

LA PHILÍA ENTRE EROS Y DIKE

JOSÉ SOLANA DUESO
Universidad de Zaragoza

RESUMEN

El artículo analiza la noción griega de *philía* y describe dos enfoques diferentes, que se asocian respectivamente con Sócrates y Protágoras. Para el primero, la amistad, conectada con *eros*, es el lazo más importante entre los seres humanos, en tanto que para Protágoras ninguna relación, incluida la *philía*, puede estar por encima de justicia. La Medea de Eurípides sería una aplicación de la teoría de Protágoras a un caso célebre en la literatura mítica.

ABSTRACT

This paper focuses on the Greek notion of *philía* and describes two different approaches to it. The first one, associated with Socrates, asserts that the friendship, connected with *eros*, is the most important link between human beings. The second one, proposed by Protagoras, maintains that no type of social relationship, included the *philía*, can be over justice. The Medea of Euripides would be an application of Protagoras' theory to a famous case in the mythical literature.

Como iniciador de la filosofía moral y política, Protágoras, al seleccionar el vocabulario para establecer las tesis más generales de su teoría, recurrió a *Dike* y *Aidós*, dos términos de amplio uso en la tradición que le servirían para definir el contenido de lo que llamamos sentido o conciencia moral. Los dos, junto con la *Osiotes*, constituyen la condición de posibilidad de una convivencia ordenada que alcanza su expresión en las leyes.

La *philía* no tiene en principio un papel destacado, seguramente porque Protágoras entendía que esta noción remitía a un ámbito que en términos actuales llamaríamos *privado* o, sin necesidad de incurrir en anacronismo, a un tipo de relaciones restringido, desde el ámbito más limitado de la pareja a otros más amplios, como el grupo familiar (parentesco) o el grupo de los compañeros, unidos por vínculos de interés o de actividad o por ideas y forma de vida compartidas (caso de los pitagóricos). En este sentido, la noción de

philia no podía en principio tener el alcance de las anteriormente mencionadas.

En efecto, en este ámbito de relaciones, la *philia* se asociaba estrechamente con *eros*, sobre todo, en el marco restringido de la relación masculina amante-amado (*erastes-eromenos*) y menos en las relaciones heterosexuales. Aunque no entraré aquí en la cuestión tan debatida de la pederastia y sea cuál sea su origen, este tipo de relación tiene gran importancia en el esquema pedagógico de Sócrates y Platón, los cuales menosprecian al profesor que "abre tienda"¹ y cobra sus honorarios, es decir, el modelo rival representado por los sofistas. La cuestión no es banal si pensamos en dos cuestiones: la importancia negativa que Sócrates y Platón atribuyen al salario de los sofistas y lo próximas que se encuentran en el mundo griego la política y la pedagogía, como prueba tanto la *República* de Platón y su mito de la caverna como la propia teoría protagórica.

El hecho de que la teoría política de Protágoras sea de carácter democrático, al contrario que las de Sócrates o Platón, imponía también algunas exigencias. En efecto, las nociones básicas, las que constituyen la condición de posibilidad de la vida social, en una teoría democrática debían apuntar necesariamente a un patrimonio común, compartido por todos. Tal es el rasgo esencial de *aidós* y *dike* que permite la diferenciación entre técnica y política. En buena medida la argumentación socrática y platónica contra Protágoras apunta a la eliminación de este rasgo diferenciador, para establecer una equiparación entre técnica y política. En consecuencia, Protágoras se veía forzado a no hablar de *philia* en este ámbito de la teoría o, en caso de hacerlo, debía entenderla en un sentido diferente. La razón es clara: debemos ser justos con todos, pero no podemos ser amigos de todos. Por eso, como veremos, para Protágoras, la *philia* no procede de *eros*, sino de *dike*.

Por el contrario, los rivales de Protágoras, muy especialmente Sócrates y Platón, consideran que la mayoría es indigna de educación (*República* 494a) y, por supuesto, incapaz de gobernar por no poder adquirir la sabiduría especial necesaria para ello. Por esta razón, la relación amante-amado de la que nace la amistad, podía jugar otro papel. En efecto, la educación platónica está teorizada para un pequeño grupo selecto, como la enseñanza socrática exigía un análisis previo del candidato que, en determinados casos, era rechazado y enviado a otros maestros (*Teeteto* 150b). La educación, relación social privilegiada en el escenario ateniense del S. V, constituirá el mejor banco de pruebas para la nueva teoría.

