

# ¿La poesía lírica es mimética y filosófica?

## Poesía y filosofía en la *Poética*



**IZTAPALAPA**

*Agua sobre lajas*

Carmen Trueba Atienza\*

### Resumen

En su tratado de la *Poética*, Aristóteles utiliza las palabras *filosófico* y *universal* en un sentido lato y esto dificulta entender lo que significa que la poesía sea “filosófica”. El propósito de este artículo es explorar una línea hermenéutica del *dictum* aristotélico “la poesía es filosófica” que parte de la pregunta en torno al estatus mimético, universal y filosófico de la poesía lírica, a la luz de la teoría mimética de la poesía esbozada en la *Poética*. El análisis de lo universal en la poesía lírica es utilizado en este trabajo para interpretar la idea aristotélica de la relación entre la poesía y la filosofía, en un sentido próximo al de los partidarios de la interpretación cognitivista extrema. No obstante las objeciones a la posición cognitivista representan una base sólida para cuestionar la conclusión cognitivista extrema y concederle un sentido más moderado a la tesis aristotélica del parentesco entre filosofía y poesía.

**Palabras clave:** mimesis, lo universal, lo particular, conocimiento, cognitivismo extremo, interpretación intelectualista

### Abstract

In the *Poetics*, Aristotle uses the words *philosophical* and *universal* in a wide sense with regard to poetry; this makes it hard to understand what it means for poetry to be “philosophical”. The aim of this paper is to explore an interpretation of the Aristotelian *dictum*: “Poetry is philosophical”, beginning with the question concerning the mimetic, universal, and philosophical status of lyric poetry, in light of the mimetic theory of poetry sketched in the *Poetics*. An analysis of the universal in lyric poetry is used to interpret Aristotle’s idea of the relation between poetry and philosophy, in a sense akin to the extreme cognitivist interpretation. Nonetheless, objections to the cognitivist interpretation give us a good basis to question the extreme cognitivist conclusions and to grant a more moderate sense to the Aristotelian thesis of the relation between philosophy and poetry.

**Key words:** mimesis, universal, particular, knowledge, extreme cognitivism, intellectual interpretation

\* Profesora del Cuerpo Académico Metáfora y Significación Interdiscursiva, Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. true@xanum.uam.mx

*La poesía es más filosófica que la historia porque dice lo universal y [dice] las cosas como podrían ser, mientras que la historia [dice] lo particular y las cosas como han sido.*

Aristóteles, *Poética* 1451b-8

**E**l propósito de este trabajo\* es explorar una línea hermenéutica de la tesis aristotélica de que la poesía es filosófica, que parte de la pregunta en torno al estatus mimético y universal de la poesía lírica.<sup>1</sup> Esta pregunta obliga a replantear la cuestión de la naturaleza de la poesía y de lo universal y filosófico en ella, puesto que habría algo todavía más particular que la historia, a saber, la experiencia subjetiva misma y las pasiones, las cuales resultan ser la materia más propia de la poesía lírica. Me propongo defender que en la *Poética* se encuentran los esbozos de una teoría mimética de la poesía que, por sí sola, no excluye a la poesía lírica, independientemente de que esta última esté volcada hacia los acontecimientos del día, lo efímero, las emociones, la experiencia subjetiva y el yo. Es claro que, tratándose de un asunto tan complejo, el análisis

\* Una versión anterior fue presentada como ponencia en la Mesa redonda "Lecturas de la *Poética*", organizada por el Cuerpo Académico *Métopora* y *Significación Interdiscursiva* (PROMEP/UAM), celebrada el 1° de diciembre de 2004 en la Sala Cuicacalli de la UAM-Iztapalapa.

<sup>1</sup> Mi aproximación al problema de la relación entre filosofía y poesía en la teoría de Aristóteles había partido de la *Poética* misma, específicamente de las líneas citadas como epígrafe, y del análisis comparativo entre las maneras que tienen la historia y la poesía de presentar las acciones y los caracteres (Trueba, 2004: 65-96). Mediante un análisis comparativo de las maneras en que la tragedia y la historia presentan hechos destructivos y violentos he cuestionado la idea de que la comprensión que nos proporciona la poesía trágica de este tipo de hechos supere la comprensión histórica de los mismos hechos o de algunos semejantes, y he mostrado que tal generalización resulta discutible (cf. Trueba, 2004: 65 y ss.) Sin embargo, he precisado que Aristóteles no descarta el valor filosófico de la historia (Trueba, 2004: 71), aunque en general lo considere inferior, en comparación con el valor filosófico que atribuye a la poesía, debido a su universalidad. Agradezco a Evodio Escalante haberme puesto ante esta otra línea de interpretación.

que emprenderé aquí no pretenderá ser exhaustivo. Me limitaré a ofrecer una serie de razones en favor de la hipótesis de que Aristóteles reconocería sin reparos la naturaleza mimética y filosófica de la poesía lírica, para después discutir el sentido en que, según él mismo, la poesía es filosófica.

La pregunta en torno a la lírica surge, en buena medida, de la ausencia de un tratamiento aristotélico de la poesía lírica en su tratado de la *Poética*. Algunos autores interpretan esta ausencia como una omisión y como una muestra contundente del desdén aristotélico hacia ese género poético, sin considerar que tal ausencia podría deberse a que la *Poética* no ha llegado completa hasta nosotros y a que algunos escritos de Aristóteles relacionados con la poesía y la música se perdieron, y los conocemos tan sólo de manera indirecta y en estado fragmentario. Sabemos bien que las preferencias poéticas de Aristóteles se inclinaron hacia otros géneros –el épico y el trágico–, pero esto no implica que él negara o desconociera el estatuto filosófico de la poesía lírica. Sin embargo, es necesaria una precisión semántica preliminar, con el fin de hacer frente a la objeción de anacronismo.

