

La razón melancólica

Antonio Marino López

*Je blâme également et ceux qui prennent parti de louer
l'homee, et ceux qui le prennent de le blâmer, et ceux
qui le prennent de se divertir et je ne puis approuver
que ceux qui cherchent en gémissant.*

Pascal, *Penseés*, 405.

I

Una diferencia fundamental entre la filosofía griega clásica y la filosofía moderna es el lugar que en cada una ocupa la pregunta sobre la naturaleza de la felicidad: mientras que para los filósofos clásicos la justificación última de la filosofía o del *bios theoretikos* se encuentra en el hecho de que el filósofo es el más feliz, o, en las palabras de Aristóteles ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαιμόνων,¹ para los modernos el bien más alto es el placer y por consiguiente la felicidad es, como lo dice Hobbes: “*Continuall successe* in obtaining those things which a man from time to time desireth, that is to say, continuall prospering, is that men call Felicity”.² La felicidad depende del poder para obtener los bienes que desee. Esta idea de felicidad encuentra su crítico más acérrimo en Nietzsche, quien representa al hombre moderno como “último hombre” y pone en su boca la famosa frase *Wir haben das Glück erfunden*. “Nosotros hemos inventado la felicidad”.³ *Eudaimonia*, *Felicity* y *Glück* son tres momentos en la comprensión de la felicidad: la primera consiste en la actividad teórica del filósofo, la segunda en el éxito científico y tecnológico para satisfacer los deseos, es decir, al mercado, y la tercera simboliza el asco que provoca en Nietzsche la felicidad del hombre “globalizado”. El camino seguido por la noción de felicidad es paralelo al que sigue la idea del bien: en la filosofía griega clásica es la pregunta fundamental, en los inicios de la modernidad es identificada sin más con lo placentero y en las postrimerías de la modernidad es desechada con sorna. El mismo declive

¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, lib. x, 1178b33.

² Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 46.

³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Prólogo, sec. 5.

sufren la razón y la filosofía, pues en el primer caso el filósofo es quien vive la vida más plena y alta, en el segundo es tan sólo un hombre con gustos curiosos y en el tercero es el envenenador envenenado. Y el intelecto o *nous* es lo distintivo del hombre, el instrumento y espía de las pasiones, y el resultado de interpretar mal el cuerpo: lo más alto, lo útil y una ilusión nociva, respectivamente. Si recordamos que en la versión aristotélica *nous* es la actividad distintiva del hombre y la única en la cual propiamente el sabio tiene autarquía, pues es la que menos depende del contexto sociopolítico, se hace evidente otro declive paralelo a los tres anteriores: la concepción del hombre como dotado de *nous* por naturaleza es la condición que hace posible su autarquía y el *bios theoretikos*. Νοῦς, θεωρία, αὐτάρκεια: los tres juntos hacen posible la eudaimonia.

En oposición consciente a Aristóteles, la *ratio* o razón matematizante moderna cancela la actividad noética como fundamento del saber, y pretende con ello transformar a la teoría en praxis, transformación con la cual también cancela la autarquía del sabio. El método nos da certeza pero también erradica las bases de la eudaimonia. Desde sus fundamentos, la modernidad rompe el nexo entre sabiduría y felicidad. *Res cogitans* propiamente no es ni feliz ni infeliz en cuanto tal. Pero como el placer ahora es comprendido como un proceso bioquímico, el pensador moderno sabe que su felicidad no tiene relación con el pensar. Los placeres del sabio son del mismo orden que los del libertino y el hedonista. Todos son consumidores, como lo quería Hobbes. La homogeneización del placer y del dolor, junto con el propósito de abolir el sufrimiento, son los distintivos del último hombre. Por eso Nietzsche lo caracteriza con las preguntas “¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella? —así pregunta el último hombre, y parpadea”.⁴ Su parpadeo corrobora que no entiende lo que pregunta porque es incapaz de experimentarlo.

La razón se torna melancólica cuando ha oteado la decadencia que acabo de esbozar.

