El humanismo helénico	Titulo
Dussel, Enrique - Autor/a	Autor(es)
Buenos Aires	Lugar
Eudeba	Editorial/Editor
1975	Fecha
	Colección
Neocolonialismo; Colonialismo; Cristianismo; Historia; Filosofía; Europa; América Latina;	Temas
Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120130103302/humanismo.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
http://biblioteca.clacso.edu.ar

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences

El Humanismo Helénico
Enrique Dussel

Textos completos

El Humanismo Helénico

Enrique Dussel
1975

ÍNDICE

HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE

INCONSISTENCIA TEÓRICA DEL BIEN COMÚN
I. El dualismo antropológico y ético
I. El antihistoricismo del eterno retorno
III. El monismo trascendente
CONCLUSIÓN I

SEGUNDA PARTE

EVOLUCIÓN DE LA NOCIÓN DEL BIEN COMÚN
IV. El humanismo juvenil helénico
V. La crisis del humanismo
VI. El cosmopolitismo
CONCLUSIÓN II
EPÍLOGO

APÉNDICE I
LA ÉTICA DEFINITIVA DE ARISTÓTELES

APÉNDICE II
EL DUALISMO EN LA ANTROPOLOGÍA DE LA CRISTIANDAD

CRONOLOGÍA DE LA CULTURA HELÉNICA

ÍNDICE DE AUTORES

HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN

La filosofía contemporánea se encuentra en crisis. El pensar filosófico indaga sus propios fundamentos, estudia las etapas de su constitución. Para ello, evidentemente, es necesario referirse a los momentos pre-filosóficos, a la historia de la existencia cotidiana. Es decir, la filosofía surge dentro de un horizonte no filosófico; dicho horizonte pre-filosófico, pre-científico, no podrá nunca ser ignorado. Estará siempre "ahí", condicionando el resto. No es un mundo pre-ontológico (*vorontologische* como dice Heidegger), sino pre-científico o pre-filosófico (*prescientifique* como dice De Waelhens). No se trata de un mundo sin estructuras, caótico, desarticulado. Es un mundo todavía no tematizado filosóficamente, pero que tiene sus estructuras antropológicas, metafísicas, morales, perfectamente ejercidas e investigables. La filosofía contemporánea, gracias al concepto de "mundo de la vida cotidiana" (el *Lebenswelt* de Husserl), puede cuestionar no sólo la historia de la filosofía constituida, sino las etapas históricas previas y paralelas a su constitución. Es decir, en el tiempo en que todavía los helenos no habían inventado la filosofía, ya existían en otros pueblos, y en el mismo pueblo griego, estructuras intencionales perfectamente estructuradas, sea en los ritos, en las leyendas, en fin, en lo que llamaremos, siguiendo a Paul Ricoeur, el "núcleo ético-mítico", que no es sino el complejo orgánico de posturas, concretas de un grupo ante la existencia. No es sólo una visión teórica del mundo (*Weltanschauung*), sino también una postura existencial concreta, un modo de comportarse (*éthos*).

Todo esto, evidentemente, abre a la filosofía horizontes insospechados de investigación. Toda estructura intencional, sea la más primitiva o la más evolucionada, sea europea, latinoamericana, africana o asiática, puede ser tematizada filosóficamente. No decimos, y este error de lectura es grave, que exista una "filosofía explícita" antes del momento de su constitución griega, sino que existen

estructuras intencionales que permiten al filósofo desentrañar su orden, su significación, su jerarquía.

Pero es todavía más. Aun en el tiempo de la filosofía ya constituida, ésta, la filosofía, dependerá siempre de la experiencia precientífica y cotidiana del mismo filósofo, de la filosofía. La experiencia pre-filosófica juega entonces, siempre, el papel de condicionante y después de condicionado por el mismo pensamiento filosófico explícito. Así Platón estaba condicionado por el "mundo griego" pre-filosófico, pero, al mismo tiempo, su visión explícita del mundo pre-determinará, de algún modo, a todo el futuro de la cultura helenista.

Aunque lo dicho es bien conocido en la filosofía contemporánea, son todavía pocos. los trabajos realizados en este sentido. El mundo pre-filosófico no es objeto de trabajos históricos sistemáticos. Y, de un modo especial, podría esto decirse de nuestro grupo cultural latinoamericano.

Lo que nos proponemos es, entonces, comenzar la fundamentación desde sus últimas raíces intencionales del "mundo latinoamericano pre-filosófico". Ese mundo del cual la reflexión del filósofo parte; ese mundo que el filósofo tematiza; ese mundo en el cual vuelca al fin su labor clarificadora.

Nuestro estudio no puede partir sino de ese "mundo", pero en tanto "hablado", en tanto expresado por el lenguaje. Es bien sabido que la exégesis (por ejemplo, con Rudolf Bultmann) o la hermenéutica (piénsese en la posición de Karl Jaspers, Paul Ricoeur, Enrico Castelli) es hoy objeto de las mayores disputas. No puede ser de otro modo, ya que contemplamos el renacimiento de la "ciencia de la interpretación", llave de todo trabajo histórico posible. ¿Cómo puede concebirse un estudio de historia de la filosofía o de historia del "mundo" pre-filosófico sin textos que nos lo presenten? ¿Cómo puede comprenderse adecuadamente un texto sin las reglas de interpretación? ¿Los filósofos no han caído muchas veces en graves errores de interpretación por una falta absoluta de hermenéutica? Vemos, entonces, que se trata del supuesto de toda reflexión histórico-filosófica posible.

Existen, al menos, tres niveles de expresión que deben discernirse claramente. Estos niveles se expresan por el lenguaje, pero por lenguajes diversos. El saber situarse adecuadamente en cada nivel es esencial para llegar a alguna conclusión.

En *primer lugar*, descubrimos el lenguaje de la vida cotidiana, el mas rico de todos, pletórico de doble sentido, de múltiples significaciones, donde el gesto y el tono indican lo inexpresable por el verbo: los símbolos, los mitos, los comportamientos. La filosofía del lenguaje, la historia y fenomenología de la religión, la exégesis

en general, el psicoanálisis nos ayudan a descubrir el "sentido" de este nivel cotidiano del lenguaje.

El *segundo nivel* expresa los contenidos últimos del mundo de la vida cotidiana, que llamaremos cosmovisiones (las *Weltanschauungen* que tanto estudió Dilthey), pero que son en verdad el horizonte ontológico de comprensión. Es un lenguaje implícito a veces expresado por la sabiduría popular o por una cierta reflexión a nivel vulgar, no por ello menos sabiduría.

El *nivel tercero* es estudiado por la historia de la filosofía. Se trata de la expresión justificada y filosófica de la existencia cotidiana; la *Weltanschauung* explícita. El lenguaje filosófico, aunque más claro y racional que el de la vida cotidiana, se encuentra a tal punto ligado a éste que es más incomprensible a la simple mirada que lo que muchas creen. El filósofo "expresa" un mundo pre-filosófico que se supone conocido y condicionante del sentido de su propia expresión. Quien desconociera el "mundo de la vida cotidiana" griega difícilmente podría comprender auténticamente el conjunto de lecciones reunido en la llamada *Metafísica* de Aristóteles o en su *Ética a Nicómaco*. El condicionamiento real de la filosofía con respecto a su mundo es correlativo al condicionamiento de la comprensión auténtica de una filosofía a partir de su mundo.

Todos estos niveles, evidentemente, se dan simultáneamente, están transidos de temporalidad, y, por ello, están inmersos en el inevitable "relativismo" histórico. Con la palabra "relativismo" queremos sólo expresar la necesaria "relación" del lenguaje a *su* tiempo, y la incomprensibilidad de todo lenguaje desde otro tiempo. Por ello, para comprender la verdad absoluta e intemporal de un lenguaje es necesario situarse en su tiempo, y es allí, sólo allí, en *su* tiempo, donde el lenguaje temporal recobra su valor de verdad absoluta, para todos los tiempos. Saber situarse, sin embargo, en la perspectiva adecuada exige cumplir las reglas de la hermenéutica. La hermenéutica, entonces, diciendo lo mismo de otro modo, es la ciencia que permite situarse correctamente en un "presente-pasado"; es la ciencia de la reconstitución de la "perspectiva presente de un pasado", para discernir desde esa perspectiva un contenido que deberá verterse diferentemente en el "presente-actual". El gran error de muchos tradicionalistas, integristas, o simplemente ignorantes de la temporalidad, es querer comprender y expresar un lenguaje pasado con un lenguaje actual, lo que significa un mortal error de interpretación y de expresión. La verdad, comprendida y expresada por los hombres del pasado, pasa totalmente inadvertida al incorrecto intérprete. El único modo de ser fiel a una verdad pasada, es descubrir y recobrar el contenido, cambiando el lenguaje pasado por el actual, lo cual significa una mayúscula tarea de inteligencia histórica y metafísica.

Repitamos. La situación histórica de todo lenguaje no es absolutamente relativa; antes bien constituye una relación *absoluta* en "su" mundo ante el ser, la realidad, para siempre. Lo verdadero en cualquier presente es siempre verdad si el espectador sabe situarse adecuadamente en su tiempo. Saber situarse adecuadamente en la posición histórica absoluta es justamente la tarea de la historia de la filosofía. La consideración absoluta del ser es objeto de la metafísica misma. Nuestro trabajo es sólo un prolegómeno, porque nos permite "saber situarnos", es decir, es historia de la filosofía, o aun historia de la pre-filosofía.

El trabajo que presentamos significa el comienzo de ese prolegómeno. Será necesario, después de haber expuesto las estructuras pre-filosóficas del mundo griego y semita, encarar toda la evolución de las mismas estructuras en el mundo de la cristiandad romano-europea, para desembocar después en la península ibérica. Con ello habremos sólo dado cuenta de la posición histórica del conquistador. Nos faltará todavía estudiar el mundo amerindiano, el "choque" con el hispánico, la constitución de América Latina, la la evolución de la cristiandad colonial, de las naciones neocoloniales para llegar, al fin, a tratar adecuadamente el mundo pre-filosófico actual en nuestra América, que es el objeto último de nuestras investigaciones.

Enrique D. Dussel
París, 1963

INTRODUCCIÓN

Visión histórica: los indoeuropeos y su sistema intencional

Mucho se ha discutido sobre la realidad de este grupo de pueblos, sobre su lengua, sobre su lugar geográfico originario.[1] Por nuestra parte expondremos resumidamente el estado actual de la cuestión, evitando toda problemática secundaria.

Consideremos primeramente los recientes descubrimientos arqueológicos de las zonas de la estepa europea y rusa occidental, que tiene por límite al norte la taiga y los bosques mixtos de la Rusia central, y al sur, los Balcanes, el Mar Negro, el Cáucaso, el Mar Caspio y el río Oxo. Es la zona de las cuencas del Danubio, del Dniéster, Dniéper, Don, Volga, Ural, incluyendo la Transoxiania (Turán) y parte de la cuenca del Tarín. Zona homogénea de pastos esteparios, sin montañas, que permite el desplazamiento de pueblos, y que se originan en la Mongolia. Los indoeuropeos, que son más una cultura que una raza, ocuparon estos territorios desde fines del Paleolítico, llegando con los Yueh-Chi hasta tomar contacto con los mismos chinos a través de la cuenca del Tarín. El centro de todos estos pueblos se ubica en tomo al río Ural. Comenzaremos en la estepa de Europa oriental nuestra exposición prehistórica.

---

1 Véase el ya antiguo A. Pictet, *Les origines indo-européennes*, París, 1878; Salomón Reinach, *L 'origine des Aryens*, París, 1892; Rodolfo von Ihering, *Prehistoria de los Indoeuropeos*, Madrid, V. Suárez, 1896; *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, dirigida por Bezzenbergen, Göttingen, t. I-XXX, 1877 ss.; Sigmund Feist, *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlín, 1913; Karl Narr, "Frühe lndogermanen", en *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp. 596 ss.; A. Kernd'l, "Uebersicht über den Forschungsstand der Ur- und Frühgeschichte in der Sowjetunion", en *Berliner Jahrbuch III*, 1963, 138 p.; M. Gimbutas, "The Indo-Europeans", en American *Anthropologist*, LXV, 4, 1963, pp. 815-836; Alimen-Steve, "Mittel- und Noreuropa, Osteuropa", en *Vorgeschichte*, I, pp. 109-147; N. J. Merpert, "L'enéolithique de la zone steppique de la partie de l'URSS", en *Chronologies in Old World*, dirigida por Ehrich, 1961, pp: 161-192, etc.

§ 1. Hoy son conocidas suficientemente, aunque todavía no se han tomado fechas procedentes del Carbono 14, las culturas paleolíticas del sur de Rusia. Están representadas en el Paleolítico Inferior por industrias Acheulense y Mousteriense. Existen igualmente industrias del hombre *Neandertal*, y posteriormente del *Sapiens*. La época neolítica, desde los 5.000 a. C., se hace presente en la zona del Volga y el Ural con la industria del *Kurgan I* (*kurgan* significa "sepulturas en forma de túmulo"), creada por los "proto-indoeuropeos", que influye en el nivel *Kurgan II* a las culturas del norte del Mar Negro, y ésta, por su parte, a la cultura Cucuteni-Tripolje del río Dniéster,. en el III milenio a. C. Para esta difusión la industria *Kurgan I* debió desplazarse hacia el oeste, dejando el Volga y ocupando la cuenca del Don. Con el *Kurgan III* y *IV* (del 2.500 al 2.000 a. C.), se puede ya observar en las tumbas la presencia del caballo, lo que nos manifiesta su uso y domesticación. Estos hombres invadieron el Cáucaso y Anatolia, y quizá son los responsables de la destrucción de Troya en 2300 a. C. Hacia el norte llegan hasta el sur de Escandinavia.[2]

En la Edad de Bronce, a fines del III milenio a. C., aparecen nuevos grupos culturales, dependientes del Kurgan. En primer lugar la cultura del norte del Ponto (*kimmerische Kultur*). Al norte sobre el Volga la cultura proto-escita, que se caracteriza por las sepulturas en cámaras, a veces subterráneas, y que se difunde hacia el norte en la cultura Fatjanowo y Turbino, en los bosques mixtos de la Rusia moscovita hasta la taiga siberiana. Pero más al este, en las estepas, más allá del Ural, se encuentra la cultura Tazabag'jab, indoeuropeos que ocupaban el norte del Mar de Aral, del Turán y del Lago Baljash, internándose en Dzungaria. En torno al Mar de Aral se encuentra la cultura indoeuropea Andronovo, llegando por el este hasta los Yueh-Chi, como los llamaron los chinos.

Por su parte Europa era indoeuropeizada del siguiente modo. Las invasiones y difusiones de la cultura Kurgan del 2300 al 2000 a. C. influyó sobre la cultura Aujetitzer (entre el siglo XVIII al XV a. C.), o centroeuropea; la que por su parte se divide en cuatro grupos: los protoceltas colonizaron el oeste de Francia en el siglo XIV a. C., y pasaron al sur de Francia y Cataluña en el 750 a. C. El protoitaliano colonizó el norte y el centro de la península itálica en el siglo XIII a. C. El protoilírico colonizó el Adriático oriental desde el siglo XV a. C. El protofrigio y armenio ocupó la Anatolia en el siglo XIII a. C. Dejemos ahora la termi-

2 Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, Fischer, p. 137.

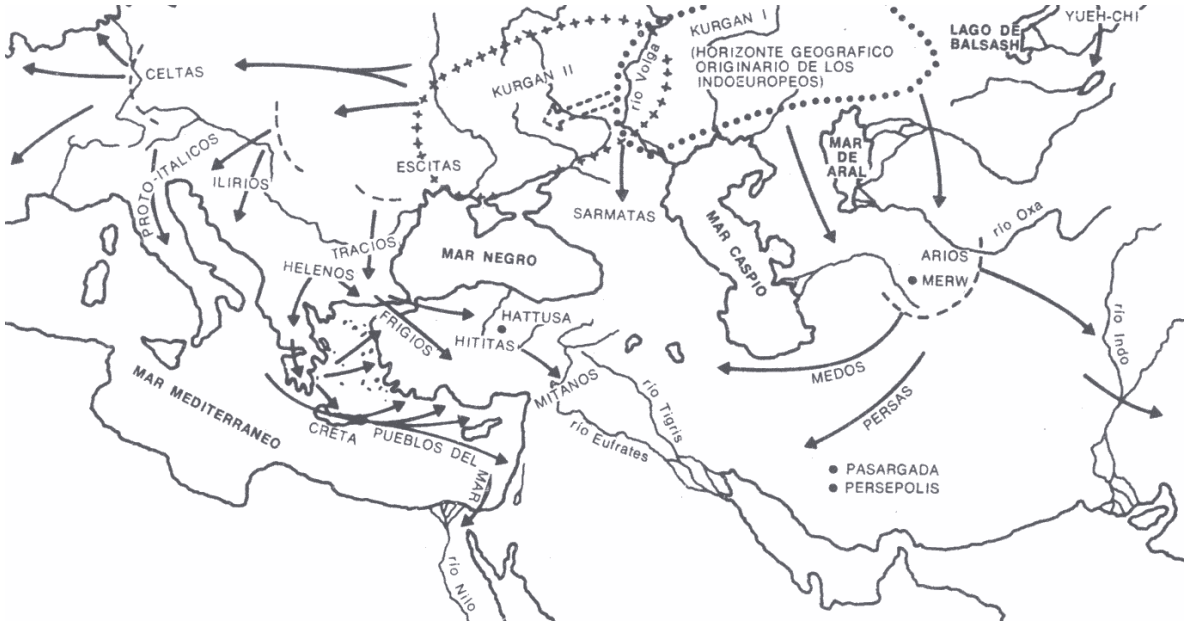
no1ogía arqueológica o paleontológica, y adoptemos la usada por la prehistoria, que se funda, principalmente, en los nombres que los pueblos con escritura dieron a los- "bárbaros" que los invadían.

§ 2. Según su lengua, los indoeuropeos pueden dividirse en dos grandes grupos. Las lenguas *satem* ("cien" en iranio-sánscrito), que comprende las de los pueblos bálticos, eslavos, armenios, iránicos y el sánscrito. Las lenguas dentro del isoglosema *centum* son las de los celtas, germanos, latinos y griegos, pero igualmente las de los hititas y los dialectos *tokharios* del Tarín. Esto nos manifiesta que, existiendo dos grandes grupos, uno más oriental en torno al Turán, y otro más occidental, en el Volga y Ural, existió una gran movilidad. El jinete de las estepas, el nómada pastor de los oasis, cambiaba continuamente de hábitat y no permite situarlos con seguridad en ninguna de sus patrias primitivas.

Sólo el lenguaje nos abre toda una prehistoria indoeuropea. El jefe de familia, en la sociedad patriarcal, recibe en sánscrito el término de *dampati*, en griego *despótes*, en latín *dominus*. Es decir, es el jefe de la "casa", del hogar. Casa o aldea se dice en sánscrito *vic*, en latín *vicus*, en avesta *vis*. La ciudad o lugar fortificado, en sánscrito *pur-,* en lituano *pilis*, en griego *pólis*. La tribu o raza es en latín *gens*, en griego *génos*, en sánscrito *janas*. *Raj*- significa en sánscrito rey, *rex* en latín, *rig*- en celta. Para los pueblos pastores su principal riqueza (*pecunia*) era el ganado (*pacu* en sánscrito, *pecu* en latín, *fihu* de donde deriva *vieh* en alemán). Para estos pueblos el buey era un animal esencial, ya que servía para el transporte (*gau* en sánscrito, *kou* en armenio, *boûs* en griego, *bos* en latín, *bo* en irlandés); y la oveja igualmente (*avi*- en sánscrito, *avis* en lituano, *oîs* en griego, *obis* en latín, *oi* en irlandés, *ouwi* en alemán, *avinu* en eslavo). Por último, el caballo no podía dejar de denominarse a partir de una misma raíz (*acva*- sánscrito, *aspa* avesta, *híppos* griego, *epo*- galo, *equus* latín).

Pero los indoeuropeos habían aprendido igualmente a cultivar sus pocas tierras aprovechables, de allí un mismo verbo para "labrar" o "cultivar" la tierra (*aróô* en griego, *arc* en latín, *airim* en irlandés, *ariu* en lituano, *aria* en gótico, *arawr* en armenio), pero no se encuentra en el indo-iránico, la que nos puede hacer pensar que no llegaron a la revolución agrícola en el momento de la dispersión. Poseen un nombre genérico para los metales, quizás originariamente el bronce, la que nos muestra que la primitiva dispersión se realizó en el transcurso del III milenio a. C.

Uno de los elementos esenciales. en el nivel del núcleo mítico-ontológico de todos estos pueblos, es la palabra que designaba el "Padre de los Cielos", dios uránico de los pastores y nómadas



El mundo indoeuropeo originario.

de las estepas, jinetes cultores del astro diurno. Se trata de la palabra *Zeus-Dios* (*Jovis* en genitivo), es decir, *Zeùs patér* en griego, *Júpiter* en latín, *Dyauspita* en sánscrito. Se opone a los meros demonios o dioses secundarios (*deva*- sánscrito, *daeva* avesta, *devas* lituano, *devo* galo, *deus-divi* latino), que derivan del "cielo luminoso" (el día = *dyu*, *dyo*, *dies*, *diei*).

Estos hallazgos, que parecieran sin significación, permitirán comprender que los indogermanos, antes de su dispersión, poseían ya una "comunidad" de estructuras intencionales, un núcleo mítico-ontológico, que con el tiempo desarrollarán en distintas áreas, sobre culturas diversas y en circunstancias y bajo presiones distintas, pero, al fin, serán hasta sus últimas consecuencias, indoeuropeos.

El nivel religioso es hasta ahora el mejor estudiado.[3] Se ha podido concluir que los indogermanos no sólo poseían un dios común del cielo, sino que además poseían una creencia en las "fuerzas naturales". tenían igualmente un sentido análogo de la oración (*meldziu*, *melsti* en lituano, *malt'em* en armenio, *mald*- en hitita, *melden* en alemán del indogermánico *melta*, que significa orar o adorar), y del sacrificio (un instrumento en forma de cuchara, que los indogermanos utilizaban para los sacrificios; se llamaba *manthah* eh indo antiguo, *mondull* en nórido, *menturis* en lituano, *matew* en polaco, *mamphur* en latín). Se puede descubrir la misma palabra de fondo para el pastel sacrificial, para la libación, y distintos tipos de sacrificios. Se ha descubierto, por otra parte, la creencia en la supervivencia de los muertos y su veneración. Venerar al muerto tiene relación con la ecuación latina *sepelit* (en indo antiguo *saparyati*, venerado). De este modo podemos hoy afirmar que los indoeuropeos vivieron primitivamente en una área geográfica común, que pudieron ser las estepas eurasiáticas occidentales, y que antes de su dispersión habían ya estructurado su religión uránica.

§ 3. Los dioses uránicos dominaban el panteón, pero no eran los únicos, sino que existía igualmente la dimensión terres-

---

[3] Cf. Wilhelm Havers, "La religión de los indogermanos primitivos a la luz de su lengua ", en *C. y las religiones del mundo*, II p. 645 ss., con buena bibliografía, J. Vendryes, "El lenguaje. Introducción lingüística a la historia", en *La evolución de la humanidad*, t. III, 414p.: HenriHubert, "Los germanos", en *Ibid*., t. XXVIl, 250 p.; del mismo autor, "Los celtas'; en *Ibid*., t. XXXIII, 294 p.; los tres trabajos: de P. Pascal, "La religion des anciens Slaves", p. 89 ss., P. M. Duval, "Les religions des Celtes", p. 113 ss., M. Boucher, "Les Germains", p. 135 ss., en *Histoire des religions*, París, Bloud-Gay, t. V, sin fecha; etcétera.

tre (*humus*), en la cual el hombre (*homo*) vivía. El hombre es mortal (*marta-, martya-* en sánscrito), hijo de la Tierra-Madre (*Mata-prithivi* en sánscrito, Gê-méter en griego). Este dualismo, sólo esbozado al nivel de los primitivos indoeuropeos, cobrará conciencia a través del tiempo, y cuando se llegue a la edad madura de la humanidad (el Achsenzeit de Jaspers), las primitivas estructuras serán explicitadas. En el siguiente cuadro colocamos ciertos 4:!lementos de las grandes posiciones ontológicas, antropológicas y éticas de los hindúes, iranios y griegos. Que fueron la culminación de lo contenido germinalmente en la Weltanschauung de los primitivos jinetes de las estepas:

ÁMBITO DEL SER, DE LA DIVINIDAD, ETERNIDAD, INMORTALIDAD, LO UNO.	a—El Olimpo de los griegos y el cosmos *noetós* de Platón. b—El Brahman de los hindúes. c—El bien o *Ahura Mazda* de los iránicos; el alma de los maniqueos.	← Proceso ascencional de la purificación por la ascesis hacia la contemplación o nirvana.
ÁMBITO DEL DEVENIR, DE LO INFRALUNAR, CORRUPTIBLE, MORTAL, LO PLURAL	a—El mundo de la *doxa* platónica, del cuerpo-prisión. b—El maya y el cuerpo-de-la reencarnación del monje hindú. c—El mal o *Ahrimán* del iránico; el cuerpo-material, causa de todo mal, del maniqueo. →	

Este cuadro simplifica una realidad mucho más rica y com." pleja. Pero, sin embargo, no falsea la estructura f1:lndamental. .El budismo, el taoísmo, que recibió influencias indoeuropeas a través del Tarín, la gnosis, el neoplatonismo de un Plotino, manifiestan una misma estructura. Existe siempre un dualismo al nivel antropológico (división del cuerpo y alma, m~teria y espíritu, lo corporal como malo o negativo, y lo espiritual como bueno, divino o positivo) que tiende a una doctrina moral de la salvación por la liberación del cuerpo (desde los monjes del hinduismo hasta los órficos y neoplatónicos, influyendo después en los movimientos monacales cristianos y los contemplativos islámicos). Tiende esta cosmovisión igualmente ~ un monismo ontológico, ya que "lo que auténticamente es" sólo es trascendente, divino, etémo, espiritual, objeto de contemplación o de nirvana.

Existe una tensión ontológica hacia el panteísmo, o al menos hacia el panontismo: piénsese especialmente en el pensamiento de la India, con la doctrina del Brahmán, en los místicos irariios o en Plotino.

Ante la historia, como veremos, aun ,en el caso de los griegos, los indoeuropeos tendrán suma dificultad en asumir el valor intransferible de lo concreto, irreversible e imprevisible. Allí se encuentra la insuficiencia en la comprensión del progreso histÓrico, del descubrimiento de la singularidad, del valor del personalismo y del escatologismo colectivo.

El indoeuropeo impondrá su temple a las culturas que invadirá, y significará un progreso inmenso al nivel del núcleo mítico-ontológico, pero no podrá evadirse de su propia prisión, y cuando haya llegado a su máxima evolución, tomará, y retornará sobre sí mismo en interminable agonía, como acaeció en la India, en la China (que recibió tantos influjos indoeuropeos), en la misma Grecia y Roma. Sólo una nueva conmoción ética e intencional lanzará la historia universal a nuevas conquistas. En ese sentido nuestra cultura y civilización contemporánea no es la heredera de la griega y romana, sino en sus aspectos accidentales, como veremos más adelante-

§ 4. Proponemos a continuación una lista aproximada de sólo los más importantes pueblos indoeuropeos, designando su lugar de origen (a veces inciertos) y la región invadida, indicando igualmente el siglo de su expansión e emigración:

Nombre del pueblo	Lugar probable de origen	Región invadida	Época de emigración en siglos
I — FIN DE LA EDAD DE BRONCE			
Luvitas (lulubi)	Balcanes	Anatolia	—XXV
Culturas Aujetitzer	Kurgan	Europa central	—XXII
Hititas (khatitas, etc.), proto-helenos	Balcanes	Anatolia	—XX
Minyanos-Urfirniss	Europa central	Grecia	—XX
II — EDAD DEL HIERRO			
Kassitas	"Asiánicos" (—XX)	Babilonia	—XVII
Hiksos (!)	"Asiánicos"	Egipto	—XVII
Mitanos (hurritas)	Cáucaso-Irán	Alta Mesopotamia	—XVII
Aqueos	Danubio	Hélade	—XVII
Proto-ilirios	Europa central	Iliria	—XV
Proto-celtas	Europa central	Francia	—XV
Arios	Turán-Irán	Indo-India	—XV
Proto-itálicos	Europa central	Italia	—XIII
Eolios, jónicos y dorios	Europa central y Albania	Hélade (Tesalia, Ática y Peloponeso)	—XIII/XII

Proto-frigios "Pueblos del mar" [4] ...	Europa central, Egeo, Anatolia y Siria.	Egipto	—XII
Medos	Turán-Irán (—XV)	Media-Asiria	—VIII
Persas	Turán-Irán (—XV)	Persia	—VIII
Escitas	Estepas del Danubio-Don	Cáucaso-Ponto	—VII
Sármatas	Volga-Ural	Hacia el este	—VII
Sakas	Lago Baljash	Río Oxo	—VII
Yueh-Chi (tokharios)	Tarín	Kushán (India)	—II
III — SOBRE EL IMPERIO ROMANO-CRISTIANO			
Pueblos germanos ...	Europa central y norte	Imperio Romano más allá del Rin y del Danubio	I/VII [5]

En el cuadro general puede observarse que hubo como un ritmo cronológico en las sucesivas invasiones:

Las del tercer milenio a. C., siendo la más importante la de los hititas.

Las del segundo milenio, que ocuparon una zona oriental (el Irán), y desde allí se difundieron hacia la India, la Mesopotamia (principalmente la Alta Mesopotamia y la Siria) y hasta el Egipto; otros invadieron los Balcanes y la Hélade; y, por último, algunos inmigraron a Europa central. Todo esto hasta el siglo XV a.C.

Desde el siglo XIII a.C. comienza un nuevo movimiento de pueblos, que desorganizan la Hélade y Anatolia principalmente; el Egipto recibe como el último "coletazo" de ese caos etnológico.

Un cuarto movimiento de pueblos se efectúa entre los siglos VIII y VII a. C., principalmente en la Mesopotamia.[6] Los Yueh-Chi influyen sólo en la zona intermedia entre los partos y la India.

---

4 Sólo citamos en este cuadro los pueblos que irrumpen sobre áreas ya civilizadas; no así, por ejemplo, todos los movimientos prehistóricos dependientes de la cultura Kurgan I.

5 Los vándalos, godos, visigodos y ostrogodos; los francos, alamanes y burgundios; los anglosajones, suevos y lombardos; etcétera.

6 Los escitas lograrán en el 300 a.C. dominar toda la zona comprendida al norte del Mar Negro y Caspio, pero igualmente todo el Turán, el

El quinto movimiento inmigratorio indoeuropeo significa la invasión de los germanos sobre el Imperio Romano-Cristiano (desde los siglos IV al VII d.C.).

La constitución de la Cristiandad europea, bizantina y rusa sedentariza definitivamente a los indoeuropeos, y serán sólo los nómadas de las estepas Y. desiertos asiático-mongólicos los que continuarán sus correrías de devastación.

§ 5. *Indicaciones metodológicas*. Teniendo en cuenta lo dicho, querríamos discernir en este trabajo algunos elementos de la estructura "ético-mítica"[7] de la cultura griega, que es la que alcanza mayor claridad e influencia entre los pueblos indoeuro-

---

Turquestán chino. Los hunos, los partos, los yueh-chi y otros los reducirán poco después a un área muy estrecha. Por su parte, los sármatas y sakas llegarán hasta Mongolia exterior.

En Europa los escitas ocupaban hasta las llanuras húngaras, y combatieron con Macedonia por el dominio de la Tracia oriental. Sus reinos fueron tan grandes como el de Alejandro. Después de su caída, los sakas hicieron su capital en los valles del Yaxartes y el Oxo, que será la Bactriana griega.

Culturalmente, los partos y los kushán dependerán de la cultura escita e iránica.

7 "El núcleo ético-mítico de una cultura... es el conjunto de valores que residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto que forman sistema y que no son criticadas (*remises en question*) radicalmente por los hombres influyentes y responsables", nos dice Paul Ricoeur, en "Civilisation universelle et cultures nationales", en *Esprit*, oct. 1961, p. 447. Este *núcleo* creador es el último constitutivo de imágenes y símbolos que arquitecionizan las bases de un pueblo. El pensamiento contemporáneo, gracias a los estudios paleontológicos, arqueológicos, psicológicos y de las investigaciones de la sociología y filosofía de las culturas y religiones, sitúa los fenómenos humanos dentro de la geografía socio-política universal y de la evolución que se pierde en los orígenes recientes del Cuaternario. Debe pensarse que el límite de la aparición del hombre retrocede cada vez más: por ejemplo, para un Teilhard de Chardin (*Le phénomène hurnain*, París, Seuil, 1955; *L 'apparition de l'hornrne, Ibid*.,1956, p. 167) el "*homo Modjokerto*" debe situarse hace un medio millón de años; mientras que para un Bergounioux, alcanza un millón (*La préhistoire et ses problernes*, París, Fayard, 1958; p 362); el doctor Leakey ha anunciado el descubrimiento de un primate-hominoide que no es ni un simio ni un hombre moderno, y que data aproximadamente de 14 millones de años (*Le Monde*, 25 de marzo de 1962). Desde que existe un hombre se produce el nacimiento del mundo mítico, ya que el instrumento privilegiado de expresión de un pueblo es su sistema mítico -aun para el hombre moderno-. Puede consultarse: Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1949;Mythes, *rêves et mystères*, París, Gallimard, 1957; A. Krappe, *La genèse des mythes*, París, Payot,

peos. Para ello hemos elegido un hilo conductor: la doctrina del *bien común*. Pero, como es imposible pretender una exposición completa de un tema tan vasto, hemos preferido estudiar sólo dos dimensiones. de dicho problema: su inconsistencia y la evolución de su contenido, y solamente hasta Aristóteles; lo que nos permitirá definir los fundamentos de todo un *humanismo* indoeuropeo.

Nuestro método tiende a la consideración global del fenómeno griego, tanto por la conexión -un elemento en relación a otro, dentro de la misma cultura-, como por la comparación con otras culturas diferentes y paralelas. Aquí sólo analizaremos el pensar helénico. Por eso hemos tenido en cuenta, siempre que nos ha sido posible, el guardar la originalidad de los aspectos esenciales de la cultura helénica sin desbordar los marcos temporales o geográficos de su vigencia.

Al hablar de humanismo helénico, comprendemos lo griego preclásico, clásico y helenístico.

Muchos autores, y hasta hace algunos años casi todos, objetivaban sin conciencia crítica, en el pensamiento griego, contenidos de la cultura cristiana posterior o su propia visión del mundo. Es necesario ,"demitificar" el pensamiento griego de elementos que le son extraños, y, al contrario, debería definírselo en su radicalidad helénica, de tal modo que nuestras conclusiones resulten válidas tanto para un Romero como para un Aristóteles.

La existencia griega reposa sobre una *Weltanschauung* que se manifiesta en un conjunto mítico-ritual que constituye el centro mismo del "mundo"[8] griego. Dichos mitos, fundamento "ar-

---

1938; *Mythologie universelle*, París, Payot, 1930; E. James. *Mythes et rites dans le proche-orient ancien*, París, Payot, 1960; T" de Scheffer, *Mystères et oracles helléniques*, París, Payot, 1943; H. Rahner, *Mythes grecs et mystère chrétien*, París, PUF, 1951; P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, en su t. III, *Finitude et culpabilité*. *La symbolique de mal*, París, Aubier, 1960; René Schaerer, *L'homme antique*, *et la structuredu monde intérieur*, París, Payot, 1958. La primera parte de esta obra la hemos escrito en Le Saulchoir, por lo cual hemos debido recurrir a las ediciones francesas de los libros citados; mientras que la segunda parte, elaborada en Madrid, tendra en cuenta algunas obras de nuestra lengua castellana.

8 En su sentido contemporáneo véase A. de Waelhens, .'La philosophie et les expériences naturelles," *Phaenomenologia*, 9, La Haya, 1961, p. 10 ss. En el análisis existencial "mundo" significa conjunta y estructuralmente la realidad *en* la cual "alguien" emerge a la existencia, recibida a modo de sistema. Es decir, no solamente las "cosas" que" me rodean, sino la *perspectiva* por la que todas las cosas reciben una significación en tanto que son

quetipal"[9] de la conciencia primitiva,[10] no son una simple fabricación poética, sino algo mucho más profundo y permanente, que subsistirá hasta el neoplatonismo. La "mítica", el contenido

co-visualizadas dentro de un horizonte. Pero las "cosas" poseen una "preposición", y entonces Waelhens se separa de Fink (*Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum*, *Zeit, Bewegung*, La Haya, Nijhoff, 1957) y de Heidegger (*Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927).

9 Cf. la posición contemporánea de Jaspers en oposición a Bultmann.

10"Comienza al fin a comprenderse el valor del mito tal como ha sido elaborado por las sociedades "primitivas" y arcaicas, es decir, por los grupos humanos en los que el mito se encuentra existiendo como el fundamento mismo de la vida social y cultural. Un hecho nos admira en primer término: para tales sociedades, el mito expresa la verdad absoluta, porque relata una historia sagrada, es decir, una revelación trans-humana que ha tenido lugar en la aurora del Gran Tiempo: en el tiempo sagrado del origen. Siendo *real* y *sagrado*, se convierte en *ejemplar* y, por consecuencia, en valioso, pues sirve de modelo y, por lo tanto, de justificación a todos los actos humanos" (Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p.17-18). Con el tiempo, sin embargo, "los seres supremos perderán progresivamente su actualidad religiosa; en su lugar subsistirán otras figuras divinas, más próximas a los hombres, más concretas" (*Ibid*. p. 182). "El producto bruto de la Natúraleza, el objeto producido por la industria humana, no encontrará su realidad, su *identidad*, más que en la medida de su participación en una realidad trascendente... El conjunto de hechos estudiados a través de diversas culturas, nos ayudará a reconocer mejor la estructura de esta ontología arcaica" (*Ibid*., "Le mythe de l'eternel retour, archétypes et répétition",París,Gallimard, 1949, p. 19).

Como se ve, la reflexión de la filosofía de las religiones concibe el "mundo" del mismo modo que la filosofía existencial, aun cuando ninguna pretende definir "el ser mismo", sino "lo que sea el ser para nosotros". Para el pensamiento filosófico griego, lo real y lo divino seguirá siendo siempre un cosmos trascendente, punto de apoyo del edificio mítico helénico. Los "físicos" han sido considerados, durante mucho tiempo, como "racionalistas", mientras que han sido en verdad "teó-logos". Allí donde las descripciones de los relatos míticos se habían revestido de personajes, actos, gestos "arquetipales" y divinos, los físicos reconocerán la acción de "fuerzas" eternas, de "elementos", "principios", "necesidad", "amor"... no por ello menos divinas. Burnet nos dice que "los griegos no comenzaron a tener necesidad de la filosofía de la naturaleza y de las costumbres, sino después de la agonía de su visión primitiva del mundo y de sus reglas tradicionales de vida" (*L'aurore de la philosophie grècque*, París, Payot, 1919, p.1). Nunca, ni siquiera en el neoplatonismo del Imperio, se ha dejado de lado el fundamento mítico de la cultura griega. No creemos que se haya producido un "*effondrement de la conception primitive du monde*"- (*Ibid*. p. 17).
Y, si es verdad que "era imposible creer en un dios que fuera al mismo tiempo montaña, convenientemente situada de tal modo que el traficante pudiera dirigir hacia ella su vela cuando se encaminaba hacia Tarshish buscando dinero" (*Ibid*.); si es verdad que no creía en un "dios-montaña", no por ello dejaba de creer en un "dios-esfera" o en un "dios-Alma del Mundo".

ético-ritual del pueblo griego, es trágico.[11] Reina la "Necesidad" (ἀνάγκη). La negatividad de la materia y el cuerpo, la eternidad de la "Realidad " y el devenir cíclico de lo contingente, el Monismo divino informa toda la obra de esa comunidad de la península balcánica.

"La característica más evidente de la religión clásica -nos dice Augusto Diès- es su serenidad. *No existe el temor en su corazón*. El mundo, los dioses, el alma humana son para ellos objeto de admiración reflexiva."[12] "La esperanza de una identificación última con lo divino se legitima por la creencia en una identidad primitiva; el deseo de la unión final se explica por el recuerdo de la unión original; el derecho a la herencia divina se funda en un parentesco. La herencia se ha perdido, el parentesco viciado, la primitiva unión corrompido por una separación dolorosa o culpable. La entrada en la existencia individual ha sido producida por una caída, una falta. La ascensión hacia la bienaventuranza final es sólo el retorno a la felicidad original... La divinización progresiva es a la vez liberación y conversión, un dejar las amarras de la vida terrestre, una purificación de las manchas."[13].

Esta serenidad, este equilibrio del "justo medio", es mucho más un fin esperado que una virtud alcanzada. Toda la historia griega podría definirse como un anhelante y balbuceante avance de una conciencia primitiva o arcaica en búsqueda de la seguridad, de lo Inmóvil, Eterno, de lo "autárquico" (αὐταρκῆς).[14] Lo

---

11 P. Ricoeur, *Ibid*., p. 164: El mito griego que "puede llamarse trágico, ha alcanzado en Grecia la plenitud de su manifestación. Tras la visión trágica del hombre buscamos la teología implícita, inconfesable: la teología trágica del dios que tienta, enceguece, corrompe. La falta pareciera indiscernible de la existencia misma del héroe trágico; no cometiendo la falta, es, sin embargo, culpable". El "mito del alma exiliada" es otro elemento de esta tragedia de la existencia griega.

12 *Le cycle mystique*, París, Alcan, 1909, p. 3.

13 *Ibid*., p. 100.

14 Cf. A. J. Festugière, "Autarcie et communauté dans la Grece antique", en *Communauté*, París, Médicis, 1944, pp. 137-145. Esta noción de "independencia", soberanía, suficiencia, es esencial en el pensamiento moral-político de Grecia (cf. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Griechische und Deutsch), Berlín, Weidmannsche Buchandlung, 1922, I-III (4ª. ed. corregida por Diels); 1954, I-III (dirigida por Walter Kranz); Demócrito B, 126, 210, 246, en relación a la noción de αὐτοκρατής; Anaxágoras B, 12; Platón, Tim. 33 d, 34 b, también en Lys; 215 a, Phil. 19 e, 22 b, 52 d, 60 d-e por el término τχανός...;Aristóteles, Ret. I, 5, 1360 b, 15;

único "real" es lo divino: *"The concept god or divinity and inmortal as equivalents,... If man is inmortal, the be is god. This is universal in Greek ... To the Greek the two were indissolubly bound together."*[15]

§ 6. Para comprender "en griego" esa tendencia ancestral, debemos situarnos en un nivel apropiado, y éste es el de una teología. Se nos permitirá una larga cita de W. Jaeger, anotando que lo que se aplica a un Platón o a un Aristóteles debe también atribuirse a todo el pensamiento presocrático.

En la época sofista, "los fundamentos religiosos de la vida arcaica griega se habían corrompido en el curso del siglo V. Puede seguirse la línea descendente del proceso intelectual por las obras de los tres grandes maestros de la tragedia antigua: Esquilo, Sófocles y Eurípides... Esquilo, el profeta, cuyo espíritu está enteramente alimentado de las tradiciones religiosas de su pueblo... Sófocles ha llegado a equilibrar perfectamente los aspectos humanos y divinos de la vida... El se inclina silenciosamente ante la majestad inaccesible de la trascendencia y se encamina con todas sus fuerzas hacia la vertiente humana de 1a obra... Eurípides es un artista admirablemente dotado, pero su universo se centra totalmente sobre el hombre; relativizado, le falta un centro absoluto. Es un escéptico, un verdadero contemporáneo de Protágoras... Cuando Sócrates, Platón y Aristóteles aparecen intentando por todos los medios reconstruir una vida plenamente humana, ellos reconocen las debilidades de su tiempo. Sin embargo, habían comprendido que, para llegar a una solución, era necesario estudiar el problema sobre el terreno en el que los sofistas lo habían transferido, el del pensamiento racional... Cuando Platón y Aris-

---

Et. Nic., I,7, 1097 b, 7 ss.; un Epícuro, que citamos de Ioannes von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubneri, 1923, I-III, en Epist.,III, 130-31; Zenón (I, 46, 33). En el diálogo de Cresus a Solón (I, 32, 9) se nos dice: "Un hombre, por el hecho de su condición, no puede tener todos los bienes... de tal manera que no hay ningún hombre con plena "suficiencia"; pero aquel que, hasta el fin de sus días, habiendo poseído muchos bienes, sabe tranquilamente cumplir su destino, he ahí el hombre, oh rey, que según mi juicio merece el nombre de feliz". "El origen de la ciudad, a mi parecer, debe buscarse en el hecho de que ninguno de nosotros se satisface a sí mismo, sino que le faltan muchas cosas" (Platón, *Rep*., 369 B-C; Ley., III,676).

15 Robert Graves, *The Greek Myths*, Baltimore, Penguin, 1955, p. 115-116.

tóteles, siguiendo a Sócrates, restablecieron lo divino como el principio supremo del orden natural y social, no querían volver hacia la edad mitológica, sino que entendían así redescubrir la realidad secreta e inconmovible que la religión en su estado primitivo había simbolizado bajo la forma de mitos. Y aquella realidad que la religión llamaba *theós*, entendían ellos expresarla por medio de la razón o, en griego, por el *lógos*. El resultado de este esfuerzo del pensamiento se llama *theología*".[16]

Teología, sí, pero radicalmente distinta de la que conocemos en nuestro tiempo. Es "la astronomía-geometría que se transforma en teología";[17] es simplemente el mito-vivido que funda la existencia "real". Se comprenderá así el lugar que ocupa el "bien común" en una tal visión del mundo: la dicotomía antropológica justifica la inmortalidad del alma; el alma inmortal es eterna; por la tanto, es divina, y siendo divina participa de lo Inmóvil, lo seguro, la autárquico. Los dioses eternos, figurados en los mitos, son vivientes y animados en las "esferas celestes". La física es una teología en sentido estricto. La Inmovilidad de la Tierra, o de la "esfera de los fijos", es un "dogma teológico", que permite a un Aristóteles, por ejemplo, creer en los mitos politeístas, pero como un ropaje figurado y simbólico del "real politeísmo" físico de las esferas homocéntricas.

Puede ser que ahora se comprenda nuestra intención. Muchas veces, considerando la moral o la física de un Aristóteles, o el ritmo de un Homero, o la atracción del imán en el adagio de Tales, perdemos la unidad del conjunto. Para un Tales, la atracción ejercida por un imán es un hecho físico-divino, que conmueve su

---

16 *Humanisme et Théologie*, París, Cerf, 1956, pp. 72-74 (*del Humanism ond Theology*, 1943). La palabra "*theologia*" se encuentra por primera vez en *Rep*.., II, 379 A.

17 Véase la obra de Pierre Duhem, *Le systeme du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, París, Hermann, 1913, I, p. 100. Muestra admirablemente la unidad indisoluble entre la creencia mítico-ritual, la observación experimental del cosmos, la ciencia arquitectónica: la astronomía-geométrica, en fin, la antropología y la física-metafísica. Puede verse con provecho Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la formotion de la pensée grecque*, París, Alcan, 1934, un tanto envejecido; Sinclair, T. A., *Histoire de la pensée politique grecque*. París, Payot, 1953. George Bastide nos dice que hasta la aparición del pueblo griego "pareciera que las sociedades humanas han obedecido a la sola ley del crecimiento en volumen, sin que por ello se produzca una transformación radical" (en *Les grands thèmes moraux*, Grenoble, EFN, 1943, pp. 9-11); la concepción de "generación espontánea" o del "milagro griego" no puede justificarse hoy científicamente; puede verse Eissfeldt, O., *Phönikische und griechische Kosmogonie*

inteligencia y su creencia fundamental; el ritmo es una manifestación de la armonía divina; la física aristotélica -sobre todo en un *De Coelo*- es una teo-logía, "compromete" la radicalidad de su *Da-sein*; no es una mera indagación intelectual, sino principalmente existencial.