El término *poesía lírica* no figura como tal antes del periodo helenístico para referirse a un género poético específico (al respecto, una fuente señala a Horacio como su introductor),<sup>2</sup> pero existen antecedentes e indicios claros de que los antiguos griegos cultivaron y reconocieron como un género poético distinto del épico y el trágico lo que llamamos poesía lírica, aun cuando no lo denominaran con un solo término, como hacemos nosotros, debido quizá a la diversidad de formas y estilos cultivados por los poetas llamados *líricos* (Alsina, 1983; Bowra, 1961; Fränkel, 1993; Rodríguez Adrados, 1981).

Según algunos historiadores de la literatura griega, las representaciones pictóricas de poetas arcaicos, como las de Safo y Alceo acompañados de sus cítaras o liras, las repetidas alusiones literarias a ese instrumento musical, emblemático del género poético cultivado por ellos, y la denominación de Safo como “tañedora (*psaltria*) de lira”,<sup>3</sup> explican que dicho instrumento haya sido utilizado más tarde para denominar a ese conjunto tan variado de formas y estilos de composición como un género literario específico: el género *lírico*. La mayoría de los especialistas coincide en que, aunque el término poesía lírica haya sido acuñado después y abarque una diversidad de formas de composición,<sup>4</sup> le precedió su concepto,

<sup>2</sup> Cf. Horacio, Odas, 2.13, 4-9 (Faón), *apud.*: David A. Campbell, en su Introducción al vol. I de Goold y Campbell, 1990.

<sup>3</sup> Se atribuyó a Safo la invención del plectro (*pēktís*).

<sup>4</sup> Algunas de las principales variantes son las siguientes: la monodia, la oda coral, el epinicio, el treno, la elegía, los himnos, el encomio, los himeneos, la poesía nómica (una especie de cantos monódicos acompañados de cítara o de flauta). Según Rodríguez Adrados, los tres géneros más

bajo distintas denominaciones; en especial, el término *mélōs*, canto, y su cognado *mélīco*, i.e., relativo al canto.

Suele contrastarse la brevedad de la lírica con la extensión de la épica (una impresión tal vez inexacta, debida al estado incompleto del material conservado), al igual que la sencillez del lenguaje empleado por los poetas líricos, con la dignidad del estilo, el lenguaje y el fluir de la poesía homérica en hexámetros. El tono poético de Arquíloco, con el ritmo y las tonalidades del verso uniforme de Homero. El tono melancólico y la crudeza sexual de algunas descripciones líricas, con la elegancia de la poesía homérica. El verso épico, con la sencillez de las máximas de Teognis y con la del dístico elegíaco (Fränkel, 1993: 44-47, 398). Como bien observa J. Alsina:

Los poetas arcaicos, a diferencia de los aedos homéricos, no tienen los ojos vueltos hacia un pasado maravilloso, sino hacia el *hic et nunc*, hacia la cruda realidad de la vida. La elegía guerrera de un Calino y un Tirteo sirven a las necesidades del momento, van dirigidas a inspirar un noble ideal puesto al servicio de la patria; Solón concibe su poesía como un medio para influir en la política y en los conflictos de la circunstancia histórica en la que vive; Mimnermo nos habla de su propio dolor, de sus cuitas, como Safo, como Alceo, como Arquíloco (Alsina, 1983: 140).

Algunos autores insisten en la profunda seriedad de la poesía erótica de Arquíloco (Rodríguez Adrados, 1981: 136) y en la íntima conexión entre el amor y la belleza en Safo y en Teognis; en realidad, los ejemplos podrían multiplicarse. En la heterogeneidad temática de la lírica arcaica griega encontramos brillantes destellos de una meditación profunda acerca de la vida, la justicia y la condición humana.

Aristóteles alude tan sólo de modo indirecto a la poesía lírica en la *Poética* –en sus comentarios referentes a la citarística (*kitharistikē*) (*Poét.* 47a 13-16; 47a 23-24; 48a 10) y a la poesía nómica (de *nómōs*, *Poét.* 47b 24-27)–, pero menciona y cita a varios poetas líricos en el corpus.<sup>5</sup> A veces para ilustrar una idea, a veces como fuente de información política, como en el caso de Alceo (*Política* 1285a), en consonancia con la vieja costumbre de acudir a la poesía, pues ésta, como se sabe, fue una fuente educadora muy importante en la Grecia antigua. Sin embargo,

antiguos de lírica fueron el himno, el treno y el epitalamio, centrados respectivamente en el encenio al dios celebrado, el muerto, o del novio y la novia (1981: 143).

<sup>5</sup> Teognis (*Ética eudemia* 1214a 5; 1230a 13; 1237a 15; 1243a 18; *Ética nicomáquea* 1099a 27; 1129b 30), Solón (*Ética nicomáquea* 1100a 15; 1113b 15; *Política* 1256b 32), Safo (*Retórica* 1398b; *EN* 1149b 15), Alceo (*La Constitución de Atenas; Política* 1285a). En *Poét.* 61b 34-35 menciona a Píndaro, aunque sea tan sólo para mencionar lo exagerado de su estilo rapsódico.

