁰ Teniendo en cuenta que la premisa dialéctica admite la excepción, esta es definida como “la formulación en forma de pregunta de una opinión digna de estima para todos, para la mayoría o para los más sabios, y para todos estos, para la mayoría o para los más reconocidos” que se ofrece para ser admitida o rechazada (*Top. I*, 104^a 8-11).

¹¹¹ Las premisas son reconocidas como los principios de los cuales parte la demostración, en tanto la conclusión se infiere de estas (Zagal: 191). La diferencia esencial entre la premisa demostrativa y la premisa dialéctica es que mientras la primera es “la afirmación de una de las dos partes de la contradicción”, la segunda “es la pregunta por la contradicción” (*Apr. I*, 1, 24^a 22-25). En este sentido, una premisa no es dialéctica si tiene un contenido no-aporético y por tanto funcionan como puntos de apoyo del filósofo para formular los argumentos de una tesis que se ha propuesto defender (*Top. I*, 4, 101b 15-16). Sobre el tema Cf. J. González (2010: 49-53).

¹¹² Por esta razón, Aristóteles aconseja extraerlas de obras escritas por expertos (*Top.* 105b 12-18), siempre y cuando lo que opinen los sabios no sea contrario a las opiniones de la mayoría.

fragmentos euripídeos funcionan como aquellas opiniones sobre las que hay un acuerdo general y por esta razón solo pueden ser puestas en cuestión a menos que se posea una objeción legítima y justificada (*Top.* I 14, 105b 11-13)¹¹³. Así pues, pese a que no tengan el carácter apodíctico de las premisas demostrativas, permiten una generalización sobre el tema discutido aunque la cuestión no quede zanjada del todo. Por tanto, estos fragmentos/premisas no son puestos en duda ni criticados, sino que se integran a la teoría argumentativa que defiende Aristóteles, bien sea sirviendo de punto de apoyo para iniciar un argumento, o bien como refuerzo final a los argumentos presentados¹¹⁴. Desempeñando la función como punto de partida de un argumento, -luego de la explicación sobre la concordia o la amistad civil en el libro X de *EN*-, Aristóteles introduce un apartado euripídeo para deducir a partir de este lo que es la discordia y sus implicaciones. Tras aclarar que la concordia no significa igualdad de opinión entre los ciudadanos, sino que estos piensen lo mismo sobre lo que les conviene, elijan y realicen lo que es de interés común (1167^a 27-29); el tema de la discordia se introduce con la premisa extractada de Eurípides: “pero cuando cada uno quiere ser el que mande, como los capitanes de *Las fenicias*, surge la discordia”¹¹⁵. Tomado como premisa admitida, el apartado de *Las fenicias* no es refutado por Aristóteles, sino que, por el contrario, funciona como la tesis más probable para realizar algunas inferencias sobre el tema de la discordia en las ciudades. Por ejemplo, deduce que entre las implicaciones de que los hombres aspiren individualmente a alcanzar más de lo que les corresponde, es que se rezagan en las responsabilidades públicas dando lugar a una serie de desacuerdos: “y como cada uno desea estas cosas para sí crítica y pone trabas a su vecino, y si no se atiende a la comunidad esta se destruye” (*EN* 1167b 12-14).

¹¹³ “Es preciso que cuanto se tome por evidente en todos los casos o en la mayoría se tome como principio y como tesis admitida (*dokouosa tésis*)” (*Top.* I 14, 105b 11-13).

¹¹⁴ Pues como afirma Aristóteles: “cuando no se puede refutar un argumento, uno está obligado a creer lo que le ha dicho” (*EE* I 1217^a 15-16).

¹¹⁵ En esta tragedia tanto Eteocles, movido por el ansia de poder, como Polinices movido por el ansia de riqueza, traspasan todos los límites para obtener lo que desean a costa de la destrucción de su ciudad. Oponiéndose a la ambición que produce la discordia Yocasta manifiesta: “En muchas familias se introduce y acaba con la destrucción de los que la albergan...Es mejor lo otro, hijo mío, honrar la igualdad (*isótes*), que siempre a los amigos con los amigos, las ciudades con las ciudades y lo aliados con los aliados une. Porque la igualdad es garantía de estabilidad entre los hombres” (*Fenicias*, 533-539).

Otra función que desempeñan los apartados euripídeos tomados como premisas admitidas, es la de *ejemplo*. A propósito de la noción de *ejemplo*, en *Retórica* es definido como una de las pruebas retóricas, que junto a la máxima o el silogismo retórico (*entimema*), sirven para defender la tesis más probable en un discurso persuasivo. El ejemplo suele entenderse en dos sentidos, como *paradeigma* o como *exemplum/illustrans*, este último término atribuido por algunos intérpretes para marcar su diferencia con el paradigma (Encinas, 2017:243). Entendido como *paradeigma*¹¹⁶ o inducción retórica, el ejemplo es un tipo de razonamiento completo, que equiparado con la inducción dialéctica (*epagogé*), sirve para inferir una regla general a partir de casos particulares, ya que demuestra la semejanza entre las cosas a partir de casos concretos y particulares (*Rh.* 1357b 30)¹¹⁷. Al respecto, Aristóteles señala que estos pueden ser reales o inventados, y de estos últimos, sugiere extractarlos de fábulas o parábolas. Por otra parte, entendido el ejemplo como *exemplum* o *illustrans*, refiere a cada uno de los casos particulares concretos que se aducen para probar un razonamiento (*Rh.* 1357b 34); los cuales, se insertan en el desarrollo de un discurso completo en el que se intenta demostrar algo. Aristóteles señala que, si este es ubicado al principio de un discurso, ya no funcionaría como *exemplum* sino como una inducción dialéctica o una premisa dialéctica, tal como funciona el apartado de *Las fenicias* que usa para inferir en qué consiste la discordia. Pero situado como epílogo al final de un discurso, el *exemplum* actúa como testimonio (*martyríos*) o testigo que “es siempre convincente” (*Rh.* II, 1394^a 13)¹¹⁸, cuya función consiste en aumentar la verosimilitud de un argumento.

Los pasajes euripídeos en Aristóteles aparecen principalmente como *exemplum* o *illustrans* que, a modo de testimonios o testigos, se introducen con expresiones como: “como dice el

¹¹⁶ El *paradeigma* es el “proceso de inferencia (deducción) que parte de unos casos particulares para demostrar otro caso particular” (*Rh.* 1357b 30). De acuerdo con I. Düring (1990), lo esencial de la inducción es aislar con pocas observaciones el factor común que determina un cierto fenómeno (136), es decir, se infiere una regla general a partir de casos particulares. La diferencia principal entre la inducción retórica (*paradeigma*) y la inducción dialéctica (*epagogé*), es que mientras en la primera con solo dos casos es suficiente para inferir una regla, en la segunda hay que contar con un gran número de casos para inferir una regla. Dado que la inducción se encamina a la generalización, se convierte en una vía para generar premisas que serán material para la construcción de silogismos sean estos retóricos o dialecticos. Al respecto, cf. H. Zagal (1993:140-145).