(citado en *L 'Année Phil*., 1960, 1962, p. 579), donde se expone que las cosmogonías fenicias habían llegado a un alto grado de racionalización, es decir, la transferencia de la creencia del mito-figurativo al sistema físico-teo-lógico.

PRIMERA PARTE

INCONSISTENCIA TEÓRICA DEL BIEN COMÚN

Con la palabra "inconsistencia" expresamos la contingencia, el valor secundario, instrumental, corruptible de dicho bien político,[18] en fin, subordinado y accidental. Como la moral política griega se funda en una antropología, y dicha antropología en una física-ontológica, nos es necesario recordar los principios primeros, los elementos esenciales de la estructura ántropo-física del pensar griego. Podríamos comenzar por el Monismo trascendental (la Totalidad), pero hemos querido partir del hombre, de su dualismo propio, siempre presente en la cultura helénica.

Esa inconsistencia télica será perfectamente consecuente con el tipo cultural griego que con Henri Bergson debemos calificar de "estático": "Es una reacción defensiva de la naturaleza contra todo aquello que podría haber de deprimente para el individuo

[18] La palabra "bien-común" es estrictamente griega. Por una parte es ἀγαθός; Filoxeno lo definía etimológicamente del siguiente modo: "el bien es σύνθετον παρὰ τὸ ἄγαν καὶ θεῖος, καὶ συνθέσει καὶ συγκοπῆ ἀγαθός. ὅθεν οὐ λέγεται ἀγαθωτερος (*Thesaurus Graecae Linguae*, por H. Stephano, París, Didot, I, 1851, col. 117 D). En nuestra tesis doctoral (*El bien común*, defendida en Madrid, 1959, t. I) hemos estudiado la definición etimológica en la lengua griega (e: *Dictionnaire Valleyre*. col. 476; Waldi-Hoffman, *Laeteinisches-etymologisches-Wörterbuch*, Heidelberg, 1938, p. 251; Meyer-Lübke. *Romanisches-Etymologisches- Wörterbuch*, Heidelberg, 1924; Gustav Korting, *Laeteinisches-Romanisches-Wörterbuch*, Paderbond, 1907; Bailly, *Dictionnaire*, París, 1934, palabra ἀγαθός). La palabra κοινός, puede significar "universal" (καθόλοὺ), Allgemeine;cf. p. e. Et. Nic. I, 6; 1096a 25-30); o estrictamente "común" (como dice Plutarco, en De frat. car.: Εἴ κοινὰ τὰ φιλων ἐστὶ, μάλιστα δεῖ κοινός, τῶν φιλων εἶναι τοὺς φίλους) (Gemeinsame) y así, propiamente, en *Et. Nic*. VIII, 13, 1161a 32-35. Hist. Anim., I, 1; 488a 7-10). El término "bien común", en su sentido político y estricto, puede verse en *PoI*. III, 1284b 5 ss.; se opone a bien de la "parte" (p. e. *Pol*. 1278b 19; Ret. I, 12, 1373b 19;Platón, *Repúbl*. 368 E. 369 A).

y de disolvente para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia"[19] Este tipo de "inteligencia" -según el contenido de Bergson- habría sido ejercida sólo por los sofistas, que realizan una crítica al "núcleo ético-mítico" mismo de la cultura helénica.

[19] *Les deux sources de la morale et la religion*, París, Alcan, 1932, p.219.

CAPÍTULO I

EL DUALISMO ANTROPOLÓGICO Y ÉTICO

El dualismo no es para el griego una hipótesis de trabajo; es un dogma (en su sentido etimológico) indiscutido, constitutivo. Nunca ha sido criticado, y aun siéndolo en un intento de "unidad", el dualismo será transferido nuevamente a otro nivel de la estructura humana. "La historia de la civilización y de la religión griega no conoce ningún salto, ninguna ruptura en su desarrollo. Jamás el helenismo -nos dice Erwin Rohde- ha creado de sí mismo un movimiento, que le haya obligado a salir violentamente del camino emprendido".[20] Expone exactamente lo mismo Simone Pétrement,[21] y agrega: "En las religiones y filosofías donde aparece el dualismo, pareciera ligado a la creencia en lo trascendental, *lo desconocido*, que no es solamente lo que no es todavía conocido, lo invisible, que no es solamente lo que no vemos todavía, sino que sobrepasa *esencialmente* todo lo que es visto"[22] Adelantando una conclusión, esa trascendencia es alcanzada como felicidad solitaria (*solitaria bonitas*), fuera y por encima de la sociedad corruptible, política.

Como el "bien" es el bien de "alguien", la naturaleza del "alguien" es la que define el "bien". Es decir, la pregunta ¿Qué es el hombre?, determina la respuesta de ¿Qué es el bien?

Para la cultura griega -mitos, ritos, pensamiento, artes,... el hombre es en definitiva su ψυχή.[23]

---

[20] Psyche, París, Payot, 1928, p. 92.

[21] Le *dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, París, PUF, 1947, p. 7.

[22] *Ibid*., p. 3.

[23] Aun en la tan discutida *Et. Nic*. X, el noûs guardará su carácter de ser "10 más humano" del hombre (1178 a 5-10), como inmortal (1177 b 34), separado (1178 a 22), divino en su sentido fuerte (1177 a 13-17);mucho más claro aún puede observarse en *De Anim*.,III, 4, 430 a 17-19.

Veamos rápidamente el desenvolvimiento de esta noción. [24]

§ 1. *El preplatonismo*. La *Ilíada*, en su tercer verso, nos habla del *alma*.[25] Ella es incorporal, como un humo, una sombra, pero privada de sentidos.[26] "En los tiempos más antiguos, que se remontan a la época micénica, los helénicos creían que los muertos se transformaban en seres poderosos y misteriosos, guardando las facultades espirituales y las necesidades que habían tenido durante la vida";[27] muy por el contrario, Homero ha purificado ya esta imagen. El alma es como una "cabeza débil" (ἀμενηνὸν κάρηνον) después de muerta. Según esta concepción, el hombre posee una doble existencia, bajo su forma visible y bajo su imagen invisible. Esta alma independiente, aunque recibe del cuerpo las facultades de la percepción, la sensación y el pensamiento -como lo definía la creencia popular-, no por ello deja de ser un segundo "yo".

El sueño posee una función notoria como génesis de la concepción dualista. Un Píndaro nos dirá que "el cuerpo obedece a

---

[24] Para W. Jaeger, en su "The Greek ideas of inmortality", en *HThR*, 52 (1959) 135-47, la inmortalidad del alma es sólo el *recuerdo* de la persona *en* la ciudad; mientras que la "creencia" en la inmortalidad se origina sólo desde Platón. Nosotros pensamos que lo importante es la "creencia" misma, aunque de hecho se ejerza como "recuerdo" o como "rito". El "modo" de *existencia-inmortal* ha sido definido por Platón en la línea propia y evolutiva de la "creencia" de la cultura griega. Sin embargo (como siempre), dicha creencia ha existido muchos antes, pero sin explicitación objetiva o científica. La "conciencia" de un elemento de la estructura de una sociedad no es simultánea a su existencia (principio primero del estudio evolutivo del fenómeno sociohistórico). El contenido existe *antes* y se define o justifica después. Platón justificó una "creencia" en crisis por la revolución ideológica de los sofistas.

[25] Hornero, *Ilíada*, (cf .la edición de Paul Mazon, París, Belles Lettres 1937-1942, I-IV), canto I, verso 3.

[26] "El alma, como un vapor, había partido hacia la Tierra, exhalando un pequeño grito. Aquiles, sorprendido, de un salto se para... Sin duda, un no sé qué vive todavía en el Hades, un alma (ψυχή), una sombra (εἴδωλον) donde no habita más el sentido... (Ella) se parecía prodigiosamente a él (a Patroclo)", *Ilíada* 23, 100-107, *La Odisea* XI, 476, (*L 'Odysée*, por Victor Bérard, París, Belles Lettres, 1924, I-III) habla también de la "in-sensibilidad" (ἀρραδής) del alma en el Hades; cf. *Od*. XI, 207; X, 495 como "sombra".

[27] Aram Frenkian, *Le monde homérique, essai de protophilosophie grecque*, París, Vrin, 1934, pp. 84-85. Cf. F. L. Müller, *Histoire de la psychologie*, París, Payot, 1960, p. 11.

la muerte, todopoderosa, mientras que la "imagen" del viviente queda en vida después de la muerte, pues ella tiene su origen en los dioses. Ella duerme mientras que los miembros se mueven, pero anuncia en el sueño, frecuentemente, el futuro del que duerme ".[28]

Las acciones acontecidas en el sueño son "reales", y no mera mente (εἴδωλα) fugitivas. El mundo homérico no posee, sin embargo, esa especie de espectros nocturnos que subsisten después de la muerte del cuerpo. El mundo está gobernado por los dioses y no por las almas. La Aurora "se eleva de las aguas del Océano, a fin de llevar la luz a los inmortales (ἀθανάτοισι) y a los hombres".[29]

Quien dice divino, dice inmortal. Pero hablar de inmortalidad humana es referirse a la "Isla de los bienaventurados". Los hombres que suben hasta ella, poseen la perfección de la inmortalidad: "En cuanto a ti, Menelao, has de saber que el destino no te reserva, como es la suerte común, morir en Argos, en sus praderas; sino que los dioses te llevarán a los Campos Elíseos, al fin de la Tierra, con Radamanto, rubio, donde se ofrece a los hombres (ἀνθρώποσιν) la vida más dulce..." (Odisea IV, 558-569).[30]

Cuando Dracón dictó la ley por la que los héroes debían ser honrados junto a los dioses, según la costumbre y tradición ancestral (Porfirio, *De abstin*. 4, 22), se hace explícita y positiva una institución ritual muy antigua. El funeral de Proclo (XXIII, 65-110) es un testimonio. Ciertamente se admitía la inmortalidad del alma cuando se dejaba junto al muerto, en el rito funerario, algún instrumento para que lo utilizara en su vida posterior (*Ilíada* XXIV, 665, 802; *Odisea* III, 309, banquete fúnebre en el que participa el muerto; *Ilíada* XXIII, 34).

El alma se exilia definitivamente en el Hades (*Ilíada* XXIII, 75-76).

---

[28] Frag. 131. Cf. R. B. Onians, *The origins of european thought about body. mind, etc*., Cambridge, 1954; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955.

[29] *Ilíada*, XIX, 1-2: La"Aurora" es una diosa; todo está sumergido en un mundo de dioses.

[30] Esta participación en la inmortalidad puede verse también en *Od*. V, 135-ss.; 209-88.; V, 333; VI, 280; XXIII, 335; *Ilíada* XX, 232. Cf. D. J. Furley, "The early history of the concept of Soul", en *Bullet. of the Inst. of Classic Studies* (Londres), 1955.

§ 2. El culto del alma de los muertos, en rito funeral, se une indisolublemente en la conciencia popular de los tiempos homéricos a la existencia del Hades. Sin embargo, este Hades es distinto a la "Isla de los bienaventurados". Esta tierra de bienaventuranza es la patria de aquellos mortales a los que se les ha concedido, por un designio muchas veces caprichoso, la inmortalidad consciente, significando la plenitud de la vida terrestre sin influencia sobre el mundo de los vivientes. Los dioses, en cambio, habitantes del Olimpo y activos participantes de la vida humana, son eternos e inmortales por naturaleza.[31]

La unificación del Hades, de la Isla de los bienaventurados, y del Olimpo se producirá paulatinamente, hasta identificarse en absoluto. Si la patria de las almas es una sola, idéntica es la *naturaleza* (φύσις) del alma y de los dioses; idéntica es la *bienaventuranza* (ἀγαθός, μακάριος) del alma y de los dioses. En este sentido, el culto de los "misterios" significa un paso importante en la explicitación de la creencia dualista.[32]

En los *Misterios de Eleusis*[33] la subsistencia del alma después de la muerte y separada del cuerpo no se enseña explícitamente, sino como presupuesto.[34] Esta creencia provenía de la

---

[31] En la representación del Olimpo encontramos, por una parte, el fundamento lejano del dualismo griego, porque será el mundo de los dioses, con el tiempo, el reino natural del alma; y, por otra, el mito primitivo, con "centro del mundo", de la "montaña sagrada", "del puente entre el Cielo y la Tierra". Los dioses habitan en los cielos (τοὶ οὐρανον εὐρὺν ἔχουσιν, *Od*. XVI, 211), es decir, en el monte Olimpo (᾽Ολιμπια δῶματ ᾽ἔχοντες; *Ilíada*, II, 30). No es difícil comprender por qué los templos griegos se situaban en las acrópolis (ciudades altas), pues simbolizaban la morada de los dioses, en "lo alto", en otro mundo, en el mundo eterno. Ciertamente, el arte clásico del siglo de Perícles se inspira en esta teología. Tan importante, o aún más, es la costumbre religiosa de incinerar los cuerpos. Es decir, el cuerpo no contaba para la vida de ultra-tumba.

[32] El libro de Rohde es algo anticuado en este respecto. Sobre el alma, la Isla de los bienaventurados, los dioses de la caverna, los héroes, el culto de las almas, véase, en la obra citada pp. 1-228.

[33] En la isla de Eleusis se origina un sistema orgánico de doctrinas y culto en torno a Deméter y su hija. La "iniciación" al "Misterio" es necesaria para salvarse de la muerte común del Hades. Las celebraciones del culto (δρησμοσύνη ἱερῶν) y las orgías (ὄργια), que eran secretas y poseían poderes de purificar el alma y permitirle así alcanzar una existencia divina después de la muerte. En el siglo VII dicho culto es aceptado en Atenas; en el 440 se extiende a los aliados.

[34] La celebración dramática de las aventuras de los dioses exigía la participación existencial de los iniciados. Según Lobeck, dice Rohde, "De-

"mistos" (videntes); la inmortalidad del alma era celebrada ritualmente de hecho.

En las sectas es donde la inmortalidad se atribuye como una virtud natural del alma, en su sentido propio e integral.

El culto a Dionisos tracio produce la irrupción en la vida griega de una doctrina mítico-ritual, que permitirá expresar el tema del "bien" en su simbolismo más constante y universal: el éxtasis, la ascensión del alma como retorno a la condición divina. En aquel culto, en la "fiesta" dionisíaca,[35] el entusiasmo delirante,[36] el torbellino del movimiento de la danza y de las flautas tracias, producen el estado de "separación" del cuerpo. Los miembros de la secta deducían de esta experiencia, y de sus creencias esotéricas, que el cuerpo era una prisión, causa de todos los males y de la infelicidad de la existencia humana presente.[37] Así, por primera vez, en la historia griega, la "negatividad" del cuerpo es percibida conscientemente; es decir, el dualismo posee su polo positivo (el bien, el alma, lo divino), y su polo negativo (el mal, el cuerpo, lo meramente humano).

§ 3. Cada época forja su idea propia del "sabio". En los cultos de "Misterio" los Μάντεις (Plat. *Cratil*. 405 A; *Rep*. II, 364 B-C; Leyes 11, 933 C-E) eran la expresión del hombre de "salvación". Por una especie de brahmanismo o zoroastrismo occidental, estaban familiarizados con la oposición del alma y el cuerpo. Por la danza, al mismo tiempo que por la ascesis, se ele-

---

méter era la Tierra; Cora-Perséfona su hija, el grano; el rapto y la vuelta de Cora simbolizan la sepultura del grano en la Tierra y la aparición del germen o, para servirnos de una fórmula más general, la muerte anual y la renovación de la vegetación... Todo esto era una imagen del alma humana, que desaparece, para revivir" (*op. cit*., pp. 239-240).

35 Esta tradición del norte, sitúa el "rapto" de los sentidos (μανία) en el centro de su culto (Plat. *Fedro* 265 A).

36 Cf. Eurip. *Hippol*., 141; Plat. *Men*. 99 C; Plut. *Alex*, 2.

37 Desde esa altura del placer, del éxtasis, el retorno a la vida cotidiana era considerado como una caída en una existencia contraria a la divinidad. Los recién nacidos eran recibidos con grandes lamentos, que expresaban el dolor de la vida que les esperaba. La muerte era celebrada con alegría, ya que significaba la liberación del sufrimiento:˝Οσων κακῶν ἐξα παλλαχθείς ἐστι ἐν πάσῃ εὐδαιμονίῃ (Heródoto, Historia, 5, 4 (ed. Legrand, París, Belles Lettres, I-IX, 1932-54). Sobre la caída del alma puede verse en Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste*, París, Lecoffre, 1953, II, *Les doctrines de l'ame*, pp. 63-96.

vaban hasta la percepción de lo divino (en la misma línea debe situarse un Abaris o un Epiménides en Plat. *Ley*. III, 677 D-E). Por otra parte, el cuerpo debía ser purificado de sus "manchas" (de aquí, por ejemplo, la combustión del cuerpo por el fuego como medio de purificación, *Ilíada* VII, 410; Eurípides, *Oreste*, 40 ss.; Arquíloco, fr. 12). De estas tradiciones que propone el alma humana como divina o divinizada, es de donde la filosofía griega podrá elaborar la teología de la inmortalidad.

El orfismo, por el mito de los Titanes (mito antropogónico) que devoraban al joven dios Dionisos, enseña que la pluralidad ha sido causada por un crimen,[38] pues Zeus destruyó a los Titanes, y de sus restos han nacido los hombres, mezcla de Titán (negativo) y de Dionisos (positivo).[39] El hecho de que los cultos órficos hayan formulado sus doctrinas, condujo a sus seguidores a constituir una verdadera "comunidad " sectaria, donde a los dioses se los despoja de su representación sensible; lo que significa un paso decisivo hacia el pensamiento filosófico. La inmortalidad del alma, la metempsicosis y la purificación ascética son las principales doctrinas ántropo-éticas.

§ 4. Los "físicos" se enfrentan con el problema del alma, pero en tanto son los ἀρχαί del ser humano. Para Tales el alma es inmortal, según *Diog. Laerc*., 1,24; para Anaximandro el "indefinido" es también inmortal (A 15); para Anaxímenes el alma es divina (Arist., *Fis*. III, 4; 203 b 13). Sin lugar a dudas, es Heráclito el que ha influido más sobre el pensamiento filosófico posterior. Sitúa el dualismo antrópico en un plano teo-filosófico explícito. Y, sin embargo, las estructuras homéricas permanecen en sus exposiciones.

"El hombre, cuando muere y sus ojos se apagan, enciende para sí una luz en la noche. Viviente, toca la muerte cuando sus ojos se cierran y duermen; en vigilia, toca el ser que duerme" (B 25).

El mundo empírico, del cuerpo, plural, vulgar, no posee ninguna con-sistencia. El mundo del alma, del fuego, *común*, de los mejores, es el único que existe:

---

[38] Sin ningún lugar a dudas es el mismo pensamiento de Anaximandro: por la ἀδικία, la pluralidad emana del ἄπειρον;la pluralidad debe expiar su crimen por un castigo (A 9).

[39] Plat. *Cratilo* 400 C; Fedón 62 B. Al fin, dice Ricoeur, es una variación del tema del cuerpo y el alma (*Finitude et culpabilité*. III, p. 197).

"Si escucháis a la Razón (Λόγος), y no sólo a mí, deberéis reconocer que todo es Uno" (B 50). Para las almas "es un placer entrar en la vida... Nuestra vida nos viene por la muerte" (B 74).

Para Heráclito el individuo singular no tiene valor ni importancia, como no puede tenerlo la pluralidad de los fenómenos en movimiento. Solamente el Noûs; universal dirige el mundo por la "Necesidad".

Para Xenofonte de Colofón, la pluralidad de seres animados es un engaño. Lo mismo para Parménides, cuya teología funda su sistema, por otra parte, de extrema simplicidad y cohesión. El hombre es el resultado de la mezcla de la "luz" y la "noche". La concepción parmenídica es una "teosofía órfico-pitagórica".[40] Su poema es la expresión esotérica de la *subida* del alma a la Verdad-Esférica; es decir, a la divinidad comprendida como objeto de la contemplación del alma (verdad) y como siendo realmente una esfera cósmica.[41]

Para el pitagorismo, comunidad religiosa, el alma es divina, y todo lo que se mueve posee un alma (τὰ θεῖα πάντα; Arist. *De anima*, 405 a 29 ss.). El cuerpo es la prisión (ἐν φρουρᾷ) del alma, la que por la muerte puede partir al Hades (ἐν τῷ ταρτάρω) para purificarse, y volver, al fin, al mundo superior.[42] El cuerpo, por lo tanto, es un mal.

Hablando de Eurípides nos dice Rohde: "Pareciera que prevalece una opinión más teológica que filosófica: después de la muerte, el alma, siendo libre, se elevará a la morada de los dioses (fr. 487), que desde hace mucho tiempo no se buscaba ya en el Olimpo, sino en el 'cielo' o, más precisamente, en el éter".[43]

§ 5. *Platón y Aristóteles*.[44] Si leemos a Platón con "ojos nuevos" y realizamos el esfuerzo de "existir-en-su-mundo", quizá lleguemos a comprender la ambigüedad de su problemática y lo inacabado de su respuesta.

---

[40] Rohde, *op. cit*., p. 393.

[41] Duhem, *Le système du monde*, I, p. 888.

[42] Platón, *Fedón* 62 B; *Rep*., X 600 B

[43] *Op. cit*., p. 474-75.

[44] Utilizamos para Platón, *Oeuvres complètes*, París, Belles Lettres, I-XII, 1920-30; para el texto griego, *Platonis Opera*, *Graece et Latine*, Didot,

La antropología platónica es necesariamente consecuente con su física (que, por su parte, es una teo-astronomía geométrica; para convencerse, es útil leer el *Timeo*): "Es necesario decir que el mundo es verdaderamente un ser viviente, provisto de un Alma y de un Intelecto, nacido de la acción de la previsión divina" (*Tim*. 30 B-C). El "mundo"[45] ha nacido, ha sido formado (*Ibid*. D); mientras que el "Alma" del mundo es más antigua (*Tim*. 34 C) que su cuerpo; el "Cielo" envuelve la totalidad. Cada astro posee su alma (*Ibid*. 41 D), que cumple las leyes universales y necesarias (*Ibid*. E). El alma humana ha sido introducida por la "Necesidad" en un cuerpo (*Ibid*. 42 A), por lo cual es una mezcla del "principio inmortal del Viviente..." y "de las porciones de fuego, tierra, agua y aire que han sido tomadas del Mundo y que le serán devueltas un día. Ellos pegaron conjuntamente en un solo 'todo' las partes tomadas, pero no con ligaduras indisolubles..." (*Ibid*. 42 E-43 A). El alma humana "no-ha-nacido" (ἀγένητον, *Fedro* 245 D), es inmortal (*Fedón* 78 B-D, 92 A-94 B; *Fedro* 245 A-E), es eterna (ἀίδιος, *Rep*. X, 611 B), es una participación de la Idea de Vida. Entre todas las virtudes del alma, la suprema y propia es el νοῦς (*Leyes* XII, 963 A).[46]

El alma "ha caído" (*Fedro* 246 C, 248 A-C) en un cuerpo (ἐνσωμάτωσις, *Tim*. 41 B ss.) como en una cárcel (σῆμα). El orfismo platónico exigirá la purificación, la catarsis, como único camino hacia la auténtica bienaventuranza, el bien humano perfecto. La falta exige una pena y la virtud un premio (*Gorg*. 523 ss.; *Rep*. X, 608 C ss.). La existencia humana es un "camino hacia arriba" (ἄνοδον, *Rep*. VII, 517 B). Si el mito de Prometeo es el mito trágico del mal, el mito de la caverna es el mito del bien. Es la ascensión (ἐπαναγωγή, *Rep*. VII, 532 C) por grados hasta el αὐτὸ ὅ ἔστιν ἀγαθόν (*Ibid*. VI, 411 B-C); hasta el αὐτὸ τὸ καλόν (*Simp*. 28-29), lo divino (*Filebo* 22 C).

---

ed. R. B. Hirschigo, I-II, 1873-77; para Aristóteles, *Aristoteles Graece*, por Immanuelis Bekkeri, Berlín, Acad. Regia Borussica, I (1-789), II (791-1462), 1831; *Index Aristotelicus*, por Hermannus Bonitz, *ibid*.,18.70, V; para los comentadores de Aristóteles: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, o. Reimeri, 1891-1897, I-XXV.

45 La palabra κόσμος significa técnicamente para un Filolao, p, e., el espacio ocupado por las esferas de los "errantes" (entre la Luna y la esfera de los "fijos"), mientras que οὐρανός se sitúa bajo la Luna.

46 De este *noûs* hablará Aristóteles aún al fin de su vida (*De anim*., I, 5, 407 b 13-2), pero para criticar a su maestro.

El libro de Festugière[47] nos muestra cómo la θεωρία es el centro de la antropología helénica, y de su moral, entendida como "el conocimiento de las cosas celestes y de los fenómenos de la naturaleza, tanto en la contemplación religiosa como en la fiesta cultual".[48] La βίος θεωρητικός , como contemplación del sabio, del hombre religioso, o como vida interior, es la vida bien-aventurada,[49] la vida feliz por excelencia. Dicha contemplación es la actividad propia del hombre, si "hombre" es "su-alma"; es decir, la contemplación es la; bienaventuranza del alma en unión con las Ideas,[50] con *lo conocido*.[51] La κάθαρσις es la condición de la des-corporalización del alma, o la "hominización" por des-materialización.[52] La "dialéctica" es el modo propio por el cual el alma se eleva a la "contemplación"[53] de lo divino, in-visible, eterno, que se sitúa después de la esfera del cielo.[54]
Para concluir consideremos un texto prototípico de Platón: "Mientras tengamos el *sôma* y nuestra *psykhé* se halle entremez-clada con semejante mal, no poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verdadero. El *sôma* en efecto nos acarrea sólo incontables distracciones debido a su necesidad de sustento y, como si fuera poco, lo vemos atacado por incontables enfermedades que nos impiden la caza de lo real. El *sôma* nos

---

[47] *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. París, Vrin, 1936.

[48] *Ibid*., p. 14.

[49] La palabra εὐδαιμονία (felicidad) deriva de δαίμων, es decir, una vida "divina" (Ibid., p. 268 88.).

[50] En el *Fedón* 69 E-84 B (Festugière, p. 89 88.).

[51] νοητόν (lo inteligible). La hipótesis de fondo del *Cratilo* se propone justificar la posición de las Ideas como fundamento último y explicación total de la mutabilidad universal; lo mismo en el *Fedón* (Festugière, *ibid*., p. 94 ss.). En este sentido "podría decirse que la ontología *primitiva* tiene una estructura platónica, y que Platón puede ser considerado en este caso como el filósofo por excelencia de la *mentalidad primitiva*... Un objeto o un acto no es *real* sino en la medida en que *repite* o *imita* un arquetipo. Todo lo que no tiene un modelo ejemplar, no "tiene sentido", es decir, le falta realidad" (Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, pp. 63-64).

[52] Festugière, pp. 123 88.

[53] Véase el *Banquete*, 211b; *Rep*. VI, 504 C-505 A.

[54] Festugière, *op. cit*., p. 251 88. : "Los dioses visibles e invisibles".

llena de concupiscencias, deseos, temores, toda clase de imágenes y distracciones, de tal modo que como se dice verdaderamente, en lo que de él depende jamás nos será posible ser sabios. También las guerras, discordias y batallas no las acarrea otra cosa que el cuerpo y sus deseos. Todos los que van a la guerra en efecto lo hacen por causa de la adquisición de riquezas, pero es por el *sôma* que nos vemos forzados a poseer riquezas y es de su cuidado que nos volvemos esclavos" (*Fedón* 66 b).

§ 6. En la base del dualismo encontramos lo que hemos denominado "la inconsistencia teórica del bien común". Por el "cuerpo" el hombre se liga al mundo, a los otros hombres, en fin, a la ciudad. La vida ciudadana es la βίος πρακτικός o πολιτικός , es el mundo de todas las artes y actividades, del movimiento y lo mortal, de lo variable y contingente. En Platón, el pensar griego llega a ser consciente de un dilema sin solución para las estructuras esenciales de la cultura helénica. Un primer signo es la antigua dicotomía entre el culto público y la religión del sabio,[55] puesto que los "dioses" son los dioses "*de*" una ciudad. Pero lo que más nos interesa -por ser el objeto de nuestro estudio-, son las *dos tendencias contrarias* que constatamos claramente en Platón. La primera: el fin último del hombre se encuentra "*fuera* -de-la-ciudad", el único feliz es el sabio, que se retira del mundo. La segunda: el sabio debe servir a la ciudad, porque el bien de la ciudad es *más perfecto* que el bien de un ciudadano. Toda la moral y la ontología platónica salta de una a otra tendencia como por un ritmo dialéctico, sin llegar en definitiva a una solución adecuada.

Teóricamente es la beatitud del sabio la que posee consistencia definitiva.[56] En el *Gorgias*, en la *República*, en *Las Leyes* se deja ver siempre una misma línea:

"Los problemas humanos no son dignos de gran atención, pero debemos atenderlos por necesidad... tal es nuestro triste destino... En un orden natural, Dios es el único objeto digno que merece ser buscado con todas las fuerzas".[57]

Prácticamente, realmente, en concreto, vemos que Platón

---

[55] Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 260.

[56] Festugière, *ibid*., pp. 381.

[57] *Leyes* VII, 803 B-C. Este texto definitivo -después de sus experiencias políticas- puede tomarse como la posición de la Academia en el tiempo que Platón se acercaba a su fin.

afrontó los problemas políticos, y cada vez más, a medida que el empirismo entraba en el ciclo de estudios de la Academia.[58] Sus últimas obras son, en algún sentido, políticas:

"El mayor de los males, y que pareciera enraizarse en lo más profundo del alma humana, es el amor a sí mismo. En verdad todas las faltas nacen de este amor".[59]

§ 7. Aristóteles, no solamente por ser alumno de Platón, sino simplemente por ser griego, no llegaría a la solución del dilema. [60]

Nuyens expone la evolución de la antropología de Aristóteles en tres etapas: en la primera, el joven pensador concibe el alma como una οὐσία,[61] y la unión con el cuerpo como accidental,[62] siendo el νοῦς [63] la parte superior, teórica y contemplativa, del alma. En el período de transición, por sus estudios biológicos, el alma es extendida a todos los vivientes,[64] de un modo analógico.[65] En esta época el entendimiento técnico se diferencia de la prudencia, y la prudencia de la contemplación; así como el objeto de arte se diferencia del bien moral -de la ciudad-, y éste del bien teórico en general.[66] En el período definitivo,[67] se pregun-

---

[58] Veremos más adelante, gracias a los estudios de Jaeger, esta progresiva particularización de la investigación científica de Platón.

[59] *Leyes* V, 731 D-732 A; X, 903 B-E.

[60] Sobre este problema debatido en Aristóteles debe leerse W. Jaeger, *Arístoteles, Grundlegund einer Geschichte seiner Entwiklung*, Berlín, 1955 (2); *Studien zur Entstehungs Geschichte der Metaphysik des Arístoteles*, Berlín, 1912; Mansion, A., "Travaux d'ensemble sur Aristote", en *Rv. ph. de Louv*. 57 (1959) 44-70; *L'existence d'une fin dernière de l'homme et la morale, lbid*. 48 (1950) 465-477; muy importante: Fr. Nuyens, *Ontwikke. lingsmomenten in de Zielkunde van Arístoteles*, Amsterdam-Nimegue, 1939 (trad. al francés); J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote* (Ac. Royale de Bel.; Mémoire, t. 44, fasc. 1), Bruselas, 1948; Verbeke, G.,"L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique", en *Miscellanea G. Galbiati* (Fontes Ambrosiani, 25), Milán, 1951, I, pp. 79-95, I-III. Si hemos citado esta bibliografía de base, es porque creemos que en Aristóteles se encuentra el momento más crítico del pensamiento helénico.

[61] *L'évolution de la psychologie d'Arístote*, Lovaina, Inst. Phil.,1948, p. 83. Este período es el del *Eudemo, Protréptico, Dephiló, Categor., De interp., De Coelo, De gen. et corrup*. El alma es una substancia: Phys. I,2; 185 a 20-26.

[62] *Phys*. IV, 5, 212 b 11-12.

[63] *Ibid*. 14, 223 a 25-26; Nuyens, pp.125-145.

[64] Nuyens, p. 155 ss. De esta época *De hist. anim., De part. anim*., y para Nuyens toda la *Et. Eud*. y después la *Et. Nic*., lo mismo que la *Pol*.

[65] τὸ ἀνάλογον, *Hist. anim*. VIII, I; 588a 28b.

ta Nuyens: " ¿Si el alma es enteramente la forma substancial, aun en el hombre, qué es entonces el νοῦς?... Aquí vuelve Aristóteles a un dilema sin solución".[68] En conclusión: Existe en primer ténnino, un νοῦς entendido como *facultad* intelectual (δύναμις *De anima* 404 a 30-31) del hombre, es la función del pensamiento en él (429 a 10 88,; De *Juv*. 1,467 b 16-18); junto a esta facultad, y en relación estrecha con ella, un νοῦς, *substancia pensante* (408 b 19; 430 a 23).

Es decir, "al fin de su evolución, la reflexión del Estagirita analiza el compuesto humano como el resultante de tres principios jerarquizados: el cuerpo, el alma y el intelecto. Pero esta división tripartita es dominada por un dualismo superior: mientras que el alma es la forma del cuerpo, del orden natural (lo nacido), el νοῦς es de orden trascendente: gracias al "*noûs*", el hombre comunica con lo divino y eterno".[69]

§ "8. En el primer período aristotélico, la bienaventuranza es concebida al modo platónico. El bien humano es el bien del alma,[70] que, por otra parte, es divina,[71] y exige, por lo tanto, la

---

[66] Sobre la diferenciación de las diversas facultades del entendimiento en Aristóteles, debe consultarse Jaeger

[67] *De part*. I, *De anima*. las pequeñas obras de psicología. (*De sensu*... al *De gen. anim*.), *Metafísica* E, Z, H, I, M (1-9), la *Const. de Atenas*. Un cuadro sistemático puede verse en Gauthier-Jolif, *op. cit*., I, p. 36.

[68] Nuyens, *op. cit*.. p. 95 ss.

[69] Edmond Barbotin. *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Lovaina. Inst. Phil., 1954. Todas estas posiciones no concuerdan con la antigua interpretación de M. de Corte, en su *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, París, 1934. Para informarse acerca de la continuidad de la doctrina en los comentadores, puede verse: Hamelin, O., *La théorie de l'intellect d'apres Aristote et ses commentateurs*, París, Vrin, 1953.

[70] Véase, por ejemplo, Protrep. (*Fragmenta Aristotelis*, por Aemilius Heitz, París, Didot, 1859r: βίος θεωρητικός como la vida propia del alma.

[71] *De phil*., la perfección última (ὅπερ εἶναι τὸ θεῖον).

soledad de la contemplación. En su época de transición, la felicidad última del hombre será siempre la contemplación, como la vida divina del entendimiento.[72]

Este *noûs* (*De anima* 429a 23) no se mezcla con el compuesto (429 a 19; 429a 24);es el lugar de las ideas (τόπον εἰδῶν, 429 a 27-28), separado (429b 5; 430 a 13; 22-23), impasible (*Meteor*. IV, 3, 380b 7-10; *De anima* III, 4, 430a 17-19), divino (408b 29; *Gen. anim*. 736b 28; 737a 10; *Et. Nic*. 1177 a 15; 1179 a 26), que ha entrado "como por la puerta" (*De gen. anim.* 736, b 28; 744b 21). Este mismo *noûs* lo encontramos en lo que a nuestro criterio es la Ética definitiva,[73] es decir, en la *Et. Nic*. X, 6-9. Aquí Aristóteles no habla ya del "alma", lo que se explica porque el bien del "compuesto" humano (p. e. 1178a 20-21) son las "virtudes .humanas" (ἀρεταὶ ἀνθρωπικαὶ y el alma es la forma del compuesto). En *Et. Nic*. I, la felicidad era definida como "la actividad *del alma* según la virtud" (1098a 16), y los bienes eran de tres tipos: externos, del cuerpo y *del alma* (1098b 13-14). En *Et. Nic*. X, "la felicidad es la *vida* (βίον) según la virtud" (1177a 1; a 9; a 12; a 16-17). El perfecto bienestar del hombre es la "actividad del *noûs*" (1177b 19), la contemplación (1177a 17: b 1-2; b 19). El *noûs* es lo mejor del hombre (1177a 4-5), lo divino (1177a 15; b 28; 30; 31), separado del compuesto (1178a 22), nos hace como inmortales (1177b 34). En fin, es sólo "el filósofo el que se realiza en la suprema perfección" (1179a 29); "el filósofo es el más feliz de todos los hombres" (1179a 31-32). ¿y la vida política? ¿El bien común de la ciudad? ¿Cómo puede justificarse el servicio a la comunidad si la contemplación es solitaria y se alcanza por la actividad filosófica?[74]

---

[72] La actividad teorética del νοῦς, es ἡ τελεία εὐδαιμονία ἀνθρώπου,una βίος θεῖος (*Et. Nic*. 1177 b 24); lo mismo en la *Etica a Eudemo* que es anterior-, donde el fin de la vida, la καλοκἀγαθία, es ἡ τοῦ θεοῦ θεωρία.(1248a 27)

[73] En este sentido pensamos justificar nuestra conclusión en otro trabajo (cf. nuestro Apéndice: *La ética definitiva de Aristóteles*).

[74] "L 'uomo que vive fuori della societa o è meno che uomo o è piu che uomo, o è una bestia o è un dio... la sua convivenza nella società e intensa e voluta dalla natura" (Il pensiero classico, por Padovani-Maschetti, e.d. Marzorati, Milán: 1954, I, p. 342). Estas palabras pueden ser aceptadas si se admite que el *noûs* en el hombre es lo divino, porque "solo l'esserci-zio della vita intellettiva puo dare all'uomo la felicita... la contemplazione della verita" (Ibid. pp. 339-340). El filósofo sería entonces "un dio".

§ 9. En las *Éticas* y la *Política*, el hombre es considerado en *sociedad*, pero una sociedad que significa, paradójica y simultáneamente, una existencia "colectiva" y "secundaria" -en relación a "la auténtica bienaventuranza humana-.

Es "colectiva", pues "¿debe afirmarse -pregunta nuestro filósofo- que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o que no es la misma? Esto es claro -responde Aristóteles-: todos están de acuerdo en que es *la misma*" (*Pol*. 1324a 5). En toda la metafísica de Aristóteles se deja ver la primacía de la especie sobre "lo concreto", que es perecedero.

Es "secundaria", porque la vida "según la virtud (moral) debe colocarse en segundo lugar (δευτέρως)", después de "la vida según el entendimiento (νοῦς)" (*Et. Nic*. X, 8-9; 1178a 7-10). Las virtudes principales entre las morales son: la prudencia (φρόνησις) (1177b 16-17) y la justicia (como acto: δίκαιὰ*,* 1177 b 10). Ellas son las virtudes sociales de las realidades humanas (ἀνθρωπικἄ, *Ibid*. 14) mezcladas a las pasiones (τοῖς πάθεσιν, *Ibid*.16) y, por ellas, al cuerpo (τοῦ σώματος, *Ibid*. 15). Es decir, "las virtudes del compuesto (cuerpo-alma) son simplemente humanas" (ἀνθρωπικαί, *Ibid*. 21-22). "El que se consagra a la vida política, debe ocuparse sobre todo del cuerpo" (*Ibid*. 26-27), por el contrario la bienaventuranza "del entendimiento es cosa aparte".[75]

La vida política, de las operaciones (1178b 20 ss.) es perecedera, analógica a la vida de los animales (*Ibid*. 25); en este sentido: "colectiva". La vida de la contemplación es la perfecta felicidad (*Ibid*. 7 ss.), la que permanece en la vida divina del entendimiento (*Ibid*. 20 ss.), y la que nos diferencia de los "otros vivientes" (*Ibid*. 26 ss.).

Aristóteles, un griego, alumno de Platón, no ha llegado a la solución del dilema; dicha solución es imposible para el "núcleo ético-mítico" helénico.[76]

---

[75] En la *Aristotle Nicomachean Ethics*, traducida al inglés por H. Rackham, Harvard, Cambridge, 1947, p. 620, dice en nota: "*In De anima II, v: Aristotle distinguishes the active from the passive intellect, and pro. nounces the former to be separa te or separable (from matter, or the body), unmixed and impassible*", como hemos explicado más arriba. Si se tiene en cuenta la ontología (donde el "individuo-número corporal" es destructible y sólo la especie es eterna) y su psicología (donde el cuerpo y todo "lo mezclado" con él debe corromperse), la prudencia y la vida política es corruptible, y, por lo tanto, le falta la "consistencia'. que buscamos.

[76] El discípulo Arius Dídimo dice: "Existen tres formas de vida: la vida práctica, la vida contemplativa y la compuesta de ambas (σύνθετον ἐκ ἀμφοῖν). La mejor es la simple, es decir, la vida contemplativa (τὸν

Hemos podido ver, entonces, la lenta evolución de toda una antropología que funda una ética política. Desde las obras homéricas se dibuja ya toda una visión del hombre, no alcanzando, ni mucho menos, un claro dualismo. Con los siglos dicho dualismo va tomando cuerpo y, sin embargo, en el mismo Platón (aunque el dualismo se encuentra claramente expresado) hay mitigaciones fundamentales. El caso de Aristóteles, como hemos visto, pasa del dualismo platónico a una nueva solución propiamente peripatética. Esta fórmula es el intento más firme por superar dicho dualismo. La doctrina del νοῦς. pareciera instaurar un nuevo dualismo a otro nivel, pero como dicho *noûs* del período definitivo no es una *ousía* (aunque tampoco se niega que pueda serlo), la cuestión queda abierta y la posterior interpretación de Averroes puede muy bien ser la mejor, en la lógica interna del sistema aristotélico.

El sabio no alcanza su perfección por medio de la ciudad o por su vida intersubjetiva, sino que -tanto en Platón como en el Aristóteles definitivo-, la perfección se alcanza fuera y a pesar de la ciudad, a la cual el sabio se verá obligado ayudar, pero sólo para dar o comunicar el bien alcanzado fuera de ella.

La *negatividad del cuerpo*, implicada en este dualismo, *coloca a la vida intersubjetiva* (es decir, el reconocimiento de otros

---

θεωρητικόν); pero el virtuoso participará de la vida de la ciudad, al menos lo intentará... La vida práctica es la vida política (τὸν γὰρ πρακτικὸν βίον τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πολιτικῷ)" (Stob., Ecl., II, VI, 17; ed. Wachsmuth, p. 144.). Sobre este dilema del peripatetismo puede leerse en Festugière, *op. cit*., t. II, *Le Dieu cosmique*, 1949, pp. 176 88. Analizando los libros de la Política, se pregunta: " ¿Qué es preferible, la vida del ciudadano que participa de la vida pública o la del que se mantiene ajeno a toda vida pública?" (p. 179). Pareciera que Aristóteles tuvo conciencia de esta problemática, pero en su Política es sólo una consideración secundaria (1324a 22). En fin, los bienes del cuerpo son instrumento de los del alma (1323b 6-21). Después del intento aristotélico de "unificar" el compuesto humano, el dualismo ganará terreno hasta ser absolutamente absorbido por el movimiento neoplatónico. Con un Plotino, la negatividad del cuerpo, y con el cuerpo la la vida política, es definitivamente afirmada; la purificación es el único modo de salvación (cf. Jean Trouillard, *La purification Plotinienne*, París, PUF , 1955; Marcel de Corte, *Aristote et Plotin*, París, DDB, 1935, pp. 177 ss., en el capítulo de *Dilemmes aristotéliciens*, "El cielo que es múltiple y que tiene diversas partes, es Uno por el poder de esta alma (del mundo); por ella el mundo es un dios. El sol es también un dios, porque está animado... La causa por la que los dioses son dioses es necesariamente anterior a los dioses mismos. Y nuestra alma es de la misma especie (ὁμοειδής) que la de ellos" (Plotino, *Enéada* V, 1, 2, 35 ss.; trad. al francés de Emile Bréhier, París, 1931). El cuerpo es pasible, corruptible, sensible, capaz solamente de "opinión" (V, 5, 1, 62-63; I,1, 2, 26).

espíritus a través del cuerpo y con ello el descubrimiento de toda la trama cultural), y al bien común, *en un segundo plano*. Con el tiempo, la tradición platónica acentuará este dualismo que alcanzará con el neoplatonismo su más importante expresión. De todos modos, esa conclusión final estaba ya dada potencialmente en la tensión propia del pensamiento indoeuropeo y helénico en particular.*

* Tenemos conciencia de haber abordado en este capítulo la cuestión de la antropología sólo a un cierto nivel; nos faltaría, y esperamos hacerlo en trabajos futuros, plantear la cuestión en un nivel propiamente ontológico. Es decir: ¿Cuál fue el "sentido del ser" para los griegos? ¿Cómo comprendieron su ontológica bipolaridad, su finitud, su *Da-sein*? Nuestras reflexiones han permanecido como a un nivel físico, óntico; será necesario radicalizar la cuestión en un nivel metafísico, ontológico: Véase para ello: *Para una de-strucción de la historia de la ética*, 1970; *Para una ética de la liberoción latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1973, I, cap. II.