es interesante advertir que las referencias directas de Aristóteles a la poesía lírica no siempre se concentran en los avatares políticos o en las reformas y las cuestiones legales, como ocurre en sus obras *Política* y *La Constitución de Atenas*, sino que en ocasiones lo vemos acudir, en sus tratados éticos, a fuentes poéticas líricas y recuperar algunas ideas de poetas líricos a la hora de plantear y examinar filosóficamente los problemas de la virtud y de la vida buena (*Ética nicomáquea* I;\* *Ética eudemia* I); dos cuestiones que, como se sabe, constituyeron el eje de la reflexión ética antigua, desde Sócrates y Platón. Lo anterior es una muestra clara de que Aristóteles no despreció las opiniones de estos poetas ni las juzgó indignas de atención y análisis, desde el punto de vista de los intereses cognitivos y prácticos de la filosofía. Lejos, pues, de que él pensara que los poetas líricos no tenían nada digno que ofrecer a una investigación filosófica rigurosa, los considera y los cita, y retoma incluso algunas de sus ideas, como sería el caso de Teognis y de Solón, respecto a la felicidad y la justicia.<sup>6</sup>

Podría objetarse que varias de las ideas de los poetas líricos citadas por Aristóteles él mismo las considerara relevantes tan sólo porque formaban parte de la mentalidad común, en la medida en que concedía peso a las opiniones compartidas; pero, no hay que olvidar que, antes de convertirse en opiniones comunes (*éndoxa*), muchas de esas ideas se enfrentaron a las concepciones y aspiraciones heroicas compartidas por los helenos de la era anterior, y conviene recordar que muchos de los valores épico-heroicos, como la *andreía*, continuaron siendo apreciados durante la era clásica y constituyen una parte sustantiva de la visión aristocrática de la existencia presente en el pensamiento ético-político tanto de Platón como de Aristóteles.

\* En este trabajo se adopta el uso acentuado de nicomáquea, que se está imponiendo en la actualidad, a excepción de la bibliografía, en donde se escribió como aparecen los títulos consultados. (N. del E.)

<sup>6</sup> Teognis: "En la justicia está toda virtud en compendio" (cit. por Aristóteles en *EN* 1129b 15); Solón: "Todas las metas por las que reuní / al pueblo, he alcanzado y cumplido. / Séame testigo ante el juicio del tiempo / la gran madre de los dioses del Olimpo, / la negra Tierra, de la que arranqué los mojones / que por doquiera la cercaban / y la hacían esclava. Ahora es libre. / Y a muchos reconduje a su patria, / Arenas, fundada por los dioses, hombres vendidos, / con derecho o sin él, hombres huidos / por apremio de deudas y cuya lengua / apenas, de tanto errar, hablaba ático; / y a otros que en el país sufrían el oprobio / de la servidumbre, temblando ante el humor / de su señor, los hice libres. Esto es lo que hice / con el poder legal, fuerza y derecho / uniendo, como había prometido; / hice leyes para ambos, altos y bajos / equitativamente, según el derecho ajustado. / Otro, en mi lugar, con este bastón / de mando, pero mala voluntad y pensando / en el dinero, no habría sujetado al pueblo. / Y si un día hubiera seguido el deseo de unos / y otro día el de otros, según mis actuales enemigos, / ahora faltarían en la ciudad muchos hombres. / Por eso, tuve que combatir en muchos frentes, / como el lobo que se revuelve rodeado de perros" (D 24) (Fränkel, 1993: 218).

Pasemos a la noción aristotélica de la poesía y tratemos de entender la idea de la relación entre poesía y filosofía en la *Poética*. Una idea un tanto distinta de la que encontramos en otras obras de Aristóteles. Esto último merecería una atención especial, ya que en contraste con la defensa enfática de la profunda afinidad entre la poesía y la filosofía, expuesta en su tratado de la *Poética*, en la *Metafísica* Aristóteles insiste en la demarcación estricta entre ambas (*Metafísica* 987b 5 y ss.), critica la imprecisión y ambigüedad del lenguaje metafórico e insiste en la claridad y exactitud propias del pensamiento filosófico.<sup>7</sup> No obstante, examinaré aquí la cuestión a partir de la *Poética*; para ello, expondré de manera resumida la concepción mimética de la poesía esbozada en dicha obra.

Aristóteles define la poesía como *mímesis* y la entiende como una especie de “imitación”, “simulación” y “representación” de la realidad, en un sentido muy próximo al de ficción y creación artística e icónica, y no como mera versificación ni como simple semejanza entre la poesía y la vida (*Poét.* 1451a 36-38; 1460a 12-19 y 26; 1461b 9-15). Su idea de la relación mimética entre el arte poético y lo real está alejada del naturalismo estrecho, y su criterio poético de “verosimilitud” (*eikós*) no se reduce a la “semejanza” con la realidad o con la experiencia (*Poét.* 1451a 25-30; 1451b 33). La noción del “error poético” (*hamartía kath’ autén*) exige, fundamentalmente, que la poesía sea capaz de conmovernos de una manera bella y placentera (*Poét.* 1460b 15-21; 23-26; 30-35) y le atribuye cierta autonomía al arte poético, respecto a otros intereses, como el cognitivo y el ético-político (Trueba, 2004: 13-42). Esto último asume una relevancia especial para comprender su idea de la poesía.

La clasificación aristotélica de los diferentes géneros poéticos parte de tres criterios fundamentales: a) los objetos, b) los medios y c) los modos de la *mímesis* o “imitación” (*Poét.* 1447a 15-16).

- a) Los objetos de la “imitación” poética son: los caracteres, las pasiones y las acciones, los cuales no son materia exclusiva de la poesía, puesto que la música, la danza, la pintura y la escultura también se ocupan de ellos;

<sup>7</sup> A pesar de que Aristóteles reconoce a la literatura una función precursora análoga a la de Frinis respecto a Timoteo, en la música –en el sentido de que la maestría del segundo sería impensable sin los ensayos y tanteos del primero (*Metafísica* 993b 16)–, en general, parece asumir que la poesía pertenece a un orden discursivo distinto. La filosofía se rige por criterios de racionalidad más estrictos, tales como la necesidad lógica y la verdad o correspondencia con lo real; en tanto que el arte poético busca producir lo verosímil, en un sentido que no queda limitado a lo semejante a lo real. La filosofía se caracteriza por su rigor conceptual y, a diferencia del mito, se apoya en razones y da razones de sus hipótesis. Al final de este artículo me referiré nuevamente a esta cuestión.

