

# Hombre, naturaleza y universo en la filosofía griega

(Los orígenes de la eticidad)

Francisco Piñón G.\*

A. HOMBRE Y COSMOS.  
CIENCIA Y FILOSOFÍA

## I

**E**l interés de la razón y, en general, el de la reflexión filosófica, según Kant, debe centrarse en tres preguntas clásicas: *¿Qué cosa debo saber?* *¿Qué cosa debo hacer?* *¿Qué cosa me es permitido esperar?* Pero en la *Logik* añadía una cuarta pregunta: *¿Qué cosa es el hombre?*, y declaraba expresa-

mente en su *Anthropologie* que *el hombre* era "el objeto más importante de todas las investigaciones en el campo de la cultura". Ése fue, al mismo tiempo, el problema agustiniano: el *Factus sum enim mihi magna quaestio* del autor del *De civitate Dei*.

La pregunta sobre el hombre, sobre su propia específica naturaleza y sus diversas acepciones condiciona su relación con el universo y las diferentes maneras de comportamiento. El *ens rationale* de Aristóteles, si es, ade-



IZTAPALAPA 31

---

\* Profesor investigador de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana.

más, un *animal rationale*, comporta *significados* importantes. Si la *natura* del hombre es la misma que la de la así llamada *Naturaleza*, se siguen demasiadas consecuencias afines al terreno genético, ético, ecológico y político. Por eso la pregunta agustiniana y kantiana está —o debe estarlo— en las principales preocupaciones del investigar filosófico.

El “problema” sobre la definición del hombre es de los más antiguos. En la India alcanza cimas verdaderamente importantes con las *Upanishad*. Pero en los albores de la cultura de Occidente, en la Grecia del siglo VI a.C. ya tenemos una incipiente, *pero verdadera*, reflexión filosófica. Más aun, en los mitos y en las cosmogonías que recogieron los pensadores jónicos, ya existía *in nuce* el pensamiento filosófico. Según estudios recientes, la radical contraposición entre *mito* y *racionalidad*, que había propuesto Zeller, el célebre autor de *La filosofía de los griegos*, y que había sido afirmada por Lessing y Winkelmann y retomada por Goethe y Schiller, es por lo menos históricamente inexacta.<sup>1</sup>

Según E. Cassirer, en el mito encontramos ya un pensamiento eminentemente racional y está en el interior y en la esencialidad de la historia del pensamiento humano, además de que una mitología “se produce ahora, tal cual, como en los tiempos de Homero”.<sup>2</sup> Por algo el autor del “mito de la caverna”, el eminente Platón, ideaba este mito para simbolizar los grados del conocimiento humano. Para Platón, el mito era capaz de integrar y sintetizar —problematizando— todo el conocimiento racional. El poeta-filósofo de los *Diálogos* nos lo demuestra: “Escucha, por consiguiente, como se dice, un bello discurso; que tú, creo, crearás un mito, pero yo un razona-

miento, razonamiento que, en realidad, deseo exponerte como si fuese una verdad”.<sup>3</sup> En el “Fedón”, las fábulas, además de tener belleza, nos hacen conocer lo que hay sobre la tierra y en el “Timeo”, recordaba a Solón, “el más sabio de los siete”, cuando contaba a Sócrates “una historia maravillosa, pero verdadera”.<sup>4</sup> Incluso el *pensamiento realista* de Aristóteles no escapará a la influencia de los mitos. El primer estadio del conocimiento humano lo ocupará precisamente “lo maravilloso del mito” y las divinidades serán representadas en forma mitológica.<sup>5</sup> Ésas serán las influencias que recibirán posteriormente G.B. Vico, los románticos F. Schlegel y Schelling y el “mito” del superhombre de Nietzsche.

Sin embargo, reconocemos que, en Occidente, en la cultura helénica, una verdadera y completa reflexión filosófica sobre el hombre se dará en el pensamiento de Platón y en el de Aristóteles. No en el sentido de un tránsito *del mito a la ciencia*, como lo consideraron los positivistas del siglo XIX, que celebraban alborozados esa manifestación del “milagro helénico” que sustituía, por vez primera, los espíritus por *causas naturales* y la voluntad arbitraria de los dioses por *leyes necesarias* y fijas, eliminando lo arbitrario.<sup>6</sup> La filosofía será expresada, todavía por largo tiempo, en formas mitológicas y antropológicas. Y nunca, por lo menos en el lenguaje hegeliano, abandonará esa forma.

En las primeras reflexiones filosóficas de los griegos, por ejemplo, en el orfismo, el problema sobre el hombre estaba envuelto en los relatos míticos o servía de fundamento, como en los pitagóricos, para el ascetismo. Los filósofos griegos empiezan la discusión al tratar de ofrecer un significado racional

a la existencia humana y un sentido y una dirección al universo. Pero empiezan con el problema cosmológico. Para ellos *ser* y *ser físico* era lo mismo y, al mismo tiempo, constituía un problema ontológico. Esa confusión originó posteriormente el escepticismo. Eran, como lo pensaba Aristóteles, *físicos* y *fisiólogos*. El universo, según los presocráticos, no era sino un animal viviente y divino, que en parte retomaría el mismo Platón (*Tó zeión periéjei ólen ten físis*).<sup>7</sup> Para los presocráticos, la realidad era *material* y su primer principio lo buscaban en algo inmaterial, como lo consigna Aristóteles.<sup>8</sup> Su mitología era un intento de jerarquización de sus dioses y un principio de explicación del origen del universo. Para Homero el *Océano* y *Tetis* son el principio de las cosas,<sup>9</sup> como para Hesíodo lo será el *Caos* o el *Abismo insondable*.<sup>10</sup> Las cosmogonías órficas, en su variedad múltiple en cuanto a entender el significado del concepto de *Naturaleza*, nos las proporcionan Aristófanes en "Las Aves", Platón en su "Crátilo", en el "Timeo" y en el "Filebo". Les preocupa no sólo *qué son las cosas* sino *cómo se hacen* y *cuál es su primer principio*. De ahí su intento de buscar un *principio* y una *Naturaleza*, o sea, una *físis*. Al comienzo, tal vez un *principio inherente* a las cosas mismas, después será ya un elemento independiente, aunque no trascendente, del universo material: un *Logos* o un *Nous*. Por ejemplo, en la filosofía de los órficos, el hombre tomaba su origen de las cenizas de los *Titanes*, los que fueron fulminados por Júpiter por haber asesinado y devorado al Dios, el joven Dionisio, que por su elemento titánico (el cuerpo) originaba el *Mal* y por su elemento dionisaico (el alma) originaba el *Bien*. La misión del alma consis-

tía en liberarse del cuerpo. Solamente por la vida piadosa y por la intercesión de "*Orfeo Señor*" se podrá liberar. Platón y Plotino recogerán esta tradición del alma encerrada en el cuerpo y la pasarán, como *destino* y *dualismo*, a la cultura occidental. Este esencial "dualismo", de espíritu y materia, de alma y cuerpo, de bien y mal, que arranca de los albores de la filosofía helénica, podrá iluminar esa *separación* y *división* y *contradicción* en que se debate la concepción del hombre en la cultura de Occidente. Empédocles empieza ese dualismo al hablar de un hombre como de un "dios incorruptible", cuya alma, de naturaleza divina, se reviste de un cuerpo y cae, por lo mismo, en un mundo de sufrimiento. Platón, es cierto, en el "Timeo" y en "Las Leyes", atenúa esa oposición, pero permanece su fundamental *distinción* entre el cuerpo y el alma como *dos substancias* enteramente diversas: el alma como el *arché* o *principio*, no generado e incorruptible: *agenéton*, *adiaphthoron*. Por eso, la unión del alma con el cuerpo es fruto de una culpa. El cuerpo es la cárcel del alma y se encuentra, al decir de Plotino, "como en una tumba".<sup>11</sup> La muerte es, por consiguiente, una *liberación* y la verdadera filosofía una preparación para una muerte sin remordimientos, con el alma "toda recogida en sí misma".<sup>12</sup> De ahí vendría el *desprecio* por las cosas fugitivas de este mundo variable y dudable. El "Fedón" platónico es sumamente ilustrativo de este clima intelectual: "Y esto no es otra cosa que filosofar rectamente y ejercitarse en estar verdaderamente muertos. Y ¿no es esto acaso meditación de la muerte?"<sup>13</sup> El filósofo, pues, debe liberarse de las cosas materiales, purificar su alma y prepararse para esa separación. En eso

consiste la filosofía y los que lo hagan serán los *amigos de la sabiduría* (*filósophoi*) y se distinguirán de los amigos del cuerpo (*filosómatoi*), de los amigos de las riquezas (*filojrématoi*), de los amigos del poder (*filarjoí*) y de los amigos de los honores (*filótimoí*).<sup>14</sup> Es la huida del mundo y la preocupación por las cosas vulgares y triviales de la vida, de lo que nos hablará en el "Fedro", donde el alma, movida por el *dios-amor*, tratará de elevar sus alas.<sup>15</sup> A esta visión dualista y contradictoria del hombre se opondrá otra parte de la filosofía helénica: la *concepción monista* del hombre. Será la visión antropológica de Leucipo, de Demócrito y de Lucrecio.

