

¿HAY BELLEZA EN EL RIESGO?

(O DE LA VALENTÍA)*

Arturo Fontaine Talavera

En esta exposición el autor se refiere a la valentía como virtud a partir de la tradición aristotélica. Se analizan las virtudes de los deportes competitivos. Se vinculan las nociones de valentía y de belleza ante el riesgo.

Lo que voy a decir está basado en algunos textos que quiero mencionar rápidamente al comenzar, como una manera de invitarlos a investigar esto por cuenta propia y a independizarse un poco de las opiniones que yo pueda dar aquí. He tomado el tema de la valentía fundamentalmente en la tradición clásica. Así que lo que voy a decir está muy vinculado a lo que aparece en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, a lo que comenta de eso Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*. Los libros sobre Aristóteles son tantos... En esta oportunidad, en cuanto a textos generales, he recurrido a

ARTURO FONTAINE TALAVERA. Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. M. Phil. y M.A. en Filosofía, Columbia University. Profesor de la Universidad Católica de Chile. Director del Centro de Estudios Públicos.

* Texto de la conferencia pronunciada en el marco del ciclo "Las virtudes de la vida", organizado por el Centro de Estudios Públicos. En esta edición se incluye, asimismo, la conferencia de Ernesto Rodríguez. Las exposiciones de Pedro Gandolfo, Humberto Giannini, Óscar Godoy A., Martín Hopenhayn, Jorge Peña Vial y Agustín Squella fueron publicadas en los números 65 y 66 de *Estudios Públicos*.

Estudios Públicos, 67 (invierno 1997).

W. D. Ross, *Aristotle*; J. L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, y J. Barnes, *Aristotle*. Las selecciones de estudios de A. O. Rorty, *Essays on Aristotle's Ethics* y la de Jonathan Barnes, *The Cambridge Companion to Aristotle*, son útiles. En cuanto a la ética propiamente tal de Aristóteles, me he servido de W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*. De entre los comentarios de la ética de Aristóteles, prefiero el de R. A. Gauthier y J. Y. Jolief, *Aristote: L'Éthique à Nicomaque*. En cuanto a Tomás de Aquino, creo que el mejor comentario de su ética, para mí por lo menos, ha sido el breve libro de Étienne Gilson, *Tomás de Aquino*, publicado originalmente en 1930. Hay otro tomista que recomiendo: el austríaco Josef Pieper, autor del libro *Las virtudes fundamentales*. También he tenido a la vista filósofos de la tradición analítica: *The Virtues*, de Peter Geach, y *After Virtue*, de Alasdair Mac Intyre, que son libros más próximos. Eso en cuanto a fuentes de lo que voy a tratar de desarrollar hoy día.

Quisiera partir tratando de distinguir dos tipos de reflejos: el reflejo instantáneo como el parpadeo —que es un reflejo espontáneo que nadie nos enseñó—, y los reflejos que son adquiridos y que pasan a ser tan automáticos como el parpadeo. Como ocurre por ejemplo en el esquí. Cuando uno aprende a esquiar, instintivamente uno tiende a apoyarse en el pie de la montaña y gradualmente uno aprende que debe apoyarse en el otro, en el pie que da al valle, lo cual es contra intuitivo. Pero una vez que eso se adquiere, pasa a ser un reflejo tan instantáneo como el parpadeo. Lo mismo ocurre cuando alguien aprende a andar en bicicleta y anda a muy lenta velocidad; por un movimiento reflejo, uno empieza a mover el manubrio y a caracolear para mantener el equilibrio. Eso es, de nuevo, un reflejo adquirido y que pasa a ser absolutamente tan espontáneo como los reflejos innatos. Estos reflejos adquiridos tienen mucho que ver con lo que son las destrezas deportivas, y éstas son formas de hábitos. Y la ética clásica, en el fondo, descansa sobre una cierta teoría de los hábitos.

Creo que pocas actividades contemporáneas encarnan mejor, o permiten ejemplificar mejor, la teoría ética de las virtudes que nuestra manera de entender los deportes. Es decir, la disciplina del entrenamiento, de la ejercitación habitual, hace que se desarrollen ciertas destrezas que, cuando llega el momento del partido, brotan espontáneamente. Pero han sido el producto de un largo proceso para crear una cierta inclinación que automatice esta reacción y la haga eficiente. Esto ocurre en todos los deportes, desde el tenis hasta el alpinismo, pasando por el football, el rugby o cualquier deporte que ustedes puedan pensar. Hay una ejercitación que genera una cierta inclinación, que permite después una reacción espontánea adecuada a lo que ese deporte exige. Ahora, esta ejercitación es dolorosa, es larga, es

difícil y por eso asombra y admira la destreza deportiva cuando alcanza niveles excepcionales. De alguna manera es un trabajo, una obra hecha en uno mismo.

En la teoría de la virtud de los autores clásicos —estoy pensando principalmente en Aristóteles y toda la tradición que viene de él, pero también un poco hacia atrás, porque él recoge mucho de lo que viene antes de él—, a diferencia de lo que ocurre por ejemplo con Kant, no hay un afán meramente por reprimir, contener o, eventualmente, suprimir las pasiones, sino más bien de encauzarlas. “El problema con las emociones es que no son fácilmente controlables con el raciocinio [...]. La filosofía moral de Aristóteles es notable por el énfasis que pone en la eficacia del entrenamiento moral.”¹ La palabra “pasión”, en el sentido original griego de *pathos*, es padecer y hoy día se traduce muchas veces por emoción, por sentimiento, y abarca no sólo la pasión del amor, sino que la pasión de la ira, del odio, del miedo, en fin, toda una gama de lo que hoy día en general llamamos sentimientos o emociones. Pero parecería que esas palabras son un poco más débiles que lo que el griego tenía en mente cuando hablaba de las pasiones. En tiempos homéricos padecer una pasión a menudo se vinculaba a estar poseído por algún dios: Afrodita, por ejemplo, en la pasión erótica, o Ares en el caso de la guerra.

En la ética kantiana, hay mayor virtud en la medida en que se es capaz de doblegar la inclinación espontánea de la pasión en función de un principio racional, de una regla. De tal manera, entonces, el imperativo categórico permite controlar, someter, dominar estos impulsos de la pasión. No es ése el enfoque de la ética clásica. En gran medida la visión ética que tiene Freud, por ejemplo, descansa en una ética de contención. En cambio, me parece a mí, lo que caracteriza a la ética clásica no es querer contener las pasiones, sino encauzarlas. Más bien es un cabalgar las pasiones. Un acto es bueno, es ético, cuando es un acto apasionado, pero lo que busca Aristóteles —y esto es un poco el desafío— es una cierta adecuación entre la realidad —y esto forma parte de su proyecto filosófico general— y la pasión que uno debería sentir. Lo que subyace a la ética aristotélica es la idea de que hay ciertas situaciones que objetivamente deberían causar ira, compasión, o piedad.