1. La expresión es de H.-I. Marrou, en *Historia de la educación en la antigüedad*, p. 54 (Madrid, 1985. Akal).

a) *Philia* y *Dike*

De acuerdo con Protágoras, la humanidad germinal, aquella que, como cualquier otra especie animal, los dioses formaron mezclando tierra y fuego, ha pasado por dos momentos cruciales para su constitución propiamente dicha: el primero es el definido por la adquisición de la sabiduría técnica con el fuego, el regalo que otorga Prometeo a los mortales tras haberlo robado a los dioses. El segundo es el definido por la adquisición de pudor y justicia (*Aidós* y *Dike*), regalos que Zeus entrega voluntaria y libremente a todos los hombres.

Dos cuestiones merecen la atención acerca de estos dos momentos de la historia de la humanidad. La primera consiste en que, aparte de sus contenidos, estas dos fases difieren por el tipo de distribución: en las técnicas sólo unos pocos participan de cada una, en tanto que la virtud política se distribuye entre todos. La segunda se refiere a las razones que impulsaron a los humanos a pasar de la fase técnica a la política.

Esto supuesto, debemos observar que Protágoras sólo habla de amistad en la fase política. No habla de una *philia* prepolítica, aunque debemos suponer que el hombre técnico, provisto de la sabiduría prometeica, desarrolló relaciones de amistad en los círculos inmediatos de convivencia como el grupo familiar². En todo caso, esta *philia* en lo fundamental ni actuó como razón para la transición a la fase política ni contribuyó a crear las condiciones necesarias para la vida política. Por el contrario, fue un factor exterior, el acoso de las bestias, el que impulsó a la reunión y no la *philia* prepolítica, la cual tampoco pudo impedir que la reunión entendida como mero aglomerado acabara en una nueva dispersión. Así lo describe el sofista: “Buscaron la forma de reunirse (*athroizesthai*) y salvarse construyendo ciudades, pero, una vez reunidos (*athroistheien*), se ultrajaban (*edikoun*) entre sí por no poseer el arte de la política, de modo que, al dispersarse de nuevo (*skedannumenoi*), perecían (*diephtheironto*) (322b6-8)”.

Darwin, que en mi opinión comparte con Protágoras algunos puntos de interés en estos temas, hace jugar a la *philia* prepolítica un papel importante bajo el término de *simpatía*. Esta *philia* constituye para Darwin la base biológica, que el hombre comparte con otros animales, para la cooperación y la sociabilidad. Dado el desarrollo intelectual del ser humano, esa simpatía, aunque inicialmente alcanza solamente a los miembros del grupo, se ampliará a

2. E. Benveniste, en *Vocabulario de las instituciones indieuropeas*, p. 226 (Madrid, 1983. Taurus) afirma que los usos y contextos de *philos* revelan una red compleja de asociaciones relacionadas con las instituciones de hospitalidad, las costumbres del hogar y los comportamientos afectivos.

círculos cada vez más vastos hasta dar lugar a la conciencia moral. Así ocurriría con cualquier otra especie animal, piensa Darwin, si se diera en ellas un desarrollo intelectual comparable al de los humanos. La simpatía, el máximo exponente de los afectos sociales, combinada con la inteligencia, origina la conciencia moral.

Protágoras no describe así el proceso. Ni la simpatía darwiniana, aunque exista en la fase prepolítica, ni la mera inteligencia, ni ambas combinadas, dan lugar a la conciencia moral. La humanidad, piensa Protágoras, alumbró la conciencia moral tras experimentar el fracaso derivado de la mera reunión utilitaria. La conciencia moral surge cuando la humanidad, movida ciertamente por la utilidad y la necesidad que impone la inteligencia, experimenta una y otra vez el fracaso. La reunión es el producto de la utilidad, que sólo puede producir aglomeraciones, agregados. Por eso debemos hablar de una auténtica adquisición, es decir, de una innovación, aunque el lenguaje mítico adoptado por Protágoras hable del regalo de Zeus. El hombre, por tanto, no es un animal político como quería Aristóteles.

