

incontinentes sin más, puesto que son distintos que aquellos y los llamamos tales por semejanza (καθ' ὁμοίωσιν)...» (EN VII 4, 1147b29-34).

De acuerdo con este texto, el mecanismo lógico de la denominación καθ' ὁμοίωσιν funciona del modo siguiente.

(a) Hay un sentido propio y principal del término ἀκρασία según el cual esta es "un exceso contrario a la recta razón respecto de los placeres necesarios".

(b) Hay además algunos comportamientos o disposiciones que tienen una cierta "semejanza" con la ἀκρασία o incontinencia. Obsérvese que la semejanza tiene lugar en la parte genérica de la noción correspondiente, es decir, en cuanto que se trata de "un exceso contrario a la recta razón".

(c) La extensión a estos casos de la denominación por semejanza comporta un doble movimiento lógico, de supresión (ἀφαίρεσις) y de ulterior adición (προόθεσις).

(1) En primer lugar, se suprime la parte específica de la denominación propia (la referencia a los placeres necesarios en el caso de la incontinencia), de manera que queda solamente la parte genérica de la noción: nos quedamos solamente con el deseo excesivo e irracional.

(2) A continuación, y en segundo lugar, se añade (y esta es la προόθεσις) la referencia correspondiente a aquellas disposiciones a las cuales se transfiriere la palabra: en el caso que vengo comentando de la incontinencia, diremos que es un deseo excesivo e irracional, añadiendo que lo es "con respecto al dinero", "con respecto a la fama", etc.

Pienso que este es el mecanismo lógico que se aplica también en el caso de la noción de virtud. (a) Tenemos la significación propia de la palabra 'virtud' (κωπία, κωπιάς ἀρετή) que es la noción de la virtud ética, por ejemplo, "término medio adquirido mediante habituación y acompañado de prudencia": μεσότης τῆς ἐγγυωμένη δι' ἔθος καὶ μετὰ φρονήσεως. (b) Suprimimos la última parte de la definición reteniendo solamente la idea de que es un "término medio" (μεσότης τῆς), toda vez que es aquí donde está la semejanza entre la virtud natural y la virtud en sentido propio. (c) Finalmente, añadimos que esta μεσότης no es el resultado de la habituación y el ejercicio, sino que se nace con ella, que es natural, y carece de φρόνησις.

De esta manera obtenemos como resultado la siguiente definición: "término medio adquirido naturalmente y no acompañado de prudencia" (μεσότης τῆς ἐγγυωμένη ἐκ γενετῆς καὶ ἔνεν φρονήσεως), que es precisamente la definición de la virtud natural.

Tales son en mi opinión, el sentido y el alcance lógicos de la "semejanza" entre la virtud natural y la virtud ética en Aristóteles.

## Capítulo VII

# LOS LÍMITES DE LA COMPASIÓN: RESPONSABILIDAD MORAL Y EL DICTUM SOCRÁTICO "TODO SER HUMANO OBRA MAL INVOLUNTARIAMENTE"

Javier Echeñique Sossa  
Universidad Andrés Bello  
Santiago de Chile

La abrumadora mayoría de quienes han intentado develar el significado del *dictum* socrático, "nadie obra mal involuntariamente", ha encontrado en este una peculiar teoría de la acción. Este ensayo pretende revertir esta interpretación dominante, mostrando que el *dictum* socrático tiene también un aspecto moral, del cual Platón estaba consciente. Se desarrolla el significado e implicancias del *dictum* interpretado como una tesis sobre la responsabilidad moral, y se examinan las objeciones de Aristóteles, quien considera al *dictum* precisamente desde su aspecto moral.

## 1. El significado del *dictum* socrático

En el Protagoras, Sócrates expresa su convicción, según la cual

ninguno de los sabios piensa que algún ser humano cometa un error voluntariamente (*οὐδεὶς ἀνθρώπων βελονία ἐξαμαρτανεῖν*), o que voluntariamente haga acciones vergonzosas (*αἰσχροῖα*) o haga malas obras (*κακά*), sino que saben muy bien que todos los que hacen malas obras o acciones vergonzosas, lo hacen involuntariamente (*ἀκοντες*) (345e).

Cuando el *dichum* socrático se expresa en términos de *error* o *falla* (*hamartênai*) como en éste y otros pasajes<sup>1</sup>, aparece como una verdad conceptual. Los *errores* o *fallas*, si bien implican un cierto tipo de reproche, son por definición involuntarios. Cuando Agassi, por ejemplo, no logra darle a la pelota es porque no alcanzó a llegar, porque estaba distraído, etc. Esto es reprochable (lo califica como un *mal tenista*), pero es involuntario. Si en cambio Agassi no le da a la pelota *voluntariamente*, no describiríamos esto como un 'error' o una 'falla' (curiosamente, ni siquiera es relevante para calificar a Agassi como un mal tenista). Sin embargo, para que el *dichum* pueda aplicarse al ámbito del comportamiento *ético*, a las 'acciones vergonzosas', es necesario establecer primero si acaso las acciones vergonzosas o moralmente reprochables son en efecto 'errores' o 'fallas'. Como es bien sabido, Sócrates piensa precisamente esto: la dificultad estriba en esclarecer precisamente de qué tipo de errores o fallas estamos hablando.

Más adelante en el *Protagoras*, Sócrates contribuye un tanto a responder esta pregunta, en la conclusión de aquel famoso razonamiento suyo que culmina en la negación del fenómeno de la incontinencia (358b-d). Aquí Sócrates formula el siguiente principio:

[PDB] nadie que sepa (*eidos*) o crea (*noimenois*) que hay otras cosas mejores que las que hace, y posibles, va a realizar<sup>2</sup> luego esas, si puede hacer las mejores. Y el dejarse someter a tal cosa no es más que ignorancia (*amathia*), y el superarlo, nada más que sabiduría (358b-c).

El principio contenido aquí es el siguiente: Si (i) *S sabe* o *cree* que *y* es mejor que *f*, y (ii) *S sabe* o *cree* que *y* es realizable, *S* no realizará *f*. Por conveniencia, llamaremos a este principio PDB: El Principio de la Dominancia del Bien. Antes de comenzar, es importante notar el significado peculiar que Sócrates le atribuye al adjetivo 'bueno' (*agathos*) y al comparativo 'mejor' (*bethtos*). Para Sócrates, existe una conexión conceptual entre 'bueno' y 'beneficioso' (*ôphelimos*, Prot. 358b5-6) o 'conveniente' (*simpheros*)<sup>2</sup>. Es por esto que Ionefonte propone prácticamente el mismo principio citado supra, al citar las siguientes palabras de Sócrates: "En efecto, pienso que todos los hombres escogen entre alternativas posibles aquellas que creen son *las más convenientes* para ellos (*ta ontantai simphorôtata hautois einai*), y realizan éstas" (*Mém.* III. 9. 4). No es aquí mi propósito investigar los fundamentos de PDB. Lo que me interesa es ver

cómo el *dichum* socrático se sigue de dicho principio, evidenciando el significado de este último.

