

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**"UNA APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA AL HUMANISMO EN  
EL PENSAMIENTO GRIEGO CLÁSICO"**

**TESINA  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA  
ANA PAOLA GARCÍA SOTO**

Agosto 2006

**DIRECTOR DE TESINA:  
Dr. Pedro Enrique García Ruiz**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## AGRADECIMIENTOS

En memoria de Eizayade Moncada quien marcó la diferencia en mi forma de acercarme a la filosofía.

A mi amigo y director de tesis Pedro Enrique García, por el apoyo, el tiempo, la paciencia, todo lo aprendido y compartido. *Ars longa vita brevis, no lo olvido.*

A Laura, mi mamá, simplemente por TODO, gracias a ti ESTOY y a tu ejemplo SOY.

A Bal, mi papá, por el apoyo incondicional y sobretodo por ser el que originó en mi el gusto por la filosofía, empezando por la suya.

A “Gordolobo” mi hermano, por ser mi maestro de vida, por mostrarme la fuerza de voluntad, por superarlo todo, por ser mi compañero, mi amigo, gracias hermano por estar aquí ¿o ahí?...

A toda mi familia en particular a mi abuela por su herencia cultural y a Tacho por el acervo y los viajes.

A Elda por la hermandad, las locuras, las risas, los viernes, el felinismo, la contención, la oreja, los brazos y el amor. Gracias por todo este tiempo juntas, por los sueños compartidos, los guajiros y los realizados.

A Eduardo Sarmiento, por los viejos tiempos ciculares de humos, las largas charlas sin palabras, el amor, la empatía, por el inicio y “la otra realidad azul”.

A Rosa Salazar y Jorge Castillo por la compañía, la amistad y el apoyo desde el primer día.

A Jonathan Robinson, por el reencuentro, el apoyo, el impulso y la inspiración. Por los diseños de filosofías y las filosofías de los diseños.

A mis amigas y maestras Mo y Noriko por las otras clases de filosofía.

A la Dra. Julieta Lizaola, Lic. Pedro Joel Reyes, Dr. Carlos Oliva y al Mtro. Jorge Reyes por su apoyo y disposición.



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	
Nociones prefilosóficas del hombre en la Antigüedad Clásica Griega	4
§ 1. Los poetas	4
§ 2. La tradición órfica	8
CAPÍTULO II	
Concepción filosófica del hombre en las escuelas presocráticas	14
§ 1. Los primeros filósofos	15
§ 2. El pensamiento presocrático	23
CAPÍTULO III	
Platón	27
§ 1. Alma <i>versus</i> cuerpo	29
§ 2. Alma, cuerpo y espíritu	32
CAPÍTULO IV	
Aristóteles	36
§ 1. La doble dimensión del hombre	38
CAPÍTULO V	
La relación de la idea de hombre y el ideal filosófico de vida. La antesala del humanismo	42
§ 1. La sofística y el ideal educativo	46
CONCLUSIÓN	49
ANEXO	52
BIBLIOGRAFÍA	55

## INTRODUCCIÓN

---

*Donde quiera que encontramos al hombre, ese extraño animal, sea cual sea el color de su piel, sea cual sea la latitud y el clima, lo sorprenderemos siempre ocupado, a pesar de las apariencias en contra, ocupado –repito- por un solo pensamiento, obsesionado por una tarea y una pasión únicas: a través de los acontecimientos de la vida se plantea la cuestión fundamental de su destino: ¿Qué soy? ¿Qué hago en el mundo? ¿Cuál es mi razón de ser? ¿Cómo explicar esta actividad incesante que me arrebata? ¿Cómo justificar estos deseos que me agitan, estas inquietudes que me roen? Finalmente ¿Quién me dará una definición de mi mismo capaz de iluminarme, apaciguarme, convencerme?*

Jean-Richard Bloch  
Commune dic. 1928

Aun hoy no recuerdo qué es lo que originariamente buscaba pero gracias a ese olvido me he encontrado de vuelta con la experiencia del asombro, han llegado a mi respuestas a las que no formulé preguntas, pero irónicamente las interrogantes que me han acompañado durante largo tiempo no consigo responderlas, en cortos momentos de comprensión creo tenerlas, siento que todo es tan claro y cuando quiero atraparlas con el pensamiento desaparecen y sólo queda la experiencia del cambio, las mismas interrogantes vuelven vacías y me conducen por otros caminos a los que ni siquiera imaginaba recorrer. Heme aquí de paso por el trajín de preguntas de múltiples respuestas, este trabajo es muestra de ello, ya que

comencé por una pregunta corta pero compleja: *¿qué es humanismo?* Hasta ahora he descubierto que toda pregunta puede tener una respuesta y que además ésta puede variar de acuerdo a las condiciones en las que se plantee y sin embargo, sin importar cual sea ésta, momentáneamente cumple con su función explicativa, pero al volver a ella con la misma interrogante, instantáneamente se convierte en un peldaño para llegar a otro momento explicativo. La pregunta parte vacía y vuelve de igual modo y eso es justamente la condición que ha permitido que regrese a mí una y otra vez, constantemente la misma interrogante pero nunca llevándome al mismo lugar. De ahí el olvido de lo que buscaba pero el recuerdo siempre vivo del cuestionamiento.

A mi entender la reflexión filosófica es una actitud crítica, es la búsqueda, es el estado de la incertidumbre, de la ruptura y al mismo tiempo de la creación, es el camino a la explicación. Cómo comprender esta actitud sino a través de su origen, ¿dónde surge?, ¿por qué nace?, ¿qué la origina?, ¿cómo se gesta?, etc. Orienté esta reflexión al nacimiento occidental de la filosofía, específicamente en lo tocante a la gestación de una idea de hombre, ya que finalmente creo que cualquier cuestionamiento, ya sea acerca de la naturaleza, la cultura, la tecnología, el lenguaje, el arte, etc., se encuentra soportado por una idea específica de lo que el hombre es, parte y nace de la autocomprensión para entenderlo, sin embargo, no se estaciona en ella, muy por el contrario, rompe con ella y comienza el camino hacia una vía explicativa distinta, y es en este movimiento reflexivo donde al encontrar lo buscado nuevamente se pierde para ser redescubierto.

Considero que la reflexión trae consigo resultados que modifican la forma de comprensión y por tanto de acción, transforma al que reflexiona

y éste a su vez cambia su entorno mediante su actividad. Este circuito de reflexión-acción establece estructuras de comprensión y creación cultural, tal es el caso del humanismo. Vuelvo a la pregunta inicial ¿Qué es humanismo?, ¿qué idea de hombre lo soporta?, ¿qué acciones desencadena?. Comenzaremos por ir descubriendo lo que se entendió inicialmente por hombre desde la interpretación poética y religiosa de la antigüedad clásica, ya que es el preámbulo y sostén de las primeras reflexiones filosóficas, veremos como el paradigma inicial del hombre como una entidad dual, se conserva hasta las principales teorías de los grandes filósofos griegos Platón y Aristóteles, analizaremos cada una de sus interpretaciones observando el resultado de sus reflexiones y como es que rebasan el estatus explicativo de lo que entienden por hombre, hasta llegar a la elaboración de un ideal humano, mismo que se convertirá en la premisa inicial del humanismo. Y finalmente constataremos que las preguntas vuelven y su vigencia es inagotable.





# CAPÍTULO I

## NOCIONES PREFILOSÓFICAS DEL HOMBRE EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA GRIEGA

---

*Nec manet ut fuerat nec formas servat easdem: sed  
tamen ipse idem est.*<sup>1</sup>

### § 1. Los poetas

Las creaciones de los poetas del estadio prefilosófico nos permiten adentrarnos en las sendas ideológicas de la antigua Grecia, los poemas de Homero y Hesíodo se muestran como trabajos sintetizados de la *vox populli* y del bagaje histórico codificados. La tradición clásica griega “vista en el espejo de Homero [...] parece unida y unificada en la fe en los dioses y en el lenguaje, en el régimen constitucional, en la moral y en las costumbres. Pero esta unidad poética [...] no podía existir en la realidad. Existían evidentemente los rasgos generales del panhelenismo, pero es el genio del poeta única y exclusivamente el que los aglutina y funde para formar un todo puramente imaginario”<sup>2</sup>.

A través de la *Iliada* y la *Odisea*, Homero nos delinea una concepción específica de hombre sustentada en un dualismo antropológico. Según esta concepción, el hombre “tiene una doble existencia: la de su corporeidad perceptible y la de su imagen invisible, que cobra vida propia y libre

---

<sup>1</sup> “Nada permanece como era, nada conserva las mismas formas y, sin embargo, permanece idéntico a sí mismo”.

<sup>2</sup> Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid: FCE, 1994, p. 29.

después de la muerte”<sup>3</sup>; en esta primera idea se anuncia, por un lado, que el hombre se encuentra compuesto por dos elementos, el cuerpo (*sôma*) y el alma (*psique*)<sup>4</sup>. Se hace alusión a dos campos existenciales: la vida por un lado, donde el alma y el cuerpo se hallan cohesionados para formar la existencia del hombre completo. Y por el otro lado, la muerte, donde se lleva a cabo el desprendimiento de las partes que conforman al ser humano.

Al sobrevenir la muerte, el hombre se desintegra, deja de ser un hombre completo: el cuerpo [...] se descompone; la psique, por su parte, permanece indemne. Pero no es ya, como antes, albergue del “espíritu” y de sus fuerzas, como no lo es tampoco el cadáver [...] todas las potencias de la voluntad, de la sensibilidad, del pensamiento han desaparecido al desintegrarse el hombre en los elementos que lo forman [...] El hombre sólo vive, tiene conciencia de sí mismo y se halla espiritualmente activo mientras la psique permanece dentro de él [Una vez que se produce la muerte, el alma sale del cuerpo] volando por sí misma hacia el Hades, donde las almas flotan inconscientes [...] en un estado de aturdimiento semiinconscientes [...] débil e indiferente a todo.<sup>5</sup>

El supuesto de la existencia de un alma que se aleja del cuerpo al presentarse la muerte sustenta el dualismo homérico. Para Homero la existencia humana se da cuando se presenta la conjunción de los elementos que la conforman, de ahí que para el poeta, “el mundo se halla gobernado por dioses, no pálidos espectros, sino por figuras de carne y

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>4</sup> *Psique*: halito de vida que se escapa del cuerpo con el último aliento. *Eidolon*: la psique una vez libre se convierte en imagen. *Thymós*: potencia espiritual del cuerpo vivo.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 9, 13 y 14.

hueso, vigorosamente corporales”<sup>6</sup>. Hasta este punto la tradición homérica no le confiere gran importancia al alma después de la muerte, de hecho, Homero no conoce ni admite ninguna acción de la psique sobre el reino de los vivos. Fuera de la tradición homérica “el culto del alma respondía, indudablemente, como todos los sacrificios, la esperanza de alejar con él los daños que pudieran acusar los poderes invisibles o de atraerse los beneficios que éstos pudieran producir”<sup>7</sup>; esta idea se va a reproducir más adelante, cuando el alma comienza a recobrar mayor importancia dentro de la vida de los hombres.