Aristóteles no solamente cree que esto es así en la ética. Toda la retórica, que es una disciplina práctica, que es una suerte de equivalente de lo que es hoy el marketing, se basa en esto. La retórica analiza las técnicas que debe usar quien habla para provocar el sentimiento de odio o de amor,

¹ D. S. Hutchinson (1995), p. 213.

de miedo o de piedad, de cólera o de venganza. ¿Qué artimañas debe usar un orador para suscitar en la gente ese sentimiento? Todo el análisis que hace Aristóteles supone que haya situaciones que objetivamente susciten esas reacciones en personas normales. Es decir, no es antojadizo lo que uno siente frente a determinadas cosas. Hay cierto tipo de descripciones, por ejemplo de un crimen, que provocan una reacción virtualmente unánime de horror y es ese el recurso que usa el retórico. Y es ese recurso el que usa el escritor, el novelista, el cineasta. De lo contrario su obra no llega.

Los autores más contemporáneos están retomando un poco esta visión que durante una época se consideró algo simplista. Por ejemplo, Mac Intyre destaca tal vez como el principal mérito de la teoría aristotélica el que, a diferencia de Kant, la acción correcta es: “actuar desde la inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es entonces una educación sentimental”². Lo virtuoso no es actuar contra la inclinación. Lo virtuoso es tener la inclinación adecuada, por eso el virtuoso es feliz. Por eso el virtuoso no es el que quiere desesperadamente hacer algo y por una orden moral no lo hace, ni es el tipo que está terriblemente acobardado y se dice “debo ser valiente”, y luego actúa en forma valiente. No. El valiente, al menos así lo ve uno en las películas de John Wayne, por ejemplo, simplemente es valiente. No doblega desesperadamente su temor. En Kant, ese esfuerzo por doblegar el miedo haría mucho más meritoria la acción. No para Aristóteles. Para Aristóteles, el que simplemente es valiente, lo es realmente. Para Aristóteles, la virtud no necesariamente aumenta en relación al esfuerzo.

Konrad Lorenz³ es un autor interesante de examinar en este contexto por su teoría de la agresión. Creo que sus estudios del comportamiento animal, y algunas de las reflexiones que a partir de allí ha hecho sobre el comportamiento humano, tienden a apoyar esta visión “aristotélica” de las pasiones. Sostiene que hay un instinto de agresión en el ser humano que es innato, que es espontáneo y que es imposible de erradicar. Para Lorenz, la sonrisa o la risa es una especie de acto de agresión invertido⁴. Es decir, la risa con que nos saludamos corresponde a una ceremonia de pacificación.

² Alasdair Mac Intyre (1981), p. 140.

³ Konrad Lorenz (1971).

⁴ Konrad Lorenz (1971), pp. 171 y 172.

Al sonreírnos, si ustedes observan, mostramos los dientes, que son nuestra arma de ataque, o era el arma de ataque de nuestros abuelos, aunque ocasionalmente también pueden volver a serlo, en caso de necesidad. Y de alguna manera, la sonrisa es como, por así decir, la alternativa de mostrar los dientes de la fiera. Es decir, si uno pudiera sacar del gen el instinto agresivo, uno también tendría que sacar la sonrisa. La sonrisa no se entiende —esto funciona en forma inconsciente— sino por contraposición a lo que uno ve en los perros, que es esa levantadita de los labios que muestra el colmillo y que es una amenaza. Y la carcajada, a su vez, es una forma que viene siendo como el equivalente de un rugido de amenaza. La carcajada es su revés. Entonces, uno saluda al amigo que inesperadamente encuentra en un paradero de micro, con una carcajada de sorpresa que es, por así decir, el opuesto a la manera ancestral de encarar al enemigo en análogas circunstancias. Ésa es un poco la idea Lorenz. Es decir, desterrar este instinto de agresión tendría consecuencias enormes, inimaginables en toda nuestra vida.

Lorenz, en su análisis de la moralidad, también critica a Kant. Para él la moralidad deriva su fuerza de las mismas fuentes motivacionales que quiere controlar. En otras palabras, no es que haya un conjunto de emociones o de instintos enfrentados a la razón, sino que la razón actúa potenciando determinadas emociones, instintos o deseos. No es que se tenga una especie de aparataje racional que administra fríamente estas emociones, sino que más bien la razón se involucra en las emociones. Su fuerza es estar vinculada a una cierta emoción. Por ejemplo, el amor, que mueve a actuar de una determinada manera. Entonces, en el caso de los animales, una perra, por el amor instintivo que tiene por sus cachorros, agrede, pero esa decisión de agredir está vinculada a un fuerte instinto, el instinto maternal. En el ser humano esto se transforma en una operación más racional, pero, en definitiva, la razón, si no está anclada en estos instintos no tiene fuerza. Sería, dice Lorenz, como pensar que el ser humano es una suerte de computador, que calcula y luego actúa. El ser humano actúa, controla y encauza sus emociones movido por emociones.

Si es que la agresividad es un instinto espontáneo e inerradicable como cree Lorenz y sus seguidores, uno de los problemas que tiene la vida civilizada es que hay que buscar una manera de canalizar esa agresividad. El argumento de Lorenz es en esto análogo al “descontento de la civilización” de Freud. La civilización tiene costos por todas las múltiples represiones que implica.

Según Lorenz, los tabúes y las costumbres adquieren en el ser humano la misma fuerza que tienen los instintos espontáneos. A mi juicio, esto es

una cosa sumamente sorprendente que él cree haber acreditado y yo no soy quién para evaluar si lo logra o no. En todas las investigaciones de hombres prehistóricos se encuentra que coexisten el fuego, los instrumentos y el arte. Junto con aparecer el arte, aparecen también las tumbas o los cementerios. De ahí él infiere que deberían haber estado ya presentes los tabúes y ciertas costumbres. Da la impresión que la muerte está sometida a un ritual y en eso ya hay costumbres. Y si la muerte estaba sometida a un ritual, debido a lo que sabemos sobre pueblos un poco más conocidos, la sexualidad ha de haber estado sometida a un ritual, a una cierta canalización. Con eso ya se tiene un sistema de normas y este sistema, aunque varía de sociedad en sociedad, dentro de una sociedad adquiere una fuerza tan grande como la que tienen en el ser humano los instintos primarios, como podría ser el instinto de agresión⁵. Esto es lo que los escolásticos llamarían una “segunda naturaleza”. Justamente la teoría clásica sostiene que, a través de las virtudes, se genera una segunda naturaleza, es decir, se monta sobre la naturaleza primitiva que hemos heredado una estructura que tiene una fuerza análoga, que pasa a ser tan espontánea, tan natural como la que recibimos en primer lugar.