## II

Si la primera filosofía griega se orientaba al estudio *objetivo* del Universo y a una pregunta sobre el *Cosmos*, era precisamente porque, *fenomenológicamente*, se presentaba como una *cosmología*, una *física*, pero que no estaba separada de una *antropología*. El hombre, para los primeros atomistas, *no sólo estaba en el Universo*, sino que era, *él mismo, el Universo*, formaba parte del mismo. El hombre era un ser del Universo, no le era extraño. En esta concepción "monista", todos los seres se integran, se disuelven, se mezclan. Los átomos, que son el elemento positivo del Ser, en combinaciones extraordinarias dan origen a infinitos y variados mundos y en ellos a una infinita diferencia de cuerpos. Es el *Ser material* y es el *Gran Vacío* que, disgregando al Ser, produce el movimiento. Los átomos son indestructibles y los cuerpos se constituyen de los mismos elementos, diferenciándose por la forma, por el orden o por la posición. Todo está regido

por una ley fatal, donde no hay lugar para la fortuna o el azar (*túje*). Sólo reina la necesidad, lo puramente mecánico (*autómaton*). Es el "Nada sucede sin razón, sino todo por razón y necesidad" de Leucipo.<sup>16</sup> El hombre mismo está compuesto de una multitud de átomos materiales: los más pesantes forman el cuerpo, los ligeros constituyen el alma. Cuando el cuerpo se corrompe, los átomos del alma entran en el "vacío infinito". El alma es, pues, de naturaleza *material*, pero formada de átomos sutiles, que son el principio de la vida. Sensación e inteligencia son lo mismo; por lo tanto, todo es solamente *opinión*. Es el *relativismo* que Aristóteles atribuía a los atomistas. Para ellos era imposible conocer la verdadera naturaleza de las cosas, según el pensamiento de Demócrito: "No sabemos qué o qué no es cada cosa", "No sabemos nada; la verdad está en lo profundo".<sup>17</sup> El alma es un cuerpo, si bien sutil y superior, dentro del mismo cuerpo; incluso los dioses son cuerpos, aunque superiores y perfectos, que deben recibir veneración.<sup>18</sup> Es ya, pues, una psicología materialista hobbesiana *ante litteram*. Toda la realidad, para Demócrito, es el *algo* (*dén*), los átomos y el *no-algo* (*medén*). Es el Ser eleático, infinito y variado en sus *masas átomos*. Estos *átoma zómata*, que conforman la realidad, producen infinitos mundos en donde no existe el azar o es, en todo caso, como en Demócrito, *un principio*. El mundo y todo el Universo tienen, pues, una explicación mecánica en donde la *necesidad* es explicada por la *resistencia*, el *desplazamiento* y el *choque*. Una explicación que tiene como base los *números*, como lo consigna Aristóteles.<sup>19</sup> Esta *Physis* no le será extraña al posterior filósofo Hobbes cuando se preparaba a escribir su *De Homine* o su *De Corpo-*

re. Tampoco será extraña al espíritu de la ciencia moderna.

Pero es en la doctrina sobre el hombre en donde los atomistas expresan su radicalidad. El hombre es el centro del Universo. Es, según Demócrito, el *microcosmos*: un *mijrós kosmos*. Es parte de la Naturaleza y la sintetiza. Predican un hedonismo en donde el placer y el dolor, presagiando al futuro Hobbes, constituyen lo útil o lo perjudicial, lo bueno o lo malo. Pero todo regido y cuidado por la razón del hombre, por su *logos*, por el dominio de sí mismo, no por el egoísmo. Para los atomistas, lo bello será lo justo y la felicidad nacerá en la medida del placer, siendo el dominio de sí mismo la mejor de las victorias. Antecediendo a Kant, su filosofía aboga por el *deber* de hacer el bien *por sí mismo*, no por la remuneración o por el miedo. La injusticia es la mayor de las desgracias y es enemigo quien la comete, no quien la padece. Serán los filósofos de las escuelas cínica, estoica y epicúrea los que recogerán estas enseñanzas desarrollando el moralismo ético. Sócrates también reconocerá este *utilitarismo* y la virtud, según él, será reconocida por lo conveniente. Platón, en cambio, en diametral oposición, pugnará por una virtud independiente y alejada del utilitarismo. Tendrá valor por sí misma, por su relación con lo absoluto. Se verá influenciado por la teoría del *hombre honesto*: el *kalokagathós*. “El mal —leemos en el “Gorgias”— es el más grande de los males” y “el desgraciado de todos”.<sup>20</sup> O la confesión de “Calicles”: “Yo niego que el colmo de la vergüenza sea el ser abofeteado injustamente o verse suprimir los bienes o la bolsa... es más perjudicial e inconveniente para el autor de la injusticia que para mí, su vícti-

ma”.<sup>21</sup> Platón escribirá el mismo pensamiento en su *República*: “sin duda, el que vive bien es feliz y afortunado; el que vive mal es todo lo contrario, de manera que el hombre justo es feliz y el injusto miserable”.<sup>22</sup> Ya lo declaraba, según Platón, el hijo de Aristón: el justo es el más feliz porque tiene “el alma más real y es el rey de sí mismo”, mientras que el injusto es “el peor tirano de sí mismo, así como de la ciudad”.<sup>23</sup> El *kalokagathós* platónico conformará lo mejor del futuro idealismo ético y entrará de lleno en la *philosophia perennis*.<sup>24</sup> Será la herencia que recogerá S. Tomás, del *Bien* como *fin* y el *Bien* como *valor*: el bien como obra y fruto de la razón. Será, también, la ética kantiana. Y será el completo descubrimiento de lo iniciado por Sócrates: el *bonum honestum*, que será una “moral de la conciencia”, centrada en la ciudad “y dada a la ciudad”, o sea, una moral política en sentido hegeliano, en donde el hombre, para Platón (como lo será también para Aristóteles) no es plenamente hombre si no es miembro de la ciudad.<sup>25</sup> Ciudad-Estado que es regida por *las leyes*, por un filósofo-príncipe que gobierna una sociedad político-religiosa teniendo en cuenta las leyes eternas y las mejores virtudes de los pocos hombres que poseen ciencia y sabiduría.