Una aproximación a esta problemática nos la presenta Hesíodo en *Los trabajos y los días* cuando habla del relato de las *Cinco edades del mundo*. En esta obra encontramos “todavía viva la creencia en la exaltación de las almas de los muertos a una vida superior [...] en él se conserva un recuerdo, una reminiscencia de cómo, en otro tiempo, eran las almas de los linajes muertos de los hombres elevadas a una vida superior y eterna”<sup>8</sup>. Tanto Homero como Hesíodo sienten una “dependencia de poderes que obran al margen de ellos. Los dioses actúan y gobiernan por encima [...] Ya la idea de un orden general de universo [...] apunta ya la fe en que el mundo es un cosmos, una organización armónica”<sup>9</sup>.

Al correr del tiempo, esto es, a partir del siglo VI, la moral y la religión homérica van perdiendo hegemonía sobre la mentalidad de los griegos. En la época homérica “la ordenación divina del mundo, lo humano y lo divino, los hombres y los dioses se hallan separados geográficamente y sustancialmente y forman mundos distintos, divididos

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 59 y 64.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 31.

por un profundo abismo y no llamados a unirse jamás”<sup>10</sup>. Sin embargo, poco a poco, la relación del hombre con la divinidad fue cobrando mayor acercamiento al darse la aparición de lo que Rohde denomina como los *dioses de las grutas*, esta nueva organización cósmica despojó a las divinidades de su primitiva naturaleza “degradándolos al rango humano e incorporándoles a la leyenda de los héroes, sin embargo, no se sustraía a estos seres divinos de la cualidad de la eterna pervivencia. La epopeya creaba una clase de héroes humanos que, elevados al plano de la vida divina, eran arrebatados al mundo de los vivos, pero no para incorporarse al reino general de las sombras, sino para morar, cada uno por separado, en un determinado lugar del suelo de Grecia, para así poder ayudar desde cerca a los hombres”<sup>11</sup>. La integración de ciertos héroes a la esfera de la divinidad permitió el acercamiento de lo divino y lo humano, las almas de los héroes subsistían después de la separación del cuerpo y además se consideraban que yacían en una vida superior e imperecedera. Los héroes divinizados representan una idea totalmente ajena a la concepción homérica manifestando así la transformación de la tradición que no concedía a la psique trascendencia alguna.

Así, el culto tributado a los dioses ctónicos, a los dioses que moran en el interior de la tierra condujo a que el mundo de arriba y el de lo profundo fueran acercándose más y más, cobrando para los vivos una significación muy distinta de la que tenían para los griegos de la época homérica. Pronto brotaron nuevas ideas en torno al alma de los muertos; se considera que el alma no se halla privada del don de la percepción sensorial. Siente y percibe todo lo que acaece junto a su tumba; además el

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 66 y 78.

castigo o la recompensa que las almas de los muertos encuentran en la otra vida no dependen de sus propios *méritos*; por ello, era importante que sus deudos velaran por su suerte. Esto implica una prueba irrefutable de la esperanza en la pervivencia de *todas* las almas después de su separación del cuerpo<sup>12</sup>.

## § 2. La tradición órfica

La existencia del alma después de la muerte estaba dada como un hecho. Ahora la problemática se abría en torno a cómo esa alma despojada de corporalidad “viviría”. *Los misterios de Eleusis* se centran en el antiguo culto eleusino en honor a Demeter, culto restringido a los descendientes de los cuatro príncipes de Eleusis, por tanto se trataba de un culto secreto donde “los fieles adoradores de las diosas de Eleusis podían confiar en conseguir dos cosas: la riqueza en la vida y una suerte mejor después de la muerte. [...] En estos misterios no se enseña, sino que se da por supuesta la pervivencia consciente del alma después de su separación del cuerpo”<sup>13</sup>, por ello, su preocupación se centraba en el cómo viviría esta alma, dato que más tarde se generalizará a toda la cultura griega.

La abismal separación del mundo divino y el humano en la concepción homérica poco a poco fue cediendo lugar a la idea de la divinidad del alma humana; aunado a esto, la creencia en su inmortalidad, estas ideas tiene por centro a la *mística*, que fungía como un segundo tipo de religión, la que dotará los fundamentos doctrinales de la unidad sustancial y la identificación religiosa del espíritu divino y el humano<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 105, 108, 116, 118 y 127.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 132-133.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, p. 144.

Estas nuevas ideas acerca del alma se muestran claramente sobre las doctrinas de una secta mística destinada al culto del dios Dionisos<sup>15</sup>, este culto está orientado por una violenta exaltación de las emociones para lograr así el *éxtasis*. Existía la creencia de que sólo por medio de semejante exaltación el hombre podía llegar a tener contacto con los seres superiores, “el alma de estos ‘posesos’ no estaba ‘dentro de sí’, sino que se había ‘salido fuera’ de su cuerpo. Tal era, literalmente, el sentido originario que los griegos daban a la palabra *éxtasis*, cuando hablaban del éxtasis del alma en estos estados de orgiástica exaltación. El ‘éxtasis’ es una ‘locura transitoria’”<sup>16</sup>. La salida del alma del cuerpo anuncia ya la imagen de éste como cárcel (*sema*) que no permite el desarrollo de las fuerzas de la psique para lograr la comunicación con la divinidad, de la que el alma se encuentra alejada pero unida. El orden cósmico racional al que pertenece Homero se ve truncado por la irracionalidad de estos ritos dionisiacos, en las que el alma vuelve por instantes a su naturaleza divina despertando en ella la repulsión por el carcelero cuerpo y la exaltación por el hálito de divinidad que yace en el hombre.

Cuando se sube a la cumbre del Parnaso que tiene una altura de 2 459 metros, se ve en días claros toda la Grecia a sus pies. Cerrando el horizonte se divisa al Noroeste el Pindo, y al Noreste al Athos; después, al otro lado del golfo de Corinto, aparecen las montañas del Peloponeso y en los últimos confines el pico de Taygeto; por el Oeste solamente las cimas más elevadas del Coráx detienen su vista. Por su posición central, por su altitud, por sus bosques y pastos, por sus aguas vivas, por sus grutas tapizadas por las colgaderas de estalactitas, el Parnaso debía parecer a los griegos una maravilla,

---

<sup>15</sup> Los griegos tomaron de los tracios el culto de Dionisos

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 149.

digna morada de Dionisos y de las Bacantes, de Pan y de las Ninfas<sup>17</sup>.

Las sectas órficas lograron introducir el culto dionisiaco a la vida griega, “los órficos [...] aparecen siempre como afiliados a comunidades cerradas, mantenidas en cohesión por ritos de peculiar naturaleza [...] muchos fieles daban preferencia a los sacerdotes órficos sobre cualquiera otros para la ceremonia de la purificación, de tal suerte que los órficos fueron extendiendo entre los griegos una serie de ideas de pureza, de desprecio de todo lo terrenalmente perecedero y de ascetismo, las cuales, fundidas con las concepciones fundamentales de la religión tracia de Dionisos, dieron su tónica especial a la fe y orientación de la vida de los afiliados a estas sectas y su especial dirección a su manera de vivir”<sup>18</sup>. Los órficos se caracterizan por la unión de las ideas religiosas y una especulación semi-filosófica que más adelante traerán consecuencias dentro de la generación del pensamiento propiamente filosófico.

La tradición órfica sustrae el mito del nacimiento de los hombres de la leyenda que nace de los ritos de la antigua Tracia, en esta leyenda se narra el descuartizamiento de Dionisos-Zagreos por los Titanes. Los órficos rescatan ciertos elementos ahí expuestos para justificar el origen dualista de la raza humana.

Los malignos Titanes son auténticas figuras de la mitología griega. Representan, convertidos aquí en asesinos del dios, las fuerzas primigenias del mal. Desgarran lo uno en muchas partes: su crimen hace que el dios-uno, la unidad divina, se pierda en la pluralidad de las figuras de este mundo. Pero la unidad divina se restaura con el

---

<sup>17</sup> A. Jardé, *La formación del pueblo griego*, México: UTHEA, 1960, p. 84

<sup>18</sup> Erwin Rodhe, *op. cit.*, p. 179.



nuevo Dionisos nacido de Zeus. Y los Titanes que habían devorado los miembros del dios [...] son exterminados por Zeus por medio del rayo; de sus cenizas nace el género humano, en el que la bondad, herencia de Dionisos-Zagreos, se mezcla con la maldad heredada de los Titanes<sup>19</sup>.

La distinción entre lo dionisiaco y lo titánico es a su vez la distinción que ya se había presentado con antelación entre el alma y el cuerpo, de ahí que la doctrina órfica acuda constantemente a la idea de purificación del alma a través de la liberación de las ataduras que el cuerpo le confiere. La liberación va acompañada de toda una “vida órfica” regulada por el ideal ascético que deprecia todo aquello que ata al hombre a la vida mortal y la corporeidad. “La purificación se torna, así, en definitiva redención”<sup>20</sup>.