Que la melancolía invade a la razón moderna desde sus inicios, lo atestigua Pascal, el gran melancólico de la razón moderna, pues indica inmediatamente la impotencia implícita en la prepotencia del método y la razón matematizante. La melancolía es el desánimo experimentado por quien se siente incapaz de amar, crear y anhelar. El melancólico pregunta ¿qué es estrella? porque su cosmos se ha transformado en universo infinito, y, como dice Pascal, “el silencio de los espacios infinitos me aterra”. La estrella ya no simboliza lo eterno del cosmos, pues la astronomía nos ha enseñado que es un sol distante y en vías de extinción, y, en muchos casos, la luz de un sol muerto hace billones de

⁴ *Idem*.

años. El cosmos se ha transmutado en fantasmagoría, y la razón en mero canturreo en la oscuridad para aliviarnos del terror del universo infinito. ¿Quién de los melancólicos podría gritar, junto con Nietzsche, ¡Da capo!?

II

La aporía fundamental ante la cual se encuentra la razón melancólica es que ella misma es la causante de su destrucción, pues parecería ser que la decadencia de la razón se ha gestado a lo largo de su propia historia. Pascal capta lo esencial de la gestación de la impotencia de la razón en uno de sus *Penseés*, el 408, en el cual yuxtapone tres textos tomados de Montaigne, quien a su vez remite a Virgilio, Horacio y Varrón respectivamente:

Un texto sobre la locura de la ciencia humana y la filosofía.

Este texto frente al divertimento.

Feliz quien puede penetrar las causas de las cosas. (Virgilio, *Georg.* II, 490).

Feliz quien no admira nada. (Horacio, *Epístolas*, II, 61 “No admirase de nada, Numancio, es casi el solo y único medio que otorga y conserva la felicidad”).

280 tipos de bien soberano en Montaigne. (“No hay combate tan violento y tan áspero entre los filósofos como el que versa sobre el bien soberano para el hombre, del cual, según cálculos de Varrón, nacieron 280 sectas”. *Ensayos*, II, 12).

En el primer enunciado, “Feliz quien puede penetrar las causas de las cosas”, se hace eco de la famosa frase de Aristóteles, quien dice que la *thauma* o admiración es el principio de la filosofía. Se hace, pues, alusión clara a la eudaimonía que experimenta el filósofo. Es la tesis aristotélica que ya esbocé arriba. Sin embargo, esta tesis también caracterizaría adecuadamente la actitud de los epicúreos, aunque con una diferencia importante frente a la tesis aristotélica: la razón nos ayuda a eliminar la superstición y con ello los temores más fuertes que amargan nuestras vidas, en particular, el miedo a la muerte y el miedo a los dioses. La felicidad epicúrea es inferior a la del sabio aristotélico porque no consiste en la actividad misma del pensar sino en la terapia de las pasiones. La filosofía es consuelo, más que plenitud de vida humana. Es necesario distinguir entre Epicuro y Aristóteles para captar mejor la primera decadencia introducida en la historia de la filosofía, pues Epicuro rechaza la posibilidad de la *noesis*. La ciencia epicúrea nos enseña que la verdadera causa de los rayos no es la ira de Zeus sino los movimientos del aire y el agua. Pero el con-

suelo de saber esto se ve minado por la ruptura entre hombre y naturaleza que ello implica. No puedo entrar más en detalle en la filosofía epicúrea, pero sí deseo recalcar que la frase citada por Pascal permite dos interpretaciones, según se ubique en el contexto aristotélico o en el epicúreo. A mi juicio, Pascal y sus contemporáneos remiten más a Epicuro que a Aristóteles. En todo caso, el primer enunciado indica el momento de la eudaimonia.

El segundo enunciado, “Feliz quien no admira nada” es evidentemente opuesto a la tradición platónico aristotélica, pero no por ello deja de ser un enunciado atribuible a algún filósofo. En efecto, el rechazo de la admiración puede ubicarse igualmente en la doctrina epicúrea que en la estoica, aunque los argumentos para rechazarla son diferentes. Sin embargo, ambas doctrinas tienen en común la cancelación del *bios theoretikos* y la transformación del *logos* en un instrumento para la terapia de las pasiones. En cuanto tal, el *logos* ya no es el instrumento de la *dianoia* platónico aristotélica porque la *dianoia* misma ha desaparecido. Tanto Epicuro como Epicteto niegan la posibilidad de la *noesis* y por consiguiente buscan otra manera de fundar la eudaimonia, aunque en efecto sólo logran interpretar la felicidad como ataraxia o minimización del deseo. Y la ataraxia es la *phrónesis* del melancólico: del filósofo desencantado con la razón.