El hombre, por consiguiente, en esta visión no hedonista tendrá como ideal ético la *vida virtuosa*, vivida en *sabiduría*.<sup>26</sup> Pero un ideal ético que no excluye el placer, porque el alma está unida a un cuerpo material. Como escribe en el “Filebo”, propugnando una *vida mixta* (*miktós bíos*): “la del placer, que puede compararse con una fuente de miel, y la de la sabiduría, de la cual brota un agua pura y saludable”.<sup>27</sup> Esta *virtud* (*areté*) platónica perfeccio-

nará y dará su pleno sentido ético al concepto de *areté* de la literatura griega anterior. Para Homero, Píndaro, Tucídides, Jenofonte, la *areté* era tan sólo sinónimo de perfección y excelencia. Sócrates y Platón le darán el contenido ético-moral. La *virtud* platónica aglutinará *justicia* y *armonía* en el cosmos. La *justicia* tendrá por misión producir *armonía* entre los elementos contrarios. La "igualdad geométrica" (*isotés geometriké*) tenía poder entre los dioses y los hombres<sup>28</sup> y la vida humana será ritmo y armonía.<sup>29</sup>

La concepción platónica del Cosmos es la defensa de un *orden* y de una *armonía*, que es también *proporción* (*simetría*) y *medida* (*métron*).<sup>30</sup> El hombre, al ser *parte* del Universo, está ligado esencialmente a él: es, como en la filosofía de Aristóteles, un *ser natural*. Ser hombre y ser Universo es lo mismo. Lo que escribe en "Las Leyes" será motivo de inspiración para el idealismo hegeliano: "No se ha hecho el Universo para el hombre, sino que cada hombre ha sido hecho para el Universo, en el cual reina un sublime orden y armonía".<sup>31</sup> Y la *armonía* del Universo debe retratarse en la armonía del Estado y en la del alma. Pero toda la actividad debe ser controlada por las diversas funciones del alma, conducidas por *moderación* (*medén ágan*) que pertenece a la actividad propia de la *sofrosine*, o sea, el *equilibrio*. Ella debe conjugar los *apetitos*, el *cálculo de la razón* y la *energía de la voluntad*. Debe controlar lo que es, para Platón, el alma del hombre: una bestia salvaje, un hombre, un león.<sup>32</sup> Platón sentía, con estas cualidades que asignaba al alma del hombre, la urgencia de una *reforma* de la Polis, que no era ciertamente tan utópica, pues ya se encontraban esos "deseos" en las descripciones del *desorden*

*social* hechas por Tucídides. También ese anhelo de *la ciudad mejor* ya estaba en Faleas de Calcedonia y en Hipódamo de Mileto, así como en "Las Aves" o en la "Asamblea de las mujeres", de Aristófanes. Su ciudad ideal no era un abstracto ideal utópico, sino una *necesidad*, fruto de la crisis griega. De ahí la necesidad que sentía Platón del ideal de *perfección*, de asemejar las almas a los dioses, del sentido de *purificación*. De aquí viene su concepción religiosa y teológica: "Dios es la media de todas las cosas" (*pánton jremáton métron*),<sup>33</sup> es "el principio, el medio y el fin".<sup>34</sup> El deber moral es asemejarnos a Dios, a la Idea divina, sobre todo al *Bien*, por medio de la justicia (*Dikaíosíne*), que tiene el encargo de poner armonía y orden en el conjunto o en la totalidad.<sup>35</sup> Es el orden de la justicia y es el orden del Universo: "Por la Justicia nos asemejamos a lo que es invisible, divino, inmortal y sabio".<sup>36</sup>

### III

Pero la filosofía griega, sobre todo la de Platón y Aristóteles, tenía detrás una tradición fuertemente *espiritualista*. El hombre es, y sigue siendo, el centro del Universo, como en Demócrito. Pero es por su "alma", parte esencial del compuesto o del *súpossitum*, por lo que se define principalmente. El *tema del hombre* es, en Aristóteles, un *tema acerca del alma* (*perí psijés*), no es un *tema acerca del hombre* (*Perí Anthropon*). Es una cosmología, una antropología y una psicología, en una visión *dual*: alma (trascendente por la trasmigración) y cuerpo material (parte mundana dentro de la cual el alma se "encierra"). Y es por ese elemento por el que el *hombre-alma* se pregunta

por el “sentido” del Universo y del hombre mismo, por la vida y por el Cosmos. Lo encuentra a partir del hombre mismo, por medio de su ser de hombre, ya desde Tales de Mileto. El origen de todas las cosas está en el *principio*, en el *arjé*. Es el origen del Poder. Los filósofos del siglo VI a.C., al intentar ofrecer una explicación unitaria y racional de la realidad del Universo, abandonan el pensamiento mito-poético, el lenguaje fantástico y colocan el origen del mundo ya no en divinidades sino en principios o elementos del mundo físico. Pero la referencia a lo sobrenatural proseguía. Para Tales, el filósofo, que agradecía a Zeus el acercarlo a él para poder ver mejor las estrellas, Dios era lo más antiguo que existía, puesto que había sido engendrado. Según el testimonio de Aristóteles, Tales creía que las cosas estaban llenas de demonios y de dioses.<sup>37</sup> Concepto *animista* del Universo en donde distingue el agua, que es el *principio*, del *dios* del agua. Para Anaximandro, el *arjé* será el *ápeiron*, lo indefinido, lo ilimitado, de donde salen todos los cielos y los mundos, al mismo tiempo que quedando “fuera del mundo”, contiene y gobierna todas las cosas.<sup>38</sup> En el tiempo, según Anaximandro, transcurre “la culpa y la expiación”, dándole así un *sentido* a la existencia, no abandonando del todo el lenguaje antropomórfico y mítico. Pero ya realiza un esfuerzo de ofrecer una *historia racional*, fundada en la observación del mundo. “Como nuestra alma, que es aire —escribe en sus *Fragmentos*—, nos sostiene y nos gobierna, así el soplo y el aire abrazan al mundo entero”.<sup>39</sup> *Mito* y principio de *ciencia*.

Para los atomistas, el Universo no es otra cosa que “circulación de átomos”, incluyendo el alma. Epicuro proseguirá la *visión atomista* de Leucipo y

Demócrito. El *filósofo del Jardín*, Epicuro, aquel a quien sus discípulos veneraban como a un dios, como lo recuerda Séneca,<sup>40</sup> escribe lo siguiente: “El alma es una substancia corpórea compuesta de sutiles partecillas, difundida por todo el organismo, que se asemeja a un fluido gaseoso mezclado con calor”.<sup>41</sup> Infinito es el Universo e infinito el vacío en donde se mueven los átomos en movimiento eterno.<sup>42</sup> Con este *movimiento* de los átomos, Epicuro intentaba salvar la *libertad* del hombre y escapar del *destino*, como lo recuerdan Cicerón y Lucrecio.<sup>43</sup> El azar existe, todo cambia y se destruye, la muerte misma no hay que temerla pues no existe. Los dioses están compuestos de átomos, más sutiles y mejores que los de los hombres. Se debe venerar a los dioses, aunque juzga inútiles las oraciones y los actos de culto, presagiando la crítica kantiana de la religión. Como escribía Cicerón: “Cree que los dioses existen porque es necesario que exista una naturaleza excelente y de la cual no pueda hallarse algo mejor”.<sup>44</sup> Pero opta por la *piEDAD* a los dioses: “Es mejor seguir la mitología de los dioses que someterse a la inevitable necesidad de la naturaleza, porque los dioses dan la esperanza de dejarse aplacar mediante el culto, mientras que la naturaleza es implacable y ciega”.<sup>45</sup> Lucrecio sufrirá la influencia de Epicuro, su *atomismo* será semejante. El alma del hombre, como en Epicuro, es corpórea: *naturam animi atque animai corpoream esse*, sujeta a la disolución y, por lo tanto, “mortal”: *mortalem esse animam fateare necesse est*.<sup>46</sup> La filosofía, para Epicuro y Lucrecio, tendrá como finalidad el placer (*el gozo*), pero no el hedonista-egoísta, sino el “ejercicio de la palabra y el discurso” que tenga por finali-

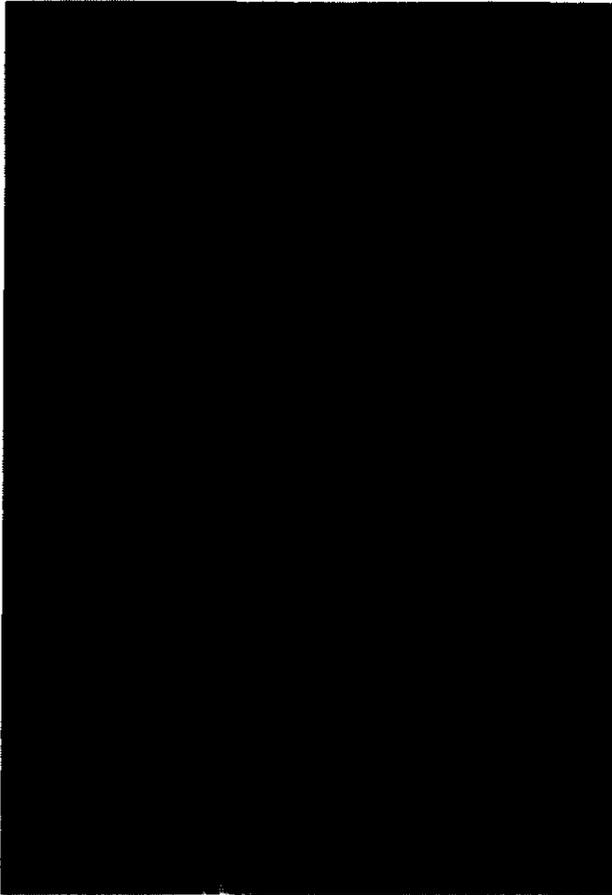
dad “la vida feliz”, aunque no se sepa nada de Homero o no se tenga idea si Héctor era troyano o griego.<sup>47</sup>