La tradición pre-filosófica, desde Homero hasta los Órficos llevan consigo el supuesto de la existencia de un alma humana, que a lo largo de la tradición va tomando distintas formas e importancia dentro de la vida de los griegos. La idea central que aglutina todo este pensamiento descansa sobre la constitución dual del hombre: el cuerpo y el alma, pero, ante todo, es la estructura ontológica de una realidad configurada desde un monismo cósmico en el cual no había lugar para la libertad. Se trata de una visión “trágica de la vida” cuya expresión más clara fue el sentido de una existencia determinada por el destino y los designios de los dioses. “El griego supo y padeció todas las experiencias de la angustia y los horrores de la existencia: para poder vivir, tuvo necesidad de la evocación protésica

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 182

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 186.

y deslumbrante del ensueño olímpico”<sup>21</sup>. La figura mítica de Dionisos forma aquí la clave hermenéutica fundamental pues es en los misterios órficos relacionados con esta deidad donde cobra su sentido más acabado el dualismo *sôma/psique* “La filosofía platónica supone un *palaiôs lógos* —un ‘relato antiguo’— distinto de las teogonías homérica y hesiódica, y llamado tradicionalmente ‘órfico’. La filosofía transporta ese relato primitivo, lo incorpora a sus meditaciones sobre el alma y lo racionaliza, convirtiéndolo así en su propio origen: y ahí tenemos uno de los orígenes no filosóficos de la filosofía”<sup>22</sup>.

¿Por qué se incorporan los mitos a la filosofía?, ¿por qué en lugar de cuestionarlos los racionaliza? Se trata de un asunto de gran importancia para comprender el desarrollo de muchos aspectos de la filosofía occidental. Como ya ha señalado H.-G. Gadamer, toda existencia humana se encuentra condicionada históricamente por una tradición, por un mundo histórico: “Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”<sup>23</sup>. Los “prejuicios” de Gadamer podemos entenderlos dentro de un marco de valores intersubjetivamente válidos, es lo que llamamos *mundo* (en tanto plexo de sentido y significaciones culturalmente reconocidas). En la misma línea de reflexión Paul Ricoeur nos dice que para comprender a una civilización hay que ir a lo más profundo de la misma, a lo que de alguna manera se mantiene oculto por otras manifestaciones.

---

<sup>21</sup> Friedrich Nietzsche, “El origen de la tragedia. A partir del espíritu de la música”, en *Obras inmortales*, Barcelona: Edicomunicación, 2000, tomo III, p. 1183.

<sup>22</sup> Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, 1982, p. 429.

<sup>23</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1991, p. 344.

Nos inclinamos demasiado fácilmente a buscar [el sentido de una cultura] en un nivel demasiado racional o demasiado reflejo, por ejemplo a partir de una literatura escrita, de un pensamiento elaborado o, en la tradición europea, de una filosofía. Los valores propios de un pueblo, que lo constituyen como pueblo, deben buscarse más abajo. Cuando un filósofo elabora una moral, se entrega a una tarea de carácter muy reflexivo; no constituye propiamente hablando la moral, sino que refleja lo que tiene una existencia espontánea en el pueblo. Los valores que aquí apreciamos residen en las actitudes concretas frente a la vida, en cuanto que forman un sistema y no son cuestionados de forma radical por hombres influyentes y responsables<sup>24</sup>.

Entre estos valores que la tradición griega heredará a los filósofos se encuentran los mitos en torno al alma y al cuerpo que el orfismo se encargó de popularizar a través del culto a Dionisos. Así, el dualismo se constituye como un “fondo de valores” que se articulan en una tradición y por ende en prejuicios que no son cuestionados sino racionalizados. Ricoeur piensa que para encontrar dicho fondo hay que investigar al nivel de los símbolos míticos de la comunidad.

Me parece que, si se quiere llegar al núcleo central, hay que penetrar hasta esa capa de imágenes y de símbolos que constituyen las representaciones de base de un pueblo [...] Las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el soñar despiertos de un grupo histórico. En este sentido hablo del núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1990. p. 258.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 259.

Por ello hemos partido del legado de los poetas quienes finalmente son los voceros de su realidad histórica misma que asentó las bases para la germinación del pensamiento filosófico como tal.

## CAPÍTULO II

### CONCEPCIÓN FILOSÓFICA DEL HOMBRE EN LAS ESCUELAS PRESOCRÁTICAS

---

Según Cicerón, el primer filósofo en sostener que el alma humana es inmortal fue Ferécides de Sira, contemporáneo de Anaximandro y quizá maestro de Pitágoras<sup>1</sup>. El culto órfico, codificado en la mayoría de los casos a partir de las concepciones pitagóricas y sus diversas vulgarizaciones, hunde sus raíces fuera de la Hélade, concretamente en Egipto, pues a juicio de Herodoto, todas las expresiones filosóficas griegas que propugnan la inmortalidad del alma realizaron una suerte de préstamo conceptual con respecto a estas doctrinas que ya habían mantenido los sabios africanos. “Los egipcios fueron los primeros en sustentar esta doctrina: que el alma del hombre es inmortal, pero al corromperse el cuerpo penetra en otro animal entonces engendrado; y cuando haya concluido su ciclo a través de los animales terrestres, acuáticos y volátiles, vuelve a entrar en un cuerpo de hombre engendrado a la sazón; este ciclo dura tres mil años. Se valieron de esta teoría, como si en realidad fuese invento propio, algunos entre los griegos, unos antes, otros después, cuyos nombres, por mí conocidos, prefiero no dar a la publicidad”<sup>2</sup>. En otra parte, Herodoto atribuye el origen de esta creencia, junto a los egipcios, a los órficos y a los pitagóricos<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, México: UNAM, 1979, I, 16, 17.

<sup>2</sup> Herodoto, *Historias*, México: UNAM, 1976, libro II, 123. Sobre la influencia de la cultura egipcia en la formación del pensamiento filosófico griego cf. Martin Bernal, *Atenea negra*, Barcelona: Crítica, 1994.

<sup>3</sup> *Ibid.*, libro II, 81.

El pensamiento que se deslinda de la tradición homérica llegando hasta el órfico, es aquel que cimienta su base sobre una interpretación religiosa del mundo y de la humanidad, lo que marca la diferencia con respecto a la gestación de una nueva tendencia especulativa del mundo y del hombre. Esta nueva forma de reflexión disminuyó su nexo con lo religioso, librando así a los pensadores del proceso interpretativo puramente místico-religioso. Sin embargo, “jamás llegó a existir en Grecia un deslinde de principios [...] entre la religión y la ciencia [...] en la mayoría de los casos, ambas corrientes discurrieron por causas separados y paralelamente sin chocar entre sí [...] la filosofía y la fe religiosa eran, sin duda dos mundos distintos”<sup>4</sup>, estos es: dos expresiones de la existencia humana.

## § 1. Los primeros filósofos

El pensamiento filosófico-científico centraba su atención en el conocimiento empírico de la naturaleza, mismo que envolvía el saber acerca del hombre y los fenómenos de la vida. “Los iniciadores de la ciencia de la naturaleza se encaminaban hacia una unidad sistemática de la ordenación en un todo universal. El pensamiento [...] basándose en la observación y en la reflexión ordenadora, atrevíase a construir una imagen del mundo y de la realidad en su conjunto”<sup>5</sup>. Este cambio especulativo revelaba una crisis religiosa la cual se ubicaba en el estrato interior de la

---

<sup>4</sup> Erwin Rodhe, *op. cit.*, pp. 190-191.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 189.

misma ya que el desarrollo exterior se encontraba en la cúspide,<sup>6</sup> esta crisis tal vez se debió en gran parte a la carencia de dogmas y a una casta sacerdotal encargada de hacer prevalecer las creencias religiosas<sup>7</sup>. El filósofo ya no “veía” que el mundo se encontrara sujeto a los designios divinos<sup>8</sup> sino que descubría en él, la existencia de ciertas fuerzas eternas siempre en movimiento que provocaban la acción del cosmos, de tal suerte que la naturaleza se encontraba sujeta a las leyes inmutables de estos impulsos. “Esta filosofía vive con sus pensamientos en el universo; investiga los 'orígenes' (αρχαι) de cuanto vive por haber nacido y de lo que se halla en proceso de gestación, los elementos simples y los primigenios de los multiformes fenómenos y la fuerza que convierte lo simple en lo múltiple”<sup>9</sup>.

El conocimiento de la naturaleza como totalidad que cada pensador pre-socrático logra construir, le concede una ubicación específica a la concepción del hombre dentro de su sistema. De ahí que, estos primeros filósofos compartan la convicción de que “en toda existencia vive, fundida con ella, la fuerza vital, la fuerza que la mueve y que mueve a todo lo que, sin ella, sería necesariamente algo rígido e inmóvil; esta fuerza ahí donde más claramente se manifiesta en seres concretos, dotados de vida propia es lo que [...] llaman ‘psique’”<sup>10</sup>; ésta es la fuerza vital que anima al hombre, pero a diferencia de la concepción homérica, la psique pre-socrática se refiere a la suma de todas las potencias espirituales en las que se ubican el

---

<sup>6</sup> Cf. *ibid.* p. 190.

<sup>7</sup> Cf. *De Tales a Demócrito. Fragmento presocráticos*, Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé, Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 17

<sup>8</sup> Entendiendo “divino” como aquellas fuerzas personificadas en los dioses (crítica a la teogonía mítica).

<sup>9</sup> Erwin Rohde, *op. cit.*, p. 192.

<sup>10</sup> *Ibid.*

pensamiento, la aspiración, la voluntad, la sensación, etc., potencialidades que Homero atribuía al *tymos*, elemento humano que hacía referencia a la fuerza del cuerpo vivo únicamente, la del yo visible. A pesar de la diferencia significativa que guarda con respecto a la visión homérica en torno a la *psique*, se sigue que el pensamiento filosófico-científico de los presocráticos aún se encuentra ligado a los supuestos ya enunciados en la tradición pre-filosófica, aquellos que parten de la base dualista de la composición humana. Por ello, convenimos con Werner Jaeger cuando dice que “debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos”,<sup>11</sup> corroborando las implicaciones entre los cambios de una etapa histórica a otra.