- b) los *medios* de la “imitación” estrictamente *poética* son: la *lexis* o el lenguaje, el metro, el ritmo, el sonido, el canto y la *harmonía*; y
- c) los *modos* de la *mimesis poética*: el épico o narrativo, el dramático, en sus formas trágica y cómica, *el citarístico y la mayor parte del aulético*. Es aquí donde cabría ubicar al modo *mélico*, más tarde llamado lírico (el énfasis es mío).

Las referencias aristotélicas a otras artes miméticas, como la música y la danza, sirven de base para formarnos una opinión aproximada de su idea de la poesía lírica. En particular, su comentario de que la danza “imita las pasiones mediante ritmos convertidos en figuras” (*Poét.* 47a 27-28). Al respecto, disponemos de notables ejemplos de *mimesis poética* de las pasiones en la lírica arcaica;<sup>8</sup> y en ciertos versos líricos encontramos algunas de las expresiones poéticas más brillantes y lúcidas de pasiones como el amor, el odio, los celos, el temor, la angustia, la incertidumbre, el dolor, la alegría, el entusiasmo y otras.

Los comentarios acerca de la *mimesis* musical, en *Política VIII*, encierran, como veremos, implicaciones relevantes para la poesía lírica, tomando en cuenta que el propio Aristóteles, al comparar la capacidad de las artes miméticas para representar las emociones y el carácter, juzga que la música supera a la pintura en este punto.<sup>9</sup> Asimismo, el hecho de que él reconozca la naturaleza mimética de la música puramente instrumental, a diferencia de Platón, y de que subraye la capacidad de la música para conmover nuestro ánimo y producirnos estados y sentimientos análogos al ritmo y el tono musicales (*Política* 1340a 12-14), permite suponer cuán más intenso habrá juzgado el influjo de la poesía lírica, por combinar la música con el canto y por la naturaleza de los temas sobre los cuales los líricos compusieron sus obras: la fragilidad de la existencia, la finitud, la contingencia y la incertidumbre, el dolor y la alegría, la amistad y el odio, la guerra y la paz, la juventud y la vejez, la pobreza y la riqueza, la salud y la enfermedad, los males que aquejan en general a los seres humanos, la condición humana sujeta a la alternancia y el azar.

<sup>8</sup> Arquíloco: “¡Ay de mí, infeliz! El deseo sin aliento me tumba, y me cala los huesos un dolor que los dioses me envían...”; Arquíloco: “El que desata los miembros, amigo, me vence: el deseo”; Safo: “Parece igual a los dioses el hombre / al que veo sentado frente a ti / siguiendo absorto tu dulce sonido, / y la risa encantadora que a mí / ha turbado el corazón en el pecho. / Sólo te miro y la voz me falla, / la lengua se me quiebra y un sutil / fuego recorre por la piel / dejo de ver y me zumban los oídos, / corre abajo el sudor y estremecida / estoy toda; como la hierba del prado / me quedo verde, y estoy como muerta. / Mas a todo cabe sobreponerse, pues...” (31 Lobel y Page, en Fränkel, 1993: 175); “Eros ha sacudido mi espíritu / como la tormenta en el monte a los robles” (47 LP, en Fränkel, 1993: 181).

<sup>9</sup> Véase la opinión de S. H. Butcher respecto a las artes miméticas, en Butcher (1951: 122-123).

No es especular demasiado suponer cuál pudo haber sido la opinión aristotélica acerca del influjo de los cantos líricos y su exaltación del valor de la vida y el placer, tanto como del goce y el consuelo que ellos son capaces de procurarnos, tomando en cuenta que el influjo psicológico de la música era ampliamente reconocido en la antigüedad. Al respecto, véase las opiniones de Platón en *República* IV, 424d, el uso de los antiguos peanes para infundir valor en la guerra, y las referencias al poder curativo atribuido a los cantos líricos de Terpandro, como *therapeia* del ánimo belicoso (cf. *La Constitución de Esparta* Fr. 545). El uso médico de la música y su benéfico influjo pacificador sobre las emociones es mencionado por Aristóteles en *Política* VIII, y es posible encontrar cierto eco de esta idea en *Poética* IV, 1449b 25-28, en relación con la catarsis trágica.

La poesía lírica, en general, está predominantemente centrada en el yo y la experiencia subjetiva, sin embargo, esto no la despoja de su naturaleza filosófica. Píndaro, en una *Oda Pítica*, de circunstancia, nos brinda una de las imágenes poéticas más profundas, bellas y conmovedoras de la naturaleza humana: “Seres de un día, ¿qué sois y qué no sois? El hombre es el sueño de una sombra” (Píndaro, *Odas Píticas* VIII, 95).

La poesía lírica, al igual que la trágica, reconoce la contingencia, la vulnerabilidad y la finitud humanas, aunque ambas difieran en la valoración y en las enseñanzas que tienden a extraer de la condición humana vulnerable y mortal. Hay una concepción de la existencia expresada en la lírica de Arquíloco, Mimnermo, Anacreonte y Simónides, que atribuía al destino y a *Tychē* la fortuna moral,<sup>10</sup> y que apreciaba por encima de todo el valor de la vida y el placer; una visión bastante alejada de los valores exaltados por la épica y por la tragedia, y radicalmente distinta de la noción de vida buena (*eudaimonía*) de Aristóteles, centrada en el esfuerzo y la virtud (*Ética Nicomáquea* I): “Por más que una vida humana necesite complementariamente de los favores de la suerte (*tychē*), como hemos dicho, los actos virtuosos (*aretēn energeiai*) son los árbitros de la felicidad (*eudaimonías*), y los contrarios de lo contrario” (*ÉN* I, 1100a 31-1110b 10).

