

2

HOMBRE Y SOCIEDAD EN EL PENSAMIENTO GRIEGO

INTRODUCCIÓN

Hitos históricos en el desarrollo de las concepciones sobre el *ánthropos* y la *polis*.

A. EL SISTEMA ARISTOCRÁTICO

1. Sociedad jerárquica y moral aristocrática.
2. La dualidad cuerpo-alma en el hombre aristocrático a través de la figura del *colossos*.

B. EL SISTEMA DEMOCRÁTICO

1. La democracia ateniense: de Solón a Clistenes y Pericles.
2. El concepto naturalista del hombre en la medicina griega.

C. LOS SISTEMAS PLURALISTAS

1. Naturalismo evolucionista jonio contra matematicismo italiano.
 - a) Naturalismo evolucionista.
 - b) Matematicismo pitagórico.
2. Sócrates y el descubrimiento de la subjetividad y de la ética.
 - a) La revolución socrática.
 - b) El método dialéctico.
 - c) La ética de Sócrates.
3. Hombre y sociedad en Platón.
 - a) Anamnesis e inmortalidad.
 - b) La doctrina psicofisiológica de la tripartición del alma.
 - c) Ética y política en *La república*: La justicia.
 - d) De la utopía revolucionaria a la legalidad constitucional.
4. Hombre y sociedad en Aristóteles.
 - a) Una psicología biológica.
 - b) El problema del conocimiento y el entendimiento agente.
 - c) Una ética teleológica y homeostática.
 - d) La política: Estática y dinámica social.
 - e) La economía: Valor de uso y valor de cambio.

D. EL SISTEMA HELENÍSTICO

1. La ética hedonista de los epicúreos.
2. Naturalismo y cosmopolitismo en la ética estoica.
 - a) Naturalismo.
 - b) Impulsos instintivos y virtud. *Oikéiosis*.
 - c) Destino y libertad.
 - d) Política y cosmopolitismo.

[84]

HOMBRE Y SOCIEDAD EN EL PENSAMIENTO GRIEGO



Al lado de su «Filosofía de la Naturaleza», los griegos instituyen lo que más tarde llamará Hegel una «Filosofía del Espíritu», cuyos enclaves más significativos son los conceptos de «hombre» (ánthropos = el animal erguido, que mira hacia arriba) y «sociedad» (pólis = ciudad estado). Ambos conceptos se hallan entrelazados con el physis por la mediación dialéctica del logos y el nomos, es decir, de la razón la ley. Logos, según hemos visto, se apareaba en los presocráticos con la physis, pero tras dissociarse de ella, acababa encarnándose privilegiadamente en el «hombre» clásico y helenístico; nomos, por su parte, perdía su condición natural arcaica con los sofistas, quienes al contraponerlo a la physis fundaron la posibilidad de una constitución autónoma de la sociedad civil. Pero el desarrollo desigual de estos conceptos merece un tratamiento aparte. [85]

INTRODUCCIÓN

Hitos históricos en el desarrollo de las concepciones sobre el *ánthropos* y la *polis*

Con los griegos se inicia un curso de reflexiones ético-políticas que se prolonga hasta nuestros días. Pero tales reflexiones se enraizan en prácticas y acontecimientos políticos concretos, al tiempo que presuponen creencias y valores ideológicos en torno al hombre, el estado y la sociedad, realidades que los griegos consideran solidariamente bajo el concepto genérico de *politeia*. Por eso, aunque nuestra exposición privilegie las teorías antropológicas y políticas de los filósofos, resulta inevitable referirse tanto a los contextos socio-políticos, económicos, religiosos y científicos en que se inscriben, como a las concepciones atestiguadas por políticos, historiadores y literatos.

De un modo esquemático y a la fuerza simplificador distinguimos aquí cuatro concepciones de hombre, que aparecen ligadas sistemáticamente con cuatro diferentes modelos de sociedad. Su cronología coincide sensiblemente con los avatares sociopolíticos, a los que el pueblo heleno se enfrenta a lo largo de su historia desde la época arcaica hasta el helenismo. Así pues, podemos etiquetar estos cuatro períodos así:

A) El sistema aristocrático (s.-XIII a -XII). Cristaliza en torno a una aristocracia guerrera, secundada por fieles servidores de clase inferior. Bajo el supuesto de que las virtudes de los nobles son hereditarias, sus ideólogos poetas justifican la dominación jerárquica, en que el sistema se asienta. Una sucinta encuesta nos permitirá relacionar esta organización semi-feudal de estirpe indo-europea con una concepción *dual* de hombre, tal como se manifiesta en la categoría religiosa de *colossos*.

B) El sistema democrático, que prende en las *ciudades-estado* más prósperas entre los siglos -VII y -VI se funda en el concepto de *isonomía* o igualdad política de todos los ciudadanos, sean terratenientes, guerreros (la antigua nobleza), artesanos o comerciantes. En Atenas se inicia la transición hacia la democracia con Solón, pero sólo se consuma tras la reforma revolucionaria del almeónida Clistenes. Las virtudes que Esquilo atribuye conjuntamente a sus héroes y al estado democrático (libertad, *sophrosyne*, valor y benevolencia) son las mismas que Feréles elogia a los atenienses en su célebre *oración fúnebre*. También el modelo democrático de sociedad se halla relacionado dialécticamente con un nuevo ideal de hombre, configurado de acuerdo con pautas geométricas y médicas a un tiempo. Nuestra encuesta versará en esta ocasión sobre la medicina griega, fruto también de la actitud racionalista de los jonios.

C) El sistema pluralista. La proverbial rivalidad entre Esparta y Atenas, que desemboca en las guerras del Peloponeso, y la creciente influencia de la Sofística hacia finales del siglo -V, marcan el comienzo de arduas controversias sobre la naturaleza del hombre y el régimen sociopolítico [86] más provechoso. Sócrates y los solistas protagonizan un *regressus* hacia el hombre («conócete a ti mismo»), que conduce al descubrimiento de la subjetividad humana como fuente psicológica del conocimiento y de la felicidad. Platón, más ambicioso, se empeña en la confección de una síntesis «ideal», superadora del aristocratismo y de la democracia, abogando por un modelo *comunista*, que homogeneiza realmente a todos los ciudadanos en el espacio social de la *polis*, pero a costa de mantener la diferenciación funcional del Estado. Aristóteles, en cambio, se atiene a un modelo biológico de hombre, en el que el equilibrio homeostático o justo *medio* es la virtud, y postula sobre él un estado-ciudad, en el que las clases medias equilibran con su predominio el sistema. Sus preferencias, sin embargo, no le impiden analizar científicamente los diferentes tipos de constituciones ni diseñar las líneas básicas de una dinámica social del cambio político. La ambigua mordacidad de Isócrates (-436 a -388) desplegada en defensa de un retorno al ideal de *eunomía* proporcional solónica, y las veleidades espartaquistas de Jenofonte (-430 a -355), completan el panorama de este periodo pluralista, cuya riqueza queda testificada justamente por las construcciones más geniales del pensamiento social griego.

D) El sistema helenístico, por fin, viene marcado por la destrucción efectiva de la autonomía política de la ciudad-estado y la implantación de monarquías burocráticas de estilo oriental. El concepto de hombre que florece correlativamente oscila entre el subjetivismo hedonista de los epicúreos y el cosmopolitismo voluntarista de los estoicos. En ambos casos las actitudes éticas sustituyen a las políticas,

Organizaremos nuestra exposición de acuerdo con este esquema.



EL SISTEMA ARISTOCRÁTICO

Los poemas de Hornero encarnan el ideal aristocrático, social e individual de un modo paradigmático. En ellos se nos ofrece mediante fórmulas casi rituales la autoconcepción que la aristocracia guerrera tiene de sí misma. Los poemas de Pindaro y Teognis, a su vez, trasladan esa misma concepción a las figuras de los atletas. Sobre estas y otras fuentes pondremos de manifiesto sucintamente el sistema de relaciones sociales y el concepto dual de hombres que el régimen aristocrático propugna:

1. Sociedad jerárquica y moral aristocrática

En el régimen aristocrático, una pequeña capa de la población reunía la capacidad guerrera, el poder económico y el mando político y religioso. La sociedad aparece fuertemente estratificada a semejanza del universo mítico con niveles (celeste, terrestre y subterráneo), en que se enmarca la vida de los hombres. Estos se dividen en dos clases: (a) la clase de los [87] buenos (*agathoi*), físicamente hermosos y bien proporcionados (*kaloi*), que están dotados de valor u hombría (*andreía*), de buen juicio

(*gnome*) o sabiduría natural y están capacitados para la justicia (*diké*) y la templanza o moderación de espíritu (*sophrosyne*); (b) la clase de los malos (*kakoi*), cobardes y feos (*aiskhroí*), carentes de toda fidelidad amical y familiar (*pistis*) y de gratitud (*kharis*), porque están dominados por el espíritu de rebelión contra el orden establecido eternamente por los dioses, esto es, por la *hybris*. Ni que decir tiene que (a) es la clase aristocrática y (b) la clase popular, representada en la *litada* por el desgraciado Térsites. Los héroes homéricos, en efecto, forman parte de una internacional aristocrática panhelénica (de ahí la hospitalidad y la importancia de los vínculos de sangre), que cierran filas ante cualquier insubordinación popular (de ahí que Ulises golpee a Térsites por acusar a Agamenón de *lo mismo* que le acusa Aquiles), y justifican su poder ideológicamente en base a su superioridad «natural». De ahí que tengan necesidad de monopolizar todas las virtudes (*aretaí*). F. Rodríguez Adrados acierta a caracterizar esta *arete* o moral aristocrática como agonal o competitiva, pública y clasista. Su carácter agonal o competitivo introduce un componente individualista, pues, aunque la *arete* se hereda, debe demostrarse en cada caso, en cada generación. Glauco, héroe de la *Iliada* cuenta de su padre:

«Me instó muchas veces a ser el primero y destacarme entre los otros y a no deshonrar el linaje de mis padres, que fueron los primeros en Efiria y en la vasta Licia.»

Pero el deseo de destacarse con hazañas heroicas tiene otra motivación: la necesidad de reconocimiento público. En palabras de Adrados:

«La *doxa* u opinión que los demás tengan de uno representa su verdadero valer: el ser honrado o no por los demás es lo decisivo... La culminación de la *doxa* es el *kteos* o «gloria», motor de las grandes hazañas... Todas las virtudes están en principio vinculadas al éxito exterior» (p. 37/68)

De esta necesidad absoluta de sanción pública se sigue que la aristocracia guerrera carece de todo concepto de subjetividad humana y no distingue aún entre el plano público y privado de la vida. La moral o pre-moral, que practican es, al mismo tiempo, política; una política que no puede ocultar su carácter exclusivista y jerárquico, pues los hombres del pueblo no cuentan ni en la guerra ni en el Consejo.

Diversos autores han apreciado una notable inconsistencia en el sistema de valores aristocrático. En él se funden sin reparos la exposición pública de inmoderados impulsos primarios (el llanto o la venganza) con la mensurada y prudente *sophrosyne*, sin que se admita por ello resquebrajamiento alguno en la *unidad* fundamental de la *arete*, patrimonio de la nobleza. Tal incoherencia queda asumida internamente, porque sigue manteniendo la oposición fundamental entre aristocracia (usurpadora de todas las virtudes) y pueblo (envilecido por todos los vicios). Es cierto que el régimen espartano, en el que se fosilizan durante siglos los emblemas distintivos del régimen aristocrático, supone una racionalización de este sistema de valores. Licurgo, en efecto, hizo iguales (*homoioi*) a los espartanos; suprimiendo la competitividad interna entre los nobles y poniéndolos [88] al servicio de un ideal superior: el Estado. Pero la austeridad, en que forzosamente hubo de apoyarse la reforma, trajo como consecuencia un empobrecimiento espiritual de la *arete* tradicional, limitada al valor militar. En todo caso, también aquí el sacrificio exigido por este modo de vida, se explica porque sigue

conservando los privilegios de la nobleza guerrera (exenta del trabajo manual) frente al enemigo común, el pueblo (periecos e hilotas).

2. La dualidad cuerpo/alma en el hombre aristocrático a través de la figura del *colossos*

Pensamos que esta infranqueable barrera entre aristocracia y pueblo se tiene que reflejar de algún modo en la concepción que del hombre se forja la nobleza. Cabría en este sentido ejecutar una amplia encuesta que mostrase cómo esta oposición se reproduce en la dualidad sexual hombre/ mujer (las mujeres como tales son excluidas de la política y los hombres del pueblo son débiles como mujeres), o en la dualidad religiosa entre las conmedidas y estereotipadas liturgias de los cultos oficiales y el desenfrenado culto a Dionisios, en el que confluyen justamente todas las clases marginadas. Pero posee mayor interés antropológico explorar la reproducción de este tajante dualismo en las creencias relativas a la existencia de un «doble psicológico», que pervive tras la muerte en forma de fantasma, habitante infernal del Hades, puesto que también entre la vida y la muerte, como entre aristocracia y pueblo, la barrera es infranqueable. Para el noble, en efecto, pasar a engrosar las filas del pueblo pasivo, sin *kharis* (que significa tanto gratitud como el resplandor de la vida) y sin voz (*phoné*), supone una degradación semejante a la muerte. Una de las conquistas más significativas, por el contrario, del pueblo consistirá justamente en que su voz y su voto tengan validez en la Asamblea. El aristócrata guerrero, por otra parte, no teme a las sombras de los muertos, del mismo modo que no teme a los hombres del pueblo que son como sombras. No es preciso, sin embargo, extremar las analogías. Basta constatar que la contraposición *soma/psique* es estructural y funcionalmente equivalente a la que se da entre aristocracia y pueblo. Y está claro que los héroes homéricos, volcados hacia lo externo, valoran positivamente la vida y negativamente todas las realidades ligadas al estado de ultratumba.