#### IV

La doctrina sobre el hombre y el Universo en el pitagorismo es sugestiva e interesante. De Pitágoras sabemos poco. Al decir de un contemporáneo no se sabía si era dios, hombre divino o demonio, profeta o taumaturgo. Pero es en su doctrina, mezcla de secta místico-religiosa y atisbos de filosofía, en donde podemos encontrar su núcleo de pensamiento trascendente. Su concepto de *Cosmos* es primario y central. *Cosmos* que es también *Orden universal y armonía de contrarios*. Además es la conciencia de que se puede conseguir una conciliación entre la *pluralidad* y la *unidad*, dentro de los conceptos de *limitado* o *ilimitado*, entre *lo lleno* y *lo vacío*, entre el *ser* y el *no-ser*. Hegel le deberá muchas de sus inspiraciones. Aristóteles afirmará de los pitagóricos concepciones de sorprendente modernidad al achacarles que “conciben las cosas como *números*, porque conciben los números como cosas”.<sup>48</sup> Ese *Cosmos* es el *Uno*, *principio de Unidad*, y es “esfera viviente”. Sorprendente acercamiento a las modernas teorías de la física, incluida la teoría de la relatividad, y no a aquellas concepciones “mecánicas” de las teorías newtonianas. Su Universo es Orden y Armonía, regularidad matemática, cielo en número y escala musical.<sup>49</sup> El hombre: era *cuerpo y alma*, y ésta era un *pneuma* que se había generado del *Pneuma infinito* y también, como todo el Universo, era un *número*, que se mueve a sí mismo y es el *principio motor*.<sup>50</sup>

La moral pitagórica era rígida, austera, sencilla. Dentro del *Discurso sagrado* del *Él lo ha dicho*, como el *Magister dixit*, el hombre debía vivir en *equilibrio (sufrosine)* y en *la más sabia de las cosas humanas*: en una *nueva Medicina* que era la *observación* y la *purificación religiosa*. Se prohibía el suicidio, pues afirmaban: “somos propiedad de los dioses”.<sup>52</sup> Su Moral les prescribía *tener comercio con lo divino y seguir a Dios*. Por lo demás, no creemos que hayan sostenido una idea metafísica trascendente de Dios. *Filolao* y *Teosrasto* no hicieron sino trasponer una interpretación platónica posterior. Pero pusieron los fundamentos de una Metafísica no fisicalista.

En la división de Heráclito de Efeso, en cambio, hay una filosofía más de *observancia* de lo *directamente real*. El *conocimiento sensitivo* sólo produce “opinión”; el *racional* puede conseguir la “verdad”. La mayoría de los conocimientos son solamente “opiniones”, que deben corregirse por la “razón”. Esta *razón* es la única que puede conocer el *Ser Uno*, en perpetuo movimiento, aquella que gobierna todas las cosas. En esa búsqueda de la *Unidad*, se parece a Pitágoras. Es el pensador eminente de los pre-socráticos, quien privilegia la *Unidad* del *Ser* frente a la pluralidad y transitoriedad de las cosas particulares, a partir de una *Ley universal*, que fija y rige los acontecimientos particulares, fundamento del Orden y de la Armonía del Universo. El hombre es el centro del Cosmos y participa del *Logos divino*, que todo lo rige y es la norma de conducta. Por la *razón* se debe llegar a la sabiduría; y ésta solamente consiste en una cosa: conocer la *Razón*, que gobierna todas las cosas a través de todas las cosas.



La sabiduría, además, consiste en decir y practicar la verdad según la Naturaleza, escuchando a la misma Naturaleza: *kaí soffn alezea légeim kaí poiéin katá fisin epaiontas*. Y mantiene, desde luego, el principio de Unidad: “Del Uno salen todas las cosas y todas las cosas del Uno”: *kaí en pánton en kaí ej*

*enos panta*. Pero todo en cambio, en movimiento, en continuo hacerse. En esto consiste la esencia de las cosas. En cuanto al universo, lo rigen dos fuerzas cósmicas antagónicas: la *Discordia* o la *Guerra* (*pólemos kaí érin*), causa de la pluralidad, y la *Paz* o la *Concordia*, que es la que genera la unidad (*omología kaí eiréne*). Con esta visión de *lucha de contrarios*, presagiando la futura concepción de la dialéctica hegeliana, no es extraño que Heráclito sostenga que el agua es muerte cuando se hace tierra y que de la tierra nace el agua y del agua el alma. Pero sobre todo cuando afirma que la Guerra es la madre y el rey de todas las cosas: *Pólemos pánton mén patér estí pánton Zé basileús*. El Universo es eterno y en perpetuo dinamismo: “Este mundo, que es el mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será un fuego constantemente vivo”.<sup>53</sup> *Es el Panta rei* de Heráclito.

El Universo está de viaje, nos dice Heráclito. Las cosas “corren como barcos”.<sup>54</sup> No es posible descender *dos veces* al mismo río. Crátilo añadía socarronamente que *ni siquiera una sola vez*.<sup>55</sup> Pero toda la realidad del Universo es *devenir continuo* y en oposición y en identidad. Escribía: “Lo mismo es en nosotros ser lo que es vivo que ser lo que es muerto, estar despierto o dormido, ser joven o viejo; pues por el cambio, esto es aquello; y, por el cambio, aquello es, a su vez, esto”.<sup>56</sup> Todo es, pues, *oposición y conflicto* y la *oposición de contrarios* es el principio y la ley del devenir. Por algo el *conflicto* es el padre de todas las cosas y el rey de todas las cosas.<sup>57</sup> Todo se desliza (*pánta rei*), todo fluye, pero también por las *oposiciones* y las *identidades*. Dice

Heráclito: "Lo discordante concierta consigo mismo: acuerdo de tensiones inversas, como en el arco o la lira".<sup>58</sup> Pero como los pitagóricos, que pensaban que Dios era el *Mayor* de los *Números* y el *Número Uno*, así también Heráclito piensa que el principio divino, Dios, vincula los elementos contrarios: es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre.<sup>59</sup> Este *principio divino* o *ley divina* es la que da fuerza a todas las cosas humanas, como la *ley* a una ciudad: es común a todos, lo domina todo, lo supera todo, igual al *pensamiento común* o *Logos*.<sup>60</sup> Pero este *Principio* o *Logos*, que es sabiduría y que rige a todas las cosas parece ser, en Heráclito, un *principio inmanente*, un fuego incorporal inmanente, un *Logos inmanente* a los cambios de las cosas mismas. Sería el *Logos* del pensamiento divino que fluye en la *Naturaleza* y del cual participa también el pensamiento del hombre. Es el preámbulo o anunciación de la doctrina hegeliana del *Espíritu Absoluto*.

## B. NATURALEZA Y DERECHO.

### LOS INICIOS DE LA REFLEXIÓN MORAL

#### I

La filosofía griega sobre el *Cosmos* está unida a una filosofía sobre las relaciones del hombre con la *Naturaleza*, del individuo con el concepto universal de *Cosmos*. Y es en la primera reflexión filosófica de los griegos, ciertamente a nivel mitológico, en donde encontramos los primeros elementos de esas *relaciones* físicas y éticas, que configuran una *cosmología* y,

al mismo tiempo, una *antropología*. Es la literatura primera de Homero y Hesíodo la que nos ofrece también un concepto-contenido del *Derecho*, pero que está unido íntima y objetivamente a la *Naturaleza* y al *Universo*. El hombre es el centro, el que intuye y descubre esa eticidad. La leyenda, el mito, es el ropaje con que el hombre griego enseña esa primera *pedagogía*. Entrelaza sus sueños y deseos con ciencia y filosofía, aunque los exprese formalmente por medio del mito literario.

