

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 parecería 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 informada, sino sobre las leyes, acompañadas de la conciencia jurídica y moral, es decir, de las leyes conocidas como positivas" (Hegel, *Vorlesungen ueber die Phil. der Geschichte*, Stuttgart, Reckart, 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 *física-mente* "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 *Ekklesia*. Es, entonces, una "*ekklesiología*" en su evolución inventiva, evolución unitiva y desintegrante: unión de elementos dispersos, pero dilución 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 evolución es global: instituciones sociales, económicas, políticas, religiosas...

La Iliada 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" (φρατρία). Ellas son nómadas, inmigrantes, extranjeras.³

La familia tiene su moral y su escala de valores. La perfección humana (καλοκάγαθία) es profundamente aristocrática. Una moral en la que el "jefe" es el "mejor". La virtud (ἀρετή) se encarna 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 *Iliada*, 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 *Iliada* 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 (οὐδέ δίκαιοι) o gentes que adoran a los dioses y honran al forastero?" (*Od.* VI, 119). Este mismo sentido de la legalidad se ve en la *Od.* IX, 106, en la insistencia que 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 (*Iliada* IX, 63; 648; XVI, 59).

⁷ Cuando la *Thémis* no puede hablar, la *Dike* comienza a hacerlo. Véanse ciertas situaciones interfamiliares en *Iliada* 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 *Ekklesia*; 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*, París, 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*, *Dike*, *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. Andradó, 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 *Dike*, 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 *hybris* (mezcla),
y a la *justicia* de las bestias".¹⁹

La *hybris* 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 *θητες* y los *ἔπιθοι*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 *δημος* nunca dejó de estar constituido 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 helénico-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 *ἀθέμιτος* (sin ley), *ἀνέστιος* (sin hogar), *ἀφρήτωρ* (sin "fraternidad").

²² La *ρήτηρ* 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 revisiten 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 *Dike*. 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 *Dike* 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 ὡςβούλεταιί 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 Ἐκκλησία (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 *Dike* 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 *Tucid.*, 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 (*pyrgos*, 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 *Pnyx* 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 ontólogo no puede menos que ser un "teólogo", 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. *Dike* 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 (*Dike*) 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 πατήρ 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 *Dike*. como en la mítica de la conciencia primitiva. *Dike* 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 *dike*, *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* discute⁴⁵ las leyes. En este ambiente es necesario la oratoria (εὔλέγειν) 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" política⁴⁶ 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 πείθειν significa "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 (*didaskalia*) 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 *demonstrar* 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 escéptico⁵⁸ 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 relativismo. 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 ; Thomas 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 escepticismo⁶² absoluto, que sólo es posible por la aceptación dogmática⁶³ 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 vicios, 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 (Erasmii Roterodami Calloquia*, Ludg., Batav., 1664, in-4°, pp. 145-149). Fue sin embargo, Schleiermacher en su *Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen*, *Werke*, 1815. III, el que introdujo una discusión científica e histórica 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 ciudad⁶⁵ 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 científicista 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* científicista. 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 ἀγαθόν) (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 teleología supone una Inteligencia (*lógos*) ordenadora (*Tim.* 68e; 30b, etc.), por lo que, en último término, la política es una teología, 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 últimas 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 educación⁷⁹ 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 a la práctica un plan que hubiera sido *un bien para todos* ($\pi\alpha\sigma\iota\ \kappa\omicron\upsilon\iota\nu\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$)" (*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-mítico).

(dd) Los contenidos o los valores últimos, es decir, la trama óptica 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-míticos" *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 complementariedad 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 identificación⁸² 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 Vanhouste, *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 antropo-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 de-

cir, 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 (οἶκος), 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 (οἰκονομικὸν 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 ἢ 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 El 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 (μίον) 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 ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\nu\omicron\nu\ \acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$)" (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 *synédrión* 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* de 1380) 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 (αὐτονομίους); 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 particu-

lar 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 ζῆν), 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" (1178a 24-25), pero porque "es hombre, le es necesario un

¹⁰⁵ Este tipo de división de los bienes puede verse igualmente. *Et. Nic.* 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 *gymnasium* 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 Isócrates, *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* (KL., 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 judíos, 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 ὄβρις), 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.