Lorenz cree que esta necesidad de encauzar la agresividad plantea un desafío para la sociedad contemporánea que no quiera canalizar esta agresividad a través de la guerra. Y uno de los caminos que él señala es el deporte⁶. Me detendré un poco aquí, porque no quisiera discutir las virtudes de la valentía en el contexto de la guerra, sino más bien en el contexto de la paz o de una guerra simbólica como es el deporte.

He señalado que en los deportes están estas disposiciones habituales. Los griegos llamaban “hexis”, hábito, a esa disposición. Sin esa destreza que se adquiere a través de la ejercitación constante ningún deportista llega a ser un deportista⁷. Aparecen en el deporte la héxis o hábito o destreza; la competencia (el antiguo “agón” de los griegos), la agresión regulada, el riesgo que se vence, es decir un miedo que se supera de una cierta manera. Porque si ustedes se fijan, el que asume riesgos en un deporte, sabe. Es decir, ninguno de nosotros es capaz de correr en Indianápolis como lo hace uno de esos corredores, sin desaparecer en la segunda vuelta.

⁵ Konrad Lorenz (1971), p. 256.

⁶ Konrad Lorenz (1971), pp. 271 y sigs.

⁷ Acerca de los deportes, véase Claudio Véliz (1997a), Alfonso Gómez-Lobo (1997); y Claudio Véliz, Alfonso Gómez-Lobo, Arturo Fontaine Talavera y Ernesto Rodríguez (1997b).

Hay una sorpresa nuestra frente a ese riesgo, pero también hay que reconocer que hay un conocimiento que tiene quien está ahí. Lo mismo pasa cuando uno ve a un esquiador de categoría o a un alpinista, o a un jugador en la final de rugby de 1995 de Sudáfrica con Nueva Zelanda, como Small, tacleando a Lomu. Creo que casi cualquier individuo que intente taclear a esa mole humana en velocidad, se quiebra en tres pedazos. Hay una manera de hacerlo y eso es lo que los griegos llamaban una “empeiría”. Hay un conocimiento adquirido a través del tiempo por haberse sometido incontables veces a esa experiencia que es taclear y esa experiencia se ha ido sedimentando hasta tal punto que se puede poner en marcha en un instante, de una manera que, insisto, pasa a ser completamente espontánea, como un reflejo, pero que resume un enorme conocimiento. De la misma manera que un equilibrista sabe cómo poner el pie en un momento determinado.

Es decir, hay riesgo, pero hay un riesgo que de alguna manera cabe dentro de lo que los griegos llamarían la “frónesis”, la prudencia. “No hay coraje sin prudencia [...]. Lo que se quiere decir es, por supuesto, que no hay coraje sin el hábito de juzgar con sensatez acerca de situaciones prácticas, pero de hecho hay muchas situaciones en las cuales lo más valiente es al mismo tiempo lo más seguro para el que actúa; aunque se necesite de un hombre valiente para ver esto en una emergencia.”⁸ Hay un conocimiento de cómo enfrentar esas decisiones en peligro y, por esa vía, se produce una suerte de domesticación simbólica de la muerte. Lo que se pone en juego en los juegos tiene que ver con la muerte. De alguna manera, perder es morir simbólicamente. Por eso en ellos se pone en ejercicio la virtud de la valentía. Hay algo de rito sacrificial en el deporte. Los demás símbolos aluden de una u otra manera al combate. Está desde luego —cosa que es característica de los pueblos heroicos y de los momentos heroicos— la invocación a los antepasados. Si ustedes se fijan, los grandes atletas siempre están invocando a sus antecesores, se están mirando en función de una tradición o de gestas deportivas que se hicieron antes. Por supuesto, las reglas mismas son producto de una tradición, la manera de actuar es producto de una tradición, es un conocimiento que se ha transmitido de persona a persona. Nadie aprende a boxear leyendo un libro, nadie aprende a esquiar leyendo un manual. Son cosas que se han transmitido por la vía de un maestro, que a su vez estuvo expuesto a ciertas experiencias, que es como se aprende la guerra, como se aprenden las artes prácticas. Son actividades cuyo sentido no se descubre sino participando en ellas, ya sea directamente o como espectador.

⁸ P. T. Geach (1977), pp. 160-161.

Pero, además, está el tema de la pertenencia, el amor a la camiseta y la identificación que eso produce, tanto en quienes se ponen la camiseta como en quienes miran con un whisky en la mano por la televisión, pero que gritan e insultan. Esa identificación es un elemento muy primario, pero muy real. Eso canaliza lo que Lorenz llamaba la agresión militante, que es una expresión del instinto de agresión, que en forma espontánea y natural se producía en la pequeña tribu amenazada por la tribu vecina y que requería una especie de alta solidaridad interna para defenderse del enemigo. En el mundo del deporte hay una especie de representación simbólica de eso.

En el deporte, el lugar y el tiempo están regulados y tienen características simbólicas importantes⁹. Si ustedes hablan con algún atleta famoso, notarán que éste tiende a recordar, por ejemplo, el momento en que pisó por primera vez esa cancha. No es lo mismo jugar un partido de tenis aquí en Santiago que jugar en Roland Garros. Es decir, hay una especie de mitología de los lugares. Hay lugares cargados, escenarios cargados, a los cuales se entra de otra manera y cualquiera que haya competido, aunque sea en una escala modesta, ha tenido esa sensación de escalera, de partir corriendo en forma muy amateur y de repente llegar a un estadio donde han ocurrido hitos. Eso se inscribe dentro de un cierto lenguaje que se acerca mucho al lenguaje mitológico de la leyenda. En el mundo del deporte, el tiempo adquiere un valor casi sacramental, porque los deportes tienen una relación muy directa con el tema del tiempo, lo cual también es una especie de metáfora de la cercanía de la muerte. Se vive con intensidad la sensación de que el tiempo es finito, está corriendo y se están jugando dramáticamente posibilidades que no se van a poder jugar más adelante.

Muchas veces se habla de los deportes como escuela de virtudes. El buen deportista, se dice, porque es honesto y respeta las reglas del juego, después va a ser igualmente respetuoso de las reglas del juego en el mundo de los negocios. Ojalá sea verdad. Pero no me gusta ese enfoque instrumental del deporte. Tengo la impresión de que lo que ocurre es justo al revés. Es decir, el deporte como el arte, como la música, se inscribe dentro de esas cosas que hacemos por sí mismas, o sea cuando tenemos tiempo libre. No es que vayamos al estadio o nos interese ver un partido para otra cosa. De la misma manera, oímos música por oír música, no para otra cosa. No es que oigamos música para afinar el oído. Oímos música justamente porque estamos libres en ese momento y lo hacemos un sábado en la noche, por ejemplo, porque justamente es un momento particularmente libre. Hacemos

⁹ Acerca de esto, véase Michael Novak (1994), pp. 130 y sigs.

esas cosas cuando somos libres. Por consiguiente, no están en el mundo de los medios, sino que más bien en el de los fines, lo cual explica por qué la gente les atribuye tanta importancia. Parece una cosa menor, pero la verdad es que tal vez sea más importante que el trabajo, porque la gente pasa toda la semana esperando ese momento libre para hacer deporte o para participar de él por la vía del espectáculo.