La mera reunión concluye en una segunda forma de destrucción: no ya a manos de otras especies, sino de la propia humanidad. Es la experiencia autodestructiva de los instintos egoístas, el ciclo repetido de reunión-dispersión, lo que constituye la base para la adquisición de la conciencia moral. La simpatía prepolítica, aunque exista, es incapaz de moderar o atemperar los instintos individuales. Esa experiencia humana, a saber, que tanto la salvación como la destrucción proceden de factores internos a la humanidad misma, es la que pudo persuadir a la especie (si podemos hablar así) para su propia auto-transformación, para crear nuevos resortes internos (*Aidós*) y externos (*Dike*) que modificaban su primitiva estructura egoísta.

La teoría protagórica introduce una novedad importante³ en relación con la literatura anterior, consistente en la sustitución de la pareja *Aidós-Philotes* por *Aidós-Dike*. El ya citado Benveniste (o.c., 219) nos recuerda que en Homero hay una relación constante entre *philos* y el concepto de *aidós*, y que ambas nociones tenían carácter institucional, indicando sentimientos propios de los miembros de un grupo reducido. Pues bien, yo diría que, de Homero a Protágoras, la sustitución de la *philotes* (*philia*) por la *dike* sintetiza los cambios producidos en el ámbito social y en el intelectual.

En efecto, si la humanidad ha progresado moralmente en la medida en que ha sido capaz de ampliar el círculo de los semejantes, la sustitución que

3. No comparto la tesis de Fraisse, en *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, p. 90 (París, 1974. J. Vrin) cuando afirma que Protágoras no es original al recurrir a las nociones de *aidós* y *dike*, las cuales ya contaban desde los poemas homéricos.

nos ocupa supone un hito importante en ese progreso, porque supone el momento de un cambio cualitativo. El complejo *aidós-philotes* es adecuado para un marco relacional que Benveniste califica como “parientes, aliados, criados, amigos”, es decir, los miembros de un grupo reducido restringido a los límites del *oikos*. Para Protágoras, la adquisición de la virtud política supone que la humanidad entra en un estadio diferente, el de la polis o del estado, que es un nuevo tipo de comunidad, inaugurado por un nuevo tipo de ente regulador, ya no *Aidós-Philotes*, sino *Aidós-Dike*. Los miembros de esta nueva comunidad no son ya los *philoí* (la manera habitual de iniciar los discursos en Homero) o los compañeros (*heteroí*), sino los *andres athenaioi*, la fórmula de los oradores griegos.

La *Dike* (como sentido o disposición de ámbito universal) o la *dikaio-syne* (como cuerpo legal particular de cada polis que concreta la disposición universal) consiste en la capacidad de autorregulación social, puesta en acto mediante la palabra que expresa la opinión de cada miembro de la polis y que se plasma en el *nomos*. De este modo, la *Philotes* quedaría subsumida en el círculo más amplio de la *Dike* y, en la medida en que Protágoras se interesa por el fundamento de la regulación social y no por un tipo de relación social particular, la cuestión de la amistad quedaría al margen de sus reflexiones⁴. Sin embargo, hay un único pasaje del discurso del Protágoras donde el sofista establece una relación entre *Aidós-Dike* y la *philia* en los siguientes términos: “Así pues, Zeus, temiendo por nuestra especie no fuese a quedar destruida por completo, envía a Hermes a llevar a los hombres pudor y justicia, para que fueran regidores de ciudades y lazos de unión y amistad” (*poleon kosmoi te kai desmoi philías synagogoí*) (*Prot.* 322c).

De la conjunción de *Aidós* y *Dike*, que suponen una auténticamente nueva dimensión de la humanidad, nace como consecuencia el concepto de amistad política. Ahora bien, ¿añade esta noción de amistad algo nuevo a las nociones de *Aidós* y *Dike*? En mi opinión, desde el punto de vista de los conceptos, no, y prueba de ello (débil prueba, desde luego) es que el término no vuelve a aparecer en el diálogo ni en los fragmentos del sofista. Ahora bien, la asociación de *Aidós* y *Dike* con *philia* tenía para Protágoras la virtualidad de caracterizar positivamente una noción, la de *Dike*, tradicionalmente unida al castigo (la *dike polypoinos* de Parménides). El castigo es necesario precisamente en virtud del aspecto positivo, amistoso, de la *Dike*, como la

4 Me estoy refiriendo al momento inicial de la teoría, por tanto, el más general. No podemos excluir que Protágoras tratara de la amistad en obras como *Peri areton* o *Peri philotimias*, dedicadas probablemente al estudio de diversas manifestaciones morales.

contrapartida necesaria para garantizar que todos, y no sólo unos pocos, participen de ella.