*Zeus* es el dios de dioses. *Themis*, la esposa de *Zeus*, es su consejera. Las "instrucciones" que *Zeus* da a los hombres llevan el nombre de una diosa, o sea de *Thémistes*, que no es otra cosa que *lo justo*, algo que nos indica un cierto *derecho subjetivo*, sobre todo con el concepto de *Dike Estí*. De ahí que *Dikaséin* sea el mismo acto de juzgar. Es el *inicio* de la idea del *Derecho*, de la *obligación*. Pero todo envuelto en los confusos y hermosos mitos de las *cosmogonías*.

En la *Teogonía* de Hesíodo ya aparece la diosa *Dike*, hija de *Themis*, que es la portadora de esta primera personificación del *Derecho*. Pero ya es un *Derecho* para los hombres, dentro de los confines de un determinado *Universo*. Es *Dike* quien tiene que combatir con sus opositores *Eris* (la pendencia o rebeldía), con *Bía* (La fuerza) e *Hybris* (la incontinenencia) en orden a defender *lo justo*. Pero ya Hesíodo ha puesto un *criterio* y un *principio* de orden: el *Nomos*, es decir, el *Orden Universal* impuesto por *Zeus*, bajo el cual deben estar el *orden* de la *Naturaleza*, la racional y la irracional. Es ya la primera reflexión moral en los poemas de Homero y Hesíodo. Es también narración épica en donde los héroes

son Aquiles o Ulises, Néstor o Ajax, pero en donde ya hay consideraciones éticas del sentido de independencia, del destino humano, del hado fatal, de una actitud laica ante la vida. Es la *Odisea* de Homero. La violencia que cede ante el *ius* de Zeus. Pero toda la *cosmogonía* de Homero tiene un *orden* y un *destino*. Así lo confirma también la poesía de Hesíodo:

*Kronios comunicó este nomos* a los hombres: las bestias y los peces y las aves que extienden sus alas podrán devorarse unos a otros, pues a ellos les falta el derecho; pero a los hombres les comunicó el derecho, que es el más sublime de todos los bienes.<sup>61</sup>

La poesía de Hesíodo, de auténtica reflexión ética, es ya eminentemente racional, seguramente utilizando el fondo de una tradición de cultura popular y, tal vez, los proverbios y mitos de Oriente. Pero allí está *in nuce* el contenido de toda reflexión y obligación de tipo moral. En la poesía el autor de *Los trabajos y los días* existe un *orden natural*, pero subordinado a un orden general de una *Justicia*, la de Zeus, que no siempre estaba exenta de injusticia y arbitrariedad.<sup>62</sup> Pero ya se constataba una moral. Se reconocía un *Nómos* para la naturaleza de los animales irracionales y otro diferente para los hombres, incluidos los jueces. Por tal motivo, si no se respeta este orden, según el poeta, sobreviene el principio de la ruina del Estado. Los hombres, por consiguiente, tienen que conformarse con vivir *conforme a su propia naturaleza*: respetar el derecho, no cometer la violencia, luchar contra *Bía* (contra la parte que es opositora de *Dike*, no contra la partida-

ria de un poder legítimo), saber oponerse a *Hybris* y a *Eris*. Lo atestigua el propio poeta:

¡Oh Perses, quieras tú conservar esto en tu corazón:  
escucha siempre a *Dike* y no emplees nunca la fuerza.  
Perses, atiende a *Dike* y evita a *Hybris*!<sup>63</sup>

En la *cosmogonía* de Hesíodo *Dike* será después la que guiará al reformador de Atenas, Solón, tal como lo consignará Aristóteles, para llevar a cabo el restablecimiento de la paz. Pero la combinará con la buena *Bía* (la fuerza). La lucha de Solón contra la *Hybris* la llamará *Eunomía*, hermana de *Dike*. Y luchará contra las diversas formas: contra la *pleonexía* (ambición de dominio), la *phylargyría* (codicia) y la *Hyperephanía* (amor a los honores). En la poesía de Hesíodo aparecen ya las diversas pasiones: orgullo, espíritu de dominación. Léase el mito del gavilán y el ruiseñor. La moraleja es siempre practicar la justicia y no hacer caso de la violencia.<sup>64</sup> La ley que estableció para los hombres el hijo de Cronos es la recomendación de estas ideas: "Unos a otros se devoran los peces, las bestias salvajes y las aves. Es que no reina la justicia entre ellos. Pero en cambio dio a los hombres la justicia, bien que sobrepasa con mucho cuanto tienen de mejor".<sup>65</sup>

La ley del padre de los dioses lo impregna todo y se mezcla con un principio de libertad hacia los hombres: "El ojo de Zeus, que lo ve todo y de todo se da cuenta, se detiene cuando quiere en estas cosas y no ignora qué clase de justicia se ejerce en una ciudad... Malo es que un hombre sea justo si el que debe ganar en el litigio es el más injusto. Pero no creo que esto sea obra del sapientísimo Zeus".<sup>66</sup> El



cometer la injusticia, el sobreponerse a los otros con el engaño es, según el poeta, *meter el derecho en el puño: Díke én jersí*. Por eso Zeus trata de conservar el equilibrio y el poeta se muestra conocedor de las pasiones de los hombres: "Con facilidad concede la fuerza y fácilmente maltrata a los fuertes; de igual manera humilla al ansioso de brillar y exalta al que permanece en la sombra".<sup>67</sup> Hay, pues, en el poeta Hesíodo una toma de posición muy clara: oponer a la violencia (el hecho) el *reino del derecho*. El hombre, en la poesía de Hesíodo y en la pedagogía reformadora de Solón, tendrá que regirse por un *Nómos*, por un orden, por una ley de tipo ético (racional) y que pertenece a su esencia de *naturaleza de hombre*, a su *propio éthos*, no a una voluntad que les es ajena. Más adelante, conforme se vaya profundizando la reflexión, se le llamará ley "objetiva" o ley "natural". En Anaximandro de Mileto será una ley de tipo universal, cósmica, inmanente a la misma naturaleza, principio de todas las cosas: un *arjé pánton*, el dios supremo de Xenófanes, aquel que *mueve al todo con el poder de su espíritu*. Éstos serán los primeros acentos de lo que posteriormente se conocerá

como *ley natural*. Esa *Sabiduría* o *sofía* creará el *derecho* en la *Polis* y ese mismo *espíritu divino* se convertirá en Anaxágoras en el *Nous* que modelará el Universo, así como en Heráclito se hablará del *Logos eterno* que es el que crea la armonía del Universo y radica en el alma misma del hombre y que es captado cuando el hombre se hace consciente de sí mismo. Hombre virtuoso es aquel, por consiguiente, que intenta penetrar en ese *Logos divino*, conformándose con su propia naturaleza. Este sustrato doctrinario será el prelude de la teoría del derecho natural. De este manantial beberán muchos pensadores: Cicerón, Agustín de Hipona, Santo Tomás de Aquino, N. de Cusa, Giordano Bruno, Hegel. Los pensadores de la Grecia antigua, y en especial, los poemas homéricos y las cosmogonías de Hesíodo prepararán ese clima intelectual de *racionalidad*: los mitos serán vistos como mitos y las leyendas de los dioses se verán ya despojadas de su sacralidad.

En los poemas homéricos, así como en Píndaro, Sófocles y Esquilo, es cierto que la ley que nos viene de los dioses tiene mucho de *fatalidad*. Es el Mal que cae sobre Edipo y Orestes. Pero esa ley, a veces

demasiado arbitraria, que no se cuida mucho de las *intenciones* o *deseos* de los hombres, se convertirá en los estoicos en un orden cósmico regido por una ley universal inmanente. Es la Razón universal que todo lo invade y todo lo gobierna (*Dioikesis*); es la ley de bronce que liga, penetra y unifica al Cosmos y a los hombres. Es esa Razón de la que nos hablará Cicerón: "*Ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna*".<sup>68</sup> Es el optimismo finalista y determinista de un Leibniz.