Por supuesto, el deporte tiene efectos colaterales positivos, pero eso no es lo principal. Más bien, lo interesante es que el deporte sólo es posible si se dan ciertas virtudes. Basta ver lo que sucede, por ejemplo, cuando en medio de un partido de rugby comienza una pelea. Uno ve qué frágiles eran las reglas que permitían que el deporte se realizara y cómo toda la belleza del deporte se puede evaporar en muy pocos momentos, porque depende de ciertas actitudes. Es decir, todo deporte supone ciertos hábitos y destrezas no sólo propiamente deportivas en el sentido físico, sino que ciertas virtudes morales sin las cuales el deporte desaparece; simplemente no se puede realizar. Entonces, en la práctica de los deportes por ellos mismos se ejercitan ciertas virtudes y, en esa forma, educan.

La contraparte de la agresión, lo que la agresión produce, es daño y lo que el daño produce es miedo. Por eso, el coraje tiene que ver con el miedo. La pasión o la emoción sobre la cual el coraje cabalga es el miedo. ¿Qué es lo que dice Aristóteles? Define así la valentía: “Así ocurre con la actividad (*energeia*) del hombre valiente: su valentía es bella (*andreia kalon*); por lo tanto su fin es lo bello, por cuanto toda cosa es definida por su finalidad; por lo tanto el hombre valiente soporta el miedo y se atreve a realizar actos que manifiestan su coraje con miras a aquello que es bello”¹⁰. Belleza en griego es “to kalón”; también a veces se la traduce por bien, o por lo noble, pero en realidad, en su sentido más directo, es belleza. Ésa es la traducción primera. Se usa para hablar de cuadros, personas, cuerpos, figuras, de la misma manera como nosotros usamos la palabra “belleza”. Se trata de una tesis general¹¹ de Aristóteles: “Los actos virtuosos son bellos y son ejecutados por su belleza (*Tou kalou eneka*).”¹²

¹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 1115 b, 21 y sig.

¹¹ Acerca de esto, véase Kelly Rogers (1993).

¹² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV 1120 a 24.

Lo que está planteando Aristóteles es que el fin (*telos*), o el sentido que tiene correr el riesgo, es la belleza del acto que uno quiere realizar. Esto vale para cualquier actividad que implique asumir riesgos compatibles con la virtud. No es tanto entonces el fruto, como podría ser en un combate la victoria. El objetivo del acto valiente no es necesariamente la victoria. Análogamente, en los deportes, aunque se quiere vencer, puesto que ello es lo que da sentido al juego, se quiere vencer de un cierto modo: respetando las reglas, por supuesto; pero también se quiere vencer con calidad, con excelencia. Y también en la derrota puede haber belleza; a veces, incluso más que en la victoria. Intentar la victoria de una cierta manera puede tener más nobleza que un triunfo cualquiera. ¿No debiera regir esto mismo en el mundo de los negocios? ¿Acaso no ha de haber algo que esté por encima de las ganancias? ¿No es esto válido para cualquier empresa y aventura noble? El acto valiente no es inspirado por el placer. Aristóteles pone por ejemplo los boxeadores que soportan el dolor de los golpes. Los placeres de la recompensa —la corona y los honores— no alcanzan a ser motivo suficiente para someterse a los rigores del combate. El hombre valiente sufre padecimientos no por algún placer sino porque es bello ser así, corajudo, y bajo no serlo.

En un pasaje célebre de la *Ilíada*, el noble Sarpedón, rey de Licia, conecta la posición social y la riqueza con la capacidad de asumir riesgos en el campo de combate. Los troyanos han hecho retroceder a los aqueos que resisten en la muralla que defiende sus naves. Sarpedón “levantando el espléndido escudo ante su pecho y blandiendo un par de lanzas”¹³, cuenta Homero, “se puso en marcha como un león de la montaña que no ha probado la carne en demasiado tiempo y que, impulsado por un corazón orgulloso, va al ataque de las ovejas y, aunque ve a los pastores protegiéndolas con lanzas y perros, no piensa que lo echen del establo sin intentar el ataque. Todo o nada, acomete al rebaño y consigue llevarse una presa sangrienta o cae abatido al primer asalto por un dardo arrojado por un brazo ágil”. Así Sarpedón se allegó al parapete de los aqueos y lo remeció abriendo un boquete. En ese momento de expectación, en el umbral del campamento aqueo, Sarpedón le pregunta a Glauco: “¿Por qué, Glauco, nos brindan a nosotros honores en cuanto al rango, selección de carnes y vinos?

¹³ Homero, *Ilíada*, 12, 130 y sig.

¿Por qué en Licia nos miran como si fuéramos dioses? ¿Por qué nos han hecho dueños de haciendas a orillas del río Janto, ricas en viñedos y trigales?” Sarpedón está pensando en la vida regalada que puede perder. Se pregunta qué justifica esos privilegios. Y se contesta: “Entonces ahora el deber es nuestro; debemos atacar en la primera línea” y tomar parte en el ardor del combate de tal manera que “un soldado nuestro pueda decir: En verdad, no sin honor imperan en Licia nuestros reyes, comen las mejores y más gordas ovejas y toman exquisitos vinos dulces. Pero todo se debe a la fuerza de su coraje, ya que luchan en la vanguardia de los licios”.

Sarpedón ha expresado el código ético de la aristocracia: lo que valida el mando y el privilegio en la sociedad es el valor y la capacidad en el combate. “Noblesse oblige”, dice un comentarista¹⁴. En última instancia es la disposición al heroísmo. Lo que hace especialmente admirable el heroísmo de Sarpedón es que pone en peligro una vida que él ama y que es magnífica. Ese generoso desasimiento suyo en la hora crucial es lo que legitima, entonces, ante su gente, su posición de mando y sus riquezas.

En el mundo homérico la desigualdad, la jerarquía en el poder y el rango social se justifican en función del riesgo. En nuestra sociedad, la cuestión del acceso al poder político se legitima en virtud de la competencia por el voto ciudadano. Diversos filósofos y sociólogos se han preguntado qué valida las desigualdades del sistema capitalista. Se le considera uno de sus puntos vulnerables¹⁵. La prueba de ello es que siempre está en discusión; siempre se están ideando correctivos y redistribuciones. No cabe ninguna duda de que la sociedad moderna tiene poco o nada en común con la homérica. Ya en tiempos de Sócrates el mundo homérico estaba irremediablemente perdido. Sin embargo, creo que todavía en el capitalismo la destreza para asumir riesgos en un marco competitivo es uno de los elementos que tienden a legitimar la riqueza y la consideración social. Esto resulta patente en el caso de las ganancias de los deportistas, por ejemplo, que rara vez se perciben como injustas o no merecidas.