El pensamiento de los jónicos no se desvía de concebir la vida de la naturaleza en su conjunto, considera que el alma del hombre se encuentra inmersa en la totalidad del alma de la naturaleza, de ahí que la reflexión concentrada en el estudio de la naturaleza posibilite al mismo tiempo el conocimiento del ser humano. La totalidad a la que aluden los filósofos fisiólogos, es aquel orden que agrupa todo cuanto existe; por ello, la especulación centrada en el descubrimiento del orden cósmico va a traer cambios en la concepción del alma humana, ésta deja de ser una imagen del hombre como en Homero, la *psique* humana pierde su individualidad y personalidad para unirse con el todo. El principio que permite la constancia de la naturaleza también permite la permanencia del hombre. La reflexión filosófica construye su propio lenguaje, en el que se expresa una nueva forma de organización cósmica, mismo que resalta la soldadura

---

<sup>11</sup> Werner Jaeger, *Paideia*, México: FCE, 1997, p. 151.



que se da entre el orden de la naturaleza y el orden social. La psique humana al ser liberada de su individualidad permite que entre al juego de las relaciones comunitarias asumiéndose como parte de un todo<sup>12</sup>.

La noción de *ανθρωπος* se entrelaza con la concepción de la naturaleza, la imagen de hombre se mimetiza con los rasgos que caracterizan el mundo natural. Hombre es aquel ser que al igual que cualquier elemento vivo parten del mismo principio existencial. A este nivel especulativo, el centro de la reflexión propiamente filosófica se ubica en el descubrimiento de los principios genéricos del cosmos, sin detenerse en ningún elemento integrador del mismo. Por ello, la temática de lo humano aún conserva residuos del ideario religioso.

Los pensadores jónicos: Tales, Anaximandro y Anaxímenes (siglo VI a.c.) fueron los que inauguraron la nueva forma de contemplación a fondo de la naturaleza, donde su objetivo se centraba en la pretensión de descubrir lo uno e idéntico de la multiplicidad, aquello que unificaría toda la realidad. Este principio también conocido como *physis* se buscó fuera del hombre, en lo que se le aparece ante la mirada –agua, aire, fuego, tierra, etc.–; el mundo, siguiendo la tradición homérica, se trata de explicar desde los efectos externos que padece el individuo. Aunado a esto, se plantea la nueva interpretación cósmica, donde lo divino poco a poco se va naturalizado, de tal manera que esta nueva sistematización

---

<sup>12</sup> Alberto Bernabé en el estudio introductorio de la obra citada, remarca ciertas diferencias y similitudes entre el pensamiento mítico y el filosófico que posibilitaron la transición de un estadio a otro. En las diferencias señaladas, encontramos que considera al mito como un elemento que se refiere a lo concreto (personificación de los dioses) a diferencia de la especulación filosófica que se dirige hacia el ámbito de lo abstracto como consecuencia de ello su expresión sugiere una interpretación única cargada de un lenguaje escasamente metafórico. El pensamiento filosófico va a posibilitar la apertura de la circularidad del destino humano, rompiendo con la defensa a lo establecido por parte de la esfera mítica.

advierte que la comprensión de lo exterior proporciona la explicación de lo interior.

De acuerdo con Aristóteles, “la mayoría de los que filosofaron por primera vez consideraron que los únicos principios de todas las cosas son de especie material. Aquello a partir de cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia mientras cambian los accidentes, dicen que es el elemento y el principio de las cosas que existen; por esto consideran que nada se genera ni se corrompe, pues tal naturaleza se conserva siempre [...] Debe de haber, pues, alguna naturaleza única o múltiple a partir de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella”.<sup>13</sup>

Tales de Mileto asumió que dicho principio era el agua, considerándola como la fuerza anímica de la naturaleza implicando de igual forma al hombre, de tal manera que, el principio anímico humano es considerado como imperecedero, ya que el agua es el sustrato que no ha tenido origen, por tanto, no expira sino que únicamente cambia de estado. Anaximandro “dijo que el ‘principio’ y elemento de todas las cosas es ‘lo infinito’. Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, ‘pagan culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo’”.<sup>14</sup> La noción de infinito (*απειριον*) entraña lo divino, desplegando atributos como omnipresencia, la inmortalidad y la eternidad. Siguiendo la misma lógica de pensamiento, el tercero de los filósofos jónicos, Anaxímenes, supuso que la *physis* era de naturaleza aérea, “el principio de las cosas existentes es el aire, pues de él se generan

---

<sup>13</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I 3, 983b.

<sup>14</sup> Simplicio, *Física*, 24, 13-20

todas las cosas y en él se disuelven. Así como nuestra alma, dice, al ser aire nos mantiene cohesionados, el soplo y aire abarca a todo el cosmos”<sup>15</sup>. Caracterizar el aire como la materia divina, suelta ecos de la tradición homérica, donde al sobrevenir la muerte el alma sale del cuerpo moribundo como último soplo de vida, para dirigirse hacia el Hades.

Los pitagóricos concentran parte de su atención en la vida espiritual y los mecanismos ideales que los conduzcan a la salvación. La teoría pitagórica acerca del alma retoma elementos de la tradición órfica; introduce la idea de inmortalidad y caída, así como la trasmigración de las almas en un eterno retorno a la vida terrenal teniendo como único medio de salvación de la contaminación material la consecución de una vida ascética (principio ético-religioso). “Los propósitos de los primeros pitagóricos eran la contemplación (*theoría*), concebida como búsqueda de la verdad, la concepción del universo como cosmos, es decir, como un conjunto armónico y ordenado, y la búsqueda de la purificación (*kátarsis*), especialmente por medio de la música”<sup>16</sup>. Asumían la existencia de dos realidades, una celeste y otra terrenal, la primera es la verdadera morada de la psique a la que siempre busca retornar, la segunda es el suelo que recibe al alma de la caída para encarcelarla hasta el fin del proceso liberador. Pitágoras, según la exposición que realizó de su obra Porfirio (en su *Vita Pitagórica*), definiría su filosofía a partir de tres tesis básicas: 1) la inmortalidad del alma, 2) la metempsicosis o trasmigración de las almas y 3) el retorno periódico de todo o la falta de novedad cósmica. En la base de estas ideas se encuentran la influencia de Ferécides de Sira, Tales de Mileto y, en menor medida, de Anaximandro, aunque quizá sean los dos

---

<sup>15</sup> Aecio, I 3, 4

<sup>16</sup> *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos.*, op. cit., p. 72.

primeros cuya huella sea más palpable en la doctrina pitagórica<sup>17</sup>. El discípulo de Pitágoras, Alcmeón de Crotona, logrará sintetizar la psicología pitagórica con la biología desarrollada por médicos de Crotona, en la que se expresa con nitidez ya una concepción del hombre dominada por un fuerte dualismo antropológico; de ello da testimonio Aristóteles: “Alcmeón parece pensar acerca del alma de manera similar a ellos [es decir, a Demócrito, Anaxágoras, Tales, Diógenes de Apolonia y Heráclito]. Dice, en efecto, que es inmortal porque se asemeja a las cosas inmortales, y que posee esta cualidad en cuanto se mueve siempre, puesto que todas las cosas divinas, la luna, el sol, los astros y el cielo íntegro se mueven siempre, en firma incesante”.<sup>18</sup> Siguiendo esta tradición pitagórica, Filolao, perteneciente al grupo neopitagórico de Tebas y contemporáneo de Sócrates, afirmó que “Atestiguan también los teólogos y vates antiguos que el alma, por ciertos castigos, está encadenada al cuerpo y enterrada en él como en una tumba”<sup>19</sup>. El alma se encuentra en el cuerpo como si estuviera en una cárcel, de ahí que para los pitagóricos, en incluso para Platón como lo veremos a más adelante, el cuerpo (*sôma*) es cárcel (*séma*) para el alma.

Los primeros filósofos griegos de los que se ha conservado fragmentos lo bastante amplios para darnos una idea de su pensamiento, son Heráclito y Jenófanes; ambos reprobaban a Homero y Hesíodo y en sus fragmentos encontramos muchas críticas a las cosmogonías míticas que estos postulaban y una feroz crítica a las concepciones populares de la religiosidad. Jenófanes arremete contra la tradición juzgando las creencias

---

<sup>17</sup> Cf. Peter Gorman, *Pitágoras*, Barcelona: Crítica, 1988, pp. 32-50.

<sup>18</sup> Aristóteles, *Del alma*, I, II, 405 a-b.

<sup>19</sup> Teofrasto, *De las sensaciones*, 25.

en torno a lo divino como un mero reflejo del mundo humano, considera que el mundo de la divinidad debe de dejar de lado esa visión antropomórfica para acercarse a la experiencia real de la divinidad, al mismo tiempo nos muestra un cambio en la concepción de hombre, para el pensador de Colofón, la naturaleza humana es limitada con respecto a la divina, el ser humano no está posibilitado para ver lo divino en el mundo que le rodea, por ello se encuentra confinado a la especulación carente de demostración.

Un solo dios, entre hombres y dioses el más grande ni un cuerpo parejo a los mortales, ni entendimiento (23). Todo él ve, todo él entiende, todo él oye (24). Y es claro, ningún hombre lo ha visto, ni será conocedor de la divinidad ni de cuanto digo sobre todas las cuestiones. Pues incluso si lograra el mayor éxito al expresar algo perfecto, ni siquiera él lo sabría. Lo que a todos se nos alcanza es conjetura (34).<sup>20</sup>

Heráclito, sin embargo, sostuvo que “los mortales son inmortales, y los inmortales son mortales, viviendo uno la vida del otro y muriendo la vida del otro”.<sup>21</sup> Según Robin, Heráclito sostiene aquí la creencia órfica de la inmortalidad personal.<sup>22</sup> Heráclito parece sostener que la vida individual está íntimamente conectada con el resto del cosmos, y sugiere, con cierta ambigüedad, que hay existencia después de la muerte: “a los hombres les aguardan cuando mueren cosas que ni esperan ni imaginan”,<sup>23</sup> a pesar de

---

<sup>20</sup> Jenófanes, *Acerca de la naturaleza*, fragmentos 23, 24 y 34.

<sup>21</sup> Heráclito, fragmento 62, DK.

<sup>22</sup> Leon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Albin Michel: París, 1973, p. 105.