CAPÍTULO II

EL ANTIHISTORICISMO DEL ETERNO RETORNO

Para el griego el hombre es en definitiva su alma; su alma inmortal; es decir, participante de una cierta eternidad y peregrinante en el cuerpo hasta su liberación final. El cuerpo es la negatividad que se encuentra bajo el imperio del movimiento y la corrupción. Paradójicamente, sin embargo, la incertidumbre de lo accidental, de lo móvil, de lo imprevisible, será nuevamente evacuada por la *necesidad* del movimiento aparentemente contingente, o de la *repetición* constante del ciclo de la corrupción-generación. El tiempo existe, el tiempo físico; pero no existe la "historicidad" autoconsciente.[77]

[77] La filosofía existencial ha estudiado abundantemente estas nociones. Véase, de Waelhens, *op. cit*., p. 168 ss.; Heidegger, *op. cit*., p. 329 ss.; M. Merleau-Ponty, *Phénomenologie de la perception*, París, Gallimard,1945, p. 469 ss., permítasenos una cita: "Es esencial al tiempo no ser solamente tiempo 'efectivo' o que se 'derrama', sino más bien tiempo que 'se sabe', pues la explosión o la dehiscencia del presente hacia el futuro es el arquetipo de la relación de sí mismo a sí mismo (rapport de soi à soi), que manifiesta una interioridad o 'ipseidad'" (p. 489). Heidegger dice: "*Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer Selbst*." (*Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 180); Husserl nos habla de *Zeitbewusztsein*. Mircea Eliade, aplicando esta problemática a las culturas, que él llama arcaicas, nos explica: "Los mitos Primitivos mencionan frecuentemente el nacimiento, la actividad o la desaparición de un dios o de un héroe, cuyos gestos (civilizadores) serán repetidos desde ese momento indefinidamente. Es decir, el hombre arcaico conoce una "historia", pero como historia "primordial", situada en un *tiempo mítico*. La oposición a la historia del hombre arcaico, la oposición a situarse dentro de un tiempo concreto, histórico, transparenta una pereza precoz. la "fobia" contra el movimiento y la espontaneidad. En definitiva, ante el dilema de aceptar, por una parte, una condición histórica y sus riesgos, o una reintegración a las modalidades de la Naturaleza por otra, elegirá siempre esta última. El hombre moderno tiene el derecho

§1. Todas las culturas primitivas poseen una representación trágica semejante. Es la respuesta al "medio" cósmico. El hombre observa la regularidad en los movimientos de los astros, el día y la noche, las estaciones. "Estos acontecimientos que han sido producidos en el tiempo original, son comunicados en un mito y reproducidos en un rito, a fin de regenerar el proceso de la

---

de ver, en la adhesión total del hombre arcaico a los arquetipos y a la repetición, no solamente la admiración de los primitivos ante sus primeros gestos libres, espontáneos y creadores, su veneración reiterada al infinito; sino, más bien, un sentimiento de culpabilidad del hombre que no acaba totalmente de liberarse del paraíso de la animalidad (de la Naturaleza), sentimiento que lo impulsa a reintegrarse en el mecanismo de la repetición eterna de la Naturaleza, con los únicos gestos primordiales, espontáneos y creadores que habían marcado la aparición de la libertad" (*Le Mythe de l'eternel re tour*, pp. 228-229). Para nosotros, la cultllra griega debe situarse entre aquellas que no han descubierto todavía la "historicidad". Es decir, para el griego el tiempo no es una condición necesaria para develar el sentido de la "existencia" humana. Nuestra época, por el contrario, es una de aquellas que posee el sentido agudo de la historia. Las recientes "interpretaciones de la Historia " (piénsese en un Hegel, en sus escritos de juventud -*Hegels theologische Jugendschriften*, Tubinga, Nohl, 1907-, o en sus obras de madurez: *Lecciones de filosofía de la historia* y *La filosofía de la religión*, donde la *Selbstbewusstsein* es el origen del movimiento histórico; cf. *Fenomenología del espíritu*, IV; Toynbee, *A Study of History*, Londres, I-XI; Northrop, *The Meeting of East and West*, Nueva York, 1946; Sorokin, *Social Philosophies of an Age of crisis*, Boston) concuerdan en la afirmación de que todos los grandes sistemas culturales tienen por fundamento una como "premisa mayor", "supuesto filosófico", "primer símbolo", "valor último", que articula el supersistema cultural; todas las partes secundarias se armonizan sorprendentemente en torno a este hogar central. La vida de una cultura sería un ciclo biológico radicalmente original y mortal (Spengler), o unívocamente lineal (Hegel), pero en general en todas estas interpretaciones no se ve claramente: La originalidad de cada grupo cultural, la continuidad del progreso, la diferenciación de los elementos que pasan de una cultura a otra como fundamento del progreso y los elementos que serán irremediablemente perdidos e irrecuperables. Pensamos que el progreso ha sido, de hecho, irreversible en el mundo de los objetos materiales, es decir, los *útiles*, o *instrumentos*. Ese mundo instrumental se inventa o adquiere, se acumula, se transmite (aquí debemos rechazar la posición de Spengler, y aprobarla de Hegel o Toynbee). Perola historia de la *técnica* o la civilización no solamente no es la historia *humana*, sino que es en cierta manera su efecto. Hay concepciones ético-míticas, humanismos, que permitiendo a las técnicas llegar a un cierto desarrollo, les impiden continuar más adelante, lo que explica el estatismo y aun la aniquilación de las culturas de la India, China, Egipto, etc. Es el "componente intencional", el sistema de valores o la totaliflad de los fines, el que regula la objetivación, la invención de los "portadores materiales", la civilización como sistema de instrumentos. La paleontología nos muestra que la especie humana, originada posiblemente en Africa, hace más de un millón de años que ha aparecido en la "biosfera"; esta raza juvenil; por los "vehículos materiales", los ins-

fertilidad y la estabilidad de la comunidad".[78] Los ritos de las estaciones se celebraban en Egipto, en Canaán, en Creta. En Grecia, los principales acontecimientos del año agrícola (preparación de la tierra, siembra, cosecha) eran la ocasión de repetir el drama cultual. Ignoramos, sin embargo, cómo se celebraba el Año Nuevo, la liturgia central del mundo mediterráneo. El 12 de Khronia (julio) se celebraba una fiesta muy antigua en honor a *Khrónos* (el Tiempo); era el culto a la cosecha.[79] El *Tiempo* es un dios. Hesíodo nos manifiesta en su *Teogonía* [80] que de la unión del Caos y Rea nacen la Noche "de abajo" y la Noche "de arriba", el Cielo y la Tierra; el Tiempo nace del Cielo y la Tierra. Él destrona a su padre, y para no ser por su parte depuesto, come a sus hijos (Teog., 139 ss.). Zeus, su único hijo salvado, desplazará al *Tiempo* y será el monarca de los dioses helénicos. Una vez que el *Tiempo* ha dejado de reinar, el alma griega, por Prometeo (*Teog*. 507-569), aspirará a la divina eternidad de Zeus. Todo el

---

trumentos, se ha expandido a tal grado, que la encontramos, en el año 3.000 a.C., poblando todos los continentes con diversidad de razas y culturas. Son las técnicas las que han permitido al hombre (la *noosfera*) recuperarse en un proceso de convergencia mundial. Pero esas técnicas no son sino la objetivación del "núcleo ético-rnítico", que constituye el fundamento de la existencia humana, sea colectiva o individual, consciente o inconsciente. Este mismo "hogar de intencionalidad" ha evolucionado siguiendo dos ramas diversas en el árbol de la historia. Una, la de las culturas en las que la "historicidad" humana es un elemento negativo de su visión mítica de la existencia. Otra, para la que la "historia" es la condición indispensable de dicha existencia. En una, el tiempo es un elemento físico, que es necesario fijar en la "necesidad" de la Naturaleza, el Absoluto; en la otra, el tiempo es "donde" el hombre llega a existir auténticamente. Unas y otras han podido "inventar" ciertas técnicas, pero el modo de *utilización* es lo esencial. Unas la utilizarán para "escapar" de la movilidad; otras, para humanizar la corporalidad-espiritual de la humanidad. En este sentido puede verse, Ricoeur, *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1955; Raymond Aaron,. *lntroduction à la Philosophie de l'Histoire*, París, Gallimard, 1938; *La philosophie critique de l'Histoire*, París, Vrin, 1950; Léo Frobenius, *Le destin des civilisations*, París, Gallimard, 1940; Enrico Castelli, *Les presupposés d'une théologie de l'Histoire*, París, Vrin, 1954; *Le temps harcelant*, París, PUF, 1952; Marrou, *De la connaissance historique*, París, Seuil, 1954; J. Daniélou, *Essai sur le Mystere de l'Histoire*, París, Seuil, 1953; Urs von Baltbasar, *La théologie de l'Histoire*, París, Plon, 1950; debe pensarse en la obra de Dilthey, Simmel, Rickert, Weber, etcétera.

78 E. O. James, *Mythes et rites*, p. 288.

79 *Ibid*., p. 67.

80 80 *Théogonie*, *Les trovaux et les jours*, París, Belles Lettres, 1928.

esfuerzo se dirigirá a restablecer un puente (δεσμός) que unifique el "fuego" divino que habita en el hombre con el "fuego" de los dioses[81] que mora en el Olimpo.

Los trabajos y los días nos muestra una sabiduría cósmica: "Quiero proclamar verdades" (*Trab*. 10); "feliz y afortunado aquel que, sabiendo todo lo que se refiere a los días, hace su trabajo sin ofender a los Inmortales, consultando los avisos celestes y evitando toda falta" (826-828). En este poema hay un doble movimiento. Uno, contrario a la *Teogonía*, es descendente, y va de los hombres que vivían "como dioses" (*Trab*. 112) en la edad de oro, hasta la quinta edad de los hombres (174-175), que es la presente. "Tristes sufrimientos agobian a los mortales; contra este mal no hay ningún recurso" (197-201). Es el Caos primitivo, que con simétrica complementariedad se reabsorbe a sí mismo. El otro movimiento es el de los hombres justos, que verán a sus descendientes en la felicidad (284-285). El poeta desarrolla ante nuestros ojos la edificación cósmica según la sabiduría y la justicia, la reconciliación de los dioses por el trabajo del campo. Todos los movimientos son cíclicos y tienden a la unidad de los contrarios; a la reconciliación divina o a la desaparición en el Caos.[82]

El Caos original y final es siempre divino, es decir, eterno: ῞Ητοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ᾽ αὐτὰρἔπειτα Γαῖ᾽ εὐρύστερνος, πάντων εἵδος ἀσφαλὲς αἰεί (*Teog*. 116).

"En su admiración infantil, los antiguos griegos han creído que los astros, el cielo, la luz, el océano temible, la tierra resistente, no eran objeto de la corrupción que destruye a los vivientes".[83]

Xenófanes justificaba la eternidad de la totalidad del mundo: ᾽Αεὶ δ᾽ ἐν᾽ ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν, οὐδέ μετέρχεσθαι μὶν ἄλλοτε ἄλλο ἐπιτρέπει (Simpl. *In Phys*., 22, 9).

---

[81] J.G. Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, París, Payot, 1931,p. 235 ss.; *Los trabajos y los días*, 47 ss.; *Teog*. 561 ss.; Esquilo, *Prom. encadenado*, 107 ss.; en otro sentido, Platón, *Prot*., 320 D-321 E.

[82] Ferécides de Siros nos dice: "Zeus, estando a punto de realizar su obra demiúrgica, se transformó en amor; habiendo compuesto el orden del mundo a partir de los contrarios, hizo pasar entre ellos el acuerdo y la amistad" (Diels, fr. 3).

[83] J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'eternité du monde*, París, Belles.Lettres, 1931, pp. 14-15.

§ 2. Los misterios nacen de diferentes fiestas agrícolas. El de *Eleusis*[84] renueva el ciclo vital de Deméter - Coré (el trigo se siembra el otoño y se cosecha en mayo, en junio se deposita en los graneros subterráneos, cuatro meses después se comienza nuevamente la siembra). La asociación del ciclo vital, el ciclo vegetal y el ciclo humano de la muerte-inmortalidad se puede verificar por los documentos y monumentos descubiertos.[85]

La celebración *dionisíaca* es igualmente un ritual de origen agrario, drama de un dios de la fertilidad y la vegetación, de los campos y el mundo subterráneo. El *orfismo*, siguiendo la misma línea, deduce claramente ciertos elementos que, aunque existentes, no habían sido explícitamente conocidos. El alma, una vez que el hombre ha muerto, después de ser arrastrada libremente por el viento, es aspirada por otro cuerpo; y así recorre "el círculo de la necesidad", "la rueda de nacimientos".[86] Este tema de la eterna repetición de las etapas ya vividas[87] es la desoladora representación por la cual todas las cosas vuelven eternamente a un principio, y absorbe al hombre en un vano torbellino cósmico. Sin embargo, el alma puede evadirse de ese eterno retorno; existe la esperanza "de salir del círculo y liberarse de la miseria" (fr. 226). Orfeo y su culto es el dios y el medio "liberador" (λυσεύς fr. 208-226); en la purificación y el ascetismo se alcanzará la᾽Ορφικὸς βίος (Plat. *Leyes* VI, 782, C).

"Es indiferente saber en qué medida los ritos y las orgías han creado los mitos que los justifican. Lo que importa es el hecho de que la orgía comprendía ritos que limitaban los gestos divinos, o ciertos episodios del drama sagrado del cosmos; lo que importa es la legitimación de los actos humanos por los modelos extrahumanos".[88]

---

[84] T. de Scheffer, *Mystères et oracles*, París, Payot, 1943, p. 29 ss.; M. P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique*, París, Plon, 1954, p. 69 ss.

[85] E. O. James, *Mythes et rites*, p. 69; Nilsson, *A History of Greek Religion*, 1925, p. 108.ss.

[86] La ἐνσωμάτωσις (incorporación) es el término de la μετενσωμάτωσις, la expresión de παλιγγενεσία (cf. Plat. *Fedón* 70 C) es también usual. El κύκλος τῆς γενέσεως (*Orf*. fr. 226) es la expresión de la tragedia griega.

[87] Además, esta παλιγγενεσία estaba ligada, en la tradición órfica posterior, al "gran año universal", al ἀποκατάστασις τῶν ἀπάντων.

[88] M. Eliade, *op. cit*., p. 52.

Existe, como hemos visto, un parentesco entre la obra de Hesíodo y la tradición órfica. Ambos, admirados ante la divinidad y la regularidad de los ciclos cósmicos, justificaban la existencia humana adecuándola a dichos ciclos y cumpliendo así la Ley de la Necesidad, único camino de la liberación. El tiempo será tan negativo como el cuerpo, existir en el tiempo es ser "comido por Khrónos" o estar esclavizado en el "Eterno retorno"; la evasión del tiempo por el trabajo o la ascesis, el llegar al reino de Zeus, es "la esperanza " que Pandora libera junto a todos los males.

§ 3. Empédocles, el sabio de Agrigento, se sitúa en esta visión mítica. "Así, yo mismo he sido un niño, una niña, un árbol y un pájaro, un pescado movido por las aguas saladas" (B 21). El reino del tiempo es una "pradera de infelicidad", "de contradicción", donde debe recorrerse, por las "incorporalizaciones" sucesivas el "penoso sendero de la vida" (᾽Αργαλέας βιότοιο κελεύθους). Empédocles, el sabio, siente que ha llegado el fin de sus ciclos y está dispuesto a reintegrarse en la unidad del Espíritu universal. La Esfera (σφαῖρα) repugna con la Noche, con lo sensible; es lo inteligible, lo divino, lo más feliz (Arist. 410b 5-6; 1000 b3). El "ciclo de la existencia" lo somete todo y también al hombre desde su nacimiento: de la esfera perfecta a la disolución parcial por la multiplicidad y la contradicción; y de allí a la convergencia por la "Amistad" que reasume todo nuevamente en la unidad (cf. B 16-17).

Para Anaxágoras, el "Espíritu" gobierna todo (B 12) y, sin embargo, no ha producido al mundo. Ese mundo posee una cierta consistencia propia; pero irreal, ininteligible. "En cada cosa hay una parte de todas las otras, menos del Espíritu" (Εν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴνο νοῦ; B 5). El mundo sensible queda reducido a la apariencia y sólo explicable por sus movimientos regulares; el mundo inteligible, el del Espíritu, es eterno y, por tanto, justifica todo la "real" del mundo heraclíteo de la *doxa*.

El movimiento pitagórico influirá decididamente en el período clásico del pensamiento griego. Ellos fueron los primeros en plantearse explícitamente la pregunta de: " ¿Cómo pueden salvarse las apariencias (σώζειν τὰ φαινόμενα) sino por medio de los movimientos circulares y uniformes? " (Isag., *In Phoenomena Arati,* I).[89]

[89] Como nos dice J. Brun, "Peut-on parler d 'une actualité des presocratiques? ", en *RMM,* 52, 1957, 9-19, no existe el devenir fuera del ser contingente, sino que el mismo devenir es cíclico, y si la esfera es movida, se mueve sobre sí misma.

"El genio griego, tan sensible a la belleza que producen las combinaciones geométricas simples, debió ser profundamente seducido por este descubrimiento... (de que) el Mundo Celeste se encuentra regulado por leyes eternas de números y figuras".[90] *Salvar los fenómenos* no significa otra cosa que destruir la temible imprevisibilidad de las realidades concretas e históricas. Las ciencias griegas tendrán como objetivo "reducir" lo concreto a lo universal; los concretos *físicos* por la filosofía como metafísica (teología cosmo-astronómica); los concretos *históricos* por la política (descubriendo así la ley de las leyes) o la tentación de la astrología (unificando una vez más el devenir humano con el movimiento astral).

§ 4. No podemos explicar en detalle los sistemas cosmo-astronómicos de Filolao, Hicetas, Ecfantos o Arquitas de Tarento to,[91] que están en la base de la ontología de Platón. Todos ellos, y el mismo Platón, concuerdan en la aceptación de la existencia de ocho esferas, que explican los movimientos de los astros "errantes" (τὰ φαινόμενα). Las estrellas fijas poseen una esfera, otra el Sol y la Luna, las cinco restantes corresponden una a cada astro errante (planetas). Toda la ciencia tiende a demostrar la realidad de una "imagen móvil de la eternidad... una imagen que se mueve sin fin, respetando el número eterno" (αἰώνιον εἰκόνα, cf. *Timeo* 35-39). Bien que Platón no haya podido determinarlo, dice que cuando los astros errantes se igualan, se llega al número perfecto del tiempo, es decir, "el Año Perfecto" (τὲλος ἐνιαυτός, *Timeo* 39 D).. El movimiento astronómico es una imitación del ciclo biológico: "por este motivo, han sido generados aquellos astros que recorren el Cielo y que poseen fases diversas. Quiero decir, a fin de que el Mundo fuera lo más semejante posible al Viviente perfecto e inteligible, imitando entonces la substancia eterna" (*Ibid*. 39 D-E). Los astros participan de la divinidad por la regularidad de sus movimientos. ¿ Y el hombre?: "Pasemos a la existencia de las almas. Éstas hacen todo lo que pueden por seguir a los dioses... arrastradas por la *revolución cíclica*... tienen una enorme dificultad... para fijar sus ojos sobre las realidades" (*Fedro* 248 A). "Al fin, agotadas por la fatiga, se alejan sin haber sido iniciadas en la contemplación de la realidad, y una vez dispersadas, es la opinión que le sirve de alimento" (*Ibid* B). Después de diez mil años, un alma vuelve a su estado

[90] Duhem, *op. cit*., I, p. 9.

[91] 91 Cf. Duhem, *op. cit*., I, p. 11 ss.

inicial, y por una elección puede aún ir a animar el cuerpo de un animal (*Ibid* 248 E-249 B). Platón se muestra de acuerdo, entonces, con el dicho pitagórico: "Todas las cosas serán idénticas y el tiempo también.[92] En fin, la existencia temporal es un despojarse del ropaje de lo corruptible y mortal, y "llegar a ser semejante a lo divino",[93] es decir, participar de la in-temporalidad; ser como los astros vivientes y dotados de razón (*Leyes* VII, 822 A; *Tim*. 38 C-39 A). La sabiduría, la felicidad, el bien humano consiste en la contemplación del orden divino (*Epinom*., 986 C-987 C), una "religión cósmica".[94] Y, por esto, hasta el buen clima de Grecia es favorable a la virtud (*sic*) (*Epin*. 987 D).

Platón mostrará la existencia de los dioses por las alternancias regulares de las estaciones (τὰ τῶν ὡρῶν διακεκοσμημένα καλῶς, *Leyes*, X, 886 A).

§ 5. Las reformas de Eudoxo (Arist. *Metaf.* 1073-1074) y de Calipo (Simpl. *In Arist. De Coelo*, I, 12)[95] exigen a Aristóteles la deducción de 54 esferas[96] para explicar el movimiento de los astros "aparentemente" errantes, pero regulados para él por un movimiento circular uniforme. "El orden (τάξις) del mundo es eterno (ἀΐδιος)" (*De Coelo* 296 a 33).

---

[92] Simpl. *In Arist. Phys*.: πάντα ἄρα τὰ αὐτὰ, ὥστε καὶ ὁ χρόνος.

[93] *Rep*. X, 613 B (ὁμοιοῦσθαι θεῷ), *Teet*. 176 B (ὁμοίωσις θεῷ), *Fedón* 82 B-D (εἰς θεῶν γένος).

[94] Cf. Festugière, *Hermes*, II, P. 206 ss. Este tomo es de una riqueza inmensa. "Este pensamiento religioso... está dominado por dos tendencias, que podrían llamarse la tendencia optimista y la pesimista, En la primera, el mundo es considerado como bello: es esencialmente un orden (κόσμος). La región sublunar misma manifiesta un orden, por el ciclo de las estaciones, por la configuración de la tierra... En la segunda, el mundo es considerado como malo. El conflicto inicial y radical se constituye, en el hombre, por la presencia de un alma inmortal en un cuerpo material, corruptible... Dios no puede tener ninguna relación con el mundo... El será hiper-cósmico..." (*Ibid*. pp. X-XI). Estas tendencias explicarán la "realidad" de lo intramundano (sublunar) por la regularidad eterna y circular de los movimientos, negando absolutamente la consistencia de lo histórico, perecedero y accidental. El bien de la comunidad (bien común) pertenece a los bienes corruptibles y producidos "en el tiempo".

[95] Cf. Duhem; I, p. 123 ss.: "Para salvar los fenómenos (σώξειν τὰ φαινόμενα) es necesario incluir más esferas". Calipo cuenta treinta y tres esferas (las conocidas por Platón, más las incluidas por Eudoxo como "esferas de compensación").

[96] ἀνελιττούσαι σφαίραι.

Aristóteles razona del siguiente modo: "Todo lo que llega-a-ser, tiene necesariamente un fin";[97] por el contrario, todo lo que no-nace ni termina, es simple e incorruptible, impasible y divino.[98]

Toda generación es rectilínea (εὐθύ) o circular (κυκλῷ). "La generación (biológica) es necesariamente circular".[99] Las especies son eternas, "pues ellas son el elemento divino y eterno de las cosas":[100]

" Aquellas cosas cuya substancia es móvil e incorruptible (las esferas, los astros) es evidente que serán idénticas también como "número"...; por el contrario, aquellas cuya substancia es no ya incorruptible sino corruptible, necesariamente su retorno sobre ellas mismas conservará la identidad eidética (específica), pero no la numérica".[101]

Para Platón las Ideas eran eternas en el mundo *noetós*, para Aristóteles las especies son eternas en el mundo sensible y concreto. De este modo, la especie humana es eterna, pero la "individualidad" del "yo" o del "tú." es absolutamente corruptible: lo que es inmortal, no es "el alma entera (πᾶσα), sino sólo el *noûs* " (*Metaf* 1070 1 21-26). Las cosas concretas participan de lo divino por su especie.[102]

Aristóteles, a nuestro criterio, expresa más claramente que Platón el alma profunda de la cultura griega. Pleno de respeto por

---

[97] τὸ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖ (*Phys*. 203b; *De Coel*. 279b 20).

[98] *De Coelo* 281b 25; 282a 31; el *noûs* (*Part. anim*. 644b 22) es ἀγένετοοο.

[99] *De gen. et cor*. II, 338 a 10: διὸ ἀνάγκη κυκλῷ εἶναι. En el *De gen. anim*. habla de la posibilidad, para el hombre, de una generación rectilínea. Sin embargo, en su período definitivo no vemos más esta hipótesis (generacióncircular: *Probl*.17, 916a 27; *Polit*. 1316a 16; 1307b 28;Metaf 1074b 10; *De gen*. *et cor*. 339b 28; *De coelo* 270b 19, etc.)

[100] *De gen. anim*. 731b 24; ἀΐδια καὶ θεῖα τῶν ὄντων.

[101] *De gen. et cor*. II, 338b 13-16: ἀνάγκη τῷ ἔιδει, ἀριθμῷ δὲ μὴ. Para Aristóteles, "número" significa "esta" cosa, es decir, posible de ser numerada, nombrada, individualizada: "lo concreto", por oposición a lo "universal" o específico ("número" = individuo; numérico = individual).

[102] *De anima* II, 415a 28; b 7: τοῦ θείου μετέχωσιο... En verdad, la interpretación de Averroes respeta mucho más que la de Tomás de Aquino la

los dioses de su patria, creía en la eternidad del mundo como en la existencia de las divinidades.[103] Defendió, contra Espeusipo, Xenócrates, Crantor, esta *eternidad del mundo* corporal y múltiple. Con el mundo, el movimiento es eterno (*Phys*. VIII 252 a 5-24); y también el *tiempo*, que no es más que la medida del movimiento (*Ibid*. IV, 219b 1-2)[104] El tiempo es, entonces, eterno, porque se funda en el movimiento cíclico que las esferas *miden*, pero no están en el tiempo (*Phys*. IV, 221b 3-7).Lá eternidad perfecta, sin embargo, existe en el Primer Motor inmóvil. (*Metaf.* 10, 1072 b 29-30, αἰώο)[105] Todo lo infralunar es corruptible, mortal, cuya substancia se aniquila, aunque la materia con la que dichos seres son hechos o nacen sea eterna (*Phys*. I, 192a 29 ss.).

§ 6. Tiempo después, nos dirá Proclo:

"Todo ciclo (περίοδος) recorrido por un alma es medido por un tiempo. Pero, mientras el ciclo de cada una de las otras almas es medido por *un* cierto tiempo, el ciclo del alma primera es medido por un tiempo *total*. Como el movimiento de estas almas comporta una sucesión, existirán también ciclos periódicos sucesivos [...] y el tiempo es el que mide todos los ciclos periódicos de las almas [...] Los múltiples retornos al estado inicial de estas almas distintas serán partes (μέρη) del único ciclo, del único

---

originalidad del pensamiento griego, y por lo tanto de Aristóteles (cf. *Com, de anima*, en Averroes, *Omnia opera*, Venecia, 1560, t. I-X, donde el "entendimiento agente" es identificado al entendimiento supralunar. Evidentemente Aristóteles nunca ha expresado esta doctrina; sin embargo es perfectamente "aristotélica". Cf. Hamelin, *op. cit. supra*). Marcar la originalidad griega es, por un movimiento dialéctico, mostrar la originalidad del comentario de un Tomás de Aquino -pensamiento filosófico de una creatividad singular-. "Pensamos que Averroes ha poseído la 'inteligencia' de las doctrinas del Filósofo -nos dice P. Mandonnet-; ...el único reproche es el de que ha querido deducir las últimas conclusiones de ciertas teorías de Aristóteles, esbozadas sólo ligeramente, tal vez porque presentía las dificultades e inconvenientes"(*Siger de Brabant*, Lovaina, 1911, pp. 155-56).

103 *Testamento, Diog. Laerc*. V, I; cf. Baudry, *Le problème de l'origine*..., p. 104.

104 Cf. Carteron, "La notion de temps chez Aristote", en *Rev. Phil*., julio de 1924; Festugière, "*Le temps et l'âme*", en *RSPT*, 1934, pp. 5-28; Pérpeet, W., "Was ist Zeit?", en *Studium Generale*, 7,1955, pp. 531-545.

105 M. de Corte, *Aristote et Plotin*, cap. II, pp. 107 ss.

retorno por el que la primera Alma, que participa del tiempo, vuelve a su estado inicial".[106]

Los griegos encontraron dos límites a su anhelo de "seguridad"; el primero: la imposibilidad de justificar, al mismo tiempo, los fenómenos de las *variaciones* astronómicas y la *inmovilidad* de un elemento (ya sea la primera esfera o la Tierra o el Sol), esencial para la teología; el segundo: la imposibilidad de regular de antemano el devenir humano.

El estudio sobre la colección de constituciones que Aristóteles emprendió debe ser comprendido en su finalidad última: hubiera querido determinar *la ley de las leyes*: inmovilizar lo móvil por la regularidad de su movimiento.

La astrología pretende determinar el futuro, es decir, eliminar la contingencia del movimiento histórico, por el movimiento perfecto de las esferas divinas: "Teofrasto decía que los caldeos de su tiempo poseían una teoría digna de *la mayor admiración*; esta teoría predice los acontecimientos, la vida y la muerte de cada hombre; ella no determina solamente los efectos universales, como el mal o buen tiempo, a la manera de como cuando el planeta Mercurio brilla, significa que habrá mal tiempo... Teofrasto dice todavía en el libro *Sobre los signos* (Περὶ σημείων) que, por las realidades celestes, los caldeos conocían desde antes de producirse todos los acontecimientos, tanto *particulares* como universales".[107]

Lo que más importa hacer anotar es que Proclo admira y no critica. El temor teológico del *futuro incierto* lo impulsa a buscar la seguridad del conocimiento. Así como el hombre primitivo usa el "amuleto" *que conoce* como defensa de un peligro probable y dominado de antemano por el "poder arquetipal" del amuleto, así la conciencia griega dominaba el mundo contingente por el conocimiento divino de los universales.

De todo lo dicho debemos concluir que el hombre, la Sociedad, no reciben una significación especial por existir en *este* tiempo. La "temporalidad" del individuo o la sociedad pasa inadvertida, porque es ónticamente in-consistente. El bien común, como el objetivo de una comunidad, no es un fin al que el hombre tiende como resultado de un "progreso" con sentido, el fruto de una evolución temporal irreversible. La pretensión de llegar a determinar la ἀρίστη πολιτεία (*Pol*. IV, 1323 ss.) manifiesta,

[106] *Institutio theologica*. ed.1822; 7 200, pp. 298-299.

[107] Proclus, *In Plat. Timaeum comm*., Lipsiae, ed, Diehl, 1906, III, p. 151.

29

aun en el período de transición de Aristóteles, la esperanza de poder eternizar la sociedad, separarla de la corrupción, de la negatividad de la "temporalidad".[108]

[108] 108 Todo el pensar posterior se inscribirá en la vía emprendida por Platón. El *noûs* de Aristóteles es "inmortal" y "eterno" (*De anima* 430a 23; cf. Nuyens, *op. cit*., pp. 306-7; Bonitz, *Index*, 14b 11-15).La eternidad del *noûs* es *a parte ante* y *a parte post* (cf. Wunderle, G., *Ueber der Begriff' 'aidios' bei Aristoteles*, Festschrift G. von Hertling, pp. 389-99). Porfirio dirá de Plotino: "El filósofo que ha vivido en nuestro tiempo, parecía tener vergüenza de existir en un cuerpo" (citado por Müller, *op. cit*., p. 100). Para Plotino existen dos tiempos: el físico (φυσικόν χρόνον) y el primer tiempo (πρῶτον χρόνον). La Realidad, lo Uno, está en un eterno reposo (ζωὴ ἐν στάσει); el primer tiempo es la vida del Alma del mundo, segunda emanación (III, 7, 11); las realidades físicas no poseen ninguna consistencia, son las imágenes o imitaciones del ser inteligible, real. La "temporalidad" de cada alma se aniquila en la re-unión final: "Todas las almas temporales se unen en un Alma" (*Ibid*. 12), "porque todas no hacen sino un alma" (*Ibid*. 13). Para profundizar todos estos aspectos puede verse: Jean Guitton, *Le temps et l'eternité chez Plotin et Saint Augustin*, París, Boivin, 1933, En su capítulo *Le temps mythique*, nos dice: "Plotino supone siempre un tiempo intemporal" (p. 54); "Plotino, eliminando el tiempo de la historia de las almas y del mundo, no es un revolucionario. Èl retorna, perfecciona, las tentativas más antiguas" (p. 55). "Si por un instante pudiéramos representarnos las dos concepciones del tiempo que han tenido tantos seguidores en el antiguo Oriente, y que hemos denominado tiempo cíclico y tiempo mítico, se comprenderá mejor la significación (de lo dicho). El tiempo cíclico hace ilusoria la irreversibilidad y, por lo tanto, la idea de un comienzo absoluto, porque todo re-comienza y nada comienza. En cuanto al tiempo mítico, extrae a la sucesión su esencia por el artificio de un retorno compensador. Estas hipótesis verdaderamente son gratuitas; escapan a toda verificación" (p. 55). Nosotros las hemos llamado "elementos" constitutivos de la "estructura ético-rnítica " de la cultura griega. La misma objetivación la encontramos en la doctrina del *Karman* del Upanishad. Véase además K. Papaionnauou, "Nature et Histoire", en *Diogène* (1959), pp. 3-31; Ernst Benz, "Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte", en *Akad*, *der Wis. und der Lit*., Wiesbaden, 5, 1960, 3-75, sobre el estado actual de la teología de la religión como hecho histórico.

CAPÍTULO III

EL MONISMO TRASCENDENTE

Nuestro tiempo quizá vea la constitución de un "humanismo mundial"; será, no sólo la confluencia de muchos humanismos, sino más bien el enriquecimiento y la *eclosión* del *phylum* central de la evolución histórica de la humanidad actual. Esta eclosión no es estrictamente dialéctica (unión de opuestos), sino más bien "dialogante" (respuesta de *alguien-colectivo* como superación de sí mismo a partir de "lo opuesto", "el Otro"). La cultura griega ha respondido a su manera a las preguntas universales que el hombre se plantea. Su respuesta emana de un fondo común a las culturas indoeuropeas, y de las influencias ejercidas por las culturas mediterráneas. En fin, el pensamiento helénico, por la complejidad de los aportes, permanecerá en una cierta ambigüedad.

§ 1. Las conexiones con el pensamiento de la India pueden establecerse por el común origen de los aqueos y los arios,[109] y

[109] Gustave Glotz, *Histoire générale*, París, PUF, 1948, *Histoire grecque*, I, p. 71 ss.; *Histoire de l´Orient*, 1941, I, p. 410 ss. Los pueblos indoeuropeos proceden del amplio territorio limitado por las praderas del Danubio hasta el Báltico, del Mar Negro al Caspio, como hemos dicho. Emigran hacia la India alrededor del 1500 a. C., ya Grecia entre el 1500 (aqueos) y el 1200 (dorios). Podríamos remontarnos, aún, y encontrar una cierta confluencia originaria entre las culturas pre-arias; Pumpelly descubrió en 1907 las ruinas de Anau, Turquestán (*Cambridge Ancient History*, Londres, 1924, I, p. 569), que debe situarse en el quinto milenio, y cuyo arte se asemeja al de la China, la India, el Elam (con Susa por capital), y que influyó en las culturas mediterráneas.

y por las influencias posteriores a través de los persas. El "monismo trascendental" de la tradición vedanta es un elemento que no deja de estar presente en la estructura ético-mítica de la cultura griega.

"El pensar de la India --nos dice Albert Schweitzer-- es monista y místico, el nuestro es dualista y racionalista".[110] Para nosotros, en cambio, el pensamiento de la India o el griego es un monismo trascendente y un dualismo antropológico; dualismo que impera en el Occidente desde el Renacimiento y en la mayoría de los grandes pensadores. Muy distinto, sin embargo, del dualismo de la tradición zoroástrica, de la gnosis, del maniqueísmo. "Situación paradojal -continúa Schweitzer--: cuando el pensamiento es fiel a la realidad (mítica), no puede justificar la consistencia del mundo, y cuando se decide, en cambio, a aceptarla, porque por instinto siente al mundo como consistente, debe reemplazar la noción real del mundo por una concepción ético-dualista".[111]

El pensamiento clásico de la India es el polo extremo de la línea en la cual debemos inscribir la cultura griega. Es el polo de

[110] *Les grands penseurs de l'Inde*, París, Payot, 1936, p. 18; cf. Festugière, *op. cit*., t. IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*, 1954; S. PétremeDct, *op. cit*., p. 160: *Mythes et formules du dualisme gnostique et manichéen*; los textos sobre el zoroastrismo pueden verse en: *Les livressacrés de toutes les religions*, París, ed. Migne, 1866, t. II, pp. 714-779, el *Vendidad-Sade*.

[111] *Op. cit*., p. 19. "El problema debe estudiarse en términos ontológicos: lo que existe, lo que es real, y lo que no existe, y no en términos de *personal-impersonal*, *corporal-incorporal*, conceptos que no tienen, en la conciencia primitiva, la precisión que adquirirán en las culturas más desarrolladas" (M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 173). "La oposición sagrado-profano se traduce frecuentemente en una oposición entre lo real y lo irreal o seudo-real. *Poder* quiere significar al mismo tiempo realidad, eternidad y eficacia " (*Ibid*. p. 174). Del mismo modo, lo *Único* (Monismo) real será trascendente a la cotidianeidad de la existencia profana, corporal, cíclica Monismo del τὸ θεῖον. Un Giordano Bruno (1548-1600), Spinoza, Böhme Fichte, Schelling, Hegel, se inscriben en la tradición del monismo, en el Occi dente posrenacentista (Schweitzer, p. 20; C. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme*, París, Seuil, 1962, p. 709 y ss.).

la pureza monista en su perfección misma.[112] Por la doctrina de la *samsâra*[113] el hombre es condenado a su existencia en el *maya*, [114] y solamente por la *nirvana* [115] el hombre puede derramarse en la *Parama-âtman*,[116] la *kevala*,[117] el *brahmán*.[118] Sólo

---

[112] Véase: Oliver Lacombe, *L 'Absolu selon le Védânta*, París,Geuthner, 1937; Renou-Filliozat, *L'Inde clossique*, París, Payot, 1947; M. Eliade, *Patanjali*, París, Seuil, 1962; Sources orientales, *Le Jugement des morts*, París, Seuil, 1961, p. 209 ss.; *Les livres sacrés*, ed. c. Migne,1865, *Les Lois de Manou*, p. 305 ss.; *Livres sacrés des Hindous*, 1866, II, pp. 7-466; R. Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, París, Payot, 1951; R. de Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, París, Aubier, 1952. El primer principio del pensamiento de la India es la *advaita* (no-dualismo). "El *sat* (el ser) es uno, sin segundo". Para un Sankara la *advaita-mâtra* es el "todo" del pensar; para un Râmânudja es el *vishista-advaita*: no-dualismo de lo plural (cf. Lacombe, *op. cit*., pp. 5, 68; 214). Ese ser es ante todo *shanta*: pacífico, calma, silencio, simplicidad, infinitud, sin pluralidad interna (*advitiya*)

[113] El ciclo de la transmigración penal del espíritu humano. *Ley de Manu* XII, 77-80 (ed. cit. I, p. 456).

[114] Análoga a la δόξα platónica: la ilusión de las cosas, lo mágico, Sankara sera el representante mas puro de la irrealidad del maya. Un Radhakrishnan (*L'Hindouisme et la vie*, París, Alcan, 1929) nos dice que "es rigurosarnente verdad que Sankara contempla el mundo como un *maya*... El hecho de que el mundo temporal y espacial no pueda ser abarcado en un todo sistemático, muestra que es imperfecto e irreal. Además, lo real debe excluir todo cambio y persistir en todo tiempo (*Kâlatrayosattâvan*). Los particularismos históricos no persisten en todo tiempo, cesan a cada momento" (p. 58).

[115] Reposo o éxtasis definitivo.

[116] El Absoluto: âtman = sí-mismo (*self*), individual (*jivâtman*) o "supremo" = *parama*. Este *âtman* se objetiva en las cosas (*dharmâh*), pero no es dual (*ekam eva advaitam*). Es la interioridad en conciencia Absoluta de sí misma.

[117] Lo único, solitario. La *kaivalya* es el estado de aislamiento y pureza de la interioridad liberada. La perfección es siempre entendida como soledad.

[118] Es como la materia divina (lo "noumenal" de Otto); "la energía cósmico-mágica obtenida en la técnica sacrificial, tenida por infalible" (Dandoy, *L'ontologie du Védânta*, p. 34); lo sagrado (*das Heilige*). El *Brahman*

el *rishi* o *muni,*[119] por una peregrinación en el *svarga*,[120] por el buen karman[121] y por la suprema *mukti*,[122] alcanza la *samâdhi*.[123] En todas las doctrinas, tanto de las creencias míticas, como de la elaboración teológica brahmánica, del moralismo budista o del pensamiento posterior de un Sankara o un Râmânudja,[124]

---

en sí es Absoluto (*Praçna-upanishad*, V, 2) abstracción hecha de los *nirguna* (nir = sin; guna = atributos); o el que incluye el *maya* y se manifiesta al mundo (*saguna Brahman*). Puede verse Renou-Silburn, "Sur la notion de Brahman", en *Journal asiatique*, 1949, 7-46. Además, "no es necesario concluir -nos dice Dandoy, *op. cit*., p. 170-71- que el Vedanta sea panteísta, o aun monista en el sentido que esas palabras tienen entre nosotros. Él se denomina a sí mismo *advaita* (no-dualista). Su preocupación por asegurar la trascendencia de Brahman no menos que su inmanencia, por mantener la interioridad de su Gloria, es manifiesta". Por eso hemos querido hablar de un "monismo *trascendente*", en tanto el Absoluto no es el *maya* solamente (panteísmo clásico, inmanencia total), ni absolutamente diverso, por cuanto el *maya* "emana" del *atman* como un *dharmâh*. En fin, el *Brahman* es lo real del *maya*, infinitamente más que su continente.

119 El vidente, sabio, asceta: el ermitaño; *guru*, el maestro espiritual.

120 Paraíso temporal, por el que pasan los hombres virtuosos para retornar a la Tierra y trabajar para liberarse del ciclo.

121 Del *kr*: acción. Es el postulado principal del moralismo de la India, del budismo y del jainismo. Es la vía de la acción sin deseo (*niskâma-karma-yoga*) (Cf. *Bhagavad-Gita*, II, 47-48; III, 23-25; Buenos Aires, Aguilar, 1957, pp. 24 y 32). La acción, y por lo tanto la acción política, es indiferente, vacía de un contenido de salvación (la misma actitud se encuentra en el estoicismo); posición radicalmente diversa, por ej., a la de un Teilhard: "El trabajo del alga que concentra en sus tejidos las substancias dispersas, en dosis infinitesimales, en las capas inmensas del océano... no es sino una pálida imagen de la elaboración continua de todas las virtualidades del Universo, que se efectúa en nosotros para llegar a ser espíritu" (*Le milieu divin*, París, Seuil, 1957, p. 47).

122 "Liberación" (como en el orfismo). Reriau-Filliozat, *L'lnde classique*, p. 341: "Puede definirse como la reintegración del *Atman* en el *Brahman*".

123 La contemplación (confijación = *sam+ â +dhâ*) del Absoluto vaciando la conciencia empírica, a partir del "deseo de ser liberado" (*mumuksutva*); cf. Lacombe, *op. cit*., p. 348 ss.; la jñâna: sabiduría, gnosis.

124 Para la evolución del pensamiento del hinduismo además de los libros citados: R. Grousset, *Histoire de la philosophie orientale* París Lib. Nationale, 1923; C. Formichi, *La pensée religieuse de l'lnde avant Bouddha*, Parls, Payot, 1930; H. von Glasenapp, *Brahma et Bouddha*, París, Payot, 1937. No se halla nunca el dualismo del mazdeísmo (*Ormuz*, el Bien, y *Ahri-*

la historia y la persona individual, el cuerpo y la sociedad política, son asumidas por la atracción de "Aquello" que no es "esto"

---

man, el Mal, del zoroastrismo persa), pero tampoco la positividad de "lo histórico", como en el pensamiento semítico. La visión hindú del universo comienza por la antigua tradición del *Rigveda* (Formichi, *op. cit*., pp. 7-77;Renou-Filliozat, *op. cit*., pp. 270-380; etc.), *sâmaveda, yajurveda, atharvaveda* (colección de cantos, himnos, fórmulas de sacrificio, gestos mágicos); es seguida de las brâhmana (teología del sacrificio y la energía cósmico-mágica liberada por el rito); el *upanishad* (conocimiento de la "liberación"): en todos ellos la *jnâna-kânda* (sabiduría de la contemplación, como en el pensamiento griego) significa la perfecta bienaventuranza del hombre; aún más importante es la univocidad que existe entre la ley natural-cósmica y la ley positiva humana, el *dharmâh* es el *ordo rerum* (Masson-Oursel), la ley única que rige el *maya*, que legaliza la vida de lu castas (en su totalidad, desde las normas higiénicas, la habitación o el culto religioso), la reproducción de los animales o el curso de los astros. El "ser" y el "deber ser" son una misma cosa (*satya*) (cf. Renou-Filliozat, p. 561). El *karman* es la actividad dentro de la regulación del dhârmah. El genio político ario supo organizar la sociedad de la India bajo el imperio teocrático de los brahmanes, tipo ejemplar de "civilización estática", según la descripción de Bergson. Esta sociedad utópica ha sabido vivir durante varios milenios. En su perfecta organización y estabilidad estriba su fuerza... y su debilidad. El *dharmâ-sûtra* y el *dharma-câstra* es código de moralidad y, en general, el paradigma de la legalidad primitiva. El jainismo, movimiento derivado del brahmanismo, admite igualo mente la doctrina de la liberación del alma del torbellino de la *samsâra* (cf .Glasenapp, *op. cit*., p. 148 ss.). El budismo, por último,"herejía del brahmanismo" (cr. Grousset, *op. cit*., p. 168), no admite ni el Brahman ni el Atman, sólo la *samsâra* y el *karman*. La existencia corporal e *individualizada* es un mal, su ser propio es "el dolor" (cf. *Les livres religieux des bouddhistes*, Ed. Migne, II, p. 467 ss.). Sus dos escuelas (Mahâyâna: "Gran vehículo"; *Hinâyâna*: "Pequeño vehículo") se difundieron en todo el Extremo Oriente. En China (cf. Zenker, *Histoire de la Philosophie chinoise*, París, Payot, 1932), el pensamiento de un Lao-Tse o de un K'ung-Tse(Confucio), y en general, toda su tradición, presentan una moral cósmico-familiar. Como en la India, el universo es un pan-psiquismo cíclico, pero a diferencia de ella, en la China, la comunidad política es organizada, no ya en torno a la casta sacerdotal o a la *pólis*, sino según la ley paterno-filial y fraternal de la familia (cf. *Los cuatro libros*, especialmente el primero *Ta-Hio*, donde se expone una teología moralista; Ed. Migne, I, -p- 155 ss.). "Todos los que pretenden gobernar bien su reino, se ocupan primero del buen orden de su familia" (*Ta-Hio*, 4); "los que deseen ordenar su familia, deben antes corregirse a sí mismos" (*Ibid*.). En el taoísmo. ontológicamente. *Tao* es el Principio primero y monista, mientras que *Yang* (el Cielo) y *Yin* (la Tierra) son los elementos primordiales; es un dualismo inmánentista. Tao es inmóvil; Yang-Yin son los principios del ciclo cósmico en *Tao*. El taoísmo (como el brahmanismo) es la fase ontológica, fundamento del moralismo confuciano (como el budista), antimetafísico. El renacimiento brahmánico de un Sankara (año 800 d.C.) es análogo a la reforma de la "Escuela de los ilustrados" (*Jou-Kiao*) (en el siglo XI d.C.) (cf. Grousset, p. 325 y ss.).

ni "eso".[125] El bien *común* no existe: o es el bien Absoluto, que debe ser encontrado en el *vânaprastha*,[126] o es el bien de la comunidad profana, que se disuelve en el *maya* o en el *dharmâh*.

§ 2. La sabiduría griega reconoce a la acción humana su importancia; igualmente a las virtudes morales y a la sociedad política su relativa consistencia; sin embargo, la persona individual no llega a tener un estatuto propio, siendo en definitiva atraída por el monismo trascendente, por el monismo "numinal", [127] sin que subsista la individualidad, o mejor, sin que se haya plan-

---

[125] *Neti: na-iti*: "ni esto ni aquello" (fórmula clásica del *Brad-Âran yaka-Upanishad*. II, 3, 6): para un Sankara es "el Brahman como transpersonal, más bien que como impersonal o infrapersonal; el *âtman* no es un "yo" o un "no-yo" , sino un en "Sí" .(O. Lacombe, *op. cit*., p. 217). Lo individual se pierde en el *maya*, pero cada uno ni es esto ni aquello, sino parte del Absoluto: "Tú eres la mujer, eres el hombre, el muchacho y la niña, el viejo que se curva sobre el bastón. Tú has nacido siendo parte del Todo... Y es ciertamente verdadero que desde el punto de vista de la diferencia y la no-diferencia se llega a comprender que el alma es una parte del Señor" (*Brhadâranyakopanishat*, IV, 4, 22; 3; 111, 7, 23). Por la doctrina del reflejo (*avaccheda-vâda*), "esta alma individual debe ser considerada como un simple reflejo del Supremo en-Sí, a la manera como el Sol produce en las aguas muchas imágenes. Ella no se identifica a Él directamente, y, sin embargo, no es otra cosa... Es suficiente develar la In-ciencia (lo contrario a la con-ciencia) por la enseñanza sagrada sobre la identidad del *yo* y del Brahman, para que la Realidad última se opere" (*Brama-soûtra-bhâchyam*, II, 3, 50). Es "la integración de la persona individual y parcial en la persona total y universal" (Lacombe, p. 270). En fin, tanto el budismo, más atento al sufrimiento de la existencia individual como individual, como el brahmanismo adoptan una misma actitud de pesimismo en relación al cuerpo, a la historia, a la individualidad, y, por lo tanto, al bien como *común* a muchos cuerpos, individuos, en una historicidad consistente, absorbidas por "la impersonalidad de. una ley cósmica trascendente" (Lacombe, p. 217; Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'Eternel Retour*, p. 145).