¹¹⁷ Sobre el tema, cf. A. Vigo (2016: 527 y ss.).

¹¹⁸ En referencia a los testigos, los hay de dos clases, “los antiguos y los recientes y, entre estos participan del riesgo y otros permanecen fuera. Llamo testigos antiguos a los poetas y a los juicios que todo el mundo conoce de los demás hombres ilustres” (*Rh.* I, 1375b 27-30).

poeta” (*EN VII*, 1154b 27-31/; *Pol. I*, 1252b 4), “de ahí que se haya dicho” (*Pol. VII*1328a 8), “y se ha dicho con razón (*EE VII*, 1238^a 14-15), o “como dice Eurípides” (*Pol. III*, 1277^a 8-9/). Por ejemplo, para ilustrar cómo la democracia extrema define mal la libertad como hacer lo que a uno le plazca; Aristóteles señala que “en tales democracias vive cada uno como quiere y va donde desee, como dice Eurípides” (*Pol. V*, 1310^a 14/fr. 891 Nauck). Así, este pasaje y los demás que son tomados como *exemplum* adquieren la función de verificar las tesis aristotélicas, en tanto ilustran, aclaran y/o refuerzan los argumentos previamente presentados por filósofo; más que como el punto de partida probado desde el cual se infiere algo en la reflexión sobre un tema¹¹⁹. En su función de ejemplos, estos apartados poéticos pueden tener un doble carácter, no solo como pruebas de argumentos, sino como *pisteis* o proposiciones persuasivas (*πίστις*) que, en su uso dentro de la obra ético-política, se admiten como estrategias comunicativas del estagirita a la hora de explicitar sus propias posturas.

Al respecto, es especialmente en *Retórica*, donde los fragmentos euripídeos desempeñan más que en otros tratados una función ejemplificadora; y es en este tratado donde Aristóteles destaca el potencial de estas citas como *máximas*¹²⁰. La máxima es definida como una aseveración o sentencia (*gnômai*) no de cosas particulares sino en sentido universal (*Rh. II*, 1395b 5-8), que no aborda todas las cosas sino aquellas que “se refieren a acciones y son susceptibles de elección o rechazo en orden a la acción” (*Rh. II* 1394^a 22-24). Debido a que las máximas ejercen sobre el auditorio la autoridad de la sabiduría comúnmente aceptada, tiene la fuerza de un decreto sancionador que las coloca en el marco de las pruebas demostrativas generales (Racionero, 1990:409. n.251). Por tanto, no solo son válidas como *exemplum/illustrans* sino que pueden desempeñar el papel de premisas o conclusiones de *entimemas* o silogismos retóricos (*Rh. II*, 1394). Aristóteles ilustra esta función señalando que si a la máxima euripídea: *nunca debe, aquel que por naturaleza es hombre sensato, instruir excesivamente a sus hijos en la sabiduría* (*Medea*, 264); se le añada como causa la

¹¹⁹ Al respecto, Aristóteles señala que: “para mayor claridad hay que aportar ejemplos y comparaciones, y los ejemplos han de ser adecuados y sacados de las cosas que conocemos, como los que pone Homero y no como los que pone Cerilo” (*Top. VIII* 157a 13-16).

¹²⁰ La explicación sobre la máxima se encuentra en *Retórica II* 1394 a18- 1395b 19. Si bien Aristóteles no menciona explícitamente el nombre de Eurípides, la gran mayoría de apartados que utiliza como ejemplo de máximas provienen de las siguientes obras del tragediógrafo: *Medea*, 294, 295 y 296; *Estenobea*, fr. 661, Nauck; *Hécuba*, 863 y 864; *Troyanas*, 1051; *Filoctetes*, fr. 12, Nauck.

cita: *pues además de la indolencia que les achacan, cosechan la envidia hostil de los ciudadanos (Estenobea, fr.661)*¹²¹, ambas conformarían un entimema o silogismo retórico (*Rh. II, 1394^a28-34*)¹²².

Sin embargo, pese a que los fragmentos euripídeos dentro de los distintos tratados Aristotélicos parecieran ser tomados principalmente por su valor gnómico y persuasivo,¹²³ y por su importancia en la conformación de silogismos sobre temas éticos; estos no siempre funcionan como puntos de partida acertados de una argumentación o como ejemplos de apoyo a las propias posturas del filósofo. Ello se debe en parte, a que como el mismo Aristóteles advierte, la máxima recoge usos particulares y los universaliza; y por eso complace en especial a los rudos “que se diga universalmente lo que a ellos les había acontecido comprender antes en particular” (*Rh. II1395b5-8*). Por esta razón, de los cuatro tipos de máxima que Aristóteles describe¹²⁴, sugiere tratar cautelosamente las máximas que expresan algo paradójico o controvertido, ya que estas necesitan demostración (*Rh..II 21, 1394b 7-11*) pues pueden tener la apariencia de validez y ser falsas. Por consiguiente, se identifica que también algunos fragmentos euripídeos son citados de forma crítica y por tanto, se convierten en objeto de examen o de refutación.

Al respecto, Mansion subraya que cuando el estagirita cita a los predecesores en forma positiva, estaría buscando algún tipo de anticipo de sus propias teorías. Pero cuando lo hace en forma negativa o crítica, su intención es establecer aquellos puntos que los pensadores anteriores no han podido resolver y que le presentan tal o cual problema (1961: 38-39). Bajo la figura de premisas problemáticas, los apartados euripídeos no pueden proponerse como principios verosímiles sino como hipótesis; y, por tanto, deben examinarse antes de ser incorporadas como premisas válidas a un argumento. La importancia que recae en el análisis de las máximas y los entimemas euripídeos es por las esferas donde estos suelen aplicarse:

¹²¹ También un fragmento de Eurípides.

¹²² Algunos fragmentos euripídeos usados como máximas o proverbios en: *EN. IX 1168b 5-10/ Orestes, 1045; 1171b 15-207/fr.76 Nauck; EE VII, 1238^a 31-35 y EE 1239b 20-25/ Belefonte (fr. 298 Nauck); Pol. III, 1287b 9/Fenicias, 745; Pol. V, 1314^a 13/Ión, 626; Pol, 1328^a8/fr. 965, Nauck.*

¹²³ En el contexto de retórica estos pasajes funcionan como *písteis* o proposiciones esencialmente persuasivas, cuyo fin es

¹²⁴ Aristóteles señala que existen 4 tipos de máxima: las que van sin epílogo o conclusión; las que van con epílogo o conclusión; las que no dicen nada paradójico y van sin epílogo; y finalmente, las máximas que expresan algo paradójico o controvertido, son las que necesitan demostración (*Rh. II 21, 1394b 7-11*).

en la oratoria político-deliberativa y en el discurso judicial¹²⁵. De ahí que no todo el material trágico de Eurípides funcione como ejemplo ilustrativo para reforzar las teorías del filósofo, limitando su función a una estrategia ejemplificante y psicagógica; sino que también son equiparados con premisas problemáticas pese a la generalización de su uso. En el siguiente apartado se analizan algunos fragmentos con estas funciones.