Por otra parte, Protágoras estuvo, como sabemos, muy ligado a la democracia ateniense y al círculo de Pericles. Es posible que Protágoras tomara del programa del partido del pueblo el lema del amor a la ciudad. Así Pericles, en sus discursos, invita a los ciudadanos a ser amantes de la ciudad (*erastas tes poleos*) y se llama a sí mismo *philopolis*⁵.

La amistad política de Protágoras, sin embargo, debemos distinguirla netamente de la amistad cultivada en los círculos pitagóricos, en los que el concepto de amistad tenía tal predicamento que se llega incluso a considerar a Pitágoras como el inventor del término. Pero la amistad pitagórica nada tiene que ver con la amistad política, la de los miembros de la polis, de Protágoras. Cuando Jámblico nos recuerda que Pitágoras recomendaba “honrar a los amigos como a los dioses y a los demás tratarlos como a las bestias”, no tenemos por qué pensar que se trata de hostilidad o mala fe, como suponen con una cierta intención hagiográfica Fraisse o C. J. de Vogel⁶. Del mismo modo, cuando se difunde como un lema de la vida pitagórica el “*koinata ton philon*”, no tenemos por qué suponer que Pitágoras se hallaba más cerca de Marx que de cualquier fundador de una orden religiosa. La amistad pitagórica, como el amor al prójimo, al cercano, al hermano, está todavía muy lejos de la amistad política de Protágoras. Esa distancia es tan grande como lo pueda ser la que hay entre una noción democrática de sociedad y otra oligárquica aunque se disfrace de aristocracia.

Ambas *philías*, la pitagórica y la protágorica, son diferentes por referirse a dos ámbitos diferentes, el de la polis o el del grupo, y por nacer de dos fuentes diferentes, la *Dike* o el *Eros*.

b) *Dike, Eros y educación*

La teoría protagórica sobre la educación no es una pieza independiente de su teoría política, pues, si *Aidós* y *Dike* constituyen una dotación universal, ésta no puede consistir sino en una capacidad o una disposición⁷. Protágoras no es Moisés ni Zeus es Yavé. El sofista conoce muchas constituciones y muchas ciudades y sería una contradicción con la teoría democrática presentar los dones de Zeus como unas tablas de la ley ya constituidas. Aristóteles ha proporcionado de modo espontáneo, en un tratado que nada

5. Tucídides II, 43, 1 y II, 60, 5. J. Solana, *Aspasia de Mileto. Testimonios y discursos*, p. XLVI (Barcelona, 1994. Anthropos).

6. J.-C. Fraisse, *Philia*, p. 69.

tiene que ver con la teoría política, una nota de la ley democrática cuando afirma que la ley es “opinión de la mayoría” (*ho men gar nomos doxa ton pollon*) (Ref. *Sofist.* 173 a 29). Es un rasgo esencial de la ley en el estricto sentido protagórico.

Dado que la educación es un imperativo de esta teoría, la relación pedagógica se convierte en una relación social privilegiada que recorre todos los escenarios de la polis: la madre, la nodriza, el pedagogo, el padre, la escuela, el taller y la ciudad. De todos esos escenarios, el de maestro-discípulo tiene especial significado en el contexto de la *philia*, además de ser uno de los escenarios en que se dirimen las diferencias entre Sócrates (Platón) y los sofistas. Se trata de determinar si es una relación esencialmente fílica (erótica) o de otra naturaleza.

Tal como la entiende Protágoras, esta relación tiene los siguientes rasgos:

- a) Necesariamente abierta a todos, por exigencia de la propia teoría.
- b) Económica, en cuanto reporta un beneficio (honorarios).
- c) Dicánica en dos sentidos, en cuanto sujeta a las leyes sobre los contratos y en cuanto que persigue no hacer amigos, sino buenos ciudadanos.

Estas tres notas aparecen en el siguiente texto del *Protágoras*: “Por eso he adoptado la siguiente forma de pagar el salario: cuando alguien aprende a mi lado, si lo desea me entrega el dinero que exijo; si no, yendo a un templo, jurando cuánto opina que merecen mis lecciones, tal cantidad me entrega” (*Prot.* 328b-c).