¿Qué implica PDB? Lógicamente, el concepto de saber o conocimiento es tal que, saber que *y* es mejor que *f*, implica que *y* es en *realidad* mejor que *f*. Según el principio, alguien que *sabe* esto sólo puede realizar lo que es *realmente* la peor alternativa si es *forzado* a hacerlo, es decir, si no es posible para él no realizarla. No puede decirse lo mismo en el caso de la creencia, sin embargo, pues *creer* que *y* es mejor que *f* no implica que *y* es en realidad mejor que *f*: uno puede tener creencias falsas (*to pseuê ejein doxan*, 258c). En el caso de la creencia entonces, si alguien *cree* que la alternativa *y* es mejor (para él) que *f*, y cree que *y* es realizable, no sólo existe la posibilidad de que realice lo que es en *realidad* la peor alternativa (para él) mediante la fuerza: para Sócrates, es fundamental también el que podamos explicar este desliz en virtud de una cierta *ignorancia* por parte del agente: a saber, ignorancia de que *f* es en *realidad* mejor (para él) que *y*, si fuera éste el caso. De modo que, en cualquier caso, se sigue del principio que si alguien realiza lo que es en *realidad* la peor alternativa (para él), o bien lo hace porque ha sido forzado (no pudo hacer otra mejor, sabiendo que no era la mejor), o bien porque ignoraba que era la peor alternativa, pensando falsamente que era la mejor.

No es entonces sorprendente que Sócrates concluya del pasaje recién citado: "hacia los males (*ta kaka*) nadie se dirige voluntariamente (*hekôn*)" (358c). Es decir, si alguien 'se dirige' hacia algo que es en realidad un mal – ya sea relativamente o no – lo hace *involuntariamente*. Ya sea a la fuerza o por ignorancia de lo que es bueno para él. Sin embargo, aún no tenemos en nuestras manos las bases del *dichum* socrático propiamente tal. La tesis explicada por el principio mencionado versa sobre *ta kaka*, los males (para el agente). El *dichum* socrático versa sobre acciones *vergonzosas*, obras malas moralmente.

¿Qué nos falta? Sencillamente, la tesis más característica de la ética socrática, defendida en el *Gorgias* y en la *República*: las acciones vergonzosas, injustas, o incorrectas moralmente, *nunca benefician al agente, sino que lo dañan*, y las acciones justas o correctas moralmente, siempre benefician al agente, nunca lo dañan. Por lo tanto, alguien que realiza una acción vergonzosa o injusta, y que puede no hacerla, necesariamente y de un modo fundamental *ignora que la acción lo daña*, que no es beneficiosa o conveniente para él. PDB puede aplicarse, por extensión, también a las acciones vergonzosas o injustas, pues éstas son malas para el agente, lo dañan. Según este principio, si el agente moralmente deficiente creyera o supiera que su mala acción es mala para él, entonces no desearía realizarla (no se 'dirigiría' hacia ella) y no la realizaría. En el *Gorgias* Sócrates expresa una idea similar cuando afirma: "nadie comete una injusticia

1 Ej. "fallamos involuntariamente [akontes hamartiamomen]" (*Repblicha* 336e), "si los corrompo involuntariamente, lo correcto no es hacerme comparacer aquí por tales faltas [loutouôn hamartématon]" (*Apología* 26a2).

2 Ésta es una observación que hizo Gerasimus Santas, en Santas (1964), p. 149. Santas ofrece como evidencia también *Mém.* 77d2-9, 87e; *Gorg.* 467a-b, 468b1-8.

(*aitkein*) queriendolo (*boulomenon*) sino que todos los que cometen una injusticia lo hacen involuntariamente (*akontas*)" (509e). En un sentido importante, quien actúa de un modo injusto actúa *en contra de su voluntad* (*boulésis*), una voluntad cuyo objeto es a fin de cuentas el trasfondo de PDB: el bien real para el agente – Gorg. 466d-468e.

El punto que nos interesa enfatizar aquí es el siguiente: en vista a las consideraciones precedentes, no es sorprendente que el concepto de involuntariedad presente el *dictum* sea generalmente considerado como equivalente (semánticamente) al siguiente condicional: "si el agente injusto hubiera sabido o creído que su acción era dañina para él, no habría deseado o escogido actuar como actuó". Ésta es, si se quiere, la interpretación del *dictum* desde el punto de vista de la *Sicología de la Acción*.

En la próxima sección, quiero mostrar que esta interpretación inofensiva del *dictum* no es la única: quiero mostrar que cualquier griego habría extraído ciertas *consecuencias morales* del *dictum*. De hecho, Aristóteles mismo lo hizo, como mostraré en la Sección IV. Dichas consecuencias son tan evidentes, que sería inverosímil que Sócrates no hubiese reparado en ellas.

## 2. Las consecuencias morales del dictum socrático

En un artículo reciente, Heda Segvic dice que "no debemos asumir que aquellos que según el diagnóstico de Sócrates actúan involuntariamente, no han de ser censurados por sus acciones"<sup>4</sup>. Sin embargo, el uso pre-platónico de los términos griegos *akôn* o *akousion* evidentemente autorizan esta pre-suposición. La Ley de Drakón por ejemplo, que data del siglo VII, y la Ley de homicidios ateniese que se basa en ella, establecía que si A mata a B involuntariamente (*akôn*), A debería ir al exilio y podría volver a su *polis* si era perdonado por los familiares de la víctima, y si la víctima no tenía familiares podría ser perdonado por los miembros de su familia. Los casos de homicidio voluntario en cambio, eran penalizados con la muerte<sup>5</sup>. La razón por la que el homicidio involuntario era condenado tiene que ver con la actitud religiosa hacia el homicidio en general: la muerte era una contaminación para la *polis* y alguien tenía que hacerse responsable de limpiarla. De todos modos, está claro que la involuntariedad del homicidio *habría la posibilidad de perdón*, y

*mitigaba la condena* exigida por esta actitud religiosa. Y a medida que esta actitud religiosa fue cediendo, fue quedando más claro que la *compasión* (*eleos*) y el perdón (*suggnômê*), y junto con estas actitudes el reconocimiento de que el agente involuntario no ha de ser censurado ni sancionado, eran las *actitudes morales* apropiadas para una obra involuntaria con consecuencias negativas. Antifón, por ejemplo, dirá en repetidas ocasiones: "los accidentes involuntarios merecen *compasión*".<sup>6</sup>

Sócrates y Platón no son una excepción a la regla, pues claramente aceptan que decir que alguien realiza una obra injusta *involuntariamente* implica que esa persona es objeto apropiado de *compasión* (*eleos*) y no de censura. En el Gorgias, los tiranos, quienes según la noción técnica de voluntad (*boulésis*) socrática no *quieren* desterrar a alguien y despojarlo de sus bienes injustamente y por lo tanto lo hacen *involuntariamente*, son en estas ocasiones objetos de *compasión* (*eleos*) – 469a. En otros diálogos Platón también mantiene la conexión entre la involuntariedad de una obra con consecuencias negativas y la actitud de *compasión* hacia su agente y la consiguiente cancelación de condena moral hacia él. En el Libro I de la *República* (336e2-337a2), Sócrates le pide a Trasímaco que lo compadezca (el verbo aquí es el pasivo de '*eleo*', el verbo correspondiente a '*eleos*') en lugar de indignarse (*dalepinesthai*) con él, pues si ha errado en el curso de su investigación lo ha hecho involuntariamente. En el Libro V de *Las Leyes* (731c-d) Platón sigue afirmando que el malhechor, que por definición obra mal involuntariamente, es objeto apropiado de *compasión* (*eleos*).