[126] El retiro solitario en el bosque (*vana*).

[127] Sobre el "mana" y "numen": cf. Rudolf Otto, *Le Sacré*, París, Pa-. yot, 1949 (*Aufsätze das Numinose betreffend*). El mismo autor, en su *Mystque d'Orient et mystique d'Occident*, expone las analogías entre un Sankara y un Eckhart; pero, es solamente en la doctrina del Absoluto como bien común o como simplemente el Bien absoluto irreductible, donde estriba la diferencia entre un Sankara y un Eckhart. Para este último, el Absoluto es un Bien "común", como .para Santo Tomás: ("*Bonum autem commune totius est ipse Deus, in quo omnium beatitudo consistit. Sic igitur secundum rectam retionem et nature instincun unusquisque seipsum in Deum ordinat*"; *De perf. vitae*, cap. XIII, París, Ed. Vives, 1876, t. 29, p. 133 a); y esto, porque la consistencia de la *creatura* es muy distinta a la del *maya*.

teado aún el problema de la posibilidad de un "personalismo" intersubjetivo.

La problemática individuo y trascendencia, o persona y comunidad, debe situarse en la experiencia global de la conciencia, en un plano existencial, del hombre griego. "El hombre se encuentra radicalmente situado ante una *solicitación total* de lo sagrado (ἅγιονἀγαθόν)";[128] puede, sin embargo, adoptar una actitud de resistencia, pero "en la perspectiva de la metafísica existencial, es una fuga de la autenticidad. A lo profano, a la ilusión, a lo no significativo, corresponde, siempre en la misma perspectiva, el plano de lo *universal*. El símbolo de la marcha hacia el centro se traduciría en el vocabulario de la metafísica contemporánea, por la marcha hacia el centro de su esencia propia y la emersión de la inautenticidad".[129] Toda la cultura griega es una larga peregrinación hacia la determinación de "lo Inmóvil", "lo explicativo" de toda la existencia cósmica, "lo real".

§ 3. ¿Cómo se representa la conciencia popular o culta la vida del "más allá"?[130] Debemos situarnos en este plano mítico, porque el contenido del fin último, escatológico, determina la estructura del comportamiento humano.[131] Los poemas homéricos nos muestran un Hades donde el alma de los muertos, sin conciencia clara, sin deseos ni recuerdos, se pierde indefinidamente en la impersonalidad de un sueño trascendente. La incineración del cuerpo es un signo más de la aniquilación de la individualidad.[132] Por la participación de ciertos héroes en la vida divi-

---

[128] M. Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, p. 393.

[129] *Ibid*. El mito del "centro" es una constante de todas las culturas fixistas o primitivas (cf. *Ibid*., cap. X: *Centre du Monde*, p. 315 ss.).

[130] Cf. Rohde, *op. cit*., cap. VII, p. 248 ss.

[131] Acerca de la influencia egipcia sobre la mftica griega: Pirenne, J., "L'influence égyptienne sur la philosophie ionienne", en *ALPhO*, 15, 1958-60, pp. 75-82, donde se muestra el papel jugado por el Egipto sobre el panontismo de Tales; sobre la cosmogonía de Anaximandro, etc. Las revelaciones de un *Hermes Trismegistos*, por ej., son la traducción griega de la tradición egipcia del dios *Thot* (cf. Festugière, *op. cit*., I, p. 67 as.).

[132] Por el contrario, el pueblo egipcio guarda el cuerpo cuidadosamente, para asegurar así una supervivencia eterna de toda la personalidad (cf. *Le jugement des morts*., *op. cit*., en el cap. "En el Egipto antiguo", p. 1785.). Bajo el imperio de *Maât* (hija de *Râ*, el Sol) se organiza toda la

na en la *Isla de los bienaventurados*, o por la generalización de esta divinización en el culto de los Misterios, "el Hades, antes *país de sombras*, se reviste de un aspecto más amable. Desde las primeras épocas se encuentra el término general de *bienaventuranza* para designar "el más allá", y a los muertos se los llama: los bienaventurados".[133] La doctrina de los Misterios (Sófocles dice que "los iniciados son los únicos que poseen la vida") describe por primera vez el "mundo trascendente"[134] en relación al cual se construirá todo el pensar griego posterior.

En ese "mundo trascendente" el individuo es ambiguamente absorbido en la Unidad. "Los pitagóricos han dicho que el *Uno* es el principio de todas las cosas, en tanto que principio de la materia y de los seres que han emanado de él; esto es: lo divino (θεόν: dios) sobre todo (ὑπεράνω: trascendente)".[135]

El problema de la Unidad en un Platón[136] debe situarse en ese "mundo trascendente", objeto de creencia y de razón; objeto de la conciencia mítica, de la astronomía, de la teología, de la

geometría, de la bienaventuranza. El "mundo inteligible" posee

---

vida en el antiguo Egipto. "*Maât* forma parte del orden universal del mundo ...Ella constituye las leyes políticas, las disposiciones rituales, las obligaciones sociales y las reglas morales... Esta noción imperial del orden se modificará con el tiempo en un sentido más personal, cada uno debe *situar Maât en su corazón*... El justo, el hombre bueno, el bienaventurado en el otro mundo, será llamado *maâty*" (*Ibid*. p. 21). La noción de *Maât* es análoga a la de *dharmâh* (en India), y *taxis* o *isonomía* (en Grecia).

133 Rohde, *op. cit*., p. 253.

134 "Es necesario no perder de vista que *la muerte iniciática* (*mort initiatique*) significa al mismo tiempo: el fin del hombre natural, no cultural, y el pasaje a una nueva modalidad de existencia: la de un ser nacido al espíritu, es decir , que no vive únicamente en una realidad inmediata. La muerte iniciática forma parte del proceso místico por el cual se llega a ser *otro*, modelado según el modelo o la imagen revelada por los dioses o los ancestros míticos. Se llega a ser *verdaderamente hombre* en la medida que se deja de ser un hombre natural y nos asemejamos al Ser sobre-humano... La función iniciática puede resumirse así: revela a cada nueva generacion un mundo abierto a los trans-humano, un mundo, diríamos, *trascendente*" (M. Eliade, *Naissances mystiques*, p. 268). En este sentido hablamos de "monismo trascendente".

135 Simpl., cit. en Festugière, IV, p. 36.

136 Plat., *Parm*. 137 C ss. La reflexión sobre los números no debe separársela de su sentido último: para los egipcios (y después para los griegos, especialmente los pitagóricos) los números son sagrados. Los Números, las Ideas, las Esferas celestes, los Dioses, constituyen un solo tipo de realidad.

una jerarquía de Ideas que están bajo el dominio del Uno-Bien-Bello trascendente. En el *Banquete* (210 E-211 B), la *Carta* VII (341 B-D), y el *Parménides* (141 A- 142 a), Platón describe la posición suprema de aquello que es ἄρρητος, ἄλογος, ἄγνοστος[137]

Aquí, la *Isla de los bienaventurados* se unifica en su divinidad, trascendencia, monismo e inmaterialidad, al *kósmos noetós* de la *República* (VII, 514 A -517 A). Ése es "el objeto de mi anhelante esfuerzo".[138]

Por todo ello "es difícil hacer concordar la teoría de la inmortalidad de las almas individuales, de la inmortalidad personal, con la parte más original del sistema platónico, queremos decir, con la doctrina de las Ideas".[139] "La posteridad no se equivoca haciendo de él el prototipo del sabio sacerdotal, mostrando con un ademán imperativo al espíritu humano el camino que, en esta pobre Tierra, conduce *a lo alto*, a la Luz eterna";[140] el "monismo trascendente".

Cuando meditamos la obra de Aristóteles, "es difícil dedu-

---

[137] El *Neti na-iti* de la teología brahmánica (cf. *Teet*. 202 B; Festugière, *op. cit*., IV, p. 91).

[138] Περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάοο(cf. Festugière, IV, p. 89). Sobre la trascendencia el mismo autor ha escrito ciento cuarenta páginas de gran valor (IV, pp. 6-140).

[139] Rohde, *op. cit*., p. 491; Teichmüller dice: "El individuo y el alma individual no son principios independientes, sino solamente un resultado de la mezcla de la Idea con el principio del movimiento"; "lo individual no es eterno y los principios eternos no son individuales" (*Stud. z. Gesch. de Begr*., 1874, pp. 115-142) (cit. Rohde). El alma no tiene ninguna relación orgánica con el cuerpo, sino solamente una "simetría" (*Tim*. 87 D). El alma es puramente espiritual, sin materia ni espacio (*Tim*. 48 E ss.). Las almas individuales son modeladas con el mismo tipo de *ente* que el *Alma del Mundo* (*Filebo* 30 A; *Tim*. 41 D-44 D); es decir, existe en definitiva un panontismo de la real (Lo *real* es la divino). El alma participa de la Idea de Vida (Rohde, p. 484); ella no se "asemeja" solamente (*Fedón* 79 B), sino que es tan antigua como las mismas Ideas (*Rep*. X, 611 B). "Esta filosofía y esta doctrina manifiestan el deseo de huir del mundo. Muy lejos, más allá del mundo en el que la vida ha situado al hombre, se encuentra el Reino del Ser verdadero, el Bien y la Perfección sin mancha. Separarse del cuerpo y de la vida corporal es el deber supremo del alma" (Rohde, p. 499).

[140] Rohde, p. 505. El alma que desciende al Hades, posee sin embargo algunas notas de individuación: el conocimiento moral y su estilo de vida (*Fedón* 107 D; *Tim*. 44 B-C); puede además reconocer a los hombres que han muerto en el pasado (*Apolog*. 40 E-41 C); cf. Festugière, 111, p. 137 ss.

cir de sus trabajos un sistema rigurosamente coherente".[141] ¿Qué es lo que podemos decir de "*este* individuo" en la metafísica del estagirita? Debemos enfrentamos con la "aporía de la substancia". Por una parte, "nos parece imposible que un universal, el que fuere, sea una substancia (οὐσίαν)" (*Metaf*. 1038b 8); por otra parte, "es reconocido por todos que la substancia (οὐσίας) sola, o al menos sobre todo, posee una definición". (*Ibid*. 1039 a 19); pero, "de las substancias (οὐσιῶν) sensibles individuales (ὧν καθ᾽ ἕκαστα) no hay ni definición ni demostración" (*Ibid*. 1039b 28; 1040a 6); por último, "resulta lógicamente que la substancia (οὐσίαν) es la materia" (*Ibid*. 1029a 26). En tanto que *sujeto* (ὑποκείμενον), el último "en el que" (con el que) es la materia; en tanto que *objeto*, el último "por el que" (al que) es el universal (καθόλου), la especie; en tanto que *éste* (el concreto sensible), individuado, nos enfrentamos con el "compuesto" (σύνθετος), o mejor: lo convenido, lo pactado, lo mezclado, lo sintético (de συντίθημι: con-poner). Es decir, "lo individual, que en principio es todo, se reduce de hecho a no ser más que el sujeto portador del universal... y aunque el individuo es lo único que existe, sólo del universal puede decirse que *Es"*. [142]

---

[141] J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, París, Vrin, 1939, p. 432. Hay, sin embargo, un modo excesivo de acentuar su dilema, pensando en un doble Aristóteles (a la manera de Gomperz), o queriendo interpretarlo en su totalidad como absolutamente coherente (quizá sea la tentación de Hamelin, *Le système d'Aristote*, Alcan, 1931, especialmente p. 401 y ss.). Creemos, cada vez más firmemente, que en la historia de la filosofía no hay que buscar *sistemas* totalmente hechos, sino corrientes de existencias personal-comunitarias que emergen por momentos a una mayor claridad expositiva (es el caso de un Platón, de un Tomás de Aquino, de un Kant o Hegel). Los dilemas aristotélicos son inevitables, no porque sea platónico como lo hemos dicho más arriba, sino a causa de la hipótesis de trabajo griega; el Ser es lo divino, lo universal, el terna del entendimiento; lo "numerado", lo individual, lo materializado es in-cognoscible. La teoría de la substancia o del individuo humano se estudiará en un mismo tipo de pensamiento en dilema (cf. Augustin Mansion, *Introduction a la Physique Aristotélicienne*, Lovaina, Inst. Phil., 1945, pp. 315-333; n. Badareu, *L'individuel chez Aristote*, París, Boivin, s. f.; M. de Corte, *Aristote et Plotin*, supra: "Aristóteles rechaza la existencia y la causalidad trascendente de las Ideas" (p. 23), es evidente, pero no rechaza en cambio el "mundo trascendente" (y mítico-teándrico) de las esferas, ni la trascendencia de las *especies* eternas.

[142] E. Gilson, *L'Etre et l'essence*, París, Vrin, 1948, pp. 58-59. "Es decir, Aristóteles se interesa por el individuo en la medida únicamente en que éste se le aparecía, por una intuición primera, como el *substratum* de todo

El "monismo trascendente" de Aristóteles, en la problemática individuo y comunidad, se deja ver en dos planos: "cada" individuo humano y "cada" sociedad son como absorbidos en la "especie" humana; la pluralidad humana, en lo que tiene de más perfecto: el *noûs*, pareciera evadirse de la comunidad política para confundirse con "lo divino". Pero, además, lo único que *Es* verdaderamente es el último elemento del universo, "el Pensar que piensa el pensamiento" (*Métaf*. 1074b 34-35: ἡ νόησις νοήσεως νόησις), que mueve el universo como el alma mueve el cuerpo (*De an*. 406b 25; *De gen*. *an*. 700b 29), a modo de fin, como lo "deseado" (*Metaf*. 1072b 3: (ὡς ἐρώμενον); todo el universo es considerado como un cuerpo viviente que anhela "estar-en-el-fin" .[143] Todo el universo pareciera poseer una sola

---

movimiento. En problema del *devenir*, encontrándose incluido en lo real, absorbe toda su atención, desorientando su estudio del objeto primero (lo individual), cediendo de este modo al irresistible impulso del espíritu antiguo, para el cual el movimiento era el gran misterio del mundo y constituía la principal cuestión que el sabio debía resolver" (Badareu, *op. cit*., p.146).

143 "La física y la metafísica de Aristóteles convergen en una teología" (M. de Corte, *op. cit*., p. 107). El Primer Motor (982a 8; 1064a 37; 1072a a 26) no es Dios (y mucho menos en el sentido hebraico); él es un elemento necesario de su física, de su astronomía, de su conciencia mítica helénica. Todo su mundo es objeto de ciencia, y al mismo tiempo es simbólico. "Todo puede ser un símbolo o tener la función de un símbolo... Podemos observar estos diversos simbolismos como *sistemas* autónomos en la medida que manifiestan más claramente, más globalmente, y con mayor coherencia, lo que las hierofanías muestran de una manera parcial, local, sucesiva... Una de las características del símbolo es la simultaneidad de sentidos que revela... La función unificadora del símbolo posee una importancia considerable, no solamente en la experiencia mágico-religiosa del hombre, pero aun para su experiencia totalizante... En su límite, un objeto que llega a ser un símbolo tiende a coincidir con el Todo; así como la hierofanía tiende a incorporar lo sagrado en su totalidad, a agotar, sola, todas las manifestaciones de la sacralidad... Tenemos, pues, derecho a hablar de una *lógica de los símbolos*, en el sentido de que son siempre coherentes y sistemáticos... Es la expresión del deseo de unificar la creación y de abolir la multiplicidad... Podríamos llamar *pensamiento simbólico* aquello que hace posible al hombre la libre circulación a través de todos los niveles de lo real... El símbolo identifica, asimila, unifica los planos heterogéneos y las realidades aparentemente irreductibles" (M.'Eliade, *Traité d'Histoire*..., pp. 382-388). Del patriarca del clan ario, del Zeus triunfante de los mitos hesiódicos (cf. "El mito de Zeus", en James, *Mythes et rites*, p. 169), al Bien trascendente de Platón o del Pensamiento Absoluto de Aristóteles, no hay una diferencia genérica, sino la evolución de una conciencia unitaria y mítica: "Gracias al símbolo, la existencia auténtica del hombre arcaico no se reduce a la existencia fragmentada y alienada del hombre civilizado de nuestro tiempo" (*Ibid*. p. 388). En el nivel *mítico*, la obra aristotélica es coherente y monista (según el tipo griego); en el nivel *explicativo*, hay dilemas insolubles.

personalidad, en la que la apariencia de "consistencia" individual (la "mía", la "tuya") es absolutamente aniquilada: "Como es imposible que el ser individual reciba una duración sin fin (ἀεὶ καὶ θεῖον), su supervivencia después de la muerte reposa sobre la supervivencia del εἶδος; no del αὐτὸ, que muere, sino del οἷον αὐτὸ, que persiste en la cadena de las generaciones terrestres (*De an*. 415 a 28; *Gen. An*. 731 a 24)".[144]

"La tragedia ha nacido de la exaltación, hasta la ruptura, de una doble problemática: la del "dios injusto" y la del "héroe"; el Zeus del *Prometeo encadenado* y Prometeo mismo, como los dos polos de esta teología y antropología trágica".[145] Del mismo modo, la metafísica de un Aristóteles, y su política, podrían ser denominadas "trágicas", por cuanto la individualidad prometeica es inmolada a la divinidad de la especie. El intento de la Academia y del Liceo de estudiar "lo concreto", "lo empírico", estaba condenado de antemano al fracaso; Zeus se ha dejado robar el fuego para afirmarse aún más como "divino"; la conciencia mítica helénica ha permitido a un Aristóteles analizar los "singulares" (fenómenos) para afirmar el valor trascendente y eterno de "lo universal" sobre lo corruptible, móvil, individual, plural. Todo el pensamiento posterior a Aristóteles será "sepultado por el torbellino del neoplatonismo".[146]

---

[144] Rohde, nota 2 de la p. 515, en p. 516. El dualismo antropológico exige el ciclo eterno, y dicho ciclo pide un monismo para justificar el sistema. Si el hombre es su alma (o su *noûs*), dicha alma es peregrinante *a parte ante* y *post*, y, al fin, es atraída por la mónada de la cual ha emanado. El *noûs* "no puede ser considerado como perteneciente propiamente a alguna persona individual" (*lbid*. p. 512).

[145] Ricoeur, *La symbolique du mal*, p. 205.

[146] Rohde, p. 518. Pensamos que debe matizarse el pensamiento de un J. Maritain, *La philosophie morale*, París, Gallimard, 1960, pp. 64-74, cuando dice: "La ética aristotélica es la ética natural (puramente natural) y la ética filosófica (puramente filosófica) por excelencia" (p. 74). Hablar de una "ética natural" en Aristóteles es un anacronismo de graves consecuencias para la historia de la filosofía. Un J. Goetz (*Les religions des préhisto~ riques et des primitifs*, París, Fayard, 1958, p. 118) hablando del "monismo" nos dice: "Dios y el universo se confunden en una unidad monista que sacrifica, sea la realidad de Dios fuera del mundo, sea la realidad del mundo como fuera de Dios" (este segundo caso es el de Grecia). Un Arthur Utz (*Sozialethik*, Heidelberg-Lovaina, 1958, I -*Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*) expone el Aristóteles de sus obras políticas, sin considerar al mismo tiempo su antropología y ontología, de donde pareciera concluirse que el gran filósofo ha llegado a una solución sistemática de los problemas persona-comunidad, sin hacer sentir la actitud aporética, dubitativa e incierta de sus

Lo que *es* trasciende en definitiva este mundo de lo móvil y corruptible; podemos así descubrir todo un sentido del ser. En efecto, los griegos supieron plantear por vez primera, explícitamente, la pregunta por el ser. "La mencionada pregunta ha caído hoy en el olvido (*Vergessenheit*)... aunque tuvo en vilo el pensar de Platón y Aristóteles, para enmudecer después como

---

investigaciones. Sobre el "monismo", por último, puede consultarse el interesante capítulo de "El cielo: los dioses uránicos", de M. Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, pp. 47-116, y Festugière, *L'idéal religieux des grecs*, París, Lecoffre, 1932. La crisis de la ciudad griega y del pensamiento sofista fue momentáneamente superada por la tradición socrática de un Platón y de un Aristóteles; pero la transposición de la noción de *pólis* operada por Alejandro, en el sentido de un "cosmo-politismo", producirá una crisis sin solución en el pensamiento helénico, que le exigirá, sin embargo, extraer las últimas conclusiones de las premisas estructurales del "núcleo ético-mítico" de la cultura griega- El bien *común* desaparece definitivamente del pensamiento filosófico. El hombre es un solitario. Un Epicuro o un Zenón muestran a los hombres un método moralizante de vida feliz. El dualismo se acentúa, el ciclismo temporal es absoluto (Victor Goldschmidt, *Le systeme stoicien et I'idée de temps*, París, Vrin, 1953); el "monismo" trascendente llega a ser un estricto panteísmo (Festugière, *La révelation d'Hermes*, II, pp. 260. 459; *L'idéal religieux des grecs*, pp. 59-169; *Epicure et ses dieux*, París, PUF, 1946). Escépticos, cínicos, epicúreos, estoicos son, en fin, la clara manifestación de la "desintegración de una cultura". Veamos rápidamente -en la exposición de J. Moreau- el pasaje del dualismo al monismo panteísta: "El estoicismo, a partir de las premisas tomadas en una dialéctica *dualista*, concluye, a través del materialismo fisiologista, en un *monismo* espiritualista; después de haber hecho de Dios un cuerpo de extrema pureza, declara que su Providencia (πρόνοια) se extiende a todo el Universo" (*L'Ame du Monde, de Platon aux Stoiciens*, París, Belles Lettres, 1939, p. 173), según una sucesión necesaria (Arnim II, 1029), en la periodicidad astronómica del fatalismo divino (Arnim II, 625). De la temática platónica de que la generación de los vivientes es regulada por la Idea, o de la noción aristotélica de la eternidad de la especie, aunque no de los individuos, se admite como una tradición indiscutida que la "persistencia de los tipos es la expresión formal de la finalidad biológica y el fundamento racional de la analogía del Cosmos y de los seres vivientes. Habiéndose rechazado la trascendencia de la "Forma", y tomando a la letra el mito del Alma (del Mundo), se objetivó el dualismo en el seno del Universo empírico; y como dicha analogía no podía expresarse en la jerarquía de las "Formas", suponía la homogeneidad de una substancia espiritual, presente en todo lugar y en grados diversos de pureza. El Alma del Mundo se localiza, no sólo en la región sideral, sino . también atravesando como un viento el Universo entero" (*lbid*. p. 150). En un primer momento dualista existe un paciente absoluto: la materia; un agente: Dios (Arnim, I, 85). En un segundo momento, se estudia la unidad I de dichos contrarios (Arnim II, 1041; I, 25, 12): inspirándose en Heráclito, los estoicos consideran el fuego como el elemento universal (Arnim I, 120; Cic., *De nat. deorum* II, 15, 41). El animismo estoico, buscando la fuerza que anima el mundo, no podía encontrar algo mejor que la representación

pregunta temática de una investigación real".[147] Gracias a Heráclito y Parménides, la filosofía se transformó en un saber que se ocupa de las cosas en cuanto *son*. El conocer y el ser se confunden (*Tó gár autó noeîn estín te kai eînai*; B 3).[148] La fijación, la determinación estática del ser, como diferenciada del *nacer* o *llegar a ser*, indica que se ha pasado de la consideración del ente como un "estar siendo" a lo que simplemente "es". "Sólo la Naturaleza merecerá, pues, propiamente el título de *ser* con verdad y plenitud. A su lado, es verdad que ninguna de las cosas de este mundo usual es, en última instancia, *cosa* en su sentido plenario; y, precisamente por no serlo, su nacimiento y su muerte no podrán interpretarse como una verdadera generación, sino como simple composición y descomposición, lo cual implica, en cambio, la existencia de muchas otras verdaderas cosas"[149]. Las "otras verdaderas cosas", poco a poco, irán devaluando el mundo trascendente; sea supralunar, sea en el *kósmos noetós*, sea en el

---

psicológica del *pneûma* (fuego espiritual) (Arnim II, 473), el "éter" (Arnim I, 134). En este mundo monista, el hombre es un solitario; la sociedad política es una parte de la "Ciudad Cósmica ", que une a cada hombre por los lazos del Amor (Festugière, II, p. 270 ss.). La ley natural (Arnim II, 528; I, 164) es el dharmâh estoico, que rige a los hombres y los dioses (astros); la razón es humana y divina unívocamente (III, 337; II, 1129; I, 164). De hecho, el sabio es un solitario en la "Ciudad Grande", "Ciudad Cósmica ", porque entre ella y la persona no hay ninguna sociedad "positiva" consistente. Con un Plotino, el "monismo" llega a su claridad consciente (cf. Emile Bréhier, *La philosophie de Plotin*, París, Boivin, 1928, p. 135 y ss.). En él, misterio de la historia, la conciencia grecorromana se identifica casi con el brahmanismo del Upanishad. "El carácter a la vez egoísta y universal de la vida espiritual" (Bréhier, *Ibid*.) es una manifestación más, y la última de la cultura grecorromana, de la paradoja inscripta en las premisas mismas de la conciencia arcaica del hombre homérico. La doctrina mítico-filosófica del *Uno* (*Enéada*, 1, 7; II, 9; III, 3; 7; IV, 9; V, 1-9; VI, 7-9) exigirá renunciar a todo compromiso político (I, 4, 14; VI, 9, 7). La filosofía política deja de existir , y da lugar a la simple po8itividad del jurisconsulto, servidor del "derecho romano".

147 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 1.

148 Diels, I, p. 231. En el fragmento B 6 (I, p. 232 y ss.) se plantea ya la pregunta tematizada o explícita por el ser: *"ésti gár êinai, mêdén, d'ouk éstin...*" Sin embargo, desde Heráclito y Parménides hasta Platón me diará una reflexión que "endurecerá" el sentido de la cosa. En el caso de los dos primeramente nombrados, ser se acerca todavía en su significación activamente al verbo *phyein* o *gignomai* (nacer o llegar a ser); con el tiempc en cambio, ese sentido activo se pierde y significa solamente un momento de prágmata, "cosa-ahí", usual; *khrémata* es *ta ónta.*

149 J. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid, 1963,pp. 186-187.

interior de las cosas pero trascendiéndolas en su corruptibilidad -como por ejemplo en Aristóteles-. Lo que *es* es definitivo, trasciende lo concreto, lo histórico, lo corporal, es una *khôra* que escinde la realidad en dos: lo aparente y lo que *es*. El "sentido del ser" intramundano, del mundo infralunar es inconsistente, y lo poco de consistencia que tiene es la participación parcial de lo que realmente *es*, es decir, del ser trascendente. Lo "de suyo" de las cosas, su estructura esencial sólo es objeto de una contemplación que significa dejar atrás el mundo sensible, concreto, existencia1, histórico. La inconsistencia del bien común se funda, en definitiva, sobre la inconsistencia del ser intramundo, infralunar.

De todas maneras, el pensar griego y su experiencia del ser nunca podrán superar la Totalidad, el Monismo trascendental: el ente es asumido, por último, en la Totalidad divina y neutra de la φύσις.

46

CONCLUSIÓN I

Desde un punto de vista óntico-antropológico el bien, la bienaventuranza del hombre helénico, es principalmente inmortal, in-corporal, que debe alcanzarse por una ascensión hacia la *realidad divina*.

Son los *héroes*, los *sabios*, los *filósofos*, los *iniciados*, los que viven ya en este mundo sensible, de la opinión, corruptible, la felicidad eterna: la contemplación de *lo divino*. Una moral esencialmente aristocrática. Una ética de la *solitaria bonitas*.

El bien de la ciudad, que el político promueve por las actividades reguladas por la prudencia, es el mayor bien de la *especie* humana; bien despótico de los hombres libres. La comunidad específica es un todo; el individuo, simplemente una parte pasajera. En el *ciclo del tiempo* el individuo es mortal, la historia no enriquece la existencia humana con una significación propia.

En fin, el bien eterno, inmortal, separado, tiende insensible y constantemente hacia una totalidad, un *monismo* panóntico, panteísta. El bien humano, civil, terrestre, se inclina siempre hacia el polo de un *monismo* colectivista.[150]

[150] Algunos hablan de una ética "monóstica" (y no "monástica"), de la persona individual, en oposición a la "política", en el caso de la moral aristotélica. Creemos que una tal división es fruto de una objetivación ilícita en el pensamiento del estagirita de estructuras antropológicas posteriores. Aporéticamente el filósofo del Liceo analiza el comportamiento humano: como *parte* de la comunidad, como *todo* social y como *absoluto* (el filósofo o el sabio) que por la suficiencia mínima material es capaz de entregarse al *otium* de la divina sabiduría del νοῦς. Pero téngase en cuenta que el individuo como parte no posa ninguna consistencia (exigida por una ética *monóstica*): la comunidad como todo es sólo un bien humano secundario (in-consistencia del bien común); el bien de la contemplación es el bien *stricto sensu*... pero no común. En Aristóteles hasta el 330 a.C., la *Etica* es la *Política*: cf. *Pol*. 1092a 2-5; 1095a 14; 1097b 11; 1099b 25; 1102 a 18; en la *Ret*. 1,2; 1356a 26; etc.; no así en *Et. Nic*. X, 6-9.

SEGUNDA PARTE

EVOLUCIÓN DE LA NOCIÓN DEL BIEN COMÚN

En esta segunda parte, intentaremos seguir el curso histórico de la cultura griega en un cierto esquematismo, desde sus orígenes, el hombre homérico, hasta su expresión más universal, el cosmopolitismo de Alejandro. En la primera parte esbozamos ya algunos elementos de la estructura del "núcleo ético-mítico" de la cultura griega; aquí, en cambio, estudiaremos su desarrollo, su difusividad. El bien de la pluralidad humana se irá universalizando, condicionando al mismo tiempo las estructuras de su contenido, que se complican, estabilizan, humanizan. Evolución en profundidad y extensión.

La interpretación hegeliana del "mundo griego"[1] debe hacernos desconfiar un tanto de toda generalización apresurada, y sin embargo, ha expresado claramente que el "carácter elemental del espíritu griego comporta principalmente el hecho de que la cultura se origina por individualidades autónomas, de un estado donde cada uno se sostiene por sus propias fuerzas y donde la

[1] Nos dice Franz Grégoire: "En la *Filosofía de la Historia*, Hegel quiere mostrar la influencia ejercida en la evolución de la historia humana por una ley racional inmanente (*Weltgeist*) que, en un comienzo inconsciente, llega a tomar conciencia de sí misma en el filósofo... A esta ley pareciera Hegel reducir el Absoluto" (*Études hégéliennes*, Lovaina, Nauwelaerts, 1958, pp. 171-172). Dicha evolución del Espíritu, en la cultura griega, se comprende por la oposición al mundo oriental, por la individualidad que se expresa en "el Estado democrático y no ya patriarcal; es decir, no se funda sobre una confianza in-formada, sino sobre las leyes, acompañadas de la conciencia jurídica y moral, es decir, de las leyes conocidas como positivas" (Hegel, *Vorlesungen veber die Phil. der Geschichte*, Stuttgart, Reckarn, 1961; trad. Gibelin, París, Vrin, 1946, p. 229).

unidad no es un postulado, por relaciones naturales, sino que la agrupación se efectúa progresivamente, por la Ley y la Costumbre del espíritu (*geistiger Sitte*)".[2]

[2] *Ibid*. p. 205.

CAPÍTULO IV

EL HUMANISMO JUVENIL HELÉNICO

Cuando *Clío* se despierta, encuentra ya un hombre dorio invadiendo a los aqueos. Cuando la tradición homérica comienza a ser escrita, no tiene conciencia de ser fruto de más de un milenio de guerras y vivencias culturales decisivas. Genéticamente el "hombre homérico" contiene ya todo el humanismo griego; su existencia ha sido constituida enteramente antes de que se nos "aparezca" como adulta. Un niño hereda del padre mucho más de lo que a veces pensamos: la raza, el carácter, la cultura, el hogar... Ha sido arrojado en la vida con un sentido y dirección, dentro de los cuales podrá elegir la libertad, pero sólo lo *físicamente* "posible". A nuestro criterio, la clave de la evolución del "humanismo" griego debe buscarse en una progresión del polo "libertad" y de su correlativo "ley", del polo "caos" y de su contrario "orden". La tensión central es un ir hacia la "seguridad" en la cual consiste la realización perfecta de la comunidad, de la ciudad, de la *Ekklesía*. Es, entonces, una "*ekklesiología*" en su evolución inventiva, evolución unitiva y desintegrante: unión de elementos dispersos, pero dilusión de su coherencia interna.

§ 1. *La ley* "*agónica*". Desde las invasiones indoeuropeas, Grecia entra en un proceso de organización constructiva. Muchos siglos de luchas darán como resultado una estructura durable, probada, que será el fundamento de la cultura helénica. Esa evólución es global: instituciones sociales, económicas, políticas, religiosas...

La *Ilíada* y la *Odisea* nos hablan de ese milenio pletórico de vida. En esa "noche de la historia" existe la dominación arbitraria del jefe del *clan*. Desde el tercer milenio hasta mil años antes de Jesucristo, los pueblos guerreros descienden, por olas sucesivas, sobre la península balcánica. El clan patriarcal (πατριά

o γένος) es la unidad fundamental. Poco a poco, por un proceso de unificación se organizan las "fraternidades" (φρατρίαι). Ellas son nómadas, inmigrantes, extranjeras.[3]

La familia tiene su moral y su escala de valores. La perfección humana (καλοκἀγαθία) es profundamente aristocrática. Una moral en la que el "jefe" es el "mejor". La virtud (ἀρετή) se encama en el héroe, en la honra social. "El adjetivo *agathós* corresponde al sustantivo *areté*, aunque proceda de otra raíz, llevaba consigo la combinación de nobleza y bravura militar, y significa a veces noble, valiente o hábil".[4]

Sin embargo, el héroe no es un hombre anárquico, muy por el contrario, tiene conciencia de que sólo con un cierto respeto al orden puede concebirse la gloria.

La *Ilíada*, más antigua que la *Odisea*,[5] nos presenta al caudillo griego que combate contra los antiguos pueblos de las costas mediterráneas. La lucha y la conquista es el signo de ese momento histórico. Pero no una lucha sin sentido: ella se dirige a la afirmación cada vez más profunda de la θέμις,[6] la moral familiar. No sólo de la ley familiar, sino de las relaciones interfamiliares, De igual modo la *Odisea*, plena de anacronismos por ser una tradición centenaria, nos ofrece el testimonio de una moral austera, donde la prudencia, la diplomacia y la destreza son profundamente resaltadas. "La intervención de los dioses en los he-

---

[3] En este sentido, véase *Ilíada* VI, 244; XXIV , 495; *Od*. III, 387; X, 5.

[4] Werner Jaeger, *Paideia*, México, FCE, 1946, I, p. 23.

[5] Jaeger, *Paideia*, I, p. 31.

[6] Cf. V. R. Hirzel, *Themis*. *Dike und Verwandtes*, Leipzig, 1907. Cuando Ulises desembarca en un país desconocido, se pregunta: "¿Quiénes moran en esta tierra? ¿Son salvajes o malhechores sin justicia (ουδέ δίκαιοι) o gentes que adoran a los dioses y honran al forastero?" (*Od*. VI, 119). Este mis. mo sentido de la legalidad se ve en la *Od*. IX, 106, en la insistencia qe Ulises con respecto al problema del derecho del extranjero, que es rechazada por Polifemo (un bárbaro cíclope). Cf. Jaeger, *Alabanza de la Ley*, Madrid, 1953, p. 19. Luño Peña nos dice que "Themis es la amigable consejera, la diosa de la proporción armónica de las relaciones entre los hombres" (*Historia de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, 1948, p. 88). Un hombre expulsado de la familia es un maldito de los dioses, es un ἀθέμιστος (*Ilíada* IX, 63; 648; XVI, 59).

7 Cuando la *Thémis* no puede hablar, la *Díke* comienza a hacerlo. Véanse ciertas situaciones interfamiliares en *Ilíada* II, 661-67.1; XIII, 694. 697; *Odisea* XIII, 258.

chos y los sufrimientos humanos obliga al poeta griego a considerar las acciones y el destino humano en su significación absoluta, a subordinarlos a la conexión universal del mundo y a estimarlos de acuerdo con las más altas normas religiosas y morales".[8]

En esos tiempos, la "ley" no es el fruto de una elección o discusión consciente de una *Ekklesía*; es, más bien, el producto de una evolución colectiva e inconsciente de un pueblo en búsqueda de la "seguridad".

El mundo griego es unívoco (lo hemos calificado de "monista"). Las leyes que la costumbre irá imponiendo a la conciencia colectiva serán totalizantes.

La "ley agónica" es el efecto de una indescriptible evolución que el hombre ha debido realizar, a partir del día en que, habiendo emergido a la existencia como un "animal reflexivo", comenzó la invención y la organización de los útiles e instrumentos, ante un mundo adverso, disputado por todas las especies vivientes. Cuando al fin, después de algunas centenas de miles de años el hombre llega a dominar la Tierra, la convergencia de la especie produce enfrentamientos por la disminución geográfico-cultural del mundo conocido; las guerras, las invasiones, son el fruto de esa compresión que el género humano ejerce sobre sí mismo. La única posibilidad de "vida" en esa situación de coexistencia es la aceptación "de hecho", o de derecho, de un *tipo de relación* intersubjetiva, corporal y social, definida colectivamente y obedecida bajo una autoridad. Así nace la estructura "legal". El hombre homérico admite existencialmente una estructura legal "de costumbre", y son ellas los elementos más importantes de la cultura griega naciente. En el proceso de la "humanización" histórico-social, estas leyes flexibles, no escritas, son el esqueleto sobre el cual se edifica la ciudad futura.[9]

§ 2. *Solidaridad aristocrática*. Los inmigrantes se apoderan de la tierra y se instalan. Los antiguos habitantes son reducidos a simples siervos. Ciertos clanes, ciertos miembros de un clan se enriquecen, otros se empobrecen. En vano los miserables imploran justicia. Los reyes o los jefes son necesariamente fuertes y

[8] Jaeger, *Paideia*, I, p. 70.

[9] Cf. Gastan Bouthoul, *Traité de Sociologie*: *Les Guerres* (*Eléments de Palémologie*), París, Payat, 1951; Carl von Clausewitz, *De la guerre*, Pa. ría, Minuit, 1955.

ricos. Sin embargo, Zeus castigará a los malhechores.[10] Tal es la nueva visión que nos ofrece el siglo IX. Para Hesíodo, "algunos dioses tienen un carácter más abstracto y moderno, figuran entre ellos nombres como *Eunomía*, *Díke*, *Eiréne*, que designan aspectos distintos de un orden social ajustado a leyes y son al mismo tiempo testimonio del interés creciente que en la época de Hesíodo se sentía por el problema de los fundamentos de la sociedad humana".[11]

Las ciudades van adquiriendo, poco a poco, una fisonomía propia; la *areté* del guerrero se transforma en la virtud sedentaria del agricultor, terrateniente o ciudadano. La nobleza estructura una moral "aristocrática". La solidaridad abarca ahora muchos clanes, muchas tribus. No por ello la unidad es menos exigente. El mal cometido por un miembro pide un castigo colectivo sobre toda la comunidad.[12]

Esta solidaridad transpasa los límites de la comunidad humana y se confunde con el cosmos. Las "leyes" permanentes que regulan los movimientos de los astros, los días y las noches, las estaciones, rigen también las relaciones humanas, políticas, comerciales, divinas.[13] Grecia será en adelante un pueblo agrícola, en oposición a las culturas pastoriles o nómadas, la semítica, por ejemplo.[14]

El ideal espartano se opone parcialmente al hesiódico. En éste, la paz, el trabajo son los valores primeros; en Esparta, el valor es la guerra. Tirteo es un ejemplo arquetípico de la conciencia unitaria de la vida en comunidad. La ciudad es la única realidad orgánica, la base de la educación, de la política, de los dioses:

> "Porque es magnífico que un valiente muera
> cayendo en la primera fila,
> luchando por la patria."[15]

---

[10] Hesíodo, *Erga* 202 ss.; 219 ss.; 25288.

[11] Jaeger, *Alabanza*..., p. 22.

[12] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 240.

[13] Cf. Jaeger, *Paideia*, I, p. 93.

[14] En las mitologías, símbolos y modos de pensar, este tipo de vida sedentaria es muy importante en la filosofía de la religión y del pensamiento en general.

[15] *Líricos griegos, elegiáicos y yambógrafos arcaicos.* Ed. de F. R. Andrados, Barcelona, 1965; frag. 6 p. 117

"Si cayendo en la vanguardia pierde su vida,
da gloria a su ciudad, a su pueblo ya su progenitor."[16]

El bien de la comunidad invasora, la doria, es muy superior al bien particular del ciudadano-guerrero. En su *Eunomía*, el poeta espartano muestra el bien común a los ciudadanos antes de la guerra de Mesenia. El invasor, necesariamente, es ahora un conservador, un aristócrata. En la Beocia agrícola de Hesíodo, la aristocracia es terrateniente; en la de Tirteo, guerrera; pero en ambas esa oligarquía ha desterrado la raza de los héroes, de los jefes, de los reyes. Una "ley" rige el común destino de la comunidad "de los mejores". Un Simónides de Samos nos habla igualmente de la unidad solidaria del universo de fines:

"Hijo mío, Zeus, el dueño del trueno ensordecedor,
tiene en su mano *el fin* de todo lo que existe
y dispone de ello según su deseo ".[17]

Calino de Éfeso expresa una vez más el deseo permanente de "seguridad" de la aristocracia, alcanzada solamente por medio de la guerra:

"Creéis estar como en el reposo de la paz,
cuando la guerra se ha adueñado de; toda la Tierra;
es hermoso y admirable para el hombre
combatir contra el enemigo para (defender) su tierra,
sus hijos y su legítima esposa".[18]

El más antiguo de los poetas líricos, Arquíloco, de la isla de Paros, que vivió en el siglo VIII, expresa igualmente la solidaridad cósmica aunada por *Díke*, bajo el dominio de los dioses:

"Oh, Zeus, padre Zeus, tuyo es el imperio del cielo,
tú ves las acciones del hombre,

---

[16] *Ibid*., frag. 8 a; p. 139 (cf. Calino frag. I, 5 y 6).

[17] *Ibid*., frag. 2; p. 143 (cf. Arquíloco, frag. 31).

[18] *Ibid*., frag. 1; p. 107.

criminales o justas,
tú prestas atención también a la *hýbris* (mezcla),
y a la *justicia* de las bestias".[19]

La *hýbris* es el mal, lo bárbaro, el desorden, la destrucción, todo aquello que pretende conmover los fundamentos de la ciudad aristocrática; contra la eterna *pureza* de la moral primitiva, sin mezcla.

Arquíloco testimonia una vez más el sentido colectivo del hombre helénico preclásico, cuando nos dice:

"... pero por ansia de provecho propio,
provocaron calamidades comunes a todos".[20]

La *pólis* siente el peligro de la desintegración, por cuanto de la cohesión de sus partes depende su vida misma. Los θῆτες y los ἔριθοι [21] pululan en las ciudades sin haberse incorporado plenamente. Son libres, pero bajo un régimen de salario y en condiciones de miseria social profunda. El equilibrio inestable se apoya solamente en la "ley" obedecida por todos. Toda la ciudad, sin embargo, vive y se edifica sobre el fundamento laborioso de los esclavos. En Grecia nunca existió en verdad una democracia, porque el δῆμος nunca dejó de estar constit1iido solamente por los "libres".

§ 3; *Bien común y "humanismo clásico".* Alrededor del año 600 se produce un cambio fundamental. Aparecen las primeras "leyes" escritas.[22] Esas "leyes" son humanas, relativas, pero en

[19] Ibid., frag. 31; p. 3. Puede verse una vez más la "unidad" del cosmos, que comprende tanto al hombre como a las bestias o 108 cielos. La palabra κράτος tendrá una enorme fortuna en el pensamiento político helépico-romano: fuerza, autoridad, señorío. Existe, entonces, una *théo-kratía*.

[20] *Ibid*., frag. 153.

[21] Son los obreros de las pequeñas industrias o 108 peones o trabajadores rurales, sin propiedad, en cierto modo, una raza libre, pero al fin, cada uno de ellos es ἀθέμιστος (sin ley), ἀνέστιος (sin hogar), ἀφρήτωρ (sin "fraternidad").

[22] La ῥήτρη de Quíos (en *Histoire générale des religions*; cf. la obra de Festugière, *Religion grecque*, Quillet, 1944, pp. 89-90)

la "cosmo-visión" griega de la época, una vez promulgadas revisten un carácter imperativo, absoluto, divino: se incorporan a las . leyes necesarias del mundo. Cuando un Solón, en el año 592 a. C., asegura a los atenienses un orden jurídico, no puede menos que proponerlo como una estructura divina. El bien común de la ciudad es concebido como un estado de "equilibrio", donde la justicia reprime el inmoderado deseo de riquezas, contra la oligarquía posesora; a la excesiva acumulación de bienes en mano de algunos pocos, se contrapone *Díke*. Si la aristocracia no llega a abrir sus cofres en bien del pueblo, la desdicha será universal:

> "... no respetan los venerables fundamentos
> de la *Justicia*...
> esta herida, imposible de evitar,
> recaerá entonces sobre toda la ciudad".[23]

Pero el optimismo clásico se manifiesta prontamente:

> "Nunca perecerá nuestra ciudad por el destino elegido por Zeus,
> ni por la voluntad de los felices dioses inmortales".[24]

El elemento esencial de la "ciudad" clásica es su "legalidad":

> "Estas son las enseñanzas que mi corazón me ordena dar a
> a los atenienses:
> Como la *Dysnomía* (ilegalidad) acarrea males sin cuenta a
> la ciudad:
> así la *Eunomía* (la estructura legal justa) lo hace todo en
> buen orden y perfectamente...".[25]

---

[23] Solón, *Eunomía*, frag. 3; *op. cit*., p. 189. Solón "explica el desasosiego social de entonces y las perturbaciones que quebrantaban la paz interna de la comunidad por violación de la justicia en que incurrieron los jefes políticos, más atentos a su provecho personal que a la consideración del bien común. Pero *Díke* no les pierde de vista; aunque está callada, efectivamente, vendrá a pedirles cuentas de sus actos" (W. Jaeger, *La alabanza*..., p.29).

[24] *Eunomía*, frag. 3.