<sup>23</sup> Heráclito, fragmento 27, DK.

no sospechar la profundidad de su alma.<sup>24</sup> La conexión del hombre con la razón cósmica se revela en la sentencia que indica “me indagué a mí mismo”<sup>25</sup> ya que dentro de uno mismo se manifiesta también esta razón, la verdadera naturaleza que gusta de ocultarse<sup>26</sup>.

La oposición entre el devenir heracliteano y el ser esférico de los eleatas, parece encontrar un punto de conciliación en Empédocles de Agrigento, Anaxágoras de Clazomene y Demócrito de Abdera; a pesar de tener un interés marginal por el hombre y centrar sus reflexiones en torno a la naturaleza y los primeros principios, estos filósofos, llamados por Aristóteles “físicos”, nos revelan preocupaciones de corte antropológico. Empédocles encierra ya en su pensamiento 33 la idea de la trasmigración en sentido casi pitagórico: “yo ya he sido antes un muchacho y una muchacha, un arbusto, un pájaro y un mudo pez de mar”,<sup>27</sup> sufriendo así, la condena de los desterrados por el advenimiento del Odio al mundo que reinaba la Amistad, afirmando el infinito movimiento de las fuerzas motoras del cosmos, aquellas que provocaban la combinación de los elementos constitutivos del mundo: “yo soy uno de ellos, desterrado de los dioses, errabundo, y es que en la discordia enloquecida puse mi confianza”<sup>28</sup>. Por su parte, Demócrito asevera que “les es conveniente a los hombres darle más importancia al alma que al cuerpo, pues la perfección del alma endereza la maldad del cuerpo, pero el vigor del cuerpo sin la inteligencia en nada puede hacer mejor al alma.”<sup>29</sup>, constatando la preponderancia que el alma cobra sobre el cuerpo como

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, fragmento 18, DK.

<sup>25</sup> *Ibid.*, fragmento 101, DK.

<sup>26</sup> *Ibid.*, fragmento 123, DK.

<sup>27</sup> Empédocles, *Purificaciones* 115, DK.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> (68 B 187), en *Los filósofos presocráticos*, Tomo III, Madrid: Gredos, 1978, p. 305.

uno de los imperativos que comparte las distintas líneas del pensamiento presocrático.

## § 2. El pensamiento presocrático

Hay pues varios rasgos o ideas comunes que se desarrollan a lo largo de lo que la historia del pensamiento filosófico, ha denominado como periodo pre-socrático. Tal denominación conlleva en su interior cierto criterio que permite delimitar un grupo de ideas que se hallan en íntima conexión recíproca para dar pie a una unidad conceptual definida. El pensamiento presocrático se encuentra enlazado no únicamente espacio y temporalmente hablando sino que converge en él una problemática común a todos los autores, siendo ésta la búsqueda del elemento primario constitutivo del mundo o *physis*. Tal preocupación se encuentra marcada por el pensamiento crítico característico del quehacer filosófico, de ahí, que se considere esta nueva forma de ver el mundo como el inicio de la filosofía misma. La crítica se inclinó hacia la concepción cosmogónica de índole mítico-religiosa, sin embargo, la fuerza emanada de este enjuiciamiento no logró una ruptura total con la religión griega, en la mayoría de las propuestas presocráticas nos encontramos con pensamientos marcados profundamente por una razón enlazada aún a la tradición mítica de la que toma prestados ciertos elementos típicos del suelo religioso. Estos pensadores asumen la existencia del alma, la cual en la mayoría de los casos se presenta como inmortal dado que forma parte del elemento primario generador del mundo, aquel que ha sido siempre y posibilita el ser de todas las cosas, la fuerza primaria es interpretada de

distintas maneras y asumida a través de diferentes elementos, sin embargo, todos reconocen una concepción monista ontológicamente hablando. Inclusive es característico del pensamiento presocrático el intento por unificar el conocimiento a través de la sistematización, de ahí que se proponga a la unidad ya sea como una fuerza o elemento como la razón de ser de lo múltiple. La racionalización de la realidad por medio de innovadoras vías y métodos provocó una nueva organización y percepción del mundo, generando en la conciencia del hombre un posicionamiento distinto al que tenía en la concepción mítico-religiosa que antecede al periodo filosófico. La reflexión se dirigió hacia el terreno de la naturaleza, en ella se descubrieron movimientos cíclicos que posibilitaban la predicción de algunos acontecimientos como los eclipses, el interés por el desarrollo de la ciencia permitió la invención de herramientas e instrumentos de medición. Pero de igual forma, se consideró que esta fuerza natural observada en los efectos materiales del entorno, actuaba de forma análoga con todo aquello que generaba, en el caso particular del hombre esta fuerza equivalía a alma. Ejemplo de lo anterior, lo vemos en la imagen pitagórica de la trasmigración de las almas a distintos cuerpo a lo largo de un movimiento cíclico.

El hombre es asumido como un compuesto de alma y cuerpo en todo el pensamiento presocrático, generalmente la idea de alma se devela como contrapuesta a la materialidad del cuerpo, distinguiendo la psique como el elemento constitutivo del hombre de mayor valía por la relación íntima que guarda con la fuerza primigenia generadora. Remarcando el dualismo antropológico heredado por la tradición religiosa.

Finalmente, podemos decir que el pensamiento de los presocráticos no plantea una tesis acabada y bien definida de lo que entienden por



hombre, le confieren mayor importancia a la reflexión sobre el origen de la realidad, sin embargo, constantemente aluden a las relaciones que el ser humano entabla con el cosmos, proporcionándole un sitio y participación dentro de él, la especulación presocrática abre la brecha para la reflexión concentrada en el hombre que más tarde se desarrollara ampliamente en la obra platónica, el pensamiento de Heráclito, por ejemplo, sienta bases para el desglose de la problemática humana, podemos encontrar una muestra de ello en el aforismo que dice: “me investigué a mi mismo”<sup>30</sup> considerado por Jaeger la vuelta de la filosofía hacia el hombre<sup>31</sup>. Por otra parte, encontramos que la unión del hombre con el todo se da a través del elemento anímico que lo mantiene con vida, ya veíamos en algunos pensadores como los de corte pitagórico, que además de considerar la integración del mundo humano al cosmos por medio de lo sustancial, era necesaria la acción del hombre, misma que se resumía en el arduo intento por alcanzar la purificación mediante la descontaminación material del alma, para obtener la unión total con la fuerza originaria.

Los presocráticos descubrieron un nuevo sentido de la realidad y de lo que eran, asumieron al cosmos como una ordenación, sin embargo, el criterio para este nuevo orden surgió por la intromisión de la crítica como mecanismo para explicar y encontrar el sentido de su entorno. Su pensamiento pasa de un ámbito cosmogónico —explicación de corte mítico-religioso de la formación del universo— a uno cosmológico, explicación que hace hincapié en la legalidad propia del universo el empeño por descubrir esta legalidad de lo real encaminó el pensamiento

---

<sup>30</sup> Heráclito B101.

<sup>31</sup> Cf. Jaeger, *Ibid*, p. 176.

hacia la búsqueda del fundamento último de la realidad originado la tenue línea que separa el pensamiento mítico del filosófico.

### CAPÍTULO III

#### PLATÓN

---

Ya en algunas partes del pensamiento presocrático nos encontramos con una veta para la especulación de corte antropológico, retomada, criticada y explotada por pensadores posteriores como los pertenecientes a la escuela neopitagórica, la sofística, el mismo Sócrates, por consiguiente Platón y Aristóteles. Esta nueva forma de reflexión volcó el sentido de la interrogación en torno al hombre, hacia la *physis* humana.

La reflexión presocrática concentrada en el universo y su legalidad fue perdiendo fuerza al pasar del tiempo<sup>1</sup>, y es que este pensamiento se había propuesto como tarea el conocimiento de aquello que origina y mantiene la realidad, en otras palabras, trató incesantemente de unificar la pluralidad de los fenómenos, de darle estabilidad permanente a lo cambiante a través de la búsqueda de un principio universal, sustentado en “la creencia de que detrás de este caos aparente existen una permanencia oculta y una unidad”<sup>2</sup>. Este intento de uniformidad de lo múltiple asumía una sola legalidad reguladora del cosmos, misma que integraba al hombre y lo dotaba de cierto orden como parte del todo y no como un elemento individual. “Pensaba Pitágoras que cada hombre es un *kosmos* en miniatura. Somos organismos que reproducen los principios estructurales del macrocosmos; y estudiando esos principios estructurales, desarrollamos y estimulamos en nosotros mismos los elementos de la

---

<sup>1</sup> Cf. *La reacción hacia el humanismo* en: W. Guthrie, *Los filósofos griegos*, México: FCE, 2002, pp. 74-77.

<sup>2</sup> *Ibid*, p.33.

forma y del orden. El filósofo que estudia el *kosmos* se hace *kosmios* — ordenado— en su propia alma”<sup>3</sup>.

La cosmología presocrática permitió el desarrollo del conocimiento científico de la naturaleza, sin embargo, con respecto al ámbito humano, aquél que tenía que ver con la acción del hombre no logró el mismo desenvolvimiento, ya que la regularidad cíclica captada de los fenómenos naturales no se localizó en los medios para la consecución de los fines de la acción del hombre. “Fue una rebelión de sentido común contra la lejanía e incomprensibilidad del mundo tal como los físicos lo presentaban [...] la *physis* o naturaleza real de las cosas era algo extremadamente remoto del mundo en que nos parece vivir”<sup>4</sup>. De ahí que la concepción de lo humano tratara de rebasar los límites del mundo natural, un primer intento de ello lo localizamos en el pensamiento pitagórico, donde la filosofía se encaminaba a establecerse como un ideal de vida, superando la relación pasiva hombre-mundo. El pensamiento presocrático nos ofrece dos vías de reflexión, la naturaleza y el hombre, en ambas líneas de pensamiento el elemento que entabla la conexión hombre-mundo se ubica en el alma humana. Por un lado, la escuela jónica o científica se limita al ámbito descriptivo identificando al alma como elemento de la fuerza originaria que constituye toda la realidad, la *physis*. Desde el otro punto, el pensamiento pitagórico teniendo como predecesor a la tradición órfica asume al alma como el elemento celeste en el hombre, la caída de la divinidad al mundo terrenal es lo que propiciará el movimiento de ascenso hacia su verdadero origen, el hombre “ya no se siente plenamente en su

---

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 48.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 74.

patria en este mundo, [...] Su alma, ha venido de una más alta divina esfera, es un huésped de paso por la casa del cuerpo.”<sup>5</sup>

Ya para el siglo V, la reflexión de corte científico sufría una grave crisis lo que posibilitó el desarrollo de la filosofía en torno al tema del hombre. Platón, retomando la problemática planteada por sus antecesores<sup>6</sup>, es decir, el problema la constitución dualista del hombre y la inmortalidad del alma, comienza de la mano del pensamiento de Sócrates a desarrollar una primera idea de hombre que hace presente en diálogo *Fedón*. Esta idea primaria se asienta sobre la aceptación de un dualismo antropológico, herencia acrisolada del pensamiento protofilosófico, este dualismo está sustentado en la aceptación de la inmortalidad del alma.