Es evidente entonces que para Sócrates y Platón, como para cualquier griego del siglo V, decir que alguien ha obrado mal involuntariamente implica que no es objeto de censura moral por obrar de tal modo. Quien ha obrado mal es un objeto apropiado de *compasión* (*eleos*) por ello, y la *compasión* implica una suspensión de la condena moral. Volviremos a este concepto de *compasión* en la última sección.

## 3. La complejidad del dictum

Hay sin embargo una importante complejidad en la perspectiva socrático-platónica. En la *Apoloía* 25d-26a, en consonancia con su famoso *dictum*, Sócrates argumenta en contra de Meleto que si él (Sócrates) ha corrompido a los jóvenes, lo ha hecho involuntariamente, y a esto añade:

3. McTighe (1984[1992]), p. 232. La misma idea puede encontrarse en Gully (1965), y en Weiss (1984).

4. Segvic (2006), p. 176.

5. Gagarin (1981), y *La Constitución de Atenas de Aristóteles*, Libro IV. 3 y VII. 1.

6. *Acusación por Encenamiento* 27. Ver también *Segunda Tetralogía* II. 8; *Tercera Tetralogía* I. 6; *Sobre el Asesinato de Herodes* 73.

Y si los corrompo involuntariamente [akón], lo correcto no es hacermene comparecer aquí por tales faltas, sino enseñarme y reprenderme en privado [lúia[i] labonta didaskēin kai nouthein]. Porque es obvio que, si aprendo, dejare de hacer aquello que hago involuntariamente. Pero tú <Meleto> evitaste tratar conmigo y enseñarme, o no te lo propusiste. Y, en cambio, me haces comparecer en este lugar, que es el sitio destinado legalmente para los que necesitan de castigo [kolasis], y no de instrucción [mathēsis].

Sócrates no sólo afirma que el malhechor actúa mal involuntariamente y es objeto de compasión, sino también que *ha de ser instruido*. Por creer que no es la ignorancia, sino que son otras las causas que hacen que alguien actúe mal, puede no hacerlo, "ni acuden en persona ni envían a sus hijos a buscar a los maestros al respecto", les dice Sócrates a sus interlocutores en el *Protágoras* (257e).

La afirmación de la *Apología* requiere de una distinción tajante, y no del todo incontrovertible, entre la condena moral (cancelada por la compasión) o el tipo de castigo público (*kolasis*) al que alude Sócrates – que sin duda implicaba una condena moral<sup>8</sup> y la *enseñanza* o *instrucción* (*mathēsis*). Es importante notar que la instrucción – la actitud apropiada para con la ignorancia – de hecho envuelve un cierto tipo de *amonestación* en privado, denotada por el verbo 'nouthein' en el pasaje recién citado – una actitud que parece ser compatible con la compasión. Esta idea de amonestación, como una respuesta adecuada a la ignorancia de las prescripciones morales, vuelve a ocurrir en el *Sofista* (229e-230a).

Como consecuencia, la posición de Sócrates es en este respecto más compleja de lo que comúnmente se ha pensado. Hay un sentido importante en el que alguien que es objeto de amonestación (en el sentido pedagógico del término) por haber actuado mal, no ha actuado involuntariamente, sino voluntariamente. Amonestar a alguien por haber cometido una acción tiene sentido sólo si esa persona (i) no ha sido forzada a hacerla, ni (ii) ha sido objeto de coerción, ni (iii) ha confundido las características particulares, no-evaluativas, de la acción (ej. no ha confundido el botón para asegurar la catapulta con el botón para activarla): no tiene sentido porque la acción *amonestable* es en parte la acción que no queremos que esa persona *vuelva a hacer voluntariamente* en el futuro, es decir, es la acción sin estas características (i), (ii) y (iii). Sócrates

7 Se ha pensado que Sócrates acepta aquí que existen casos en los que un agente *merce cas-tigo*, que son distintos a aquellos en los que merece instrucción y que por ende no son casos en los cuales el agente cometa un mal por un error cognitivo (Brickhouse & Smith (2007), pp. 348-9). El contexto de la *Apología* sin embargo, no justifica esta inferencia. Habría sido absolutamente inadecuado para Sócrates cuestionar la base de todo el sistema legal ateniese, no sólo en el momento de su defensa, sino que además por un asunto de consistencia con sus propias prácticas anteriores (como se puede apreciar en el *Critón*).

8 En la *Apología*, Sócrates es acusado de cometer una injusticia (*adikēin*). Y este cargo implica claramente un reproche moral. Lo mismo puede decirse, aún con más certeza, del cargo específico de corromper a los jóvenes.

acepta entonces que cuando alguien obra mal, y ninguna de las características mencionadas está presente, su obra es *amonestable* y por ende voluntaria en este sentido. Es posible llegar a la misma conclusión por otra vía. En el *Critón*, Sócrates sostiene enfáticamente que "uno no debe de ninguna manera cometer una injusticia [oudanōs ara dei adikēin]" (49b8): cometer una injusticia, piensa Sócrates, es bajo cualquier circunstancia algo malo y vergonzoso (*Critón* 49b4-6, cf. *Apología* 29b6-7). Dicha prescripción negativa, empero, no tiene ningún sentido si nadie puede, en ningún sentido posible de 'voluntariamente', cometer una injusticia voluntariamente ("deber implica poder").

El *dichum* socrático entonces no niega de un modo tajante y absoluto que pueda cometerse una injusticia o se pueda actuar de un modo moralmente incorrecto *voluntariamente*. Lo que Sócrates está negando, me parece a mí, es que quien así actúa es *objeto de censura moral* por ello. Le llamaré a esta tesis la *versión robusta del dichum* socrático. Esta es la versión del *dichum*, ya no considerado desde la Sicológica de la Acción, sino más bien considerado desde el punto de vista moral, en particular, desde el punto de vista de la Responsabilidad Moral.

Si estas son las consecuencias que para Sócrates y Platón estaban indudablemente asociadas al uso del término "involuntario" (*akousion, akón*), cabe entonces preguntarse: ¿Acaso la falla cognitiva (la falsa opinión) consistente en la ignorancia de lo bueno y de lo malo para el agente, justifica la versión robusta del *dichum*, según la cual quien falla de tal modo es objeto apropiado de compasión y por lo tanto no de condena moral (sino meramente de amonestación instructiva)?

Es de notar que la analogía entre el error en el ámbito de la ética y el error técnico no le sirve a Sócrates en este punto, pues en el ámbito de la *techné* no existe la distinción entre condena moral y amonestación. Si Agassi *falla* (por definición, involuntariamente) en su calidad como tenista cuando no logra darle a la pelota, lo criticamos como mal tenista, pero no hay aquí lugar para la actitud de compasión propiamente tal, porque no hay aparte de dicha crítica *otra* actitud negativa hacia Agassi como tenista que la compasión mitigue.