[25] *Ibid*. A diferencia de Hesíodo, en el que la injusticia producía contra la ciudad castigos tales como tormentas, inundaciones, malas cose-

Esta solidaridad política es el fundamento de la ciudad clásica. Dice Solón:

> "Concededme la felicidad, de parte de los dioses venturosos,
> y la buena fama, siempre, de parte de todos los hombres."[26]

Para Solón, el bien último, como lo hemos dicho, es divino, extrapolítico. De aquí que el genio griego haya elaborado una doctrina del "hombre libre" (ἐλεύθερος) como contrapartida a al respeto absoluto y divino de la "ley", encarnación de la cohesión política. Y puesto que "la libertad consiste en que cada uno es libre de vivir según su querer (τὸ ζῆν ὡςβούλεταί τις)... tal es entonces un nuevo signo de la *democracia*: la pretensión de no tener dueños. Si se pudiera, ninguno, y si no, el ser, al menos, autoridad una vez y ciudadano otra: pues de esta manera se vive libremente en la igualdad de todos".[27] La libertad se opera en la *isonomía* -igualdad de derechos- bajo el imperio de la ley. Un Pericles dirá que "nuestra constitución se denomina democracia, porque no interesa a un pequeño número de ciudadanos, sino a la mayoría. Con respecto a las leyes, todos, aunque con diferencias particulares, tienen iguales derechos".[28]

Libertad en la igualdad de derechos de los miembros del *demos*. Esta es la definición de la estructura interior de la ciudad clásica. Es, sí, una demo-kracia (gobierno del *demos*); pero el demos no es toda la población de la ciudad; aún más, es simplemente una minoría; los esclavos no forman parte de esa "demo-aristo-kracia". El lugar privilegiado de dicho *demos* es la ᾽Εκκλησία (Iglesia, lugar de "convocación"), y es en la "Iglesia" donde el griego equilibra su libertad con el bien común de la ciudad:

---

chas, abortos, incendios, guerras, pérdida de naves, un Solón ve en el brazo vindicativo de *Díke* males exclusivamente comunitarios: inquietudes políticas, luchas de partidos, tumultos, conjuras, derramamiento de sangre, guerras civiles. El hombre comienza así a tomar una cierta distancia, a autonomizarse de la naturaleza física. Sin embargo, estamos todavía muy lejos de la crisis sofista.

26 *Ibid*., frag. 1, p. 182.

27 Arist., *Pol*. 1317b.

28 Pericles, Discurso en Atenas por los héroes que murieron durante el primer año de la guerra del Peloponeso (*Tucid*., II, pp. 36-37).

"Los lacedemonios son libres, sin duda, pero no en todo. Tienen por dueños la ley, que ellos temen más de lo que los persas temen a Jerjes."[29]

En el mismo sentido nos dice el Pseudo-Demóstenes:

"Toda la vida humana, tanto si se habita en una ciudad pequeña o grande, está regida por la naturaleza y las leyes. Mientras que la naturaleza es sin norma alguna y variable en cada individuo, las leyes son *comunes*, reguladas, idénticas en todo... Todos deben obedecerlas..."[30]

El genio y el poder, el dinamismo y la plasticidad del humanismo griego clásico reposan enteramente sobre la trilogía: libertad, isonomía, democracia. Estos *útiles* políticos o elementos estructurales de la organización societaria no son sino la manifestación sociológica de la visión griega del hombre. ¿Por qué esta insistencia en la "libertad" de cada hombre? ¿Por qué, al mismo tiempo, esa solidaridad sin fisuras de la comunidad isonómica y democrática? Nuevamente nos enfrentamos con la ambigüedad esencial del hombre griego, equilibrio inestable que significará un dinamismo expansivo, en los siglos VI al IV, para aniquilarse después en la anarquía. *Libertad* que nos recuerda el destino ultrapolítico del alma, de substancia divina; democracia que nos habla de la solidaridad indisoluble de la especie humana, de la cual son, por ello mismo, excluidos los esclavos.

Para que exista el hombre como realidad moral, es necesario que primeramente se organice la ciudad, la "Iglesia", como realidad física, como posibilidad de un bien-estar común. Esta ciudad es "humana", aun por sus dimensiones,[31] al mismo tiempo que divina, porque todo lo auténticamente real para el griego es divino. La crisis de la "ciudad" será la crisis total del "hombre"

---

[29] *Tucíd*., VII, 103.

[30] Ps. Dem., C. *Aristog*., I, pp. 15-26.

[31] Cuando en 1961 recorrimos Grecia, nos admiramos de la proporción "humana" de la geografía griega. Desde el zócalo (*pýrgos*, anterior al 432) ubicado al sur de la acrópolis de Atenas, junto al hermoso y minúsculo templo de Atenea *Niké* o *Áptera*, contemplamos, no sólo una parte de Atenas, el *Pnýx* del *démos*, sino el Pireo, el Egeo y Salamina... Reducida geografía densa en historia,... lo contrario de nuestro continente americano: extensas pampas con una historia juvenil o, simplemente, con amnesia histórica.

griego. La evolución de la monarquía en aristocracia y en democracia, marcan las etapas de un progreso. La crisis de la democracia es el fin del "humanismo clásico". El Partenón será un testimonio de una comunidad cuyo destino fue llegar a un "orden" cuyos elementos tendían necesariamente a la disolución. Y sin embargo, nada de lo que el hombre inventará después, en cuanto a *instrumentos* de gobierno y de relaciones interpersonales políticas, dejará de estar influido por este sistema emanado del "núcleo ético-mítico" de la cultura helénica. La *democracia ateniense* puede ser comparada a los grandes *útiles* descubiertos por el hombre para cumplir su misterioso destino en la evolución del cosmos: como la dominación del fuego, de los metales y la invención de la rueda...

CAPÍTULO V

LA CRISIS DEL HUMANISMO

En griego *krísis* significa separación, interpretación, acusación, condenación, juicio. En este sentido "los amantes de la sabiduría", desde su aparición, por el hecho mismo de la "re-flexión", son críticos. Al pretender estudiar la estructura última de los seres, esos "sabios" (en el sentido fuerte: sabio hindú, sabio egipcio) son "físicos" y "teólogos" al mismo tiempo. Cuando un Tales nos dice que "el mundo está lleno de dioses",[32] no expresa una simple metáfora, ni es la manifestación de un politeísmo grosero, ni es una alegoría de las fuerzas naturales. Él piensa en el hecho verdaderamente real para el griego, de que lo divino está en todo lugar: el alma, las esferas, los astros, el "orden" son divinos. El ontó-logo no puede menos que ser un "teó-logo", y su "sabiduría" no es nuestra "filosofía", sino más bien una "teo-sofía". Los filósofos a partir del siglo XVII d. C. han producido una reducción, absolutamente inaceptable, en el objeto de la ciencia, dejando de lado el análisis del fenómeno religioso; si aplicamos esta visión reducida al pensamiento antiguo, lo deformamos radicalmente.

Entre la "teo-gonía" (= cosmo-gonía) de Hesíodo, el "poema" de Parménides y el "mito de la caverna" de Platón, no hay una diferencia de contenido, sino de forma, de expresión, de mentalidad, de historia.

---

[32] Arist., *Metaf*. 983b. Tales no se sitúa en el nivel de la *mithopoíesis*. sino en un comienzo de auténtica "ciencia", pero son los postulados mismos (lo que hemos llamado el "núcleo ético-mítico") los que determinan en último grado el *contenido*. Contenido, por otra parte, incuestionable y que no será puesto en duda hasta la disolución del Imperio Romano pagano. Al fin, el género literario mítico, mitológico o lógico-filosófico, son *modos de expresión* distintos de un mismo "humanismo" o un modo comprensivo propio de captar el "sentido del ser".

Debemos tener en cuenta, ley universal de la historia, que los movimientos de reflexión o conciencia aparecen cuando los acontecimientos históricos ya han pasado. Sin embargo, dicha reflexión no deja de ser profética, por cuanto funda toda realización futura. Platón efectúa la reflexión de la ciudad aristocrática en su decadencia y, por ello mismo, todo acontecimiento griego futuro será, en mayor o menor grado, platónicamente orientado.

§ 1. *Los primeros "sabios"*. Un Anaximandro nos dice:

> "... el principio... de los seres (es) *el infinito*...
> cualquiera sea la génesis de donde proceden
> las cosas que son,...
> se destruirán por la necesidad,
> pues tienen que cumplir la pena y la expiación
> que se deben recíprocamente por la injusticia
> y según *los decretos* del Tiempo" (B, 1).[33]

El *cosmos*, palabra usada, según parece, por Anaximandro, es reflexivamente representado como una realidad intersubjetiva: una ciudad de seres vivientes, con conciencia. El universo es como una realidad política; la ciudad es una parte del universo; todo lo que es necesario y es divino, y de divinidad individualizada. *Díke* es una diosa,[34] y también *Khronos*.

Existe, entonces, una sola ley, un solo bien físico-humano, y también un solo mal, la *pleonexía*.[35]

Los pitagóricos insisten en este "orden"[36] universal, pero

---

[33] Diels, *op. cit*. Es conocida otra traducción de Heidegger, pero hemos dejado la tradicional, con sentido ético.

[34] Cf. Jaeger, *La alabanza*..., p. 35; p. 100. Existe una "univocidad" entre lo religioso, lo político y lo físico-cósmico. Nos dice igualmente Jaeger: "Era aquélla una edad en que se estaba haciendo de la idea de Justicia la base sobre la cual debían edificarse el Estado y la sociedad... Si vemos con claridad esta analogía política, no podemos ya dudar del sentido de la imagen de Anaximandro" (*Teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1952, p. 41). "Todo lo que acaece en el mundo natural, es racional de cabo a cabo" (*Ibid*.). ¿Natural? Sí, pero si se entiende que todo es natural, aun los dioses y lo divino.

[35] Cf. Jaeger, *Paideia*, III,p. 20.

[36] Pitágoras, *Frag*. B, 15.

de hecho reducen el bien supremo del hombre a la felicidad que alcanzan *los pocos* discípulos del orfismo. El fin de la escuela es "la formación de minorías dirigentes conscientes de su elevada misión, o sea, del advenimiento de una aristocracia del espíritu".[37] Este fenómeno, denominado sociológicamente como "secta", es el fundamento de todo el pensamiento filosófico posterior, de las religiones de "misterio" y del pluralismo ideológico del Imperio Romano.

Nos dice un pitagórico:

"Lo que tiene mayor importancia de las cosas que hacen referencia al hombre, es que el alma siga el bien o el mal. El hombre será feliz, si promueve el bien del alma; de lo contrario nunca estará en paz, ni dominará el río. Armonía es la virtud y la salud y el bien acabado y lo divino" (B, 1).

La vida de la virtud, la vida armónica de los apetitos (el río) dominados por la razón, es el sumo bien; pero al mismo tiempo la armonía del cosmos, de la sociedad, en la paz y la salud social. [38]

Heráclito nos manifiesta una moral aristocrática y de secta, que llega a su expresión más perfecta. Representa ya un pensamiento maduro y clásico, profundamente griego. Lo mismo que Parménides, Heráclito desarrolla, "aunque de manera distinta, el tema original de la Justicia (*Díke*) como el principio supremo del universo".[39] Para nuestro filósofo existe un *lógos* universal y divino que rige, como principio inmanente, todo el acontecer natural (κοινός καὶ θεῖος λόγος), el fluir de las cosas perecederas (πάντα ῥεῖ). Es una concepción antagónica de la realidad (πόλεμος πατὴρ πάντων). Nos dice claramente:

"Si el Sol se desviase de su órbita, las Erinas, mensajeras de la Justicia, sabrían encontrarle" (B, 94).[40]

Su mundo es un mundo "práctico", "político". Una ley go-

---

[37] Truyol, *Historia de la Filosofía del Derecho*, Madrid, 1953, p. 75.

[38] Cf. B, 7; B, 20; C, 3; C, 4; etcétera.

[39] Jaeger, *La alabanza*..., p. 41.

[40] Cf. B, 94; 23; 28; 80.

bierna en vista de un bien con autoridades físico-divinas que operan un orden real.[41]

La unidad, la solidaridad y su bien como objetivo, queda certificada por la existencia del *lógos universal*:

"Los que hablan con la mente, se hacen fuertes con lo común a todos. como la ciudad con su ley, y más aún. Porque todas las leyes humanas se nutren de la *Divina y Única*, que rige donde desea y origina y aventaja a todos" (B. 114). "El *lógos* rige las conductas y los hombres.. (B, 1). "Sólo hay una sabiduría: conocer la inteligencia que lo gobierna todo por medio de todo" (B. 41).

Pero el lógos no es sólo "universal... sino *común* a una pluralidad:

"Pues es necesario seguir lo que es de todos, esto es, *lo común*. Porque lo que es de todos. es común; y aunque el *lógos* es lo que es de todos, *los más* (la masa) viven como si cada uno tuviera la propia e individual sabiduría" (B. 2). "Los despiertos tienen uno y común mundo" (B. 89).

Esta reflexión es una crítica contra la democracia griega: "los más", "los dormidos", son muchas veces los simples ciudadanos que no han llegado a descubrir las relaciones últimas y divinas del universo. Ellos se dejan engañar por la multiplicidad, la contradicción aparente. Mientras que los sabios de la escuela llegan a descubrir la verdad, la ley objetiva y universal. Ellos poseen un bien *común*. Cuando hablan, se entienden, porque saben de lo que hablan. Esos sabios conocen la ley del mundo como la ley de su ciudad y comprenden que la *ley*, que el *lógos*, es lo esencial. como los muros para la ciudad.

Parménides se sitúa en la misma tradición, ya que "el ser verdadero" implica necesariamente una imperturbabilidad, una inmutabilidad, una permanencia divina. Lo real, el ser, se manifiesta bajo la forma de la diosa *Díke*. como en la mítica de la concienia primitiva. *Díke* es una deidad severa e inflexible, cuya naturaleza es simbolizada por las cadenas con las cuales esclaviza

[41] Véase la frecuencia de verbos operativos, por ej., φρονεῖν (8, 2; 11; 64; 112; 113; 116).

a sus víctimas.[42] Los mortales están como atados en la oscuridad (B, 1), y sólo la "vía de los iniciados" (¿orfismo?) los conduce a la libertad.

Nos dice el gran filósofo:

> "... soltando su cadena..." (B, 8),
> "dejando atrás las moradas de la noche...
> es necesario que te informes de todo,
> tanto del intrépido corazón de la Verdad bien esférica,
> cuanto de las opiniones de los mortales, donde no hay
> creencia auténtica" (B, 1).

Este ideal, evidentemente, es el fruto de la búsqueda de un pequeño equipo de aristócratas del pensamiento; es una bienaventuranza extrapolítica, de los sabios en soledad.

Para Empédocles, siempre en la misma línea, el universo se entiende en términos o "ideas políticas como las de *díke, nómos, kósmos*. Derivaba entonces íntegramente la estructura política del orden eterno del cosmos".[43] El bien es el fin de todas las operaciones, de la belleza y de la virtud (B, 39).

Anaxágoras da un paso más; purifica la expresión y justifica el "orden legal" del universo. Todo ello es fruto de la actividad del *Noûs*:

> "Todo tiene participación de todo,
> pero el Espíritu es infinito y autosuficiente
> no se mezcla con algo...
> El Espíritu rige todas las cosas... las separa... organiza
> todo" (B, 1).

Esta visión de Anaxágoras tendrá una enorme influencia, porque es la base de todas las reflexiones antropológicas posteriores. Este *noûs* sin mezcla es casi el alma humana concebida por la metafísica de Platón. Él ha organizado el cosmos en función de una teleología bien determinada.[44]

---

[42] Cf. Jaeger, *La alabanza*..., p. 42.

[43] Jaeger, *Teología*..., p. 131.

[44] Cf. *Ibid*. p. 173. Jaeger cree ver ya en Anaxágoras el principio de que la naturaleza humana determina la naturaleza del universo. Nuestro físico sería ya un anuncio del movimiento "sofista" (*Ibid*. p. 175).

§ 2. *Los "sabios de profesión"*. La ciudad aristocrática se ha transformado en democrática. La ciudad autárquica debe admitir la federación de muchas ciudades y el contacto permanente con las diversas colonias del Egeo y el Mediterráneo. En el ágora, en la Asamblea, el *démos* discute[45] las leyes. En este ambiente es necesario la oratoria (εὖλέγειν) para persuadir al contrario. La anarquía, la tiranía, el pluralismo de religiones y filosofías, produce una cierta desconfianza en los valores tradicionales. Así nace el "sofista", educador, pedagogo, maestro de la "virtud" política[46] y de los jefes del pueblo. Su arte se dirige a la *paideia*, a educar la aristocracia del pensamiento, y por ellos, alcanzar a todo el pueblo.

La tradición sofista, y especialmente la escéptica, es el movimiento de reflexión que ha llegado a explicitar la crítica más profunda del humanismo clásico, y sin embargo, esa crítica no ha tocado la "médula " de la conciencia mítica de la cultura griega.

Es decir, si en verdad "no hay escépticos antes de los sofistas",[47] el escepticismo sofista es sólo práctico,[48] pues "renuncian a estudiar la verdad, y ni siquiera se ocupan de desesperar de encontrarla; renuncian sin pena, plenos de confianza en sí mismos, y se arrojan con ardor a la vida pública: en ella no dudan de nada. La duda no es sino un medio".[49]
Protágoras proclamaba:

"El hombre es la medida (μέτρον) de todas las cosas, de las que son, en tanto que son; de las que no-son, en tanto que no-son" (B, 1).[50]

El sofista nos dice que todas las cosas son conocidas por los sentidos. Como lo ha demostrado Heráclito, las sensaciones son

---

[45] πείθεινsignifica "convencer", "persuadir" (*Critón*, 52a 3).

[46] Cf. *Prot*. 318d -319e y ss.

[47] Victor Brochard, *Les scéptiques grecs*, París, Vrin, 1932, pp. 1-33.

[48] *Ibid*. p. 12: "Ellos no se detuvieron en los principios, corrieron más bien a las aplicaciones".

[49] *Ibid*. p. 18.

[50] Plat., *Teet*. 152a; 178B; *Dióg. Laerc*., IX, 51. Platón, reacción tradicional y anticrítica, dirá: "Dios es la medida de todo" (*Leyes*, 716c).

distintas en cada momento y en cada uno, y las cosas se mueven eternamente. Es decir, nos es imposible *juzgar*, o por el contrario, todo juicio es verdadero. Protágoras no desconfía de la fidelidad de la sensación ni de la existencia objetiva de las cosas. Duda en cambio de las ciencias, de la astronomía,[51] y por ello mismo de los dioses.[52] Esta duda, paradójicamente, muchas veces oculta la intención esencial: proteger justamente la existencia misma del "hombre griego", puesto en duda por las ciencias teóricas o por el "relativismo " del tiempo. Al fin, su objetivo, y por un camino contrario, pretende reunirse con el movimiento socrático: salvar la ciudad que se atomiza, por la formación del hombre político.

El sofista es un optimista, cree en la educación:

"La instrucción necesita de la naturaleza y del ejercicio" (Prot. B, 2). I

El ciudadano, tanto el jefe como el pueblo, puede y debe ser educado. A partir del "in-culto" (*proté phýsis*), y por el arte del pedagogo, por la instrucción (*didaskalía*) y el ejercicio (*áskêsis*) se alcanza una naturaleza educada (*deútera phýsis*), la perfección (*télos*). El sofista se inspira en el médico y el agricultor. La ciudad enferma e inculta puede salvarse.

La anarquía de las leyes positivas exige descubrir los fundamentos de la justicia:

"La justicia (consiste) en no violar ninguna de las leyes de la ciudad, en la que cada uno es ciudadano... El hombre podría servirse de la justicia con gran ventaja, si delante de testigos no tuviera en cuenta las leyes, y cuando no hay testigos (tuviera en cuenta) las normas *naturales* (φύσεως), aunque lo oculte a todos los hombres, no por eso (será) menor el mal, porque nadie lo haya visto; pues (el hombre) no es dañado por las apariencias, sino, por la verdad-realidad" (*Antifón el Sofista*, B, 44).

---

[51] *Metaf*. II, 2; 998

[52] "De los dioses nos es imposible saber si son o no son" (B,4). Ésta es la manera más hábil, aunque no la más profunda, de proteger la religión popular contra los argumentos de los que pretendían *demostrar* su inexistencia. "Es difícil de creer que el viejo experto de la antilogía se haya perdido en el agnosticismo" (León Robin, *La pensée grecque*, París, La ren. du livre, 1928, p. 174). *Protág*. B,4.

En los tiempos clásicos Estado, naturaleza y ley eran tautologías.[53] Sin embargo, las costumbres ancestrales, inamovibles y primitivas, con su sentido divino, han sido conmovidas por los desórdenes del siglo. "Es el momento en que se abre un abismo entre las leyes de la *pólis* y las leyes cósmicas; se abre el camino, entonces, al cosmopolitismo del helenismo".[54]

En verdad, y esta intención profunda nunca se expresa claramente, todos buscan la "seguridad", "lo inmóvil", "lo divino", no ya en la sabiduría *teórica* ni en el respeto de las leyes positivas de la ciudad, sino en la sabiduría *práctica*, en el ejercicio de la virtud moral, y dentro del universo entero, no simplemente dentro de los muros de la ciudad corrompida. Estamos en presencia de los "sabios" helénicos, cuyo horizonte no tiene límites.

Pirrón, por ejemplo, el maestro del escepticismo, alumno de grandes filósofos, viajante universal,[55] gran sacerdote de Élis, desconfía de la veracidad del juicio sobre las cosas:

"Nada es honesto o deshonesto, ni justo o injusto, y de igual modo en todo: nada *es* absolutamente, ni nada es verdadero; sino que en todo, los hombres se gobiernan según la ley y la costumbre".[56]

"Prácticamente, el sabio debe vivir como todo el mundo, conformarse a las leyes, a las costumbres, a la religión del país (*Diog*. 108). Atenerse al sentido común, obrar como los otros, he ahí la regla que, según Pirrón, han adoptado todos los escépticos... (Es decir), una de sus principales preocupaciones era justamente de no contradecir el sentido común: *No nos apartemos de la costumbre*, decía ya Timón (*Diog*. 105)".[57] De otro modo, el movimiento escéptico[58] es mucho más una crítica a la crítica

---

[53] Cf. Jaeger, *Paideia*, I, p. 341.

[54] *Ibid*.

[55] Brochard, *Ibid*. pp. 51. Los viajes son escuela incomparable de rela tivismo. A veces para bien, otras para mal.

[56] *Sext. Emp*., M. XI, 140.

[57] Brochard, *Ibid*. p. 59.

[58] La Edad Media, por ejemplo, ha conocido una tradición idéntica como reacción de la corrupción sofístico-escolástica del siglo XIV-XV ; Tho mas de Kempis es el Pirrón cristiano.

filosófica del "núcleo ético-mítico" de la cultura griega (piénsese que Pirrón era gran sacerdote), que un criticismo radical o desesperado.

El sabio se desolidariza de la democracia:

"... Los que establecen las leyes, son los débiles y la multitud... las establecen mirándose a sí mismos ya su propia utilidad; disponen las alabanzas y determinan los vituperios... La naturaleza misma muestra, en cambio, que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es" (*Gorg*. 383 b-d).

El humanismo sofista es aristocrático y no antropocéntrico, como lo pretenden la mayoría de los historiadores. Muy al contrario, es un movimiento que desconfía del antropocentrismo de las autoridades, de la masa y de los que creen poder emitir un juicio. La proclamación de una ley, el veredicto de un juez, o la definición de un filósofo, son *juicios* con pretensión de veracidad objetiva. El sofismo y el escepticismo son una tradición moralista,[59] de hombres de virtud, de aristócratas del pensamiento. De hecho, sin embargo, el sofismo contribuirá a la corrupción de la ciudad, porque su escepticismo teórico era interpretado muchas veces como un escepticismo existencial.

§ 3. *"Crítica" por fidelidad a la tradición*. Todo profeta posee la facultad de autoconciencia y aislamiento que constituye su *yo* como *otro*, como distinto de la comunidad ambiente. Esta abstracción le permite una visión crítica de su pueblo, la perspectiva le muestra claramente la infidelidad de la comunidad a los ideales tradicionales, a la jerarquía de valores de las generaciones pasadas. En este sentido, el profeta se ubica en el *phylum* central de la evolución histórica, porque abarca comprensivamente un pasado, el mejor, como fundamento del presente, que se juzgará en el futuro como el vértice sobre el cual se han edificado las etapas posteriores de la historia. Sócrates, un ateniense, el único

---

[59] "Para Cicerón, Pirrón es un moralista muy dogmático (*Diog*. IX, 68) muy severo, el más severo de toda la Antigüedad. Cree en la virtud (*Fin*. IV, 4, 12), en el supremo bien que es la honestidad (Ibid. 111, 4, 12);... la salud y la riqueza... no tienen ningún valor para Pirrón (*Ac*. II, 42. 130) " (Brochard, *op. cit*. p. 60).

gran ateniense que haya sido sofista,[60] enseñaba en el corazón de Atenas, educaba a la juventud helénica. El pueblo no acepta fácilmente la crítica de los profetas. El pueblo había podido expulsar a Protágoras o Anaxágoras, porque eran extranjeros, pero a Sócrates, cuya crítica era más profunda, porque tenía confianza en la razón, la única expulsión posible era la condenación a muerte.[61]

Sócrates prueba y aprueba la inteligencia porque desconfía del discurso que se funda en la ignorancia, en la opinión, en los apetitos desordenados. Tiene admiración por los valores clásicos, en nombre de los cuales no teme oponerse a toda la Asamblea cuando la cree infiel a dichos principios. El humanismo socrático es fruto de un escepticismo[62] absoluto, que sólo es posible por la aceptación dogmática[63] de la razón y sus objetos. Es una crítica del sofismo: apresurada y orgullosa aniquilación de la razón por la razón. Es una crítica del abuso del *démos* que se ha constituido como absoluto inalienable.

El sofista y el escéptico han elegido la vía más fácil: la negación del conocimiento teórico por las antinomias. Aquellos extranjeros destruían así la esencia misma del hombre griego: la contemplación teórica y divina del alma. El "hombre de la calle", el político, destruían también el ideal clásico a causa de los vi. cios, la injusticia, la mentira, la avaricia. Sócrates, solo, emprende el sendero estrecho y difícil: la afirmación de la posibilidad de

---

[60] En Atenas a los "sofistas" se los consideraba maestros necesarios, pero extranjeros, llegados de regiones donde la razón se había universalizado por el diálogo con el Oriente y África -la Jonia, la "Magna Grecia"-.

[61] No pensamos de ningún modo estudiar la "cuestión socrática", planteada en primer término por la teología del siglo XVI y por la problemática de la "salvación de los paganos", dentro de la polémica sobre la gracia, entre católicos, luteranos y jansenistas: "*Sancte Socrate*, *ora pro nobis* (*Erasmi Roterodami Calloquia*, Ludg., Batav.,1664,in-4°, pp. 145-149).Fue sin embargo, Schleiermacher en su *Ueber den Wert des Sokrates als Phi saphen, Werke*, 1815. III, el que introdujo una discusión científica e histó rica sobre Sócrates. El Sócrates de Xenofonte no es idéntico al de Platón. Sin embargo, podemos reconstruir su personalidad moral (cf. Festugière, *Socrate*, París, Flammarion, 1934; G. Bastide, *Le moment historique de Socrate*, París, Alcan, 1939; la obra, tan estimable, de Tobar).

[62] Etimológicamente σκοπέω significa "indagar", "averiguar", "precaverse de", "preguntar", "observar", "mirar".

[63] Tomando esta palabra en el sentido de δοκιμάζω: "probar", "someter a prueba", "a-probar", "declarar apto".

conocimiento teórico como fundamento de la vida política. Él lucha, entonces, contra los sofistas, que pretenden enseñar el arte político sin saber ciertamente qué es la ciudad, el bien, el hombre, la virtud...[64]

La fidelidad socrática a la ciudad[65] es una prueba de su aprobación por la visión ancestral helénica, una justificación de su amor por el "humanismo clásico". El servicio que Sócrates rindió a dicho humanismo ha sido claramente expresado por Platón:

"Me era necesario comprender el sentido del oráculo, ir por lo tanto al encuentro de los que eran tenidos por sabios",[66] pues "me creí obligado a servir al dios que está sobre todo".[67] y así descubrí que "soy un poco más sabio que ellos por el hecho de que no sé, pero no pienso tampoco que sé".[68]"Yo vivo en una extrema pobreza, porque estoy al servicio del dios".[69]

El *punto de partida* de la tradición socrática ha sido la invención propia, no sólo de la conciencia, sino también de *la existencia concreta* de Sócrates. De éste no podemos decir con certeza que haya dicho algo, pero sí podemos certificar, y es lo esencial, que tenía confianza en la existencia de la razón, de la verdad, del "núcleo ético-mítico" de la cultura griega:

---

[64] En Kant, la crítica de la razón teórica se encamina a la justificación del entendimiento trascendental cientificista para garantizar la posibilidad de una vida moral práctica. Es la posición de los sofistas radicalizada en un subjetivismo trascendental. Para recuperar la razón teórica metafísica, negada por Kant, es necesario partir, como Sócrates, de la crítica de toda ciencia, y de todo *a priori* cientificista. Es necesario, como Sócrates, situarse, desde el punto de partida, en un nivel donde la inteligencia pueda investigar "las cosas mismas". Para fundar una acción política durable, es necesario partir de una metafísica, de una antropología. Esta es la pretensión, entre otros, de Edmund Husserl y de Heidegger.

[65] *Critón* 52b- 53a; un esclavo de la ley (*Ibid*. 50e- 51c). Su fidelidad al ideal clásico puede percibirse en aquello de "los que le escuchan, se persuaden de que la gente que se ocupa de estudiar, no honra a los dioses" (*Apolog*., 18e).

[66] *Apolog*. 21e.

[67] *Ibid*. e

[68] *Ibid*. d.

[69] *Ibid*. 23b.

"Buscas la reputación y los honores, mientras que de tu razón, de la verdad, de tu alma, que sería necesario perfeccionar, tú te dignas desinteresarte".[70]

La razón tiene por objeto la verdad, que es idéntica a la virtud, que es la perfección del alma, y de la ciudad, cuya verdad es la justicia. El famoso γνῶθι σεαυτόν significa, entonces, "conoce y sirve tu alma" (ψυχῆς θεραπεία). [71]

§ 4. Sócrates ha purificado el ambiente filosófico, a Platón le toca, por su parte, construir un sistema coherente.
Platón funda entonces, nuevamente, el orden de la ciudad positiva sobre las leyes cósmicas, evitando así todo escepticismo en la filosofía política, que en último término es la única filosofía platónica: [72]

"Éste es, en mi opinión, el *fin* que debemos tener ante nuestros ojos y, concentrando en él todas las energías, de sí mismo y las de la ciudad, obrar de tal modo que la justicia y la moderación acompañen al que quiera ser feliz... Dicen los sabios... que el Cielo, la Tierra, los dioses y los hombres son gobernados por la unión, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto *kósmos*, y no desorden ni desenfreno. Me parece que tú no fijas tu atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica puede mucho entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque olvidas la geometría" (*Gorg*. 507d -508a).[73]

Toda la tarea platónica se expresa del siguiente modo: "Si se quiere fundar la ciudad en lo real, es necesario, entonces, y en

---

[70] *Ibid*. 29e.

[71] *Laq*., 185 d-e: "una terapéutica del alma".

[72] Estas líneas dedicadas a Platón son un resumen del trabajo que hemos realizado y presentado en Madrid como tesis doctoral. Por lo que no pretendemos explicar la doctrina política de Platón, sino, simplemente, su estructura esencial. La advertencia vale también para todo el resto del trabajo.

[73] Trad. de Julio Calonge Ruiz, en *Gorgias*, Madrid, 1951.

primer lugar conocer al hombre en su naturaleza propia, es decir, construir una física del hombre".[74] Pero dicha física no puede apoyarse sobre los sentidos que, por su mutabilidad intrínseca, impiden todo conocimiento universal. Mientras que, por la inteligencia, podemos percibir las leyes necesarias revestidas de fenómenos. En el plano político la ley fundamental es la teleología cósmica.[75]

La antropología griega culmina en la expresión platónica que, en su teoría del conocimiento, [76] enuncia las últimas consecuencias noéticas de una tal estructura *humana*, y por ello mismo *política*. Toda la reflexión platónica se dirige a la determinación del organismo universal, necesario, trascendental, divino, situado sobre toda consideración del conocimiento sensible y regido, al fin, por la Idea de Bien:

"En el mundo inteligible, lo último que se percibe, y con trabajo, es la Idea de Bien, pero una vez percibida hay que concluir que ella es la *causa de todo* lo recto y bello que hay en todas las cosas, que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta (el Sol), en el inteligible es ella la soberana y productora de la verdad y el conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada y pública" (*República*, 517 b-c).[77]

Por lo cual, solamente los que contemplan la Verdad-Justicia, pueden dirigir la ciudad, es decir, los "amantes de la sabiduría":

---

[74] Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 100.

[75] En el *Protágoras* no nos habla de otra cosa que del fin, del bien (τὸ ἀγαθὸν) (cf. 351 b ss.). "La concepción platónica del mundo es absolutamente teleológica" nos dice Augusto Messer (*Historia de la filosofía*, Buenos Aires, 1939, p. 118). Cf. *Fedón* 90d; 97d; 99a; *Gorg*. 495-500. La teleo-logía supone una Inteligencia (*lógos*) ordenadora (*Tim*. 68e; 30b, etc.), por lo que, en último término, la política es una teo-logía, una astronomía, una geometría, un estudiar lo necesario y eterno: el fin humano perfecto, divino.

[76] En el mundo de la *dóxa* (fantasía y productos de las artes) todo es móvil y objeto de los sentidos; en el género *noetós* (los objetos de la *diánoia* y las ideas) existe un verdadero conocimiento (Rep. 509e -511e, 523a).

[77] Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, *República*, Madrid, 1949.

"...¿No solíamos decir que los artesanos... al fabricar... lo hacen mirando una idea...?" (597c). " ¿No tendremos, pues, una comunidad perfecta cuando la proteja un guardián conocedor de estas cosas (las ideas)?" (506b). "Pues, conociendo las ideas, no puede equivocarse en la realización" (505d), y debe "trabajar, creo yo, dirigiendo frecuentemente la mirada a uno y otro lado es decir, por una parte a lo *naturalmente* justo, bello y temperante y a todas las virtudes similares, y por otra a aquellas que irán *implantando en los hombres* mediante una mezcla y combinación de instituciones" (501b).

Los dilemas del "humanismo helénico" toman conciencia, se hacen explícitos, críticos, en el pensamiento platónico y, en cierta manera, llegan a sus ultimas conclusiones.

En primer lugar, la aporía individuo-comunidad se resuelve en la absoluta primacía de la ciudad sobre el ciudadano. Ya sea por su *fin*, [78] ya sea por la doctrina de la educación[79] o las *le-*

---

[78] "Será necesario que recuerdes tú mismo que aquel de quien decimos que ama alguna cosa, debe, para que la expresión sea recta, mostrarse no amante de *una parte*, de ella sí y de otra no, sino amante de *su totalidad*" (*Rep*. 474 c). "... La primera (condición) fue la que se hizo en principio con el propio Dionisio, de llevar ala práctica un plan que hubiera sido *un* bien para todos (πᾶσι κοινὰ ἀγαθὰ)" (*Carta VII* a Dicpn, 337d). Cf. *Rep*. 368e 369a; 462a; 464b-d, etcétera.

[79] Todo el libro de la *República*, en oposición relativa a las *Leyes*, funda el orden de la ciudad, su Justicia, sobre la *paideia* (cf. 514 a ss.). *Toda la filosofía platónica* (entiéndase bien, *toda* la filosofía: su dialéctica, su física, su astronomía...) es política, pero su política no es sino la que se ejerce en la ciudad, escuela ciudadana, donde los filósofos son los maestros de la vida (cf. 519 c ss.). Comprendemos que Jaeger nos diga: "La verdadera *paideia*, sea educación o legislación, debe fundarse sobre lo divino como regla suprema. Ella es, tomando una expresión de la *República*, "*conversión* del mundo de la ilusión sensible al mundo del solo ser verdadero, que es el Bien Absoluto y sólo amable". Y, como dice Platón en el *Teeteto*, la verdadera dignidad del hombre es la asimilación a Dios (176b; *Rep*. 613b). ¿Esta evolución histórica del espíritu griego no pareciera un círculo vicioso, pues Platón no ha vuelto acaso al mismo lugar de donde los griegos habían partido? El mundo de Platón, como el de Homero, es a la vez antropocéntrico y teocéntrico" (*Humanisme et théologie*, p. 83). Nosotros, diríamos, sin ningún tipo de admiración, no ya un "círculo vicioso" ni una "vuelta" a Homero, sino la expresión consciente y explícita de una estructura ético-mítica que ha llegado, por una centenaria evolución, a su madurez. Quizá por ello se ha aproximado a su muerte. Nuestra interpretación, diferente de la de Jaeger, se debe a presupuestos metodológicos diversos, que explicamos rápidamente a continuación.

El hecho global de una civilización puede ser analizado teniendo en cuenta diversos niveles de profundidad, estratos o estructuras, en fin, útiles o instrumentos del grupo humano:

(*aa*) Nivel superficial de los *útiles* materiales (Gurvitch en su *Traité de sociologie*, París, PUF, 1958, I, p. 158, los llama superficie morfo-ecológica), o *gestos* significativos superficiales (normas de educación en su significación amplia); o profundos (conductas colectivas, ritos, funciones sociales).

(*bb*) Las técnicas, ciencias, artes y "sabidurías", como el nivel racional o lógico de una cultura.

(*cc*) Los símbolos, los mitos o las *estructuras fundamentales* del grupo en tanto no son criticadas (las hemos llamado núcleo ético-rnítico).

(*dd*) Los contenidos o los valores últimos, es decir, la trama óntica de los mitos, la realidad misma recubierta o expresada bajo el lenguaje mítico, que podemos descubrir por la hermenéutica.

Estos cuatro momentos (*aa*-*dd*) pueden ser estudiados por una sociología del conocimiento. Es decir, es el estudio del hombre, en un momento de la historia, a partir de *las obras* realizadas y de *la conciencia* que el hombre tiene de sí mismo. En este nivel se debe situar igualmente la historia de la filosofía, como la *historia de las expresiones conscientes del hombre sobre sí mismo*. Una verdadera historia de la filosofía supone necesariamente una filosofía de la historia, porque para determinar fenomenológicamente el contenido real, la exposición fiel de la visión del momento estudiado, la expresión consciente de una cultura, es necesario encararlos desde su perspectiva, desde su punto de vista, y para hacerlo debemos indagar cuáles son las condiciones de este estudio, cuáles son las leyes de la evolución histórica, cuáles son las estructuras del comportamiento y la reflexión, etc. Todo esto es el objeto, justamente, de la filosofía de la historia.

(*ee*) Por último, el nivel existencial del hombre que ha existido, *tal como ha existido*, en su individualidad inefable, independiente de la imagen que se haya dado de sí mismo, por el pasaje reflejo de través de su conciencia. A nuestro criterio, de un Homero a un Platón no ha habido una transformación radical del nivel *cc-dd*; ni la habrá tampoco, esencialmente, en la época del Imperio Romano. El núcleo ético-mítico helénico es de una extrema rigidez: "¿Platón no ve acaso la solución en un inmovilismo integral destinado a salvar la armonía de la ciudad? Medio ciertamente heroico, si se quiere realizar un equilibrio estable de las funciones tanto políticas como económicas, y evitar las sediciones, las revoluciones. Era necesario inmovilizar la ciudad. Platón es la expresión "de una psicología pesimista, que construye deductivamente una ciudad ideal, donde las instituciones se destinan a aplastar las perturbaciones de la vida humana" (Gaston Bouthoul, *Traité de sociologie*, París, Payot, 1954, pp. 6-7).

Metodológicamente nos situamos en la posición de los que admiten la evolución total y como totalidad, de las comunidades humanas, no ya por la ley del progreso de un Condorcet, o la dialéctica de un Hegel o los hegelianos; sino, admitiendo, por un lado, el condicionamiento social, y, por otro, la imprevisibilidad de la libertad, individual y colectiva. El "condicionamiento social" es estudiado según los diversos niveles enumerados arriba y las leyes de la evolución social: *divergencia* de los "núcleos ético-rníticos" *diálogo* por asimilación y aculturación o *convergencia* por unificación y emergencia. Convergencia que no es una síntesis dialéctica, sino más bien: fortalecimiento, transformación, florecimiento, aumento de un *phylum* -en el tipo del "árbol de la vida"-. Las posiciones de un Spencer, Lalande; Bergson, Toynbee, Teilhard de Chardin, Cournot deben estudiarse no ya por oposición, sino por mutua complementaridad metodológica.

yes,[80] es decir. primacía sobre todo liberalismo.[81] Primacía de la especie. la idea.

En segundo lugar la ambivalencia teórico-práctica, de la doctrina platónica, significará la identificación[82] entre el entendimiento técnico y el práctico-moral, confundiendo así la causa ejemplar con la final, el arte con la prudencia y la política. Aún más, confundiendo el entendimiento teórico con el práctico, unificando así la dialéctica con la ontología y la política, en fin, confundiendo la verdad y la sabiduría con el bien y la virtud. Primacía absoluta del alma y la teoría sobre el cuerpo y los movimientos de las tendencias.

En tercer lugar, relativización de la realidad sensible, cambiante, accidental, bajo el dominio absoluto de lo universal, eterno, divino, perfecto: "Edifiquemos en la razón una ciudad desde sus cimientos" (*Rep*. 369d).

El ideal aristocrático, esencial a la antropología griega, está siempre presente en toda la ontopolítica platónica.[83]

"¿Se irritan contra los filósofos y desconfían de nosotros cuando decimos que la ciudad no tiene otra posibilidad de ser feliz, sino cuando sean trazadas (las líneas de la obra de arte) por dibujantes que utilizan el modelo divino?" (*Rep*. 500e).

---

[80] En los últimos años de su vida, Platón, "preludio trágico de la decadencia y muerte del Estado-ciudad libre, que señala el término del período clásico de la cultura griega" (Jaeger, *Paideia*, III, p. 7), reemplaza la ley viviente ideal por la necesidad de las leyes positivas (*Leyes* 874e- 875d; *Carta VIII* 355e; 356 c-d). En este período más empírico, Platón piensa que es necesario proteger "la sociedad en su estado actual, para impedir que caiga más abajo aún" (*Ley*. 317e). Cf. Maurice Vanhoute, *La philosophie politique de Platon dans les "Lois",* Lovaina, BPL, 1954.

[81] *Leyes* 701e; 693 d-e.

[82] En todas sus obras podemos observar esta confusión. Por ejemplo: arte-fin (*Rep*. 341a -342e); justicia-ignorancia (*Ibid*. 350d); justicia ejemplar (472d); artista-político (597 a-ss.); imitación-operación política (600 b). Es decir, el político posee un "sublime objeto" (505 a): la Idea de Bien (508e; 518c; 526e; 532c), causa de "todo lo recto y bello... la soberana y productora de la verdad y conocimiento... en la vida privada y pública" (517 b-c), "el modelo" de la ciudad y de cada uno como término de la dialéctica (540 a-b). Es decir: "El sabio teórico debe ser gobernante" (517c).

[83] *Rep*. 412c; 499b; etc. Por una exigencia antropológica griega, la última perfección humana es extra-política (*Rep*. 496 b).

CAPÍTULO VI

EL COSMOPOLITISMO

La evolución de la comunidad griega, desde el clan dorio nómada, hasta el sedentarismo agrario de la ciudad clásica o de las federaciones que prepararon el camino al cosmopolitismo y el Imperio, nos muestra cómo el "mundo" griego ha deducido, en la práctica y la historia, sus últimas conclusiones ántropo-políticas. A medida que el marco geográfico-cultural se abre, la cultura debe adaptarse, afirmándose orgánicamente en el nivel del espacio humano de la *pólis*, diluyéndose en el pluralismo del Imperio. La *pólis* es de tendencia integrista y totalizante: el ciudadano es de la misma raza, cultura, lengua, bajo las mismas leyes, culto... El Imperio es de tendencia ecléctica y pluralista: el ciudadano puede ser de diversas razas, cultos, leyes u organizaciones políticas regionales, aunque siempre habrá una cierta unidad cultural, teológica o lingüística.

Examinemos entonces el universalismo y pluralismo cosmopolita, a la luz del filósofo que está en la base de todo el movimiento: Aristóteles y el peripatetismo.

§ 1. Del pensamiento de Aristóteles podríamos efectuar una exposición evolutiva, a partir de los estudios de Jaeger, Nuyens y Ross, pero teniendo en cuenta el conjunto de nuestro reducido trabajo, expondremos directamente las estructuras fundamentales del humanismo del gran macedónico.

En el año 384 nace Aristóteles, en la pequeña ciudad de Estagira,[84] hijo de médico; en las montañas de Macedonia. es decir, un provinciano. A los trece años conoce la caída definitiva de Esparta por obra de Epaminondas, en Leuctra; a los diecisiete

[84] Recorriendo el camino que nos conducía de Tesalónica en dirección a Iérisos y el monte Athos, encontramos una pequeña ciudad llamada *Stávro*,

ingresa en la Academia de Platón, centro espiritual de Atenas; a los veintidós recibe la noticia de la destrucción del ejército tebano en Mantinea y contempla la hábil política de Calístrato; a los treinta y siete abandona la Academia, a causa de la muerte del maestro; viaja por Assos, donde reside con el rey Hermias durante tres años, para ir luego a Mitilene en el 345; como maestro de Alejandro, lo encontramos nuevamente en su tierra natal en 343. Teniendo cuarenta y nueve años regresa definitivamente a Atenas y funda el Liceo, para morir en Calcidia en el 322, a la edad de sesenta y dos años.

Aristóteles estuvo, entonces, admirablemente situado para experimentar personalmente los acontecimientos políticos de su tiempo.

Demóstenes "encarna, al contrario,... la caída de la *pólis* o Estado-ciudad, la cual había sido la forma típica del Estado griego a lo largo de su período clásico".[85] "Una ley subyacente del desenvolvimiento alejaba a los griegos del antiguo y limitado Estado-ciudad y los conducía hacia el imperio universal de Alejandro y la cultura universal del helenismo. Vista en esta nueva y vasta perspectiva, la figura de Demóstenes se reduce a un pequeño obstáculo en el curso de un proceso histórico irresistible".[86]

Aristóteles, en cambio, es el maestro que funda teórica y prácticamente la expansión helénica. Ser peripatético, algunos años después de la muerte del Estagirita, era sinónimo de filósofo; los encontraremos en todo el mundo griego, con sus escuelas y siguiendo las enseñanzas eso- o exotéricas del filósofo.

En este rápido estudio debe tenerse en cuenta lo que nos dice Jaeger: "Si hay una totalidad a la que tiende Aristóteles, no es a un conocimiento absolutamente acabado, sino más bien a la totalidad problemática".[87] Todo su pensamiento es evolutivo,

y ciertamente no ha llegado a la solución, a la expresión de su intuición fundamental: la ambigüedad del dilema griego será ana-

---

en la que los habitantes han esculpido una estatua de mármol blanco en recuerdo de Aristóteles, ciudadano de la antigua Stágira, una aldea pintoresca en la montaña y la selva.

85 W. Jaeger, *Demóstenes*, México, FCE,1945, p. 13.

86 *Ibid*. p. 10.

87 "*Wenn es eine Totalität gibt nach der Aristoteles strebt so ist nicht die der fertigen Erkenntnis, sondern die Totalität der Probleme*" (*Arist*., ed. alemana cit., p. 401).

lizada con una profundidad que nunca podrá ser superada en la historia del pueblo helénico y no será por lo tanto resuelto.