Según Aristóteles, la acción es el árbitro supremo de la felicidad o infelicidad; la auténtica virtud y el verdadero éxito emanan esencialmente del carácter y la elección; y es preferible ser feliz por obra de la virtud que del azar.<sup>11</sup> La felicidad

<sup>10</sup> Arquíloco dice a Pericles: “La Fortuna y el Destino dan al hombre todas las cosas” (8D).

<sup>11</sup> Cf. *ÉN* I, 1099b 18-20. El peso que le otorga a la acción lo lleva en cierto momento a decir: “Si, como hemos dicho, los actos dominan soberanamente la vida, ningún hombre feliz podrá volverse miserable, pues no obrará jamás lo aborrecible y ruin. Y somos de la opinión que el hombre verdaderamente bueno y sensato llevará con buen semblante todos los accidentes de la fortuna y sacará siempre el mejor partido de las circunstancias” (*ÉN* 1100b 32-35. Cito la versión en español de A. Gómez Robledo).



que proviene de la virtud posee en sí misma una cierta estabilidad y durabilidad, a diferencia de la felicidad derivada de la fortuna. Su noción de vida buena (*eudaimonía*) se separa significativamente de lo que podría llamarse, *grosso modo*, la visión lírico-arcaica de la existencia.<sup>12</sup> Sin embargo, las discrepancias de Aristóteles con lo que podría llamarse la noción lírica de la vida humana, sobre todo en lo tocante a la centralidad que ella le atribuye al placer en la existencia, no deberían tomarse como una prueba de que él haya descartado el valor filosófico de la poesía lírica, ya que a menudo él se apartó de concepciones previas, sin por ello dejar de reconocer su naturaleza y su valor filosóficos. Así, por ejemplo, en los libros A y B de la *Metafísica*, cuestiona, discute y refuta ideas e hipótesis anteriores, presocráticas y platónicas, sin por ello desconocer su estatuto filosófico, pues tiene claro que la naturaleza filosófica de una hipótesis no radica esencialmente en su verdad, sino en su racionalidad y universalidad.<sup>13</sup>

Algunas virtudes aristotélicas, por ejemplo la *megalopsiquía* o grandeza del ánimo,<sup>14</sup> resultan por completo antitéticas o ajenas a los valores apreciados por los poetas líricos, porque estos últimos se hallaban muy lejos del mundo clásico y de la aspiración a la autosuficiencia (*autarquía*) y a la felicidad o vida buena (*eudaimonía*) –dos bienes que ellos ni siquiera contemplan y que el horizonte de la lírica deja totalmente fuera del alcance humano–. Ellos se muestran embebidos en la inmediatez y viven en el ahora. Como dice H. Fränkel: “El nuevo giro que aporta la lírica no radica en que se crea en la posibilidad de sustraerse al día (e.d., los sucesos y circunstancias), sino más bien en la sensación de sentirse

<sup>12</sup> EN I, 1099b 22-33. Es interesante contrastar la idea aristotélica de la fortaleza de ánimo con la cristiana. Para el cristiano, la aceptación del dolor y la asunción paciente de la adversidad va aparejada a la fe, la confianza en la justicia divina y la humildad, esto es, el reconocimiento de la condición humana. Para Aristóteles, la entereza del ánimo forma parte de la nobleza del carácter y la grandeza de alma del hombre virtuoso.

<sup>13</sup> La primera se vincula con el hecho de que las hipótesis se basan en la observación empírica y en la razón, pues la filosofía da razón de lo real, con argumentos, a diferencia del mito; y la segunda atañe al carácter universal de las hipótesis o explicaciones filosóficas (cf. *Metafísica* 1000a 18-20).

<sup>14</sup> La *megalopsiquía* concierne al sentido de la valía personal, como observa M. Nussbaum (2004: 312), “El magnánimo (*megalópsichos*) no es propenso a la admiración (*thaumastikós*), porque nada es grande para él. Ni tampoco recuerda el mal que se le ha hecho, porque no es propio de un alma grande conservar el recuerdo de todo, y menos si son ofensas, sino más bien desdeñarlas. No es amigo de hablar de nadie: ni de sí mismo hablará, ni de otro, porque nada se le da ni de que él sea alabado ni de que otros sean vituperados. Y así como no prodiga elogios, tampoco habla bien de los demás, ni siquiera de sus enemigos, como no sea para demostrar su desprecio. De las cosas necesarias y menudas jamás se lamenta o las solicita, pues cualquiera de estas actitudes sería indicio de un ánimo afanoso. Es inclinado a procurarse las cosas bellas e infructuosas (*ta kalá kai ákarpa*) más bien que las fructuosas y útiles, por ser aquello más propio del que se basta a sí mismo (*autárkous*)” (EN 1125a 15; versión en español de Gómez Robledo).

sometido al día en todos los sentidos” (Fränkel, 1993: 138). Nada más distinto a la vida buena (*eudaimonía*), la moderación (*sophosyne*), la *autarquía* y la *megalopsiquía* aristotélicas que los valores celebrados por Mimnermo. Algo semejante podríamos observar acerca de la valentía (*andreía*), una de las virtudes más apreciadas por Sócrates, Platón y Aristóteles, si consideramos estas palabras de Arquíloco: “Salvé mi vida: ¿qué me importa aquel escudo? [se refiere al escudo que él mismo abandonó en el campo de batalla para echarse a correr]. Váyase en enhoramala: ya me procuraré otro que no sea peor” (D6, en Fränkel, 1993: 141; cito la versión de F. Rodríguez Adrados).<sup>15</sup>