Sarpedón va más allá de la cuestión de la legitimidad social. Quiere indagar el por qué de la valentía. Le dice a Glauco: “si pudiéramos vivir para siempre, sin un signo de vejez, inmortales, nunca lucharía en la primera línea de nuevo ni te ordenaría entrar al campo de batalla, donde los hombres ganan fama”. Este pensamiento sorprende a primera vista: si fuera inmortal no me interesaría luchar, dice. Sabemos que en el poema los dioses participan en la lucha. Claro que lo hacen a través de los mortales y sufren

¹⁴ Malcolm M. Willcock (1976), p. 142.

¹⁵ Véase Peter L. Berger (1987).

cuando éstos mueren. Más adelante en la obra, le ocurrirá esto al mismo Zeus cuando vea que debe morir Sarpedón y, hacia el final, cuando llega la hora de Héctor. Zeus juega con la posibilidad de salvarlos, pero se interponen en un caso Hera¹⁶, en el otro, Atenea¹⁷. El argumento y las palabras son los mismos: si liberas de la muerte a un mortal cuyo destino estaba fijado desde hace mucho, “ninguno de los inmortales te celebrará nunca más”. Rebelarse contra el destino le costaría a Zeus su reino en el Olimpo.

Incluso los inmortales, cuando luchan, lo hacen sometidos a lo mortal, a lo perecible. No mueren ellos; pero sí los que ellos aman, muchas veces, hijos suyos. Sarpedón, por ejemplo, es hijo de Zeus.

Sarpedón dice que él no combatiría si fuese inmortal. En sus palabras quizás se trasunte un repudio a la actitud de los dioses. Lo que le da sentido a la lucha es la posibilidad de morir. Ganar sólo vale si se ha podido perder. Dice: “Pero ahora, tal como están las cosas, con los espíritus de la muerte esperándonos, y miles listos para herir, ningún hombre puede huir o escaparse. Al ataque, entremos. Demos gloria al enemigo o que él nos la dé a nosotros”.

Éste es el código heroico ya desaparecido. ¿Cuándo? Sobrevive muchos años transformándose. Sus últimas reverberaciones se extinguen, si Jünger tiene razón, con la guerra tecnológica, es decir, en la guerra del 14. La reflexión de Jünger sobre la técnica ha de comprenderse a partir de aquí. ¿Cabe todavía el coraje en la guerra?

¿Cómo define el miedo Aristóteles? Dice: “El miedo es una pasión dolorosa o atribuladora causada por la impresión de un mal inminente que amenaza destrucción o dolor”¹⁸. El elemento central es la inminencia de una destrucción o de un dolor y es una pasión, una emoción que atribula. Dice: “Son temibles todas aquellas cosas que cuando ocurren o están a punto de ocurrir a los demás, suscitan compasión”¹⁹. Ésta es la razón por la cual la novela, el cine, el drama explotan muy a menudo el miedo. ¿Qué porcentaje de obras no está vinculado al tema del asesinato, por ejemplo? El miedo que precede al asesinato suscita fácilmente compasión y eso atrae al espectador. Las películas más comerciales que uno pueda ver o las más chabacanas que

¹⁶ Homero, *Ilíada*, libro 11, 522 y sig.

¹⁷ Homero, *Ilíada*, libro 22, 210 y sig.

¹⁸ Aristóteles, *El arte de la retórica*, II, 1382 a 24 y sig.

¹⁹ Aristóteles, *El arte de la retórica*, II, V, 1.8, 1382 b a 22, sig.

se dan en televisión explotan esto hasta la saciedad, porque hay ahí un resorte muy poderoso, muy instintivo, que es el tema del miedo y la relación entre ver a otro sometido a la inminencia de un daño y la compasión. Es la misma veta que exploran, con noble grandeza, *Edipo Rey* y *Hamlet*. Se suscita miedo y compasión, aunque se trate de una obra de ficción, aunque uno sepa que está viendo una película. Y las lágrimas que brotan a veces cuando se lee una novela, son lágrimas reales.

Dice también Aristóteles en la *Retórica* que “es un incentivo necesario para sentir miedo que haya alguna esperanza de salvarse”. Es decir, sin esperanza no hay miedo, y “un signo de esto es que el miedo hace a los hombres deliberar”²⁰. Esto es otra cosa interesante también, desde el punto de vista de lo que es el arte. En situación de miedo, el público delibera y porque está deliberando se entretiene. Por eso se captura la imaginación con un cuento de terror. La sensación de que el asesino va caminando y la persona está tranquilamente dormida en su cama y el asesino se va acercando, produce una actividad mental rápida. Eso también explica por qué John Wayne habla poco: porque no tiene miedo. Si ustedes se fijan, cuando él actúa, da instrucciones con mínimas palabras. En general, los héroes no hablan; actúan. En cambio, el cobarde aparece generalmente retratado como un individuo parlanchín, hablador, que muchas veces se las da de valiente, pero que, llegado el momento, no actúa de esa manera.

Dice Aristóteles: “Los valientes son efectivos a la hora de la acción, pero antes, calmados”²¹. Y dice también Aristóteles: “Es debilidad huir de las tribulaciones, y el suicida no soporta la muerte porque sea bella, sino para huir del mal”²². Aristóteles condena el suicidio como una forma de fuga; no es un acto de valentía. Y esto es importante, porque en la tradición romana, por ejemplo, no será así. El suicidio será elevado a una forma de valentía. Aquí se produce claramente una división entre lo que será la ética romana y lo que es el mundo griego de Aristóteles.

La fortaleza, o valentía entonces, es posible a partir de la experiencia de nuestra vulnerabilidad, de nuestra precariedad. “La posibilidad de ser valiente”, afirma Pieper, “en el verdadero sentido de la palabra, no está dada más que cuando fallan todas esas certidumbres reales o aparentes”²³. Siempre que hay valentía, hay la posibilidad de una herida y la mayor herida es la muerte. Es eso lo que produce miedo. Esta herida que puede ser física o

²⁰ Aristóteles, *El arte de la retórica*, V, 13823 a 6 y sig.

²¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 1116 a 9.

²² Aristóteles, *El arte de la retórica*, III, 1116 a 15.

²³ Joseph Pieper (1990), p. 198.

espiritual. Puede haber miedo al fracaso, a la pobreza, a la opinión ajena, a la soledad; no necesariamente es miedo a la muerte o daño físico. Pero el caso emblemático más puro es la sensación del peligro de muerte. Y los actos de valentía son básicamente dos: el ataque o la resistencia. Ésas son, por así decir, las dos expresiones básicas del acto de valentía.