Así como Platón ha construido toda su filosofía política a partir de la duda socrática y su confianza en la razón y la ciudad contra las enseñanzas de los sofistas, así el joven platónico Aristóteles elaborará, en oposición a los platónicos "ortodoxos", una filosofía en continuidad orgánica con la de su maestro. "Había aceptado la doctrina de Platón con toda su alma, y el esfuerzo hecho para descubrir su propia relación con ella llenó su vida entera y es la clave del desarrollo de su espíritu".[88]

§ 2. Para nuestro pensador, el género humano se encuentra jerárquicamente ordenado según ciertas etapas, tanto cronológicas como lógicas: la familia (οἰκιοα), la aldea (κώμη), la nación (ἔθνος) y la ciudad-Estado (πόλις).[89] La ciudad se encuentra en el grado más perfecto de las posibles organizaciones de una comunidad o asociación.

El hombre es el animal social (κοινωνικὸν ζῷον) [90] que por naturaleza puede alcanzar un tipo de intersubjetividad política.[91] Los pueblos extranjeros (ἔθνη βαρβερικὰ) [92] no son plenamente hombres, por cuanto no han llegado a constituir la organización político-ciudadana.

Hay como una progresión necesaria, una ley dentro de los diversos grados del género humano, desde el hombre como simple animal social (como las hormigas o las abejas), al hombre como animal familiar (οἰκονονικὸν ζῷον),[93] aldeano (κατὰ κώμας), pasando por el estado primitivo de los pueblos, para alcanzar, por último, la perfección del animal político (πολιτικὸν ζῷον)-[94]

No debemos pensar, sin embargo, y aquí se encuentra la debilidad de Aristóteles y del pensamiento griego en general (contra

[88] Jaeger, *Aristóteles*, México, FCE, 1946, p. 21

[89] *Pol*. I, 1; 1252 a 26 -b 34; etcétera.

[90] *Et. Eud*. 1242 a 26.

[91] *Et. Nic*. 1097 b 11.

[92] *Pol*. I, 3; 1257 a 25.

[93] *Et. Eud*. 1242 a 23-26.

[94] *Ibid*.

el que, de hecho, luchará Alejandro), que exista una evolución necesaria de todos los hombres hacia la organización política. Si el Filósofo hubiera explícitamente enseñado que al fin todas las naciones podían acceder a la vida política tal como se había organizado en Grecia, en este caso Aristóteles habría sido el primer pensador cosmopolita. Léase, por ejemplo, el primer libro de la Política. Hay como un fixismo necesario y natural, inalterable, que protege la primacía del griego, el poder "de mandar sobre el bárbaro".[95]

Aristóteles explica:

"Es necesario considerar al ser viviente como una ciudad-Estado bien administrada. En el seno de una tal comunidad, una vez que el orden se encuentra sólidamente establecido, no es necesario que un jefe particular deba intervenir en cada problema, sino que cada ciudadano se hace responsable de la función que le es propia y todo sigue su curso regulado por la costumbre".[96]

La aldea es el primer nivel comunitario (πρώτη κοινωνία ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι). Las naciones y las ciudades-Estados son también tipos de comunidad, constituidos a partir de la reunión de las familias (ἀποικία). Pero existe una enorme diferencia entre las naciones y las ciudades-Estados. Las naciones son una comunidad compuesta por una pluralidad de familias sin una organización política suficiente, y que permite a cada familia o aldea una total

independencia.[97] E1 origen familiar es reemplazado por la divi

---

[95] Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 403, citado y aprobado por Aristóteles (*Pol*. I, 1; 1252 b).

[96] *De mot. anim*. 10; 703 a 30 ss. El ideal del orden eterno (τάξις) es, en último término, el ideal de la política helénica. La admiración, la veneración del orden manifiesta un temperamento espiritual que resurge por momentos en la historia (piénsese en la *Action Française* de inspiración griega y antisemita: "Nosotros trabajamos por destruir la ficción de legalidad y constitucionalidad que se oponen al orden, a la ley y al Rey ...La monarquía asegura la salud pública y, en conformidad con el orden, previene los males públicos que el antisemitismo y el nacionalismo denuncian"; Charles Maurras, Enquete sur la Monarchie, París, Fayard, 1934, pp. 583-585). La historia tiene secretas conexiones: es muy explicable que Maurras no olvide su actitud de antisemitismo que adoptó en el *affaire Dreyfus*; el pensamiento griego no coexiste fácilmente con la concepción pastoril, nómada, profética del semita .

sión en tribus o el parentesco religioso. En este último caso el culto es el único elemento de unión de una ἔθνη. Cuando una nación llega a organizarse como ciudad-Estado, es necesario que un nuevo tipo de unidad (μίαν) se ejerza entre las familias.[98]

El hombre que vive en la ciudad, deja de pertenecerse a sí mismo; es una parte del Estado (V, 1; 1337a 26-28). El hombre y la familia en un Estado cambian de género (III, 5; 1280b 40), porque cada uno cumple una función distinta en vistas de un bien absolutamente diferente del de las naciones no organizadas políticamente:

"Los elementos de la ciudad son las partes sin las cuales ella no puede existir: en primer lugar tiene que haber alimentos, después las artes... las armas... la abundancia de recursos... el culto divino... una autoridad que juzgue... éstos vienen a ser los servicios que requiere la ciudad, pues la ciudad no es una muchedumbre cualquiera, sino autárquica... absolutamente autosuficiente" (1328 b 5).

"El problema general se da en todos los regímenes, incluso en los rectos, pues si bien sus desviaciones hacen esto volviendo sus miras hacia el interés particular , lo mismo sucede con los regímenes que no lo hacen así, sino que las dirigen *al bien común* (τὸ κοινὸν ἀγαθόν)" (1284 b 5).

"La ciudad no es solamente la reunión de muchos individuos, sino que se forma por elementos diversos. No es una asociación de partes semejantes. Una cosa es una liga militar, otra una comunidad política. La primera cuenta con el número de sus asociados, aunque sean idénticos; la segunda alcanza sus fines por la diversidad de las partes que la componen" (II,1; 1261a 22-30).

Estrictamente, la ciudad no se confunde con el Estado. La ciudad es el corazón del Estado (πόλις) que posee, como sus partes, las aldeas y los territorios que circundan la ciudad. La materia sobre la que se edifica el Estado, son las familias y las aldeas; las partes funcionales son los diversos oficios; su forma misma es la ley gracias a la cohesión de la amistad, vínculo permanente de la unidad política (III, 5; 1281, a 38-40). La condición necesaria

---

[97] Cf. por ej., *Pol*. II, 1; 1261a 27-29; IV. 4; 1326b 2-4; III, I; 1276 a 28-29.

[98] *Ibid*. II, 11; 1263b 32.

para alcanzar el fin es la paz (IV, 13; 1333a 41; b 1-2). La forma, la esencia de una substancia tomada en su estado perfecto, atrae todo organismo hacia su plena realización, es decir, el fin no es sino la "segunda naturaleza", o la naturaleza en su realidad última. El fin del Estado es la perfección humana:

"Vemos que toda ciudad es una comunidad, y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres actúan siempre en vista de lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal (comunidad) entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil" (1252a 1). "El fin de la ciudad, es pues, el vivir bien, y esas cosas -hablando de todo lo que existe en la ciudad- son medios para el fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena" (1280b 38); "el bien político... la justicia" (1282 b 14).

§ 3. Aristóteles no se contenta con analizar el hecho de una ciudad, sino que posee verdaderamente una filosofía cosmopolita, una visión universal del fenómeno humano. La "vida feliz" es imposible sin la paz, y la guerra solamente puede evitarse por el mutuo entendimiento de todos los Estados, por una alianza federal, lo que posibilitaría al mismo tiempo un orden estable y la primacía helénica en todo el mundo:

"Las naciones que habitan las regiones frías, en Europa, son valerosas, pero les faltan la inteligencia y las artes... Al contrario, las naciones asiáticas son inteligentes y con aptitud para las artes, pero les falta valor... La raza helénica, habitando en un lugar intermedio, reúne las cualidades de ambas. Posee tanto el valor como la inteligencia, porque, viviendo libremente, no sólo tiene el mejor régimen (la ciudad), sino que, unificada bajo una constitución, puede aún ejercer la primacía universal (δυνάμενον ἄρχειν πάντων)" (Poi. IV, 6; 1327 b 20-33).[99]

El panhelenismo es la condición de todo cosmopolitismo. La unificación de los Estados griegos es la condición de la paz y de la conquista del Asia. Aristófanes en el siglo V lo había insinuado

[99] Es convicción del filósofo que los orientales y los bárbaros son los servidores naturales del hombre helénico (cf. 1285a 20-12; 1255a 28). En el mismo sentido, los esclavos son utilizados por el hombre libre (1252a 30; 1253b 4; 1260a 9).

ya.[100] Contra el peligro persa se había organizado la primera confederación ateniense: la *sympoliteía* se abrirá camino poco a poco. Aquella primera confederación poseía el defecto de ser, de hecho, un instrumento de la Asamblea ateniense. La segunda confederación, en cambio, por la invención de un *synédrio*n federal, respeta la autonomía de cada Estado, pero le faltó un organismo de arbitraje, función que la *Urbs* de Roma cumplirá en el Imperio; dicha alianza será efímera.

Isócrates luchará, primero, por el panhelenismo bajo el dominio de Esparta y Atenas (en el *Panegírico* de1380) y, después, por el proyecto de una especie de república moral bajo la presidencia de Atenas (en el 355).[101] Por último, llegará a la conclusión de que es imposible toda confederación sin una fuerza militar que permita suprimir la anarquía. El triunfo de Filipo de Macedonia es ciertamente para Isócrates la causa de su nueva solución. El panhelenismo macedónico de Aristóteles no es, entonces, una posición original de su parte, sino una opinión que contaba ya con muchos partidarios.

§ 4. Los Estados deben ser autónomos, autosuficientes y libres, pero bajo una constitución común (μία πολιτεία, *Pol*. IV 6; 1327b 32-33). En este sentido, no es sino la reflexión de los artículos propuestos por Filipo en 338, en el tratado de Corinto: los pueblos de la Hélade serán libres (ἐλεύθερους) y se regirán según sus leyes (αὐτονόμους); todos los confederados lucharán reunidos, si quieren participar de paz común (τῆς κοινῆς εἰρήνης)- Aristóteles nunca pensará en la organización de un solo Estado. Un auténtico bien común, positivamente alcanzado y producido, no entra entre los proyectos posibles del filósofo.

Podemos decir de la confederación lo que decíamos de la ciudad. Así como la bienaventuranza, en último término, es individual y separada de la vida pública, así también la felicidad, aun económica, es alcanzada en último término sólo por la ciudad (la confederación es la condición y garantía de la paz). De hecho, sin embargo, y por la ontología. de la especie, el individuo es asumido en la vida genérica de la ciudad; así como el Estado particular debe perder su libertad ante la autoridad sin fronteras del rey

[100] Cf. V. Coulon/Van Daele, *Aristophane*, París, Belles Lettres, I -IV, 1923-1930.

[101] Cf. *Discours*, por G. Mathieu-Brémond, París, Belles Lettres, I -IV, 1928-1962.

macedónico. No existe entonces un bien *común* de los pueblos griegos; lo que se deja ver es un bien absoluto del panhelenismo, opuesto a las naciones bárbaras o asiáticas; un bien propio de cada Estado, como coexistencia de bienes y de Estados, que en último término es el bien de los ciudadanos libres masculinos, porque tanto la mujer, como el niño y el esclavo ocupan una escala inferior.[102]

El fin de las ligas, de las confederaciones, es el de ordenar las partes semejantes (los Estados-ciudades) para defenderse, es decir, para vivir en paz. Dicha unión no exige partes productivas y funcionales diversas, como en la ciudad,[103] por cuanto su fin no es intrínsecamente más perfecto que el de la ciudad-Estado. Aristóteles se encuentra como limitado por las estrechas estructuras del humanismo clásico.

Veamos rápidamente el razonamiento implícito o el fundamento de toda la política peripatética, que es, evidentemente, un progreso con respecto a la doctrina de Platón.

Un primer tipo de comunidades tienden simplemente a la vida (τὸ ζήν), mientras que la sociedad perfecta se dirige a la vida honesta, al bien vivir (τὸ εὖ ζῆν):[104]

"Sea, pues, la felicidad un *buen vivir* con virtud, o una *suficiencia* de medios de vida, o la vida más agradable con *seguridad*, o la prosperidad de cosas y cuerpo con poder de guardarlos y dis-

---

[102] "El libre rige al esclavo de otro modo que el varón a la hembra y el hombre al niño... el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfectamente" (1260a 9). "Puesto que entre el alma y el cuerpo existe la misma relación que entre el obrero y su instrumento o que entre el señor y su esclavo, no se establece entre ellos una comunidad (κοινωνία). Pues en dichas relaciones no hay dos términos, sino uno; el primero constituye una unidad, no así el segundo. Por lo cual, el bien (ἀγαθόν) que resulta de una tal cooperación, no se reparte entre ambos términos, sino que, aunque dependa de los dos, va al primero, por el que la colaboración existe. El cuerpo, instrumento connatural (del alma) y esclavo de su señor, es como una parte o instrumento separable (ἀφαιρετόν), así como el esclavo es un útil sin alma (ἄψυχος)" (*Et. Eud*. VII, 9; 1241b 17-24). "El Estado se constituye de partes desiguales (ἀνομοίων), así como el viviente se compone del alma y cuerpo, el alma de lógos y tendencias. la familia del hombre y la mujer..." (*Pol*. III, 4; 1277 1 5-10).

[103] 1290b 25 -1291a 34.

[104] Cf., por ej., *Pol*. III; 1280b 38.

poner de ellos, pues casi todos están de acuerdo en que una de estas cosas, o varias, es la felicidad" (*Ret*. I, 5; 1360b 12).

Las partes, los componentes de la felicidad, son los bienes externos (1360b 25), los del cuerpo (1361b 4-26), del alma (1362a 13-15; 1366a 32) y del destino (1361b 26-35).[105]

A la suficiencia de bienes, al bien del hombre, al bien de la ciudad, se dirigen las operaciones dictadas por la virtud de la prudencia (φρόνησις). Aristóteles realiza una distinción que Platón no había llegado a discernir:

"Una cosa es fabricar y otra operar. El hábito que opera según la razón, es distinto del hábito que fabrica según la razón. La arquitectura es un arte" (1140a 2 ss.), mientras que "la prudencia es el hábito que según la verdad de la razón (determina) aquello que es operable acerca del bien humano" (1140a 20). La prudencia tiene por objeto "el buen vivir" (1140a 28).

Para el Filósofo existe una clara diferencia entre las técnicas (las artes) que regulan la fabricación gracias a la causa ejemplar, y las operaciones de la sabiduría práctica, que regula las acciones en orden a los fines. El fin último de la prudencia es el bien humano, el bien de la ciudad, la suficiencia y la actividad humana según las virtudes (morales). Toda la ciudad se organiza en vistas de dicha suficiencia de bienes; toda liga, alianza o confederación asegura la paz de cada ciudad. El objeto de la prudencia -la prudencia misma-, y toda la ciudad se subordina al fin más alto del hombre, la sabiduría, la contemplación divina del νοῦς:

"*Lo mejor* y lo más agradable para cada ser es lo conforme a la naturaleza de cada uno: para el hombre es la vida del νοῦς (la vida) humana por excelencia, la más dichosa. *Secundariamente* (debemos colocar la vida) según cualquier otra virtud... la justicia y la fortaleza... la prudencia... (Ellas son) las virtudes humanas del compuesto, y (humana es igualmente) la vida según dichas virtudes y la felicidad que alcanzan. Mientras que el νοῦς opera separadamente (κεχωρισμένη)" (*Et. Nic*. X, 7-8; 1178a 5-24). La vida del entendimiento "no necesita casi de bienes exteriores res" (1178a 24-25), pero porque "es hombre, le es necesario un

[105] Este tipo de división de los bienes puede verse igualmente. *Et. Níc*. I; 1098b 12-15. Platón realiza la misma clasificación (*Fil*. 48e; *Ley* 743e; etc). Esta división es superada en la época de la *Ética definitiva*.

cierto bienestar exterior, puesto que la naturaleza (humana) no es autosuficiente (αὐτάρκης) para la contemplación" (1178b 33 -34). El fin de la ciudad y de las actividades políticas de la prudencia es la suficiencia, pero dicha "suficiencia está muy lejos de exigir un exceso... Se pueden hacer las acciones más bellas sin ser el dominador de la tierra y los mares (ἄρχοντα γῆς καὶ θαλάττης)" (1179a 3-5). ¿Piensa aquí el maestro en su discípulo, el conquistador de Asia?

¿Qué ventaja podría alcanzar una confederación de ciudades sino, y exclusivamente, la paz? Si dicha confederación produce mayores riquezas, ¿son acaso las riquezas un bien? Si dicha confederación o Imperio exige una mayor virtud moral, justicia o prudencia, ¿será ella un medio adecuado para la divina contemplación?

Aristóteles, al fin, profundamente griego, expresando una vez más el horror al desorden, la revolución o el caos, prefiere asegurar la ciudad-Estado y proclama su perfecta eficiencia, aun en presente, en el cumplimiento de sus funciones: la ciudad puede ofrecer al hombre la suficiencia de bienes morales en una paz perdurable a fin de permitirle la actividad divina de la contemplación en la "suficiencia".

Por su parte, la empresa del joven rey macedónico es prudente si ejerce su dominio sobre los asiáticos; es demasiado peligrosa cuando trata de igualar las "naciones" con las ciudades de los helenos.

§ 5. Alejandro alcanzó de hecho, lo que Aristóteles no pudo justificar de derecho. La ambición, la prudencia y el genio político permitieron al rey macedónico percibir existencialmente el universalismo helénico y preanunciar, por lo tanto, el cosmopolitismo del Imperio Romano.

"Mientras algunos aconsejaban a Alejandro que tratara a los griegos como amigos y a los bárbaros como enemigos, él prefirió dividir a los hombres en buenos y malos... es decir, según se dejaran o no guiar por las prescripciones de la ley, por las reglas de la *paideia* y las doctrinas filosóficas".[106]

[106] Eratóstenes, *Strab*., I, 66-67.

"Dios es el padre común de todos los hombres"[107]

Desde la India hasta Italia un grande y efímero Imperio unifica un número ilimitado de pueblos. La lengua griega, universalizándose, se modifica; la filosofía, mezclándose, se purifica; las religiones, difundiéndose, se relativizan. Si el signo del Estado-ciudad griego había sido la univocidad, el del cosmopolitismo de la cultura helénica será la pluralidad.

La ciudad helenista fundada por Alejandro poseía corporaciones étnicas (*politeúmata*) de griegos, macedónicos, tracios, judíos... Los casamientos mixtos eran corrientes. Los autóctonos recibían en el *gimnasium* la cultura helenista, signo de la ciudadanía. Helenismo y cultura se confunden:

"Nuestra ciudad ha obrado de tal modo, que la noción de helénico no parece ya ser la expresión de una raza sino de una forma de pensamiento, pues se califica de helénicos a los que participan de nuestra cultura y no a los que participan de una naturaleza (nacimiento) común".[108]

Alejandro, el joven discípulo del Estagirita, realizó hasta sus últimas consecuencias las doctrinas de su maestro. Si lo propio, lo perfecto del hombre, es llegar a constituir el Estado y alcanzar por el orden de sus funciones la bienaventuranza, es posible a todos los asiáticos o bárbaros llegar a ser hombres si se incorporan en un régimen político. La idea de raza es reemplazada por la noción de cultura. El humanismo griego es sinónimo de "cultura". Todo hombre puede llegar a ser griego en la ciudad universal. Eso será, tiempo después, la *romanitas*. En el 212 d.C., Caracalla extiende a todos los habitantes libres del Imperio los beneficios de la *civitas*. La pequeña ciudad griega ha crecido hasta dar como fruto la ciudad ecuménica. Esta universalización produce, por una parte, la ruina de la ciudad griega, y por otra, en cambio, permite

[107] *Vita Alexandri*, 27; cf. W. W. Tarn en *Camb. Anc. Hist*., VI, pp .429 -31. Plutarco insiste en el universalismo consciente de Alejandro (*De fortuna Alexandri*, I, 6).

[108] lsócrates, *Paneg*. 250. Un ejemplo típico es la carta del pobre egipcio en la que se manifiesta claramente que es solamente por la instrucción y la cultura griega por la que un hombre es griego (H. Lietzmann, *Griechische Papyri* (KI., t. XIV, n° 4).

un profundo individualismo por el debilitamiento de los vínculos exigentes de la comunidad político-religiosa. Vemos nacer un pluralismo, una multitud de grupos y movimientos, que pululan en todo el Imperio.

La suficiencia solidaria y la contemplación solitaria de la pequeña ciudad-Estado es absorbida por la exuberancia oriental del Imperio alejandrino.

Atenas era una ciudad de dimensiones humanas. En torno al *agorá* los ciudadanos podían conocer y dirigir personalmente los grandes problemas de su Estado. Alejandría, Antioquía o Roma, en cambio, son ciudades pluralistas. Cada barrio es un "mundo" regional: allí los persas, aquí los egipcios o coptos, allá los judios, los griegos... Las "religiones", las corporaciones de misterios, esotéricas, sincretistas, universales, se difunden en la gran estructura culturo-política del Imperio. La ofensiva escéptica, la evasión epicúrea, el compromiso estoico, permiten a cada ciudadano replegarse en un profundo individualismo, cuyo último fundamento es el orden mismo del cosmos, no ya del Estado. Las leyes naturales reemplazan las leyes positivas, la obediencia a la propia conciencia ocupa el lugar de la obediencia a las leyes de la ciudad.

La cultura agrario-ciudadana, de un Hesíodo o un Pericles, deja lugar a la cultura universal marítimo-imperial, donde los grupos se mezclan (la tan temida ὕβρις), dialogan, se mundializan, perdiendo, de hecho, la unidad necesaria para defenderse del enemigo común: los elementos juveniles de las fronteras, los bárbaros, y los movimientos mesiánicos de dentro, que con una visión nueva del universo, proponen una crítica radical al núcleo ético-mítico de toda la cultura greco-romana.[109]

El Imperio llegó a ser una fina trama legal y cultural apoyada sobre la fuerza de los ejércitos; cuando éstos tienen que hacer respetar la ley, es manifestación de que la comunidad "agoniza", pero no ya como "lucha" de gestación, en los tiempos homéricos, para emerger a la vida, sino "lucha" contra una muerte que es inminente. El *bien* del Imperio no es *común*: es el bien particular del emperador o de la oligarquía de la *Urbs*.

---

[109] Sócrates criticó al movimiento sofista para defender la estructura helénica tradicional. El judaísmo, en cambio, será una crítica, de la esencia misma, del núcleo ético-mítico, de la cultura griega, y mucho más aún el cristianismo: Cf. Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (*Problème de la création et de l'anthropologie des origines a saint Augustin*), París, Seuil, 1962.

CONCLUSIÓN II

El héroe de la epopeya, el valiente guerrero, el hábil comerciante invasor de los tiempos en que la ley del clan se confundía con la ley del cosmos, tendía a un bien primario: la subsistencia en el honor. Con el tiempo, el humanismo griego discernirá progresivamente, no sólo los bienes que permiten la suficiencia, bienes exteriores y del cuerpo, sino también los bienes del alma, las virtudes morales subordinadas a la sabiduría y la contemplación. De una cultura nómada se pasa a otra agraria y urbana. Sin embargo, el núcleo ético-mítico será el mismo.

Del bien de la familia, del clan o la tribu, se llega a discernir el bien de la aldea, de las naciones y de la ciudad-Estado. El hombre helénico ocupará el centro del mundo y el grado más perfecto de la escala de los seres. El fin de la ciudad no es sólo un vivir, sino un vivir bien, según el imperativo de las virtudes, a las cuales se subordinan las técnicas.

Para que todo esto sea posible, es necesario la seguridad de una armonía en la paz. Las confederaciones serán aceptadas sólo con el objetivo de garantizar la paz y la primacía del hombre helénico sobre los bárbaros y asiáticos.

Alejandro inventa un nuevo estilo de relación interhumana: el cosmopolitismo, que estaba en germen en el pensamiento aristotélico, y abre a todos los pueblos asiáticos la posibilidad de la organización política y cultural helénica. En cierto modo, y para el griego, Alejandro da a esas naciones el derecho de ser hombre.

Este movimiento difusivo produce un debilitamiento de los vínculos estructurales del hombre griego, de la familia, del Estado-ciudad. El individualismo se instala en el corazón mismo del pluralismo sincrético del Imperio. Las estructuras metafísicas, el núcleo ético-mítico, permanecen, pero un profundo desequilibrio se introduce en el humanismo clásico. La dilatación del horizon-

te produce la dramática desintegración de su genio y la contaminación de influencias extranjeras.

Crisipo expresa teológicamente ese universalismo, fruto maduro de una larga evolución:

"A uno y lo mismo llamamos Zeus, común naturaleza de todo, destino y necesidad; y esto es también la justicia y el derecho, la unidad y la paz".[110]

Sin embargo, el contenido de los símbolos y los mitos no es el mismo para todos. El Panteón hospitalario admite todos los dioses extranjeros, pero, al fin, en una tal pluralidad y confusión, los griegos pierden aun el sentido de los antiguos dioses patrios.

[110] J. Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. cit., II, n. 315. Crisipo piensa que el mundo es como una ciudad bien administrada (*Ibid*. II, n. 1127-1131). Zenón proponía la unidad de todos los pueblos y los hombres bajo una ley común: la ley natural (I, n. 42 ss.). Cf. Festugière, II, *Le Dieu cosmique*, p. 189 ss.: "Este fue el mérito de Zenón, haber comprendido esta necesidad espiritual. Él supo responder al gran problema, transponiendo la noción de ciudad a la doctrina de una *ciudad del mundo*" (*Ibid*. p. 264).

EPÍLOGO

Este pequeño ensayo, primera parte de una obra más amplia, debe inscribirse como hemos dicho en el prólogo en una visión de conjunto en que serán estudiados otros grupos culturales. Tenemos conciencia de que alguno de los aspectos tratados aquí tomarán pleno relieve gracias a la comparación con fenómenos análogos y opuestos de otros pueblos y culturas.

Alguien podría reprocharnos: En la angustia de una América Latina que se debate por llegar a realizar una revolución que deberá constituir un orden más justo, ¿qué sentido tiene perder el tiempo estudiando el lejano pueblo griego? Sólo debemos contestar que, para comprender realmente el edificio humano construido en la historia, es necesario comenzar por los cimientos, a fin de descifrar el sentido de nuestro presente. Alguien es adulto cuando alcanza la conciencia refleja de su propia existencia colectiva e histórica. En ese caso, la conciencia precederá a la historia, *orientándola*: [111]

"Sean cuales fueren las condiciones exteriores (corporales, psicológicas, sociales), de las que pueda depender la evolución de la conciencia (y aunque la conciencia se constituya lentamente en la historia), a la mirada de la conciencia-adquirida-de-sí, la misma historia de donde ella emerge no es más que un espectáculo que ella organiza para sí. Una inversión de perspectiva se produce en el caso de la conciencia-adulta: la evolución histórica que la ha preparado, no ha existido simplemente *antes* que ella, sino *pa-*

[111] Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, París, PUF, 1960, 4°, p. 222. El autor opone la "conciencia-adquirida-de-sí" a la

ra ella; el tiempo en que ella progresaba, era ya el tiempo de su constitución".

"conciencia-adulta", En el primer caso, la historia es mirada como desde *fuera*, aprendida, tomada como *ya* construida por *otro*. En el segundo, la conciencia está en la base de la evolución: la historia es un fruto de la conciencia. Del sentido del idealismo de Merleau-Ponty hemos hablado en otros trabajos.

APÉNDICE I

LA ETICA DEFINITIVA *DE ARISTOTELES O EL TRATADO MORAL CONTEMPORÁNEO AL* DEL ALMA [*]

Desde el tiempo en que Jaeger propusiera su visión cronológica de las obras de Aristóteles hasta hoy, se han ido perfilando nuevas hipótesis.[1] A partir de ellas queremos dar un paso adelante en la marcha de conjunto.

La cuestión del libro X de la *Ética* editada por Nicómaco, cap. 6-9, de la que nos ocuparemos en este apéndice, es la de descubrir exactamente su lugar dentro de la cronología de las obras aristotélicas. El problema es de fondo y tiene la mayor importancia, porque, o es un fragmento de la *Ética*, contemporáneo al tratado ético editado por Eudemo, o es un texto aún anterior, es decir, entre el *Protréptico* y la *Ética a Eudemo*, posición que tiene sus defensores, o, simplemente, es de la época de los otros libros de la *Ética a Nicómaco*, o, y es lo que proponemos, se trata de la *Ética definitiva*, en el período postrer de los tratados escritos entre el 330 al 322 a. C.

La cuestión es relativamente simple de plantear a partir de los siguientes supuestos: ¿Se encuentra o no en el libro X, 6-9, la presencia de una estructura hilemórfica antropológica? Si la respuesta es afirmativa deberemos aceptar la contemporaneidad con el tratado *Del alma*.

---

[*] Et. Nic. X, 6-9; 1176 a 30- 1179 a 32. Quizá también Et. Nic. VII-X,5.

[1] Jaeger publicaba su *Aristoteles* en 1923, situando la Ética a Nicómaco, en su totalidad, en el último período; François Nuyens editó, primeramente en flamenco y después en francés, L 'évolution de la psychologie d 'Aristote (la primera en 1939 y la segunda en 1948, no existiendo todavía traducción castellana), y colocando nuestra obra en el período instrumentalista (hasta el 330 a. C.), anterior al tratado *Del alma* y de la *Metafísica* definitiva.

§ 1. Ciertamente este libro no es del período inicial (360-348). El Aristóteles platónico es absolutamente desconocido en el libro X. La distinción radical entre la vida contemplativa y la φρόνησις (1178 a 2-22), entre la vida teórica y la vida moral, la diferencia entre el νοῦς y las virtudes morales,[2] nos manifiestan un Aristóteles plenamente consciente de las estructuras de su sistema moral. No se critica siquiera a Platón, cuya superación parece desde antiguo asegurada. Para nada aparece ningún ejemplo sobre la Idea de bien. Lo divino, la vida de los dioses es el objeto de la teoría, pero no ya los Universales de Platón. En esto se diferencia aún claramente de la *Ética a Eudemo* y del libro I de la *Ética* que comentamos. Es evidente que, con respecto a esta última, se podría argumentar que al comienzo propuso su propia posición a partir de la crítica de sistemas éticos contrarios (en el libro I), y, en el libro X, sólo se ocupó de analizar el último componente de la felicidad. De todos modos, aun con respecto al libro I de la *Ética* editada por Nicómaco, no podemos dejar de constatar muchas diferencias.

§ 2. En el libro I se proponía como el fin supremo, sin lugar a dudas, el fin de la ciudad, el objeto de la política: el bien común (*Et. Nic.* I, 1: 1904 a 22-28). Cuando proponía el análisis ya tradicional de las tres vidas para deducir la noción de felicidad, incluía igualmente la vida contemplativa (ὁ θεωρητικός, 1096 a

---

Las obras que citaremos en este artículo son las siguientes: *Aristotelis Opera*, Berlín, Gruyter, 1960), ed. E. Bekker, edición fotograbada de la de 1831, t. I-II, con el índice de Bonitz, t. V; J. Burnet, *The Ethics of Aristotle,* (Londres, 1900); W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín, 1923); A. Mansion, *"La genese de l'oeuvre d'Aristote d'apres les travaux récents",* en Rv. Neo-scol., 29, 1927, pp. 307-449; P. Defournay, *"L'activité de la contemplation dans les Morales d'Aristote",* en *Bull. de l'Inst. .hist. beIge de Rome*, 18, 1937, pp. 89-101; David Ross, *Aristotle, Selections*, Nueva York, 1938; F. Nuyens, *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles*, Nimegue, 1939, tesis, editada en francés en Lovaina, 1948; J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote*, Bruselas, 1948; G. Verbeke, *"L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique",* en Miscell. Giovanni Galbiati, Milán, 1951, t. V ,pp. 79-95 ; A. Mansion, *"L'immortalité de l'ame et de l'intellect d'apres Anstote",* en Rv. Phil. de Louvain, 51, 1953, pp. 444-472; R. Gauthier, C. Jolif, *L'Ethique à Nicomaque*, Lovaina, 1958-1959, t. I textos, II-lII comentarios.

2 Contra Verbeke, *L 'idéal de la perfection*, pensamos que aquí Aristóteles habla de "prudencia " y no de *sofía*; supone entonces las adquisiciones de la *Ética* eudema y del libro VI de la nicomaquea.

4) -pero no habla del νοῦς-, y circunscribía la vida política a una noción corriente de pretender los honores. Después de criticar la Idea unívoca del bien, según Platón, y analizar la analogía del bien, nos da su definición de felicidad.

"El bien del hombre es la actividad del alma (ψυχῆς) según la virtud." (*Et. Nic.* I. 6; 1096 a 16).

La noción que nos interesa fundamentalmente es la del alma. Aristóteles tenía plena conciencia de que las estructuras antropológicas son el fundamento de la moral, por ello, al final del libro I nos explica:

"Como ya hemos tratado las cuestiones del alma (en las obras anteriores al 330 a. C., en los diálogos *Eudemo*, *Del alma*) en tratados de vulgarización bien conocidos por el público... ello nos permitirá utilizarlas aquí" (*Et. Nic*. I, 13; 1102 a 26-27). y concluye que "la división de la virtud misma depende de la división de la parte del alma que tiene lógos (racionalidad). Denominamos, en efecto, unas como las virtudes del pensamiento y otras las del carácter" (*Et. Nic*. 1, 13; 1103 1 3-7). ¡Es la división xenocrática!

Analicemos ahora cómo, para el Aristóteles ,del libro I -e igualmente en alguno de los restantes libros de la *Ética*-, el alma se comporta como algo distinto del cuerpo (de allí la triple división de bienes: del alma, del cuerpo y exteriores). Las virtudes del entendimiento no incluyen al νοῦς, siendo la función suprema la sabiduría (σοφία)-[3]

§ 3. De todos modos quedaba siempre la posibilidad para el análisis de una actividad todavía más excelente que la sabiduría y la prudencia, cuando nos dice:

[3] En la enumeración de las virtudes intelectuales (VI, 3; 1139 b 17) habla del Intelecto después de la sabiduría. ¿No será aquí un agregado posterior, ya que no lo tratará (al Intelecto) detenidamente entre los hábitos en este libro VI? Habla del arte, de la sabiduría, de la filosofía, de la conciencia, pero nunca se extiende sobre "el Intelecto" (sólo en una ocasión lo nombra: 1141 b 2, cuando dice que "la filosofía es ciencia e Intelecto"). ¡ Quizá fueron correcciones de su propia mano o del editor, para justificar la inclusión del tema en el libro X! Por otra parte, el Intelecto no será, en el libro X, considerado como una virtud.

"Si se objeta que son la política y la sabiduría las ciencias supremas por cuanto el hombre es superior (en esto) a todos los animales, esto no modifica la cuestión porque sobre el hombre hay otros seres de naturaleza más divina que él, que son, tomando un ejemplo evidente y visible, los astros que componen el sistema celeste" (*Et. Nic*. VI, 7; 1141 a 33- b 1).

Pareciera que la *Ética* (libro I-IX) ha sido pensada reductivamente, o, si se quiere, como sólo discerniendo el "bien humano" y no el "bien divino en el hombre". La palabra "bien humano" es frecuente en la *Ética*.[4] Por ello, la explicación del problema del νοῦς al fin de la *Ética* como el análisis de la actividad divina o beatitud divina en el hombre, podría perfectamente aceptarse. Si sólo fuera una continuación de la exposición anterior deberíamos situarla en el período instrumentalista previo al hilemorfismo. Pero hemos notado algunos indicios que nos hicieron dudar de la hipótesis de Nuyens -ya que sólo se trata de una hipótesis que nunca demostró- .

§4. En el libro X, después de una rápida introducción sobre la felicidad como actividad del *otium* (cap. 6), nos da una definición de felicidad distinta a la del libro I (y que es respetada por todos los manuscritos conocidos):

"La felicidad es una actividad según la virtud" (*Et. Nic.* X, 7; 1177 .!112); lo que ya había indicado un poco antes cuando expresaba que "a juicio de todos la vida feliz (εὐδαίμων βίος) es la vida según la virtud" (*Ibid*., 6; 1177 a 1-2).

La noción de alma ha sido eliminada de las definiciones. ¿Cuál es la causa? ¿Un mero error? No lo parece ya que la palabra alma no aparece una sola vez en este tratado (1177 a 4, que Gauthier traduce "*de l'âme* " (I, p. 303) no corresponde al texto griego), lo que nos deja ver una cierta voluntad de expresar una nueva estructura antropológica. y lo que más llama la atención es que se habla del cuerpo pero se evita hablar del alma:

[4] Un ejemplo se encuentra en 1141 b (plural); léase el libro I. donde ya se propone la diferencia entre el bien humano -del que tratará la *Ética* hasta el libro VII inclusive- y el divino (lib. 1,12; 1101 b 25).

"Gustar de los placeres del cuerpo... No es en tales pasatiempos en los que reside la felicidad, sino más bien en la actividad según la virtud" (*Et. Nic.* X, 7; 1177 a 6-10).

En este caso, el indicar la oposición entre una actividad del cuerpo y la del alma según la virtud era inevitable, de poseer todavía la estructura antropológica del libro I. La ausencia del término ψυχή no es un mero error, sino una expresa exclusión o corrección posterior. En ambos casos nos indicaría una nueva posición de Aristóteles.

¿Por qué habría de eliminar la noción de alma? , o, de otro modo, ¿cómo pudo no hablar del alma en su *Ética* X, 6-9?

§ 5. En una antropología como la del libro I, la actividad contemplativa es la actividad suprema del alma, y el alma es necesario que se la incluya en toda definición de felicidad. No así si la actividad más perfecta fuera el νοῦς (Intelecto) que no es ya parte del compuesto humano:

"En cuanto al Intelecto (νοῦς) y la facultad teórica nada es más evidente: pareciera que se trata de un género de alma totalmente diferente, lo único que pueda separarse (χωρίζωμαι) como lo eterno (puede separarse) de lo corruptible." (Del alma, II, 2.413 b 24-26).[5]

A partir de esta antropología no valdría ya la pena hablar del alma. Unas son las virtudes del compuesto (que incluye al alma sin nombrarla) y que dicen relación a lo corruptible, al cuerpo y las pasiones; y, por otra parte, está el νοῦς que es la actividad que produce la felicidad suprema, propiamente divina, separada de las virtudes del compuesto y de las pasiones del cuerpo. Es

[5] Cf. separado en 429 a 10-11; 420 a 16-17; 23-24; b 25-26. El Intelecto de la *Et. Nic.* X es el Intelecto a secas (después llamado agente) y no el νοῦς παθητικός; (*Del alma* III, 4; 429 a 10 ss.), es decir, el tratado en III,5 (430 a 10 ss.). Éste es inmortal y eterno (430 a 22-24), impasible y sin mezcla (con el compuesto) (430 a 15-20); es un acto (430 a 17-19). Tricot (traducción francesa *De l'áme*, París, 1965, p. 77) dice (como Gauthier en su traducción I, p. 309): *"séparé du corps"* (413 b 26-27), aunque debería traducir "*du composé*". Por esto, el Intelecto, en la *Et. Nic.* X, no es Virtud, lo que se deja ver en la que podríamos llamar la *Etica del Del alma*: la felicidad divina es "para el hombre, la vida según el Intelecto" (11.78 a 6-7);la felicidad humana sería sólo la vida según las virtudes éticas.

decir, la beatitud propiamente divina sería distinta de la humana, de las virtudes políticas, ya que la vida infralunar necesita de la ciudad.

En la *Ética* del período instrumentalista había siempre hablado de que la felicidad era un bien divino -aunque no lo había explicado nunca enteramente-. Ahora repite igualmente que la felicidad debe ser algo "bello y divino" (1177 a 15), "lo más divino" que haya en el hombre (*Ibid*). Esta actividad es el νοῦς. No se dice que sea una potencia, facultad o virtud, sino sólo una actividad, un acto, una teoría (*Ibid*, a 16-21).
Después, Aristóteles, continúa algunas reflexiones que ya había comenzado en el libro VI, 6, al hablar del filósofo. Es interesante indicar cómo ya hablaba en ese libro VI, de un "fin de la primera parte de la exposición de la sabiduría y la filosofía... la parte del alma en la que cada una es virtud" (VI, 11; 1143 b 14), incluyéndose así este libro, por el modo de tratar la cuestión del alma, en el período intermedio. No así en el libro X, 6-9, donde la actividad del filósofo además de ser la más placentera es la más "autónoma" (1177 a 27: αὐτάρκεια) de los bienes exteriores (1178 a 24 -b 7).[6] El Intelecto no podía ser tratado en el libro VI porque no era, ni siquiera allí (*sic*), una virtud.

§ 6. Ahora, Aristóteles, nos propone una *Ética* en consonancia con el tratado Del alma, que se distingue claramente de la *Política*, pero no en el sentido que se lo ha creído tradicionalmente. Ahora la *Ética* sería el ámbito del uso recto de lo necesario -bienes externos y virtudes- para alcanzar la suficiencia como condición de la vida divina de la contemplación; mientras que la *Política* sería la ciencia de la vida práctica del compuesto humano -que tiene relación necesaria con el cuerpo, con la ciudad: orden secundario de la actividad-. La *Ética* se ordena -en el libro X- a la beatitud divina del Intelecto; la *Política* a la beatitud secundaria, práctica y ciudadana; al bien común. Esta distinción ..:-entre los objetos divinos de la contemplación y el bien común-, al contrario de la que pueden pensar ciertos autores, no sólo no es un regreso al platonismo, sino que, llegando a las últimas con-

[6] Se encuentra la antigua división de los "bienes externos", pero nunca se habla de los "bienes del alma " -nuevo argumento de una maduración de su postura antropológica-, porque sólo se habla de los "bienes humanos" del compuesto. En la Et. Nic., además del libro X, habla del Intelecto, en los siguientes lugares: 1139 b 17,1141 a 7; 1142 a 26; 1143 a 35; 1169a 17; 1096 b 29.

clusiones de las estructuras helénicas, Aristóteles se aleja definitivamente de su maestro.

Veamos todo esto por partes. Comencemos por comprender la distinción entre la vida divina de la contemplación y la política o práctica del compuesto:

"Pues no es en tanto que hombre que el hombre vivirá de tal modo (según 1a contemplación), sino en tanto que hay en él algo de divino (θεῖόν τι ἐν αὐτῷ); y en tanto ese algo divino sea superior al compuesto (συνθέτον)' así su actividad (ἐνέργεια) se impondrá sobre las otras virtudes" (que son las del compuesto) (*Et. Nic.* X, 7; 1177 b 26-29).

En todos estos capítulos el filósofo adopta una terminología biológica, que nos hace pensar en un "período biologista" aplicado ahora al hombre. Esto queda probado por el uso del término "el compuesto" (usado en el *Del alma* II, 1, 412 a 15: "substancia compuesta" de materia y forma) pero ahora con vinculaciones a sus corolarios éticos. No puede ser el "compuesto" de Platón, porque sus constitutivos son -para Aristóteles- el cuerpo y el alma pero no el Intelecto -que formaba parte del compuesto-. En el compuesto de Aristóteles las virtudes políticas incluyendo la prudencia y la justicia, que tienen por sujeto al alma, son independientes del Intelecto, que aparece como una "actividad" pero no como virtud. Sobre este dualismo nuevamente instaurado nos explica el filósofo:

“Si se dice divino el Intelecto con respecto al hombre, se dirá igualmente vida divina (la vida del Intelecto) con respecto a la vida humana” (*Et. Nic*. X, 7; 11,77 b 30-31).

La vida humana, la del compuesto, es mortal; mientras que la vida divina (cf. *Del alma* 430 a 22-24) es inmortal (ἀθανατίζειν); por ello la felicidad es "la vida según el Intelecto (ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος)" (1178 a 6-7). Por el contrario la vida del compuesto, la vida política, la del cuerpo, no es la principal -conclusión que se opone a la propuesta en el libro I, donde decía que el bien de la ciudad, objeto de la política, era el bien supremo-:

"Es sólo secundariamente (Δευτέρως) /que es feliz vida/ según las otras virtudes. En efecto, las actividades según las otras virtudes son bienes humanos (αἱ ἀνθρωπικαί) " (*Et. Nic.* 8; 1178 a 8-9).

Lo que más llama la atención es que en este segundo rango de virtudes, se incluye no sólo la justicia sino igualmente la prudencia (φρόνησις). Y bien, la justicia, la fortaleza, la prudencia como virtud ética, y todas las demás, son secundarias por la siguiente razón (léase con atención la enumeración de 1178-a 10-19):

"Todo esto porque las virtudes éticas están ligadas a las pasiones (πάθεσι) que tienen por sujeto al compuesto (σύνθετον). Y las virtudes del compuesto son virtudes humanas (ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί), y por consecuencia es humana la vida según estas virtudes y la felicidad que se encuentra en ellas" (*Et. Nic*. X, 8; 1178 a 19-21).

Pero, para dar aún mayor fuerza al nuevo dualismo instaurado -no ya de tipo platónico sino estrictamente aristotélico- agrega claramente:

"Por el contrario (se refiere a la relación de las virtudes morales y el compuesto) el Intelecto está separado (κεχωρισμένη)" (*Et. Nic*. X, 8; 1178 a 22).

¡Separado! He aquí un término técnico del Aristóteles del tratado *Del alma*. Separado del compuesto y por ello de sus virtudes. Y como la actividad cívica debe ubicarse en el primer rango de las acciones virtuosas (éticas) (1177, V ,12-16), el Intelecto tiene por objeto lo divino, que supera en mucho el fin que se propone la virtud ciudadana, el bien común:

"Las acciones virtuosas son en primer lugar las acciones cívicas y militares... y estas acciones aunque tienden a un fin (τέλους) no son dignas de ser elegidas por sí mismas. Muy por el contrario en el caso del Intelecto..." (*Et. Nic*. X, 8; 1177 b 16-19).

§ 7. El Intelecto, entonces, al estar separado del compuesto necesita, para hacer feliz al hombre, sólo una mínima suficiencia de bienes humanos (autarquía = αὔταρκες, 1177 b 21) o de los bienes exteriores (1179 a 1 y ss.), ya que "feliz es la vida del que practica la virtud" (1179 a 9; no habla nunca del alma) poseyendo los bienes necesarios (pero no más de lo estrictamente necesario).

Es importante ver cómo, entre los pocos filósofos que nombra Aristóteles, en estos capítulos del libro X, se encuentra Anaxágoras (1179 a 13) cuya doctrina había utilizado tanto en el *Del alma* (404 a 25 y ss. ; 450 a 13; b 19; etc.). El Intelecto estando separado de las contingencias políticas necesita de los bienes de la ciudad y de sus virtudes sólo como condición. Es por ello que el filósofo es, y no el político, el hombre más perfecto:

" ¿El hombre cuya actividad consista en ejercer el Intelecto y cultivarlo no será el hombre más perfecto y el más amado de los dioses? ...El filósofo será de todos los hombres el más dichoso" (*Et. Nic*. X, 9; 1179 a 23-31).

Esta posición podría hacernos pensar que Aristóteles ha vuelto a un período superado de platonismo -o, aún, que dicho libro es efectivamente de un período platónico-. Hay varias razones para pensar que no es así.