El *determinismo* de los estoicos es sumamente claro. El *destino* ya está preestablecido y el azar le ofrece los medios para lograrlo. *Necesidad* que es el principio de lo que es o de lo que nace, como lo decía Anaximandro, y que es también *aquello hacia lo que corre la corrupción*, dándole un sentido dialéctico. *Destino* y *necesidad* que tienen mucho de *fatum* y en donde la libertad del hombre lucha por sobrevivir, según los principios de Crisipo. Libertad de los hombres que deben tener en cuenta el *espíritu* del que hablaba Leucipo, donde nada se produce vanamente sino a causa de una razón y en virtud de una necesidad. Por algo el posterior determinismo de Marco Aurelio: "Oh Cosmos, nada me llega tarde, nada demasiado pronto si llega a punto para ti". Y se ilumina la frase de Séneca: "*Deo parere libertas est*".<sup>69</sup>

## II

Pero ese *principio unitario* de tipo divino, esa Razón Universal reguladora del derecho y del comportamiento ético, inmanente al mismo Universo, del que hablaban los primeros filósofos griegos, empezó más

tarde a entrar en crisis como *principio objetivo*. Ocuparía su lugar el nuevo concepto de *Physis*, de Naturaleza, que sería en adelante un *principio subjetivo*, inherente a la racionalidad del hombre. Empezará con la afirmación de Protágoras: *el hombre como medida de todas las cosas* (*Pánton xrematón métron Anthropos*), "de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son".<sup>70</sup> El hombre, por consiguiente, como medida y criterio de valoración, como *legislador* en sentido ético, dentro de los límites de lo subjetivo, aunque rebasando la mera individualidad. Recordemos que los griegos nos dieron en los albores de la conciencia occidental, una conciencia de tipo estatal, de persona pública. El concepto de *idiotés* era precisamente referido a las personas que se dedicaban a las *cuestiones privadas*. Nos la recordará Platón al subrayar el elemento estatal: "En la medida en que un Estado aparece justo y bueno a una persona, lo es también para ella, pero sólo mientras la persona conserva aquella opinión".<sup>71</sup> Jenofonte, en *Las Memorabilia*, en la persona de Alcibíades llegará el principio crítico para una supuesta formalidad de las leyes positivas. El *criterio no es otro sino la razón en orden* a conseguir el consenso de todo mandato. Para Alcibíades, con un sentido eminentemente moderno, no bastará el mandato de la mayoría. Ésta debe *convencer* a la minoría. Sólo así no será agresión, sino una auténtica ley. El pensamiento atomista medieval le adjudicará al concepto de ley el ser, precisamente, una *obra de la razón*, de la *recta ratio*: Una *ordinatio rationis* que es *ad bonum commune*.

Por otro lado, Jenofonte hará sostener a Sócrates aquello que es *justo* con la noción de *ley*; no sólo los escritos, "los aprobados por los ciudadanos que

prescriben lo que debe hacerse o evitarse”, sino aquellos no escritos, los derivados de un legislador no humano. Será Sócrates el prototipo del pensador que, en la antigüedad clásica, fundamente la obligación del cumplimiento de las leyes recurriendo al *éthos* de la Comunidad. Es la Ciudad (La *Polis*, la posterior *Civitas*) la que por sí misma ofrecerá esa *norma* o *eticidad*. La filosofía hegeliana aplicará esta norma. En el Estado será la *eticidad*.

Pero esta *norma de eticidad* sólo se cumple cuando se considera al hombre exclusivamente en su ciudad. Y en cuanto específicamente hombre. De ahí lo de *ser social*. Es decir, el hombre, tomado ontológicamente, en cuanto a su *naturaleza racional*, no tan sólo como parte natural y física de un Cosmos en donde se subraya una separación. Aquí radica el fundamento último del derecho y de la obligación en la reflexión socrática, previa a las disquisiciones jurídicas de Aristóteles y Platón: *todo en el hombre mismo*, siguiendo el pensamiento de Heráclito. No olvidemos que este pensador, al enfrentarse al *panta rei*, al continuo fluir, de todas maneras tiene una *centralidad*: el hombre mismo, como todas las cosas, depende del *Logos divino*, común a todas las cosas: *Del uno salen todas las cosas y de todas las cosas el uno (kaí ek pánton en kaí ed enós pánta)*. Por eso ese *Logos* y esa *Razón*, ordenadora del devenir, implican en el hombre una *sabiduría*: que la suprema virtud (sabiduría) es obedecer, en las palabras y en los actos, a esa *Naturaleza (katá Physin)*. Existía, pues, una tradición en este sentido: una relación física, cosmológica, unida a una vinculación racional, ética. Como lo escribirá Séneca más tarde: *In corpus humanum para divini spiritus mersa*.<sup>72</sup>

Naturaleza y Universo, Orden y Razón, en un todo complementado, en relación íntima y continua, es el núcleo de esa tradición que se remonta a Zenón y, sobre todo, a Crisipo. La razón humana, para que se pueda llamar una *razón buena*, tendrá que sujetarse a una *Naturaleza* que en sí es buena. Si se quiere ser *un hombre justo y bueno*, se tendrá que someter a ese *orden natural*. Es el criterio, no sólo de verdad, sino también de moralidad. Es norma también de justicia. Pero, en el fondo, como principio subyacente, en el mismo Cosmos, el orden natural, y físico, es el que proporciona ese elemento “objetivo” de adecuación. Será la *profundidad del ser* que en el futuro será retomada por las elucubraciones de Tomás de Aquino, y posteriormente, en la edad moderna, por Heidegger. Pero ese *naturalismo* presocrático, diverso en Demócrito, en Anaximandro, en Heráclito y en Parménides, será el que proporcionará una reflexión ética en los estoicos, pero que en los primeros griegos ya tenía un acento bien marcado.<sup>73</sup>

Para el pensamiento griego, el *Cosmos*, como *objetividad*, es fundamental, algo primario. Por eso, para Platón y Aristóteles, hablando de la *Naturaleza (Physis)* y de la *Ley (Nómos)*, existe una distinción entre aquello que “es justo por naturaleza” (*physein dikaion*) de lo que es “justo por ley” (*nómo dikaion*), estableciendo ya desde aquel tiempo una *precedencia* de la ley natural (*naturaleza*) en relación con la ley positiva (*del legislador*).

La *Naturaleza*, pues, se vuelve *criterio de moralidad*. Y norma de justicia. Por eso el principio supremo de la virtud será *vivir conforme a la naturaleza (omologuménos te physei zen)*. Es el vivir bien consigo (*dikeiostis*). Es la verdadera felicidad (*eu-*

roia tu bñon). Es el fondo ético-filosófico platónico. El *Orden de la Naturaleza* es el elemento más racionalmente esplendoroso. Sobre todo en la esencia última donde reinan las *Ideas* perfectas. En Platón, ese reino perfecto de las ideas exige, a su vez, perfección en el reino mudable y transitorio del mundo. De ahí que la *lógica platónica* sea una lógica de exigencia, de continua perfección y acercamiento a las esencias divinas. Marcuse resaltará ese elemento "revolucionario" de Platón.

Pero "vivir conforme a la naturaleza" es también, para los estoicos, "vivir conforme a la razón" (*Omológuménos to Lógo*). La razón individual, al ser una parte del principio universal divino, tiene que ajustarse, si quiere vivir en justicia, a la *Razón* que rige el *orden* del Universo, como lo atestiguaba Cicerón.<sup>74</sup> El hombre, por esa participación de lo divino (ese *hegemonikón*), goza de un impulso natural (*ormé, epibolé*) para lograr su perfección en su propia *naturaleza consciente*, racional. Por eso puede libremente optar por lo justo, que es lo racional, lo natural, lo divino. Es la filosofía del *vivir con rectitud* de Séneca y Cicerón: "*Non potest enim cuique idem semper placere nisi rectum*".<sup>75</sup> Es el ideal de la pedagogía helénica: al llegar a la *belleza-bondad* (*kalokagathía*), o sea, el intento de hacer al hombre bueno y bello por medio de la perfección física y formación moral.<sup>76</sup> Es el ideal del *mens sana in corpore sano*.