Jean Pierre Vernant, desde un punto de vista estructuralista, ha sabido mostrar con una abundante documentación la existencia de esa contraposición entre vida y muerte, *soma* y *psique* en la época arcaica a través de la figura de los *colossoi*, estatuas de piedra fijadas al suelo, que representan al doble del difunto. El análisis reviste interés porque muestra la existencia de una categoría psicológica, al menos, la de «doble», en la Grecia arcaica. El primer paso de la argumentación consiste en incrustar el fenómeno de los *colossoi* en el sistema de creencias griegas:

«El *colossos* se manifiesta, en tanto que doble, como asociado a la *psyqué*. Es una de las formas que puede revestir la *psyqué*, poder del más allá, cuando se vuelve visible a los ojos de los vivos. *Colossos* y *psique* se incluyen en una categoría de fenómenos muy definidos, a los cuales se aplica el término *eídola* y que comprende, al lado de esta sombra que [89] es la *psyqué*, realidades como la imagen del sueño (óneiros), la sombra (*skía*), la aparición sobrenatural. Así, por ejemplo, el *eídolon* de Patroclo, que Aquiles ve, se produce con ocasión del sueño, del *óneiros*; es en realidad la *psyqué* de Patroclo: su estatura, sus ojos, su voz, su cuerpo y sus vestidos. Sin embargo, cuando quiere abrazarlo, el *eídolon* se revela inasible: es un humo que desaparece bajo tierra, con un chillido similar al de un murciélago».

Tras esto señala las afinidades de la piedra, de que está hecho el *colossos* y la muerte por contraposición a la vida. La piedra, en efecto, símbolo de los poderes infernales, es silenciosa, dura, seca, rígida, ciega (= invisible), mientras el hombre vivo tiene voz, flexibilidad, sangre, calor, ojos y es visible. Por supuesto, si todo el valor de la *psyqué* se reduce a un soplo, un humo, una sombra o el vuelo de un pájaro, el héroe homérico preferirá su cuerpo, cuya duración y consistencia es incomparablemente mayor.

Esta constatación nos lleva a un último punto. Son muchos los que han denunciado el carácter aristocrático de la política pitagórica. En verdad, los pitagóricos establecieron una tajante contraposición entre *soma* y *psyqué*. Ahora bien, la valoración que hacen de los elementos constituyentes de la contraposición es exactamente inversa a la de la nobleza clásica: Apuestan por el alma y desprecian el cuerpo. Si a esto añadimos la cronología de Arquitas, no nos queda más remedio que reconocer la ambigüedad de semejante aristocratismo. La misma observación, aparte de lo que argumentamos en el tema anterior, vale para Platón. Por eso resulta más exacto encuadrarlos en lo que hemos llamado *sistema plural*.

B

EL SISTEMA DEMOCRÁTICO

Cuenta Herodoto que en Samos, Maiandros sucede a Polícrates hacia el -510, pero en lugar de continuar el régimen tiránico de éste, erige un altar a Zeus Liberador (*Eleutherios*) y convoca en asamblea a todos los ciudadanos:

«Vosotros sabéis —les dice— que me ha sido confiado el cetro y el poder todo de Policrates... Ahora bien, Policrates no tenía mi aprobación cuando dominaba despóticamente sobre hombres que son sus semejantes (*homoíon*); por tanto, yo deposito el poder en el centro y declaro solemnemente en favor vuestro la *isonomía*» (III, 142).

Depositatar el poder en el *centro* (noción geométrica) equivale en este contexto a arrancar el privilegio de la supremacía a todo individuo particular para que nadie domine sobre nadie, significa abolir la moral aristocrática de la desigualdad en favor de una concepción democrática del Estado. «Centralidad», «similitud», «ausencia de dominación» son los conceptos claves del nuevo espíritu democrático, que a lo largo del siglo -VI va prendiendo en las colonias y metrópolis helenas: en Cos, en Cirene, en Atenas. [90]

1. La Democracia ateniense: De Solón a Clístenes y Pericles

Pero el progreso hacia la democracia es lento y pasa por terribles luchas civiles entre aristocracia y pueblo. Dos circunstancias, una política y otra económica, agravan estos conflictos y aceleran la aparición de un ideal de *justicia* (*cfr.* Anaximandro) como norma general. En primer lugar, el advenimiento de la *polis* o ciudad-estado griega provoca una transformación de las estructuras rurales arcaicas. En segundo lugar, la introducción de la moneda y el desarrollo del comercio fomentan la irresistible

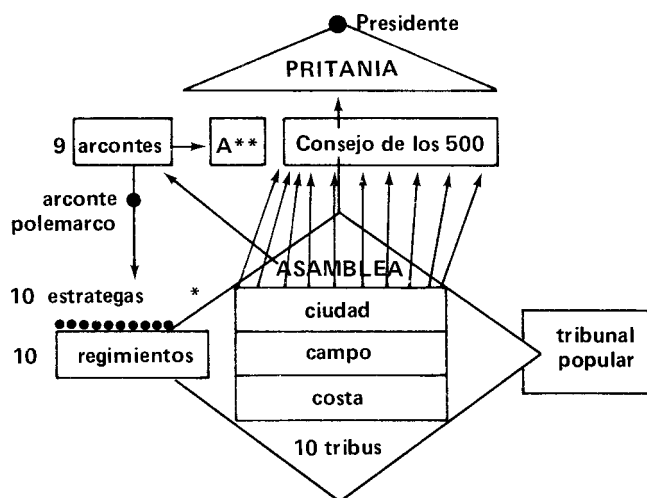
ascensión de una nueva clase de ricos, que no pertenecen a la nobleza, pero compiten con ella, al tiempo que los pequeños propietarios quedan marginados y endeudados hasta la esclavitud. La solución de estos conflictos llegará por la vía de una igualación progresiva, llevada a cabo por legisladores elegidos o tiranos impuestos. En este proceso, el caso de Atenas es paradigmático, como lo ilustra la consideración de tres personajes de relieve sin par.

a) *Solón* (-634? a -560?). Arconte, investido con poderes máximos, fue el legislador más famoso de Atenas y el más grande de los Siete Sabios. De origen aristocrático, la ideología que nos revelan sus versos coincide con su práctica política. Razones de conveniencia (evitar guerras civiles) imponen el sometimiento de todos a la Justicia (*Diké*), que castiga la insensatez y la falta de medida. Para que la ciudad siga manteniéndose en pie, postula Solón abrazar el ideal de la *eunomía*, que atribuye a cada uno, en función de su *arete*, la parte exacta que le corresponde: A la nobleza «el poder que necesita, sin arrancarle el honor que merece» y al pueblo «lo que le basta y pertenece» (f.5). Las principales reformas de su constitución se inspiran puntualmente en estos principios. Así, el levantamiento de las hipotecas y de la esclavitud de los deudores (*seisáktheia*), devuelve la libertad a los campesinos; la división de los ciudadanos en cuatro clases, según su riqueza, limita el poder de la nobleza, convirtiendo Atenas en una *timocracia*; la creación de una Asamblea Popular (*Ekklesia*), en la que los representantes de todas las clases tienen voto, y de un Tribunal del Pueblo, al que cualquier ciudadano puede recurrir, sustrae el poder judicial a la aristocracia, que, como contrapartida, conserva el honor de constituir con exclusividad el Consejo de los 400. Pese a ello, los desequilibrios económicos seguían pesando y su constitución no logró conjurar la tiranía de Pisístrato, cuando se retiró del ejercicio del arcontado.

Desde el punto de vista de la instauración de la democracia, las reformas de Solón introducen dos de sus tres supuestos básicos: la igualdad ante la ley (f. 24 y 18) y la libertad de asociación, opinión y culto. El tercero, la soberanía del pueblo, corresponderá a Clístenes implantarlo, mediante instituciones más operativas.

b) *Clístenes el Ateniense* es el título que Pierre Lévêque y P. Vidal-Naquet han elegido significativamente para glosar en un libro la revolucionaria mutación que la *polis* griega sufre con el advenimiento de la democracia. No es otro el significado que cabe atribuir a la *dictadura popular* que el jefe de la familia de los Alcmeónidas implanta en el -507, al remodelar la constitución de Solón sobre la base de la *isonomía* o igualdad política absoluta de todos los ciudadanos. De ahora en adelante, gracias a su reforma, la *polis* quedará capacitada para resolver sus problemas en virtud del normal funcionamiento de sus instituciones, sin que se [91] precise la intervención de ningún tirano salvador. Para ello redistribuye a la población de acuerdo con un criterio territorial «neutro» en diez tribus, repartidas en tres distritos espaciales: llanura, montaña y costa. Vernant ha sugerido a este respecto que la proyección de la ciudad según un esquema espacial, inscribible sobre un plano, concuerda tan exactamente con los modelos cosmológicos de ordenación del universo físico confeccionados por los jonios (principalmente Anaximandro), que ambos obedecen al mismo principio de racionalización geométrica. Lévêque y Vidal-Naquet, por su parte, ven en la reducción clisténica de las doce tribus, según los doce dioses, a sólo diez, y en la ocupación por

parte de los *prítaneos* durante su mandato de un recinto sagrado, la *Hestia koiné*, el símbolo de una laicización, «en la medida —añaden— en la que puede haber un estado laico en el s. -VI». El rigor matemático de la *isonomía* clistélica parece, en todo caso, fuera de duda. Cada tribu elige 50 representantes al Consejo de los Quinientos (*Bulé*), cuyo órgano directivo (*prítania*) cambia cada 36 días ($36 \times 10 = 360$) y tiene un presidente nuevo cada día, elegido por sorteo. La ordenación tribal sirve también de fundamento para organizar el ejército. En definitiva, la democracia alcanza con Clístenes su punto álgido, porque en la Asamblea del pueblo reside la soberanía absoluta, que trasfiere libremente a sus representantes a través del mecanismo de elección. Ninguna magistratura queda a salvo del control popular. No resulta extraño que la aristocrática Esparta haya intrigado para derrocar a Clístenes.



** Areópago: Competencia limitada a los delitos de sangre.

* Elección nominal de estrategas:

Es posible la reelección.

c) *Pendes* (-500? a -429), presidente del partido popular, pese a su aristocrática ascendencia, concluye la evolución democrática de Atenas, limitando las competencias del Areópago a los asuntos religiosos y abriendo el arcontado a las clases más bajas. Pero, al mismo tiempo, lleva a su culminación las contradicciones de la democracia ateniense, al practicar sin reservas una política exterior imperialista. Orador brillante, su enemigo político Tucídides nos transmite los discursos en los que expone su concepción de la democracia: [92]

«Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades. Su nombre es democracia, por no depender del gobierno de pocos, sino de un número mayor; de acuerdo con nuestras leyes, cada cual está en situación de *igualdad* de derechos en las disensiones privadas, mientras que según el renombre que cada uno tiene en algún respecto a juicio de la estimación pública, así es honrado en la cosa pública; y no tanto por la clase social a que pertenece como por su mérito, ni tampoco, en caso de pobreza, si uno puede hacer algún beneficio a la ciudad, se le impide por la oscuridad de su fama... Y al tiempo que no nos estorbamos en las relaciones privadas, no infringimos la ley en los asuntos públicos, ya que obedecemos a los que en cada ocasión desempeñan las magistraturas y a las leyes.»

En suma, el ideal de *isonomía* democrática se mantiene dentro de los límites de la ciudad-estado. Pero el derecho de ciudadanía sólo se concede por nacimiento, sin que extranjeros y esclavos puedan aspirar a tal honor. Sólo dentro de este marco cabe armonizar la libertad individual con la lealtad a la patria.

2. El concepto naturalista del hombre en la medicina griega

A pesar de los límites y contradicciones inherentes al sistema democrático griego, que los sofistas se encargaron de denunciar (*cfr.* Antifón), su racionalidad interna posibilita planteamientos más racionales tanto en torno a la *physis*, según hemos visto, como en torno al *hombre*. Una de las contribuciones más decisivas para una visión más ajustada de la naturaleza humana proviene de la *colección hipocrática* de escritos médicos, el más antiguo de los cuales se remonta a principios del s. -V George Sarton ha criticado los supuestos orígenes religiosos de la medicina practicada en los templos de Asclepios en Cnido, Cos y Cirene (*polis* con regímenes democráticos desde el s. VI), reduciéndolos a la acumulación de experiencias de tipo psicológico (sugestión, interpretación de sueños, etc.), pues:

«debe insistirse —añade— en que los escritos hipocráticos son casi exclusivamente *laicos* y *racionales*, con pocos rastros de supersticiones y apenas alguna referencia religiosa» (p. 411).