3.1.2 Fragmentos euripídeos como premisas problemáticas o tesis paradójicas. Las premisas dialécticas aparentemente aprobadas ponen de manifiesto los *problemas dialécticos* (*dialectiké problémata*) cuando, frente a un objeto de investigación, “la mayoría no opina de una manera o de otra u opina contrariamente a los sabios, o los sabios contrariamente a la mayoría, o cada uno de estos grupos tienen opiniones divergentes entre sí” (*Top. I*, 104b 4-7); o cuando hay argumentos persuasivos a favor y en contra de un mismo tema (*Top. I*, 104b 1-5). Por esta razón, el examen o tratamiento investigativo¹²⁶ que recae sobre algunos fragmentos euripídeos tiene como fin no solo probar la legitimidad o probabilidad¹²⁷ de las tesis de los fragmentos, sino también de probar por contraste la legitimidad o no de las opiniones que se le oponen. Así pues, funcionan como *premisas problemáticas* u opiniones paradójicas (*hypólepsis parádoxos*) (*Top. I*, 14, 105a 33- 105b 2), en tanto plantean serías aporías por las divergencias y controversias con otras opiniones frente a un mismo objeto de discusión¹²⁸. Dichas premisas, pueden a su vez funcionar de dos maneras distintas:

3.1.2.1 como una de las *hipótesis o juicios contrapuestos en una discusión* (*Top. I* 11, 104b 1-5)¹²⁹, donde los argumentos persuasivos a favor y en contra de un mismo parecen plausibles y por tanto, ambos argumentos podrían ser admitidos. Por esta razón, son

¹²⁵ La esfera propia de aplicación de las máximas, *paradeigmas* y ejemplos es la oratoria político-deliberativa, cuyo énfasis está puesto en la elección o el rechazo de una acción, pues es sobre la base del pasado como se juzga el futuro. Mientras que la esfera propia de aplicación del *entimema* es el discurso judicial ya que un suceso, al ser oscuro, requiere sobre todo la causa y demostración (*Rh. I*, 1368^a 29-33) que el entimema puede suministrar.

¹²⁶ Este uso de los fragmentos como premisas problemáticas se da sobre todo en *EN* y *EE*.

¹²⁷ Lo cual es la tarea esencial de la dialéctica (Racionero, 1990:37).

¹²⁸ Aparte de los fragmentos o premisas problemáticas que se analizarán en estos apartados, otros apartados con las mismas características se introducen en la discusión sobre la prudencia y la política (*EN VI*, 1141b 30-1142^a 25); y el otro, en la discusión sobre la virtud del buen ciudadano y el hombre de bien (*Pol.* 1277^a 8-9).

¹²⁹ Este es un tipo de situación problemática dado que “cada uno de estos grupos tienen opiniones divergentes entre sí” (*Top. I*, 104b 4-7)

proposiciones que pueden ser persuasivas en ambos sentidos (*Top.* I 11, 104b 13-15),¹³⁰ de modo que de la confrontación entre estos juicios surgen aporías sobre si una cuestión es de una u otra manera¹³¹.

En la investigación aristotélica sobre la naturaleza de la amistad llevada a cabo en las éticas tenemos un ejemplo de esta confrontación aporética. Específicamente en el libro VIII de *EN* y el libro VII de *EE*, Aristóteles expone dos posturas frente al tema; por un lado, Heráclito y Eurípides aparecen como defensores de la postura que considera la amistad como desemejanza, mientras que Demócrito y Empédocles la consideran como semejanza. En *EN*, Aristóteles introduce la opinión de la amistad como desemejanza con la siguiente cita de Eurípides: “otros todavía, buscan causas para estas cosas más elevadas y científicas, como Eurípides, que dice: ‘*la tierra reseca ama la lluvia*’ y ‘*el excelso cielo lleno de lluvia ama caer en la tierra*’” (VIII 1155b 1-7/)¹³². Lo primero que el filósofo sugiere sobre esta cita y las de los otros físicos, es que son muy elevadas y científicas (*EN* X 1155b 2) y demasiado generales y alejadas entre sí (*EE* VII 1235^a 31). Por esta razón, aunque los argumentos que estas plantean sobre la amistad se mantienen como hipótesis probables a lo largo de la argumentación del filósofo, es decir, -si la amistad es por semejanza/igualdad o desemejanza/desigualdad-; tanto la postura euripídea como la de su contraparte deben formularse en términos más permitentes y cercanos con los hechos observados. Pues, pese a que la metafórica cita euripidiana puede plantear algo de verdad, está formulada de manera oscura y por tanto debe aclararse, encontrando una definición que explique mejor los puntos de vista sobre este asunto y resolver las dificultades y contradicciones (*EE* VII 1235b 14-17).

No obstante, Aristóteles reconoce que frente al tema de la amistad no hay una única definición, como intentan erigirse las dos posturas discrepantes, ya que al “hablar de la

¹³⁰ “son problemas aquellas cuestiones de las que hay argumentaciones contrarias, pues hay dificultad (aporía) en saber si es así o no es así, al haber argumentos convincentes acerca de lo uno o de los otro” (*Top.*

¹³¹ También como una de las premisas que tienen un contenido que debe ser aclarado: *Pol.* III, 1277^a 8-9/*Eolo* (fr.16 Nauck).