### III

Con la reflexión filosófica de los griegos, sobre todo con la dialéctica platónica, que sería la cima de la

pedagogía helénica, el espíritu griego ya puede ofrecer una *visión unitaria* y ética de la realidad. El Universo o es el *espíritu* o es, en parte, la *manifestación* de un principio divino inmanente. El "Filebo" ya había enseñado la ciencia del equilibrio, de la *medida*: la de saber cuál es la esencia del bien, para el hombre y para el Universo. En el "Timeo" y en "Las Leyes" se entremezclan teología, Cosmología y una teoría general del alma, o sea, física, religión y legislación política. En Platón, siguiendo la filosofía socrática, el fundamento del Estado mismo es el hombre. Pero un hombre que es parte de un Universo y un Estado que es una especie de macro-hombre. De aquí nacería una teoría psicologista y organicista del Estado. Y una antropología que determina la política y las leyes. Pero leyes que se nutren y apoyan en una vieja tradición: que se fundamentan en un principio divino, aun con todo lo ambiguo del principio. Por eso, en la madurez de la filosofía helénica, el dicho de Heráclito de que "El pueblo debe luchar por su ley como por sus murallas"<sup>77</sup> ya era una verdad que impregnaba toda conciencia pública. Y Sófocles, en su "Antígona", ya podía darse por satisfecho porque la ley humana y la ley del príncipe tenían que sujetarse a la *ley natural* y a las leyes y los deseos de los dioses. La poesía de Antígona ya era *forma mentis* de la conciencia griega:

...Yo no pensaba que tus alegatos fuesen bastante  
[poderosos

como para permitir que tú, un mortal, pudiese eludir  
las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses.

Ellas no datan de hoy ni de ayer,  
y nadie sabe su origen en el tiempo.

Con estas leyes, ¿podía yo, pues,

por temor a quien sea, exponerme  
a la segura venganza de los dioses?<sup>78</sup>

Esa doctrina universalista, de una creencia de *participación* en un Cosmos, en un *Derecho común*, haría el milagro de que los griegos del siglo IV recogieran la doctrina solidarista de Eurípides: “¿Hay en el estado de un esclavo algo, ya no en el nombre, de lo que sea preciso avergonzarse? Excepto esto, un esclavo con el alma generosa es, desde todos los aspectos, igual que los hombres libres”.<sup>79</sup>

Para el pensamiento de Heráclito, así como para Platón, la teoría de la ley era, al mismo tiempo, la teoría de la ciudad. Pero también la ley, en Platón, estaba unida al mundo de las ideas perfectas, a los arquetipos. Estos arquetipos, a su vez, estaban unidos a la *Naturaleza*. Por eso Platón, al afirmar que una cosa está conforme con su idea o con su arquetipo usa simplemente la expresión “según la naturaleza”: *katá physin*.<sup>80</sup> La *Naturaleza*, por otra parte, o en general, el Cosmos, no es ajeno al hombre y, en especial, a las almas. El alma del hombre es, también, en Platón, un microcosmos que tiene que equilibrar sus fuerzas interiores.<sup>81</sup> La armonía del alma es espejo fiel de la armonía del Universo y ésta se conseguirá por medio de la *justicia*, que es la salud del alma (*areté*) y ésta no es otra cosa sino la moral de la personalidad.<sup>82</sup> Las leyes serán las expresiones naturales del “equilibrio” y de la “armonía”, pero en un Estado que es el lugar donde se pueden satisfacer las diversas “necesidades” de una *Comunidad* que lleva el nombre de *Polis*.<sup>83</sup> Comunidad sujeta al imperio de las leyes que, a su vez, estarán bajo el dominio de la *ley natural*. Y ya sabemos que, desde

Zenón, la ley natural “es una ley divina” que “posee como tal la fuerza de regular y medir lo que es justo y lo que es injusto”. Pero por encima de todo este complejo jurídico estaba el padre de los dioses, *Zeus*, “común naturaleza de todo”, que es “destino y necesidad”, “la justicia y el derecho, la unidad y la paz”.

Para la filosofía helénica, *la ley eterna*, ínsita en el *Cosmos*, nutre y da valor a la *ley natural*, que es común a todos los hombres y superior a todos los ordenamientos. Así lo testimoniaba Cicerón, resumiendo admirablemente el pensamiento griego que llegará a la posteridad: “*Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibet que contraria*”.<sup>84</sup>

La *Razón universal* será, para los griegos, la semilla del Universo. *Razón* inmanente al mundo, al hombre, como la definiera Lactancio: “*Tamquam natura sit Deus mundus permixtus*”.<sup>85</sup> El filósofo Hegel poco tendrá que añadir, en este renglón, en su futura *Fenomenología del Espíritu*. La filosofía idealista nacía con acentos griegos.

#### IV

El mundo cultural de Occidente se impregnará de cultura griega. Por las ventanas y puertas del lenguaje se nos metieron sus dioses y sus demonios. Después de los griegos, el escenario histórico será diferente. *Somos hijos de griegos*, gritaba J. Buckhardt. Para bien o para mal, sus *visiones del mundo y del hombre* nos han condenado a gozarlas o padecerlas y, ciertamente, a criticarlas. No solamente nos enseñaron a construir barcos, sino, sobre todo, a dirigir Estados.

Nos dieron, sin duda, el sentido y la conciencia de la *racionalidad*. Y con ésta, tal vez, el *sentimiento trágico* de la existencia. Pero también nos legaron el continente de una *eticidad* que no podemos decir que hayamos agotado. En sus cosmogonías y mitologías, en sus ensayos y tratados, nos dieron el *sentido del orden y de la armonía* de un Universo que tendríamos



que ver reflejado en nuestras instituciones. Pero ese ideal queda todavía como arquetipo, como paradigma, como actividad de un hacerse continuamente un *ser social*. Nos importaron una forma mental de *totalidad*, pero nosotros hemos fragmentado la realidad en pequeñas parcelas de poder. Nos dieron un mundo conceptualmente unido, pero Maquiavelo y Galileo nos lo dividieron. Nos hablaron de un Universo infinito y de un tiempo eterno, pero San Agustín ya detectaba nuestra finitud y contingencia en la historia humana. Nos hablaron de un Cosmos mecánicamente exacto, pero ya ellos lo presentaron también con un movimiento dialéctico y contradictorio. Le pusieron un "orden" al mundo cósmico, pero sus dioses impregnaban el mundo y sus mitos se enseñoreaban de los sueños y deseos de los hombres. Nos dieron el prototipo de un Estado perfecto en su género, pero al no poder lograrlo, algunos de ellos se quedaron en la utopía o se encerraron en sí mismos, en la sola "interpretación", en la *solitaria* filosofía.

Pero de todas maneras, la infancia y juventud de Occidente, con todas sus luces y sombras, empezó a gestarse en los pensadores griegos. Europa, sobre todo, nos hablará en Griego: por medio del arte, de la religión o de la filosofía. El arte griego, insuperable en sus formas y equilibrio, no era otra cosa sino una imitación o fruto de aquella *proporción y medida* o el límite entre el exceso y el defecto del que nos hablara Platón en su "Filebo" o en su *República*.

San Agustín de Hipona usará herramientas griegas al sistematizar su pensamiento en su teoría de la Historia o en la teoría del conocimiento. La "crisis" de la *Polis* le hará comprender mejor la crisis del imperio romano en su decadencia. Tomás de Aquino

llevará el sentido del *equilibrio* y de la *totalidad* griegos en sus doctrinas sobre el hombre y el elemento estatal. El platonismo de la Edad Media se verá influenciado por el "Timeo", conocido por Scotto Erígena. La filosofía natural de los medievales no pudo escapar de la visión del concepto de *finalidad* de Aristóteles, aquel concepto que determinaba y jerarquizaba el orden y la sucesión de los seres del Universo. El *Cusano* tendrá mucho que ver con *La República* o el *Parménides*. La filosofía socrática le inspirará su *Docta ignorantia* y el *panteísmo* griego será el fundamento de su *Mundus* como *deus creatus*. Descartes, en el siglo XVII, escribirá su *Discurso sobre el método* inspirándose en los sofistas y en los escépticos, así como estará en deuda con San Agustín en su *duda metódica*. En Florencia, en la Academia platónica, estuvieron en primer plano el "Fedón" y el "Banquete": el *divino Platón* era el príncipe de los humanistas y su poesía alimentaba los sueños de artistas y mecenas.