## § 1. Alma *versus* cuerpo

En aparente contradicción con esta última idea, Platón comienza a tratar la temática del alma/cuerpo desde el problema de la muerte, y se pregunta: “¿consideramos que la muerte es algo? [...] ¿a caso es otra cosa

---

<sup>5</sup> Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: FCE, 1998, p.91.

<sup>6</sup> El significado etimológico de la palabra psique que Platón describe en *Crátilo*, explica que la psique “cuando acompaña al cuerpo, es causante de que éste viva, puesto que le proporciona la capacidad de respirar y de «refrescar» (*anapsychon*), y que el cuerpo perece y muere tan pronto como le abandona lo que refresca. De ahí, precisamente, me parece que le dieron el nombre de *psyche*. [Por ello (...)] sería correcto dar el nombre de *pysche* a esta potencia que «porta» (*ochei*) y «soporta» (*echei*) la «naturaleza» (*physis*). Aunque también es posible llamarla *psyche*”, el alma es diferenciada del cuerpo, se le considera como el soporte de la vida, aludiendo aquello que anima al cuerpo. Platón, *Crátilo*, 399e y 400b. (Misma etimología que aparece en Aristóteles en *De anima* 405b28, en el Libro I, capítulo segundo desarrolla la idea de alma que se dio en el pensamiento presocrático).

que la separación del alma del cuerpo?”<sup>7</sup>, asume que cuando el hombre muere, el alma se separa del cuerpo que solía llenar de vida. El cuerpo queda inerte ante la ausencia de la fuerza anímica, la salida de la *psyche* de la materialidad corporal le permite emprender el viaje de vuelta al Hades, “el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir —lo que llaman morir—, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás”<sup>8</sup>.

Asume Platón dos realidades, una de carácter sensible por tanto visible y otra de índole invisible ante los ojos corporales, más no ante la mirada del alma. Admite que “hay una parte de nosotros [...] que es el cuerpo, y otra el alma [...] el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y éste lo es a lo visible”<sup>9</sup>, la *psyche* tiene la capacidad de captar la realidad invisible debido a su consustancialidad. De vuelta nos encontramos con la problemática tratada por el pensamiento anterior, aquella que se refería a lo percedero en contraposición con lo inmutable, al uno *versus* lo múltiple. La escisión platónica de la realidad, admite en su interior una jerarquización, lo verdadero y por tanto de mayor estima es aquella parte de la realidad que goza de los atributos considerados como divinos, características extraídas de la esfera de la temporalidad y la corrupción, de ahí que:

Afirmamos desear lo que es verdad [...] si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él (cuerpo) y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras

---

<sup>7</sup> Platón, Fedón, 64c.

<sup>8</sup> Platón, Menón, 81b.

<sup>9</sup> Platón, Fedón, 79a-b.

vivamos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro<sup>10</sup>.

Detrás de la afinidad del alma con el mundo imperecedero encontramos al mismo tiempo un distanciamiento, causado por la caída al mundo terrenal y sellado por el atrancamiento del cuerpo sobre el alma, esto lo podemos observar claramente en la imagen que Platón nos presenta exponiendo que sobre el cuerpo :

hay quienes dicen que es la «tumba» (*sema*) del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste, también se la llama justamente «signo» (*sema*). Sin embargo, creo que fue Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que resguardarse (*soizetai*) bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el soma (prisión) del alma, tal como se le nombra, mientras ésta expía sus culpas.<sup>11</sup>

La purificación anímica de las culpas se encuentra ligada con cierta postura ética, esto es, la acción del hombre persigue una finalidad que

---

<sup>10</sup> *Ibid*, 66d – 67b

<sup>11</sup> Platón, *Crátilo*, 400c.

rebasar el límite de la conservación de la vida natural (corporal) para ubicarse más allá del mundo sensible. La separación del alma con respecto al cuerpo es un ensayo constante de muerte, lo que permite el acercamiento a la fuente de la verdadera naturaleza divina con la que se identifica lo inmortal del hombre, por ello “quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses. Ahora bien, como dicen los de las iniciaciones, «muchos son los portadores de tirso, pero poco los bacantes»”<sup>12</sup>.

En esta primera idea platónica acerca del hombre, las entidades que lo constituyen, *psyche/sôma*, son elementos en constante lucha e inconciliables, ambos buscan el dominio sobre el otro. De ahí que podamos afirmar que, la relación hombre/mundo y hombre consigo mismo se encuentran abruptamente separados por emanar de naturalezas genéticas distintas y contrarias, lo que en palabras de Jaeger se traduce como “el antagonismo entre la naturaleza espiritual y sensorial del hombre”<sup>13</sup>.

## § 2. Alma, cuerpo y espíritu

Un segundo momento en el pensamiento platónico con respecto a la idea de hombre, lo podemos ubicar en el mito del “carruaje alado” del *Fedro*, mismo que explica la caída del alma al mundo terrenal. La yunta alada es una alegoría de la composición del alma humana, representado por un

---

<sup>12</sup> Platón, *Fedón*, 69c.

<sup>13</sup> Werner Jaeger, *Paideia*, p.563.



auriga o conductor que personifica la razón y dos caballos uno blanco (*thymos*/apetito concupiscible) figurando lo bueno y lo hermoso y el otro de color negro (*hybris*/apetito irascible) simbolizando lo contrario y siempre tirando hacia la tierra. El trabajo primordial del auriga es ejercer control sobre sus bestias para mantenerse en el mundo celestial, teniendo el privilegio de contemplar la verdad, de tal suerte que “si es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna todo el Cosmos. Pero la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido”<sup>14</sup> sobreviniendo la caída al mundo sublunar, encarcelándose así en el cuerpo.

Esta figuración del alma ya contiene en su interior elementos de origen corporal como son las pasiones concupiscibles e irascibles que en el *Fedón* no encontramos. La psique del Fedro es en sí misma paradójica, se produce en su interior movimientos contradictorios, se despierta una lucha interna, la aparición del cuerpo se da después de emitirse la disputa en el mundo inmaterial y bajo la condición de la derrota de la razón. Una vez producida la caída del alma al cuerpo, el hombre es considerado como una estructura triple: espíritu, alma y cuerpo.

“El alma del *Fedro* es un alma desgarrada en sus propias contradicciones; lleva en sí la luz y la oscuridad, la ascensión y el descenso; es alma *libre y posible*, y por ello es alma *ética*. No excluye los contrarios sino que los contiene [...] estas tensiones no lo destruyen sino que generan ellas mismas la unidad dinámica del alma”<sup>15</sup>. El movimiento depende del alma misma lo que significa que hombre tiene capacidad de moverse por sí mismo, y en su posibilidad recae los efectos de sus actos, es decir, que en el automovimiento está su propio destino como lo ilustra

---

<sup>14</sup> Platón, *Fedro*, 246b-c

<sup>15</sup> Juliana González, *El Ethos, destino del hombre*, México: FCE, 1997, p. 138.

Platón en el “mito de Er” localizado en *La República*<sup>16</sup>, donde Er después de su muerte es elegido por los dioses para fungir de mensajero llevando la noticia al mundo de los vivos, del destino del alma al sucumbir la muerte. Er es testigo del juicio que se emite a cada alma desprendida de su corporalidad, el juicio se emite sobre las acciones llevadas a cabo en vida teniendo como veredicto el ascenso o el descenso del alma de acuerdo a sus actos. El descenso implica castigo contrariamente el ascenso apremia al alma. Con ello, Platón nuevamente corrobora la importancia del ideal de vida ascético que asegura la tranquilidad después de la muerte, marcando la distinción con respecto a la idea de muerte reflejada en el *Fedón*, en este punto no sólo simboliza la liberación del alma con respecto al cuerpo sino que además se exige una forma de vida apegada al modelo divino como solía llevar el alma antes de su caída. “Todo para el hombre depende del alma, mientras que lo que es relativo al alma misma depende del discernimiento para ser bueno”<sup>17</sup>.

La investigación en torno a la *psyche* humana pasa de la descripción y ubicación hasta llegar a toparse con la acción y desarrollo de ésta, Platón apunta su reflexión hacia la búsqueda del destino humano, emprende el camino a través de la ruta que constituye a todo hombre, aquello que permite determinara un ser como humano, es decir, el alma y el cuerpo. Muestra la relación que se produce entre estas dos dimensiones de la vida humana y en todo caso de la realidad platónica. Todos los seres humanos poseen un alma al igual que un cuerpo, es ahí donde radica la comunidad entre los hombres, sin embargo, no todas las almas son iguales como tampoco lo son las formas de vida, habrá vidas dedicadas a las labores

---

<sup>16</sup> Platón, *La República*, X, 614b ss.

<sup>17</sup> Platón, *Menón*, 88e.

domésticas, o la política, o las artes o bien a la ciencia. El objeto perseguido en cada una de ellas varía, así como su finalidad, el alma humana se perfecciona de acuerdo a la forma de vida que realiza, la perfección se va a medir conforme a la cercanía o lejanía de la verdad, es decir, de lo inmutable, del mundo modélico de las ideas, del origen. Para Platón, la *psyche* más elevada es aquella que seguía una vida que no se limitaba a seguir su instinto natural apegado al mundo terrenal sino que la vida elevada encerraba en sí misma una resistencia constante en pro de la superación de las necesidades corporales y perecederas, el *bios teoréticos* implicaba trabajo y esfuerzo como la vida ascética pitagórica. Aquello que fuese capaz de conocer las leyes supremas de la realidad a través de la especulación o mirada teórica es capaz de poseer la verdad y superar cualquier forma de vida distinta a la del filósofo, ya que todas las demás son sólo parte de la totalidad.