Esta actitud racionalista y laica queda atestiguada por el carácter observacional y empírico de su método científico, aspecto sobre el que ha insistido Farrington, y por la desmitificación que hace, por ejemplo, de la epilepsia el autor del libro *Sobre la enfermedad sagrada*:

«Me parece que esta enfermedad no es más divina que las otras. Tiene una causa natural, lo mismo que las otras. Los hombres piensan que es divina porque no la comprenden. Pero si llaman divina a cada cosa que no entienden, no existiría límite para las cosas divinas.»

Hipócrates de Cos (-470 a -370 aprox.), descendiente de la familia médica de los Asclepiades, «Padre de la medicina», no sólo ha ensombrecido a sus colegas de la vecina Cnido (dedicados más bien a la patología [93] especial), sino que ha capitalizado sobre su legendaria figura, célebre ya en vida por sus portentosas curaciones, todos los méritos de su propia escuela, al dar nombre a la compilación del *Corpus Hippocraticum*. De este conjunto desigual de obras destacamos aquí sólo dos aspectos:

a) La pretensión claramente expresada por el autor *De la medicina antigua* de convertir a su ciencia en una antropología filosófica integral:

«También sostengo que un conocimiento claro de la naturaleza del hombre sólo

puede provenir de la medicina, y no de otra fuente, y que será posible alcanzar este conocimiento cuando la medicina misma sea debidamente comprendida; pero que hasta entonces será imposible. Me refiero a la posesión de los conocimientos de lo que es el hombre, de qué causas proviene, y otros puntos semejantes» (XX).

Para cumplir este objetivo, los hipocráticos confeccionaron rigurosas historias clínicas de las enfermedades, pusieron al hombre en relación con los aires, aguas, lugares y dietas buscando la terapia adecuada en clara actitud naturalista, analizaron con precisión los órganos de los sentidos, intentando explicar el conocimiento sensible y acertaron a poner en el cerebro la sede de las facultades superiores.

b) La doctrina de los cuatro temperamentos. Desde un punto de vista psicológico, la contribución más importante de los hipocráticos al conocimiento del hombre lo constituyen los dos sistemas tipológicos que sobreviven, sin cambios sustanciales, hasta hoy. En *La naturaleza del hombre* se nos informa que el animal humano está compuesto de cuatro humores (sangre, flema, bilis y atrabilis o bilis negra), cuya mezcla o *krasis* armónica y equilibrada es condición de la salud (*eukrasia*). Pero ese temperamento saludable y normal, *eukrásico*, no se da cuando prevalece uno de los humores sobre los demás; y de esa disarmonía o *diskrasia* nacen los cuatro temperamentos anormales o patológicos: sanguíneo, flemático, colérico o bilioso y melancólico. Del mismo Hipócrates procede la teoría *somático-constitucional* basada en la observación de que los hombres propenden a uno de estos dos tipos de muerte: la apoplejía y la tisis. Habrá por tanto dos tipos de hombre extremos: el *apoplético* y el *tísico*. Kretschmer y Sheldon, en nuestro siglo, se atienen a esta distinción en sus respectivas tipologías caracteriológicas: pícnico/leptosómico, viscerotónico/cerebrotónico.

C

LOS SISTEMAS PLURALISTAS

Hacia finales del siglo -V, aristocracia y democracia, monarquía y tiranía, oligarquía y demagogia habían demostrado en la palestra política sus grandezas y sus servidumbres. El ideal de una sociedad *más justa y más feliz* había sido esgrimido sin resultados concluyentes por los partidarios de cada una de las alternativas y la disparidad de concepciones (*diaphonía ton dóxon*) sobre el hombre y la sociedad había desbordado el ámbito de la *polis*, privilegiada probeta de experimentación democrática, convirtiéndose en motivo de disputa internacional, nunca definitivamente [94] zanjada. La fórmula confederativa (Déllos), fructífera en tiempos de las guerras exteriores médicas, agostaba sus posibilidades al proyectar en tiempos de paz las desigualdades sociales y económicas al plano internacional; y las luchas intestinas por la hegemonía acabaron por provocar las guerras del Peloponeso.

En este contexto pluralista y abigarrado, en el que la disparidad de creencia y

valores, de modos de producción (auge del esclavismo) y formas de organización social, se contrasta cotidianamente a través del comercio y las embajadas, brota por primera vez la conciencia crítica individual como producto subjetivo del entramado de contradicciones objetivas. Este descubrimiento cultural de la subjetividad, fomentado por la crítica racionalista y la desacralización del cosmos, que la ciencia, la democracia y la filosofía han llevado a cabo, alcanza en la sofística su límite negativo y disolvente, según hemos mostrado a propósito del relativismo de Protágoras y del nihilismo de Gorgias. A través del prisma de la subjetividad individual, las viejas ideas sufren inversiones y trasmutaciones profundas, posibilitando así la creación de nuevas concepciones originales. Sostenemos aquí que ese pluralismo fraguado en el enfrentamiento y la contradicción constituyó el campo de cultivo adecuado, que posibilitó el florecimiento de los sistemas y figuras más geniales de Grecia: Sócrates, Platón y Aristóteles.

1. Naturalismo evolucionista jonio contra matematicismo italiano

Como muestra de las transformaciones conceptuales a que aludimos, recordemos sucintamente dos concepciones del hombre y de la sociedad, que parecen antitéticas. Sin embargo, no se oponen porque una sea científica y otra no (progresiva y regresiva diría Farrington), ni tampoco porque se decanten claramente hacia la nobleza o hacia el pueblo. La oposición se dibuja más bien en varios planos que se cruzan ambiguamente: Ciencias naturales/matemáticas; tradición jonia/tradición italiana; filosofía/religión.

a) Naturalismo evolucionista

El naturalismo evolucionista jonio halla su mejor representación no en Anaximandro, sino en el largo fragmento anónimo, que nos trasmite Diodoro Sículo (I, 8) y que la crítica ubica a finales del s. -V. Se trata de un conciso esbozo de la historia natural del hombre y de la sociedad, que recurre a la hipótesis evolucionista y al concepto de *necesidad* (algunos lo atribuyen a Demócrito por esto) para explicar sus orígenes:

«El hombre primitivo vivió una vida azarosa, como la de los animales salvajes, saliendo a pastar sin compañía y alimentándose de los frutos silvestres de los árboles. La *necesidad* le enseñó a cooperar, pues los individuos solos eran presa de animales salvajes. Pero cuando el miedo les obligó a agruparse, comenzaron lentamente a reconocer sus semejanzas. El lenguaje fue al principio confuso y carente de sentido. Gradualmente se hizo articulado, atribuyó a cada objeto un sonido convencional e hizo inteligible la conversación recíproca sobre cualquier tema.

Grupos como éstos se formaron sobre toda la superficie de la Tierra, pero no todos tenían la misma forma de hablar, pues cada grupo estableció [95] su lenguaje al *azar*. Por eso llegaron a existir toda clase de lenguas. Los primeros grupos constituidos son el origen de todas las razas humanas. Los primeros hombres carecían de vestidos; no tenían casa ni fuego y no conocían los alimentos cultivados; ni siquiera se les ocurrió la idea de almacenar frutos silvestres y no hicieron provisiones. El resultado fue que murieron muchos durante los inviernos por frío y desnutrición. Poco a poco, la experiencia les enseñó a refugiarse en cuevas durante el invierno, y a acumular las frutas conservables. Fueron descubiertos el fuego y otras comodidades, y se inventaron

las artes y todas las cosas que promueven la *vida social*. La ley general de este proceso es que *la necesidad enseña todo al hombre.*»

Este esbozo del ascenso de la cultura humana está jalonado por una serie de tesis, que serán objeto de discusión en los siglos siguientes: El hombre no es un animal político por naturaleza, sino por necesidad; el significado del lenguaje es convencional, etc. En todo caso, esta visión dialéctica del proceso de evolución goza de cierta coherencia, que la consideración de las doctrinas cosmológicas naturalistas, que preceden al texto, fortificaría aún más. Pero este naturalismo es ambiguo respecto a la alternativa entre aristocracia y democracia, pues con él pueden justificarse las dos convencionalmente.

b) Matematicismo pitagórico

El caso del pitagorismo es más ambiguo aún. Así, *Filolao de Tarento*, que vive también a finales del s. -V, al tiempo que da muestras de un racionalismo aritmético y geométrico (esfericidad y centralidad del fuego) en sus concepciones astronómicas y asume la tradición naturalista médica (aspectos característicos del sistema democrático), desarrolla el concepto religioso y aristocrático de *psyqué* desde una perspectiva fisiológica: Sostiene que el alma posee tres facultades, intelectual, sensitiva y vegetativa, ubicadas respectivamente en el cerebro, el corazón y el ombligo. *Arquitas de Tárenlo*, por su parte, utiliza en su gobierno nociones matemáticas para resolver los problemas sociales de un modo «neutral» y objetivo. Opone, en efecto, al ideal de *isonomía* aritmética el más sofisticado de *isonomía* geométrica. Pero de este modo se produce una trasmutación de la democracia, pues la simple *igualdad* queda sustituida por la idea de proporción según los méritos (*kath'axían*), que justifica la jerarquización de la *polis*, sobre la imagen de un orden cósmico divino. Sin embargo, como subraya Vernant:

«No se trata de un retorno al pasado. Todo el equilibrio de las nociones se encuentra modificado. En el siglo IV el filósofo (Arquitas y más tarde Platón) tiene la vista dirigida hacia lo divino; él contempla el cielo, los astros, sus movimientos regulares. Es a partir de ellos, como concibe a su imagen el orden de la ciudad, aun cuando la historia ha arruinado ya las estructuras tradicionales.»

2. Sócrates y el descubrimiento de la subjetividad y de la ética

Sócrates de Atenas (-469 a -399), *aunque no escribió nada, encarna en su vida el ideal de la filosofía mundana. De origen popular, aprendió el oficio de escultor de su padre, lo que no le impidió procurarse una vasta y multiforme cultura, al modo sofístico. Participó destacadamente [96] en las batallas de Potidea, Delio y Amaifi en cumplimiento de sus deberes cívicos. Prototipo de virtudes éticas, ejerció un influjo perdurable en quienes tuvieron trato continuo con él, según atestiguan no sólo sus*

discípulos biógrafos. Platón y Jenofonte, sino también las numerosas escuelas que después de su muerte se acogieron a su patrocinio. A pesar de su vulgar fisonomía, ejercía un influjo magnético sobre sus conciudadanos, planteándoles dudas y sumiéndolos en la perplejidad: «Te pareces mucho —le dice *Menón*— a esos peces torpedo de quienes se asegura que narcotizan a quienes se acercan a ellos... Creo, pues, que obras muy cuerdamente al no salir al extranjero, pues correrías el riesgo de que te matasen, tomándote por un brujo». Sus actitudes políticas ilustran patentemente la ambigüedad de la nueva época pluralista: Opuesto a la democracia, pero mal visto por la aristocracia de sangre, cuyos valores subvierte, acaba siendo condenado a muerte, bajo la acusación de impiedad y de corrupción de la juventud. La entereza, valentía y serenidad con que acepta beber la cicuta, sometiéndose a las leyes de la ciudad, sin traicionarlas escapándose, a pesar del orgulloso convencimiento de su inocencia, elevan su figura a la categoría de un héroe cultural de primera magnitud. Popper y otros pretenden reducir simplistamente la condena de Sócrates a un proceso político, apuntando al hecho de que Alcibíades, Critias y Cár-mides, «discípulos suyos» y «oligarcas traidores» habían conspirado contra Atenas después de la guerra del Peloponeso. Hegel, en cambio, con mayor sagacidad histórica y dialéctica, ha visto en la muerte de Sócrates «la colisión objetiva entre dos poderes igualmente legítimos y morales», a saber, «el derecho divino del Estado» y «el derecho no menos divino de la conciencia, el derecho del saber o de la libertad subjetiva.»

a) La revolución socrática

La revolución socrática, como justamente se ha calificado al nuevo enfoque sobre el hombre que Sócrates aporta, consiste en el descubrimiento de la subjetividad humana. En este sentido cabe interpretar la típica descripción ciceroniana según la cual él «hizo descender la filosofía de los Cielos a la Tierra» y, sobre todo, su adopción del lema del Oráculo de Delfos: «conócete a tí mismo». Esta máxima no sólo se traduce en una actitud de insensibilidad completa hacia lo exterior, según nos informa Jenofonte, sino en una teoría del conocimiento peculiar centrada en la idea de que el hombre no puede aprender nada fuera de sí mismo, ni en la physis, ni en el arte de los adivinos. Hegel ha centrado magníficamente el sentido de la filosofía socrática, cuando dice:

«El principio de Sócrates consiste, pues, en que el hombre descubra a partir de sí mismo tanto el fin de sus actos como el fin último del universo, en que llegue a través de sí mismo a la verdad. Aparece así, con Sócrates, la subjetividad infinita, la libertad de la conciencia de sí mismo... Lo que es, es conciencia.»

Este retorno de la conciencia a sí misma, que se traduce en la propia vida de Sócrates en una seguridad absoluta en sí mismo y en la fuerza interna o daimon, que le dice en todo momento lo que debe hacer, está a la base no sólo de su trágico final, sino también de los dos aspectos más relevantes de su filosofía: su método mayéutico y su ética intelectualista. Frente a las normas externas, las costumbres rutinarias y los valores admitidos tanto [97] por los sistemas aristocráticos como democráticos, cuyo fracaso es manifiesto, Sócrates postula la subjetividad humana como fuente de la moralidad y

exige al individuo que asuma su responsabilidad. Pero esa subjetividad, también asumida por la sofística, no recae en simple subjetivismo, porque el contenido de ese conocimiento subjetivo, lo *bueno*, posee un valor objetivo, científico, universal. Aristófanes, que ridiculizó a Sócrates en *Las Nubes*, no acertó a ver esta diferencia. En todo caso, bascular sobre el sujeto todo el valor y la fuerza de la *arete* en una sociedad que apenas distinguía el sujeto del objeto, la opinión de la verdad y el ser del parecer, tenía que resultar forzosamente provocativo y revolucionario.

b) El método dialéctico

El método dialéctico o dialógico socrático consiste en las conversaciones y disputas que mantiene con sus amigos en los lugares públicos (las plazas, los gimnasios o los mercados), no tanto para rebatir sus opiniones y afirmar las propias, cuanto para indagar la verdad e inducir a todo el mundo a meditar sobre temas éticos y políticos:

«Su conversación —nos informa Jenofonte— versaba siempre sobre cosas humanas. Los problemas que discutía eran: Qué es lo divino, qué lo profano; qué es la belleza, qué la fealdad; qué es lo justo, qué lo injusto; qué es la prudencia, qué la cólera; qué es el coraje, qué la cobardía; qué es el Estado, qué el estadista; qué es el gobierno, qué el gobernador» (*Mem.* I, 1, 16).

El primer paso del método tiene efectos críticos, trituradores, disolventes. Sócrates parte del reconocimiento de su propia ignorancia («sólo sé que no sé nada»), pero somete a sus interlocutores «supuestamente sabios e informados» a un hábil interrogatorio que desemboca inevitablemente en el reconocimiento de que las evidencias comunes de partida carecen de todo valor y evidencia, al estar viciados por contradicciones internas. En esto consiste la célebre *ironía* socrática, que concluye en la duda y en la confesión de la ignorancia. Pero Sócrates no se da por satisfecho y sigue interrogando hasta encontrar, en el mejor de los casos, una respuesta inmune a la contradicción. Normalmente es su interlocutor quien alcanza tal evidencia o conclusión lógica. Tal es el efecto del segundo paso del método que Sócrates llamaba obstétrico o *mayéutico* en recuerdo de su madre, la partera Fenereta, pues lo mismo que ella, él se limitaba a ayudar a que su interlocutor alumbrara en su mente el concepto o idea, objeto del diálogo (*Met.* 149, e). Este método concuerda con la teoría del conocimiento que niega la posibilidad de cualquier enseñanza y aprendizaje externo y remite a la doctrina platónica de la *anamnesis*. La apreciación de Aristóteles sobre los méritos de Sócrates en este campo no puede ser más exacta:

«Dos cosas hay que atribuir con justicia a Sócrates, por un lado los conceptos obtenidos por inducción (*epaktikoí lógoi*), y el procedimiento de definir lo universal (*orízesthai kathólou*)» (*Met.*, 6, 4, 1078 b).

c) La ética de Sócrates

Hegel ha saludado a Sócrates como el inventor de la *ética* y de las virtudes individuales en contraposición a la *moralidad* pública y externa. [98] Pero, ¿cuál es el contenido de esa ética? Sin duda alguna el *bien objetivo*, lo bueno, de cuya existencia no cabe cuestión, es para Sócrates el contenido de toda *arete*, virtud o valor. Ahora bien,

como quiera que sólo es bueno, aquel que tiene conciencia de lo que es bueno en cada caso y obra en consecuencia, Sócrates se ve conducido a firmar lo bueno como saber. En la *República* se afirma explícitamente que «el inteligente es sabio; y el sabio es bueno» (350 b), y en este mismo sentido discurre la ajustada valoración crítica de Aristóteles:

«Sócrates, de una parte, investiga el problema de un modo certero, mientras de otra, de un modo falso. Yerra cuando dice que la virtud es una ciencia; pero tiene razón cuando afirma que no puede darse virtud sin saber. Sócrates hace de las virtudes conocimientos; nosotros decimos, en cambio, que la virtud se da *con* el conocimiento» (*Eth. Nic.*, VI, 13).

En esto consiste el intelectualismo socrático que Diógenes Laercio formula lapidariamente así: «para Sócrates, no existía más que un bien, el saber, y nada más que un mal, la ignorancia» (II, 31). Todo ello parece concordar con otra serie de afirmaciones platónicas relativas a que «nadie es malo voluntariamente» o a que «la virtud, como ciencia que es, puede enseñarse». Sin embargo, si tenemos en cuenta las precisiones de Jenofonte sobre la necesidad de ejercitar el alma, lo mismo que el cuerpo, para conocer y hacer el bien, así como los contextos de los que Sócrates «extrae inductivamente» el concepto de conocimiento, no puede excluirse que el ejercicio del bien y, por tanto, la virtud requiera cierta fuerza de voluntad. Sócrates, en efecto, toma su concepción del conocimiento y de la ciencia del mundo de la *techné*, en el que «saber» es «poder», o más exactamente, «saber hacer». Del mismo modo que un artesano hábil es un buen artesano, cualquier hombre adiestrado en la virtud es un buen hombre. El utilitarismo, que subyace a este planteamiento teórico, sin embargo, no parece del todo coherente con su ejemplo vital, que se ajusta mejor a la máxima del *Gorgias*:

«El mayor mal no es sufrir la injusticia, sino hacerla.»

En todo caso, parece indudable que, incluso en su ética, la orientación hacia la subjetividad humana se hace patente, no sólo porque la felicidad es la consecuencia natural de la vida virtuosa, ni sólo por el concepto de «autarquía» o autosuficiencia individualista, que heredarán muchos de sus discípulos, sino, sobre todo, porque el concepto de obligación externa y coactiva desaparece por primera vez en Grecia para ser sustituido por el concepto de *deber*, internamente asumido. El Sócrates de la *Apología*, en efecto, renuncia a la huida y desatiende las súplicas de sus íntimos para no traicionar a la voz de su conciencia, para seguir su «imperativo categórico» en expresión de W. Capelle, que le impone obediencia ciega a su *deber* de ciudadano leal.

3. Hombre y sociedad en Platón

La demostración más palpable de que las teorías sociales de Platón resultan ambiguas por el pluralismo de sus componentes, nos las proporcionan las violentas reacciones y el escándalo que suscitaron en su época [99] entre aristócratas y demócratas, y que, para nuestro asombro, siguen suscitando hoy. Autores marxistas como Thomson y Farrington le tildan por ellas de «oligarca reaccionario e ignorante»,

que «para la seguridad de su clase dirigente, ideó un fantástico modelo de educación destinado a envenenar la mente del pueblo con la propagación de calculadas mentiras». A la hora de vituperar su figura, los partidarios del sistema democrático capitalista se adhieren. Así, Sir Kari Popper le declara principal «enemigo de la sociedad abierta», mientras Lord Bertrand Russell cree desprestigiarlo estrechando las analogías entre el comunismo de *La República* y el sistema bolchevique ruso. La carencia de talante dialéctico en estos autores anglosajones no debe sorprendernos.

Desde un punto de vista histórico, sin embargo, hemos de buscar el fundamento de esta ambigüedad en Sócrates, cuyo punto de vista *subjetivo* retoma Platón para llevarlo dialécticamente hasta sus límites. El argumento es el siguiente. La *vía interioritatis* iniciada por Sócrates conduce a Platón a un modelo de hombre espiritual, en el que sus tres almas se hallan armonizadas por un ideal de Justicia. En este punto proyecta Platón su imagen del hombre sobre el Estado, obteniendo así una utopía política, superadora de todos los Estados existentes «cuya constitución es mala y cuyas instituciones no son más que trasnochados remedios para esos males» (Carta VII). Su último diálogo social, *Las Leyes*, puede interpretarse como un paso más en esta dirección, como el intento de ajustar el modelo utópico confeccionado en *La República* a la realidad pedestre. No debe extrañar, por tanto, que antropología, ética y política encajen tan exactamente en Platón, pues obedecen a un proyecto teórico unitario. Sigamos ahora los pormenores del argumento esbozado, no sin antes remitirnos a lo que dijimos acerca del sentido general de la filosofía de Platón y, en especial, de su uso del mito (I. 17).

a) Anamnesis e inmortalidad

Platón resuelve el problema epistemológico de Sócrates mediante la teoría órfico-pitagórica de la transmigración de las almas. Aunque Sócrates afirmaba la existencia de una parte lógica o «racional» en el hombre, como asiento de la verdad y de la moralidad personal, subjetiva, no es probable que haya defendido, ni su preexistencia al compuesto humano, ni su inmortalidad en un sentido pleno. En Platón, en cambio, se encuentra la aseveración de la prioridad temporal y ontológica del alma, o *Nous*, apodícticamente, hasta en los últimos diálogos:

«El alma es anterior y más vieja que el cuerpo en origen y excelencia, y el cuerpo, de quien es rectora y señora, fue hecho para ser su vasallo» (*Timeo*, 34).

«Lo que en la vida de cada uno de nosotros nos importa es el alma, y el cuerpo no es sino una sombra e imagen que nos acompaña» (*Leyes*, 959).

Pero esta prioridad, según hemos defendido obedece tanto a motivos epistemológicos (la superioridad de lo «racional» sobre lo meramente «sensible»), como religiosos. De hecho, el único diálogo, que enfrenta la tarea de *demostrar* la inmortalidad del alma, el *Fedón*, articula sus argumentos sobre [100] motivos

epistemológicos. Como punto de partida se establece la doctrina de la *anamnesis*. Pero si pensar es recordar, el alma que recuerda las *Ideas*, tuvo que tener una vida propia *fuera y antes* de esta vida. Una vez probada su preexistencia, Platón pasa a demostrar su pervivencia mediante dos argumentos, que presuponen la teoría de las Ideas. En primer lugar, si el alma es capaz de entender las ideas eternas, será porque tiene en sí algo eterno, que le permite contactar con la eternidad. En segundo lugar, el alma es una y simple, por lo que no puede corromperse, ni dividirse. Advirtamos que este segundo argumento, que la tradición espiritualista consagrará como definitivo, no sólo juega un papel secundario en Platón, sino que además entra en conflicto con su propia psicofisiología, como veremos. En todo caso, parece claro el carácter epistemológico del hilo argumental, que consolida la inmortalidad del alma a partir de la eternidad de las ideas y, al mismo tiempo, por una suerte de argumento ontológico circular, consolida las ideas a partir de la preexistencia del alma:

«Existe la misma prueba —se concluye en el *Fedón*— de que estas ideas deben haber existido antes de que naciéramos, lo mismo que de que nuestras almas existían antes de nuestro nacimiento; y si no existían las ideas, tampoco existían las almas» (77).

Es tan grande el empeño de Platón por demostrar que el alma existe *antes y después* del cuerpo, que llega a refutar la tesis pitagórica de que el «alma» es la «armonía» o «mezcla» de las sustancias del cuerpo (*Fed.* 85), pese a estar avalada por la indiscutible autoridad médica de Filolao. Tal refutación obedece a motivos epistemológicos y no a que Platón fuese más pitagórico que los pitagóricos mismos en materia religiosa.

b) La doctrina psicofisiológica de la tripartición del alma

Contra los intentos, nada congruentes con el espiritualismo que los motiva, de J. Hirschberger y otros de salvar la *unidad del alma* en Platón, sostenemos aquí que en sus diálogos se afirma explícitamente la existencia de una *pluralidad* de almas, en el hombre. Quien haya penetrado en el carácter dialéctico de la filosofía platónica, no se extrañará de su ejercicio en este tema antropológico. La exposición del *Timeo* enumera en el hombre tres almas, cuyo origen y destino es diverso: El alma *racional* (*logistikón*) está diseñada por el propio Demiurgo, de acuerdo con «el linaje divino de los dioses» y se alberga en la «redonda cabeza», semejante a la más perfecta de todas las formas, la esfera (44); el alma sensible, en cambio, de carácter mortal, fue encomendada a los dioses inferiores o menores, quienes formaron una parte *irascible* (*thymocidés*) y otra *concupiscible* (*epithymetikón*), uniéndolas al tronco humano y separándolas de la racional por el istmo del cuello, para marcar su diferenciación jerárquica (69). El alma irascible, a la que pertenecen los afectos nobles como la ira, la ambición, el valor y la esperanza, quedó albergada en el corazón, de forma aproximadamente esférica, mientras la concupiscible quedó atada como «bestia salvaje» en el bajo vientre y separada de la primera por el «muro» del diafragma. En esta última residen el instinto de conservación, el apetito sexual, el placer y el dolor, cuyo control se ejercita desde el corazón. El *Timeo*

se extiende en consideraciones psicofisiológicas pormenorizadas, sobre la [101] función de los pulmones, el hígado, etc., en las que no entramos. De lo expuesto se desprende, ya la virtualidad dialéctica de la concepción platónica que integra conocimientos médicos, geométricos y psicológicos con una rara habilidad. Por otro lado al tiempo que asume la «teoría cerebral del alma» hace concesiones claras a la «teoría cardíaca del alma», en la localización que *Timeo* propone para el vínculo psicofísico, a saber, la médula espinal, cuyos lazos triangulares al ser estirpados o relajados «permiten al cuerpo la extensión y la flexión»:

«Los vínculos de la vida que unen el alma y el cuerpo están albergados ahí; alrededor de la médula, protegiéndola, fueron creadas las vértebras...; de las que parten los tendones y músculos, que mueven los miembros» (73/74).

La médula espinal, en efecto, liga y al mismo tiempo separa dialécticamente el alma racional del hombre, destinada a la inmortalidad, con las otras almas percederas y explica, a través de la comunicación que posibilita, que alma y cuerpo lleguen a funcionar «armoniosamente», de acuerdo con el ideal pitagórico.

Desde esta perspectiva psicofisiológica el famoso mito que refiere el *Fedro* sobre la naturaleza del alma cobra una nueva tonalidad. Allí se ;
compara
«el alma humana a la potencia reunida en un esfuerzo del tronco de caballos de un carro de carrera junto con su auriga» (246).

El corcel de blanco pelaje y cabeza erguida representa el honor y la *fortaleza*, que resiste los embates del caballo negro y ojos sanguinarios, cuyos impulsos son atemperados (*templanza*), cuando el auriga, símbolo de la razón, posee la habilidad suficiente (*prudencia*) para mantener el equilibrio inestable y tratar de alcanzar la armonía (*justicia*).

c) Ética y política en *La república*: La justicia

Los dos primeros libros de *La república* están dedicados significativamente a definir la justicia, virtud capital en el sistema platónico, pues por su realización el hombre se hace virtuoso y el Estado perfecto. A través de su concepto se ejecuta la inversión o el «quiasmo» de la subjetividad socrática al objetivismo platónico, que apuntábamos atrás. Como W. Jaeger ha diagnosticado, la justicia

«para el discípulo de Sócrates no puede significar ya la simple obediencia a las leyes del Estado... El concepto platónico de lo justo está por encima; de todas las normas humanas y se remonta a su origen en el alma misma. Es en la naturaleza más íntima de ésta donde debe tener su fundamento» (594).

Para comprender el espesor que el concepto de justicia adquiere en Platón, debemos tener en cuenta la totalidad del proceso, desde las luchas libradas en torno al ideal de *isonomía* en los siglos anteriores hasta el descubrimiento de la subjetividad socrática. Platón sostiene, en efecto, que la justicia [102] es una cualidad de la vida moral del hombre, que surge cuando se «armonizan» sus tendencias divergentes,

reduciendo la diversidad a homogeneidad. Si la justicia fuese algo *exterior* al hombre, quedaría reducida a mera convención o pacto, como propone Glaucón (II, 354). Si fuese algo *externo* del hombre como la fuerza, de acuerdo con Trasímaco (I, 340), se confundiría el poder con el derecho. Pero al ser un ideal interno al espíritu, goza de la misma necesidad que las entidades matemáticas y cabe proyectarla sobre la vida social de los hombres. La justicia social se produce cuando se armonizan los intereses de los diversos individuos que constituyen el estado, circunstancia que acontece cuando dentro de cada uno de ellos se alcanza el equilibrio. De ahí que el Estado platónico deba asumir la educación moral de sus ciudadanos, la *paideía*. Desde este ideal de justicia se comprende que Vernant haya podido decir, contra los críticos del aristocratismo:

«la meta final de Platón permanece siendo la misma que se había propuesto Clístenes: establecer un Estado que sea verdaderamente uno y homogéneo.»

Pero esta homogeneización no puede llevarse a cabo a espaldas de la división social del trabajo, pues los hombres en sociedad asumen forzosamente diferentes tareas complementarias; músicos, artesanos, marineros, sacerdotes, labradores (II, 368-76). Con este criterio divide Platón la sociedad ideal, de acuerdo con el paradigma del alma, distinguiendo tres clases diferentes, a las que se asigna funciones distintas.

Las clases sociales, que estructuran el Estado, se constituyen según la naturaleza o *physis* de cada individuo y no por nacimiento o privilegio. De este modo, los menos capacitados, en los que predomina el deseo sobre la razón, se dedicarán a las tareas productivas, comerciales y artesanales, procurando el sustento material de la comunidad. Esta clase baja de *productores* deberán poseer una propiedad privada y una familia, que les sirva de incentivo para la producción y serán educados en la virtud de la *templanza* para moderar sus deseos. La clase de los *guardianes* de la sociedad formada por *soldados* y *gobernantes* y compuesta por los más capacitados, será destinada a cuidar del bien común, defendiendo la sociedad de los enemigos exteriores y ordenándola internamente para su perfección. Para consagrarse exclusivamente a su función política, deberán renunciar a toda actividad profesional o económica, tendrán una propiedad común e, incluso, una familia común. Desposeídos de sus vínculos a la tierra y de sus apetitos serán educados en la virtud de la *fortaleza* y los más capacitados entre ellos en el ejercicio de la *prudencia*. Esta rigurosa *paideía* tiene como objetivo final la selección de la casta de los *reyes-filósofos*, que se constituye no por herencia, sino por criterios de excelencia moral e intelectual.

Así pues, en Platón *filosofía* y *comunismo* van indisolublemente ligados. La filosofía permitirá eliminar la ignorancia y la falta de responsabilidad de políticos y demagogos, cuando cese el gobierno de los incompetentes y los reyes se hagan filósofos o los filósofos reyes,

«por más difícil que resulte imaginar que la felicidad privada y pública dependan de esta condición» (VI, 532) —observa autocriticamente Platón. [103]

El comunismo, por su parte, elimina la lucha de clases económicas, al desposeer de propiedad privada a las clases dirigentes, al tiempo que fundamenta el principio de que la felicidad del individuo depende de la felicidad del conjunto y no al revés (III, 416).

Sin embargo, el propio Platón reconoce el carácter utópico e idealista de su modelo:

«Porque este Estado perfecto, cuyo plan hemos trazado, no aparecerá jamás sobre la Tierra, ni verá la luz del día» (Ib.).

d) De la utopía revolucionaria a la legalidad constitucional

El modelo de *República* propuesto por Platón supone una revolución total de las constituciones de las ciudades estado, tanto oligárquicas como democráticas. Esta evolución implanta políticamente toda su obra filosófica según ha observado Cornford.

«Podemos considerar la esencia del platonismo como una demanda de revocación de los valores morales al uso, cristalizada en la doctrina de que la humanidad nunca será dichosa hasta que el amante de la sabiduría sea rey.»

A partir de este «ideal» Platón condena todas las formas de gobierno que enumera: La *timocracia* y la *oligarquía*, porque suponen respectivamente el dominio de los ambiciosos y de los adinerados, en ninguno de los cuales predomina la razón, por lo que atienden más a su medro personal que al bien de la comunidad. La *democracia*, en cambio,

«parece una forma ideal de vida política, sin trabas coercitivas, sin nadie que mande, donde se reparte proporcionalmente lo igual entre iguales y desiguales» (558), pero es también condenable, porque «no reconoce orden ni fuerza alguna de deber moral, sino que vive al día según su gusto y humor» (561).

Su consecuencia natural es la *tiranía*; cuando el pueblo necesita un líder que dirima sus disensiones internas, encumbra a uno sobre los demás, le mimó y hace omnipotente. Los resultados de este sistema son nefastos, porque el tirano dominado por su *hybris* (573) instaura la corrupción y el despotismo.

Como quiera que la alternativa de poder diseñada en *La república* es inaplicable. Platón suaviza sus exigencias en las *Leyes*, renunciando a que los reyes filósofos estén por encima de las leyes tradicionales y paliando el comunismo. En esta obra se trata de crear un estado, que se acerque al ideal todo lo posible. Y puesto que los mortales son imperfectos y no gozan nunca de perfecto conocimiento,

«debemos hacer que lo que hay en nosotros de inmortal rija nuestra vida pública y privada; y esto lo conseguiremos tomando por ley lo que hay en nosotros participado de la razón» (*Leyes*, 713).

La *ley*, así pues, es un sustituto del conocimiento, pero también lo más racional, por lo que debe tomarse como suprema y como paradigma de acción al que ajustarse. Someterse a las leyes y a los principios jurídicos [104] sin excepciones es la mejor

garantía de un buen gobierno que combina las virtudes de las demás formas de gobierno y evita sus defectos. Platón imagina en esta obra última la fundación de una colonia. A propósito de su organización diseña un tipo de *democracia elitista y constitucional* peculiar, formada al principio por un cuerpo de 37 legisladores y 200 miembros del cuerpo electoral. Promulgada la ley, el cuerpo electoral aumenta y los 37 elegidos pasan a ser garantes de que la misma sea respetada. Como sucedáneo del comunismo, mantiene el régimen comunitario entre los guardianes, pero ahora se restituye a todos los ciudadanos una propiedad limitada y se hace obligatoria la familia para todas las clases. El espacio de la nueva *polis* se organiza en torno al centro de la acrópolis, formando un círculo regular, sobre el que se dibujan los 5.040 lotes de tierra que pertenecen a las 5.040 familias. En suma, a través de un espacio político geometrizado. Platón pretende superar la dicotomía entre aristocracia y democracia, recogiendo de la primera el ideal de que gobiernen los mejores (moralmente) y de la segunda la igualdad ante la ley y la supresión de la lucha de clases. Más a pesar de, la enorme influencia de su filosofía, sus utopías políticas nunca llegaron a plasmarse efectivamente.

4. Hombre y sociedad en Aristóteles

El *idealismo* utópico de Platón abre camino al ponderado *realismo* científico de Aristóteles. Esta diferencia básica de actitudes epistemológicas, que hemos caracterizado atrás mediante la oposición «matemática/ ciencia natural», no mengua, sin embargo, las deudas que el discípulo contrae con su maestro. Dos coordenadas, en efecto, configuran el pensamiento antropológico, ético y social de Aristóteles: (i) El paradigma biológico sobre el que construye la ontología dualista, que mediatiza toda su obra; y (ii) la decisiva influencia de Platón. Esta se hace sentir, incluso cuando el estagirita lanza los más severos reproches y las más implacables críticas contra las concepciones del ateniense. El armazón sistemático, en que se depositan los contenidos conceptuales, se asemeja: La ética se funde con la política, en el alma se distinguen tres partes, el mejor Estado posible resulta de una «mezcla», etc.

a) Una psicología biológica

- M. Nuyens ha detectado en la obra psicológica de Aristóteles una evolución conceptual, cuyo protagonista es la noción de alma. En un primer periodo asume íntegramente el dualismo pitagórico-platónico entre un alma preexistente e inmortal y un cuerpo mortal, cárcel de aquélla. Abandonada esta posición, piensa el alma como «fuente de movimiento y principio de vida» (*De an.* 402 a) del cuerpo en que se halla, de acuerdo con la distinción fundamental de su paradigma biológico entre materia y forma. Finalmente, se añade a esta concepción la idea de que el alma es la «actualidad» del cuerpo, con lo que redondea su teoría de la *unión sustancial*; pero en su última formulación afirma la existencia de una dualidad en el alma entre una parte *pasiva* y otra «*activa y creadora*» (el *noús pathetikós* y el *noús poietikós*, según la expresión clásica), que parece un residuo de platonismo, incongruente con su planteamiento biológico. [105]

- Aunque «llegar a un conocimiento fundado del alma —reconoce Aristóteles— es

una de las cosas más difíciles del mundo» (*ib.*), el tratado *De Anima* aborda directamente la cuestión. Tras pasar revista crítica, según su costumbre, a las opiniones de sus predecesores, condensa su propia concepción teleológica de este modo;

«El alma es la *entelequia* (*entelécheia*) primera de un cuerpo físico orgánico... De entre los cuerpos naturales unos poseen vida y otros no; por *vida* entendemos autonutrición y crecimiento... Pero el *cuerpo* no puede ser el alma; el cuerpo es el sustrato o la materia, no lo que le conforma como tal. De ahí que el alma deba ser una sustancia en el sentido de la forma de un cuerpo natural que posee vida en potencia. Pero la sustancia es actualidad y por eso el alma es la actividad de un cuerpo» (412 a).

Al igual que la sustancia, el alma es *forma*, que dota de hechura al cuerpo; es actividad, que le imprime movimiento; y *entelequia*, que le proporciona un fin. Pero el cuerpo a que nos referimos es específicamente el cuerpo vivo y orgánico, por lo que el alma se distingue de la *physis* en general, acotando un campo propio de acción, precisamente el campo de la vida, la biología. Puede decirse, por tanto, que el alma es el concepto central de la biología aristotélica. Se entiende así que toda la artillería conceptual ontológica elaborada en torno al concepto de sustancia encuentre aquí su campo de aplicación genuina y que el alma pueda definirse como «principio y causa de la vida del cuerpo en que se halla».

- De acuerdo con este punto de vista Aristóteles asigna a la tripartición platónica del alma nombre y funciones más biológicas que morales, en contraposición con su maestro. Llama *vegetativa o nutritiva* al alma característica de los seres vivos inferiores, las plantas, a las que atribuye las funciones de nutrición, crecimiento, reproducción y corrupción. El alma *sensitiva o motriz* incluye las potencialidades del alma vegetativa y le añade las funciones características del reino animal: movimiento local, percepciones de los sentidos, representación y apetito «irracional». Finalmente, el alma *intelectual o espiritual* habita en

«ciertos seres vivos —una pequeña minoría—, que poseen cálculo y pensamiento» (413

a), los hombres, animales racionales. .

En el hombre, el alma racional asume las funciones de las otras dos y de ahí que el compuesto humano goce de una unidad orgánica perfectamente integrada.

b) El problema del conocimiento y el entendimiento agente

- Aristóteles ha sido saludado como el campeón del empirismo de todos los tiempos. Su doctrina ha sido comprimida en el célebre aforismo escolástico: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* «nada hay en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos». (427 b). En verdad, sus obras describen de un modo penetrante el proceso psicofisiológico del conocimiento. Cada órgano de los cinco sentidos externos reproducen las cualidades de los objetos, que caen dentro de su ámbito específico, a través de los movimientos aéreos (luminosos, sonoros, olorosos), que penetran por ellos. Sus aportes sensoriales desembocan en el *sentido común* y [106] allí se hacen conscientes, se mezclan, se ordenan y clasifican y se conservan activamente, dando lugar a la representación o *imaginación* y al recuerdo o *memoria*. La

anatomía y fisiología, en que Aristóteles apoyó este tráfico, sin embargo, no fue tan afortunada, pues se inclinó por la *teoría cardiaca* del alma:

«En el corazón reside necesariamente el *sentido común* de todos los órganos de los sentidos. Hay, en efecto, dos sentidos que manifiestamente vemos terminar en el corazón: el gusto y el tacto. Es, por tanto, forzoso que los demás también lleguen allí.» «El corazón —sigue explicándonos el embriólogo— es el primero en aparecer y el último en morir y ocupa el medio del cuerpo» (*De part. anim.* —666 a).

Se ha discutido mucho sobre los errores fisiológicos de Aristóteles, por lo que no echaremos más leña aquí a ese fuego. En su descargo señalemos que, al igual que sus contemporáneos, no conocía la existencia de los nervios. En todo caso, no constituye una trasgresión del principio empirista ubicar la sede de la sensación y de la inteligencia en un órgano corporal, aunque sea equivocadamente.

- La incongruencia respecto al empirismo de partida reside más bien en que Aristóteles, al mismo tiempo que reconoce la sensación como única fuente del conocimiento, separa drásticamente el conocimiento de la sensación y el *alma intelectual* de su base corporal:

«No es racional creer que el *noús* se mezcla con el cuerpo, porque entonces adquiriría una cualidad: sería fría o caliente; o bien poseería algún órgano como tiene la sensibilidad: y no existe ninguno. Les sobra razón en esto a los que dicen que el alma es el lugar de las formas (Platón), no el alma entera, sino el alma inteligente... La sensibilidad no puede ejercerse sin el cuerpo, pero la inteligencia está separada de él» (*De an. ib.*).

Así pues, mientras el alma «irracional» está enraizada en el cuerpo y muere con él, la parte «racional», casi como en Platón, viene de fuera y se aparta después de la muerte «totalmente incontaminado». Este *noús khoristós* no sufre influencia alguna por parte del animal, sino que es el *entendimiento agente* o activo, cuya capacidad consiste en razonar abstractamente con formas o esencias puras. Aristóteles introdujo en este punto como instancia intermedia entre su sensualismo de partida y este intelectualismo espiritualista al *entendimiento paciente*, al que compara con una capa de cera que recibe pasivamente la inscripción de las formas sensibles. Pero el sentido de esta doctrina ha suscitado acres controversias, sin que por ello parezca más clara. Algunos ven en el *entendimiento agente* la defensa aristotélica de la inmortalidad del alma. Pero, no hay ningún indicio en sus obras de que creyera en una inmortalidad personal, por lo que resulta verosímil la interpretación de Alejandro de Afrodisia y Averroes de que el entendimiento agente es uno y único para todos los hombres, que participan de él. Por eso su inmortalidad es impersonal y abstracta. Otros como Capelle, Rohde, etc. ven en esta doctrina un simple residuo mitológico de platonismo. Aun siendo cierto, no puede olvidarse que, en definitiva, es el *entendimiento agente* quien permite distinguir al hombre del animal de un modo tajante. Las diferencias fisiológicas, como el tamaño relativo del cerebro, que Aristóteles conoció, no le parecieron relevantes para marcar

tan acusadas diferencias [107] Por eso acudió a una instancia epistemológica pura, de acuerdo con la observación de que el cálculo y el pensamiento, i.e., la *racionalidad* era la diferencia específica del hombre. Pero ese *entendimiento agente*, puro e incontaminado, estaba ya contaminado de platonismo. La psicología aristotélica oculta dificultades insolubles.

(c) Una ética teleológica y homeostática

Prescindiendo de la evolución interna que, según ha demostrado Jaeger, experimenta el pensamiento ético de Aristóteles, cabe centrarse en la *Ética a Nicómaco* como expresión de su visión definitiva. En ella encontramos dos rasgos típicos de su paradigma biológico general, pues tanto el concepto de fin o *telos* (teleología) como el de equilibrio o justo medio (homeóstasis) juegan un papel central en sus concepciones. Pero este reconocimiento no enturbia la *autonomía* de la disciplina.

• Aristóteles comienza, su obra afirmando que la causa final, el *telos* de nuestras acciones *morales*, objeto primario de la ética, es el *Bien*:

«Si hay un objeto deseado por sí mismo entre aquellos que perseguimos en nuestras acciones, y si deseamos otras cosas en virtud de él, y no elegimos todo en virtud de otra cosa ulterior —en este caso procederíamos *ad infinitum* de tal manera que todo deseo sería vacío e inútil—, es evidente que ese objeto sería el *bien*, y el mejor de los bienes» (1,1094 a),

Inmediatamente concreta que ese *bien* consiste en la felicidad o *Eudaimonía*, sobre cuyo contenido las opiniones difieren. Unos dicen que es el *placer*, otros que la *vida virtuosa o política* y otros que la *contemplación pura* (*bíos theoretikós*). Sin rechazar o *priori* ninguno de estos contenidos, Aristóteles desplaza el acento de la discusión hacia la oposición que se da entre potencia y acto, entre *pasión* y *acción* (*energeia*) y puntualiza que la felicidad es

«una actividad del alma en concordancia con la virtud perfecta» (I, 1102 o).

Por tanto, puede decirse que la felicidad consiste en el placer siempre que se entienda éste no como satisfacción *pasiva* de los apetitos sensibles, sino como realización *activa* de la esencia propia, del propio perfeccionamiento, como ejercicio del *logos* o razón que nos distingue. El mayor placer en este sentido proviene de la contemplación pura. Puede decirse también que la felicidad consiste en la *vida virtuosa o política* siempre que se entienda no como algo que se nos impone, como una *pasión* que no depende de nosotros, sino como algo que podemos aprender y desarrollar mediante nuestra actividad racional. Un hombre moral vive conforme al *logos* y obra teniéndose a sí mismo como ley. El resultado de la investigación aristotélica es, pues, resume Capelle:

«que el hombre es totalmente responsable de sus obras, porque gracias a su razón, es dueño y señor de su voluntad».

Actividad y razón son los dos conceptos sobre los que pivota la ética aristotélica. Cabe decir entonces que la virtud es una capacidad que el hombre adquiere mediante el aprendizaje (el *hábito*) para ejercitar libre y deliberadamente [108] actos racionales. Queda así excluida la irracionalidad de la vida moral.

• Ahora bien esta irracionalidad puede presentarse por exceso o por defecto. En este punto engarza la célebre doctrina aristotélica, que define la virtud como:

«aquella actitud de nuestra voluntad que se decide por el recto medio y determina este justo medio tal como suele entenderlo el hombre inteligente y juicioso» (II, 1106 b).

La *eudaimonía* o felicidad interior se consigue, por tanto, mediante la consecución de un equilibrio homeostático o un régimen dietético de tal naturaleza que evite en *cada situación* y para *cada organismo individual* los extremos perjudiciales. Eso supone un cálculo individual de las virtudes, que no siempre resulta fácil, pues no es siempre el mismo para todos los hombres, ya que depende en cada caso de su constitución (*physis*) y de su comprensión (*frónesis*). No obstante, en general, señala Aristóteles que el «valor» es el medio entre la audacia y la cobardía; la «mesura» o templanza media entre la privación y la gula; y entre la avaricia y la prodigalidad se halla la «magnanimidad», tranquila posesión y participación de lo necesario.

• Determinada la naturaleza general de la virtud, Aristóteles efectúa una clasificación de las virtudes en base a la división del alma en una parte racional o *intelectiva* y una parte irracional o *apetitiva*. Las virtudes intelectivas o *dianoéticas* se subdividen, a su vez, en dos grupos, al primero de los cuales pertenecen las virtudes de la *razón teórica* como la «sabiduría» y al segundo las de la *razón práctica* como la «prudencia» o *frónesis*. Entre las virtudes *éticas*, propiamente morales, Aristóteles coloca la fortaleza o «valor», la templanza o «mesura» y, sobre todo, la *justicia*, gozne que articula de manera natural ética y política. Para Aristóteles la justicia no sólo es la virtudes *éticas*, propiamente morales, Aristóteles coloca la fortaleza o «valor», **tudes¹**, la virtud general. En cuanto virtud relacional distingue en ella dos planos: El plano de la justicia *distributiva* o equidad, definido como el justo medio entre dos injusticias:

«cometer una injusticia es tener más de lo que se debe, y padecerla es tener menos de lo que se debe» (*ib*);

y el plano de la justicia *conmutativa*, que no hace referencia a las relaciones entre todos los miembros de una sociedad, como la anterior, sino a la relación entre los dos miembros de un contrato o implica la reparación de un daño causado (V, 1129-38).

¹.- Error en el original

(d) La política: estática y dinámica social

- La ética desemboca así en la *política* y encuentra en ella su posibilidad de realización, pues el individuo aislado no se basta y no puede subsistir sin una comunidad. La virtud, el bien, no son posibles sin un marco social en que desarrollarse, en la medida en que el todo (el Estado orgánico y auto-suficiente) es anterior a las partes (las familias y los individuos, que lo componen):

«Por ende, es obvio que el Estado es una creación de la naturaleza, por cuya virtud el hombre es un *animal político* (I, 1252 a). [109]

El hombre adquiere en Aristóteles la categoría de ciudadano, en tanto «tiene poder de tomar parte en la administración judicial o en la actividad deliberativa del estado». Esto (su voz y su capacidad de juicio) le distingue de los animales gregarios; pero, en contrapartida, también de las mujeres y de los esclavos, con lo que topamos uno de los límites más escandalosos de su teoría política. Sus esfuerzos por justificar la distinción entre libres y esclavos en razón de la *physis* encuentra dificultades. Pero en lugar de postular un cambio del modo de producción esclavista, las salva artificiosamente, permaneciendo en este punto como un hijo más de su tiempo.

- Gran parte de su Política está dedicada a criticar, en cambio, los defectos organizativos y operativos del revolucionario e irrealizable modelo platónico. Frente al método *deductivo* seguido por su maestro, Aristóteles propone un estudio *inductivo* de las sociedades reales. Recopila 158 constituciones y analiza su estructura, i.e.,

«la forma en que están distribuidos los cargos en un estado» (1278b).

A partir de este análisis, distingue seis *tipos de constituciones*, siguiendo el esquema clásico de los sofistas: monarquía-aristocracia-democracia. El criterio que utiliza para discriminar las constituciones normales de las corrompidas o enfermas tiene un fundamento moral: Son justas las que se encaminan al bien común o al beneficio y felicidad de los gobernados e injustas las que procuran sólo el beneficio de los gobernantes, como la tiranía, la oligarquía y la demagogia:

«Las leyes tienden al interés común de todos, o al interés de quienes ocupan el poder de acuerdo con la virtud o de cualquier otra forma; por tanto, podemos llamar justo en cierto sentido a todo lo que genera o mantiene la felicidad o los componentes de la felicidad de la comunidad política» (1277b).

Tanto la taxonomía de las constituciones como el teleologismo de su criterio de clasificación nos remiten de nuevo al paradigma biológico que preside todas sus obras. Nos parece que tal paradigma es responsable también del tan criticado *conservadurismo* de Aristóteles y de su preferencia por las clases medias.

- El estudio de la *dinámica* social parece ejecutado por Aristóteles desde una óptica «contrarrevolucionaria», pues se ocupa preferentemente de las condiciones que permiten la conservación y el mantenimiento de toda constitución, con independencia de su índole moral. Ve, así pues, las constituciones como organismos que tienden a la autoconser vacien. No deja por ello de estudiar las causas de la «sedición» o de la revolución. Su diagnóstico coincide sistemáticamente con los principios establecidos en

su estática social. Las constituciones injustas son más imperfectas, porque son más inestables, ya que a más injusticia, más probabilidad de levantamiento. La fuerza por la fuerza de la tiranía, la explotación económica de la oligarquía y el descontrol de la demagogia conducen fácilmente a la revolución. Las constituciones justas son más estables en la medida en que se sustentan sobre el *consenso* de la mayoría. Para lograrlo es imprescindible que los gobernantes moderen sus ambiciones. Cada tipo de constitución posee formas peculiares de sedición, de modo que cabe establecer un turno rotatorio [110] de cambio político entre las distintas constituciones: La monarquía degenera en tiranía, contra la que se levanta la aristocracia; al cerrarse el clan de los aristócratas su constitución se desliza hacia la oligarquía, posibilitando la revuelta popular que instaura la democracia, que deviene en demagogia. Desde esta perspectiva Aristóteles se nos aparece como un objetivo científico social.

- Es cierto que Aristóteles pretende mantenerse neutral afirmando que toda forma de gobierno puede ser adecuada según las circunstancias históricas de cada sociedad (1296 b). A pesar de ello muestra preferencia por la *politeya* o democracia en la medida en que logra un mayor equilibrio armónico en la prosecución del bien común. De entre las democracias prefiere aquella en que predominan las clases medias:

«La mejor comunidad política es la formada por los ciudadanos de la clase media, y los estados que tienen probabilidades de ser bien administrados son aquellos que la tienen muy desarrollada y, a ser posible, más fuerte que las otras dos juntas o, en todo caso, que cada una de ellas; pues la suma de la clase media a uno de los extremos equilibra la balanza, evitando que ninguno de ellos predomine... pues la tiranía podría emerger de cualquier extremismo, tanto de la democracia más excesiva (demagogia) como de la oligarquía» (IV, 1290 b).

Otra vez parece primar el punto de vista del biólogo, el equilibrio, la homeóstasis.

(e) *La economía: valor de uso y valor de cambio*

La *política* de Aristóteles puede ser sometida a una lectura de tipo económico. Desde el principio se considera a la familia desde este punto de vista como unidad fundamental de producción en la *polis* griega. En este sentido defiende vehementemente la propiedad privada contra Platón. También en este contexto hay que situar su defensa del modo de producción esclavista.

Pero su mayor mérito como analista económico consiste en haber distinguido con toda precisión, como señala Schumpeter, el *valor de uso* del *valor de cambio* por primera vez y en haberse dado cuenta de que el segundo deriva en cierto modo del primero;

«Todo objeto de propiedad tiene dos usos: ambos pertenecen al objeto en sí, pero no del mismo modo en sí; por ejemplo, el zapato puede utilizarse como calzado o como medio de cambio» (1,3,11, 1252 a).

Este análisis, añade Schumpeter, quedó truncado por su preocupación en el aspecto ético de los precios, que le llevó a condenar toda actividad *crematística* de acumulación de riquezas más allá de la actividad *económica* de subsistencia.

D

EL SISTEMA HELENÍSTICO

Nos limitaremos en este apartado a estudiar las reacciones que los cambios socioculturales del período helenístico suscitan en la ética de las dos escuelas filosóficas más importantes: el epicureísmo y el estoicismo. A grandes rasgos, estos cambios se cifran en la disolución de la *polis* griega y su subsunción en grandes monarquías territoriales personalistas y en el surgimiento de una economía internacional, que pone en funcionamiento el capital acumulado.

1. La ética hedonista de los epicúreos

Se llama *hedonista* a la doctrina moral que identifica la felicidad con el placer y ubica *el fin* de toda actividad humana en la consecución del mismo. Aunque Epicuro no inventa esta concepción (antes que él la sostuvo el socrático Aristipo de Cirene y la discutieron Platón y Aristóteles), su ética pasa por ser su más radical expresión, pues formula por primera vez una completa reglamentación práctica de la vida focalizada en torno a esta idea.

El epicureísmo parte del supuesto de que el placer es un bien innato o connatural a todos los seres vivos, pues acompaña a la adecuada distribución de los átomos en el cuerpo y a su ordenado movimiento. Por experiencia sabemos que todos los seres persiguen el placer y evitan el dolor. Tras esta fundamentación naturalista, la *Epístola a Meneceo* especifica los principios básicos del hedonismo:

«La correcta comprensión de los deseos consiste en relacionar toda elección y aversión con la salud del cuerpo y la *imperturbabilidad* del alma, pues este es el *fin de una vida feliz*; ya que todas nuestras acciones obedecen a esto, a que no sintamos dolor ni miedo... Decimos que el placer es el punto de partida y el fin de toda vida feliz, porque reconocemos al placer como bien primario y connatural. Iniciamos todo acto de aceptación y de rechazo partiendo de él, y es al placer adonde volvemos, cuando utilizamos nuestra experiencia *del placer como criterio de toda cosa buena... Pero no por eso escogemos todo placer, sino que a veces*, pasamos por alto muchos placeres, si iba a seguirnos de ellos un *dolor mayor*. Y consideramos muchos dolores como superiores a placeres, cuando tras soportarlos largo tiempo, nos va a sobrevenir un *placer mayor*... Lo acertado es *evaluar* estas cosas *con cálculo* y consideración de las ventajas y desventajas. Porque, a veces, tomamos el bien como un mal y al revés... Consideramos que la mayor bendición es la *autosuficiencia*, pues nos permite disfrutar con lo poco, cuando no poseamos mucho, con la convicción de que son quienes menos lo necesitamos quienes más pueden gozar del lujo, y que todo lo natural es fácil de obtener, mientras que lo innecesario es difícil. Los gustos simples nos dan un placer igual al menú de un rico, cuando la necesidad ha sido satisfecha; el pan y el agua proporcionan el más alto placer cuando a alguien que los necesita se los proporcionan... Pues no es el beber ni las continuas francachelas, ni el placer sexual, ni la degustación de pescados y otras

exquisiteces, sino un *sobrio razonar* que investiga las causas de todo acto de elección y rechazo, desterrando toda confusión mental, lo que produce una vida dulce. Por eso la prudencia es el principio del placer y de la felicidad, el sumo bien; es superior a la filosofía. De la prudencia nacen todas las demás *virtudes*, que se hallan ligadas de modo natural a la vida placentera» (128-132).

Este extracto resume elocuentemente los puntos de vista de Epicuro. Placer y dolor son contradictorios; la ausencia de uno entraña la presencia del [112] otro, sin que quepa un estado intermedio de indiferencia. Tal relación es discutible, pero sólo así puede definirse el placer como ausencia de dolor, como quietud, *ataraxia* o imperturbabilidad. Epicuro llama placer *cinético* al proceso de eliminación del dolor que culmina forzosamente en sensaciones placenteras, y *estático* al disfrute del estado así conseguido. Un cálculo racional nos hace preferir los placeres *estáticos*, tanto *corporales* como *espirituales* por su mayor duración y no por su intensidad, pues más allá de cierto límite el placer no puede acrecentarse, sino sólo variarse (K.D.3, 18-20). Pero entre éstos son mejores los espirituales, pues no se esfuman con la sensación, sino que pueden prolongarse, reteniéndolos en la *memoria* o anticipándolos con la *imaginación*. De este modo, la moral de Epicuro concluye en una dietética de extrema sobriedad, como condición de la *autosuficiencia* individualista, que constituye, en definitiva, el ideal del «sabio». El hedonismo se trueca en ascetismo, el sensismo en sosiego espiritual, la acción y el movimiento de los átomos en quietud y contemplación. Se ha visto en este giro una influencia de las sabidurías religiosas orientales, que penetraron en Grecia con el helenismo. Pero el epicureísmo no busca la aniquilación individual, sino todo lo contrario. Es la afirmación gozosa de la vida, el disfrute positivo de la existencia cotidiana sin preocuparse del después, el aprovechamiento intenso del jugo de cada día, lo que preconiza Epicuro en la más pura tradición helena. El espíritu griego afirma así su *autarquía* ante las nuevas circunstancias políticas. La inmensa maquinaria burocrática de los nuevos estados podrá destruir la autonomía de las *polis*, pero no podrá perturbar la fortaleza «interior» del sabio. Se consuma así el giro hacia la subjetividad individual iniciado por Sócrates, a través de la identificación de la virtud con el placer individual.

En consonancia con esta perspectiva *individualista*, Epicuro predica la retirada de la vida política, considerada como una «ratonera» y una prisión:

«La corona del sosiego del alma es incomparablemente superior a las más altas magistraturas» (Us. fg. 556).

En compensación se fomenta *la amistad* en el pequeño círculo de los conocidos. Epicuro le dedica las más fervientes alabanzas y a veces parece identificarla con el altruismo y el propio sacrificio (546), pero su base es siempre el placer y el interés propio. Lucrecio nos informa que al igual que los átomos individuales forman organizaciones estables, «los vecinos comenzaron a formar amistades, con el deseo de

no hacer ni recibir daño» (1019-20). Para Epicuro mismo, al igual que la justicia «no es algo en sí, sino una especie de pacto de no dañar ni ser dañado» (K.D. 33), la amistad tiene valor en tanto que reporta «beneficios» mutuos a quienes la practican:

«No es amigo aquel que anda siempre en busca de ayuda, ni quien asocia jamás amistad con asistencia» (*Sent. Vat.*, 39).

2. Naturalismo y cosmopolitismo en la ética estoica

Los estoicos mantienen posiciones morales, que son la puntual antítesis de las epicúreas. Si el *placer* fuera el motor de los seres vivos, arguyen contra su supuesto fundamental, los niños jamás aprenderían a andar, puesto [113] que al principio se caen y hacen daño. Al hedonismo oponen su rigorismo; al individualismo egoísta, su cosmopolitismo, y a la ilusoria libertad del *clinamen* atómico, la férrea necesidad del destino. Tampoco comulgan con Aristóteles en su apreciación de la virtud como justo medio, pues «entre virtud y vicio no hay medio». Se oponen contradictoriamente, pero además la virtud no es un medio, sino un fin en sí, que posee valor absoluto. Es cierto que por su teleologismo y su terminología intelectualista coinciden con la línea socrática, prolongada hasta Aristóteles, vía Platón. Mas, su naturalismo corporeísta les acerca más a los cínicos, y su monismo radical les aproxima a Heráclito. Como Espinosa, buscan deducir conclusiones éticas a partir de los atributos exhibidos por la naturaleza, única y perfecta, con absoluta coherencia lógica.

a) Naturalismo

El naturalismo viene expresado por el precepto fundamental de su ética, acuñado por Cleantes: «vivir conforme a la naturaleza». Ese es el *telos* o fin de todas las acciones humanas, pues el hombre es una *parte* del *Todo* universal y obedece sus leyes inexorables, sino de grado, por fuerza:

«Guíame, Oh, Zeus, y tú destino, al puesto que ya por vosotros tengo señalado. Porque iré libremente, mas si yo, habiendo crecido mal, me mostrase reticente, acudire igualmente» (SVF, I, 527).

Resistirse al destino es *padererlo*, sufrirlo como un perro atado a un carro que no quiere avanzar en la misma dirección y al compás de sus ruedas. Por eso la única actitud «inteligente y racional» es la sumisión, el acoplamiento al fatal destino. De ahí el ideal heroico de la *apatheia*, apatía o impasibilidad estoica. El hombre virtuoso no reacciona emocionalmente ni ante el éxito, ni ante el fracaso. No siente piedad, ni pena, sino que acepta todo lo que sucede sin dejarse dominar por las pasiones (III, 450-2). Ni el deseo, ni la ira, ni el temor, ni el arrepentimiento caben en el espíritu ecuánime e imperturbable del sabio:

«El primer precepto —dice Marco Aurelio— sea que no te dejes impresionar por nada, pues todo marcha según lo ha previsto la naturaleza del Todo» (VIII, 5).

Las pasiones son fruto de la ignorancia, ilusorios afectos que se extinguen cuando se alcanza la comprensión y el conocimiento del orden perfecto del cosmos, regido por el

logos universal, que todo lo penetra. Puesto que la razón del hombre no es más que una participación de ese *logos* universal, el sabio vive *de acuerdo con su naturaleza racional* cuando entiende totalmente, en bloque, el sentido único del universo, desde cuya perspectiva nada es perjudicial, sino que todo resulta necesario, hasta el sufrimiento y la muerte, para la economía del universo:

«En tanto me sea incierta la sucesión de los acontecimientos —escribe Crisipo— me atenderé a lo más idóneo para lograr lo conforme a la naturaleza; porque el mismo Dios, en efecto, me dio facultad de elección. Y, en verdad, si supiera que enfermar era mi destino ahora, me lo buscaría» (SVF. III, 191). [114]

Las *oporías* fundamentales plantea esta concepción y, en particular, el texto de Crisipo citado, (1^a) ¿Cómo concebir que es «conforme a la naturaleza» algo tan «antinatural» como la enfermedad? ¿No están confundiendo los estoicos la *descripción* de los hechos con su *valoración*, el «ser» con el «deber»? (2.^a) ¿Cómo hablar de *elección*, de *libertad* o de voluntad en un universo en el que todo está fijado de antemano? Resolver estas aparentes contradicciones exige introducir nuevos conceptos.

b) Impulsos instintivos y virtud. *Oikéiosis*

Los estoicos juzgan posible *valorar* los actos humanos como «buenos» o «malos», «virtuosos» o «necios», aun cuando todos se ajustan en última instancia a la armonía universal, en base a la específica naturaleza *racional* del hombre. Al dotarle de razón, la naturaleza le convierte en agente autónomo, capaz de bondad y malicia. Todos los hombres nacen pertrechados de ciertos «impulsos naturales hacia la virtud» (I, 566), que les resultan suficientes para seguir el camino adecuado. Pero el logro de un *buen carácter moral* es una tarea personal. Para que el tronco de la vida de cada hombre crezca recto y no le tuerzan las influencias externas, se precisan los más arduos esfuerzos, ejercicio y educación moral. El camino que conduce del «impulso natural» primario de *auto-conservación* hasta la *virtud*, aunque estrecho y difícil, resulta ser el *más natural* del mundo, pues todos sus pasos están jalonados por un creciente proceso de *oikéiosis*, de «interiorización», de «autopropiamiento» o «autofamiliarización», de «buena disposición consigo mismo». La virtud consiste, en última instancia, en vincularse íntimamente con el mundo, pero de tal modo que el mundo quede integrado en nuestra vida, en una *oikéiosis*, que nos permite conocer lo *apropiado* para el hombre y para el mundo a un tiempo mediante la autoreflexión. Cicerón señala cinco pasos en este proceso de *oikéiosis* moral del hombre:

«La primera función adecuada de toda creatura es *autoconservarse* en su condición natural; la segunda, adquirir los *bienes* que concuerdan con la naturaleza y desterrar aquellas que le son opuestas. Una vez descubierto este procedimiento de selección y rechazo; (3.*) la inmediata consecuencia es la elección ejercitada *apropiadamente* (racionalmente); luego (4.*), tal elección cumplida de un modo *continuado*; finalmente (5.*), la selección consistente y en *completo acuerdo con la naturaleza*. En este punto,... se constituye el más alto *bien* humano, merecedor de elogio y deseable por su propia causa. En esta armonía consiste el bien, que es la pauta para todas las cosas; y así la acción virtuosa y la propia virtud, reconocida como el único bien, aunque posterior en

el origen, es la misma cosa deseable por su naturaleza intrínseca y valor. Y ninguno de los objetos primarios de tendencia natural es deseable por sí mismo» (*De finibus*, III, 21).

En este texto se expresa *in nuce* al peculiar carácter *evolutivo* de la ética estoica, pero también el hecho de que los juicios morales, la felicidad humana y la virtud se refieran sólo a las intenciones y actitudes mentales *internas* del hombre, en tanto posee conciencia y racionalidad, y no a los resultados *externos*. De este modo cabe valorar como «buenas» o «malas» las acciones de los hombres y así se resuelve la primera aporía que planteábamos atrás. Pero el texto permite comprender además por qué el *sabio* estoico [115] considera «indiferentes» (*adiáphora*) los *bienes naturales* de la 2.^a categoría (riqueza, familia, salud, etc.) desde el 5.º estadio en el que sólo la virtud es un bien en sí, por respecto al cual las demás cosas son medios. Se entiende también la definición de la virtud como una «disposición racional consistente» (SVF, 1,202), que hace de la ética estoica una instancia tan rigurosa y exigente, pues un solo fallo basta para descalificar a un hombre como virtuoso por falta de *continuidad* (4.^a). En realidad, los actos de virtud aislados son siempre «intermedios» y sólo puede hablarse de *virtud* en un sentido *total* y *absoluto*, cuando un hombre está gobernado por una disposición tal, que no sólo es capaz de obrar rectamente, sino incapaz de obrar de otro modo. Solo las acciones morales del sabio (*avis rara como* Sócrates y Diógenes) son *perfectas*.

c) Destino y libertad

Desde la perspectiva así alumbrada se atisba ya la solución de los estoicos a la segunda aporía. Si sólo el *sabio* elige «oportunamente» en toda ocasión, vale decir que sólo él está *libre* de ofuscación, de ignorancia y de pasiones. Los estoicos transforman el significado de la *libertad* en este sentido, haciéndola coincidir con la *necesidad*. No se trata de la libertad de acción, puesto que toda acción externa está determinada por el Destino, sino de una forma de liberación interna. Quien es consciente de sus propias determinaciones y las acepta, comprende que cambiar el curso del mundo es un capricho inútil, del que se libera. De este modo, la libertad no es más que la capacidad de entender el mundo racionalmente y la habilidad o prudencia de ajustar nuestras acciones al curso más racional, que es el del cosmos. Long destaca la incidencia de esta doctrina, no sólo en Espinosa y Kant, sino en el estado actual del asunto:

«Por cuanto conocemos hoy día, la libertad de la voluntad no es más que un fenómeno de la conciencia humana. Las acciones humanas podrían estar relacionadas causalmente con sucesos antecedentes, de suerte que, en principio, llegasen a explicarse plenamente por leyes físicas y químicas... Parte del interés contemporáneo por el estoicismo se funda en su intento por elaborar una teoría moral altamente desarrollada, con hechos objetivos, que dan razón de tendencias humanas innatas, influencias del entorno y leyes que gobiernan todos los fenómenos naturales» (p. 202).

d) Política y cosmopolitismo

Pero más que de su coherente teoría, el estoicismo se enorgullece de su valor práctico para la vida, para el logro de la pericia moral. El esfuerzo, la *fortaleza* (socrática) y el autodomínio tallan el acerado carácter de quien avanza resueltamente por el estrecho sendero de la virtud. La virtud exige fuerza de voluntad, tesón y tensión, ascetismo, cualidades consignadas en su célebre lema: *sustine et obstine* («aguanta y renuncia»). Epicteto y los estoicos romanos así lo enfatizan:

«¿Qué es lo que necesitamos más para ponerlo todo en orden? La voluntad. ¿Qué es lo que salva al hombre del hambre, de la esclavitud y del abismo? La voluntad. ¿Hay algo más fuerte en el hombre?» (*Dis*, 11,17).

Por eso frente al extravagante individualismo de los cínicos y a la retirada epicúrea al sosiego del jardín, los estoicos propugnan una intensa participación [116] en la vida pública, pues en la política se juega el destino del cosmos, del que se sienten solidarios. Su radical teoría política, que aboga por la supresión de las instituciones fundamentales (dinero, familia, *status* hereditario) como factores de división social, se fundamenta en su naturalismo y posee resonantes efectos críticos sobre la sociedad helenística. Por naturaleza, hombres, mujeres, bárbaros y esclavos somos iguales, pues participamos del mismo *logos*. Todos tenemos los mismos *derechos naturales*, pues somos ciudadanos del mismo mundo. Puesto que el hombre es un «animal comunitario» (*zoon koinonikón*), está unido a toda la *humanidad* por vínculos de amor y destinado a formar con ella un «Estado Universal». Este cosmopolitismo a ultranza constituye la coherente e integrada respuesta del estoicismo a la nueva situación política creada por el helenismo. Durante el imperio romano, los cristianos usurparán estas originales ideas.

BIBLIOGRAFÍA

- Ediciones príncipe más importantes:

Fragmente der Vorsokratiker, ed. de H. DIELS y W. KRANTZ, Berlín, Weichmannsche Verlagbuchhandlung, 5.^a ed., 1934, 3 vols.

Oeuvres complètes de Platon, ed. de G. BUDE, París, P.U.F., «Les Belles Lettres», 24 vol., 1921-56; Referencias a la ed. de HENRI ESTIENNE, Ginebra, 1578, 3 vol., in fol.

Aristotelis Opera, ed. de la Academia de Berlín, 5 vols. 1831-70, De BEKKER, el *índex* (V) es de H. BONITZ; Redd, de I, II, V, por O. GIGON, 1961-62 (Berlín, De Gruyter).

Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. de H. VON ARNIM, 4 vols., reimp. Stuttgart, 1964.

- Manuales y monografías (preferentemente en castellano).

AUBENQUE, Pierre: *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., París, 1962 (Vers.

- cast. de Vidal Peña, en prensa).
- ADRADOS, F. R.: *La democracia ateniense*. Alianza Universidad, Madrid, 1975.
- BRÓCKER, W.: *Aristóteles*, Ed. Univ. de Chile, 1963 (vers. cast. F. Soler).
- BURNET, J.: *Early Greek Philosophy*, Blak, Londres, 4.^a ed. 1930.
- BUENO, G.: *La metafísica presocrática*, ed. Pentalfa, Oviedo, 1974.
- CAPELLE, W.: *Historia de la filosofía griega*. Credos, Madrid, 1972.
- CORNFORD, F. M.: *La filosofía no escrita*. Barcelona, Ariel, 1974.
- CUBELLS, F.: *Los filósofos presocráticos*. Seminario de Valencia, 1965.
- CHATELET, F.: *El pensamiento de Platón*. Barcelona, Labor, 2.^a ed., 1973.
- ELORDULY, E.: *El estoicismo*, 2 vols.. Madrid, Credos, 1972.
- FARRINGTON, B.: *Ciencia griega*. Buenos Aires, Hachette, 1957.
- FARRINGTON, B.: *Ciencia y filosofía en la antigüedad*. Barcelona, Ariel, 1971.
- FARRINGTON, B.: *La rebelión de Epicuro*. Barcelona, Laia, 1968.
- CIGON, O.: *Los orígenes de la filosofía griega (De Hesiodo a Parménides)*. Madrid, Gredos,
- GARCIA, R.: Una teoría de la imagen y la publicidad en Platón. Oviedo, Eikasía, 2001.
- GOMPERZ, T.: *Pensadores griegos*. Asunción del Paraguay, Guaranía, 1952.
- GRUBE, G. M. A.: *El pensamiento de Platón*. Madrid, Gredos, 1973.
- GUTHRIE, W. K. C.: *Los filósofos griegos*. México, F.C.E., Brev. 88.
- HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Vol. I y II. México, F.C.E., 1977.
- [117]
- JAEGER, W.: *Paideia; los ideales de la cultura griega*. México, F.C.E., 3.^a ed. 1974.
- JAEGER, W.: *Aristóteles*. México, F.C.E., 1946.
- JAEGER, W.: *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, F.C.E., 1952.
- KIRK, G. S. y RAVEN, J. E.: *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1969, n.º 63.
- LAERCIO, D.: *Vidas de los filósofos más ilustres*. Madrid, Buenos Aires, Espasa Calpe, 3 v.
- LONG, A. A.: *La filosofía helenística*. Madrid, Revista de Occidente, 1975.
- LUKASIEWICZ, J.: *La silogística de Aristóteles*. Madrid, Tecnos, 1977.
- MARX, K.: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Madrid, Ayuso, 1971. Buenos Aires, Devenir, 1965.
- MATES, B.: *Stoic Logic*. Los Angeles, Berkeley, 2.^a ed. 1961.
- MONDOLFO, R.: *Heráclito*. México, Siglo XXI, 1967.
- MONTERO, F.: *Parménides*. Madrid, Gredos, 1960.
- MOREAU, J.: *Le sens du platonismo*. París, Belles Lettres, 1967.
- NESTLE, W.: *Historia del espíritu griego*. Barcelona, Ariel, 2.^a ed., 1975.
- NUYENS, F.: *L'evolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina, 1948 (trad.).
- PARAIN, Brice (director): *Historia de la Filosofía*, Vol. 2, *La filosofía griega*. Madrid, Siglo XXI, 1969.
- REYES, Alfonso: *La filosofía helenística*. México. F.C.E., 1959.
- RIST, J. M.: *Epicurus: an Introduction*. Cambridge Univ. Press, 1972.
- ROBÍN, L.: *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Ansióte*, París, 1908 (2.^a ed. Hildesheim, 63).
- ROBÍN, L.: *El pensamiento griego*. Barcelona, Cervantes, 1935.
- RODIS-LEWIS, G.: *Platón*. Madrid, Edif., 1977.
- ROSS, W. D.: *Aristóteles*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1957.
- SAMBURSKY, S.: *The Physical World of the Greeks*, Londres, Routledge and Kegan

- Paúl, 1956.
- SARTON, G.: *Historia de la ciencia*, Eudeba, Buenos Aires, 1959, vol. I.
- TAYLOR, A. E.: *El pensamiento de Sócrates*, F.C.E., México.
- THOMSON, G.: *Los primeros filósofos*. México, 1959.
- TOVAR, A. y Otros: *Problemas del mundo helénico*. Cuad. de la Fund. Pastor, 1961.
- VARIOS.: *El concepto de hombre en la antigua Grecia*. Madrid, 1955.
- VERNANT, J. P.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel, 1973.
- VERNANT, J. P.: *Les origines de la pensée grecque*. París, P.U.F., 1962 (vers. cast. Buenos Aires).
- ZELLER, Eduard: *Fundamentos de la filosofía griega*. Buenos Aires, Siglo XX, 1968.