En el tercer enunciado, Pascal sencillamente escribe: “280 tipos de bien soberano en Montaigne”. La ironía del enunciado es avasalladora, pues el número mismo de sectas es suficiente para refutarlas a todas. Así se anuncia la disolución de la filosofía o su transmutación en doxología. Si hay 280 opiniones sobre la naturaleza del bien, es evidente que la razón no puede conocerlo. La razón exhibe su impotencia y quien la entiende necesariamente se ve entristecido por la melancolía. Pascal se refugió en la fe cristiana, pero la modernidad filosófica optó por el ateísmo o materialismo científico.

La interpretación del *Penseé* de Pascal nos permite constatar dos ideas importantes para esta reflexión. Primero, el hecho de que las fuentes de Pascal y Montaigne sean estoicas y epicúreas, indica que la melancolía de la razón ya está presente en la llamada época helenística de la filosofía. No es la filosofía moderna la que inicia el desencanto con la razón. Por el contrario, podría decirse, más bien, que Descartes desarrolla su duda metódica como vía de recuperación frente al milenarismo escepticismo y dogmatismo. Descartes es, en rigor, el más filosófico de los pensadores que fundaron la modernidad, pues vivió el *bios theoretikos* de manera más plena. No puedo detenerme a justificar esta afirmación, pero aduzco como evidencia el hecho de que a lo largo de su vida se dedicó preponderantemente a pensar, y, hasta donde yo sé, siempre lo disfrutó. Sin embargo, su experiencia personal no corresponde a las implicaciones de su filosofía, pues la separación radical de *res cogitans* y *res extensa* necesariamente conduce a la desarticulación de razón y pasión a la

cual me he referido como melancolía de la razón. La razón moderna nace ya infectada con la melancolía de la filosofía helenística.

Me parece importante, como segunda cuestión, reconocer esta herencia de la filosofía helenística porque con ello se indica que la relación dialéctica entre fundación de la modernidad y antagonismo a la escolástica no es suficiente para tipificar el inicio del pensamiento moderno. Si bien la relación entre filosofía moderna, estoicismo y epicureísmo ha sido estudiada con amplitud, la conciencia filosófica moderna insiste en su originalidad y en su rompimiento con la tradición. Pero las dificultades inherentes en las epistemologías fundadoras de la modernidad desembocan en querellas muy semejantes a las de la helenística. Me limito aquí a aludir a la famosa querella entre Newton y Leibniz sobre el espacio y el tiempo, con su inevitable trasfondo teológico. En efecto, se podría pensar que Kant realiza la crítica de la razón pura como un esfuerzo por evitar el naufragio de la filosofía moderna. No puedo examinar ahora si la filosofía crítica cumple su cometido frente al escepticismo, pero el rechazo de Kant al eudaimonismo es suficiente indicación de que su comprensión de la razón no despeja la melancolía.

III

La abolición final de la relación entre razón y felicidad la lleva a cabo Nietzsche. Ésta es la esencia de su antiplatonismo. (Estoy consciente de que Heidegger considera a Nietzsche como el último de los platónicos, pero abordar esta cuestión extendería esta reflexión más allá de lo razonable para esta ocasión.) Me aventuro a afirmar que la obra de Nietzsche es la reflexión más profunda sobre la pregunta que nos ocupa. Desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *Más allá del bien y del mal*, examina y vuelve a examinar el nexo entre razón y felicidad, si bien este aparece como las famosas oposiciones de lo apolíneo con lo dionisiaco, o de poesía y filosofía, de ciencia y verdad, de moral e hipocresía, de ontología y caos, del valor de la ilusión frente a la verdad, salud enfermedad, etcétera. La explicación de cualquiera de estos temas sobrepasaría con mucho los límites de esta ponencia. Me parece, empero, que lo sustancial de la comprensión de Nietzsche sobre la cuestión de la felicidad se puede colegir del párrafo 225 de *Más allá del bien y de mal*, cuyo inicio es: "Hedonismo, pesimismo, utilitarismo, eudemonismo: todos estos modos de pensar que miden el valor de las cosas conforme al placer o dolor que los acompaña, es decir, conforme a lo concomitante y anejo, son pensamientos superficiales e ingenuos". Nietzsche considera que todos estos modos de pensar son manifestaciones de un deseo fundamental: abolir el sufrimiento. En su opinión ésta es la propuesta esencial de la democracia moderna, la cual, si llegara a cum-