La poesía de Mimnermo expresa la fugacidad de la vida, la angustia de la vejez y la muerte, y encarece el valor del placer en la existencia:

Nosotros, como las hojas que brotan en la hora de la florida primavera, cuando rápidas crecen a la luz del sol, disfrutamos corto tiempo de las flores juveniles ignorando lo bueno y lo malo que nos deparan los dioses. Negras Keres nos aguardan: una tiene la edad odiosa y otra la muerte [2D, Fränkel, 1993: 204]. ¿Qué es la vida y el goce sin Afrodita dorada? Quisiera morirme cuando nada me traiga (1D, Fränkel, 1993: 203).

El hecho de que la poesía lírica parta fundamentalmente de la experiencia y esté referida a ella no constituye un elemento para descartar su valor cognitivo. Las metáforas, dice Aristóteles en *Poética* 1459a 6-9: “contemplan semejanzas” (*homoíon theôrein*), y los poetas líricos arcaicos forjaron algunas de las metáforas más bellas de las edades de la vida y de las pasiones humanas. Sus elocuentes imágenes poéticas condensan lo particular y lo universal en una sola representación que nos hace comprender (*manthanein*):<sup>16</sup> “esto es la vida”, “esto la vejez”,

<sup>15</sup> Es preciso resaltar la falta de unidad de los valores apreciados por los poetas líricos. Píndaro, por ejemplo, exalta la belleza y la virtud en muchas de sus odas.

<sup>16</sup> El término *manthanein* ha sido objeto de una intensa discusión, en el contexto de la *Poética* 1148b 4-19. He defendido la pertinencia de interpretarlo como “comprensión” (*syniénei*), a la luz de la *Ética nicomáquea* 1143a 6-13, en donde Aristóteles mismo señala la proximidad semántica entre los términos “aprender” (*manthanein*) y “comprender” (*syniénei*), y especifica que “la comprensión atañe al juicio y la valoración de la acción, en tanto “aprecia y juzga las cosas que nos producen cierta perplejidad y que nos inducen a deliberar” –a diferencia del sentido imperativo de la prudencia– (cf. Trueba, 2004: 95-96). Las situaciones que tienden a provocarnos ciertas emociones y las emociones mismas que solemos experimentar en determinadas circunstancias pertenecen a la clase de cosas que nos causan a menudo perplejidad y que nos inducen a deliberar. Habría que puntualizar que Aristóteles insiste en que no sólo la acción sino las emociones mismas y el modo en que tendemos habitualmente a sentir forman parte de nuestro carácter y son también algo digno de censura o aprobación porque considera que las emociones no son meros impulsos (véase EN 1102b

“esto la juventud”, “esto el placer”, “esto el amor”, “esto los celos”, etcétera. Algunas reflexiones de Arquíloco, Safo, Mimnermo, Teognis y Píndaro son universales, en el sentido de que presentan una visión más o menos coherente del carácter finito y vulnerable de nuestra existencia, pese a que cada poeta asuma una postura relativamente distinta en torno a la condición humana. Aristóteles recupera algunas de sus opiniones y deja de lado otras que él juzgaba menos valiosas, quizá debido a los ideales y valores que ellas mismas exaltaban de una forma tan persuasiva y vehemente.

La principal razón para pensar que Aristóteles admitiría el estatuto filosófico de la poesía lírica es que, a diferencia de Platón, considera que la sensación y la experiencia son formas de conocimiento,<sup>17</sup> a pesar de que les asigne un rango inferior a otras especies de conocimiento, como el productivo (*téchne*), el teórico o explicativo (*theoría*) y la sabiduría (*sophía*) (*Metafísica A*; Ando, 1971); pero también, y sobre todo, por lo que hay de universal en la poesía lírica misma y en sus metáforas, que atañe, justamente, al lugar de las emociones en la naturaleza humana.

Desde la antigüedad, el Yo fue y sigue siendo objeto de reflexiones y discusiones filosóficas (cf. Sorabji, 2001); Aristóteles se ocupó del tema en distintos contextos: el corporal, en sus tratados biológicos (*De Anima* 1, 4, 408b 11-15), y en sus tratados éticos, como observa R. Sorabji, lo analizó desde la perspectiva del carácter (*ēthos*), en su teoría de la acción y de la virtud. Y si bien afirma que cada persona (*hékastos*) es su *nous* o intelecto, o su razón (*dianoēthikon*), y con ello él alude, en particular, a la razón práctica (*ÉN* 1166a 17; 1168b 34-1169a 2; Sorabji, 2001: 7), sin embargo, en su *Ética nicomáquea* no deja de señalar, citando a Heráclito, que “la pasión no es menos humana que la razón...” De hecho, en la teoría de la acción que esboza en sus tratados éticos, Aristóteles le dedica una atención especial a las emociones y su papel en la vida moral.

A lo largo de estas páginas, he procurado aclarar en qué sentido, según Aristóteles, la poesía es universal y filosófica tomando como base lo que algunos críticos tendrían como el más claro contraejemplo de la tesis aristotélica de que “la poesía es filosófica porque dice lo universal”: la poesía lírica. No obstante, las razones esgrimidas en favor del estatuto mimético y filosófico de la poesía lírica

30; 1105b 31-1106a; 1111a 25; 1114b; 1140a 30). Como señala M. Nussbaum: “las emociones son no sólo urgencias animales, sino también partes plenamente humanas de nuestra visión del mundo” (Nussbaum, 2004: 314).