Según Tomás de Aquino, es más valiente resistir que atacar, y, con su acostumbrada precisión, da tres razones para ello: “Primeramente, no se tiene ocasión de resistir sino cuando se es invadido por algo más fuerte que uno mismo; pero el que ataca lo hace a título de más fuerte, y batirse con uno más fuerte es más difícil que batirse con uno más débil. En segundo lugar, porque el que resiste afronta la presencia misma del peligro, mientras que el que ataca lo considera en el porvenir, y es más difícil no dejarse conmover por un peligro presente que por un peligro futuro. En tercer lugar, porque resistir requiere un tiempo prolongado, mientras que puede atacarse por un movimiento brusco, y es más difícil permanecer largo tiempo inmóvil que meterse bruscamente en cualquier cosa ardua”²⁴.

Al atacar, entran en juego pasiones. Para Tomás de Aquino, en el ataque la ira es legítima, “porque el abalanzarse contra el mal es propio de la ira y de ahí que pueda ésta entrar en inmediata cooperación con la fortaleza”²⁵. O sea, el propio Tomás de Aquino acepta la ira, cuando el combate es justo. Pero la ira es un elemento del ataque. No hay ataque sin rabia. Ir con rabia a buscar la pelota es justo y eso es parte de la agresión legítima. No es posible agredir como quien da la mano; no es posible en la guerra ni en ningún deporte.

El ataque supone confianza en sí mismo y cierto margen de esperanza. Dice Tomás de Aquino: “La confianza, que es parte de la fortaleza, lleva consigo la esperanza que pone el hombre en sí mismo y que naturalmente supone la ayuda de Dios”²⁶. Hay una esperanza que el hombre o la mujer valiente pone en sí mismo.

Me pregunto dónde encontrar, en los escritores de este siglo, algo sobre la valentía. Uno de ellos es Hemingway, quien ya sea que escriba de deportes o de la guerra, escribe sobre la valentía. Pienso por ejemplo en “Fifty Grand”, un cuento extraordinario acerca de un boxeador que da su última pelea; o en ese cuento sobre un torero, Manuel García, “The Undefeated”. Hemingway combatió en la primera guerra y fue corresponsal en la guerra civil española y en la segunda guerra. Estuvo, por ejemplo, en

²⁴ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 2-2, q. 123.a. 6, ad. 1.

²⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 2-2, 123, 10 ad. 3.

²⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 2-2, 128, 1 ad. 2.

el desembarco de Normandía. Fue aficionado a la pesca y a la caza mayor, boxeador aficionado y admirador de las lidias de toros. Su fuerza es el riesgo físico y la belleza del riesgo físico. Definió la valentía como “beauty under pressure”, belleza bajo presión. La valentía en la prosa cristalina y de frases cortas de Hemingway siempre es energía, actividad plena. Es más un emprender que un soportar, es una especie de experiencia de los límites, parecida al deporte. Hay una cosa gozosa en el riesgo; es un derroche de vida joven.

Por contraste, Jünger, el soldado alemán. Jünger combate en la primera guerra y en la segunda. En ambas recibe medalla al valor. Recibe algo de dieciocho impactos en su cuerpo. Recomiendo dos libros suyos. Uno es *Almas de acero*, una novela acerca de la primera guerra. El otro es *Radiaciones*, su diario de la segunda guerra. Es completamente otra visión que la de Hemingway. Pienso, por ejemplo, en el rescate de unos compañeros muertos frente a la trinchera francesa, que efectúa el 24 de marzo de 1940. Aquí hay una capacidad de resistencia fría. No hay gozo. No hay esa especie de vibración como la que puede haber en un deportista que está sintiendo la potencia de su cuerpo. Hay una cosa contenida y terrible en Jünger. La precisión quirúrgica de sus descripciones es escalofriante. Y, sin embargo, queda en la memoria el noble estoicismo del héroe²⁷.

La valentía, ¿a qué se opone? Se opone a tres vicios según Aristóteles. Uno de ellos es la temeridad, que consiste en olvidar el miedo, no ponderar el miedo. Es la inconsciencia con respecto al peligro que se está viviendo y eso no es ser valiente. No es valiente quien toma riesgos fuera de lo razonable, quien no pondera la realidad del miedo. Tampoco es valiente quien es simplemente impávido, insensible, como quien está drogado o bajo el efecto de un sedante. Tampoco es valiente, naturalmente, el cobarde. Entonces, uno puede ir contra la valentía por exceso, por defecto, o por ausencia de sensación del miedo, por carecer la pasión del miedo. Y aquí, valga una frase que dice Pericles en *El discurso fúnebre* de Tucídides: “Tal es nuestra condición —la de los atenienses—: afrontar libremente los más grandes riesgos después de haber pensado mucho lo que hay que hacer. Para otros, en cambio, el valor solamente es hijo de la ignorancia y el pensamiento es padre de la cobardía”²⁸. Veán ustedes cómo Pericles dice los atenienses

²⁷ Acerca de Jünger, véase Arturo Fontaine Talavera (1995).

²⁸ Pericles, “El discurso fúnebre”.

ses somos valientes, pero hemos ponderado el peligro, es decir, somos valientes a conciencia de los riesgos que estamos tomando; no de una manera meramente impulsiva e irracional.

Todo esto hace entonces que la valentía quede sometida, en este esquema clásico, a la frónesis, a la prudencia, que es la razón práctica, sin la cual ninguna de las virtudes es tal. La prudencia es el tino. Es difícil decir en qué consiste, pero sí sabemos bien cuándo una persona no tuvo tino, por ejemplo. Existen personas desatinadas. La prudencia tiene algo que ver con eso. Es una capacidad para detectar la posición correcta o la decisión correcta en circunstancias particulares. Para Aristóteles, la prudencia es una virtud intelectual pero no teórica, como sería la habilidad matemática. Es la virtud que lleva a decidir bien en circunstancias específicas.

El papel de la prudencia es “captar lo que es bueno o lo que es mejor dadas las circunstancias²⁹. Dado que no es posible establecer leyes generales que permitan inferir lo que es prudente, y dado que para Aristóteles ningún acto puede ser virtuoso si no es prudente, cabe preguntarse si su ética no es, en definitiva, relativista. No. Porque “aunque se ha mostrado que la decisión moral correcta es relativa al agente, las circunstancias, su condición [...], esto no implica relativismo porque no se sigue que lo que parece correcto al agente es correcto para el agente. Lo correcto y lo incorrecto no es una función de la percepción o convencimiento del agente. Puede muy bien errar”³⁰.

Hay virtudes conexas a la virtud de la valentía, como la magnanimidad, la perseverancia, la paciencia. La magnanimidad es la virtud que inclina el alma a cosas grandes y el opuesto de la magnanimidad es la pusilanimidad, que es la pequeñez de espíritu. La magnanimidad inclina a cosas grandes y entre ella inclina al honor merecido.

La perseverancia es una actividad enérgica de resistencia que se pone en juego cuando la meta es lejana y por eso es valiosa. Es importante, por ejemplo, para los deportistas, porque requieren mucho tiempo para lograr sus destrezas. A ella “le incumbe hacernos perseverar en las obras virtuosas o en cualesquiera otras todo el tiempo que sea necesario”³¹.

Para los clásicos, la paciencia no es simplemente la virtud del que no se encoleriza; no tiene que ver con la ira. Para Tomás de Aquino, “paciente no es quien huye del mal, sino el que no se deja arrastrar por su presencia a un desordenado estado de tristeza”³². Por la paciencia se mantiene el hom-

²⁹ Alfonso Gómez-Lobo (1966), p. 29.

³⁰ Alfonso Gómez-Lobo (1966), p. 30.

³¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 2-2 q. 137 a 1, concl.

³² Véase Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 2-2, 136, 4 ad. 2.

bre en posesión de su alma. O sea, la paciencia es una capacidad de no alterarse por la tristeza. Es una cierta capacidad para soportar la tristeza sin que eso altere la visión de las cosas. Una de las características de la cobardía, es decir, del estar posesionado por el miedo, es una cierta incapacidad para dejarse ir, una cierta incapacidad para abandonarse. Y esto está normalmente vinculado a una exagerada atención por sí mismo y por los peligros que uno mismo puede correr.

Creo que muchas formas de neurosis se caracterizan por ese tipo de comportamiento. Hay una excesiva preocupación por sí mismo, una especie de visión del mundo en el cual el yo y sus problemas ocupan la totalidad del espacio. Por eso la terapia muchas veces consiste, en parte al menos, en hacer sentir a esa persona que hay otros, que esa historia, por triste que sea, no es tan distinta de otras historias. El proceso de recuperación consiste en que aparezcan otros a competir con ese ego que lo llena todo en el caso del neurótico. Fenómenos como la frigidéz y la impotencia quizás estén vinculados a esto, a formas de no dejarse ir, de no abandonarse por una especie de excesiva autoconcentración. Aunque, por cierto, la neurosis es una enfermedad y sería injusto considerar a los neuróticos como simplemente cobardes. Pero en la medida en que haya un elemento de salud, hay un margen para la virtud.

William Styron, en su conmovedor ensayo³³ sobre la depresión que sufrió hace unos años y que casi lo llevó al suicidio, cuenta que hubo un momento en el cual él dio un salto y tomó una decisión valiente: en lugar de seguir avanzando en el proyecto de su suicidio, decidió llamar a un psiquiatra y, en última instancia, se hospitalizó. Hasta hoy no sabe Styron por qué dio ese salto que lo salvó. Pero en ese momento, en la medida que hubo algo de salud, porque obviamente la depresión es una enfermedad, hubo una opción y la valentía entró en juego.

La valentía, entonces, es una virtud de seres finitos, de seres vulnerables. Todo acto de fortaleza se nutre o se entiende en función de la muerte. No se trata solamente de la muerte final, la muerte que está allá, sino que de la muerte que forma parte de nuestra vida, de ese paso del tiempo corriente que nos hace sentir indiferencia, que nos hace sentir ese qué más da, que nos produce hastío. La literatura y la filosofía —Heidegger, el existencialismo, el teatro del absurdo— han explorado a fondo el hastío. Pero es un tema tradicional. Dice Séneca: “No caemos de súbito en la muerte, sino que a ella vamos minuto a minuto. Cada día morimos, cada día se nos quita una parte de la vida y aun cuando crecemos, la vida decrece”. Y más adelante dice:

³³ William Styron (1990).

“Ante todo debe evitarse aquella pasión que se enseñoreó de tantos, el prurito de morir, pues has de saber, Lucilio, que existe como asimismo para otras cosas una propensión desatinada a morir que con frecuencia afectó a varones generosos e incorruptibles y hartas veces también a hombres desmedrados y cobardes. Aquellos desprecian la vida. Estos la encuentran pesada. En algunos prende la desgana de hacer y de ver siempre lo mismo y no el odio a la vida sino su hastío, en el cual caemos impelidos por la misma filosofía que cuando decimos hasta cuándo veré las mismas cosas”³⁴. Quien así ve la vida se dice: “[...] no hago nada nuevo, no veo nada nuevo. En fin de cuentas, esto da náuseas”.

En vistas de que todo es precario, de que todo se desarma, de que al final no logramos cambiar nuestra vida como deseáramos, se produce el hastío. Es decir, el hastío y el desgano son formas de vivir el impacto de nuestra fragilidad y finitud. Son formas de enfrentar la finitud. De manera que cuando pensamos en la muerte, no pensamos sólo en la muerte final. Nos ataca día a día, y es esa sensación de desgano... la vida transcurre como arando en el mar. Las cosas se nos van, no nos movemos, no pasa nada. Es una forma de la muerte.

Dice Nietzsche que hay dos maneras de morir. La primera es la de aquel que es libre para la muerte y libre en la muerte, “un santo que dice no cuando ya no es tiempo de decir sí”. El hombre que llega a la muerte y se libera de la vida y pasa de la vida a la muerte, ese hombre dice, como Zaratustra: “Así quiero morir yo también para que vosotros amigos améis más la tierra”. Ése es el mejor morir para Nietzsche. El segundo, es “morir en la lucha y prodigar un alma grande”³⁵.

Para Nietzsche, la valentía está muy ligada a la vida bella. Esta vida bella, ¿qué relación tiene con el riesgo? Ésta era la pregunta que estaba en la convocatoria de esta conferencia. ¿Hay alguna relación entre correr riesgos y la belleza? Pareciera que sí, a condición de que el riesgo se afronte con miras a un acto en el que hay belleza. Es decir, no se trata de sufrir por sufrir, de someterse al miedo por someterse al miedo, no es una suerte de masoquismo lo que se está aquí planteando.

³⁴ Séneca, *Cartas a Lucilio*, Libro III, XXIV.

³⁵ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 115 y sig.

“El magnánimo”, dice Aristóteles, “no corre peligro por motivos triviales, ni es amigo del peligro (*filokíndunos*) por ser pocas las cosas que estima; pero sabe exponerse a grandes peligros. Y al hacerlo no escatima su vida, estimando indigno el vivir a toda costa (*pántos zen*).”³⁶ Es decir, el magnánimo no desprecia la vida, no es un desencantado. Al contrario, estima las cosas de la vida. Y sin embargo lo pone todo en juego, incluso su vida, porque no siente que sea digno vivir a cualquier precio, de cualquier manera. Hay renunciaciones que el ser humano no debe hacer, más vale en tal caso renunciar a la propia vida. Aristóteles toca aquí el nervio vivo de la ética. La vida merece vivirse de cierta manera; no de cualquiera, no a toda costa. Hay algunas formas de la vida que cuando se pierden hacen no digno seguir viviendo. Y es misterioso que esto sea así. Pero creo que por esto es central reflexionar sobre la valentía, porque revela algo de lo que es la ética.

Este asunto incide en una discusión contemporánea acerca de cómo interpretar la relación entre la felicidad (*eudaimonía*) y la valentía (*andreia*)³⁷. Hardie no ve claro cómo reconciliar la finalidad última, que es la felicidad, con la virtud del coraje, que puede exigir dar la vida y, con ella, la posibilidad de la felicidad³⁸.

Lo que el pasaje sugiere es que para Aristóteles una vida que se consigue a cualquier precio, incluso con la cobardía, carece de belleza y, por consiguiente, de felicidad. Las virtudes permiten que en la acción humana se dé lo bello. Si eso no ocurre la felicidad se desfonda, deja de ser posible. La bajeza, la indignidad permiten salvar el pellejo, pero no ser feliz en el sentido aristotélico.

¿Por qué? Tratar esto sería tema de otro trabajo. Quisiera, simplemente, sugerir que, en mi opinión, para la filosofía aristotélica la felicidad es una actividad que pone al hombre en contacto con lo bello, tanto en la praxis como en la teoría. La contemplación a que el hombre aspira es, en última instancia, contemplación de lo bello³⁹.

Dice Tomás de Aquino: “Al hacer frente al peligro, no es el peligro lo que la valentía busca, sino la realización del bien de la razón”⁴⁰. ¿Por qué someterse al riesgo o al miedo por sí mismo no basta? Porque en el temor hay algo respetable. ¿Y qué es eso? Dice Tomás de Aquino: “Todo temor procede del amor, pues sólo se teme por lo que se ama”⁴¹. Quien nada teme,

³⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 1124 b. 7 y sig.

³⁷ Véase Kelly Rogers (1994).

³⁸ W. F. R. Hardie (1980), p. 334.

³⁹ Véase Arturo Fontaine Talavera (1977).

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Virt. Card.* 4 ad. 5.

⁴¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 2, 2, qu. 125, a. 2 concl.

nada ama. No sentir ningún miedo, o correr peligro por correr peligro, en el fondo, es no amar sino la nada. Precisamente lo que sorprende, lo que admira en un acto de valentía extremo es la generosidad, lo que esa persona deja y eso supone que algo ame. Si no ama nada, el gesto tiene poco valor. Entonces, lo que redime correr peligros —y esto vale para los deportes, la guerra, los negocios, la política, para la vida del artista y del científico, para la madre que enfrenta un parto, para cualquiera que toma riesgos en su vida—, lo que redime es la belleza de ese acto. Y yendo, seguramente, más allá de Aristóteles: quizás ese acto bello tenga por fuente el amor.

Y para terminar, quiero leer un poema de Kavafis, que creo es bello. Este breve poema se llama “Termópilas”. Ustedes recuerdan que en la guerra de los griegos contra los medos hay un momento en el cual se atrincheran 400 espartanos dirigidos por el rey Leonidas en ese desfiladero que se llama Termópilas. Logran resistir bastante tiempo y demorar el avance del ejército persa. Ésta es una de las hazañas más grandes de la historia militar. Sin embargo, hay un talón de Aquiles en esta posición: un sendero a través del cual la posición en la que está colocado el ejército espartano, se puede conseguir desde la espalda. Es un secreto de guerra, porque, salvo por ello, la posición es inexpugnable. Sin embargo, Efiates, el traidor, les indica el camino y entonces los persas atacan por atrás y mueren los espartanos. Y ahí escribe Leonidas con sangre, según dice la leyenda, “viajero, ve a decir a Esparta, que aquí hemos muerto por obedecer sus leyes”. Pero el poema de Kavafis muestra que el coraje de Leonidas puede requerirse y ponerse de manifiesto sin necesidad de empuñar un arma, sin tener que pisar el campo de batalla. El poema dice así:

Honor a aquellos que en sus vidas
se dieron por tarea defender unas Termópilas;
Que del deber nunca se apartan;
justos y rectos en todas sus acciones
son, también, clementes y compasivos,
y generosos si son ricos, y si pobres
también en lo pequeño, generosos;
y que, asimismo, ayudan en cuanto pueden
que siempre dicen la verdad,
pero sin rencor por quienes mienten.
Y merecen un honor más alto
cuando prevén (y muchos prevén)
que Efiates ha de aparecer al fin,
que los persas han de pasar al fin.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ackrill. *Aristotle the Philosopher*. Londres, 1981.
- Aristóteles, *El arte de la retórica*. The Loeb Classical Edition.
- *Ética a Nicómaco*. The Loeb Classical Edition.
- Barnes, Jonathan. *Aristotle*. Londres, 1982.
- *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, 1995.
- Berger, Peter L. *The Capitalist Revolution*. 1987.
- Fontaine Talavera, Arturo. "Theoria y Kalon en el pensamiento de Aristóteles". Tesis de Licenciatura, Universidad de Chile, 1977.
- "¿Por qué Jünger?". *Estudios Públicos*, 58 (otoño 1995).
- Gauthier, R. A. y J. Y. Jolief. *Aristote: L'Éthique à Nicomaque*. Louvain, 1970.
- Geach, P. T. *The Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Gilson, Étienne. *Tomás de Aquino*. Madrid, 1964 [publicado originalmente en 1930].
- Gómez-Lobo, Alfonso. "Aristotle's Right Reason". En Richard Bosley, Roger A. Shiner y Janet D. Sisson (eds.), *Aristotle, Virtue and the Mean*. 1966.
- "Las Olimpiadas en el mundo antiguo". *Estudios Públicos*, 64 (verano 1997).
- Hardie, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1980.
- Homero, *Ilíada*. The Loeb Classical Edition.
- Hutchinson, D. S. "Ethics". En Jonathan Barner (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press, 1995.
- Lorenz, Konrad. *On Agression*. Trad. Marjorie Kerr Wilson. Londres: Bantam Books, 1971.
- Mac Intyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1981.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- Novak, Michael. *The Joy of Sports*. Boston: Madison Book, edición revisada, 1994.
- Pericles. "El discurso fúnebre". *Estudios Públicos*, 11 (invierno 1983).
- Pieper, Joseph. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Ediciones Rialp, 1990.
- Rogers, Kelly. "Aristotle's Conception of *To kalón*". *Ancient Philosophy* 13 (1993).
- "Aristotle on the Motive of Courage". *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXII (1994).
- Rorty, A. O. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, 1980.
- Ross, W. D. *Aristotle*. Londres, 1923.
- Séneca. "Cartas a Lucilio". *Obras Completas*, Madrid: Aguilar, 1961.
- Styron, William. *Darkness Visible*. Londres: Picador, 1990.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologica*. Ediciones B.A.C.
- . *Virt. Card.*
- Véliz, Claudio. "Los deportes en equipo: Un mundo hecho en inglés". *Estudios Públicos*, 64 (verano 1997a).
- Alfonso Gómez-Lobo, Arturo Fontaine Talavera y Ernesto Rodríguez. "Deportes griegos e ingleses". *Estudios Públicos*, 65 (verano 1997b).
- Willcock, Malcolm M. *A Companion to the Iliad*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1976. □