#### 4. Los argumentos de Aristóteles

Lo que me interesa aquí es la relación entre el *dichum* socrático y la responsabilidad moral (una relación que ha recibido comparativamente poca atención), y en este respecto las objeciones al *dichum* socrático que Aristóteles ofrece en el Libro III de la *Ética a Nicómaco* son particularmente relevantes. Aristóteles argumenta aquí que la ignorancia constitutiva de la deficiencia

moral ('la ignorancia de lo conveniente') no deviene en acciones involuntarias, pues no exculpa al agente ni amerita compasión:

Pues todo malvado ignora lo que debe hacerse y lo que debe rehuirse, y por este tipo de falta los hombres son injustos y en general malos. La noción de lo involuntario [lo *akousion*] pide aplicarse no cuando alguien ignora lo conveniente, pues la ignorancia en el ámbito de la elección no es la causa de lo involuntario, sino de la maldad; ni tampoco lo es la ignorancia general (pues por ésta se es censurado), sino la ignorancia de los hechos particulares; de las circunstancias que rodean la acción y su objeto inmediato. En efecto, en [la ignorancia] de estas radica tanto la compasión [*eleos*] como el perdón [*sungnomē*], puesto que el que desconoce alguna de estas cosas actúa involuntariamente. (EN 1110b28-1111a2)

"La ignorancia de lo conveniente", que tanto para Sócrates como para Platón y Aristóteles, equivale a la ignorancia de "lo que debe hacerse y rehuirse", es causa de la maldad, en el sentido de que es *constitutiva* de la maldad, es decir, es parte esencial de lo que define al hombre malo o moralmente deficiente. Sócrates, Platón y Aristóteles concuerdan en esto. Según Aristóteles, sin embargo, esta ignorancia constitutiva "no es causa de lo involuntario", es decir, no exculpa al agente que la posee sino todo lo contrario: *por ella* los hombres son censurados. Ésta objeción de Aristóteles confirma la interpretación robusta del *dichum* socrático que hemos ofrecido en las secciones anteriores.

Un argumento que podemos extraer de este pasaje podría llamarse "El Argumento de la Censura", y es el siguiente:

1. La censura y la alabanza rastrean la voluntariedad. Es decir, sólo las acciones voluntarias son censurables (*psakta*) o alabables (*epaineta*).
2. Las acciones que expresan un defecto moral — y la ignorancia de las prescripciones morales que lo constituye — son censuradas, y por tanto los agentes que las realizan son censurados por ellas.

Por lo tanto:

C. Los hombres malos (aquellos que realizan acciones que expresan un defecto moral) actúan voluntariamente.

El problema de este argumento es que ignora la importante complejidad de la posición socrática que hemos notado en la sección anterior. La razón de esto es que la concepción aristotélica de lo *censurable* (*to psakton*) no distingue claramente entre lo que nosotros llamaríamos 'censura moral' y la amonestación, una distinción tan importante para la postura socrática (según hemos visto en la sección anterior). Me explico.

Sócrates parece pensar que la diferencia entre censura moral y amonestación radica en el hecho (como lo sugiere el pasaje citado de la *Apología*) de

9 EE 1223a9-15, 1228a10-12; EN 1109b30-34; MM 1187a20-21.

que la censura moral (así como el juicio legal) puede ser pública, mientras que la amonestación es "en privado" (*idia[i]*). No estoy seguro de cuan relevante sea esta distinción, y tampoco estoy seguro de si Sócrates y Platón alguna vez llegaron (o intentaron llegar) a una distinción precisa entre censura moral y amonestación. Quizás Platón se acerca más a la diferencia crucial entre ambos conceptos cuando contrasta — en *La República* (336e2-337a2) — la compasión con la *indignación* que ésta es capaz de subyugar (o algún tipo similar de actitud particularmente severa, denotada por el verbo '*jalepaioō*'). Sea como fuere, el problema es que no está en absoluto claro que el concepto de censura (y alabanza, *mutatis mutandis*) del que habla Aristóteles en la Premisa 1, lo equipan para hacer esta distinción entre *condena moral* y mera *amonestación* — tan importante, según he argumentado, para la postura socrática. Para Aristóteles, por ejemplo, los niños actúan voluntariamente (EN 1111a25-26), y nada de lo que dice Aristóteles sobre los conceptos de alabanza (*epainos*) y censura (*psaktos*) implica que estos conceptos no son aplicables al proceso de educación moral. Pero además, ¿porqué habrían de ser las acciones que expresan un defecto moral — un vicio — objeto de *censura moral* y no de *amonestación educativa*?<sup>10</sup>

Ahora bien, suponiendo que la objeción al Argumento de la Censura expuesta en el párrafo anterior es correcta, hay por supuesto otra lectura del mismo argumento, más bien focalizada en las condiciones de aplicación del término 'involuntario' (o el adverbio correspondiente). Según esta lectura, Sócrates estaría utilizando el *añeitho* 'involuntario' de un modo inadecuado. Esta objeción terminológica es por supuesto sensible, pero no toca el fondo de la cuestión: Sócrates podría incluso aceptar que quien obra mal en algunos casos lo hace voluntariamente, en el sentido de que su acción es en tales casos *amonestable*.

La cuestión de fondo es si acaso quien obra mal es objeto de censura moral y por lo tanto moralmente responsable por su acción. Sócrates (al igual que Platón) cree que no. Es entonces hora de ver precisamente porqué.

## 5. Compasión y responsabilidad última

Hay aún otro argumento que puede extraerse del pasaje de EN 1110b28-1111a2 citado en la sección anterior, a saber, el que está contenido en la afirmación según la cual "en la ignorancia concreta de las circunstancias particulares de la acción radica tanto la compasión [*eleos*] como el perdón [*sungnomē*]".

10 Un argumento más elaborado en esta línea se ofrece en Echeñique (2012).

Una dificultad inmediata con este argumento es que ni Sócrates ni Platón sostienen que los agentes moralmente defectuosos son objetos de *suggnomé* (vergüenza). La razón de esto parecería ser que el concepto de *suggnomé* implica que el objeto de esta actitud exculpatoria no es ni siquiera objeto de amonestación. Dejemos entonces de lado el concepto de *suggnomé*. ¿Porqué supone Aristóteles que la compasión (y el perdón) operan específicamente en el ámbito de la ignorancia de las circunstancias concretas de la acción? ¿No es verdad que muchas veces tenemos compasión con ciertos sujetos perfectamente conscientes de las circunstancias fácticas de su acción, por ejemplo, si tienen alguna patología mental?

Para entender bien porqué Aristóteles piensa que la compasión opera en el ámbito de la ignorancia fáctica, es preciso notar una característica esencial de la compasión (*eleos*), que no es tan obvia para un lector moderno: su objeto es siempre alguien que sufre un daño *sin merecerlo* (*Retórica* 1385b13-16), y esto significa, en parte, alguien que *no es responsable* (*nitos*) por sufrir un daño. Aristóteles sostiene, por ejemplo, que no sentimos compasión por aquellas personas que han sufrido desfiguraciones corporales *por las cuales ellos mismos son los responsables* (EN 1114a26-27), ya hay razones para pensar que esta característica de la compasión no es meramente resultado de la sobre-teorización de Aristóteles. Protágoras, en el diálogo homónimo, sostiene precisamente lo mismo acerca de la compasión:

Por todos los defectos que los humanos piensan unos de otros que poseen por naturaleza (*φύσει*) o por azar (*τυχῆ*), nadie se irrita (*θυμῶνται*) con quienes poseen estos defectos, ni los amonesta (*νουθεῖται*) ni los enseña (*διδάσκει*) ni los castiga (*κολάζει*) – con el objeto de que no sean así – sino que se les compadece (*ελεουσιν*). Por ejemplo, a los feos, a los bajos o a los débiles, ¿Quién podría ser tan tonto como para intentar cambiarles alguno de estos defectos? (*Prot.* 323c8-d4).

Por ende, si un mal agente moral (adulto) no ha sido el mismo responsable por su disposición moral defectuosa (y el consecuente daño a él mismo), no es objeto adecuado de compasión. Aquí radica la razón última por la cual los agentes morales defectuosos no sean objeto de compasión para Aristóteles, sino que más bien Aristóteles localice el ejercicio de la compasión en la ignorancia de las circunstancias particulares de la acción: como es sabido, Aristóteles sostiene precisamente, y con gran esfuerzo, que los agentes moralmente defectuosos son responsables de sus defectos morales: los vicios (*kakia*) dependen de nosotros (*ἐπι' ἡμῖν*) y son voluntarios (*hekousiōn*) (EN III 5).

No es mi propósito entrar ahora en un análisis de los argumentos que Aristóteles aduce a favor de esta posición. Sólo quiero señalar que la condición interna de la compasión según la cual el objeto de la compasión no es

moralmente responsable por sufrir un daño, y la consiguiente tesis aristotélica sobre la voluntariedad de, y responsabilidad por sobre, nuestros defectos morales, dejan en claro que el argumento contenido en la frase “en la ignorancia concreta de las circunstancias particulares de la acción radica tanto la compasión [eleos] como el perdón”, no hace más que provocar la siguiente pregunta: Si Sócrates piensa que quien obra mal es objeto de compasión y por ende no de condena o reproche moral, ¿no parecería lícito pensar (en base a la condición interna de la compasión) que según él, dicho agente *no es responsable*, en última instancia, por la condición moral que ha desembocado en su mala obra, y que le produce daño?. No parecería lícito entonces asumir simplemente, como lo hace Aristóteles en contra de Sócrates, que el agente moralmente defectuoso es responsable por su defecto moral.

Éste parecería ser entonces el punto central, y Aristóteles, me parece, lo identifica bien. La compasión y la consiguiente cancelación de la condena moral parecerían exigir que el agente que es su objeto *no es responsable por las condiciones que han desembocado en su defecto moral*. Tal como lo hicimos en la sección anterior, cabe entonces preguntarse nuevamente: ¿Cómo puede Sócrates justificar el paso de la ignorancia sobre lo conveniente que caracteriza al agente defectuoso moralmente, a la involuntariedad de su acción interpretada de un modo robusto? Es ahora bastante evidente que la mera falla cognitiva (la falsa opinión) consistente en la ignorancia de lo bueno y de lo malo para el agente, no justifica por sí misma la versión robusta del *dichum*, según la cual quien falla de tal modo es objeto apropiado de compasión y por lo tanto no de condena moral (sino solo de amonestación instructiva). El único modo de justificar la versión robusta del *dichum* es entonces mediante una teoría sobre el origen del vicio, una teoría según la cual el agente moralmente defectuoso no es responsable por las condiciones que han desembocado en su deficiencia moral. Sócrates falla precisamente en este punto.

Platón, me parece a mí, vio claramente este punto. Es por esta razón que Platón abandonará la cuestión sobre la involuntariedad de la acción injusta moralmente incorrecta como la cuestión central, y en cambio se concentrará en la cuestión sobre la involuntariedad del vicio o defecto moral mismo, que sirve de base disposicional a dicha acción. En efecto, Platón ya no dirá, como Sócrates:

“Nadie obra mal voluntariamente”

Sino que dirá:

“Nadie es malo voluntariamente”

(*Timeo* 86b-87b; *Softista* 230a; *Leyes* 731c, 863e5-864b7)

## Referencias bibliográficas

- Brickhouse, T. & Smith, N. 2007. 'Socrates on How Wrongdoing Damages the Soul'. *The Journal of Ethics* 11/4.
- Echeñique, J. 2012. *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Gagarin, M. 1981. *Drakon and Early Athenian Homicide Law*. New Haven, London: Yale University Press
- Gulley, N. 1965. 'The Interpretation of 'No One Does Wrong Willingly' in Plato's Dialogues', *Phronesis* 10(1).
- McTighe, K. 1984 [1992]. 'Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: Gorgias 445a-468e', en Benson, H. (Ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Santas, G. 1964. 'The Socratic Paradoxes', *The Philosophical Review* 73(2).
- Segvic, H. 2000. 'No One Errs Willingly: The Meaning of Socratic Intellectualism', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19.
- Weiss, R. 1984. 'Ignorance, Involuntariness, and Innocence: A Reply to McTighe', *Phronesis* 30(3)

## Capítulo VIII

### ARISTÓTELES vs. PLATÓN SOBRE EL MEJOR USO DE LA MÚSICA<sup>1</sup>

Pierre Destrée

FNRS/ Université Catholique de Louvain  
Centre De Wulf-Mansion

En Política 8, Aristóteles escribe:

De modo que es manifiesto que también deben aprenderse y formar parte de la educación ciertas cosas en vistas de realizar una vida de ocio, y que esos conocimientos y disciplinas tengan en sí mismos su finalidad, mientras que los que se refieren al trabajo deben considerarse como necesarios y con vistas a otras cosas. Por eso precisamente los que primero introdujeron la música en la educación [...] lo hicieron para la vida del ocio (ἡπὸς τῆς ἐν τῷ οἴῳ δαίμωνίῳ), y por ello precisamente parecen haberla introducido, porque creen que es una vida propia de hombres libres (1338 a9-24)?

Como muchos intérpretes han destacado, lo que Aristóteles llama música para el ocio debe ser entendido como el más valioso 'tipo' de música (deliberadamente escribo 'tipo' entre comillas por el momento)<sup>2</sup>. La razón

1 Una versión inglesa de este estudio apareció bajo el título 'Aristotle on music for leisure', en: T. Phillips & A. D'Angour (eds.), *Music, Text, and Culture in Ancient Greece*, Oxford University Press, Oxford. Agradezco a Oxford University Press haberme autorizado a publicar una versión española del texto que presenté en ese volumen. Agradezco mucho también a Edmundo Miguel Spöcker por la excelente traducción de mi texto, así como al Profesor Jaime Araoz San Martín por su gentil invitación a ser parte de este libro, la revisión de esta traducción y sus valiosos consejos.