¹³²En *EE* lo cita del siguiente modo: “Algunos, pues, llaman así al amigo. Otros en cambio, dicen que lo contrario es amigo de lo contrario, pues lo que es amado y deseado es amigo de todos, y lo seco no desea lo seco, sino lo húmedo, de donde se dice: ‘*la tierra ama la lluvia*’ y ‘*el cambio de todas las cosas es agradable*’” (VII 1235a 13-16). El fragmento en su contexto trágico original reza: “*La tierra desea la lluvia, cuando el suelo, seco (8) y estéril por la sequedad, está falto de humedad; y el augusto cielo, preñado de lluvia, ama caer sobre la tierra por la acción de Afrodita. Cuando los dos se unen en un solo ser, engendran y a la vez alimentan para nosotros (12) todo gracias a lo cual vive y florece la raza humana*” (Fr. 898, Nauck).

amistad solamente en el primer sentido es forzar los hechos observados y decir necesariamente paradojas; es imposible hablar de todas las amistades según una sola definición” (*EE VII*, 1236b 22-25)¹³³. En este sentido, ni la postura de la desemejanza planteada por la cita euripidiana, ni la postura de la semejanza son absolutamente impugnadas, sino que son reformuladas usando términos éticos y no físicos¹³⁴. Es decir, “si la amistad se da en todos, o si no es posible que los malos sean amigos, y si hay una clase de amistad o varias” (*EN VIII*, 1155^a 10-12); o si la amistad se da entre los malos o si solo se da en los buenos, si solo lo útil es amigo, o lo semejante es inútil para lo semejante, o si lo contrario es lo más inútil para su contrario (*EE VII* 1235^a 33- 1235b 6). Así pues, luego de formular de modo distinto o de presentar de manera más clara estas opiniones discrepantes, Aristóteles recorre ambas posturas y desarrolla aporías en ambas direcciones (*pròs amphótera diaporesâi*) (*EE. I* 3, 1214b 28- 1215^a 6); señalando las fortalezas y debilidades, y extrayendo las consecuencias que se derivan de cada una para encontrar una solución¹³⁵.

A través del este examen dialéctico, el filósofo plantea que la amistad genuina y perfecta se establece por relaciones de semejanza e igualdad en la virtud, pues se da sobre todo en los buenos. Sin embargo, también cabe la amistad entre desiguales fundada en la superioridad, como la del padre y el hijo, el mayor hacia el joven, la del hombre hacia la mujer o del gobernante hacia el gobernado; pues, dado que la función y la virtud de cada uno de estos es diferente, son también distintos los afectos y las amistades (*EN VIII* 1158b12-20). Por esta razón, la justicia en la amistad fundada en la superioridad, no radica en la igualdad sino en el

¹³³ “Esto se obtendrá si las opiniones tienen manifiestamente un fundamento razonable, pues tal definición estará completamente de acuerdo con los hechos observados; pero a la postre, las posiciones contrarias permanecerán, si lo que se ha dicho es verdad en un sentido, pero no en el otro” (*EE VII*, 1235b 17-21).

¹³⁴ Sobre este proceder en *EE* Aristóteles manifiesta que “partiendo, pues, de juicios verdaderos, pero oscuros, y avanzando, llegaremos a otros claros, si reemplazamos las afirmaciones confusas habituales por otras más conocidas” (*I*, 1216b 33-35).

¹³⁵ Resulta relevante que el problema sobre la igualdad/semejanza y desigualdad/desemejanza se extienda a lo largo del libro VIII de *EN* y del libro VII *EE*. Ello se debe a que “la extensión de las demostraciones es proporcional a la dificultad del problema o de la materia tratada” (*Top.* 105 a 3-9). Y, en consecuencia, es preciso detenerse minuciosamente en una aporía para el que quiere encontrarle una salida adecuada, pues “la salida adecuada ulterior no es sino la solución de lo previamente aporético. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate” (*Met.* III 995a 26- 30). Sobre el tema de la investigación de Aristóteles como un recorrido a través de las aporías cf. Aubenque, P. (1980); González, J.F (2010).

mérito, en cuyo caso, cierta igualdad podría restablecerse cuando el afecto es proporcional al mérito¹³⁶ que corresponde a cada uno según su parentesco, la utilidad o la virtud.

Otro tipo de amistad que también se da entre desiguales es la que se establece por interés o por utilidad¹³⁷, como la que se da entre ricos y pobres, el ignorante y el sabio, el señor y el esclavo, pues aquí “lo semejante es inútil a sí mismo” (*EE VII 1239b 25*)¹³⁸. Pero dado de que la amistad por utilidad lo es por accidente, Aristóteles, aludiendo una vez más a la cita euripidiana, afirma que este tipo de amistad “cuando alcanza lo que apetece, ha alcanzado el fin, y no desea lo contrario; por ejemplo, el calor no desea el frío, ni lo seco desea lo húmedo”. (*EE VII 1239b 27-29*). Aun así, Aristóteles señala que la amistad de los contrarios es también la del bien, cuando los contrarios no se desean unos a otros, sino que se desean a causa del término medio; por eso “a veces las gentes se alegran con las personas que no son semejantes a ellas; por ejemplo, los austeros se complacen con los joviales, y los activos con los perezosos, porque unos y otros se sitúan en el justo medio” (*EE VII 1239b 40- 1240^a*). Así pues, la prueba de la premisa euripídea y de su contraparte tomadas desde distintos lugares lógicos, ofrecen una contribución en la aclaración del problema, en tanto le sirve a Aristóteles de base conceptual o le proporciona elementos de juicio para encontrar una solución alternativa al problema sobre la compleja naturaleza de la amistad.

3.1.2.2 Como premisas problemáticas *u opiniones paradójicas* (*hypólepsis parádoxos*), los fragmentos de Eurípides también se desempeñan como *tesis*¹³⁹ (*Top. I, 14, 105a 33- 105b 2*)¹⁴⁰. Esto sucede, cuando la discrepancia no se da entre dos hipótesis plausibles, como la que se da entre dos grupos de sabios como se ha analizado en el apartado anterior sobre la amistad; sino cuando la opinión de un sabio o de alguien reconocido en la filosofía, en este

¹³⁶ Al respecto Aristóteles afirma que en las amistades entre desiguales o heterogéneas la proporción entre los favores recibidos y la forma en que se agradece o reconoce este favor, es lo que iguala y preserva las amistades. (*EN IX 1163b 30 y ss.*)

¹³⁷ En la que uno no es amado por lo que es, sino por lo que procura, sea esto placer o utilidad (*EN, VIII, 1156^a 16-18*).

¹³⁸ Sobre este punto en *EN* afirma: “pues uno aspira a lo que casualmente necesita y ofrece otra cosa a cambio” (*EN VIII 1159b 13-14*).

¹³⁹ Aristóteles señala que hay un tipo especial de problema que recibe el nombre de tesis, y es cuando la mayoría opina contrariamente a los sabios, o los sabios contrariamente a la mayoría. O también cuando se tiene un argumento que resulta contrario a las opiniones aprobadas. En este sentido, toda tesis es ciertamente un problema, pero no todo problema es una tesis (*Top. I 11, 104b 19- 105^a 2*).

¹⁴⁰ Una ilustración juiciosa sobre el método dialéctico, las premisas y los problemas es ofrecido por González (2010) en su estudio preliminar al primer libro de *Tópicos* (pp.17-63).

caso la del poeta de Salamina, resulta contraria a la opinión de la mayoría (*Top.* I, 14, 105a 33- 105b 2) (*Top.* I, 104^a 11-13) o a las opiniones aprobadas (*Top.* I, 1, 104b19-28). Como ejemplo de esta función, en *EN* se encuentran dos referencias al *Alcmeón* de Eurípides. En la primera, Aristóteles introduce una síntesis de esta tragedia en su discusión sobre la voluntariedad e involuntariedad de las acciones, con el fin de impugnar de estrada las razones que llevaron a Alcmeón a asesinar a su madre: “Hay, quizá, cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos: así las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas (*geloîa*)” (III, 1110a 26-29:)¹⁴¹. Posteriormente, en la discusión sobre la voluntariedad e involuntariedad en la justicia y en la justicia, Aristóteles vuelve a referirse al *Alcmeón* pero citando concretamente el fragmento que será objeto de refutación (*élenchos*):

“Quizá podría uno preguntarse si hemos definido suficientemente el sufrir la injusticia o el cometerla. En primer lugar, es posible decir, como lo hace Eurípides, de una manera paradójica: He matado a mi madre, en una palabra. ¿Voluntariamente por ambas partes o contra su voluntad sin yo quererlo? (Fr. 68-69 de Nauck) (V 1136 a 10-15).”

A partir del material trágico, Aristóteles hace una valoración de las acciones justas e injustas dependiendo de si han sido realizadas voluntaria o involuntariamente; y analizando específicamente si es posible ser víctima de una injusticia de forma voluntaria, si el cometer injusticia es siempre voluntario o involuntario, o si es posible ser digno de compasión cuando se ha realizado voluntariamente una acción injusta. Finalmente, el filósofo determina que lo involuntario es aquello que se comete por la fuerza (no depende de uno) o por la ignorancia (no se conoce las circunstancias concretas en las que se actúa). En el caso de Alcmeón, se infiere que realizó una acción terrible¹⁴² voluntariamente¹⁴³, pues el agente de la acción

¹⁴¹ ἔνια δ' ἴσως οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθανετέον παθόντι τὰ δεινότατα· καὶ γὰρ τὸν Εὐριπίδου Ἀλκμαίωνα γελοῖα φαίνεται τὰ ἀναγκάσαντα μητροκτονῆσαι. (*EN* 1110a 27-29. ed. Bywater, 1984:41 citada en Martínez, 2017:165). El argumento del *Alcmeón* es el siguiente: Anfiarao, rey de Argos, se ocultó para no tomar parte en la expedición contra Tebas, pero traicionado por su esposa Erifile, tuvo que partir y pereció en la lucha. Su hijo Alcmeón asesina a su madre, para no incurrir en las maldiciones paternas. Posteriormente Alcmeón llega a Psófide perseguido por las erinias que lo castigan por haber asesinado a su madre (*EN*, n. 55).

¹⁴² Para Aristóteles acciones como el adulterio, el robo y el homicidio deberían ser prohibidas en absoluto (*EN* 1107 a 11).

¹⁴³ Voluntario es “lo que se hace uno estando en su poder hacerlo y sabiendo, y no ignorando a quién, con qué y para qué lo hace” (*EN* V 1135^a 23-25). Y actuar injustamente radica en hacer daño voluntariamente a alguien sabiendo a quién, con qué y cómo se hace el daño (*EN* V 1136^a30-32).

conoce las circunstancias concretas en que radica la acción, y si bien actúa bajo razonamientos desviados, actuó injustamente y por tanto no es digno de compasión sino de censura¹⁴⁴. Con respecto a la investigación sobre si ser tratado injustamente es voluntario, Aristóteles señala que por incontinencia, alguien puede ser dañado y sufrir injusticia voluntariamente¹⁴⁵; pero nadie es objeto de un “trato injusto” voluntariamente porque nadie lo quiere¹⁴⁶. Así pues, tras el análisis y la refutación sistemática de los argumentos esgrimidos en los fragmentos analizados; implícitamente se concluye, -pues Aristóteles no vuelve a referirse directamente a los personajes del *Alcmeón*-, que es involuntario el trato injusto como el que recibe la madre de Alcmeón, pues no depende de ella el recibir injusticia, pero si ha dependido de la elección de su hijo el cometer una injusticia voluntariamente.

Lo que resulta relevante en el análisis del pasaje euripídeo, es que de entrada Aristóteles tiene una actitud totalmente crítica, resaltando el carácter paradójico (*atópos*) sobre el mismo. A partir de esta afirmación comienza un proceso de refutación para probar que las razones con las que justifica su acción el personaje euripídico, no se avienen con las opiniones aprobadas ni resulta válido desde ningún punto de vista. Así pues, través de un meticuloso examen el filósofo despoja esta proposición de su falsa apariencia de plausibilidad para revelar que se trata de una asunción obviamente falsa (*pseudê lambánousi*) o una falsa *éndoxa*, la cual daría lugar a deducciones erísticas/falsas (*lógos eristikós*) o argumentos inválidos (*paralogízetai*). Y pese a que la opinión proviene de una autoridad como Eurípides¹⁴⁷, no armoniza con los hechos ni hace justicia al testimonio de la experiencia y al marco de creencias aceptadas¹⁴⁸, llevando a contradicciones insolubles, por tanto, es refutada completamente. Aun así, esta

¹⁴⁴ Además, en la *EN* Aristóteles apela solo en ocasiones a la regulación normativa de ciertas acciones, pues acciones como el adulterio, el robo y el homicidio son prohibidas en absoluto (*EN* 1107 a 11). Se trata de cosas comprensibles que no deben ser puestas en cuestión en una discusión (*EE* I 3 121 b 31; *Top.* I 105 a 3). Pues, pese a que el agente intente justificar el acto, como Alcmeón, la gravedad del acto mismo se vuelve sobre el agente haciendo que su justificación sea inválida.

¹⁴⁵ En el caso del incontinente, al cometer injusticia se hace voluntariamente daño a sí mismo, pues “hace lo que sabe que no debe hacerse” (*EN* V 1136b 5-10).

¹⁴⁶ Pues “no es lo mismo hacer cosas injustas que tratar injustamente” (*EN* V 1136a 28-29).

¹⁴⁷ Aristóteles advierte que hay premisas falsas que pueden pasar por plausibles ante una mirada desatenta, y convertirse en puntos de partida para la construcción de argumentos (*Top.* VIII 12, 162b 27-30). Y a esto debe ponerse especial cuidado, ya que “cualquiera afirmaría lo que ha sido dicho por alguien digno de estima” (*Top.* *Top.* I 1, 104a 24-28; I, 1, 105b 19-20). Sobre el tema cf. E. Berti (1997: 51).

¹⁴⁸ “Así debemos examinar lo dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida y aceptarlo, si armoniza con los hechos, pero considerándolo simple teoría, si choca con ellos” (*EN* XII 79a 16-24).

proposición resulta útil en la investigación ética al permitir que se develen las falacias, debido a que la comprensión de por qué es inválida, ya es un adelanto en la solución del problema¹⁴⁹.

3.2 LA LECTURA ARISTÓTELICA DEL DIALÉCTICO TEATRO EURIPIDIANO. A MODO DE CONCLUSIÓN

El hecho de que se hayan delimitado algunas funciones de los fragmentos euripídeos, no significa que las funciones aquí nombradas sean inflexibles categorías excluyentes entre sí; ya que un mismo pasaje puede adquirir funciones distintas dependiendo del contexto analítico en el que es introducido por Aristóteles¹⁵⁰. Así pues, la versatilidad en el tratamiento hace que un mismo fragmento pueda desempeñar la función como ejemplo, pero situado en un contexto de análisis distinto puede funcionar como una proposición cuya plausibilidad es puesta en cuestión¹⁵¹. Con este ejercicio Aristóteles pone de manifiesto, aunque no explícitamente, que cuando una expresión o apartado poético es usado en campos semánticos distintos, la lectura de los mismos adquiere varios planos de sentido que dan lugar a incoherencias, imprecisiones y/o contradicciones, dando lugar a la polivalencia o a sentidos multívocos que deben ser aclarados.

Al sacar tales fragmentos del contexto analítico original, Aristóteles resignifica estos apartados a la luz de sus propios planteamientos; por tanto, no hay como tal un “pensamiento sistemático del poeta” que sea juzgado o una crítica directa a Eurípides, sino exclusivamente al sentido del fragmento examinado. Al contrario de Platón que, en algunos análisis, saca de contexto los pasajes poéticos para atacar a sus autores. En *República* por ejemplo, acusa directamente a Eurípides de alabar la tiranía basado en un fragmento extraído de *Troyanas* (*Rep.* 568a)¹⁵²; pero obviando no obstante, los otros muchos pasajes de esta y otras tragedias

¹⁴⁹ “Y es justo que estemos agradecidos no solo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también estos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar” (*Met.* II, 1, 993b 11-14).

¹⁵⁰ Según Düring, el uso del material fragmentario hace que Aristóteles incurra en pequeñas pero numerosas contradicciones; y aunque en menor medida, también se encuentran grandes contradicciones (1990:51).

¹⁵¹ Ver el fragmento sobre el cambio.

¹⁵² Eurípides “al contar con una mente perspicaz pronunció aquello de que “los tiranos son sabios por la compañía de los sabios” (*Troyanas*, 1169) [...] Sí, elogia a la tiranía diciendo que hace “igual a los dioses”, y muchas otras cosas, no solo él, sino también los demás poetas [...] por lo mismo que los poetas trágicos son sabios, han de perdonarnos a nosotros y a cuantos gobiernen en consonancia con nosotros, porque no los admitamos en nuestro Estado, por cantar elogios a la tiranía” (*Rep.* 568a).

eurípideas donde la tiranía es condenada con vehemencia¹⁵³. Aristóteles no opera del mismo modo, pues como se ha mostrado, son variadas las funciones que cumplen los pasajes en la argumentación; y cuando estos son refutados, no se concluye con el ánimo de condenar al poeta, sino de aclarar el sentido del pasaje y sus implicaciones en el contexto de análisis concreto donde lo introduce. De hecho, en un sugestivo pasaje de *Retórica*, donde se describe el proceder de Eurípides ante un proceso de antídosis que Higino lanzó en su contra, Aristóteles parece lanzar una velada crítica a quienes proceden como Platón frente a los pasajes poéticos. Allí, señala que ante la acusación de Higino contra Eurípides por cometer impiedad, -al haber recomendado el perjurio: *la lengua pronuncia el juramento, mas no juró la mente*¹⁵⁴-; Eurípides le replica que lo realmente injusto es “traer a los tribunales reflexiones sacadas de los certámenes de Dioniso, pues ya allí había respondido él de sus palabras, o respondería si querían acusarlo” (*Rh.* III, 1416^a 28-36). Así pues, pese a que Aristóteles recoja en parte la tradición platónica de la *auctoritas*¹⁵⁵, como el influjo que ejerce la persona y la moral del orador sobre el auditorio; en las demostraciones dialécticas y retóricas, estas deben ser resultado del discurso y no del juicio previo sobre el orador.

La tácita independencia de los pasajes en los análisis Aristotélicos, salva a Eurípides de ser acusado de sofista u filósofo, pues en palabras de Desmond Conacher: “there is still a tendency to see him as either an enemy or an ally of the sophists, depending on the passage

¹⁵³ De estos pasajes en contra de la tiranía resalta el extenso discurso de Teseo en *Suplicantes*: “Nada hay más enemigo de un Estado que el tirano. Pues, para empezar, no existen leyes de la comunidad y domina uno solo que tiene la ley bajo su arbitrio. Y esto no es igualitario. Cuando las leyes están escritas, tanto el pobre como el rico tienen una justicia igualitaria. El débil puede contestar al poderoso con las mismas palabras si le insulta; vence el inferior al superior si tiene a su lado la justicia. La libertad consiste en esta frase: ‘quien quiere proponer al pueblo una decisión útil para la comunidad’. El que quiere hacerlo se lleva la gloria, el que no, se calla. ¿Qué puede ser más democrático que esto para una comunidad? Es más, cuando el pueblo es soberano del país, se complace con los ciudadanos jóvenes que forman su base; en cambio, un rey considera esto odioso y elimina los mejores y a quienes cree sensatos por miedo a perder su tiranía”. Y entonces, ¿cómo es posible que una nación llegue a ser poderosa, cuando se suprime la gallardía y se ciega a la juventud como a las espigas de un trigal en primavera?” (v. 429-451).

¹⁵⁴ Extraído del *Hipólito* (v.612).

¹⁵⁵ La *auctoritas* es un término de la tradición retórica latina que alude a “la opinión en que el orador está ante el público y la que trata de asegurar y conseguir con su discurso”. Sobre el tema cf. Q. Racionero (1990: 176 n. 34).

in question” (Conacher, 1998, citado en Allan, 1999: 145)¹⁵⁶. En vez de señalamientos exclusivamente reprobatorios, el tratamiento que Aristóteles da a los pasajes euripídeos, señala que las indagaciones de Eurípides y de los pensadores citados van en la misma línea que la perseguida por él. Por tanto, se incluye dentro la tradición de pensamiento que formuló las mismas problemáticas que él retoma en sus estudios, y no cree estar forzando su pensamiento con ánimo exclusivamente refutativo sino que retoma también los aciertos¹⁵⁷, pues entiende la búsqueda de la verdad como una tarea compartida¹⁵⁸. En este punto, resulta interesante destacar el reconocimiento por parte de Aristóteles de esta índole intelectual de la palabra poética. Pues, si bien tras las metáforas de la poesía se presentan de manera oscura o velada el sentido de muchos problemas, no obstante, descubren rasgos comunes que se encuentran en las ideas o universales de dos cosas, que para el común de los hombres nada tienen en común. Eurípides especialmente, acusado por Nietzsche y otros críticos, de intentar racionalizar el teatro con el ánimo de esclarecer lo oscuro; presenta pasajes/máximas con alto nivel de generalización sobre cuestiones de la praxis humana que las convierten en proposiciones óptimas para ser sometidas a las técnicas analíticas de Aristóteles¹⁵⁹.

Las variadas funciones que cumplen estos pasajes, bien sea como premisas aprobadas, problemas que debe ser aclarados, o como proposiciones que son rotundamente refutadas, se debe en parte a que los dramas de Eurípides, como señala Murray “no presentan conclusiones, sugieren únicamente las premisas. Manifiesta de un modo sencillo las tradiciones y deja al auditorio juzgar si aquello concuerda con ellas o las fortalece” (1973:298). Por ende, pese a que los fragmentos euripídeos sean aprobados o refutados por Aristóteles, todos aportan algo al develamiento de la verdad sobre los problemas tratados, pues comienzan por poner en el plano lógico del lenguaje complejos aspectos de la

¹⁵⁶ Trad.: “todavía hay una tendencia a verlo como un enemigo o un aliado de los sofistas, dependiendo del pasaje en cuestión”.

¹⁵⁷ Sobre el tema, ver el interesante trabajo desarrollado por C. Seggiaro (2014) y (2015), citados respectivamente en la bibliografía.

¹⁵⁸ “pues cada hombre tiene algo propio en relación con la verdad. A partir de esto es necesario, de algún modo, llevar a cabo una demostración sobre esto mismo. En efecto, partiendo de cosas que son dichas correctamente, pero no en forma clara y avanzando a lo que es más claro, reemplazando siempre lo que se dice habitualmente de modo indiscriminado, por lo que es más conocido (*EE I 6*, 1216b 30-35 /*Refutaciones sofisticas*, 184b 3-8).

¹⁵⁹ Para Rodríguez, Eurípides es un “poeta de las ideas” ya que señala el porqué de todas las cosas, incluyendo las razones y las sinrazones (1984: 70).

experiencia humana, y le permite a Aristóteles plantear correctamente las dificultades sobre el objeto de investigación. Al presentar los pasajes antitéticos y contrastantes de Eurípides, Aristóteles parece advertir ese carácter dialéctico y problemático de los asuntos humanos¹⁶⁰ que el poeta alcanza a detectar.

En este sentido, parafraseando a Vernant (1987:24 y ss.), mientras la lógica filosófica admitía que, de dos proposiciones contradictorias, si una es verdadera la otra debería ser necesariamente falsa; Eurípides más que otro poeta trágico muestra una lógica distinta, pues no hace un corte tajante entre enunciados en los que cabe la contradicción de lo que afirman, para demostrar la validez absoluta de una sola de las tesis. Por el contrario, admite la ambigüedad y que la doble posibilidad de que ambos discursos dobles (*dissoi logoi*), -la tesis y la antítesis-, encuentren una justificación sin destruirse completamente. La recurrencia de Aristóteles a estos fragmentos, manifiesta un interés en esta otra lógica propuesta por la tragedia para analizar los asuntos humanos acuciados por la confrontación entre valores, la problematización de las normas, la elección y la acción. Por tanto, los fragmentos poéticos no se presentan como antítesis o némesis de la verdad filosófica, sino que le permiten a Aristóteles volver sobre las respuestas que ha dado la poesía euripídea sobre ciertos problemas de la vida ética y política. Piensa con respecto a estas respuestas y las analiza tratando de resolver las dificultades que plantean; no con el ánimo exclusivo de refutarlas sino también para volverlas objeto de comprensión, aportando una mayor claridad en la lectura ético-política que la poesía hace de la dialéctica praxis humana y que Aristóteles incorpora en la lectura filosófica que hace de la misma.

¹⁶⁰ En *Fenicias* expresa esta problemática de la siguiente forma: “si la misma cosa fuera igual para todos bella y sensata, los humanos no conocerían la controversia de las disputas. Pero para los mortales no hay nada semejante ni igual, salvo en las palabras: la realidad es completamente diferente” (vv. 499-502).

BIBLIOGRAFÍA

Traducciones y comentarios

- Aristóteles (1970). *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, España: Editorial Gredos.
- (1985). *Ética Nicomáquea- Ética Eudemia*, edición de Emilio Lledó Íñigo y Julio Pallí Bonet, Madrid, España: Editorial Gredos.
- (1982). *Tratados de Lógica (Órganon). Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*, edición de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, España: Editorial Gredos.
- (1990). *Retórica*, edición de Quintín Racionero, Madrid, España: Editorial Gredos.
- (1992). *Poética*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, España: Editorial Gredos.
- (1994). *Política*, edición de Manuela García Valdés, Madrid, España: Editorial Gredos.
- (2010). *Tópicos. Libro primero*, Tr. Juan Felipe González, Bogotá, Colombia: Centro editorial. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de ciencias humanas.
- Aristotle (1990). *Politics. v. XXI*. Translated by H. Rackham, London, England: The Loeb Classical Library. Harvard University Press
- (1992). *Eudemian Ethics. v. XX*. Translated by H. Rackham, London, England: The Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- (1994). *Nicomachean Ethics. v. XIX*. Translated by H. Rackham, London, England: The Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- (1994). *Art of Rhetoric. v. XXII*. Translated by John Henry Freese, London, England: The Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- (1995). *Poetics, v. XXIII*. Translated by Stephen Halliwell, London, England: The Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- Eurípides (1991). *Tragedias I. El cíclope, Alcestris, Medea, los Heráclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba*, edición de Albert Medina González y Juan A. López Férez, Madrid, España: Editorial Gredos.
- (1996). *Tragedias. Electra, Orestes, Ifigenia en Áulide, Ifigenia entre los tauros*, Madrid, edición de Jose Luis Calvo Martínez, España: Gredos-Planeta de Agostini.

- (1998). *Tragedias III. Helena, Fenicias, Orestes, Ifigenia en Áulide, Bacantes, Reso*, edición de Carlos García Gual y Luis A. de Cuenca, Madrid, España: Editorial Gredos.
- (2002). *Tragedias II. Suplicantes, Heracles, Ión, Las troyanas, Electra, Ifigenia entre los tauros*, edición de Jose Luis Calvo Martínez, Madrid, España: Editorial Gredos.
- Eurípides (1988). *Bacchanals, Madness of Hercules, Children of Hercules, Phoenician maidens, Suppliants*. Translated by A.S Way, London, England: The Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- (1988). *Iphigeneia at Aulis, Rhesus, Hecuba, Daughters of Troy, Helen*. Translated by S. Way, London, England: The Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- (1988). *Electra, Orestes, Iphigeneia in Taurica, Andromache, Cyclops*. Translated by S. Way, London, England: The Loeb Classical Library. Harvard University Press.
- (1994). *Cyclops, Alcestis, Medea*. Translated by D. Kovacs, London, England: The Loeb Classical Library. Harvard University Press.

Literatura crítica de apoyo

- Alsina, J. (1963). Eurípides y la crisis de la conciencia helénica. *Estudios clásicos*, 7(38). 225-253.
- Aubenque, P. (2010). *La prudencia en Aristóteles*, Buenos Aires, Argentina: Las Cuarenta.
- (1981). *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, España: Taurus.
- (1980). Sur la notion aristotelicienne d'aporie. Aristote et le problèmes de méthode. *Communications présentés au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre 1960*, Louvain la Neuve, Belgique: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 3-19.
- Bhattacharya, R. (1999). Aristotle's attitude towards Euripides: A study. Recuperado de <http://www.academia.edu/aristotle-s-attitude-towards-euripides-a-study>.
- Berti, E. (1995). L'uso 'scientifico' della dialettica in Aristotele. *Giornale di Metafisica*. Reproducido en Berti (2004). *Nuovi studio Aristotelici. Vol. I: Epistemologia, lógica e dialettica*, Brescia, Italia.
- (2001-2002). Il valore epistemológico degli éndoxa secondo Aristotele. *Dialectica y Ontología. Congreso Internacional sobre Aristóteles*, Santiago de Chile, Chile: Seminarios de filosofía.

- (2012). *El pensamiento político de Aristóteles*, Madrid, España: Editorial Gredos.
- Bolton, R. (1990). *The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic*, en Devereux, D. & Pellegrini, P. (ed), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, France: Editions Centre National de la Recherche Scientifique,
- Butcher. S.H. (1911). *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. New York, United States: Macmillan.
- Brunschwig, J. (1990). *Remarques sur la communication de Robert Bolton*, en Devereux, D. & Pellegrini, P. (ed), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, France: Editions Centre National de la Recherche Scientifique, 237-262.
- (1967). *Topiques* (tome I, livres I-IV). Paris, France: Les Belles Letres.
- (1964). Dialectique et ontologie chez Aristote, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 174, pp. 179-200. Recuperado de <http://philpapers.org/pub/3662/1964>.
- (2000). Dialectique et philosophie chez Aristote nouveau, en Cordero, N.L (ed), *ontologie et dialogue. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, France.
- Díaz, J. (2001). *Las citas de Homero en Plutarco*, Extremadura, España: Universidad de Extremadura. Recuperado de <http://dehesa.unex.es/handle/10662/585>.
- Düring, I. (1990). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México D.F, México: Universidad Autónoma de México.
- Encinas, M.C (2017). El ejemplo y la semejanza en la Retórica de Aristóteles. *Emerita. Revista de Lingüística y de Filología clásica*, LXXXV (2), 241-260.
- Gómez L., A. (1999). La fundamentación de la ética aristotélica. *Anuario Filosófico*, 32, 17-37.
- González, J.F (2010). Tr. *Tópicos. Libro Primero*, Bogotá, Colombia: Centro editorial.
- Guthrie, W.K.C (1993). *Historia de la filosofía griega. Tomo VI. Introducción a Aristóteles*, Madrid, España: Editorial Gredos.
- Irwin, T. (1996). *I principi primi di Aristotele*, Milano, Italia: Vita e Pensiero.
- (1988). *Aristotle's First Principles*, Oxford, England:
- Jaeger, W. (1992). *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Santa Fe de Bogotá D.C, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Kaufmann, W. (1978). *Tragedia y filosofía. Barcelona*, España: Seix Barral.
- Lloyd, G. (2008). *Aristóteles: desarrollo y estructura de su pensamiento*, Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

- Martínez, M. (2017). *La recepción de la tragedia fragmentaria de Eurípides. De Platón a Diodoro Sículo. Tesis doctoral*, Salamanca, España: Universidad de Salamanca. En línea: https://gredos.usa.es/jspui/bitstream/DFCI_MartinezBermejo_tragedia.pdf.
- Mira, P. (2002). *La poética de Aristóteles y la mimesis trágica*. Tesis Licenciatura en Filosofía, Medellín: Colombia. Universidad de Antioquia.
- Murray, G. (1973). *Historia de la Literatura Clásica Griega*. Trad. Enrique Soms y Catelín.
- Nauck, A (1889). *Tragicorum Graecorum. Fragmenta*. Editio secunda. Lipsiae.
- Nestlé, W. (1987). *Historia del pensamiento griego: Desde Homero hasta Luciano*, Barcelona: España: Editorial Ariel.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, España: La balsa de la Medusa.
- Paván, C. (2002). El método de la filosofía en la metafísica de Aristóteles. *Apuntes filosóficos*. 20, 129-159.
- Platón (1992). *Diálogos IV. República*, Madrid: España. Editorial Gredos.
- Racionero, Q. (1990). *Introducción, traducción y notas a la Retórica de Aristóteles*, Madrid, España: Editorial Gredos.
- Rodríguez, F. (1985). *La democracia ateniense*, Madrid, España: Alianza Editorial.
- Seaford, R. (1996). *Euripides. Bacchae*, Warminster, Reino Unido: Aris & Phillips.
- Seggiaro, C. (2014). El papel de la opinión de los predecesores en la concepción aristotélica de filosofía en especial en los primeros libros de *Metafísica*. *Praxis Filosófica Nueva Serie*, (38), 147-174.
- (2015-2016). El uso de las opiniones de los predecesores en *Sobre la Filosofía*. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (47). Recuperado de: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view>.
- Schamun, M.C (2012). Los paralogramas en el discurso agonal de Andrómaca de Eurípides, vv. 577- 746, *Synthesis*, 19, 105-123.
- Soto, G. (2004). Aristóteles: Arte-mimesis. *Revista Escritos*. 12 (28), 210-219.
- Vega, L. (1993). Tà éndoxa: argumentación y plausibilidad. *Endoxa. Series filosóficas*, 1. 5-19. Recuperado de <http://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article>.
- Vernant, J., Vidal, N. (1989). *Mito y tragedia*. Madrid, España: Taurus.

- Vigo, A. (2016). Filosofía y dialéctica en Aristóteles. Un enfoque sinóptico. *Libro de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*. Recuperado de <http://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros.pdf>. 511-533.
- (2009). Entrevista a Enrico Berti. *Anuario filosófico*. XLII (3), 513-524.
- Wieland, W. (1993). *La Física di Aristotele*, Bologna, Italia: Il Mulino.
- Wlodarczyk, M. (2000). *Aristotelian Dialectic and the Search of Truth*, En Oxford studies in Ancient Philosophy vol. XVIII. David Sedly, ed. Oxford, England: University Press.
- Zagal, H. (1993). *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles. Epistemología de la ἐπαγωγή*, México D.F, México: Universidad Panamericana.