La contrapartida de este modelo la hallamos en el Sócrates de Jenofonte: “Entre nosotros⁸ se considera que tanto la belleza como la sabiduría se pueden tratar de manera elogiosa o vil. Si uno vende su belleza por dinero a quien lo desee (*to boulomeno*), lo llaman prostituto (*pornon*), pero si alguien conoce a un enamorado (*erasten*) que es un hombre de bien (*kalon te kagathon*) y se hace su amigo (*philon*), entonces lo consideramos juicioso y moderado. Con la sabiduría ocurre lo mismo: los que la venden por dinero a quien la desea los llaman sofistas como prostitutos (*sophistas osper pornous*); en cambio, si alguien reconoce que una persona es de buen natural (*euphua onta*), le enseña todo lo bueno que sabe y lo convierte en un buen amigo (*agathon philon*), entonces consideramos que hace lo que corresponde a un hombre de bien (*to kalo kagatho politei*) (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I, 6, 13)⁹.

7. J.-C. Fraisse, *Philia*, p. 91.

8. “Entre nosotros” (*par’ hemin*): se puede entender “nosotros los atenienses” frente a los extranjeros, lo que implicaría que Antifonte es un extranjero, o también “nosotros, el círculo socrático” frente a los de más atenienses, interpretación más acorde con el texto (Untersteiner, *Sofisti* IV, al loc.).

9. En un pasaje anterior (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I, 5, 4), Sócrates vuelve a contraponer los placeres a los amigos, y las prostitutas (*pornas*) a los compañeros (*hetairous*).

En este texto, hallamos exactamente la negación del modelo protagórico al establecer una relación maestro-discípulo caracterizada por ser:

a) restringida a gentes de bien y de buen natural.

b) no lucrativa

c) guiada por *Eros* y no por *Dike*, pues el objetivo que se persigue es hacer del alumno un buen amigo.

Las dos primeras notas del modelo protagórico son interpretadas en el modelo socrático como “prostitución” por dos razones: porque se ofrece a todos¹⁰ y porque se exige dinero. Por el contrario, a la luz del modelo protagórico, el socrático es elitista y antidemocrático, pues distingue naturalezas malas y naturalezas bien dotadas, negando, por tanto, la esencial igualdad del modelo protagórico¹¹. Es también superfluo, pues ¿qué sentido tendría educar al que es ya *kalon te kagathon*?

El intento socrático de combatir a los sofistas consiste en rescatar la educación del espacio democrático y laboral para integrarla de nuevo en un marco más estrecho, el marco de la amistad y de la hetería, el espacio del ocio, donde el maestro no contrae ningún compromiso con el discípulo. Sócrates explica su modelo como un modelo de libertad, en tanto sus adversarios, los sofistas, serían esclavos del compromiso que implica su contrato con el discípulo. La libertad socrática es así elitismo¹², es decir, libertad de aceptar o rechazar a sus discípulos y, por tanto, negación del derecho universal de educación que proclama Protágoras.

En el modelo socrático, en consecuencia, se entroniza a *Eros* y se expulsa a *Dike* del mundo de la educación, lo que implica la incompatibilidad de estas dos nociones. El modelo protagórico, por el contrario, no establece tal incompatibilidad: se limita a sostener la primacía de *Dike* en todo tipo de relaciones humanas, incluidas las relaciones pedagógicas y también las eróticas.

Por esta razón, la *philia* no podía tener un papel importante en la teoría protagórica, pues no puede ser en modo alguno el fundamento de la vida social a menos que esté informada por la *Dike*. En efecto, la *philia* universal de Protágoras es propiamente una noción derivada, incluso metafórica, fren-

10. No se olvide que ésta es una de las razones para la crítica a la escritura en el *Fedro* (275d)

11. M. Narcy, en “Quels modèles, quelle politique, quels Grecs?” (en B. Cassin, *Nos Grecs et leurs modernes*, p. 113), ha señalado, a propósito del discurso de Protágoras (*Prot.* 325c), que las mujeres (la nodriza y la madre) y los esclavos (los pedagogos) son los primeros dispensadores de la virtud política, el don más preciado que posee la humanidad. En efecto, Zeus ha repartido entre todos la virtud política y todos, en consecuencia la enseñan, lo mismo que ocurre con el lenguaje.

12. D. L. Blank, “Socratics vs Sophists on Payment for Teaching”, 17-20 (*Classical Antiquity* 4, 1985, 1-49)

te a la *philia* sin más, restringida por principio a un grupo limitado de seres. Sin embargo, si reconocemos la prioridad de *Dike* en las relaciones sociales, la *philia* aparece como una relación que necesita ser regulada por *Dike* como cualquier otra.

Estos dos escenarios, *Dike* o *Eros*, conforman los dos modelos de educación en competencia en el siglo V. Sócrates, tal como lo describen Platón y Jenofonte, aparece como el abanderado de *Eros*, combatiendo a los sofistas. De ahí que ambos biógrafos lo sitúen en ambiente fuertemente homosexual¹³ y recuerden que Sócrates no se precia de “entender de otra cosa más que los asuntos del amor (*ta erotika*)¹⁴. Jenofonte deja entrever en algún momento que esa cerrada amistad, fuente y raíz de las heterías, tiene una auténtica y alarmante voluntad e intención política, en nada ajena a la experiencia de los pitagóricos¹⁵.

c) *Dike* como medida de *Eros*

En los escasos fragmentos protagóricos existentes, no podemos leer nada sobre la *philia* que nace de *Eros*. Sin embargo, Eurípides, un autor trágico estrechamente relacionado con el movimiento sofístico, abordó este tema en muchas de sus obras y, en particular, le dedicó una de sus mejores tragedias, la *Medea*. Eurípides supone, en línea con Protágoras, que la *philia* tiene necesidad de un *metron* que introduzca en ella la moderación o la justa medida. Dicho de otro modo, el universo de las relaciones fundadas en *Eros* no puede ser ajeno al principio de la *Dike*.

Es en *Medea*, concretamente en el canto del coro (vv. 410-445), donde Eurípides establece el marco teórico desde el que debe analizarse la trágica relación amorosa entre Medea y Jasón. Si traemos a colación este pasaje se debe, primero, a que Eurípides encuentra en la trasgresión de los conceptos protagóricos *Dike* y *Aidós* la raíz del problema y, segundo, es el pasaje más significativo para entender la simpatía del poeta por la causa de Medea frente a la de Jasón.

Citaré únicamente los versos más importantes de la estrofa primera, que abre el canto con la noción de *Dike*, y de la antistrofa segunda, que lo cierra con la noción de *Aidós*:

13. K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, p. 154 (Londres, 1978. Duckworth).

14. *Banquete*, 177d. Lo mismo repite en 193e y *Fedro* 257a. Jenofonte, *Banquete* 8, 2 y *Recuerdos de Sócrates* VI, 2, 28.

15. *Recuerdos de Sócrates* II, 6, 24-27.

“Las corrientes de los ríos sagrados remontan a sus fuentes y la *justicia* (*dika*) y todo está alterado. Entre los hombres imperan las decisiones engañosas y la fe en los dioses ya no es firme” (410-413)

“Se ha esfumado el encanto de los juramentos. El *pudor* (*aidós*) ya no tiene su asiento en la gran Hélade y ha volado hasta el cielo” (439-440).

No creo que sea una casualidad que el primer canto del Coro, el que establece las coordenadas de la acción trágica, recurra precisamente a los dos conceptos protagóricos *dike* y *aidós* para explicar tanto el infortunio particular que sufre Medea como la mala fama que acompaña al linaje femenino. Eurípides estaba familiarizado, sin duda, con el pensamiento de Protágoras, que empezó a ser conocido en Atenas a partir de la primera estancia del sofista en la ciudad (en torno al 445) antes de partir hacia Turios.

Para Eurípides, la situación de las mujeres (su mala fama, las injurias que soportan, el desamparo en que ha quedado Medea) debe entenderse como un atentado contra el principio mismo de la moralidad, es decir, contra las condiciones mismas de posibilidad de la polis. No había leyes explícitas a favor de las mujeres y, por esa razón, la injusticia de Jasón no consistía en quebrantar algún precepto legal concreto. Resulta, sin embargo, que se puede cometer injusticia sin que se produzca el quebrantamiento de una ley. Eso ocurría a la humanidad protagórica en el periodo técnico. No tenían la virtud política y por eso se ultrajaban (*edikoun allellois*). Jasón no infringe una ley determinada, sino la condición de posibilidad de toda ley.

La situación de Medea se describe como una situación de injusticia causada por Jasón. Así lo anuncia la nodriza (v. 26). Así lo reconoce el Coro cuando recuerda la invocación de Medea a Temis como testimonio de la injusticia padecida (v.207) y así lo repite una y otra vez Medea (vv. 165, 265, 314, 580, 692). La unión de Medea y Jasón se halla en una situación semejante a la que se encontraba la humanidad antes de recibir los dones de Zeus. Los hombres se reunían forzados por la necesidad, se ultrajaban una vez reunidos y, por ello, se dispersaban de nuevo y perecían. Desde la perspectiva de la reivindicación femenina, *Medea* puede entenderse como la denuncia de la existencia de un espacio político, la familia y las relaciones hombre-mujer, al que todavía no ha llegado el don de Zeus. También puede entenderse como una parábola de esa situación primitiva de la humanidad en la que reinaba la injusticia, lo que hacía que el único horizonte de la humanidad fuera la autodestrucción. Y ése será el final de la tragedia: la autodestrucción en sentido de destrucción mutua, aunque haya matices que apuntan hacia el triunfo de Medea sobre Jasón. En realidad nadie triunfa, sólo hay derrota para los dos.

La ausencia de *Dike* y de *Aidós* hace que *philia* y *eros* se desarrollen de modo espontáneo, con violencia, es decir, sin medida.

“Los amores demasiado violentos (*erotes huper men agan elthontes*) no conceden a los hombres ni buena fama ni virtud. Pero, si Cipris se presenta con medida (*halis elthoi Kypris*), ninguna otra divinidad es tan agradable” (627-631)¹⁶.

En todo caso, el escenario de la tragedia son las relaciones amorosas entre Jasón y Medea. Estas relaciones nacen de *Eros* y son anteriores e independientes de la conciencia moral. Es una *philía* natural que se manifiesta en distintos ámbitos, de los cuales uno muy significativo es la relación de pareja, el ejemplo social más importante, base de la familia o del grupo familiar. La adquisición de *Aidós* y *Dike*, en un segundo período posterior a la sabiduría técnica, es universal por afectar a todos y también por afectar a todo tipo de relación social. Por tanto, la *philía* y *Eros*, en cuanto relaciones sociales que son, deben someterse a las reglas de la justicia. Estas relaciones no pueden permanecer ajenas a la *Dike* ni quedar a merced de los imperativos de la naturaleza. Ni Eurípides ni Protágoras aceptarían la opinión de Aristóteles, según la cual “cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, siendo justos, sí necesitan de la amistad” (*Ética Nicomáquea* 1155a26-27). Tampoco aceptarían el principio socrático, según el cual “sin amistad ninguna relación merece la pena” (*anew philtas synousia oudemia axiologos*) (Jenofonte, *Banquete* 8, 13). La ausencia de justicia en cualquier ámbito, incluido el ámbito del *Eros*, amenaza con devolvernos a la barbarie.

¿Qué ocurre —se plantea Eurípides en la *Medea*— cuando un ámbito de relaciones sociales queda al margen de la justicia? Que en su lugar se entroniza la fuerza: el hombre se impone sobre la mujer. La conducta masculina se eleva a la aparente categoría de ley por ser uso habitual y el linaje femenino en pleno queda degradado. De este modo pervive en la polis un ámbito amoral y alegal, más antiguo que la justicia, por cuanto que *Eros* es el lazo que, antes del hombre político, impulsaba la formación de grupos (familia, clanes). Así el nuevo lazo, la justicia o la *philía* política, deja intacta la primitiva relación filica con el riesgo que implica. En efecto, allí donde se produce un conflicto, debe ser la ley, expresión concreta de la *dike*, la que establece las pautas de solución. Pero, ¿qué ocurrirá en un ámbito donde la ley no existe?

Medea, que rechaza el papel instrumental que la sociedad griega atribuía a la esposa, que reivindica en consecuencia su carácter de fin, se ve, a causa de esta misma reivindicación, empujada al territorio de la irracionalidad, al

16. No sólo en *Medea* discute Eurípides esta cuestión. En *Hipólito*, hallamos, en boca de la sabia nodriza, los siguientes versos: “Mis muchos años me han enseñado muchas cosas. Los mortales deberían contraer entre sí sentimientos amorosos moderados (*metrias...philías*)”

espacio salvaje de la ilegalidad y la anomia. En efecto, en el espacio del amor (*eros*), de la amistad (*philia*) y del deseo (*epithymía*) (Platón, *Lisis* 221 d-e), los conflictos, en lo que toca a la mujer, o se resuelven conforme a la voluntad impuesta por el esposo, lo que debía ser la práctica social habitual, o conducen fatalmente a la tragedia, como ocurre en el caso ejemplar de la *Medea* eurípídea.

Si bien Medea atribuye a la injusticia y al ultraje de su esposo la responsabilidad por la muerte de los niños, sin embargo no excluye, al menos cuando reflexiona por y para sí misma al margen de la disputa con Jasón, su propia responsabilidad: la muerte de sus hijos la han tramado “los dioses y yo con mi locura” (*theoi kago kakos phronous*) (1014). También afirma que, pese a conocer el crimen, “mi pasión es más poderosa que mis reflexiones y ella es la causante de los mayores males para los mortales” (*kai manthano men hoia dran mello kaka, thymós de kreisson ton emon bouleumatou, hosper megiston aitios kakon brotois*) (v. 1079).

Estas consideraciones que Eurípides pone en boca de Medea, más que un reconocimiento de responsabilidad (que, desde luego, nunca se produce en presencia de Jasón), parecen indicaciones teóricas del autor en dos sentidos diferentes: primero, en relación con las injusticias que se cometen contra la mujer en la esfera emocional que pueden desencadenar la tragedia. Segundo, una advertencia contra el imperio de lo irracional en la misma línea de algunas reflexiones del Coro (629) o de los temores que expresa la nodriza (40, 115). Prueba de ello es que Eurípides formula la observación como un principio moral: la pasión es la causa de los mayores males para los mortales (hombres y mujeres). La pasión es siempre destructiva cuando, en situaciones de injusticia, se convierte en la guía de la acción. La maldad, sin embargo, no está en la pasión, sino en la torpeza de los hombres que no son capaces de abrir el camino a la justicia en todas las esferas de las relaciones sociales.

Por eso de la tragedia de Eurípides dimana una simpatía hacia Medea, por cuanto que la maldad de su crimen no es maldad en sí misma, sino una maldad necesariamente vinculada con la negativa legal a permitir la reparación de la injusticia. En todo caso, estas reflexiones no implican una crítica hacia Medea por cuanto que Eurípides nos la presenta siempre buscando reparar la injusticia de la que ha sido objeto. Apuntan, por el contrario, a una cuestión más general, que puede entenderse como una ampliación de la teoría protagórica al ámbito de la *philia* erótica. En efecto, la mujer carecía de una vía racional (legal) para defenderse de las injusticias relacionadas con el lecho. En la tragedia, Medea, en la medida en que no dispone de una vía para reparar la injusticia que se comete con ella, sólo puede recurrir a su propio *thymós*. Por ello la responsabilidad del crimen no corresponde tanto a Medea

cuanto a quien ha impedido que su injusticia pudiera ser reparada o a quien no ha abierto el sendero de la ley para ese tipo de injusticia. Cuando a un individuo o a un grupo no se le permite un espacio legal (es decir, civilizado) en el que expresar sus reivindicaciones, quien impide la formación de ese espacio no podrá lamentarse después cuando el *thymós* irracional haga acto de violenta presencia en el *oikos* o en la *polis*.

El Eros, por tanto, debe someterse al dictado de *Dike*, por dos razones diferentes. Primero, Eros es caprichoso. Este es el caso de Jasón. Segundo, Eros, cuando no se siente correspondido, fácilmente se transforma en odio destructor, como ocurre con Medea.

En la teoría de Protágoras, la idea de reforzar constantemente la justicia se sustenta en la convicción de la variabilidad de los asuntos humanos, que hace que el apetito se convierta en aversión, el amor en odio y el placer en dolor. Esa inevitable variabilidad sólo puede ser compensada por una afirmación constante y permanente de la justicia. El sentido moral universal es un hecho, pero no es irreversible. Por ello Protágoras afirma una y otra vez que, si queremos que haya ciudades, la virtud política debe estar presente en todos los ámbitos de polis.

En este sentido, la *Medea* de Eurípides me parece una excelente muestra de filosofía aplicada, sin duda, la filosofía política de Protágoras.