<sup>17</sup> “Cuando alguna de las percepciones sensibles hace alto en el alma, nace en ella el primer comienzo de una representación universal. La percepción apunta, es cierto, a algo individual, por ejemplo, a que el hombre que está ahí es Calías, pero el contenido de la percepción es lo universal ‘hombre.’” (*Apud*. Düring, 1990: 177).

no son suficientes para resolver, de manera coherente y satisfactoria, algunos problemas de interpretación que subyacen en la tesis aristotélica, de los cuales me he ocupado en algunos trabajos previos. A continuación, me referiré de manera sucinta a ciertos problemas especialmente relevantes para evaluar la interpretación sustentada hasta ahora.

La interpretación de la tesis aristotélica expuesta y defendida en las páginas anteriores atribuye a los términos *universal* y *filosófico* (en *Poét.* 1451b 8) un sentido análogo al de la posición cognitivista, el cual resulta sumamente discutible,<sup>18</sup> en razón de que, en la *Poética*, los términos “aprender” (*manthánein*) y “deducir” (*syllogizēsthai*) carecen del significado técnico estricto que ambos asumen en otros contextos del corpus, a pesar de que Aristóteles mencione y destaque la relación entre la *mimesis*, el *conocimiento* y el aprendizaje, y haga referencia a un placer cognitivo derivado de la deducción y del aprendizaje:

Todos disfrutan con las obras de imitación. Y es prueba de esto lo que sucede en la práctica; pues hay seres cuyo aspecto real nos molesta, pero nos gusta ver su imagen ejecutada con la mayor fidelidad posible, por ejemplo, figuras de los animales más repugnantes y de cadáveres. Y también es causa de esto que aprender agrada muchísimo no sólo a los filósofos, sino igualmente a los demás, aunque lo comparten escasamente. Por eso, en efecto, disfrutan viendo las imágenes (*tas eikónas*), pues sucede que, al contemplarlas, aprenden (*manthánein*) y deducen (*syllogizesthai*) qué es cada cosa, por ejemplo, que éste es aquél; pues si uno no lo ha visto antes al retratado, no producirá placer como imitación (*mimesis*), sino por la ejecución, o por el color o por alguna causa semejante (*Poét.* 1448b 8-19; traducción de V. García Yebra).

Los partidarios de la interpretación cognitivista extrema (Donini, 1999; Golden, 1962) toman como base este pasaje para sostener la hipótesis de que la relación entre los términos “*mimesis*-deducción-conocimiento-placer propio” conforma el núcleo de la teoría mimética de la poesía de Aristóteles. Por un lado, asumen que el “placer propio” (*oikeía hedonē*), es decir, el disfrute peculiar que las obras mimético-poéticas nos producen, está unido al conocimiento; por otro, conciben dicho placer propio, en concreto, como un placer intelectual y *cognitivo*.<sup>19</sup> Sustentan esta opinión en que Aristóteles menciona la función cognitiva

<sup>18</sup> Yo misma lo he criticado con anterioridad (Trueba, 2002; 2003b y 2004).

<sup>19</sup> Llevados de esta idea, los partidarios de la interpretación intelectualista del placer mimético plantean que las emociones de compasión y temor nos conducen a una comprensión adecuada y profunda de las situaciones, los dilemas prácticos, los valores, la experiencia moral y la acción.

de la *mimesis*, y hace referencia a un placer cognitivo asociado a la contemplación de las obras miméticas. Sin embargo, Aristóteles sólo afirma que la *mimesis* es el medio por el que adquirimos los primeros conocimientos y que aprender agrada a todos, no sólo a los filósofos; y, con esto, alude al conocimiento en general, no específicamente a las formas más elevadas de conocimiento.<sup>20</sup> Por otra parte, en particular en relación con el placer trágico, Aristóteles señala tan sólo que esta clase de “placer propio” (*oikeía hedonē*) se deriva de las emociones de compasión (*éleos*) y temor (*phóbos*), sin mencionar al conocimiento ni aludir a él (*Poét.* 1453b 11-13; 1462b 13-14).

La vertiente cognitivista asume que la poesía “nos proporciona un conocimiento profundo de la naturaleza humana” y le atribuye un valor filosófico universal, en especial a la poesía trágica. Esta idea, sin embargo, entraña varios problemas, derivados de sus implicaciones universalistas.<sup>21</sup> Primero, concibe la afinidad o el parentesco entre la poesía y la filosofía en un sentido que resulta discutible a la luz de la heterogeneidad del material poético, su falta de unidad, el problema de la recepción de las obras y el hecho de que las obras poéticas estén abiertas a diversas lecturas, interpretaciones, juicios, apreciaciones y valoraciones. Lo anterior constituye una base para cuestionar la hipótesis de que la poesía nos proporcione un conocimiento, en sentido estricto, acerca de la “naturaleza humana”, en la medida en que las obras poéticas nos ofrecen imágenes distintas e incluso opuestas de la condición humana (cf. Trueba, 2004: 74-79). Segundo, la heterogeneidad de la poesía y la diversidad de las deducciones y enseñanzas que pueden extraerse y se han extraído de las obras poéticas, tanto en lo tocante a su significado como a su grado de complejidad y profundidad, y sobre todo el conflicto de interpretaciones, representan un obstáculo serio para hablar de “conocimiento poético”, sin incurrir en alguna paradoja.

Las objeciones a la interpretación cognitivista extrema son una base sólida para concederle un sentido menos enfático y estricto a la tesis aristotélica del parentesco entre la filosofía y la poesía.