plirse, convertiría al hombre en algo ridículo y menospreciable, algo que él desearía que desapareciese. En oposición a ello, él propone “la disciplina del sufrimiento, del gran sufrimiento. ¿Acaso no saben que esta disciplina es la que ha elevado al hombre a sus cimas? Esta tensión del alma en la infelicidad es la que le da la fuerza, el ímpetu frente al gran naufragio, su inventiva, el valor para soportar la presión, aguantarla, interpretarla, utilizarla, y todo lo que tiene el hombre de profundo, de máscara, de misterio, de espíritu, de astucia, de grandeza, se lo ha dado el sufrimiento, la disciplina del gran dolor”. Esta misma comprensión del sufrimiento se encuentra en las últimas líneas de *Así habló Zaratustra*, cuando Zaratustra, con el rostro endurecido como el bronce dice: “Mi sufrimiento y mi compasión –¡qué importan! ¿Aspiro yo acaso a la felicidad? ¡Yo aspiro a mi obra!”

La doctrina de Nietzsche sobre la felicidad ciertamente no carece de ambigüedad, pues así como abundan en su obra pasajes en los cuales se atribuye el deseo de felicidad a los mediocres e impotentes, y el desdén hacia ella a los grandes creadores, también hay muchos otros en los cuales la alegría, la danza y la risa caracterizan al hombre superior que experimenta la salud tras una larga lucha con el nihilismo. Aunque en rigor no hay contradicción entre ellos, pues se entiende que nadie experimenta el nihilismo sin padecer un profundo sufrimiento y que su conquista sería motivo del mayor júbilo, es evidente que la superación del nihilismo y la erradicación de la filosofía occidental son una y la misma. La razón melancólica se disuelve en el júbilo dionisiaco.

IV

La gran disciplina del sufrimiento es antagónica a la tesis socrática conforme a la cual la virtud es saber y el vicio ignorancia. Por consecuencia también se opone a la doctrina aristotélica de la *phrónesis* y a la noción de que la eudaimonia sólo es asequible para el filósofo. Esta doctrina necesariamente niega el poder del *logos* como instrumento para la autarquía humana. La gran disciplina del sufrimiento está expresada de manera clásica en el célebre coro del *Agamenón* de Esquilo:

τὸν φρονεῖν βροτοῦς ὁδῶ
 σάντα, τὸν πάθει μάθος
 θέντα κυρίως ἔχειν

“[Zeus] ha marcado un camino a la sapiencia para los mortales: aprender mediante el sufrimiento es el decreto divino”. Ésta es la idea central de la tra-

gedia griega, conforme a la cual sólo la piedad y no la teoría es lo que nos hace sabios y nos mantiene dentro del camino señalado por Zeus. El acuerdo entre Nietzsche y Esquilo indica a dónde conduce el antiplatonismo del primero. En efecto, la abolición de la filosofía necesariamente implica el triunfo de la poesía en su forma más profunda, la tragedia. La tragedia es la cura radical de la melancolía, pero esta cura conlleva la aceptación de que lo mejor es no nacer y lo segundo mejor es morir lo más pronto posible. Nietzsche pone fin a la modernidad regresándonos al momento arcaico de la tragedia. Sin embargo, a diferencia del Sileno, él asume la verdad de la tragedia y la acepta, pero *Amor fati* no es eudaimonia. Sabemos que los mitos con los que ocultamos el caos pueden ser bellos y poderosos, pero no son verdaderos. La conciencia de la necesidad del autoengaño no puede otorgarnos felicidad. Y el olvido de sí de la embriaguez dionisiaca sólo es permanente cuando es locura. Saber que la locura es la única cura de la razón melancólica, ennegrece la melancolía.