En primer lugar, las similitudes con el libro *Del alma* (el Intelecto separado, inmortal, impasible o no mezclado a las pasiones del compuesto, divino, más que humano). Aunque nunca se expresa el hilemorfismo (es decir, que no indica expresamente la composición con los términos "cuerpo-alma ") ni se usa la noción de ἐντελέχεια, sin embargo, se está siempre tratando la estructura humana como un compuesto y por ello no se encuentra necesidad de hablar ya del alma. En su período platónico no podía excluir el alma de su función suprema. Pero lo que es más, se distingue entre la actividad ética del entendimiento (φρόνησις) y el Intelecto; una como virtud política mezclada con el cuerpo, el otro como el Intelecto separado (1178 a 14-22). Platón al tratar de las facultades intelectuales nunca habla de una facultad intelecto-práctica. Por otra parte, el objeto del νοῦς es el bien, la Idea del Bien, para Platón, que es el paradigma del bien a imponer en la ciudad. Para Aristóteles,. en cambio, el objeto del Intelecto es lo divino extra-político, las esferas eternas, por ejemplo; el bien común, el objeto de la justicia y la prudencia, es un bien humano, un bien intra o infralunar, corporal, corruptible.

§ 8. Si esto fuera así, la cronología que nos propone Nuyens y Gauthier-Jolif, habría que modificarla del siguiente modo, simplificando el cuadro e indicando sólo las obras esenciales:

PERÍODOS EN AÑOS*	DIÁLOGOS	FÍSICA METAFÍSICA ANTROPOLOGÍA	CURSOS DE ÉTICA	POLÍTICA
360 a. JC. Academia	*Gryllos* *Eudemo* *Protréptico*	*Física* VII		
348 Assos-Mitilene	*Himno de Hermias, De la realeza*	*Física* I - IV, VIII; *Del cielo*; *Metafísica* A, B, Gamma, K (1 - 8), M (9 - 10), N.	*Ética a Eudemo* I - III [Libros comunes]	*Política* VI - VIII, II - III *Recop. de const.*
335 Atenas Liceo		*Meteorológicas*	*Ética a Nicómaco* I - IV	*Política* IV-VI, I
330/322		*Del alma;* el resto de la *Metafísica*	*Ét. Nic.* X, 6-9 (y quizá VIII - X, 5)	*Const. de Atenas*

* Las fechas indicadas en la primera columna son sólo indicatorias. porque después de la obra de J. Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist (*Paderbom, 1952), deben considerarse las obras de Aristóteles más elásticamente en el tiempo, y es mejor hablar de un Corpus Aristotelicum dentro del cual la fecha de la muerte de Aristóteles (322 a. C.) no cerraría de ninguna manera dicho conjunto de tratados filosóficos. La Ética definitiva bien pudo ser de Aristóteles o de sus discípulos, pero contemporánea al *Del alma*.

El alma, formando parte del compuesto, no era ya la que podía ser sujeto de la actividad divina y suprema; la unidad hilemórfica del compuesto humanó exigía, a la conciencia helénica, constituir el dualismo antropológico en un nuevo nivel; entre el compuesto mismo y el Intelecto. En el lugar de las tres vidas (la del placer, la de los bienes útiles, la de las virtudes honestas; *Et. Eudemo* I, 4), hay sólo dos vidas (la de las virtudes del compuesto humano, el bien humano; la vida del Intelecto, la vida divina; *Et. Nic*. X, 6-9). La vida divina, la de los filósofos, no contempla ya el mundo de las Ideas, sino el mundo divino (desde su más visible nivel, el de los astros, 1141 b 1).

La inmortalidad del alma -ausente en sus *Éticas* desde el 348 al 330 (cf. *Et. Nic*. I, 11, 1100a 12-14; III, 9, 1115 a 26; etc.)- es ahora reemplazada por la inmortalidad del Intelecto. El alma es definitivamente incorporada al compuesto hilemórfico.

En el libro X de la *Ética*, no encontramos nada de lo que Nuyens indica ser la característica del período instrumentalista: "El cuerpo y el alma son todavía considerados como dos cosas".[7]

Gauthier, negando a la *Ética* editada por Nicómaco, libro X, el título de definitiva (después del 330), describe en cambio adecuadamente nuestra conclusión (siendo exactamente la contraria a la que llega él mismo), cuando nos dice que en este período (330-322) descubre, Aristóteles, "la aplicación al alma (al alma humana), de la teoría hilemórfica; y, por otra parte, reafirma la trascendencia, no ya del alma, sino del Intelecto, al mismo tiempo que la afirmación de la trascendencia de Dios" (hubiéramos dicho más acertadamente "lo divino").[8] Pero, lo que nos llama la atención, es que este autor tan cuidadoso e informado -con quien tuvimos ocasión de hablar acerca de todo esto en Le Saulchoir- , llega a escribir: "Por otra parte, el interés de estas consideraciones es para nosotros totalmente negativo, porque la Ética a Nicómaco, no solamente no había elaborado la teoría del Intelecto que desarrollará en el *Del alma*, sino que no tenía de ello aún la menor sospecha".[9] ¡Nos oponemos, entonces, a esta conclusión! Aristóteles no pudo escribir el libro X, 6-9 de la Ética editada por Nicómaco, sin tener ya las hipótesis de su *Del alma*, es decir, es contemporánea o al menos del mismo período de su desarrollo sistemático.

Gauthier describe, negándola, la *Ética* definitiva: "Había en esa teoría (del *Del alma*) el germen de una moral trascendental, de una mística aun: esta moral y esta mística, no debemos buscarlas en la *Ética a Nicómaco*, como no podemos buscar una moral hilemórfica."[10] ¿La descripción del filósofo en el libro X,9, no es acaso la de ese místico? El filósofo es "el más amado de los dioses", "el filósofo es el más feliz de todos los hombres"; el objeto del Intelecto "es lo más divino" (1177 a 15). No es ciertamente un místico piadoso, pero es un místico religioso, un contemplativo.

El libro X de la *Ética a Nicómaco*, es posterior al 330, o al menos -lo que para nuestros fines es lo mismo- , fue profundamente corregido a partir de la misma estructura antropológica del tratado *Del alma*.

---

[7] Nuyens, *L 'évolution,* p. 161.

[8] *L 'Éthique a Nicomaque*, I, p. 33 (Introducción).

[9] *lbid*. p. 35.

[10] lbid.

§ 9. Veamos un poco más detenidamente las críticas a nuestra posición. En primer lugar, de qué modo trata Nuyens la cronología de la *Ética* editada por Nicómaco. Dice que "la teoría hilemórfica aplicada al ser viviente debería usar τοῖς ἀνθρώποις [11]en lugar del ψυχαῖς de la *Ética a Eudemo* (II, 3; 1221 a 13, como por ejemplu en *Del alma* I, 4; 408 b 11-15). En la *Ética a Nicómaco* X se usa frecuentemente la palabra ἄνθρωπος y se ignora la de ψυχή. Nuyens no se ocupa de mostrar una cronología interna de la *Ética*, sino que se limita a buscar aquí o allí algunos argumentos, no del todo probantes. En el I, 13 indica cómo Aristóteles habla de las virtudes humanas no como del cuerpo, sino exclusivamente del alma (1102 a 16-17), mientras que "en el *Del alma*, por el contrario, insiste precisamente en el hecho de que, fuera del pensamiento puro, el alma no posee actividad propia" (I, 1 ; 403 a 16-17).[12] En el libro X a tal punto el alma no posee actividad propia exclusiva que no se la nombra siquiera, ya que es parte del compuesto. Nuyens aún argumenta en nuestro sentido cuando explica que la diferencia entre la *Ética a Nicómaco* II, 4, 1105 b 21-23, y el *Del alma* I, 1, 403 a 16-18, consiste en que en la primera se usa la fórmula πάθη ἐν τῇ ψυχῇ, mientras que en el segundo πάθη dice relación del alma al cuerpo. La posición del *Del alma* se encuentra exactamente en la *Ética* X cuando expone:

"Entonces son éstas, como puede verse, actividades humanas. Por otra parte, la virtud ética proviene, al juicio de todos, del cuerpo, y en gran medida se encuentra relacionada a las pasiones (πάθεσιν). Y también la prudencia está ligada (συνέζευκται) a la virtud ética... porque, por otra parte, las virtudes éticas están también ligadas a las pasiones, que tienen por sujeto al compuesto (σύνθετον)" (1178 a 13-20).

¿Cómo es posible ignorar este texto? Gauthier (III, p. 893), comentando este texto confunde las cosas sin explicarlas. Dice que las pasiones tienen para Aristóteles (*Étic. Nic*. II, 4; 1105 b 19-25) su sujeto propio en el alma (como Nuyens lo explica), pero evita comentar lo fundamental: que dichas pasiones no sólo

[11] Nuyens, *op. cit*., p. 186.

[12] *Ibid*. p. 191. Defournay, *L'actiuité de la contemplation*, apoya la posición de Nuyens, y relega la *Et. Nic*. X al mismo período que el libro I.

"incluyen fenómenos corporales", sino que, además, tienen "por sujeto al compuesto" (περὶ τὸ σύνθετον). Era aquí el lugar de demostrar que Léonard (*Le bonheur chez Aristote*, pp. 204-205) no tiene razón, ya que sostenía que estas líneas aristotélicas son claramente hilemórficas (usa, además, Aristóteles, una buena cantidad de verbos expresivos del compuesto: συμβάίνειν, συνωκειῶσθαι, συνέξευκτει, etc.). Gauthier sólo responde que la palabra "compuesto" es usada por Platón (III, p. 894) (*Fedón* 78 b-c), pero olvida decir que lo usa igualmente Aristóteles en el *Del alma* II, 1 (412 a 15: συνθέτη). Lo que no llega a mostrar es que el compuesto de Platón es radicalmente diverso del de la *Ética* X, ya que aquí el compuesto es el sujeto de las virtudes humanas de la vida activa y política exclusivamente, reservándose para el Intelecto la actividad divina, división contraria a la de Platón; pero aun diferente a la de Xenócrates, que hablaba de alma racional e irracional; mientras que aquí, Aristóteles no habla para nada de alma, sino de compuesto corporal y de Intelecto, que es claramente el hilemorfismo del *Del alma*. En verdad, ni Nuyens ni Gauthier han demostrado lo que hipotéticamente han avanzado; no han llevado ningún argumento hasta sus últimas consecuencias; han eludido los textos difíciles o los han "tapado" con analogías que no soportan la crítica. Uno de esos argumentos engañosos es el que muestra la semejanza entre el Intelecto de la *Ética a Nicómaco* X, 7 (1178 a 2-3) y el del *Protréptico*, por una mera semejanza en el plantear la cuestión. Pero lo que más llama la atención es que Nuyens llega a decir: "la visión sobre la relación entre el cuerpo y el alma -en el libro X- no se acuerda tampoco con el *Del alma*" (p. 192). ¿En qué texto se apoya para afirmarlo? Aristóteles no utiliza ninguna vez la palabra alma, y todo muestra lo contrario. Además agrega, sin demostración alguna, que la *Ética a Nicómaco* fue escrita antes del *Del alma*: "es posible sostener que fue anterior al *Del alma*; puede aun pensarse en unos diez años, lo que sería suficiente" (*Ibid*). Jaeger y Burnet creían igualmente que la psicología de la *Ética a Nicómaco* era distinta a la del *Del alma*.

Por el contrario Mansion (*La genese de l'oeuvre d'Aristote*, p. 451) dice que la *Ética* X es contemporánea al *Del alma*; lo mismo Ross (*Aristotle*, Selections, p. XIX).

§ 10. Volvamos al que ha efectuado el mejor trabajo hasta el presente. Gauthier explica que "con las *Éticas* no hemos llegado todavía allí (al *Del alma*), pero no nos encontramos tampoco en la época del *Protréptico*. No hay ya un alma inmortal, pero no hay todavía un Intelecto agente" (III, p. 855). Esta descripción

se opone al argumento, que el mismo Gauthier propone, de que el Intelecto de la *Ética a Nicómaco* X podría ser el del *Protréptico* (argumento de Nuyens), pero aceptando que el alma no es inmortal, aunque no constatando este autor que no se habla nunca del alma. ¿De qué otro Intelecto podía hablar en la *Etica* X que no fuera del Intelecto del *Del alma* (que, por otra parte, Aristóteles nunca llamó Intelecto "agente")?

Aún más asombro nos causa la siguiente afirmación: “La ciencia que puede tenerse de las realidades divinas (por) el Intelecto unido al cuerpo ha sido muy modesta (en las *Éticas*)" (*Ibid*). ¿Unido al cuerpo? Expresamente indica que el Intelecto está separado del compuesto (1178 a 22), y nunca dice que sea virtud, mucho menos ciencia (en el libro X). Nuestro comentador no podía evitar este texto (tratado en el t. III, p. 893), pero, aunque lo estudia, evade, sin embargo, la cuestión. En primer lugar, admite que Nuyens no justificó su posición; después, expone la doctrina de Léonard -que nos parece la más justa- a quien sólo responde: "En esto, creemos nosotros, que se equivoca, ya que Nuyens vio mejor" (111, p. 894). ¡Es imposible pretender demostrar con una mera proposición que se reconoce no fue demostrada! Gauthier escribe que en la *Ética* X, ." Aristóteles, en contradicción formal con la psicología del *Del alma*, afirma que el hombre es el Intelecto y no el compuesto" (p. 895). ¡No demuestra tampoco ese juicio un tanto peregrino! Por el contrario, Aristóteles manifiesta una y otra vez (1177 b 26-31) que el compuesto es el sujeto de la vida humana, mientras que el Intelecto es lo divinamente sobreañadido. A tal punto, que se ve exigido a demostrar por qué el Intelecto, siendo divino, es, sin embargo, lo más precioso que posee el hombre (1178 a 2-13). Gauthier dice que el intelecto de la *Ética* X no es el Intelecto del *Del alma*, sino "la parte racional del alma todavía concebida como una substancia" (*Ibid*). ¿Qué texto aduce? Ninguno. ¿Cómo podía demostrar que es una parte del alma si ni siquiera habla de ella en una sola ocasión? Esto lo lleva a interpretar erradamente un texto central: "Sólo la psicología platónica le permite a Aristóteles afirmar, como lo había hecho Platón, que el hombre es el alma, y más precisamente la parte racional del alma, y que el cuerpo permanece extranjero" (*lbid*). Para ello cita 1178 a 2-4. ¡Es exactamente lo contrario! Sin referirse al alma platónica sino al Intelecto del *Del alma*, lo que demuestra es que dicho Intelecto está separado del compuesto (1178 a 19-20). "Estamos todavía en las perspectivas de una psicología platónica de Aristóteles" -agrega Gauthier, *ibid*-. No es así, la antropología de la *Ética* X no es platónica, es la estructura aristotélica más alejada de Platón y distinta de la de Xenócrates. Por ello su *nueva Ética*,

aunque ha recuperado lo mejor de la tradición griega -la contemplación de lo divino y el compromiso político- se encuentra todavía en un estado dubitativo, germinal. La *Ética* X, 6-9, debe colocarse en el período 330-322, aunque sólo en los primeros años (330-326), porque, ciertamente, no fue íntegramente escrita después de haber escrito los libros del *Del alma*, pero supone todas sus conclusiones.

§ 11. Con esto sólo hemos demostrado la distancia existente entre el libro I al X de la *Ética* editada por Nicómaco, y la contemporaneidad de la estructura antropológica del libro X con el *Del alma*. Trabajos específicos podrán estudiar más detenidamente cada uno de los libros restantes y descomponer los elementos más antiguos y recientes. Si esta *Ética* fue un cuadernillo de clase constituido progresivamente -aunque posterior, no en los libros comunes, a la *Ética a Eudemo*-, será necesario, a partir de la estructura antropológica, de la evolución de la doctrina de la felicidad, del sistema de las virtudes y su desarrollo, ir clarificando, parte por parte, este tratado ético que significa en la historia de las filosofías morales, su mejor ejemplo:[13]

"Las virtudes del compuesto son las virtudes humanas, y en consecuencia es humana la vida según estas virtudes e igualmente su felicidad (humana). Al contrario, el Intelecto se encuentra separado" (1178 a 20-22).

Gauthier, traduciendo -pero en verdad interpretando el libro X como anterior al *Del alma*- dice: "al contrario, la virtud (*sic*) del Intelecto es una virtud (*sic*) que existe fuera del cuerpo (*sic*)" (I, p. 309). El Intelecto está separado, pero no del cuerpo, sino del compuesto del que acaba de hablar .

El filósofo vive la vida divina del Intelecto, autónomo de la vida de la masa, de la vida política. Es el místico asombrado ante lo divino que es la causa de su felicidad, su gozo constante. "Pero en tanto que es hombre (ἄνθρωπος) y en cuanto que convive (συζῇ) con ellos, le será necesario elegir obrar según la virtud y tener ciertos bienes (externos) para vivir como hombre (ἀνθρω-

[13] En nuestro trabajo *Para una de-strucción de la historia de la ética* volvemos a plantear la cuestión cronológica (Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 1970).

πεύεσθαι)... Se admite que los dioses poseen el grado supremo de bienaventuranza y felicidad... Por consecuencia, la actividad divina (τοῦ θεοῦ ἐνέργεια), actividad eminentemente gozosa (μακαριότητι), es la contemplativa" (*Et. Nic*. X, 8; 1178 b 5-22).

¿No es ésta, acaso, la ética exigida por el tratado *Del alma*?

APÉNDICE II

EL DUALISMO EN LA ANTROPOLOGÍA
DE LA CRISTIANDAD
(Algunos aspectos antropológicos hasta fines del siglo XIV)[*]

El término "antropo-logía ", utilizado en el título de este artículo, no quiere significar una ciencia constituida o explícita del hombre, sino un *lógos*, una reflexión o representación sobre el hombre; es decir, la visión cristiana del hombre, o el hombre en la *Weltanschauung* cristiana. Se trata de uno de los principales capítulos de la hermenéutica histórica de la antropología filosófica, ya que estudia nada menos que la expansión universalista del pensamiento semita -con nuevas modalidades introducidas por el fundador del Cristianismo- que entra en conflicto con el mundo helenista y que termina por suplantarlo después de su larga agonía. Aunque parezca extraño, poco es lo que se ha escrito sobre la evolución histórica, desde sus orígenes, de la antropología cristiana. Hay un sinnúmero de trabajos parciales, muchos de ellos sobre ciertos siglos, pero no conocemos ninguna obra que haya estudiado los problemas antropológicos, de manera continuada y analítica desde el Antiguo Testamento a Ockham.

El sentido profundo de todo el humanismo helénico, indoeuropeo en general, y particularmente del neoplatónico, es el de

[*] Este Apéndice es el resumen de un trabajo que será publicado en el próximo futuro, y que lleva el título de *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, sobre el que el autor ha efectuado un seminario en el Instituto de Filosofía (UNC) en el primer semestre de 1968. Una amplia bibliografía se podrá consultar en dicha obra, lo que nos permite, aquí, fundar nuestros juicios sobre algunos de los textos más importantes que hemos encontrado en la larga encuesta de toda la tradición cristiana que hemos efectuado -continuación de otros trabajos ya escritos sobre el pensamiento helénico y semita en particular-. Lo que aquí proponemos son las hipótesis que se transformaron en conclusiones de nuestro trabajo, remitiendo al lector a dicha obra para un estudio de cada uno de los mayores pensadores cristianos desde el siglo I al XIV.

una reflexión sobre la cuestión de lo Uno y lo múltiple, de donde procede una doctrina metafísica en la que lo trascendente al mundo "infralunar" es lo .efectivamente *ser*. Por ello la tendencia radical de todo este pensamiento es monista. Pero al mismo tiempo, y por dicho fundamento metafísico, el hombre es el compuesto inestable de las dos partes del cosmos: una parte es substancia divina, emanación del mundo uránico; otra parte es materia plural, negativa, origen del mal. Monismo trascendental o metafísico, dualismo antropológico, y, por ello, moral de ascesis o desprecio del cuerpo -lo negativo en el hombre- .Este es el esquema aproximado que puede aplicarse en su sentido radical, a los sistemas platónicos, budistas, iránicos, helénicos, gnósticos y neoplatónicos -con variantes, evidentemente, pero que no niegan las líneas fundamentales expuestas.

En cambio, el sentido profundo de los pueblos semitas, del hebreo en particular y aún más especialmente del cristiano, es la clara definición de una doctrina creacionista, que propone la absoluta trascendencia del Dios uránico, instituyendo una distancia infinita metafísica entre Creador y creatura; dicho creacionismo (donde un término es Todo y el otro mera creatura ex nihilo) tiene por contrapartida un unitarismo antropológico que se debatirá ante las fórmulas dualistas que le propone el pensamiento helenista. Unidad radical del ser humano, unidad de una libertad, origen de todo mal, dualismo social entre un "espíritu" participado al que acepta la Alianza y un orden vital o "anímico" (el σῶμα ψυχικός de Pablo de Tarso) del que no acepta la comunidad de salvación. Es decir, unidad antropológica, pero dualismo social: existe una sociedad de los miembros del judaísmo o la iglesia, y otra de los *goim* (גוים) o los "no-judíos".[1]

§ 1. *Los tres primeros siglos. Época olvidada*. Cuando los autores que tratan la historia de la filosofía llegan a los orígenes del cristianismo, y hasta el siglo III se produce casi siempre como un vacío, como un salto. Es decir, se pasa de la filosofía griega a los autores cristianos del siglo IV con preferencia al pensamiento latino de Agustín de Hipona. Tome--

mos algunos ejemplos en los que puede comprenderse la grave-

[1] Esta cuestión no la trataremos en este Apéndice, pero cabe destacarse que mientras todas las otras comunidades eran monistas (no existía el mundo profano propiamente dicho), la judía de la diáspora descubrió un fecundo dualismo social (cf. A. Causse, *Du groupe éthnique a la communauté religieuse*, París, 1947) para el mismo proceso en la Edad Media y Moderna. Véase nuestro trabajo *El humanismo semita*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

dad del problema. Decimos con toda conciencia "gravedad del problema" porque es en ese tiempo, de facto, cuando se adoptaron las tesis fundamentales y se eligieron los contenidos que en definitiva la filosofía cristiana futura explicará, fundamentará, expondrá argumentativamente. Se pasa, entonces, por alto nada menos que el momento de la constitución de la estructura intencional del pensamiento cristiano, y, en nuestro caso, de la antropología cristiana. y esto porque se confunde: estructura intencional de la vida cotidiana (la *Lebenswelt* de Husserl) con la filosofía como ciencia. La ciencia vendrá después, pero sus supuestos intencionales pueden ser considerados por la historia de la filosofía como el horizonte dentro del cual una filosofía nacerá, se tematizará.

Étienne Gilson, en su magnífica obra *El espíritu de la filosofía medieval* se ha ocupado de nuestro tema en nueve capítulos (del IX al XVII')[2] El gran medievalista pasó directamente del estudio de los griegos (Platón y Aristóteles) a algunos textos del Nuevo Testamento -sin comprensión de la estructura semita de base- y de allí a San Agustín. Se nombra a veces a Atenágoras o Justino (lo mismo que en su *Historia de la filosofía medieval*), pero sólo para dar de ellos una visión secundaria, es decir, la actitud de ellos ante la filosofía como ciencia. Nada se considera de la lucha titánica del helenismo y el cristianismo, nada de la teología "judeo-cristiana" en sentido estricto, nada de la problemática del pasaje de una teología judaica a una reflexión con el *órganon* helenista. Gilson conoce y se ocupa sólo de los grandes autores latinos (San Agustín y el siglo XII y XIII). Todo esto no es suficiente para descubrir una tradición antropológica.

Otro tanto hace G. Fraile en *Historia de la filosofía*,[3] en la que siguiendo el esquema de Gilson-aunque más documentadamente-, trata más la posición de los Padres griegos ante la filosofía, que la doctrina o el sistema intencional de contenidos que exponen los Padres; es decir , no expone el sentido de la reflexión de los Padres contrapuesta a la filosofía de los griegos. No se llega a ver la estructura fundamental, la cosmovisión que los Padres antepusieron a los helenistas, a los neoplatónicos. Pareciera nuevamente que sólo Agustín o Tomás son los que constituyen los fundamentos del pensar cristiano.

Otro ejemplo significativo es el de Heinz Héimsoeth, *Los*

[2] Ed. castellana, Buenos Aires, Emecé, 1952, p. 177 88.

[3] Madrid, BAC, 1960, p. 5588. .

seis grandes temas de la metafísica occidental,[4] que aborda en todos sus capítulos una evolución de ciertas tesis, desde las de los griegos hasta las del siglo XIX, pero ignorando por completo el tiempo de la constitución. Cuando trata la cuestión del alma, por ejemplo, después de detenerse en el pensamiento de los griegos (pp. 122-128) aborda el problema "en los pensadores cristianos" (p. 129 y ss.), pero no se ocupa de los primeros autores cristianos griegos, a tal punto que dice que "Tertuliano... es el primer (*sic*) filósofo del alma y de la conciencia interior en la Era cristiana" (p. 132). Por otra parte, la doctrina del *noûs* atribuida por Heimsoeth al Nuevo Testamento (p. 133) y a los autores cristianos, induce al error -debió decir, *pneûma*, que viene del hebreo *ruaj*-. Lo mismo pasará en el capítulo sobre "El individuo" y en el del "El intelecto y la voluntad".

Este olvido o desconocimiento de la época de la constitución de la antropología cristiana (que no es parte de la historia de la filosofía en sentido estricto, pero que es el horizonte explicativo, la cosmovisión coherente cuyos contenidos discernibles e implícitos permitirán el nacimiento de la filosofía cristiana) se debe, en parte, a la tan perjudicial periodificación de la historia de la filosofía. La filosofía antigua llega hasta el fin del neoplatonismo, ignorándose así el fenómeno paralelo del pensamiento cristiano originario. La filosofía medieval pareciera que comienza con el renacimiento carolingio o con San Agustín. Toda la tradición del cristianismo originario y la filosofía del Imperio bizantino se ignora, en una visión occidentalizante, europeizante de la filosofía. Con ello no puede verse la originalidad de los contenidos de las tesis fundamentales del cristianismo, porque se ha "saltado" el momento clave. Es decir, el momento de enfrentamiento de la tradición del pensamiento hebreo y cristiano y de la tradición indoeuropea de vertiente helénica y neoplatónica -igualmente iránica y brahmánica-. Los siglos I al III, del pensamiento cristiano, nos atrevemos a decirlo, son más importantes que lo que vendrá después. Allí se constituyeron los cimientos de toda una metafísica, antropología, moral, etc. Lo que vendrá después en la filosofía cristiana será la evolución histórica de lo ya dado; pero lo radicalmente nuevo, una posición nueva ante la existencia y el cosmos, será necesario ir a buscarlo en el Mediterráneo oriental, antes del triunfo de Constantino y antes de la convocación del Concilio de Nicea (325).[5]

---

[4] Ed. castellana, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

[5] Cuando decimos que estos siglos son "más importantes que todo

§ 2. *Sobre el sentido del ser*. Cuando hablamos de metafísica queremos significar las estructuras precientíficas o prefilosóficas[6] que de hecho posee la conciencia cristiana, tanto en sus actitudes cotidianas como cuando se pone a pensar -que es ya germinalmente un quehacer filosófico-. Lo que intentamos es mostrar esa "posición natural" (*naturliche Einstellung* de Husserl) de la conciencia cristiana, es decir, la tesis, el sistema, la estructura de contenidos que efectivamente orientaban al cristianismo en su pensar -a modo de un *a priori*-. Se trata, entonces, de una labor histórica -historia de una filosofía germinal-; esto no niega el nivel propiamente científico de la metafísica o la antropología, que debe juzgar y compulsar lo que de verdad real tengan dichas estructuras -esto sería ya antropología filosófica y no historia de la antropología dada o hermenéutica de una situación existencial-.

Se establece necesariamente un círculo entre la experiencia prefilosófica o cotidiana (al nivel de la *Lebenswelt*) que actúa como condicionante del pensar filosófico explícito, el cual se derrama constituyendo por su parte la misma vida cotidiana en su nivel de los últimos contenidos intencionales. Un Ireneo de Lion. fue condicionado por las estructuras cotidianas de su tiempo (tanto la cultura helenista como las corrientes gnósticas), pero su pensar explícito modificó el pensar cotidiano de su pueblo y la cultura, de tal modo que su reflexión viene a orientar, en mayor o menor grado, la vida cotidiana de un cristiano del siglo III. Una nueva filosofía, comúnmente, "aparece en el cuadro de otra filosofía, pero es nueva porque nace de una experiencia histórica nueva ".[7] Esa experiencia es en nuestro caso "el hecho cristiano".

La filosofía que con los siglos surgirá dentro del horizonte de la cultura cristiana, ejercida por la conciencia cristiana, tendrá la peculiaridad de no poseer antecedentes en su tradición. Por

---

lo que vendrá después", no nos referimos al nivel,filosófico o de una ciencia filosófica expresa, sino al sistema previo de contenidos o cosmovisión. Metafísica, antropología y moral no son, entonces, ramas de la ciencia filosófica, tal como las hemos usado aquí, sino estructuras intencionales implícitas y perfectamente analizables, pre-científicas, incluidas en la Lebenswelt y, germinalmente, como una filosofía que comienza a usar el órganon griego. La filosofía cristiana "tiene todo por delante", pero sus fundamentos intencionales, sus últimos contenidos habrá que ir a buscarlos en el tiempo originario, los tres siglos nombrados.

6 Cf. A. de Waelhens, La philosophie et les expériences naturelles. La Haya, 1961, p. 203

7 *Ibid*. p. 11.

ello su novedad es tan profunda como la de los jónicos y la distancia que los separa es radical. La experiencia cotidiana prefilosófica. del pensador cristiano tenía como horizonte la tradición semita, hebrea, del judaísmo y de las perseguidas comunidades cristianas..

La experiencia del ser constituida por un acto positivo de la Trascendencia en la conciencia cristiana, tiene una novedad tal que, en un primer momento, niega todo valor a otro tipo de comprensión del ser, para después comenzar a discernir lo que de aprovechable tienen otras comprensiones del ser; es decir, reflexionando y describiendo el sentido de la propia comprensión del ser se puede ahora discernir lo que de positivo tengan los otros sentidos del ser.[8]

Para avanzar nos será necesario proponer ciertas distinciones metódicas. Debemos comprender qué significa "sentido" y "ser", y cómo se dan en la historia, de hecho, diversos "*sentidos del ser*". Heidegger comienza su obra clásica diciendo "*...und so gils es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen* ".[9] El Sentido de algo nos indica ya una cierta posición de ese algo en un contexto. Dicho contexto, dicho horizonte es el "mundo", donde todo cobra sentido, estructura y ser.[10] El mundo es el lugar de la trascendencia del *Dasein*, por ello "la trascendencia es imposible sin el mundo... no hay mundo sin trascendencia... Desde el comienzo existe una cierta pre-comprensión de la totalidad de lo que es. Y esta pre-comprensión, como lo veremos, precede en cierta manera el conocimiento del ente particular".[11] Dicho de otra manera y a otro nivel, "la percepción de los colores -nos explica M..Merleau-Ponty- aparece tardíamente en el niño, y en todo caso es muy posterior a la constitución de un mundo"; [12] "la visión con perspectiva del objeto está constitutivamente situada en el sistema objetivo del mundo".[13] Lo que quiere decirse

no es otra cosa que "la experiencia de la realidad exige un horizonte comprerisivo";[14] "el mundo o el horizonte de los horizon-

---

[8] Cf. Edith Stein, *Endliches und Ewiger Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Lovaina, 1962, Werke, t. II.

[9] *Sein und Zeit, Tübingen,* 1963, p. 1

[10] Cf. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes,* Halle, 1929, pp. 96-97.

[11] W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, París, 1950, .p.155.

[12] *Phénomenologie de la perception*, París, 1945, p. 352.

[13] *lbid*. p. 348.

tes no es una idea regulativa, (sino que) es lo que permite a lo real imponérsenos como real. Esta pre-posición, efectivamente ejercida en toda experiencia, se manifiesta ya en las anticipaciones y y las potencialidades de la menor percepción de la más humilde cosa".[15]

En la explicación de Zubiri, "el ser sólo es respectivamente, y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo ".[16] Por ello, "la actualidad de lo ya real en sí mismo, como momento del mundo, es el ser".[17] El pensador español distingue entre la respectividad del orden de la "talidad" -es decir, el cosmos, de los entes en cuanto tal ente en función a los otros- , del orden trascendental (la cuestión de la trascendentalidad es el fundamento de la comprensión del sentido) o "el orden de la realidad en cuanto tal, (que) es lo que he llamado mundo".[18]

El *primum cognitum* [19] , no es sólo la mera realidad de algo cerrado sobre sí mismo, sino la realjdad que incluye constitutivamente la respectividad al todo, al horizonte, al mundo. El *primum cognitum* incluye al mundo como horizonte dentro del cual algo cobra realidad respectiva. El ser o lo "de suyo" de lo real (nos apartamos aquí de la doctrina de Zubiri) posee siempre un sentido que le viene dado por la totalidad comprensiva, el mundo, el horizonte.

Todo esto para indicar que el "*sentido* del ser" del hombre -el fundamento metafísico de la antropología- queda constituido dentro del horizonte de una cierta pre-comprensión del mundo. El mundo no es sólo un dato físico o natural, sino cultural,[20] por ello constitutivamente histórico o temporal, por ello necesariamente intersubjetivo. El mundo, que significa el hori-

---

[14] A. de Waelhens, *op. cit*., p. 109.

[15] *lbid*; p. 110.

[16] *Sobre la esencia*, Madrid, 1963, p. 453.

[17] *lbid*.

[18] *lbid*. p. 427.

[19] *lbid*. p. 452.

[20] 20 Merleau Ponty, op. ci.t., II, IV, p. 398 y 88.

zonte dentro del cual lo "de suyo" de lo real, el ser, cobra sentido, no ha sido idéntico para todos los hombres, no es idéntico en todas las culturas. Si es verdad que la "captación del ente ut sic, que se efectúa en la constitución trascendental de un horizonte de objetividad y de oposición, es idéntica a la captación o comprensión del ser",[21] si esto es verdad, decimos que hay tantas maneras de comprender el ser como mundos culturales cuyos últimos contenidos intencionales lleguen a un nivel propiamente ontológico.[22] Esto no supone un relatiVísmo militante; simplemente anota un hecho que no puede desconocer el historiador y ante el cual el metafísico debe saber plantear la reflexión universal que está antes y sobre todo relativismo.

§ 3, El sentido cristiano del ser. El sentido del ser en el mundo cristiano -en la Weltanschauung cristiana como componente de la Lebenswelt [23] --no se encuentra primariamente en las palabras pronunciadas por Elohim en, ,el Éxodo 3, 14: 'aia 'asher iaia24. Gilson, en su obra sobre El espíritu de la filosofía medieval (cap, 111), acepta sin más la dudosa traducción griega y latina, y con ello comete un error exegético, pero manifiesta una verdad histórica. En efecto, de hecho, los filósofos cristianos medievales tomaron la traducción griega y latina como punto de partida de toda una metafísica explícita. Pero, en verdad, hay dos textos mucho más importantes en la constitución del "mundo" cristiano y que son los que crean -tanto desde un punto de vista metafísico como histórico- dicho horizonte o fundamento de la visión cristiana del hombre, y, por ello, son los que determinan un nuevo sentido .del ser, del ser del hombre.

Se trata, primeramente, de aquel arcaico: "En el comienzo creó (*bará,* ברא) Elohim el cielo y la tierra" (*Gen*. 1, 1), que con el tiempo

---

21 A. de Waelhens, *op. cit*., p. 195.
22 El "mundo " de los pueblos indoeuropeos y el de los pueblos semitas o hebreo, por ejemplo, se diferencian en un nivel ontológico y por ello merecen el nombre de "culturas" en sentido estricto.
23 Véase nuestro artículo sobre "Situación problemátIca de la aritroPOlogíaiilosófica", en Nordeste, Resistencia, UNNE,1965, VIl, 101-130.
24 Ed. Kittel, Stuttgart, s. f., p. 82. Los Setenta tradujeron: Egó eimí ho ón (ed. A. Rahlfs, Stuttgart, p. 90), de donde la Vulgata propuso a la Edad Media el texto "Ego sum qui sum" (ed. A. Gramatica, Buenos Aires, 1943, p, 45).

-y ya con cierta influencia helenista- alcanzó su formulación eslícita (contenida implícitamente en la noción de "creación" acto exclusivo del único Dios): ,

"Yo te conjuro, hijo mío, mira el cielo y la tierra y observa todo lo que está en ellos (τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα), y comprende (γνῶναι)que Dios los ha creado del no-ser (οὐκ ἐξ ὄντων), y que la raza de los hombres ha sido creada de la misma manera" (II Macabeos 7, 28).[25]

Es difícil para el filósofo encontrar un texto con tal precisión filosófica sin haber tenido el que lo pronunció una intención filosófica-. Aquello que "mira el cielo... y todo lo que está en ellos" nos habla, exactamente, de la noción trascendental de horizonte, de mundo. Estas palabras fueron pronunciadas por la valiente madre de los siete Macabeos, como exhortación a la fidelidad hasta la muerte del más joven de sus hijos -que moriría, el último, ante los ojos de aquella judía-. Y bien, ese "mundo" comprendido, conocido, aprehendido como "creado", "hecho" por el Dios único, trascendente, da al ser un sentido diverso al de los griegos. El horizonte ontológico dentro del cual el ser se mostratá en su respectividad propia ha quedado constituido. Se trata de un "mundo-creado", de un mundo que aparece del "no-ser", por obra de la omnipotencia creante. Mundo contingente, temporal, que lleva en sus entrañas la nada -como origen de razón y posibilidad-, es decir:, finito, menesteroso de necesidad y subsistencia.[26]

Este es es sentido del ser de judíos y cristianos, ser-finito, ser-creatura, ser-temporal. Ante los ojos del cristiano el mundo contingente se recorta en su límite, que es el horizonte después del cual: nada. "Existir (ex-sistir)significa: estar sosteniéndose dentro de la nada".[27] "El Absoluto es ágape (amor). En esto estriba, como se sabe desde el origen, lo esencial del cristianismo. Toda una metafísica resulta como conclusión de esta tesis, toda una visión del mundo, que no es la de Plotino, ni la de los gnósticos,

---

[25] Ed. Rahlfs, I, p. 1117. La Vulgata traduce: "ex nihilo fecit illa Deus" (ed. cit., p. 916).

[26] Véase la obra del pensador venezolano E. Mayz Vallenilla, El problema de la nada. en Kant, Madrid, 1965.

[27] Heidegger, Was ist Metaphysik? (trad. 7ubiri, Buenos Aires, 1967 p. 97).

ni de Spinoza, o Hegel. La creación se presenta, a partir de una tal cosmovisión, como una manifestación de la generosidad divina. La realidad objetiva en su totalidad es expresión, realización y donación. *El ser creado* es don. El cristianismo es una metafísica del don".[28] Lo recibido como don es froto de una libertad, que obra sin necesidad ni antecedente exigitivo. Es decir, el fundamento de la creaturidad del mundo, más allá aún que la nada -que se trata de un ente o relación de razón, un término sin contenido positivo-, es la libertad de Dios creante. Por ello, el mundo pudo no-ser (es decir, no llegar al ser) y puede no-ser; es limitado, existe (o mejor subsiste) por otro. Cuando ahora se "comprende el ser", su sentido es radicalmente diverso a la presencia de la *ousía* griega, eterna en el caso de las esferas y entes divinos, y en las especies de los seres sublunares.

Este horizonte de creaturidad temporal constituye, evidentemente, una nueva física. "Mira el cielo y la tierra", decía la madre de los Macabeos. El nuevo sentido del ser constituye esa nueva física -con el tiempo-. "En nombre de la doctrina cristiana, los Padres de la Iglesia desbaratan las filosofías paganas en cuestiones que juzgaríamos hoy más metafísicas que físicas, pero era allí (en el nivel metafísico) donde se encontraba la piedra angular de la física antigua. Por ejemplo, la teoría de la materia primera y eterna; la creencia del dominio que ejercían los astros sobre los acontecimientos sublunares; (la creencia) en una vida periódica del mundo bajo el ritmo del Gran Año. Arruinando, con sus ataques, las cosmologías del peripatetismo, del estoicismo y del neoplatonismo, los Padres de la Iglesia permitieron el nacimiento de la ciencia moderna "[29]

§ 4. Fundamento último de la antropología cristiana. Llegando por último a nuestro tema específico, la madre de 10s.Macabeos nos muestra nuevamente el camino: "... y la raza de los hombres (ἀνθρώπον γένος) ha sido creada de la misma manera", es decir, del "no-ser". Si todos los entes son contingentes y finitos, el hombre es el único ser contingente que tiene conciencia de su contingencia. Pero, como dijimos antes, "la conciencia de mi propia finitud no puede, por tanto, darse sin la conciencia

[28] C. Tresmontant, La métaphysique du Cristianisme. París, 1961, pp. 604-605.

[29] Pierre Duhem, Le système du monde, París, t. 11, 1914, p. 408.

global --sintética, confundente- de toda la realidad, dentro de la cual yo me percibo como un ser en el ser".[30] Una antropología de finitud radical sólo cobra sentido dentro de un horizonte del ser-creado, como mundo creado, como temporalidad fundamental.

La visión del hombre, su ser, depende entonces, del sentido del ser en general -no quiere esto negar una ontología fundamental en la que el ser del hombre funde la aparición del ser en general, ya que estamos en una consideración de hermenéutica histórica-;[31] el ser aparece dentro de un mundo dado. Así como hemos mostrado que hay una antropología implícita (que podríamos llamar ahora precientífica o prefilosófica); ésta, de hecho, se funda "por necesidad, en una comprensión implícita del ser", [32] es decir, en una ontología implícita.

Para el cristianismo no hay diferencia metafísica entre su mundo u horizonte ontológico y el del hombre del judaísmo. El creacionismo permite tener a ambos el mismo horizonte constituyente y otorgante de sentido al ser .Las diferencias se establecen, en cambio, en el nivel antropológico -debido principalmente a la radicalización del ser humano por la repetida reflexión de los pensadores cristianos en torno a la cuestión de la Encarnación del Verbo, que exigirá, reiteradamente, el replanteo de dicha doctrina a partir del siglo I- .

Si el hombre es creado originariamente y en su totalidad "en el comienzo" (Gen. 1, 1; Juan 1, 1), el hombre, cada hombre, es creado personalmente, individualmente, concretamente, temporalmente. El acto lejano de la creación del cosmos se hace presente en la intimidad de cada creatura humana. La creaturidad le toca de cerca, la finitud llega a su límite, el espíritu reflexivo toma la distancia -entre el Creador y la creatura- angustiante. El ser radical del hombre consiste justamente en reactualizar el ser como ser, el ser conocido como un momento de la realidad del mundo temporal. El hombre es, al fin, el ente que comprende el ser de los entes; el único ente que actualiza en sí al ser como *Gegenstand* y no como *Ent-stand* del obrar creativo; el primum factum dado como primum cognitum: La totalidad del mundo

---

[30] Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, p. 226.

[31] El hombre, en la antropología filosófica contemporánea es considerado en dos momentos diversos: en primer lugar, en la ontología fundamental (análisis fenomenológico del ser-ahí que posibilita y condiciona la aparición del ser en general, el ser del mundo); en segundo lugar, el hombre puede ser considerado en la metafísica especial, en un nivel de explicación óntico -categorial. No podemos detenernos en esta cuestión epistemática.

[32] A. de Waelhens, op. cit., p. 204.

como creado y el mismo hombre como siendo del no-ser en el horizonte del tiempo.

El sentido del ser descubierto a la luz de la visión ontológica de que *ex nihilo omne ens qua ens fit* mediante la actividad creante, permite al cristiano descubrir al hombre en su radical unidad. El ser que el hombre es, es uno; es una creatura cuyo antecedente último es la sola libertad creante o el ente de razón que se denomina "nada " -que como hemos dicho no es un antecedente físico, sino meramente "de razón" a posteriori.

La unidad de la visión antropológica del cristiano queda así asegurada por la visión del hombre dentro del horizonte de un mundo creado: ser unitario ex nihilo, temporal. No admitirá jamás ni la pre-existencia del alma, ni la divinidad natural y eterna del alma, ni la maldad intrínseca de la materia (ya que es creatura del mismo Creador)...

Sin embargo, en la tarea de explicar y tematizar esta unidad radical y, sobre todo, en la misión de mostrar esta verdad a aquellos que convivían dentro de culturas diversas (tomamos aquí la noción de cultura como "mundo" dentro del cual el ser cobra sentido), tales como las del judaísmo, helenismo, mundo iránico, etc., los pensadores critianos quedaron como apresados en el lazo de la lengua y de los instrumentos lógicos de la antropología dualista de los indoeuropeos, tanto por la sistemática del mundo como por su sentido del ser. El drama, entonces, del pensador cristiano consistirá -desde que entran en auténtico contacto con el helenismo- en proponer y defender una visión unitaria. del hombre (siempre claramente indicada al nivel de los contenidos últimos), que de un modo y otro es expresada de manera dualista, al menos en el nivel terminológico, cuando no por una confusión más grave de las mismas tesis fundamentales (como en el caso de Orígenes en el *Perì Arjôn*).

Veamos ahora a vuelo de pájaro las líneas generales del proceso, en particular considerando la dialéctica entre dualismo y visión unitaria del ser ex nihilo que es el hombre-creatura. En un primer parágrafo consideraremos la cuestión en el pensamiento cristiano anterior a Nicea; en el siguiente veremos la tradición del dualismo mitigado de la filosofía cristiano-latina; para, al fin, considerar la postura de Tomás de Aquino que llega a expresar la unidad del ser humano con extrema originalidad.

§ 5. *La evolución de la antropología cristiana en el tiemp,o de su constitución.* Las estructuras cristianas de la antropología

tienen su fundamento en el horizonte del judaísmo del siglo I, en especial del judaísmo de Palestina, pero sin dejarse de lado la gran capital en la que se había producido la fusión con, el pensamiento helenista: Alejandría. El humanismo semita y hebreo había defendido la unidad radical del hombre, ya que no se aceptaba el dualismo cuerpo-alma, sino la carne (*bashar,* בשר) y el espíritu (*ruaj,* רוח), que hablan de dos órdenes diversos -el de los *goim* y el de la Alianza-. El espíritu significará después en el pensamiento cristiano el orden de la participación a la divinidad o de la gracia. La influencia griega en el Antiguo Testamento muestra, sin embargo, un cierto dualismo. En el libro de la Sabiduría 9,15, se dice que "el cuerpo corruptible deprime el alma, la morada terrestre aturde el espíritu con mil pensamientos". Mucho más claramente, Filón de Alejandría acepta las hipótesis helenistas cuando propone la doctrina de la doble creación del hombre:

"Esto muestra (el texto *Génesis* 2,7) claramente la diferencia existente entre el hombre que ha sido hecho aquí, y aquel que había sido engendrado anteriormente a la imagen de Dios (el hombre idea). Aquél, que ha sido hecho, es sensible, participa de la dualidad, está compuesto de cuerpo y alma... Éste, hecho a la imagen de Dios, es una idea (ἰδέα), una especie, un sello; es inteligible, incorporal, ni macho ni hembra, incorruptible por naturaleza" (*De opificio mundi*, § 134).

Filón acepta la creación de un hombre prototípico antes de la creación del mundo, que por participación -al modo platónico- e imitación, es recreado en el mundo después de su constitución. La antropología del Nuevo Testamento combate esta teoría y vuelve a proponer el más estricto sentido de la antropología hebrea tradicional :

"Si existe un cuerpo psíquico, existe igualmente un cuerpo espiritual. Fue escrito: el primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán es un espíritu que otorga la vida... y así como nos hemos revestido de la imagen del terrestre, nos es necesario revestimos. también de la imagen del celeste" (*I Cor*. 15, 19-31).

Pablo niega la preexistencia de un hombre ideal. Afirma en cambio que Adán es el primer hombre, pero hombre fuera de la Alianza. Jesucristo es el segundo Adán, hombre celeste, que crea el orden soteriológico. No hay dualismo cuerpo-alma, sino te-

rrestre-celeste, anímico-espiritual. Son dos órdenes intersubjetivos pero no dos co-principios ónticos opuestos. La doctrina de la resurrección -que afirma la unidad escatológica del ser humano, incluyendo la carne- tiene total primacía sobre la inmortalidad, débilmente defendida por el ambiguo pasaje de un "algo" del hombre por el *Sheol* (*Lucas* 16, 19-31).

Con estructuras del pensamiento hebreo, pero en un lenguaje de la apocalíptica judía, aparece el movimiento del "judeo-cristianismo" (desde la *Didajé* en el 63 d. C. hasta fines del siglo I), de gran importancia porque será la última expresión cristiana que tendrá en cuenta el *órganon* de la teología apocalíptica judía. Se afirma una cierta autonomía del alma en el pasaje por el *Sheol*, donde reposan "los que duermen" (*Evangelio de Pedro* § 41-42).

Los Padres apologistas proponen por vez primera una reflexión que tiene en cuenta el instrumental lógico helenista, distanciándose paulatinamente de la teología hebrea. Quien mejor expresa la antropología de aquel momento es Taciano:

"Dos especies de espíritus conocemos: uno, que se llama alma, y otro superior al alma, por ser imagen y semejanza de Dios" (*Discurso* § 12).

Taciano muestra perfectamente aquí los dos órdenes, propios a la antropología del Antiguo y Nuevo Testamento, y agrega:

"No es nuestra alma inmortal por sí misma, sino mortal, pero capaz es también de no morir... No es en efecto el alma la que salva al espíritu... por eso cuando vive sola, se inclina hacia abajo, hacia la materia, muriendo juntamente con la carne; mas obrando junto con el espíritu de Dios, ya no carece de ayuda y se levanta a las regiones adonde el Espíritu la guía" (*Discurso* § 13).

Taciano da todavía total primacía a la doctrina de la resurrección sobre la inmortalidad, y al orden de la gracia o espíritu sobre el de la carne. Usa adecuadamente la noción de carne (la *bashar* (בשר) hebrea que en griego se dice σάρξ y no σῶμα) y espíritu (el *ruja* [רוח] hebreo que en griego se dice πνεῦμα y no ψυχή).

Con lreneo de Lion alcanza la antropología cristiana la primera expresión de alto vuelo filosófico, el primer sistema. El gran antignóstico muestra la doctrina de los órdenes, y la radical unidad óntica del compuesto humano, contra los dualismos de su tiempo:

"Lo que ha sido hecho por las manos del Padre, no es sólo una parte del hombre, sino el hombre a semejanza (*similitudo*) de Dios. El alma y el espíritu pueden ser una parte del hombre, pero no el hombre. El hombre completo es la mezcla (*commistio*) y unión (*adunitio*) del alma que asume el Espíritu del Padre y mezclada a la carne (*carni*) que ha sido modelada (*plasmata*) según la imagen de Dios (*secundum imaginem Dei*)" (*Adv. Haer*. V, 6, 1; PG VIl, col. 1137).

Ireneo propone ya una antropología que ha llegado a un grado maduro de expresión. Se afirma la unidad de .a substancia humana, constituida por un cuerpo generado y un alma creada, inmortal por don pero no por naturaleza, que se opone al dualismo cuerpo-alma de los gnósticos. y ante ellos, nuevamente, admite dos órdenes (el del hombre carnal o psíquico y el espiritual), pero no como dos tipos ónticamente distintos de hombres (razas), sino como dos órdenes que el hombre puede constituir por la libre elección de su voluntad. Aquí nuevamente Ireneo se muestra innovador: ante la trágica posición de una existencia predeterminada, nuestro doctor propone una evolución que hace pasar al hombre de la imagen a la semejanza de Dios por el uso de su libertad. La importancia del Padre lionés es inmensa en la historia de la antropología cristiana.

Con los Alejandrinos, Clemente y Orígenes, la antropología entra en una época de franco crecimiento pero de profunda crisis. Con Clemente la antropología cristiana manifiesta una síntesis de elementos bíblicos y filosóficos de inspiración helenista, pioponiendo una división tricotómica de carne, alma y espíritu (*Stromat.* III, 9), división ya presente en Pablo. La doctrina de la imagen y semejanza del hombre a Dios alcanza ahora un nivel de precisión técnica, lo mismo que la doctrina de la libertad ("El hombre no ha sido creado perfecto, sino apto para adquirir la virtud... Dios quiere salvarnos por nosotros mismos"; *Strom*, VI, 12).

Con Orígenes, en cambio, la influencia griega hace perder a éste ciertas tesis tradicionales del pensamiento judío y cristiano. Llega a decir que "antes de la creación del mundo, todas las substancias inteligentes eran puras, los demonios, las almas y los ángeles... (Después) Dios creó el mundo presente y ligó el alma al cuerpo como castigo... Es evidente que hay una pre-existencia de los pecados del alma, pecado a partir del cual cada uno recibe lo que es justo..." (citado por Epifanio, *Panarion* 64,4; PG XLI, col. 1076). Por una falta, las almas cometen una *apóstasis* de Dios, produciéndose así la *ensomátosis*, pero se abre después la

puerta a una liberación definitiva en la *apokatástasis* universal (cuestión tratada en el *Perì Arjôn* III; PO XI, col. 249-342).

La reacción antiorigenista se deja sentir tiempo después, y Metodio de Olimpia, en su tratado *De resurrectione*, opone a la pre-existencia del alma, al dualismo, a la primacía de la inmortalidad sobre la resurrección, la más firme de las fórmulas cristianas de la unidad del ser humano antes de Nicea:

"El hombre, por naturaleza, no es ni alma sin cuerpo, ni el cuerpo sin el alma, sino la síntesis compuesta (συστάσεως... συντεθέν) de la unión del alma y del cuerpo en una sola figura que es bella. Orígenes, en cambio, ha pretendido que el alma sola constituye el hombre como lo pensaba Platón ". (*De resur*. ; *PG* XVIII, col. 292).

Los cristianos de los tres primeros siglos debieron pasar de un mundo semita y hebreo al mundo helénico, lo que significó una crisis muy profunda de expresión. Sin embargo, supieron proponer una antropología en la que el hombre es un ser unitario, creado por" Dios, imagen originaria, y semejanza por don y libertad; niegan la preexistencia del alma, la *ensomátosis* y la antropología platónica y gnóstica.

§ 6. *La tradición dualista y pluralista.* Cuando Constantino se hizo cargo del Imperio y convocó el primer Concilio ecuménico en Nicea, las estructuras fundamentales del humanismo cristiano habían sido definidas[33]. Comenzada así -una larga evolución histórica, que poco a poco iría como cayendo en un dualismo cada vez más pronunciado -contra lo que pudiera pensarse-. De todos modos el dualismo que ahora expondremos es un dualismo mitigado; aunque existan las fórmulas que indiquen que el hombre es un compuesto (accidental) de dos substancias, se afirma a veces, por otra parte, y sin suficiente coherencia, que el hombre no es el alma, que es una persona,[34] que no es dos seres,

[33] Cf. C. Tresmontant, *op. cit*., pp. 368-;369.

[34] Véase parte del tratamiento de esta cuestión en nuestro artículo sobre "La doctrina de la persona en Boecio", *Sapientia*. 1967, XXII, pp. 101 -126.

etc. Es decir, la conciencia del pensador cristiano se encuentra como en una trampa del dualismo de expresión (debido al instrumental griego) pero con una intención unitaria radical.[35] Como ya se ha insistido en trabajos conocidos acerca de la doctrina de la persona como visión unitaria del ser del hombre, queremos aquí mostrar en cambio una tradición dualista que culminará con Descartes; no inaugurando éste el dualismo, sino dándole un estatuto definitivo por la crítica de la doctrina de la forma substancial.

Los Padres griegos posteriores al siglo III, como por ejemplo Gregorio de Nisa o Nemesio caen en un cierto dualismo. El primero de los nombrados vuelve a la hipótesis de Filón de Alejandría:

"Por esto el Apóstol, que conocía perfectamente su lengua materna, llamó al hombre hecho de tierra: terreno, traduciendo en griego el nombre de Adán. Por lo que el hombre (nosotros) ha sido hecho según la imagen (se trata aquí del hombre celeste o prototípico), es decir, la naturaleza del todo (específico, la idea), la creatura (originaria) semejante a Dios" (*De homine opif.* 22; *PG* XLIV, col. 204).

Este dualismo cósmico se dobla de otro al nivel alma-cuerpo, ya que considera al cuerpo como cárcel, vestido y cadena del alma (*PG* XLVI, col. 88/101). En fin, todos los Padres griegos y filósofos bizantinos piensan el alma como *ousía*, para garantizar la inmortalidad (doctrina que cobra primacía absoluta sobre la resurrección, de hecho). La tradición neoplatónica se impone en todo el pensamiento griego cristiano. Sólo un Nicéforas Blemmida, en el siglo XIII-, recibe el influjo de Aristóteles, pero no logra invertir el dualismo reinante. Un Psellus piensa que el alma no es sólo *ousía*, sino igualmente *hypóstasis* (*PG* CXXIl, col. 708).

En la tradición latina la situación no es menos grave. Desde un Tertuliano a un Ockham -en una corriente del pensamiento cristiano- el dualismo irá "*in crescendo*":

"*Vocabulumn homo consertarum substantiarum duarurn quodam modo fibula est"* (Tertuliano, *De resurrect. carnis,* 40; PL 11. col. 850). "*Quia anima nomine hominis nuncupatur...Anima vel homo latine, vel graece* ánthropos *dicitur*" (Ambrosio, *De Hexaem*., VI, 7;PL XIV, col. 260).

[35] "*...Quod diversae quidem naturae in unum convenerint...* ". (*Conc. Occum. Decreta*, p. 36, lin. 34-38).

"*Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est*" (Agustín, *De moribus eccl.* 1,27; XXXII, col. 1332).Y la famosa formulación dualista: "*Animus... mihi videturesse substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accomodata* " (*De quant. animae* 13, 22; Ibid., col. 1048). Refiriéndose al alma y el cuerpo dice: "*Ergo nec in utraque lsubstantia morimur, nec in utraque non morimur*" (C. Mamerto, *De status animae,* I, 13;PL L111, col. 713). " *Anima hominis dicatur spiritualis substantia* " (Casiodoro, *De anima* I; PL LXX col. 1282). Resumiendo todas las definiciones dadas, Isidoro define al alma como "*substantia incorporea, intellectualis, rationalis, invisibilis, atque mobilis et immortalis...* " (*Different.* 11,27; PL LXXX111, col. 83); y por su parte,"*corpus est substantia visibilis*"(*Ibid*.).

El dualismo es claro. El alma es una substancia autónoma; el cuerpo también. Alcuino (*PL* CI, col. 644), Rabano (*PL* CX, col. 1110), Hincmaro (*PL* CXXV, col. 938), Hugo de San Víctor (*PL* CLXXVI, col. 264), Guillermo de Saint Thierry (*PL* CLXXX, col. 707), Isaac de Stella (*PL* CXCIV " col. 1875), Alquerio de Claraval (*PL* XL, col. 781), Pedro Lombardo (*PL* CXCII, col. 654), por nombrar algunos a los cuales nuestra encuesta ha considerado, todos ellos son dualistas: el alma es substancia e igualmente el cuerpo; la unión del cuerpo y el alma es como una "confederación " de dos cosas, de dos substancias. Toda esta tradición latina sufre la influencia del llamado agustinismo antropológico, pero, como hemos visto, es anterior a Agustín y tiene su fuente en el platonismo, en el platonismo medio, en el neoplatonismo. Hasta aquí la noción de substancia era "equívoca" Con la influencia de Aristóteles el dualismo cobrará todavía mayor coherencia y llegará hasta sus últimas conclusiones.

En efecto, el aristotelismo refugiado en el mundo árabe, y mezclado en una gran proporción con la doctrina neoplatónica de la jerarquía de los seres supralunares, irrumpirá en el medioevo latino. Para Avicena el alma es una substancia (*Ishârat* III; ed. Goichon, 1951, p. 311) e igualmente el cuerpo. Su dualismo es terminante, la unión del compuesto humano es accidental. Averroes en cambio, adopta una posición hilemórfica, tal como la expuesta por Aristóteles en su tratado *Del alma* poco antes del 322 a. C.; el hombre es un compuesto de cuerpo y de su forma substancial correspondiente {el alma es mortal,.no así el intelecto agente o alma lunar). Con el judío Avicebrón se descubren nuevas distinciones que constituyen la tradición de la pluralidad de formas.

Los traductores de Toledo, de franca inspiración dualista

agustiniana, pero ahora usando el instrumental lógico aristotélico, dan al alma mayor autonomía todavía ("*...restat igitur ut sit substantia quae est spiritus rationalis*"). Es decir, se usa la nueva filosofía para acentuar el dualismo. Así, un Guillermo de Alvernia habla ya de la forma que puede poseer un cadáver (que será la forma *corporeitatis*); la segunda forma es la del cuerpo viviente. Existe entonces un dualismo de fondo estructurado por un pluralismo de formas (*De anima,* cap. 2, 5). Lo mismo opina la *Summa Duacensis*, y para Felipe el Canciller (" *Anima est substantia habet coexistentiam...* "; *Summa de bono*, ed. Keeler, p. 80). Todo esto cobra aún mayor coherencia en la escuela franciscana. Alejandro de Hales llega a decir:

"*Quod autem (anima) sit substantia, non tantum ut forma substantialis, sed ut quid ens in se, praeter hoc quod est actus corporis...* " (*Summa theol.,* II, n. 321).

Juan de Rochelle ("*quod anima sit substantia, ut hoc aliquid non solum pars substantiae" .Summa de anima*, I, q. 20) es dualista; mientras que Odon Rigaud no sólo lo apoya en esta doctrina, sino que expresa un pluralismo coherente (I *Sent*., dist. 1). Lo mismo puede decirse de Rufo y Buenaventura, quien explica como sus antecesores el dualismo y el hilemorfismo universal: el alma es substancia constituida por forma y materia:

"*Licet anima rationalIS compositionem habeat ex materia et forma*" (II *Sent*. 17, 1, 2).

Para Buenaventura había una forma material para los cuerpos y una forma espiritual para el alma. Hay entonces una forma del cuerpo, una forma vital vegetativa-sensible, y la forma racional del alma.

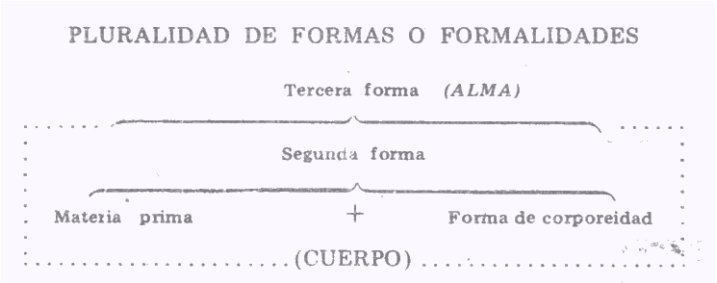
Roberto de Grosseteste dice igualmente que el alma es *hoc aliquid* (*Littera ad Petrum Conflans*, ed. Ehrle, p. 627). En Oxford, como el anteriormente nombrado, Juan Peckham lucha contra el aristotelismo no-agustiniano, defendiendo la pluralidad de formas ("*Unde sunt in homine formae plures gradatim ordinatae ad unam ultimam perfectionem et ideo formatum edst unum* ", *Quodl. Romanum*, q. 11). El mismo Roger Bacon-explicaba que el alma aunque actuaba como forma y motor del cuerpo, sin embargo "(*anima*) *intellectiva composita est ex materia et forma*" (*Quodl. altere*).

Mateo de Aguasparta, Guillermo della Mare, Roger Marston, Ricardo de Mediavilla (con su *De gradu formarum*), afirman las mismas tesis. Por su parte, Duns Scoto propone una pluralidad de formalidades que mitiga el dualismo -ya que rechaza el hilemorfismo universal-; sin embargo, el cadáver tiene su propia forma, lo que nos habla de la antigua *forma corporeitatis*, y "*praesentia spiritus ad corpus per coexistentiam...* " (*Op. oxon.* IV , d. 44, q. 2, n. 17).

Tiempo después, con Ockham, el dualismo cobra un nuevo sentido y se abre ya la vía moderna. La pluralidad de formas y el dualismo que propone es ya un fideísmo nominalista que funda el dualismo cartesiano.

La cuestión que pareciera exigir un cierto dualismo en la expresión no es la doctrina escatológica de la resurrección -que gana en sentido si el hombre muere, y muere igualmente su cuerpo y alma, como decía Taciano-, sino la defensa de la inmortalidad. Para que el alma pueda ser demostrada como inmortal, nada mejor que adoptar el instrumental filosófico platónico o neoplatónico: el alma es substancia inmaterial, intelectual, inmortal, etc. Pero además, en la Edad Media, hubo otra cuestión teológica que vino a reforzar la posición dualista. Se trata de la cuestión de la identidad o no del cuerpo de Cristo antes y después de su muerte (lo que condiciona el hecho de la resurrección). Esta problemática, evidentemente, sólo pudo ser planteada después de la aparición del aristotelismo latino, porque antes el cuerpo del hombre o el cadáver era una misma substancia (*ousía*). Introducida la doctrina de la forma y la materia, se planteaba la cuestión de si el alma era la forma del cuerpo, y en ese caso el cuerpo dejaba de ser lo que era en el momento de la muerte. El dualismo de las substancias se refuerza -ya que tanto el alma como el cuerpo tienen forma y materia- y se introduce una nueva problemática al interior del mismo dualismo: el pluralismo de grados, formas o formalidades.

Para que se entienda mejor la cuestión, proponemos el siguiente esquema:



Zavalloni ha explicado largamente el sentido de esta cuestión.[36] Sin embargo no hemos encontrado en su pluma el hecho de que el dualismo tradicional de inspiración agustiniana y neoplatónica, al recibir la impronta de la influencia aristotélica, sigue siendo dualista, doblándose ahora de un pluralismo de formas. ¡No podía ser de otro modo! El hilemorfismo universal exigía diversas formas -que permanecen en su indiferencia real, óntica- tanto para el alma como para el cuerpo. La cuestión, nunca del todo definida por los pluralismos, es el cómo de la real diferencia de las formas. De todos los dualistas, Agustín y Buenaventura son casos prototípicos -este último más que el primero-; entre los pluralistas de formas, Ricardo de Mediavilla fue el más estricto y seguro. En esta posición, la unidad del compuesto humano -afirmada siempre subrepticiamente- queda comprometida peligrosamente. La intención profunda de esta tradición es teológica más que filosófica -la defensa de la identidad del cuerpo después de la muerte y la demostración de la inmortalidad-.

§ 7. *Originalidad de la solución de Tomás de Aquino*. Una expresión adecuada de la unidad del hombre, con el instrumental lógico aristotélico, sólo se alcanza en el siglo XIII y después de una agitada historia. Ni Hugo de Saint Cher, ni Alberto Magno superaron el dualismo. Este último admite todavía la *forma corporeitatis* y el alma como substancia (*In Metaph*. V, 3, c. 2).

Tomás de Aquino, que se inició en su juventud, en Nápoles, al aristotelismo, estudió después en París en el momento del impacto de Aristóteles y la Cristiandad. En sus primeras obras (*Scriptum super quatuor libros Sententiarum.* 1254-1255) propone todavía la *forma corporeitatis* como auténtica forma substancial; se mostraba como desconcertado ante Avicebrón (II *Sent*. d. 12, q. 1, a. 4; d. 18, q. 1, a. 2; IV, d. 44, q. 1; etc.).

Poco después, en el *De Trinitate* (1257-1258), critica ahora a Avicena y Avicebrón y aprueba a Averroes (q. 4, a. 3, ad 6 m). En la *Summa contra gentiles* la forma de corporeidad es tomada en un nuevo sentido (IV, c. 81). Tomás debía todavía progresar en la toma de conciencia de esta cuestión.

La unidad de forma en el compuesto humano significaba oponerse a toda la tradición; significaba no poder ya defender la identidad del cuerpo de Jesucristo antes y después de la muerte;

[36] *Richard de Mediavilla et les contraverses sur la pluralité des formes*, Lovaina, 1951.

esta unidad podía poner en peligro los argumentos de la inmortalidad del alma. En fin, aparecía ante todos como un atrevido averroísmo. El Aquinate no pudo tomar conciencia de todas las implicancias ni de todas las consecuencias de su revolucionaria expresión filosófica de la visión cristiana del hombre, sino después de. muchos rodeos. ¡En su conciencia concreta de metafísico y cristiano -entre los años 1256 a 1266- se pasará por primera vez en la filosofía ejercida por cristianos latinos del dualismo mitigado a una auténtica expresión unitaria del hombre!

Por ello en *De spiritualibus creaturis* (1268-1269) puede verse al filósofo dominico en posesión de una conciencia refleja y firme en estas cuestiones antropológicas. Rechaza de plano el pluralismo de Avicebrón. En el comentario al *De anima* (en aquellos tan agitados años de 1270-1272) muestra ya un claro hilemor- . -fismo del compuesto humano; en el *Quodlibeto* XV (pascua de 1270) se opone a Gerardo de Abbeville, que no aceptaba una unidad de forma substancial en sentido estricto. Es entonces en torno al año 1270, cuando arreciaba la lucha doctrinal en París, cuando Tomás adquiere la plenitud de sus facultades expositivas, habiendo llegado a la madurez de su antropología, y abriendo, en verdad, el camino a una nueva tradición (ya que los franciscanos y dominicos habían caminado aproximadamente en la misma dirección hasta ese entonces).

En las *Quaestiones quodlibetales* (posteriores a 1269) muestra bien la posición adoptada. Tomás había meditado paciente, total y personalmente casi todas las obras de Aristóteles -desde que conociera a Moerbeke en Italia-. París estaba revolucionado por las teorías averroístas, entre ellas se atribuían algunas a Siger, desde .1267. Tomás se separó de los tradicionalistas, como Juan Peckham, lo que le valdrá su enemistad, pero al mismo tiempo atacó vigorosamente a Siger (*De unitate intellectus*), debiendo éste modificar su doctrina.

Todo comenzó a hacerse público con aquel un tanto escandaloso texto -escandaloso si se conoce la época-:

"Dicendum est ergo, quod (el cuerpo de Cristo después de la muerte) fuit secundum quid idem, secundum quid non idem; sec.undum materiam enim idem, secundum formam vero non idem" (*Quodl*. II, q. 1, a. 1).

Es decir, el cuerpo después de la muerte no es idéntico *simpliciter*; de otra manera, no existe una *forma corporeitatis* que garantice la identidad del cuerpo como substancia independiente

del. alma. En la *Summa theologicae* III (1272-1273), uno de sus últimos escritos, repite con mayor seguridad la misma doctrina:

"*...Et ideo corpus mortuum cuiuscumque alterius homing non est idem simpliciter, sed secundum quid; quía est idem secundum materiam, non autem idem secundum formam* " (III, q. 50, a. 5, ad lm).

El Aquinate ha superado el pluralismo de formas, reducto del tradicional dualismo, y con ello propone un estricto hilemorfismo, donde el alma es la forma subsistente de la substancia humana; se deja atrás, entonces, la equívoca posición que había caído en ,la trampa del dualismo que desde Tertuliano dominaba la reflexión latina.

"*Dicendum est, quod nulla alía forma substantíalis est in homine nisi sola anima intellectiva"* (I, q. 76, a. 4). "*Forma autem substantíalis facit es~ actu simpliciter"* (*In II de anima*, lect. 1, n. 224).

Siendo forma substancial en sentido estricto, el alma no puede ser substancia -y la noción de "substancia incompleta" no fue nunca propuesta por el Aquinate, conteniendo una seria incorrección o incoherencia en sus mismas notas- .[37] Esta afirmación se opone a la de Gilson y van Steenberghen, pero tiene numerosos argumentos en su favor. La substancia es lo completo en su ser y en su especie, pero el alma no es completa en su estructura esencial (*In II de anima*, lect. 1, n. 214; I, q. 76, a. 7, ad 3 m); se dice substancia lo que es un género de los entes, pero el alma no constituye una especie completa (*Q. de anima*, 8. 1, ad 4 m); la substancia es el sujeto al que se le predica algo, pero el alma se predica como existente en un sujeto (*In II de anima,* lect. 1, n. 220); el alma no es *hoc aliquid* como la substancia (*Q. de anima*, q. un. a. 1, *corp*); y, para resumir, el alma no es persona, siendo esta última substancia (I, q. 75, a. 4, ad 2 m). El alma no es substancia, pero es una forma subsistente. Con esto el Aquina-

[37] Esto lo, demuestra acabadamente Carlos Bazán, *Autour de la controversde sur la nature de l'áme au XIII siecle...,* tesis defendida en Lovaina, ed. Rotaprint, Lovaina, 1967. Y del cual hemos extraído los argumentos colocados a continuación.

te quiere definir el estatuto *sui generis* de esta forma que puede ser inmortal, es decir, subsistir después de la muerte del compuesto. Los dualistas pretendían fundar la inmortalidad del alma en la substancialidad autónoma de la misma, pero ponían en peligro la unidad del ser humano; Tomás pretende defender la unidad radical del hombre y la inmortalidad, esta última por vía de subsistencia y no de substancialidad. El alma "*ipsa est quae habet esse, nec est per esse compositi tantum, sicut aliae formae, sed magis compositum est per esse eius*" (De unitate intellectus, cap. 1). Para nuestro filósofo el alma es forma substancial del cuerpo, mostrando así la unidad óntica del hombre; es forma subsistente, mostrando así la inmortalidad del alma.

Sin embargo, queda sin tratar una cuestión fundamental. Dicha "*subsistentia*" es de todos modos "*secundum quid*", y si puede predicarse del alma es porque ésta tiene como sujeto propio a la persona, a la substancia:

"*Substantia... secundum quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia*" (I, q. 29, a. 2. corp). "*Substantia dicitur dupliciter: Uno modo dicitur substantia quidditas reí, quam significat definitio... quam qúidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistir in genere substantiae* " (*ibid*).

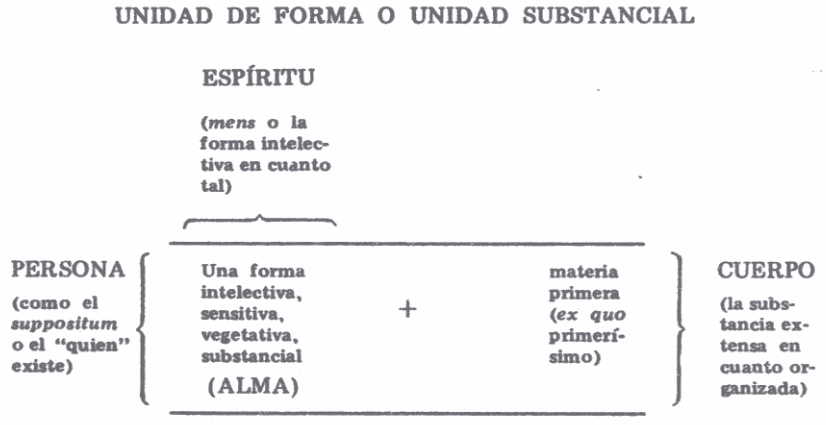
No hemos encontrado el texto que explique la cuestión siguiente: si el alma es subsistente, no lo es principalmente por poseer funciones inmateriales; si el alma subsiste después de la muerte del cuerpo debe poder hacerlo por la relación que la liga a la subsistencia inmortal de la persona. La persona es el sujeto, la substancia, la que subsiste en sentido estricto; el alma subsiste sólo "*secundum quid*", en tanto que es una forma creada por Dios, con una dimensión de su ser en el nivel supracorporal, que posee la característica "*sui generis*" de comunicar todo el ser al compuesto cuerpo-alma (*De spirit. creat*. a. 1, cor), y que subsiste o puede subsistir por ello en la persona (*sic*), el sujeto de inmortalidad -esta última cuestión no ha sido tratada por Santo Tomás, pero toda su doctrina del purgatorio y la doctrina del estado de la persona del Verbo después de la muerte y antes de la resurrección pareciera afirmarlo-. Si no hay inmortalidad de la persona mal pareciera que pueda haber subsistencia del alma, y de todos modos, ¿qué significaría un alma sin persona? ¿Una estructura física sin yo ni cuerpo? Sería más tenue e inoperante que las "sombras" de Homero en el Hades.

Tomás ha desentrañado el equívoco que desde Tertuliano pendía sobre la tradición cristiana. El término griego *ousía* podía ser entendido como esencia (el alma tiene realmente una esencia diversa a la del cuerpo) , o como substancia primera o existente, el ente real (y en este sentido el alma no es un ente o cosa).

No debe pensarse que todos los dualistas dieron al alma una entidad de substancia primera -aunque esto puede ya afirmarse en el caso de Buenaventura, por ejemplo-. Tomás supera este dualismo, pero su doctrina del alma como forma subsistente queda sin solución fundamental. La creación del alma supone, presupone, la creación de la persona; la forma constituye el ser del compuesto a que se atribuye, que se comporta como su sujeto, como una nueva persona, creada *ex nihilo*, último *hypokéimenon* de todas las notas constitutivas del hombre.

§ 8. *Actualidad del planteo antropológico hilemorfista*. En el aristotelismo la substancia sólo tiene una forma substancial y materia primera. En el tratado *Del alma*, Aristóteles presenta el alma como la forma única del compuesto humano. Tomás obró en consecuencia: el alma racional es la única forma substancial, incluyendo las funciones del alma vegetativa y sensitiva. Veamos un esquema que nos permita comprender figurativamente lo que decimos:

UNIDAD DE FORMA O UNIDAD SUBSTANCIAL



Como puede observarse en el esquema, la forma es el coprincipio de la materia, cuya existencia queda determinada por

su mutua y trascendental referencia. La materia es pura potencia, determinabilidad, no es todavía un ente. La forma es actualidad, determinación esencial, pero tampoco es un ente. Sólo la substancia es ente, sólo de ella se puede predicar la existencia, subsistencia y perseidad; no del alma.

La materia primera, radicalmente, pura potencia, sólo impropiamente puede llamarse cuerpo. La materia *signata quantitate* (extensa), en cuanto accidente de la substancia, puede ser llamada cuerpo, pero accidentalmente. El cuerpo, en el sentido estricto y vulgar, es la totalidad de la substancia humana en cuanto extensa, sensiblemente percibida -lo que incluye al alma como a su estructura constitutiva-. El cuerpo y el alma no se encuentran entonces opuestos o antepuestos como dos coprincipios, sino impropiamente; el alma es la forma del cuerpo (como parte del todo). Tomás se opuso a la tesis tradicional de que el cuerpo de Cristo antes y después de la muerte era idéntico. El cadáver, sin alma, no era la misma substancia y la organicidad que todavía permanecía era el "resto" de otra substancia desaparecida.

La forma substancial, el alma, moría para Aristóteles con la destrucción del compuesto. Para Tomás, en cambio, la forma substancial racional, por una referencia no explicitada a la persona, posee una subsistencia propia que trasciende la descomposición temporaria de la substancia, humana. El alma de Tomás, entonces, no es la de Aristóteles. Éste admitía, además de la mortalidad natural del alma racional (*enteléjeia* del cuerpo organizado), un principio separado y divino (el *noûs*). Tomás hace de este *noûs* una función activa de la facultad especulativa del alma intelectiva., única forma substancial del hombre. El alma, forma *substancial subsistente*, es una fórmula nueva, producto de una conciencia cristiana adulta, en la plenitud de la auto-conciencia de su visión del mundo y del hombre, expresión adecuada según el instrumental filosófico del siglo XIII (en este caso del aristotelismo latino medieval).

Esta doctrina se muestra tanto más actual cuanto más biólogos contemporáneos -superando la reducción cuántica y mecanicista del cuerpo de los físicos y matemáticos anteriores al siglo xx.- echan mano de conceptos como "estructura " o "sistema de organización vital". La "forma substancial" sería la estructura totalizadora, que "dada-ya" en la célula madre, original, orienta, constituye y desarrolla al cuerpo orgánico. La desaparición de esta forma estructurante, activa o alma, produce la des-organización del cuerpo vivo, la muerte.

En efecto, en nuestro tiempo se produce el redescubrimiento de dimensiones corporales olvidadas desde el siglo XVI. La

escuela franciscana del pluralismo formalista de Duns Scoto derivará en el dualismo nominalista y fideísta de Guillermo de Ockham. Este filósofo piensa que nuestra inteligencia no puede conocer la distinción entre las diversas formas, y afirma, como verdades de fe, que el cuerpo y el alma son dos substancias con pluralidad de formas (*Quodl*. VII, q. 11; *Quodl*. q. 10; *Expositio aurea.* fol. 56). Descartes significa la culminación de esta tradición, más que la inauguración de una nueva doctrina, cuando en 1628 escribía a Mersenne que "he tomado posición con respecto a los fundamentos de la filosofía" (Carta del 15 de abril de 1630); es decir, la eliminación en su sistema -y de la física modema- de la forma substancial y las cualidades accidentales (*Méditations, sixiemes réponses,* ed. Adam, t. IX, 238, 88.). Los cuerpos, los cuerpos vivos, eran entonces pura extensión y movimiento. El dualismo antropológico era radical.

Un ejemplo, entre tantos, de la renovación, es Hans Driesch, quien en su obra cumbre, *Philosophie des Organischen* (Leipzig, 1909), explicaba que había adoptado "la terminología de Aristóteles y designado este factor de autonomía de los fenómenos de la vida bajo el nombre de *enteléjeia*... La etimología de la palabra *enteléjeia* nos lo autoriza, pues hemos visto que los fenómenos de la vida encierran algo que porta-su-fin-en-sí-mismo " (I, cap. 2, III). El gran biólogo alemán redescubría el sentido del alma como forma, a su nivel natural y espiritual (cf. *Leib und Seele*, Leipzig, 1916), como *Ich, selbst y Seele*, como el principio primigenio y generante, como la "totalidad" ("Ganzheit", cf. *Wirklichkeitslehre*, Leipzig, 1917). Los aportes de Driesch, en plena expansión de la fenomenología, indicaron ya antes de 1920 la necesidad de unir al método fenomenológico un lenguaje categorial -que debe ser reconstituido para dar a la fenomenología una apertura . a lo real.

Adolf Portmann explica bien el replanteo de la cuestión de la forma o del alma, cuando dice que "el problema actual no es ya el de la célula (tomada individualmente), sino de la mutua efectuación de un aparato nuclear (*Kernapparat*), de una estructura del plasma (*plasmastruktur*)... El concepto de Todo y de Totalidad ha pasado en los últimos decenios, también en biología, al primer plano" (*Philosophie des Lebendigen,* en *Systematische Philosophie*, Stutgart, 1963, p. 414). Es exactamente la cuestión del alma como forma del compuesto, principio originario y orientador de todo el organismo. La biología contemporánea permite a la antropología filosófica efectuar un nuevo paso adelante. Será necesario, no sólo expresar la comprensión pre-conceptual al nivel de la metafísica (descripción ontológica), sino igualmente re-

descubrir, profundizar, y forjar aún, un *lógos* categorial de nivel óntico que deberá inspirarse en los aportes de la antropología del Aristóteles definitivo (330-322 a. C.) y del Tomás de Aquino del último período (1266-1275 d. C.), aunque situando la solución en otro contexto.

CRONOLOGIA DE LA CULTURA HELENICA

IV. milenio a.C.	Los protoindoeuropeos (Kurgan) no han realizado todavía sus grandes invasiones hacia el sur. Las culturas Sesklo y Dimini (4000 a. C.) se hacen presentes en Tesalia, Macedonia y Tracia.
III milenio a. C.	Comienza el movimiento hacia el oeste del Kurgan I que pasan del Volga al Don (Kurgan II) y se hacen presentes en Troya (Kurgan III). Los luvitas llegan a Anatolia (siglo xxv) y los hititas igualmente (siglo xx). Los protohelenos atraviesan también el estrecho de los Dardanelos (siglo XX). La Edad de Bronce aparece en Larisa y en Agíos Kósmas (cerca de Atenas) (2300 a." C.), e igualmente en Knossos (Creta). 3000-2400, período minoico antiguo, 2400-1600, período minoico medio, 1600 comienza el período minoico posterior.
1800-1700 a. C.	Invasiones de jinetes que usan el bronce; los protohelénicos o aqueos llegan a la Hélade. Creación de la civilización micénica que culmina en el siglo XIII a. C. Destruyen a Knossos en 1423 a C. Zeus domina el panteón.
1300-1100 a. C.	Invasiones de jinetes que usan el hierro: los dorios. Destrucción de los centros de la cultura micénica (1150). Tiempos épicos de la tradición homérica.
Siglo XII a. C.	Los eolios se establecen en Magnesia, Mitilene; los jonios, en Mileto; los dorios, en Rodas.
900 a. C.	Fundación de Esparta junto al Eurotas.
736-628 a. C.	Guerras de Mesenia. Presencia de Tirteo. En torno al 700 Hesíodo vive en Beocia. Atenas domina el Ática.
624-546 a. C.	Tales, filósofo en Mileto jónica. Después Anaximandro (611-546), Anaxímenes (586-525), Parménides de Elea (540-480), Pitágoras (580-500), Heráclito (535-470).
650 a 511 a. C.	Gobierno de los Tiranos, siendo el más famoso de ellos, Pisístrato (561-528).

612-560 a. C..... Vida de Solón (gobierna desde el 594).
510 a. C. ..... Clístenes derroca la tiranía.
518-446 a. C. ..... Vida de Píndaro de Tebas. Teognis y Simónides (556-468).
501-494 a. C. ..... Guerras jónicas.
492-449 a. C. ..... Guerras médicas. Paz de Cimón (449).
525-406 a. C. ..... Gran época de la tragedia desde el nacimiento de Esquilo a la muerte de Eurípides.
443-429 a. C. ..... Esplendor clásico del gobierno de Pericles. El Partenón es edificado (447), el Erecteion (desde 421), los Propíleos (desde 437), el Teseion. Sócrates había nacido poco antes (469-399) y los sofistas eran los maestros del momento. Fidias (490-431) y Policleto llegan a su esplendor, igualmente los historiadores Herodoto, Tucídides y Xenofonte (desde 484 al 355).
431-404 a. C. ..... Guerra del Peloponeso. En el 411 comienza el reinado de la oligarquía en Atenas. Vive Platón (428-347). Aristóteles (384-322).
359-336 a. C. ..... Filipo II, rey de Macedonia.
336-323 a. C. ..... Reinado de Alejandro Magno y constitución del Imperio alejandrino helenístico.
323-280 a. C. ..... Guerra de los lugartenientes de Alejandro.
304-30 a. C. ..... Dominio de los Ptolomeos en Egipto.
304-64 a. C. ..... Dominio de los Seleucidas en Mesopotamia.
279-168 a. C" ..... Dominio de los Macedónicos en Grecia.
171-64 a. C. ..... Los romanos conquistan paulatinamente todos los reinos helenistas.
204-270 d. C. ..... Plotíno asume todo el pensamiento de su tradición y elabora la más genial de las visiones indoeuropeas.
529 d. C. ..... Se cierra la escuela filosófica de Atenas por orden del emperador Justiniano.

INDICE DE AUTORES

Aaron, 21
Agustfn, 112, 126, 129
Alcuino, 126
Alimen-Steve, XII, XIV
Ambrosio, 125
Anaxágoras, XXIV, 24, 65, 70
Anaximandro, 8, 37, 62, 137
Anaxímenes, 8, 137
Andrados, 54
Antifón, 67
Aristófanes, 83
Aristóteles, XI, XXII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, 1, 4, 8, 9, 10, 13.18, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 58, 61, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 85,86, 93, 94,95,97 ,98, 99, 100, 101, 102,103,104, 105, 106,115, 125,126,129,130, 133.134, 135, 136.
Arius Dídimo, 16
Arnim, von, XXV, 43, 44, 90
Arquíloco, 55-56
Averroes, 27,28, 129
Avicebrón, 126, 129,130

Badareu, 40, 41
Bailly, l
Balthasar, U. von, 21
Barbotin, 14
Bastide, XXVI, 70
Baudry, 22, 28
Bazán, 131-133
Bekker,10,94
Benz, 30
Bérard, 4
Bergson, 35, 76
Biemel, 114
Blemmida, 125
Blond, le, 40
Bohme, 32
Bonitz, lO, 30, 94
Boucher, XVII
Bouthoul, 53, 75
Bréhier, 17, 44
Brémond, 83
Brochard, 66, 68, 69
Brun, 24
Bruno, 32
Buenaventura, 129,133
Bultmann, X
Burnet, XXIII, 94, 105

Calino,26
Carteron 28
Casiodoro, 126
Castelli X 21
Causse, 110
Cicerón, 69

Clausewitz, von, 53
Clemente,123
Confucio,35
Copérnico, XXVI
Corte, M. de, 14, 17, 28, 41
Coulon, 83
Cournot, 76
Crantor,28
Cresus, XXV
Crisipo, 90

Daelen, van, 83
Dandoy,33
Defournay, 94,104
Dernócritó, XXIV
Descartes, 125,135
Diels, XXIV , 22, 44, 62
Dies, XXIV
Dilthey,21
Driesch,135
Duhern, XXVI, 9, 26, 118
Duval, XVII

Eckhart 36
Ehrich, XIII
Eissfeldt, XXVI
Eliade, XXI, XXIII, 19, 23,32, 33, 37,38,41,43, 45
Ernpédocles, 24, 65
Epicuro, XXV, 45
Eratóstenes, 86
Esquilo, XXV, 22, 138
Eudoxo,26
Eurípides, XXV, 9, 138

Feist, XIII
Felipe el C., 127
Ferécides, 22
Festugiere, XXIV ,7 ,11, 12,17 , 26, 28, 32, 38, 39, 43, 44, 70, 73, 90

Fichte, 32
Filliozat, 33, 34, 35
Filolao, 10
Filón,121
Filoxeno, 1
Fink, XXIII .
Forrnichi, 34, 35
Fraile 111
Frazer 22
Frenkian, 4
Frobenius, 21
Furley, 5

Gauthier, 94,96,101,103, 104, 105, 106, 107, 131
Gerardo de A., 130
Gilson, 40,115,116, 131
Glasenapp, von, 34,35
Glotz,31
Goetz, 42
Goichon,126
Goldschmidt, 43
Gramatica, 116
Graves, XXV
Grégoire,49
Gregorio, 125
Grousset, 34, 35
Guillerrno de A., 127
Guillerrno de s. T ., 126
Guitton, 30
Gurvitch, 75

Harnelin 14 28 40
Havers XVII
Hegel,'20, 32,40, 49,75,114,117, 118
Heidegger, XXIII, 19,44, 62,117
Heirnsoeth 112
Heráclito, 9,44,63.64, 66, 137
Herodoto, 7 ,138
Hesíodo 21-24 54 55 57 61 62 80 88
Hirzei 52
Hirschigo,10
Hoffrnan 1

Hornero, XXII, XXVI, 4, 5, 6, 74, 75, 132
Hubert XVII
Husserl 19 113
Hugo de S. Víctor, 126

Ihering, von, XIII
Ireneo, 113, 122-123
Isaac de S., 126
Isócrates, 83, 87
Jaeger, XXV, XXVI, 4, 13, 52, 53, 54, 57, 63, 64, 65, 68, 74, 76, 77,78,79,93,94,105
James, E., XXII, 21~ 41
Jaspers, X, 13
Jolif, 94, 101

Kant, 40, 71
Karndl, XIII
Kempis, 68
Krappe, XXI
Koerting, 1
Kranz, XXIV

Lacombe, 33, 34, 36
Laercio, 28
Lalande, 75
Lao-Tse, 35
Léonard, X, 94, 105, 106
Lietzmann, 87
Lobeck, 5
Lubac, 33

Mamerto, 126
Mandonnet, 28
Mansion, 13, 40, 94, 105
Maritain, 42
Marrou, 21
Marston, 128
Masson-Oursel, 35
Mateo de Aguasparta, 128
Maurras, 80
Mayz, 117
Merleau-Ponty, 19, 91, 92, 114, 115
Merpert, XIII
Messer, 73
Metodio, 124
Meyer-Luebcke, 1
Moerbeke, 130
Moreau, 43
Mueller, F.L., 4, 30

Narr, XIII
Nemesio, 125
Nicéforas, 125
Nilsson, 23
Northrop, 20,
Nuyens, 13, 30, 77, 93, 94, 96, 101, 103-106

Ockham, 109, 125, 128, 135
Onians, 5
Orígenes, 120, 123, 124
Otto, 33, 36
Pablo, 121, 123
Padovani, 15
Papaionnauou, 30
Parménides, 44, 61, 63, 64, 137
Pascal, P., XVII
Peckham, 127, 130
Pedro Lombardo, 126
Peña, 52
Perpeet, 28
Pétrement, 3, 32
Píndaro, 138
Pictet, XIII
Pirenne, 37
Pirrón, 68, 69
Pitágoras, 62, 137
Platón, XXIV, XXV, 7-13, 16, 22, 23, 25-27, 30, 38-41, 43, 44, 61, 62, 65, 66, 71, 72, 74-76, 78, 79, 84, 85, 94, 95, 99,101, 105, 106, 111, 124, 138
Plotino, 17, 30, 44, 117, 138
Plutarco, 87
Porfirio, 5, 30
Portmann, 135
Proclo, 5, 28, 29
Protágoras, 66, 67, 70
Psellus, 125
Pseudo Demóstenes, 59
Puelles, 119
Pumpelly, 31

Rabano, 126
Rahner, XXII
Râmânudja, 34
Reinach, XIII
Renou-Silburn, 34
Ricardo de Mediavilla, 128, 129
Rickert, 21
Ricoeur, IX, X, XXII, 8, 21, 42
Rigaud, 127
Roberto de Grosseteste, 127
Robin, 67
Rochelle, Juan de, 127
Rohde, 3, 9, 37-39, 42
Ross, 74, 94, 105
Rufo, 127

Sankara, 33, 34, 36
Scoto, 128, 135
Schaerer, XXII
Scheffer, XXII, 23
Schelling, 32
Schleiermacher, 70
Schuhl, XXVI
Schwaitzer, 32
Sexto, 68
Siger, 130
Sinclair, XXVI
Simmel, 21
Simónides, 55, 138
Simplicio, 38
Sócrates, XXV, XXVI, 69-72, 88, 138
Sófocles, XXV, 38
Solón, 57, 58, 138
Sorokin, 20
Spencer, 75
Spengler, 20
Spinoza, 32, 118
Steenberghen, 131
Stein, 114

Taciano, 122, 128
Tales, XXVI, 37, 61, 137
Tarn, 87
Teichmueller, 39
Teilhard de Ch., XXI, 34, 75
Teofrasto, 29
Teognis, 138
Tertuliano, 125, 131, 133
Timón, 57
Tobar, 70
Tomás, 27, 28, 36, 40, 111, 120, 129-134, 136
Toynbee, 20, 75
Tresmontant, 32, 88, 118, 124
Trouillard, 17
Tricot, 97
Trimegistos, 37
Truyol, 63
Tucídides, 58, 59, 138

Utz, 42

Vanhoute, 76
Vendryes, XVII
Verbeke, 13, 94

Waelhens, de, IX, XXII, 19, 113, 115, 116, 119
Weber, 21
Wilamowitz, 12
Wunderle, 30

Xenócrates, 28, 105, 106
Xenófanes, 22
Xenofonte, 9, 70, 138

Zavalloni, 129
Zenker, 35
Zenón, 43, 90
Zubiri, 44, 115
Zürcher, 102