2 Cito la traducción, con modificaciones, de M. García Valdes, *Aristóteles, Política*, Gredos, Madrid, 1988.

3 Ver esp. A. Nighthingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 240-252; ver también D. Depew, "Politics, Music, and Contemplation in Aristotle's Ideal State" in: D. Keyt and F. Miller, Jr (eds), *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 346-80 (cf. esp. p. 367), y A. Ford, "Catharsis: The Power of Music in Aristotle's Politics" in: P. Murray and P. Wilson, *Music and the Muses: The Culture of Mousiké in the Classical Athenian City*, Oxford, 2004, pp. 309-336. La lectura ética que Carnes Lord ha defendido en su libro de 1982 (*Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Cornell UP, Ithaca: ver esp. 84-85) ha sido, yo creo que definitivamente, refutada por A. Nighthingale ("Aristotle on the 'Liberal' and 'Illiberal' Arts", *Proceedings of The Boston Area Colloquium in*

Lloyd, G. E. R. 1991. "Who is attacked in *On Ancient Medicine?*", *read, on Methods and Problems in Greek Science. Selected Papers, Cambridge (Great Britain)*, Cambridge University Press: 49-69.

Lloyd, G. E. R. 1999. (*...* 1979) *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*. London/Indianapolis, Duckworth/Hackett.

McKirahan, Richard D. 1992. *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstration Science*. Princeton (N.J.), Princeton University Press.

Memm, Stephen 2002. "Plato and the Method of Analysis", *Phronesis* 47: 193-223.

Mié, Fabián 2013. "Demostración y silogismo en *Análisis Segundo*. Reconstrucción y discusión", *Dikéia* 20: 35-59.

COLECCION LOS AUTORES E EDITORIAL

TEMATICA, 2019

Jaime Araos  
 Universidad de Chile. Pontificia Universidad Católica de Chile.

Marcelo Barrionuevo  
 Universidad Nacional de Santiago del Estero, Argentina.

Tomás Calvo-Martínez  
 Universidad Complutense de Madrid, España.

Pierre Destrée  
 Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

Jesús de Garay  
 Universidad de Sevilla, España.

Javier Echeñique  
 Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago de Chile.

Blanca Gálvez I.  
 Universidad Autónoma de Madrid. Pontificia Universidad Católica de Chile.

Horacio A. Gianneschi  
 Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.

Fabián Mié  
 CONICET. Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina.

Hardy Neumann  
 Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.



Mirko Škarica  
Universidad de Santiago. Pontificia Universidad Católica de Chile.

Juan de Dios Vial Larraín  
Pontificia Universidad Católica de Chile. Academia de Ciencias Sociales,  
Chile.

## РЕЗЮМЕ СОД

Содержание

Мирко Шкарица  
Университет Сантьяго. Католический университет Чили.

Хуан де Диос Вьял Ларраин  
Католический университет Чили. Академия социальных наук,  
Чили.

## COLECCIONES Y TÍTULOS DE EDITORIAL

Directores: Marta Beltrán y José Padial

Juan José Padial

### 1. Colección Pensamiento

**Directores: Jacinto Choza, Juan José Padial, Francisco Rodríguez Valls**

1. D. Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas, ciencias naturales, ciencias sociales y ciencias humanas. Investigaciones personales y de equipo, memorias y, en general, toda aportación que contribuya a un mejor conocimiento y una mejor comprensión del cosmos y de la historia
2. *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del Quijote.* Juan José Arechederra y Jacinto Choza
3. *Aristotelismo.* Jesús de Garay
4. *El nacimiento de la libertad.* Jesús de Garay.
5. *Historia cultural del humanismo.* Jacinto Choza
6. *Antropología y utopía.* Francisco Rodríguez Valls.
7. *Neurofilosofía: Perspectivas contemporáneas.* Concepción Diosdado, Francisco Rodríguez Valls, Juan Arana.
8. *Breve historia cultural de los mundos hispánicos. La hispanidad como encuentro de culturas.* Jacinto Choza y Esteban Ponce-Ortiz
9. *La nostalgia del pensar. Novales y los orígenes del romanticismo alemán.* Alejandro Martín Navarro
10. *Herráclito: naturaleza y complejidad.* Gustavo Fernández Pérez

© EDITORIAL THEMATA

Título: *Platón y Aristóteles: Nuevas perspectivas de metafísica, ética y epistemología.*  
Primera edición: julio 2019

© Jaime Araos San Martín  
© Editorial Themata 2019.

EDITORIAL THEMATA  
C / Antonio Susillo, 6, Valencina de la Concepción  
41907 Sevilla, ESPAÑA  
Tlf: (34) 955 720 289  
E-mail: editorial@themata.net  
Web: www.themata.net

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE  
Vicerrectoría de Comunicaciones  
Av. Libertador Bernardo  
O'Higgins 390, Santiago, Chile

Imagen de cubierta: Editorial Themata S.L.  
Diseño de cubierta: Editorial Themata S.L.  
Maquetación y Corrección: AMBS, CBG y JCh.

ISBN: 978-84-120032-9-1 DL: SE: 1074-2019

Imprime: ESTUGRAF (MADRID)  
Impreso en España • Printed in Spain

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Themata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright.

EDICIONES THEMATA

ESTUDIOS DE EPISTEMOLOGÍA  
OLDORE NA OPIDIPYR OMOD OTPIPIVIL JE Y dethqz

ÍNDICE

PRÓLOGO ..... 11

Primera Parte  
ESTUDIOS DE METAFÍSICA

Capítulo I. "οὐ... γένος τὸ ὄν": FORMULACIONES, VALORACIÓN Y ALCANCE DE UNA TESIS ANTIPLATÓNICA EN LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA ..... 15

1. Presentación ..... 15

2. El ente no solo no es un género ..... 16

3. 'El ente no es un género' se dice de varias maneras ..... 17

4. Valoración de la argumentación aristotélica a favor de la tesis ..... 26

5. Alcance o implicancias de la tesis ..... 28

Referencias bibliográficas ..... 37

Capítulo II. LA PREGUNTA POR LA SUBSTANCIA EN METAFÍSICA Z 17. EL PREGUNTAR ARISTOTÉLICO VERSUS EL PREGUNTAR PLATÓNICO ..... 47

Capítulo III. LA UNIDAD PER SE Y LAS SUBSTANCIAS COMPUESTAS: ARISTÓTELES, METAPHYSICA VIII 6 ..... 57

Capítulo IV. DE LA ONTOLOGÍA A LA TEOLOGÍA: LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES, UNA ODISEA DEL PENSAMIENTO ..... 69

1. Introducción ..... 69

2. Una nueva ciencia de la contemplación intelectual ..... 70

3. La ciencia en el mundo del saber y de la vida ..... 72

4. La idea de causa ..... 74

5. La perspectiva ética: un saber del hombre libre ..... 76

6. Una teoría del ser en el mundo de Platón ..... 77

7. Ser no es un género ..... 79

8. Sustancia y lenguaje, filosofía y lógica ..... 80

9. Ontología y teología ..... 81

10. Ser sustancia: actualidad y posibilidad	83
ΑΙΟΛΟΜΕΤΡΕΣ ΕΙΣ ΡΟΙΟΥΣ	
Capítulo V. EL INFINITO COMO PRINCIPIO EN PROCLO	87
ΜΟΔΑΜΕΤΡΟΝ ΑΝΙΟΝΟΛΑΓΕΙΣ ΔΑΜΙ Α ΛΑ ΟΙΚΟΥΤΕΣ .Χ. ολιφ	88
261. La filosofía y el infinito	94
262. El infinito en Proclo	103
263. El infinito en el pensamiento de Proclo	108
264. El infinito en el pensamiento de Proclo	117
265. El infinito en el pensamiento de Proclo	125
266. El infinito en el pensamiento de Proclo	133
267. El infinito en el pensamiento de Proclo	141
268. El infinito en el pensamiento de Proclo	149
269. El infinito en el pensamiento de Proclo	157
270. El infinito en el pensamiento de Proclo	165
271. El infinito en el pensamiento de Proclo	173
272. El infinito en el pensamiento de Proclo	181
273. El infinito en el pensamiento de Proclo	189
274. El infinito en el pensamiento de Proclo	197
275. El infinito en el pensamiento de Proclo	205
276. El infinito en el pensamiento de Proclo	213
277. El infinito en el pensamiento de Proclo	221
278. El infinito en el pensamiento de Proclo	229
279. El infinito en el pensamiento de Proclo	237
280. El infinito en el pensamiento de Proclo	245
281. El infinito en el pensamiento de Proclo	253
282. El infinito en el pensamiento de Proclo	261
283. El infinito en el pensamiento de Proclo	269
284. El infinito en el pensamiento de Proclo	277
285. El infinito en el pensamiento de Proclo	285
286. El infinito en el pensamiento de Proclo	293
287. El infinito en el pensamiento de Proclo	301
288. El infinito en el pensamiento de Proclo	309
289. El infinito en el pensamiento de Proclo	317
290. El infinito en el pensamiento de Proclo	325
291. El infinito en el pensamiento de Proclo	333
292. El infinito en el pensamiento de Proclo	341
293. El infinito en el pensamiento de Proclo	349
294. El infinito en el pensamiento de Proclo	357
295. El infinito en el pensamiento de Proclo	365
296. El infinito en el pensamiento de Proclo	373
297. El infinito en el pensamiento de Proclo	381
298. El infinito en el pensamiento de Proclo	389
299. El infinito en el pensamiento de Proclo	397
300. El infinito en el pensamiento de Proclo	405
301. El infinito en el pensamiento de Proclo	413
302. El infinito en el pensamiento de Proclo	421
303. El infinito en el pensamiento de Proclo	429
304. El infinito en el pensamiento de Proclo	437
305. El infinito en el pensamiento de Proclo	445
306. El infinito en el pensamiento de Proclo	453
307. El infinito en el pensamiento de Proclo	461
308. El infinito en el pensamiento de Proclo	469
309. El infinito en el pensamiento de Proclo	477
310. El infinito en el pensamiento de Proclo	485
311. El infinito en el pensamiento de Proclo	493
312. El infinito en el pensamiento de Proclo	501
313. El infinito en el pensamiento de Proclo	509
314. El infinito en el pensamiento de Proclo	517
315. El infinito en el pensamiento de Proclo	525
316. El infinito en el pensamiento de Proclo	533
317. El infinito en el pensamiento de Proclo	541
318. El infinito en el pensamiento de Proclo	549
319. El infinito en el pensamiento de Proclo	557
320. El infinito en el pensamiento de Proclo	565
321. El infinito en el pensamiento de Proclo	573
322. El infinito en el pensamiento de Proclo	581
323. El infinito en el pensamiento de Proclo	589
324. El infinito en el pensamiento de Proclo	597
325. El infinito en el pensamiento de Proclo	605
326. El infinito en el pensamiento de Proclo	613
327. El infinito en el pensamiento de Proclo	621
328. El infinito en el pensamiento de Proclo	629
329. El infinito en el pensamiento de Proclo	637
330. El infinito en el pensamiento de Proclo	645
331. El infinito en el pensamiento de Proclo	653
332. El infinito en el pensamiento de Proclo	661
333. El infinito en el pensamiento de Proclo	669
334. El infinito en el pensamiento de Proclo	677
335. El infinito en el pensamiento de Proclo	685
336. El infinito en el pensamiento de Proclo	693
337. El infinito en el pensamiento de Proclo	701
338. El infinito en el pensamiento de Proclo	709
339. El infinito en el pensamiento de Proclo	717
340. El infinito en el pensamiento de Proclo	725
341. El infinito en el pensamiento de Proclo	733
342. El infinito en el pensamiento de Proclo	741
343. El infinito en el pensamiento de Proclo	749
344. El infinito en el pensamiento de Proclo	757
345. El infinito en el pensamiento de Proclo	765
346. El infinito en el pensamiento de Proclo	773
347. El infinito en el pensamiento de Proclo	781
348. El infinito en el pensamiento de Proclo	789
349. El infinito en el pensamiento de Proclo	797
350. El infinito en el pensamiento de Proclo	805
351. El infinito en el pensamiento de Proclo	813
352. El infinito en el pensamiento de Proclo	821
353. El infinito en el pensamiento de Proclo	829
354. El infinito en el pensamiento de Proclo	837
355. El infinito en el pensamiento de Proclo	845
356. El infinito en el pensamiento de Proclo	853
357. El infinito en el pensamiento de Proclo	861
358. El infinito en el pensamiento de Proclo	869
359. El infinito en el pensamiento de Proclo	877
360. El infinito en el pensamiento de Proclo	885
361. El infinito en el pensamiento de Proclo	893
362. El infinito en el pensamiento de Proclo	901
363. El infinito en el pensamiento de Proclo	909
364. El infinito en el pensamiento de Proclo	917
365. El infinito en el pensamiento de Proclo	925
366. El infinito en el pensamiento de Proclo	933
367. El infinito en el pensamiento de Proclo	941
368. El infinito en el pensamiento de Proclo	949
369. El infinito en el pensamiento de Proclo	957
370. El infinito en el pensamiento de Proclo	965
371. El infinito en el pensamiento de Proclo	973
372. El infinito en el pensamiento de Proclo	981
373. El infinito en el pensamiento de Proclo	989
374. El infinito en el pensamiento de Proclo	997
375. El infinito en el pensamiento de Proclo	1005
376. El infinito en el pensamiento de Proclo	1013
377. El infinito en el pensamiento de Proclo	1021
378. El infinito en el pensamiento de Proclo	1029
379. El infinito en el pensamiento de Proclo	1037
380. El infinito en el pensamiento de Proclo	1045
381. El infinito en el pensamiento de Proclo	1053
382. El infinito en el pensamiento de Proclo	1061
383. El infinito en el pensamiento de Proclo	1069
384. El infinito en el pensamiento de Proclo	1077
385. El infinito en el pensamiento de Proclo	1085
386. El infinito en el pensamiento de Proclo	1093
387. El infinito en el pensamiento de Proclo	1101
388. El infinito en el pensamiento de Proclo	1109
389. El infinito en el pensamiento de Proclo	1117
390. El infinito en el pensamiento de Proclo	1125
391. El infinito en el pensamiento de Proclo	1133
392. El infinito en el pensamiento de Proclo	1141
393. El infinito en el pensamiento de Proclo	1149
394. El infinito en el pensamiento de Proclo	1157
395. El infinito en el pensamiento de Proclo	1165
396. El infinito en el pensamiento de Proclo	1173
397. El infinito en el pensamiento de Proclo	1181
398. El infinito en el pensamiento de Proclo	1189
399. El infinito en el pensamiento de Proclo	1197
400. El infinito en el pensamiento de Proclo	1205
401. El infinito en el pensamiento de Proclo	1213
402. El infinito en el pensamiento de Proclo	1221
403. El infinito en el pensamiento de Proclo	1229
404. El infinito en el pensamiento de Proclo	1237
405. El infinito en el pensamiento de Proclo	1245
406. El infinito en el pensamiento de Proclo	1253
407. El infinito en el pensamiento de Proclo	1261
408. El infinito en el pensamiento de Proclo	1269
409. El infinito en el pensamiento de Proclo	1277
410. El infinito en el pensamiento de Proclo	1285
411. El infinito en el pensamiento de Proclo	1293
412. El infinito en el pensamiento de Proclo	1301
413. El infinito en el pensamiento de Proclo	1309
414. El infinito en el pensamiento de Proclo	1317
415. El infinito en el pensamiento de Proclo	1325
416. El infinito en el pensamiento de Proclo	1333
417. El infinito en el pensamiento de Proclo	1341
418. El infinito en el pensamiento de Proclo	1349
419. El infinito en el pensamiento de Proclo	1357
420. El infinito en el pensamiento de Proclo	1365
421. El infinito en el pensamiento de Proclo	1373
422. El infinito en el pensamiento de Proclo	1381
423. El infinito en el pensamiento de Proclo	1389
424. El infinito en el pensamiento de Proclo	1397
425. El infinito en el pensamiento de Proclo	1405
426. El infinito en el pensamiento de Proclo	1413
427. El infinito en el pensamiento de Proclo	1421
428. El infinito en el pensamiento de Proclo	1429
429. El infinito en el pensamiento de Proclo	1437
430. El infinito en el pensamiento de Proclo	1445
431. El infinito en el pensamiento de Proclo	1453
432. El infinito en el pensamiento de Proclo	1461
433. El infinito en el pensamiento de Proclo	1469
434. El infinito en el pensamiento de Proclo	1477
435. El infinito en el pensamiento de Proclo	1485
436. El infinito en el pensamiento de Proclo	1493
437. El infinito en el pensamiento de Proclo	1501
438. El infinito en el pensamiento de Proclo	1509
439. El infinito en el pensamiento de Proclo	1517
440. El infinito en el pensamiento de Proclo	1525
441. El infinito en el pensamiento de Proclo	1533
442. El infinito en el pensamiento de Proclo	1541
443. El infinito en el pensamiento de Proclo	1549
444. El infinito en el pensamiento de Proclo	1557
445. El infinito en el pensamiento de Proclo	1565
446. El infinito en el pensamiento de Proclo	1573
447. El infinito en el pensamiento de Proclo	1581
448. El infinito en el pensamiento de Proclo	1589
449. El infinito en el pensamiento de Proclo	1597
450. El infinito en el pensamiento de Proclo	1605
451. El infinito en el pensamiento de Proclo	1613
452. El infinito en el pensamiento de Proclo	1621
453. El infinito en el pensamiento de Proclo	1629
454. El infinito en el pensamiento de Proclo	1637
455. El infinito en el pensamiento de Proclo	1645
456. El infinito en el pensamiento de Proclo	1653
457. El infinito en el pensamiento de Proclo	1661
458. El infinito en el pensamiento de Proclo	1669
459. El infinito en el pensamiento de Proclo	1677
460. El infinito en el pensamiento de Proclo	1685
461. El infinito en el pensamiento de Proclo	1693
462. El infinito en el pensamiento de Proclo	1701
463. El infinito en el pensamiento de Proclo	1709
464. El infinito en el pensamiento de Proclo	1717
465. El infinito en el pensamiento de Proclo	1725
466. El infinito en el pensamiento de Proclo	1733
467. El infinito en el pensamiento de Proclo	1741
468. El infinito en el pensamiento de Proclo	1749
469. El infinito en el pensamiento de Proclo	1757
470. El infinito en el pensamiento de Proclo	1765
471. El infinito en el pensamiento de Proclo	1773
472. El infinito en el pensamiento de Proclo	1781
473. El infinito en el pensamiento de Proclo	1789
474. El infinito en el pensamiento de Proclo	1797
475. El infinito en el pensamiento de Proclo	1805
476. El infinito en el pensamiento de Proclo	1813
477. El infinito en el pensamiento de Proclo	1821
478. El infinito en el pensamiento de Proclo	1829
479. El infinito en el pensamiento de Proclo	1837
480. El infinito en el pensamiento de Proclo	1845
481. El infinito en el pensamiento de Proclo	1853
482. El infinito en el pensamiento de Proclo	1861
483. El infinito en el pensamiento de Proclo	1869
484. El infinito en el pensamiento de Proclo	1877
485. El infinito en el pensamiento de Proclo	1885
486. El infinito en el pensamiento de Proclo	1893
487. El infinito en el pensamiento de Proclo	1901
488. El infinito en el pensamiento de Proclo	1909
489. El infinito en el pensamiento de Proclo	1917
490. El infinito en el pensamiento de Proclo	1925
491. El infinito en el pensamiento de Proclo	1933
492. El infinito en el pensamiento de Proclo	1941
493. El infinito en el pensamiento de Proclo	1949
494. El infinito en el pensamiento de Proclo	1957
495. El infinito en el pensamiento de Proclo	1965
496. El infinito en el pensamiento de Proclo	1973
497. El infinito en el pensamiento de Proclo	1981
498. El infinito en el pensamiento de Proclo	1989
499. El infinito en el pensamiento de Proclo	1997
500. El infinito en el pensamiento de Proclo	2005

## PRÓLOGO

Tenemos el agrado de poner a disposición de los lectores los estudios seleccionados de filosofía griega que hemos recogido bajo el título "Platón y Aristóteles: Nuevas Perspectivas". Ellos han sido escritos por prestigiosos académicos e investigadores de distintas universidades de Europa y América, que los expusieron en exigentes y concurridos seminarios y coloquios internacionales realizados en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile en los últimos cinco años. Además contamos con la colaboración de académicos e investigadores de la Universidad de Chile, la Universidad Católica de Valparaíso, Universidad Andrés Bello, Universidad de los Andes y Universidad Alberto Hurtado.

Todos los estudios que aquí presentamos fueron actualizados y sometidos a un estricto proceso de selección. Primero, solo fueron invitados expone investigadores que tenían una clara y reconocida especialización en el área de la filosofía antigua. Segundo, las exposiciones de todos ellos estuvieron expuestas a un riguroso debate con intervenciones de los más reconocidos especialistas en la especialidad provenientes del extranjero y del país. Tercero, sus escritos fueron sometidos a una evaluación ciega de pares, constituido por dos investigadores con reconocida trayectoria en el tema de cada uno. Cuando se produjo alguna duda sobre la calidad de algún artículo fue enviado, a su vez, a un tercer evaluador para resolver su publicación.

Estamos seguros, por lo antedicho, de que el material aquí reunido constituirá un verdadero aporte y estímulo al estudio de la filosofía, especialmente de la filosofía antigua, en el ámbito nacional e internacional.

J. A.