Ciertamente, Aristóteles afirma en la *Poética* lo universal y lo filosófico de la poesía, pero es dudoso que el conocimiento que la poesía nos proporciona acerca de la vida, las emociones y las motivaciones de la acción sea equiparable a

<sup>20</sup> Tampoco reparan en que Aristóteles reconoce que puede darse un placer distinto, en los casos en los que ignoramos o no reconocemos lo representado en una obra mimética.

<sup>21</sup> Puede verse una discusión más detallada de esta cuestión en Trueba (2004: 90-93). Respecto a la poesía trágica, es claro que para Aristóteles la universalidad de los caracteres trágicos corresponde a tipos humanos, no a “la humanidad” (*Poét.* 1454b 13-15), y sería reduccionista pretender que todos los tipos trágicos corresponden, en último término, a la misma naturaleza humana, vulnerable y mortal, sacrificando la diversidad y la complejidad de lo trágico (cf. Trueba, 2004: 75-78).

aquél alcanzado por la investigación sistemática de los principios de la acción en los propios tratados éticos (Trueba, 2000, 2003a, 2003b y 2003c). Poesía y filosofía difieren en cuanto al rango de universalidad que les es propio, a la claridad, el rigor, el tipo de análisis y evaluación de elementos tales como el carácter, las emociones, los fines prácticos, la deliberación, la elección y la acción, la corrección e incorrección prácticas. En el caso de la filosofía aristotélica, buena parte de la comprensión que ella nos aporta acerca del lenguaje moral y de las cuestiones prácticas se deriva del análisis riguroso y de la discusión racional de otras hipótesis alternativas acerca de las mismas cuestiones. El carácter sistemático de la investigación y el tratamiento de los problemas prácticos en los tratados éticos de Aristóteles le imprimen a su propia teoría de la acción una naturaleza filosófica más precisa y estricta en comparación con la que vemos expresada en las obras poéticas, incluidas las más brillantes y lúcidas.

## Bibliografía

- Alsina, J.  
 1983 *Literatura griega. Contenidos, métodos y problemas*, Ariel, Barcelona.
- Ando, T.  
 1971 *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Martinus Nijhoff, La Haya, 3ª edición.
- Aristóteles  
 1983 *Ética nicomaquea*, introduc. y trad. A. Gómez Robledo, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 2ª edición.  
 1984 *Acerca del alma*, trad. T. Calvo, Gredos, Madrid.  
 1994 *Ética eudemia*, introduc. y trad. A. Gómez Robledo, UNAM, México.  
 2000 *Metafísica*, trad. T. Calvo, Gredos, Madrid.
- Bowra, C. M.  
 1961 *Greek lyric poetry. From Alcman to Simonides*, Oxford University Press, Londres, 2ª edición revisada.
- Butcher, S. H.  
 1951 *Aristotle's theory of poetry and fine art*, trad. y estudios críticos de S. H. Butcher, Dover, Nueva York, 4ª edición con nueva introducción de John Gassner.
- Dodds, E. R.  
 1985 *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Alianza Editorial, Madrid.
- Donini, P. L.  
 1999 "La tragedia senza la catarsi", en *Phronesis*, vol. XLIII, núm 1, pp. 26-41.

- Düring, I.  
 1990 *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. B. Navarro, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2ª edición.
- Ehrenberg, V.  
 1967 *From Solon to Socrates. Greek History and Civilization during 6<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> Centuries BC*, Methuen, Londres, 2ª edición.
- Fränkel, H.  
 1993 *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo v*, trad. R. Sánchez Ortiz de Urbina, Visor (La balsa de la Medusa, 63), Madrid.
- García Yebra, V.  
 1982a *Metafísica de Aristóteles*, introd. y notas de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 2ª edición trilingüe.  
 1982b *La Poética de Aristóteles*, introd. y notas de V. García Yebra, Madrid, Gredos, edición trilingüe.
- Golden, L.  
 1962 "Katharsis", en *Transaction of the American Philological Association*, vol. 43.  
 1976 "The clarification theory of katharsis", en *Hermes*, núm. 104, pp. 437-452.
- Goold, G. P. y D. A. Campbell (eds.)  
 1990 *Greek Lyrich*, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), Londres.
- Nussbaum, M. C.  
 2004 "Comentario a 'La explicación y la razón práctica'", en M. Nussbaum y A. Sen (comps.), *La calidad de vida*, trad. R. Reyes M., The United Nations University/Fondo de Cultura Económica, pp. 305-317, 4ª reimpresión.
- Rodríguez Adrados, F.  
 1981 *El mundo de la lírica griega antigua*, Alianza Editorial, Madrid.
- Sorabji, R.  
 2001 "El Yo", ponencia presentada en el homenaje en su honor, celebrado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México.
- Trueba, C.  
 2000 "La racionalidad práctica en la *Ética nicomaquea*", en C. Trueba (comp.), *Racionalidad: lenguaje, argumentación y acción*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Plaza y Valdés (Biblioteca Signos, núm. 1), México, pp. 255-266.  
 2002 "A interpretação intelectualista da catarse. Uma discussão crítica", en R. Duarte et al., *Kátharsis. Reflexões de um conceito estético*, Editora C/Arte, Belo Horizonte, pp. 42-55.

- 2003a “La interpretación intelectualista de la tragedia. Una discusión crítica”, en *Tópicos. Revista de Filosofía*, núm. 25, pp. 59-78 [México].
- 2003b “Los principios de la acción en Aristóteles”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXIX, núm. 1, otoño, pp. 75-96. [Buenos Aires]
- 2003c “La naturaleza de los principios de la acción y el problema de la fundamentación de la ética en Aristóteles”, en *Iztapalapa*, año 24, núm. 54, enero-junio, pp. 85-96.
- 2004 *Ética y tragedia en Aristóteles*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona.