

## LA TRASCENDENCIA PEDAGÓGICA DE UN VIEJO IMPERATIVO

### *The pedagogic significance of an old empire*

*Juan José Noain Calabuig*

**RESUMEN:** *el presente artículo es un estudio del conocido imperativo pindárico, tratando de superar las paradojas a que se presta su formulación popular, explicando cómo hallazgos filosóficos posteriores explican la posibilidad de una formulación tan paradójica, y explicando la sabiduría pedagógica, filosófica y ética que, en su drástica formulación, encierra. Se procura mostrar que dicho imperativo resulta de especial relevancia, precisamente porque pone el acento en dos aspectos antropológicos sin los cuales todo empeño educativo resultaría vano: la capacidad de crecimiento inherente al ser humano; que esa capacidad implica, también a radice, el empleo de la libertad, de tal forma que la labor educativa resulta poder ser resumida en último término, empleando una feliz expresión del profesor José María Barrio, como un esfuerzo por «habilitar la libertad para percibir la llamada de lo valioso».*

**Palabras clave:** *Píndaro, ser, potencia, analogía, libertad, virtud, crecimiento, educación.*

**ABSTRACT:** *This article is a study of the famous Pindaric imperative, trying to overcome the paradoxes that lends its popular formulation, explaining how further philosophical findings explain the possibility of such a paradoxical formulation, and explaining the pedagogical wisdom, philosophical and ethical that its drastic formulation contains. It seeks to show that this imperative is especially relevant, precisely because it emphasizes two anthropological aspects without which all educational efforts would be futile: the growth capacity inherent in human beings, and that this capacity implies also, the use of freedom, so that the educational work can be summarized, using a happy expression of Professor José María Barrio, as an effort to «enable the freedom to perceive the call of the valuable.»*

**Keywords:** *Pindar, being, potency, analogy, freedom, virtue, growth, education.*

## 1. LA SABIDURÍA METAFÍSICA LATENTE EN UN VIEJO IMPERATIVO

En la segunda de sus odas píticas, Píndaro rogaba a Hierón, tirano de Siracusa: «¡Ojalá sigas siendo tal como aprendiste a ser!»<sup>1</sup>. Aunque el contexto inmediato no permite, por sí solo, aclarar las razones últimas del ruego, los expertos vienen a coincidir en que el poeta estaba siendo calumniado por quienes le envidiaban<sup>2</sup>. Enfrentándose a la malicia de quienes le desacreditaban, invitaba al tirano a que recuperara la integridad moral en la que había sido educado, y a que rechazara las calumnias vertidas.

Sea cual sea la interpretación correcta del texto de Píndaro, el verso ha pasado a la posteridad, a través de sucesivas reelaboraciones, en forma de imperativo: «llega a ser el que eres» o, más brevemente, «se el que eres». Así: Marcial: «lo que uno sea, querer serlo y no querer más nada»; Rousseau: «Hijos míos (...) sed lo que sois, y quedaremos todos satisfechos», aunque es cuestionable que en Rousseau, a diferencia del texto pindárico, tenga la educación la misma relevancia o significado; Goethe: «No eres, a fin de cuentas, más que lo que eres»; Hegel: «La fuerza de las personalidades grandes consiste precisamente en que no escogen, sino que son de entrada y desde siempre lo que quieren y acometen. Son lo que son, y lo son eternamente, y en ello reside su grandeza», frase que se adecúa, sorprendentemente, con el talante aristocrático de Píndaro, aunque lo que Píndaro entendía por aristocracia no se identifique, sin más, con lo que Hegel entendía por «personalidades grandes»; Kierkegaard: «(...) convertirse en lo que se es sin más: sí, quien quisiera perder su tiempo en ello, se trataría del más resignado de todos los deberes. Por supuesto: pero ese deber es muy arduo, sí, el más arduo de todos, tan solo fuera por esa precisa razón de que cada hombre tiene una fuerte tendencia natural a ser otra cosa y otra cosa de más»; o, finalmente, Nietzsche, cuando subtitula su *Ecce Homo* con la inten-

1 Píndaro, *Epinicios*, edición de Pedro Bádenas de la Peña y Alberto Bernabé Pajares, Ediciones Akal, Tres Cantos, 2002, p. 128.

2 Esas expresiones «han sido a menudo interpretadas en función de acontecimientos de la vida de Píndaro: su necesidad de protegerse contra las calumnias de las que habría sido la víctima en la corte de Hierón, el descontento por no haber sido escogido por el tirano para cantar su victoria en Olimpo en el 468» (M. Fart-zoff, *Pindare et Archiloque*, Pythique II, 72-86; en: F. Kerlouégan et alii, *Mélanges*, Besançon, 1994, p. 215).

ción que anima a su escrito: «cómo llegar a ser el que se es»<sup>3</sup>. Es lo que conocemos como imperativo pindárico, imperativo que presenta una forma paradójica. ¿Cómo se puede llegar a ser lo que ya se es? ¿Qué sentido tiene imperar ser algo que ya se es?

La aparente futilidad del imperativo puede tornarse, sin embargo, en pertinencia, si se admite que, a diferencia de lo que sostenía Parménides, el término «ser» tiene sentidos analógicos. Como sabrán quienes se han interesado por la historia de la filosofía antigua, Parménides fue el primero que hizo del ser el objeto de la especulación filosófica. Aunque para un profano, consideraciones tales puedan parecer inútiles y propias de gente que no anda con los pies en el suelo, se trataba de un hallazgo extraordinario. Se tiene merecida la atención que más de 25 siglos después, se le sigue prestando. Sin embargo, por la rigidez de su planteamiento, será necesario esperar a los grandes filósofos socráticos, para que la filosofía saliera del atolladero en el que, el propio y genial hallazgo, la había encerrado. ¿Cómo se puede explicar que la filosofía, en el mismo hallazgo, entrara en un atolladero del que, durante un tiempo, fue incapaz de salir?

Para poder entender situación tan paradójica, conviene detenerse brevemente en la descripción que del ser hizo Parménides en su ya venerable poema:

«Y ya sólo la mención de una vía  
Queda: la de que es. Y en ella hay señales  
En abundancia: que ello, en tanto que es, es ingénito e imperecedero,  
Entero, homogéneo, imperturbable y sin fin.  
Y es que no ‘fue una vez’ ni ‘será’, pues ahora es todo a la vez  
Uno, continuo. (...)  
Así que es necesario que sea plenamente o que no sea en absoluto.  
Tampoco la fuerza de la convicción admitirá jamás que de lo que es  
Nazca algo junto a él mismo. Por ello ni nacer  
Ni perecer le permite Justicia, aflojando sus grilletes,  
Sino que lo retiene. La decisión sobre tales cuestiones está en esto:  
‘es o no es’»<sup>4</sup>.

3 Marcial, *Epigramas*, Libro X, XLVII; Rousseau, J.J., *La nouvelle Héloïse*, IV, 12; Goethe, *Fausto*, I, v. 1806; Hegel: *Estética*, IV; Kierkegaard, *Post-scriptum a las migajas filosóficas*; Nietzsche, *Ecce Homo*.

4 Parménides, *Poema*, Fragmentos y traducción textual. Edición y traducción de Alberto Bernabé, Introducción, notas y comentarios de Jorge Pérez de Tudela, Epílogo de Néstor-Luis Cordero, Ediciones

Con su descripción del ser como algo que no es engendrado y que no cambia, establece Parménides una radical y completa distinción entre el ser y el no ser o, siguiendo la literalidad del texto, entre lo que es y lo que no es. Pero, como ya se lo reprocharon sus contemporáneos, esa neta distinción impide una correcta comprensión del cambio, empeño fundamental de la entonces todavía joven tradición filosófica. En efecto, en todo cambio, hay algo que pasa del no-ser al ser o del ser al no-ser. Pero si, como pretende Parménides, entre ser y no-ser impera una total y completa distinción, entonces el cambio resulta imposible (e ininteligible).

Aunque pueda parecer curioso, la infructuosa polémica que sucedió al hallazgo parmenídeo, ayuda poderosamente a comprender lo que estaba en juego y, de este modo, a evitar perder un hallazgo de muy alto valor especulativo, habida cuenta las dificultades a las que una presentación tan drástica se veía abocada. Al descubrimiento de Parménides sucedieron dos posturas inconciliables que colocaron a la todavía joven tradición filosófica, en una posición aporética. Por un lado se encontraban quienes rechazaban de plano el hallazgo, por ser incapaz de explicar la realidad del cambio. Por otro lado se encontraban quienes se aferraban al hallazgo; pero, en vez de corregir las tesis de su maestro de modo que el cambio pudiera ser asumido en el seno de la nueva teoría, centraron sus esfuerzos en desarrollar argumentos orientados a descalificar el cambio, es decir, a reducirlo a una mera irrealidad.

En esta polémica, parece que la primera posición llevaba las de ganar: tan evidente y palmaria era la experiencia del cambio que toda teoría incompatible con él debía abandonarse. Sin embargo, había dos aspectos que no permitían asumir, sin más, esta postura. En primer lugar, las explicaciones que, hasta entonces, los diversos filósofos habían ofrecido del cambio, habían resultado infructuosas. Por eso, la filosofía se había visto condenada a una repetición de errores de la que no conseguía salir. Y, en segundo lugar, el cambio seguía sin explicación convincente, por mucho que su realidad quedara salvaguardada de las acusaciones de irrealidad que pesaban sobre él. Porque, en efecto, si en todo cambio hay algo que deja de ser y algo

Istmo, Madrid, 2007, p. 25; los subrayados son míos.

que empieza a ser, también es cierto que algo permanece. Esa permanencia es la que la filosofía había descubierto pero no explicado y, mientras no pasara, de un modo convincente, del descubrimiento a la explicación, seguiría encallada.

Pero, más allá de las consecuencias (negativas) que, una distinción tan drástica entre ser y no-ser, conlleva para la comprensión del cambio, aquí interesa sobre todo que, a la luz de la teoría parmenídea del ser, el imperativo pindárico acaba resultando un sinsentido. Para Parménides, imperar ser lo que se es, sólo sería posible mediante la más grave de las confusiones: con-fundir el ser con el no-ser, olvidar que el ser no tiene coeficiente alguno de no-ser<sup>5</sup>.

Sin embargo, al advertir en el inicio de su famoso libro IV de su *Metafísica*, que «*el ser se dice de muchas maneras*»<sup>6</sup>, Aristóteles abrió una puerta para la superación de la aporía en la que el hallazgo de Parménides había sumido a la filosofía de la naturaleza; y de paso, ofrecernos los instrumentos necesarios para proceder a una explicación del imperativo pindárico que permitiera superar la perplejidad en que, en una primera lectura, podíamos quedar atrapados. La preocupación del Estagirita, una vez sentada su tesis, estribó en demostrar que esa polisemia del ser —ese decirse el ser «de muchas maneras»—, no debía ser equiparada con la pura equivocidad. Si los diferentes sentidos del término ser no coincidiesen en nada, quedaría frustrada su pretensión de llevar a cabo *una* ciencia del ente, y no tantas ciencias como sentidos tuviera el término. De ahí la utilidad de su, también famoso, recurso al análisis de la polisemia inequívoca de lo «sano»: muchas cosas merecen ser consideradas sanas —aquello que conserva la salud, lo que la produce, lo que es signo de ella—. Pero todas ellas guardan «relación con la salud»<sup>7</sup>. Hay un sentido primordial, fundamental, —el de salud—, en referencia al cual se puede afirmar que otras cosas, sin ser la misma salud, son sanas, o relativas a la salud: la dieta alimenticia, el medicamento, el color de la piel, etc.

5 «La oposición radical se sitúa entre el Ser y el No-Ser», M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1981, p. 143.

6 Aristóteles, *Metafísica*, 1003 a 33.

7 Aristóteles, *Metafísica* 1003 a 35-1003 b.

Según Aristóteles, la polisemia in-equívoca de lo sano es también verificable en el ser. No sólo las cosas «puras y duras» —por decirlo de algún modo— son. En cierto modo también *son*: los procesos que culminan en la generación de un nuevo ser, las cualidades de los diferentes seres, las carencias, e incluso lo que no es. No estamos ante un uso equívoco o confuso del ser. No se trata de términos que nada tuvieran que ver entre sí, y que sólo vinieran a coincidir en una misma denominación lingüística. Tampoco se trata de una de esas confusiones que lamentaron los iniciadores de la filosofía analítica, y que vendría a justificar su crítica del lenguaje vulgar —por prestarse a confusiones semánticas— y su pretensión de elaborar un lenguaje perfecto, del que quedara despejado toda posibilidad de homonimia equívoca. Son realidades que guardan una relación de significado entre sí, precisamente porque todos ellos se refieren a «lo que es», a la entidad<sup>8</sup>.

La tesis aristotélica sobre la polisemia analógica del término ser, permite salir al paso de las acusaciones de futilidad o, peor aún, de absurdo, que pudieran ser vertidas contra el imperativo pindárico. Tal y como ha trascendido a la posteridad, tiene un indudable carácter paradójico. Y entendido el ser como puro y simple hecho, no hay manera de vencer el desconcierto inicial al que se presta la sentencia pindárica. Persiste la extrañeza. Si sólo somos lo que, de hecho, ya somos, no tiene ningún sentido que se nos ordene serlo. Si no cabe ser más que de una única y unívoca forma, entonces el verso pindárico no tiene, de puro obvio, interés alguno. La única salida que queda entonces, —aparte de la de tirarlo al baúl del olvido—, es que el término «ser» admita un sentido que trascienda, sin excluir, su significado puramente factual. Si se quiere llegar a atribuir al imperativo pindárico algún sentido aceptable, es necesario contemplar la hipótesis de que, al menos en lo relativo al hombre, puede que no se sea todo lo que se es, o que, en algún sentido aceptable, el hombre pueda ser y no ser a la vez. O por recurrir a la analogía aristotélica: si no es absurdo que se nos mande ser lo que ya somos, es porque el primer ser —el que se nos exige perseguir y debemos alcanzar—, puede no coincidir totalmente con el segundo ser —el que ya somos y detentamos—.

8 Aristóteles, *Metafísica* 1003 b 5-10.

\*\*\*

Dicho de forma interrogativa: ¿es posible que el hombre no sea lo que es? Más aún: ¿es posible que el hombre pueda llegar a ser lo que ya es? Si, los primeros analíticos y los neopositivistas de la Escuela de Viena hubieran rechazado estas preguntas como absurdas y carentes de sentido —entre otras cosas por admitir que, una misma y única palabra, tenga varios sentidos—, cabe preguntarse si todavía pueden ser salvadas de la acusación de sinsentido de la analítica primera o de la crítica neopositivista más severa. La admisión de la polisemia no equívoca del ser defendida por Aristóteles y que pasó a la tradición posterior como *analogia entis*, ¿puede permitirnos recobrar para la reflexión preguntas aparentemente tan paradójicas como las que abrían este párrafo, o el mismo imperativo pindárico, tal y como ha trascendido a la posteridad?

Desde un punto de vista metafísico, la clave está en otro hallazgo aristotélico: la del ser en potencia<sup>9</sup>, o para ser más completos, la distinción entre ser en acto y ser en potencia. Entre la pura nada y el ser actual, se encontraría el ser en potencia, esto es, la posibilidad de ser. Poder-ser es ya una cierta forma de ser, precaria, insuficiente, pero real. El niño que ahora llora porque le vence el hambre o el sueño, no necesitará, el día de mañana, recurrir al estridente llanto para saciar su apetito de comida o de sueño. Y no lo necesitará porque ya hoy, a pesar de su real impotencia para valerse por sí mismo, tiene en sí la posibilidad de llegar a ser el adulto que el día mañana se bastará y sobraré a sí mismo, para calmar su hambre o para vencer su sueño (o, en su caso, para dejarse vencer por él). Esa posibilidad es, ahora, pura posibilidad. Pero el ser una pura posibilidad es algo que se destaca ya de la nada. Se puede hablar de un cierto ser de la posibilidad. Por eso, la sentencia pindárica puede ser, sin pervertir su sentido, sustituida por ésta otra frase: «*Llega a ser el que puedes ser*», o por emplear la terminología aristotélica: «*se en acto lo que, por ahora, sólo eres en potencia*».

El hallazgo aristotélico del ser como acto y del ser como potencia, permite una interpretación no aporética del imperativo pindárico. Si,

9 Aristóteles, *Metafísica*, 1046 b 30-1047 b.

en última instancia, no es absurdo que se nos pida llegar a ser el que somos, es porque el segundo «ser», el «ser» que ya somos, no es una pura actualidad —un hecho puro y duro— sino un ser que encierra, ciertamente, una cierta actualidad, pero *también* una cierta potencialidad. Si podemos decir, en contra de un aparentemente contundente sentido común, que no somos todo lo que somos, es precisamente porque nuestro ser —nuestra naturaleza— no está plenamente actualizada. Encierra unas virtualidades que no acaban nunca de cumplirse del todo.

A la luz del hallazgo aristotélico, queda justificada la sabiduría que, en el título de este epígrafe, se atribuía al imperativo pindárico. Ciertamente Píndaro no podía haber justificado el doble sentido que del verbo ser, utilizaba en su sentencia. La ganancia aristotélica se produjo más de 100 años después de la composición de la oda. Y, a su vez, Aristóteles no habría podido realizar ese hallazgo si no hubiera disfrutado, durante su juventud y su primera madurez, del magisterio de Platón, también muy posterior a la época de esplendor de Píndaro. Más bien, hay que pensar que el, aparentemente paradójico, empleo del verbo ser, le fue sugerido al poeta por la experiencia de vida, nada extraordinaria por lo demás, de que los seres humanos pueden cambiar y, de hecho, cambian, sin dejar de ser ellos mismos.

Aunque pueda parecer sorprendente, hay que afirmar que la distinción metafísica entre ser como acto y ser como potencia, implícita en el imperativo pindárico, no sólo es oportuna para la cuestión acerca de la naturaleza de la educación, sino del todo indispensable para que sea posible, o guarde, realmente, algún sentido. En efecto, la educación es una acción que de ningún modo emprendería nadie si tuviera la convicción de que aquello sobre lo que se va a ejercer no es susceptible de actualización o perfeccionamiento alguno. O lo que es lo mismo: el agente educador obra en la medida en que está convencido de que el educando posee una serie de capacidades que, mediante su ejercicio o actualización, le permitirán adquirir unas perfecciones o enriquecimientos que no posee previamente a la acción educativa. Si el educador estuviera convencido de que el potencial educando no es susceptible de mejoría alguna, no ejercería acción educativa alguna. O dicho en clave metafísica: si el educador



considera que en el educando no hay ningún poder-ser actualizable (esto es, susceptible de pasar al ser), no llevaría a cabo acción educativa alguna. Como escribió Savater, educar «es creer en la perfectibilidad humana, en la capacidad innata de aprender y en el deseo de saber que la anima, en que hay cosas (símbolos, técnicas, valores, memoria, hechos...) que pueden ser sabidos y que merecen serlo, en que los hombres podemos mejorarnos unos a otros por medio del conocimiento»<sup>10</sup>.

## 2. LA DOBLE SABIDURÍA ÉTICA ESCONDIDA EN EL IMPERATIVO PÍNDARICO

Pero la sabiduría latente atribuible al imperativo píndarico, no se agota en ese uso de los distintos sentidos del verbo ser, de los que Píndaro no pudo ser temáticamente consciente. También resulta admirable el empleo del imperativo. Al recurrir al registro del imperio, Píndaro está admitiendo que, en el hombre, hay una capacidad de cambio que está bajo su *libre dominio*. Si en el hombre no cupiera libre capacidad de cambiar, no cabría la posibilidad de imperarle hacerlo. Esa admisión no obedece, una vez más, a una previa teoría filosófica de naturaleza ética. Hará falta esperar a las doctrinas socrática, platónica y aristotélica, para disponer de un acervo teórico ético que haga hincapié en la naturaleza libre de ciertos cambios humanos. Más bien, como acontece con la espontánea certidumbre de que el hombre puede cambiar sin dejar de ser sí mismo, Píndaro recurre al imperativo porque dispone de la experiencia vital, también común o universal, de que al hombre se le puede mandar ejecutar ciertas actitudes, en la convicción de que algunos de sus comportamientos dependen de su libre querer y no de necesidad alguna.

La advertencia de Píndaro sobre la naturaleza libre de algunas de las acciones del ser humano —implícita en el uso del imperativo o del ruego, según sea la traducción que se considere más fiel al texto original—, aparece también en una sintética pero feliz definición que el profesor Barrio ofreció en su momento del proceso educativo: «Educar es habilitar la libertad para que pueda percibir la llamada de

10 Savater, F., *El valor de educar*, Ariel, Barcelona, 2009, ps. 19-20.

lo valioso»<sup>11</sup>. Más adelante habrá ocasión de considerar más detenidamente todo lo relativo a la misteriosa expresión que concluye la frase. Qué sea esa «llamada de lo valioso» deberá ser detenidamente considerado cuando se trate de abordar la cuestión de la finalidad de la educación. Lo que ahora importa es que para el profesor Barrio, la educación es un asunto en el que entra en juego la libertad, y en especial, la libertad del educando, y que esa libertad debe ser objeto de la acción educativa, pues aunque dada de antemano, no se presenta innatamente preparada para su buen uso. Es decir: que el logro de la vida humana requiere el uso de la libertad, la intervención de la libertad, mas una libertad que haya sido objeto de la acción del educador. Si la libertad es una propiedad innata de la voluntad del hombre, el educando requiere la mediación del educador para aprender a usarla correctamente, es decir, para que sea un instrumento de crecimiento y mayor libertad.

Por otro lado es muy llamativo que, con su imperio, el poeta no ordene hacer tal o cual cosa. Lo que ordena Píndaro a Hierón es que *sea* de una determinada manera y no tanto que haga tal o cual cosa. Por recurrir al lenguaje llano, no se trata de que el poeta esté ordenando a Hierón que se porte bien, sino que *sea* bueno. Entonces resulta que el libre dominio del hombre abarca no sólo a determinadas partes de su obrar, sino también a su naturaleza, o lo que es lo mismo, a su modo de ser.

¿Pero acaso no es lo mismo portarse bien y ser bueno? De nuevo la sabiduría de los filósofos de la Atenas clásica puede ayudar a entender la diferencia que puede haber entre portarse bien y ser bueno, aunque en este caso, empecemos por recurrir no a Aristóteles, sino a Platón, y más concretamente, a un pasaje del *Gorgias* en el que Sócrates y el sofista Polo se engarzan en una discusión acerca de si es preferible sufrir la injusticia o cometerla. Pues bien, uno de los intercambios en los que, más claramente, aparece la cuestión en toda su gravedad, y en el que más nítidamente aparecen las opiniones enfrentadas de los dos amigos, es el siguiente:

11 J.M. Barrio Maestre, *Cerco a la ciudad. Una filosofía de la educación cívica*, Madrid, 2003, p. 142.

«Polo: Sin duda, el que muere injustamente es digno de compasión y desgraciado.

Sócrates: Menos que el que le mata, Polo, y menos que el que muere habiéndolo merecido.

Pol.: ¿Cómo es posible, Sócrates?

Soc.: Porque el mayor mal es cometer injusticia.

Pol.: Entonces, ¿tú preferirías recibir la injusticia a cometerla?

Soc.: De ningún modo. (...)

Sóc.: No quisiera ni lo uno ni lo otro; pero si fuera necesario cometerla o sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla»<sup>12</sup>.

El texto no aborda, directamente, las posibles diferencias entre portarse bien y ser bueno. Lo que está en juego es si, efectivamente, es preferible cometer la injusticia o sufrirla. La posición de Polo parece razonable: el que comete la injusticia sufre menos y es menos digno de compasión, pues al menos no sufre los males que se derivan del hecho de sufrir una injusticia. Y, sin embargo, cabe preguntarse por qué Sócrates apuntilla que quien muere injustamente es menos digno de compasión que el que mata injustamente. Acaso, ¿no es obvio que es más desgraciado el que es matado injustamente que el que mata? La posición de Sócrates parece tan absurda que hay que acabar sospechando que, detrás de sus palabras, se esconde alguna razón grave.

Para una correcta interpretación de la posición socrática, hay que recordar que, para Sócrates, importa sobre todo el alma. Los males que el alma pueda sufrir son más graves que los males corporales. La muerte es, en su antropología, un mal corporal que no afecta al alma. En cambio la injusticia, su comisión, afea el alma, produce un mal al alma. Y éste es un mal más grave que el dolor corpóreo. Por eso llega a afirmar que es menos malo sufrir una injusticia (incluso tan grave como la pérdida de la vida) que cometerla.

La argumentación de Sócrates se basa, en último término, en la convicción de que nuestros actos libres no sólo tienen repercusión *ad extra* —no sólo, por seguir con el ejemplo del *Gorgias*, provocan la muerte de un inocente—, sino también *ad intra*. Como dice Leo-

12 Platón, *Gorgias*, 469 b-c, en íd., *Diálogos II*, Gredos, 1987. También en *Apología* 30 c-d: «Sabed bien que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos...».

nardo Polo: «Se ha de atribuir a Sócrates el descubrimiento de que la naturaleza del hombre no es indiferente a los actos que ejerce. En el dialogo *Gorgias* de Platón, Sócrates argumenta contra Calicles —un sofista que sólo admite la ley de la fuerza—, poniendo de relieve que el resultado de la acción humana no es sólo exterior; por el contrario, lo más importante es lo que le acontece al hombre por haberla realizado. Sócrates usa como ejemplo el acto injusto. ¿Qué es peor: sufrir una injusticia o cometerla? Desde el punto de vista de Calicles, como el hombre se autoafirma con sus actos, padecer injusticias es propio de los débiles. En cambio, para Sócrates, sufrir una injusticia es ser afectado desde fuera, pero el que comete el acto injusto se hace él mismo injusto»<sup>13</sup>. Lo que hacemos libremente no sería internamente neutro. Nos conformaría íntimamente. De esta forma, si obrásemos injustamente, sería nuestro propio ser el que adquiriría un cierto coeficiente de injusticia; del mismo modo, si obrásemos justamente, nosotros mismos adquiriríamos una cierta semejanza con la justicia, nos haríamos justos. De ahí que, en cierto modo, podamos decir que somos «hijos de nuestros actos». De ahí también la seriedad de nuestros actos libres: porque nuestra propia forma de ser se pondría en juego. Nuestra forma de ser dependería, en gran medida, de nuestro libre obrar.

Que nuestro libre obrar puede tener consecuencias sobre nuestra índole o forma de ser, fue también considerado por el tercero de los grandes filósofos de la Atenas clásica: Aristóteles. En un texto ya clásico de su *Ética a Nicómaco*, podemos leer: «En cambio, adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, *practicando la justicia* nos hacemos justos; *practicando la moderación*, moderados, y *practicando la virilidad*, viriles»<sup>14</sup>. El texto ha pasado a la posteridad porque, entre otras cosas, plantea una dificultad mayor que una lectura atenta permite advertir. Si, como sostiene el Estagirita, «practicando la justicia nos hacemos

13 L. Polo, *La voluntad y sus actos* (II), Pamplona, 1998, p. 28.

14 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1103 a 25-1103 b. Los subrayados son míos.

justos», se está afirmando implícitamente que llevamos a cabo actos de justicia sin ser justos. Más aún: que sólo llevándolos a cabo, alcanzaremos la condición o naturaleza de justos. De ahí la dificultad o reproche que se le puede lanzar: ¿No resulta imposible llevar a cabo actos de justicia sin ser, previamente, justo?

Pero no se trata ahora de exponer las razones que el propio Aristóteles, o los estudios posteriores hayan podido elaborar para encontrar la solución a la dificultad. Lo que importa para nuestro estudio es, precisamente, que siguiendo en esto la convicción socrática, Aristóteles sostiene que nuestros actos libres —los ejemplos que pone son los actos de justicia, de moderación y de virilidad— repercuten sobre nuestra forma de ser, haciéndonos, respectivamente, justos, moderados y viriles. Sobre la convicción aristotélica no caben dudas. Podrá plantearse cómo se resuelve la posibilidad, ciertamente admitida por Aristóteles, de que hagamos actos justos (o moderados, o viriles), sin ser justos. Pero es indudable que el Estagirita estaba convencido de la repercusión *ad intra* —de la inmanencia— de nuestros actos libres.

\*\*\*

Recordemos el punto de partida de todo el repaso a fundamentales posturas éticas. En su ruego o imperio a Hierón de Siracusa, Píndaro le invitaba —o le ordenaba, según las traducciones— no tanto a que rectificara su conducta, sino su índole o forma de ser. El recurso al *Gorgias* de Platón o a su *Apología* —y, por lo tanto, al magisterio de su maestro Sócrates— y al texto de la *Ética* a Nicómaco de Aristóteles, permiten concluir que, para los tres grandes filósofos griegos, el comportamiento libre del ser humano, además de tener unas consecuencias sobre el entorno, repercute interiormente, conformando a su ejecutor. Si es verdad que es preferible sufrir la injusticia a cometerla; si es verdad que los jueces que iban a condenar a Sócrates fueran a dañarse más que al propio Sócrates; o, finalmente, si es verdad que los actos de justicia, moderación o virilidad que cumplimos nos hacen —o nos pueden hacer—, justos, moderados o viriles, entonces el imperativo pindárico que apuntaba más a la forma de ser que a la conducta, esconde una sabiduría ética que Píndaro adivinaba, más

que justificaba. Que el imperativo ordene ser, en vez de obrar, tiene todo su sentido, porque el hombre, con sus decisiones libres, se conforma, moldea su propia forma de ser.

\*\*\*

Una última pregunta cabe hacer a este planteamiento y convicción socráticos y aristotélicos. ¿Cómo se explica que nuestros actos libres, además de las consecuencias externas que puedan tener, redunden en nuestra forma de ser y nos conformen?

Una posible respuesta puede hallarse en la doctrina, también lejana en el tiempo, aunque objeto de una recuperación relativamente reciente, de los hábitos voluntarios, predisposiciones a una determinada forma de obrar formada en la voluntad por medio de la realización de determinados actos, en este caso, de determinados quererres o imperios.

El problema que está en juego en esta cuestión es el relativo a lo que podríamos llamar la reflexividad de la voluntad, entendiendo por tal, no tanto la posibilidad de querer querer —que en eso consiste, estrictamente hablando, la reflexividad de la voluntad, del mismo modo que el entendimiento es reflexivo porque puede conocer que conoce, y *al contrario* de lo que acontece con otras potencias operativas como es la vista, que puede ver, pero no puede ver que ve, etc.—, sino en el sentido socrático según el cual, los actos de la voluntad repercutirían sobre ella, conformándola, determinándola. Lo que, en último término aquí se plantea, es ¿cómo es ello posible?

La voluntad humana no es autosuficiente. No se basta a sí misma para llevar a cabo sus actos, esto es, para querer. Necesita el recurso del entendimiento, sin el cual no dispondría de bienes a los que aspirar, a los que querer. La voluntad humana no se basta a sí misma porque, para poder querer algo, ese algo tiene que comparecer ante ella como bueno, como apetecible, y esa operación se le escapa o trasciende. Sin operación del entendimiento que presente a la voluntad algo bajo la razón de bien, la voluntad no puede llevar a cabo su operación propia. Pero esto quiere decir, en último término, que en la voluntad hay un coeficiente pasivo, una potencialidad que requiere la actuación de un agente «externo» que sea capaz de elevar esa poten-

cialidad a actualidad. Esto quiere decir que la voluntad es plástica, que es susceptible de ser cambiada, de ser actualizada.

La pregunta que entonces se plantea es si esa plasticidad de la voluntad sólo puede ser actualizada por el entendimiento, o si los actos propios de la voluntad repercuten sobre ella, actualizándola en un sentido o en otro.

La operación con la que el entendimiento provoca que la voluntad se actualice, no puede ser de orden volitivo, no puede ser una volición. Entender no es querer. Como dice Millán-Puelles, cabe conocer el querer y querer el conocer. Pero ni el «conocer-el-querer» es un querer, ni el «querer-el-conocer» es un conocer<sup>15</sup>. De lo que estamos seguros, por tanto, es que una operación que no es querer —el entender— actualiza la voluntad —o, al menos, su concurso es necesario para su actualización—. De lo que, por el contrario, no estamos seguros, o no nos es lícito inferir sin más, es que una operación voluntaria —de la misma voluntad, y por lo tanto, un querer— sea susceptible de actualización de la voluntad.

Si hay potencialidad en la voluntad, ésta no puede ser sino en orden al querer o a la volición. La voluntad no puede estar en potencia de ver, o de imaginar, o de pensar. Sólo puede estar en potencia de querer. La voluntad es capacidad de querer que se actualiza por el concurso del entendimiento. Pero, ¿qué cabe esperar si esa capacidad de querer pasa de la simple capacidad, al acto, al querer? La respuesta es que queda determinada a querer eso mismo que ha querido. Sin embargo, esto queda contradicho por la experiencia común según la cual, al querer algo, no perdemos la capacidad de querer otras cosas. Digamos que la voluntad no termina de actualizarse totalmente.

Ahora estamos en condiciones más favorables para interpretar un texto oscuro de Tomás de Aquino. Además esa oscuridad se agrava para un lector no avezado en los giros escolásticos. Dice Tomás de Aquino: «Porque todo lo que es pasivo y movido por otro, recibe una disposición por la actividad del agente. Por lo cual, la repetición de actos llega a formar en la potencia —en cuanto que es pasiva y movida— una cierta cualidad llamada hábito»<sup>16</sup>. Antes de pasar a

15 A. Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, voz Voluntad, p. 619.

16 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2, c. 51, a.2, respuesta.

la consideración del sentido del texto, convendrá advertir que «pasivo» no significa, como invitaría a pensar el uso establecido en la actualidad, algo que se muestra inactivo, que no toma la iniciativa que se le supone debería ejercer. «Pasivo», en el lenguaje de Santo Tomás, significa aquello que es susceptible de recibir —o de padecer— la acción o actividad de un segundo agente. También conviene aclarar que «movido» no es identificable sin más con «desplazado». Esa sinonimia es propia de nuestra época, fuertemente influenciada por la concepción del movimiento que hemos heredado de la ciencia física moderna. En el lenguaje de Santo Tomás, movido significa cambiado, sometido a cambio. Ocurre, y esto es importante, que algo puede ser sometido a cambio únicamente en la medida en que esté marcado por un cierto coeficiente de no-ser. Lo que es totalmente, lo que no contiene límite ni coeficiente alguno de no-ser, no puede ser cambiado. Para que algo pueda cambiar —para que algo pueda ser cambiado— se requiere o bien que se le añada algo (con lo cual pasa a ser más) o bien que se le quite algo (con lo cual tenía ya una cierta deficiencia, pues tener en sí la posibilidad de ser desprovisto o privado de algo es una cierta forma de no-ser). Lo que es totalmente, lo que es sin límite alguno y sin coeficiente alguno de no-ser, no puede ser sometido a cambio, pues nada se le puede añadir, pero tampoco nada se le puede quitar o privar.

A la luz de las consideraciones iniciales sobre la voluntad, y de las aclaraciones terminológicas indispensables para evitar todos los torpes malentendidos a los que los cambios en los usos lingüísticos puedan conducir, el texto de Santo Tomás requiere una primera aclaración. ¿A qué agente se refiere el dominico: al intelecto, cuyo concurso, según hemos visto, es indispensable para que la voluntad quiera —lleve a acto su operación propia—, o a la misma voluntad que, al querer, no sólo se actualiza sino que va creando, en sí misma, una predisposición habitual a llevar a cabo determinados quererres? Y en segundo lugar, ¿por qué escoger el término hábito —con su connotación de costumbre y rutina— para referirse a una perfección operativa?

En principio cabe descartar la primera de las dos frases del texto para dirimir suficientemente si el agente del que se trata es el entendimiento o, más bien, la voluntad. Se trata de un principio metafísico



general, de clara influencia aristotélica —la prioridad metafísica del acto sobre la potencia— al que recurre para resolver la cuestión que se trae entre manos. Por sí sola, esa frase no permite resolver el dilema. En cambio, la segunda de las frases sí permite resolver la duda. Si, en efecto, el intérprete se inclinara por identificar el agente con el entendimiento, habría que concluir que las operaciones de ese entendimiento —las intelecciones— son las que suscitan en la potencia pasiva —la voluntad— hábitos o predisposiciones voluntarias. Lo cual, a pesar del intelectualismo del fraile dominico, iría en contra de su adscripción a la crítica aristotélica contra el intelectualismo socrático. Más bien hay que inclinarse por la voluntad, como la potencia cuya repetición de actos, acaba suscitando la formación de hábitos en esa misma voluntad.

La elección del término hábito no puede ser criticada teniendo en cuenta el sentido rutinario que ha venido consolidándose en el registro coloquial actual. Lo que es costumbre lingüística hoy en día, no necesariamente era predominante en tiempos de santo Tomás. El hábito al que se refiere es más bien una disposición a la acción. No se trata, por tanto, de una tendencia, más o menos rutinaria, a repetir un mismo tipo de actos, esto es, una costumbre. Es más bien una suerte de fortalecimiento de la voluntad, cuya general tendencia hacia el fin —y hacia los medios que lo procuran— queda, mediante la repetición de actos, como particularizada y, por ello mismo, potenciada. El hábito resulta ser así una ganancia, un perfeccionamiento de la voluntad.

### 3. CONCLUSIÓN

La consideración de las dificultades ontológicas y éticas que plantea el imperativo pindárico, tal y como ha acabado trascendiendo a la posterioridad, ha permitido desentrañar el sentido de cuestiones filosóficas que, una lectura precipitada, podía condenar como asuntos bizantinos y sin interés real. Los diferentes sentidos del «ser» y el dominio que sobre la propia naturaleza o índole puede llegar a tener el hombre, no son cuestiones laberínticas de dudoso interés para la vida diaria del ser humano. Constituyen, por un lado, la clave interpretativa para desentrañar el sentido profundo de un imperativo que, en su formulación más sintética —«llega a ser el que eres»—, podría

parecer fútil o, lo que es peor, sin sentido. Pero, más allá del interés por desentrañar el significado de una expresión a primera vista paradójica y hermética, su estudio a la luz de algunos grandes hallazgos de la filosofía clásica ateniense, acaba revelándose como una ocasión inusitada por sacar del riesgo de banalización que, como tendremos ocasión de ver, amenaza al proceso educativo. Porque, si como se deduce del análisis pormenorizado de la sentencia de Píndaro a la luz de los hallazgos filosóficos que llevaba implícitos, en la educación está en juego el ser mismo del hombre, y si en el proceso educativo tiene que comparecer, inevitablemente, la libertad del educando, entonces la cuestión de la educación no es un asunto de procedimientos pormenorizados hasta el paroxismo, ni de acuerdos cuyo logro fuera patrimonio exclusivo de los que se dedican profesionalmente a la actividad política. Es un asunto en el que está en juego la entraña misma de nuestro ser, el llegar a ser quienes de verdad somos.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1984.
- BARRIO MAESTRE, J. M., *Cerco a la ciudad. Una filosofía de la educación cívica*, Madrid: Rialp, 2003.
- MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Madrid: Rialp, 2002.
- PARMÉNIDES, *Poema*, Madrid: Istmo, 2007.
- PÍNDARO, *Epinicios*, Tres Cantos: Akal, 2002.
- PLATÓN, *Diálogos II*, Madrid: Gredos, 1987.
- POLO BARRENA, L., *La voluntad y sus actos*, Pamplona: Eunsa, 1998.
- SAVATER, F., *El valor de Educar*, Barcelona: Ariel, 2009.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*. Madrid: Bac, 2011.
- FARTZOFF, M. *Pindare et Archiloque, Pythique II*. En: Kerlouégan, F., et alii, *Mélanges*, Besançon, *Mélanges*, (72-86). Besançon: Presses Univ. Franche-Comté, 1994.
- BARRIO MAESTRE, J.M., *Cómo formar la segunda naturaleza. Estudios sobre educación*, 2007, 13; 7-23.
- LASSO DE VEGA, J., *Algunas notas de comentario textual a Píndaro, pítica segunda. Cuadernos de Filosofía clásica*, n.s. 1994, 4, 9-19.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. *Adivinación y profecía en Píndaro (1)*. *Minerva*, 1988, 2; 65-106.