No cabe duda que la filosofía griega, en su totalidad y en su variedad, influenció al primer Renacimiento. El descubrimiento del concepto de ciencia, natural y exacta, se debió a una revalorización de la teoría de las ideas de Platón. Por ejemplo, Galileo, al hablar de las "cadenas y grillos de las causas" y en su concepto del *per se* y del *apriori* resucita, en parte, el concepto platónico de la *anamnesis*. O sea, el conocimiento, no del todo, no se origina de la experiencia sensible *tout court*, sino que es un simple recordar como en el diálogo "Menón". La recreación del conocimiento de Kant no estará muy lejos de estas intuiciones. La filosofía platónica y aristotélica estarán implícitas en toda observación y per-

cepción matemática en Kepler y en Copérnico. Kepler, siguiendo a Platón, abandonará el orden estático, matemático y jerárquico del Cosmos, muy típico del concepto medieval de *Naturaleza*. Asimismo, siguiendo a Platón, sostendrá que las leyes de la armonía no residen en los tomos mismos sino en el pensamiento, así como las leyes del Universo deben ser concebidas como leyes impuestas por el pensamiento. En la siguiente observación, Kepler aplica la teoría de la hipótesis de Platón:

Lo primero que hacemos es descubrir y describir, por medio de la hipótesis, la naturaleza de las cosas; luego erigimos sobre esta base un cálculo, es decir, derivamos de ellas los movimientos por medio de rigurosas *pruebas deductivas*. La dialéctica de Platón une el mundo de la *opinión (dóxa)* con el mundo de las ideas o de la ciencia (*epistéme*). Por encima de las ciencias, existe una ciencia general, presupuesto de las ciencias particulares. Se adelanta así a Descartes, a Jaspers y a Leibniz. El reino del conocimiento puro, también según Platón, es independiente del sujeto y del objeto. Los conceptos y los juicios por los cuales re-conocemos las cosas son, en parte, *a priori*. La *Reminiscencia* o *Anamnesis* platónica contribuirá, dos mil años antes, a la teoría del conocimiento kantiana. La *opinión* de *Glaucón*, influenciado por el sofista *Gorgias*, sobre que lo conforme es cometer la injusticia y lo no conforme padecerla y que, por lo tanto, el que actúa de modo justo lo hace por debilidad, presagia ya las ideas de Nietzsche sobre la "moral de señores". *Trasímaco* cabalgará, de aquí en adelante, junto al *Poder-Centauro* de Maquiavelo.

Los griegos nos dieron la *racionalidad* en Occidente. Aquella racionalidad que, según Heidegger, sistematizó y, a veces, sacralizó el cristianismo; aquella que, en su concepto de *ciencia*, nos descubrió la *modernidad* y nos condenó, tal vez, a la *alienación*. Pero también los griegos nos forjaron la *Utopía*. Con sus mitos podemos todavía jalonar la historia. Tal vez no podamos cambiarla del todo. Pero con sus utopías, por lo menos, podemos soñarla.

## NOTAS

- 1 Cristiana Ciocca, "Le origini della filosofia tra mito e razionalità", *ScienzeSocietà* núm. 53, Roma, mayo-agosto, 1992.
- 2 E. Cassirer, *Linguaggio e Mito*, Milán, 1968, p. 10.
- 3 Platón, *Gorgias*, 523 A.
- 4 "Fedón", 110 B y "Timeo", 21 E.
- 5 Aristóteles, *Metafísica* I, 2, 982 B, 17-19.
- 6 Covotti, *I Presocratici*, pp. 1-31.
- 7 Zeller-Mondoeo, *La filosofía del Greci nel su sviluppo storico*, II, pp. 188-190.
- 8 *Metafísica*, I, 8: 989 A 7.
- 9 *Iliada*, XIV, 201.302.
- 10 *Teogonia*, 720ss.
- 11 Plotino, *Enn*, IV, 8.1.
- 12 "Fedón", c. XXV, ss.
- 13 *Idem.*, 81a y 64a.
- 14 *Idem.*, 67b, 68c, 82c.
- 15 "Fedro", 259bc y 249d.
- 16 Aristóteles, *De gen. animal*, V 8.789b2.
- 17 Aristóteles, *Met.*, IV,5:1009 b7.b10.b17.
- 18 Cicerón, *De deorum natura*, 1, 12,29.
- 19 *De Coelo*, III, 4,303a, 8-10.
- 20 Platón, *Gorgias*, 478c.
- 21 *Idem.*, 508b.
- 22 *Rep.* I, 354a.
- 23 *Idem.*, IX, 580bc.
- 24 Jaeger, W., *Paidea*, T. I, Oxford Univ. Press, 1943, pp. 134 y 286.
- 25 J. Maritain, *Filosofía moral*, Ed. Morat, Madrid, 1962, p. 51.
- 26 *Rep.* 586a.c 505c.
- 27 *Filebo* 61c.
- 28 *Gorgias* 508a.
- 29 *Protágoras* 324d-326b.
- 30 *Filebo* 19a-d.
- 31 "Las Leyes", 903c.
- 32 *La Rep.* IX, 588c.
- 33 "Las Leyes", 716c.
- 34 *Idem.*, 716a.
- 35 *Alcib.* I, 127c. *Rep.* 331c.
- 36 "Fedón" 81a, *Rep.* 444d.
- 37 Aristóteles, *De Anima*, I, 5: 411a7.
- 38 Aristóteles, *Phys.* III, 4:203b13.
- 39 Anaximandro, *Frag.* 2.
- 40 Séneca, *Ep. Cap.* VI, 6.
- 41 *Epiístola a Herdoto*, 63-65.
- 42 Tito Lucrecio Caro, *De Rerum natura*, II, 419-431.
- 43 Cicerón, *De Fin.* I, 6, 18. Lucrecio, *Idem.*, III, 221.
- 44 Cicerón, *De natura deorum*, II, 17, 46.
- 45 *Idem.*, 17-45. *Carta a Pitocles*, X 13,4.
- 46 Lucrecio, III, 161 y 546.
- 47 Sexto Empírico, *Adv. Mathem.* IX, 169.
- 48 Aristóteles, *Met.* I, 5:986a15.985b15.
- 49 *Idem. Met.* 6:108ob19. *De Coelo*, III, I: 300a15.
- 50 Aristóteles, *Met.* 1,5:985b31.
- 51 *Idem. De Anima* I,2:404a 20.
- 52 "Fedón", 62b.
- 53 Heráclito, *Frag.* 30.
- 54 *Crátilo*, 412d.
- 55 Aristóteles, *Meth.* IV,5:1010 a 12.
- 56 *Frag.* 88.
- 57 *Idem.* 53.
- 58 *Idem.* 51.
- 59 *Idem.* 67.
- 60 *Idem.* 2.
- 61 *Los trabajos y los días*, vv. 274.
- 62 *Odisea*, XVI, 386.VI, 188, *La Iliada*, XXII, 413.
- 63 *Los trabajos y los días*, v.p. 274.
- 64 *Idem.*, 202-212.
- 65 *Idem.*, 213-218, 275-280.
- 66 *Idem.*, 265-273.
- 67 *Idem.*, 5-8.

- 68Cicerón, *De div.* 1,55.  
 69Séneca, *De vita beata*,  
 70Platón, *Theetetos*, 151E, 166D.  
 71*Idem.*, 166D.  
 72Séneca, *Ep.* 116,II. Cicerón, *Acc. post.* I, 39. *Tusc.* I, 19.  
 73Grégory Vlastos, "Ethics and Physics in Democritus",  
*Phylosophical Review*, LIV, 6, Nov. 1945.  
 74Cicerón, *Acad. post.* I, 36.  
 75Séneca, *De vita beata*, 8,2. Cicerón, *De fin.* II, 34.  
 76Galino, *Historia de la educación. Edades Antigua y Media*,  
 Gredos, Madrid, 1960, p. 144-146.
- 77Heráclito, *Fr.* 44.  
 78"Antígona", II, 452. "Belles-Lettres", Paris, 1950.  
 79Eurípides, *Ion*, II, 854-856. Tr. H. Gégóire, "Belles-Let-  
 tres", París, 1923.  
 80W. Jaeger, *Paideia*, II, p. 390; III, p. 346, núm. 216.  
 81Platón, *Rep.* 443 DE.  
 82*Rep.* 444 CE.  
 83Platón, *Politeia*, II, 369b.  
 84Cicerón, *Le Legibus*, 1,6.  
 85Lactancio, *Div. Inst.* VII,3.