V

El panorama que he ofrecido de la filosofía occidental necesariamente es esquemático, pero en cuanto a la comprensión de la felicidad, me atrevo a afirmar que los momentos esenciales son los que he expuesto. Se podría objetar que no he hablado ni de la filosofía presocrática ni de la medieval. También he omitido a Hegel y a Heidegger. Pero no se alarmen, no estoy por anunciar que a continuación me ocuparé de todo esto. Me limitaré a justificar brevemente estas omisiones y terminaré con una reflexión sobre la eudaimonia en Platón y Aristóteles.

Lo que comúnmente se llama “filosofía medieval” es el intento de síntesis de razón y fe, o filosofía y teología. Para efectos del tema de esta ponencia, es suficiente notar que el conflicto entre razón y fe hace patente que el *bios theoretikos* no puede ser autárquico ni fuente de felicidad. Aunque los intentos de armonizar razón y fe son majestuosos, la fe cristiana en última instancia requiere el sacrificio de la razón. Pero no sólo la subordinación de la filosofía a la teología indica la infelicidad inherente en el filósofo cristiano en cuanto filósofo, pues el conflicto también se aprecia en la oposición entre caridad y autarquía. El ideal del sabio pagano sólo incluye al prójimo en la medida en que el prójimo sea otro filósofo. *Philia* no es caridad. En suma, tanto amar a Dios como amar al prójimo se oponen al *bios theoretikos*. Cabe recordar, por último, que el cristianismo no promete felicidad en este valle de lágrimas.

El problema de la felicidad en la filosofía de Hegel es sumamente complejo y por consiguiente las breves observaciones que ofrezco son presentadas con la renuencia de quien está consciente de que corre donde los ángeles cami-

nan de puntas, para usar la expresión de Milton. Pues bien, según lo entiendo, Hegel acepta la comprensión moderna del deseo o *Begierde* como motor fundamental de la acción humana y por ende de la historia; sin embargo, se distingue de Hobbes en cuanto que en el famoso pasaje del señorío y la servidumbre hace la fenomenología de la dialéctica del deseo, en donde se muestra que el deseo propiamente antropogénico es el deseo de ser deseado, es decir, el deseo de reconocimiento. La lucha por el reconocimiento es lo que gesta la historia. En esta lucha el *bios theoretikos* es considerado mera ilusión, pues sólo la autoconciencia gestada en la lucha a muerte produce conocimiento genuino. En otras palabras, la praxis determina a la teoría. La felicidad del filósofo, en caso de que la experimente, no puede ser consecuencia de la satisfacción del deseo, pues la *Begierde* es deseo de reconocimiento, no de sabiduría. El filósofo inevitablemente es un intelectual infeliz que lucha por el reconocimiento en la república de las letras y en los congresos de filosofía. Quien se aleja de la lucha para entregarse plenamente al *bios theoretikos* es un anacoreta cuyos filosofemas carecen de realidad. Sólo en el momento absoluto, cuando la filosofía se transmuta en sabiduría absoluta, cuando se termina la historia, el sabio experimenta la felicidad. Recordemos, empero, que Nietzsche entiende este momento como la abolición del sufrimiento y el inicio del advenimiento del último hombre.

VI

Si mi interpretación de la historia de las filosofías es correcta, hemos de concluir que en rigor sólo Platón y Aristóteles han propuesto que la filosofía es posible y que el filósofo es el más feliz de los mortales. Sócrates, en cuanto personaje de los diálogos platónicos, es el paradigma del filósofo cuya vida es feliz. Pero la felicidad del filósofo sólo es posible si la virtud es conocimiento y el conocimiento es posible. Para que ambas condiciones se cumplan, es necesario que filosofar sea *theia mantia*, locura divina, la modalidad más alta de Eros, y que los dioses no impongan la ley del *pathei mathos*, sabiduría mediante el sufrimiento. En el *Fedro*, Platón presenta dialógicamente y míticamente la posibilidad del cumplimiento de ambas condiciones. Por otra parte, en el *Simposio* se muestra que Eros no es *Begierde*, y por consiguiente que lo distintivo del hombre no se puede captar como resultado de la dialéctica de los deseos subhumanos. La diferencia y jerarquía entre el deseo de saber para ser reconocido y el amor a la sabiduría se presenta en el *Sofista*. La inferioridad del filósofo-rey al filósofo en cuanto a eudaimonia se muestra con claridad en la *República*, pues no hay reconciliación entre el eros por el saber y el eros por el poder. El filósofo es rey por obligación.

Aristóteles concuerda en lo fundamental con la comprensión platónica de la filosofía, si bien lo expresa a su manera. Para nuestros propósitos es suficiente recordar los planteamientos del sexto libro de la *Ética a Nicómaco*, donde explora la relación entre verdad y acción con las potencias del alma. Cito tres oraciones cruciales para nuestro tema: 1) τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις, νοῦς ὄρεξις.⁵ “Son tres las fuerzas que gobiernan en el alma la acción y la verdad: la percepción sensible, el intelecto y el deseo”. Un poco más adelante explica que el acto de elegir o *proairesis* es lo que gobierna a la praxis, y en la *proairesis* actúan de manera conjunta el deseo y el *logos*. Por consiguiente, nos dice 2) διὸ οὐτ' ἔνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἔνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἢ προαίρεσις.⁶ “En consecuencia no hay elección sin intelecto y pensamiento discursivo ni sin disposición del carácter”. La acción o praxis en el sentido propio implica la confluencia de inteligencia o *nous* y *hexis*, disposición o hábito. Las tres fuerzas del alma, *aisthesis*, *nous*, y *orexis*, también trabajan cuando el alma filosofa, pues, los modos como el alma accede a la verdad o ἀληθεύει son cinco, y Aristóteles los enumera en orden jerárquico cuando dice 3) ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῶ καταφάναι ἢ ἀποφάναι πέντε τον ἀριθμὸν ταῦτα δ' ἐστὶν τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς.⁷ “Sean cinco en número los poderes con los cuales el alma descubre la verdad: la técnica, la ciencia, la *phronesis*, la sabiduría y el intelecto”. La acción humana y el saber, praxis y teoría, están fusionados por la unidad de *aisthesis*, *nous* y *orexis* en el alma humana. Ésta es la manera como Aristóteles comprende la relación entre la virtud y la verdad, o entre la praxis y la teoría. Lo expresa con su famosa frase διὸ ἢ ὄρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος⁸ “A ello obedece que la elección sea o bien intelecto fusionado con deseo, o bien deseo fusionado con inteligencia discursiva, y el origen (*arche*) de esto es el hombre”. Debido a que el hombre comprendido en estos términos es quien origina la acción, Aristóteles dice una líneas después que los dioses no tienen poder para alterar lo que el hombre ha elegido. La importancia de esta observación la expresa elocuentemente uno de los comentaristas más profundos de Aristóteles con las siguientes palabras: “Esta extraña observación se encuentra entre las dos tesis centrales de la ética aristotélica y las enfatiza: (primero) que el ser humano es la fuente última de la acción, a tal grado que ni un dios puede imponerse sobre nuestras elecciones, y (segundo) que en cuanto el ser humano que elige es una fusión de intelecto y deseo, la verdad en la cual se finca la elección involucra tanto lo

⁵ Aristóteles, *op. cit.*, 1139a17-19.

⁶ *Ibid.*, 1139a34-36.

⁷ *Ibid.*, 1139b15-17.

⁸ *Ibid.*, 1139b5-7.

mutable y aún no existente como lo eterno e inmutable”.⁹ Es con base en esta comprensión de la naturaleza del hombre y de la acción humana que Aristóteles se opone tanto a la comprensión trágica expresada por el *pathei mathos*, como al frenesí dionisiaco.

Platón y Aristóteles concuerdan en que el hombre es lo intermedio, *metaxy tis*, que su naturaleza es erótica y que la filosofía es locura divina, y el filósofo es *malist' eudaimon*. Se puede afirmar, por tanto, que la melancolía de la razón se produce en oposición a su comprensión de la filosofía. La razón es melancólica cuando *ouk ellenizei* —cuando no sabe griego.

⁹ *Nicomachean Ethics*. Trad. de Joe Sachs, Newbury, Focus Publishing, 2002, p. 104, n. 144. La traducción es mía.