## CAPÍTULO IV

### ARISTÓTELES

---

“Aristóteles habrá hecho descender a la tierra en el grado que se quiera (grado que estaría aún por averiguar) las ideas platónicas, pero en cualquier hipótesis y cualquiera que haya llegado a ser en sus manos la simbiosis de ambos mundos, conservó siempre, al igual que su maestro, la actitud reverencial profunda y la incondicionada preferencia estimativa por el mundo eidético”<sup>1</sup>. Ya para el tiempo de este filósofo se comenzó a desarrollar “un sereno racionalismo, que se da por satisfecho con cavilar sobre lo que la razón puede discernir, sin sentir jamás la nostalgia de los escalofríos de un misterioso trasmundo: tal es el espíritu que preside la ciencia y la cultura de la época helenística”<sup>2</sup>. La reflexión vuelve al ámbito terrenal donde se da la unidad de cuerpo y alma misma que posibilita la vida, en términos aristotélicos es la que le proporciona la forma a la materia. Aristóteles aún conserva ciertos elementos de la teoría platónica en lo que respecta a la inmortalidad del alma y su afinidad con la divinidad. Pero podemos encontrar un tratamiento distinto en lo que concierne a la relación cuerpo-alma, ésta no sólo se ubica en el ámbito humano sino que abarca a todo lo viviente desde lo vegetal, pasando por lo animal hasta el hombre, Aristóteles traza un análisis que parte de lo más simple hasta llegar a lo más complicado, esta trayectoria se va dificultando conforme las funciones o capacidades del alma se van multiplicando y especializando.

---

<sup>1</sup> Antonio Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México: FCE, 1996, pág. 60-61.

<sup>2</sup> Erwin Rohde, *op. cit.*, p. 258.

De manera general, se concibe el alma como “la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida”<sup>3</sup> es aquella que infunde movimiento al organismo vivo siendo así la fuerza motriz del desarrollo, generación, sensación, y conocimiento, estas formas de movimiento son expresadas por fuerzas de origen distinto, y estas fuerzas son las tres facultades del alma que denominó como: facultad vegetativa, facultad sensitiva y facultad intelectual o racional.

Aristóteles observó que existen ciertas operaciones que se llevan a cabo en algunos seres vivos y en otros no y ello le permitió la separación de funciones de acuerdo a sus propios límites y características. Estas operaciones se encuentran reguladas por facultades con fines específicos, de ahí que, sea posible la complejidad funcional. En el caso del hombre, siendo el más complejo, es necesaria la presencia de las tres facultades, todo hombre se alimenta, desarrolla, muere, siente y piensa.

Las facultades anímicas mantienen una relación asimétrica ya que, pueden ser subordinadas por otras facultades jerárquicamente superiores, y así mismo esta jerarquía se puede percibir en los seres vivos de acuerdo con las formas de operación. Entre las tres facultades del alma existe distinción pero no hay separación, porque los lazos que van formando a través de la interacción se convierten en un todo al llegar a su causa final. Alma y cuerpo se funden, para dar vida, aunque el alma sea superior al cuerpo necesita de él para llevar a cabo su superioridad, “el alma ni se da sin un cuerpo ni en sí misma un cuerpo”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Aristóteles, *Del alma*, II, I, 412 a.

<sup>4</sup> *Ibid*, II, II, 414 a

## § 1. La doble dimensión del hombre

Aristóteles enmarca la diferencia específica del hombre en términos del principio racional, posee al igual que el animal y la planta un alma que lo hace estar vivo siendo ésta una primera sustancia, sin embargo, la vida del hombre no se enfrasca en la potencialidad vital, esto es, rebasa los límites del estado biológico, para caer, por decirlo así, en una segunda sustancialidad.

La *psyche* humana se divide en dos dimensiones: una racional y otra irracional. La parte irracional es el sustrato vital a diferencia de la parte racional que es donde confluyen los estadios teóricos y prácticos del ser humano, “una, la que obedece a la razón; otra, la que propiamente es poseedora de la razón y piensa”<sup>5</sup>.

El principio de la acción del hombre es la elección, ésta se realiza a través del entendimiento y la apetencia por ello, los objetos a los que se encamina la acción dentro del alma racional son de distinta índole, tenemos por un lado objetivos de tipo práctico que tiene por suelo lo particular y contingente, lo cambiante del mundo, esta acción se encuentra guiada por la virtud moral de la prudencia y tiene como resultado lo bueno y lo malo. En la otra parte nos encontramos con la razón teórica vinculada hacia los objetos de índole necesario y universales, aquellos que son inmutables o sea las formas. El resultado de la acción de la razón intelectual se traduce en la verdad o falsedad y la virtud intelectual que guía esta tendencia es la sabiduría. “La sabiduría y la prudencia [...] encarnan la actividad del intelecto especulativo y del intelecto práctico en

---

<sup>5</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I, 7, 1098 a.

su más alto momento [...] son, por antonomasia, las virtudes de las dos partes del alma”<sup>6</sup>

Finalmente, podemos concluir que el alma racional se bifurca en teórica y práctica mismas que llegan a fines distintos; la primera al reposo y la segunda a la acción y como es sabido dentro del pensamiento aristotélico, el estado de reposo e inmutabilidad es en sí mismo más valioso que la movilidad de la acción. De ahí, que se pueda inferir que la vida contemplativa o teórica sea la vida humana por excelencia y el bien propio del hombre.

Si la felicidad es, pues, la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. Ya sea ésta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y el cobrar noticia de las cosas bellas y divinas; y ya sea eso mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros, en todo caso la actividad de esta parte ajustada a la virtud que le es propia, será la felicidad perfecta. Y ya hemos dicho antes que esta actividad es contemplativa.<sup>7</sup>

La vida contemplativa trae consigo la autosuficiencia, la independencia y además consiste en el reposo.

Una vida semejante, sin embargo, podría estar quizá por encima de la condición humana, porque en ella no viviría el hombre en cuanto hombre, sino en cuanto que hay en él algo divino [...] en cuanto nos sea posible hemos de inmortalizarnos y hacer todo lo

---

<sup>6</sup> Antonio Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, pág. 61.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, X, 7, 1177 a.

que en nosotros esté para vivir según lo mejor que hay en nosotros.<sup>8</sup>

La vida sobrehumana es la que se eleva por encima del sustrato biológico y atiende a reclamo de la forma humana traducida en las virtudes intelectuales específicamente en la sabiduría. Desarrollar lo propio del hombre es en un primer plano actuar de acuerdo a la razón para finalmente imitar la vida divina del eterno acto contemplativo de Dios. En tal caso, el hombre más feliz será aquel que logre dirigir su vida hacia este fin. El pensamiento platónico resuena como eco en este postulado aristotélico, donde el modelo de hombre a seguir es el filósofo, aquel que “desenvuelve su energía espiritual y que cultiva su inteligencia [...] y se conduce con rectitud y nobleza”<sup>9</sup>. Sin embargo, podemos marcar ciertas diferencias en cuanto al pensamiento de Platón y Aristóteles. El primero, asume que la acción del hombre se encamina a conseguir el retorno al origen divino de la naturaleza de su alma a través de la purificación y liberación de ésta de los elementos corrompibles del cuerpo o el mundo material. Aristóteles en cambio, pretende alcanzar un estado de reposo, siendo éste el más natural de los estados, aquel que se contrapone al trajín del movimiento. Lo imperecedero es lo que se encuentra en reposo, es lo que mueve pero a su vez no es movido, característica de la divinidad.

El alma humana tiende a la perfección a través de la acción pero lo que busca no es una vuelta al origen al lado de los dioses, como lo ilustra el mito del carruaje alado de Platón, sino únicamente cumplir con el designio natural del ordenamiento. El hombre tiene que ser quien es,

---

<sup>8</sup> *Ibid*, X, 7, 1177 b-1178 a.

<sup>9</sup> *Ibid*, X, 8, 1179 a.



cumpliendo con lo que la naturaleza demanda mediante el desarrollo de lo que marca su diferencia específica, o sea, la razón.

Cualquier vegetal cumple el ciclo de su ánima vegetativa, el animal desarrolla y se desarrolla a partir del alma vegetativa y sensitiva, en el caso del hombre se agrega otra dimensión anímica que es la racional. Los tres seres vivos persiguen algo en común, que es vivir, pero no sólo vivir sino vivir de acuerdo a su forma de ser. Aristóteles busca congeniar con el mundo material como con el espiritual porque supone que es la intersección de ambos mundos donde se encuentra el hombre. La vida humana aunque sea sobrehumana finalmente logra desarrollarse sólo por la vía humana. La elección de una vida contemplativa, la más excelsa de todas, no es por salvación como en el caso de Platón sino que persigue la compaginación del mundo humano asumiendo al hombre como cuerpo y alma. Sin embargo, el pensamiento aristotélico comparte con el platónico la superioridad del aspecto espiritual en el hombre ambas propuestas asumen que la vida contemplativa o teórica es la verdadera vida humana.

## CAPÍTULO V

### LA RELACIÓN DE LA IDEA DE HOMBRE Y EL IDEAL FILOSÓFICO DE VIDA. LA ANTESALA DEL HUMANISMO<sup>1</sup>

---

*El hombre construye según un arquetipo.*<sup>2</sup>

La idea de hombre imperante dentro del pensamiento griego, es aquella que guarda un estrecho vínculo con la cosmogonía del mundo o de la realidad, de ahí que los primeros atisbos en torno la interrogante por lo qué es el hombre se hallen de manera implícita dentro de las primeras reflexiones filosófico-científicas de los jonios y se conserven a lo largo del desarrollo y las problemáticas de esta nueva forma de comprensión del mundo. La pregunta por la *physis* involucra todo lo existente dentro del cosmos, que va de lo inanimado a lo animado de lo humano a lo divino, y es desde el intento por responder a esta cuestión donde comienza a generarse un reordenamiento de la realidad. El cosmos se re-forma a través de la razón dejando en un segundo plano la tradición religiosa, optando por una vía poco explorada. No es posible negar que en el fondo de esta nueva forma de comprensión subyacen aún ciertos elementos de corte mitológico como la creencia en la inmortalidad del alma, mismos que propiciarán señas particulares del pensamiento griego.

La creencia en la inmortalidad del alma más allá de su origen mítico, propicia el establecimiento de un suelo firme para la edificación de una idea de hombre clásica sustentada en el dualismo, donde el hombre unas veces es asumido como el alma encarcelada en un cuerpo y otras tantas como un organismo integrado por la unión del alma y el cuerpo.

---

<sup>1</sup> Consultar Anexo

<sup>2</sup> Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires: Alianza/Emecé, 1996, pág. 19.

Sin embargo, lo común a las diversas concepciones de lo que el hombre es, se concentra en la doble dimensión que lo conforma: lo material y lo espiritual. Una parte de esta dualidad es mortal, perecedera y cambiante la otra en cambio es inmortal, idéntica a sí misma y permanente. El pensamiento griego refleja una insistente búsqueda por aquello que permanece ante el influjo de lo cambiante que representa la realidad material y los elementos que la conforman, y el hombre no es una excepción, también debe de poseer una partícula que le de sentido y permanencia a su vida, un aspecto que supere la muerte y la nulidad, un lado divino que lo sujete como integrante del cosmos.

La configuración de mundo se proyecta hacia la doble dimensión humana, esto es, la realidad cambiante (material) se sustenta en una realidad permanente (ideal), y es ésta última la que otorga sentido, fundamento y forma. Por ello, el alma humana se considera como el elemento más valioso del hombre, lo que lo une con el ser de las cosas. Lo verdadero es aquello que permanece idéntico a sí mismo lo que conserva la misma forma. La multiplicidad se cohesiona en lo uno a través de la esencia, el hombre es capaz de reconocer lo común de la diversidad por medio de la razón, ésta permite el conocimiento de la organización metafísica de la realidad. La verdad se descubre a la luz de la razón, misma que se configura como la parte esencial humana. La especulación en torno al ser de las cosas expulsa el descubrimiento de esta esencia del hombre, de tal manera se constituye la razón como el vehículo que comunica al mundo perecedero con el mundo permanente.

En el fondo, existe algo que posibilita que las cosas sean como son, algo que permite el cumplimiento de su destino (*hypokeimenon*), el del hombre se encuentra contenido en el desarrollo de la razón, este

desenvolvimiento trae consigo un esfuerzo por alcanzar su objetivo, sobrepasa el impulso instintivo del vivir y se ubica en un trabajo arduo por superar la condición naturalmente mortal.

La configuración de la idea de hombre en un ser bidimensional, nos muestra por un lado, que esta doble dimensión de la realidad se encuentra jerarquizada por orden de importancia de acuerdo a lo que se considera como “lo verdadero”, de ahí que no se niegue la importancia de cubrir las necesidades orgánicas del hombre, sin embargo, si se estipule que el ser humano tiene que ir más allá de esta dimensión básica en el orden cósmico, lo que equivale a no sólo seguir con un ideal de vida meramente orgánico sino a encaminarse a aquel que cumple con las exigencias de un mundo espiritual, con el mundo de la verdad, el más elevado.

El hombre que es capaz de realizar este esfuerzo hacia lo imperecedero, es aquel que se apega a su destino, él que vuelve a lo originario, lo que en términos mitológico se traduce en la vuelta al mundo de la divinidad. El ideal filosófico de vida se ubica en la personalidad del filósofo, ya que es éste el que dirige la razón hacia el descubrimiento de la legalidad de la realidad. De ahí que sea el que se halla más despierto para Heráclito o él más propicio para dirigir un estado como en el caso de Platón o sea el modelo a seguir como en Aristóteles, ya que si “la medida de todas las cosas es la virtud y el hombre bueno en cuanto tal [y el filósofo es aquel hombre(...)] que desenvuelve su energía espiritual y cultiva su inteligencia, es de creerse que sea a la vez el más dispuesto de los hombres y el más amado de los dioses”<sup>3</sup>. La actividad contemplativa de la verdad se traduce en el camino correcto para asegurar la creencia en la inmortalidad del alma.

---

<sup>3</sup>Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, , X, 5 y 8, 1176 a y 1179 a.

Este ideal de vida es anunciado y encabezado por los filósofos, de igual manera es importante remarcar la relación que se establece entre ideal de vida y educación considerando que “la idea griega de educación, (fue asumida) como la aplicación de las leyes generales de dignificación y el mejoramiento de la naturaleza por el espíritu humano [(...) es] la culminación de la cultura en su sentido más amplio. En ella se comprende todo, desde los primeros esfuerzos del hombre para dominar la naturaleza hasta lo más alto de la autoformación del espíritu humano”<sup>4</sup>. El final del libro X de la *Ética Nicomaquea*<sup>5</sup> de Aristóteles ya remarcaba la importancia de la educación con vistas en un modelo humano, siendo éste el de la perfección de la naturaleza humana, sólo así sería posible hacer que los hombres siguieran el camino virtuoso de su existencia, ejecutando así las “fuerzas peculiares de las partes respectivas en las formas más altas de cultura de que el hombre es capaz y a la que está destinado por su naturaleza”<sup>6</sup>. Este paso de la idea de hombre a un ideal de vida determinado por esta misma idea y a su vez transmitido a través de la educación conlleva un proceso que se fue generando a través de la consecución en torno a la problemática antropológica del pensamiento clásico.

Podemos decir que la interrogante en torno hacia lo qué es el hombre impulsa toda esta especulación que comienza a tratarse en la última generación de pensadores pre-socráticos mismos que otorgan un lugar privilegiado al fenómeno humano sobre los físicos, sin embargo, no es sino hasta el periodo de la sofística donde se concentra la atención de

---

<sup>4</sup> Jaeger, *Op. cit.*, pág. 286.

<sup>5</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, X, 9.

<sup>6</sup> Jaeger, *Op. cit.*, pág. 421.

lleno en él, el descubrimiento del hombre, nos dice Jaeger, “no es el descubrimiento del yo objetivado, sino la conciencia paulatina de las leyes generales que determinan la esencia humana. El principio espiritual de los griegos no es el individualismo, sino el *humanismo*, para usar la palabra en su sentido clásico y originario [...] significa la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser. Tal es la genuina *paideia* griega considerada como el modelo para un hombre [ésta (...)] No surge de lo individual sino de la idea”.<sup>7</sup>

## § 1. La sofística y el ideal educativo

La sofística se desarrolla en un periodo de escepticismo con respecto al conocimiento de las cosas y los dioses, actitud que posibilitaba la estipulación de múltiples centros de verdad.

la reacción ante la investigación de la *physis* se atribuye a veces, entre otras cosas, a lo que se ha llamado la bancarrota de la ciencia física [...] La base de la ciencia física fue [...] la busca de la permanencia y la estabilidad y de la unidad subyacente en un universo manifiestamente mudable e inestable, el cual consiste solo en la pluralidad más confusa [en este caso sólo se presentaban dos opciones (...)] podía aceptar la unidad de un mundo a costa de renunciar a creer en todo lo que le parecía real [...] o podía seguir a quienes habían renunciado a toda idea de unidad [...] y ofrecían un mundo de infinita pluralidad.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibid*, págs. 11-12.

<sup>8</sup> William Guthrie, *Los filósofos griegos*, págs. 76-77

Ante esta situación los sofistas determinaron que el estudio propio de la humanidad era el hombre mismo, “hubo una fe en la habilidad de la mente humana para superar casi todos los obstáculos vía la inteligencia”<sup>9</sup>, la duda en torno a los aspectos divinos de la realidad trajeron consigo el desvanecimiento de una legalidad sustentada en mundos suprahumanos, consecutivamente el hombre se convirtió en el centro de lo posible, dando como resultado una mirada optimista en torno a lo humano. “Esta inclinación antropocentrista del espíritu ático es el que da lugar al nacimiento de la *humanidad*; no en el sentido sentimental del amor humano hacia los otros miembros de la sociedad que denominaron los griegos filantropía, sino en el conocimiento de la verdadera forma esencial humana”<sup>10</sup>, la insistente búsqueda y reflexión en torno a la forma humana perseguía un fin práctico que se traduciría en un mejoramiento para la vida y conducta humana. Buscaban la eficacia de la vida humana, lo que suponía que todos los hombres compartían una finalidad común, dicha finalidad podía ser perfeccionada a través de la educación, los sofistas se asumían como los maestros de la *areté*. Hemos de señalar que la importancia del periodo sofístico se centra en este punto, ya que es en este periodo donde se patentiza que es posible la formación de individuos con respecto a un modelo específico de hombre. Sin enfocarnos el contenido de las enseñanzas sofísticas, podemos rescatar el valor y el poder de la educación como medio para el mejoramiento de la vida humana. El pensamiento platónico y aristotélico retomó la problemática abierta y expuesta por la sofística interesándose por descubrir en qué consistía el ser

---

<sup>9</sup> Edward Hussey, “La época de los sofistas”, en *Los sofistas y Sócrates*, México: UAM, 1991. pág. 19.

<sup>10</sup> Jaeger, *Paideia*, pág. 258.

humano y cuál habría de ser la mejor forma humana para más tarde difundirla a través de la educación.

Idea de hombre e ideal de vida humana se funden asegurando una unión posiblemente inseparables para el resto de la historia del pensamiento de tintes antropológicos. La relación que se transparenta detrás de esta problemática es la interacción constante entre la teoría y la práctica; para saber cómo debe actuar el hombre es necesario saber qué es el hombre, y una vez estipulando qué es lo propiamente humano es posible trazar los límites y alcances de su actuar, pero al mismo tiempo sabemos lo que el hombre es en miras de su actuar y limitaciones mismas que son rotas al momento de establecer un ideal humano.

Humanismo viene de *humanitas*. Esta palabra tuvo, por lo menos desde el tiempo de Varrón y de Cicerón, al lado de la acepción vulgar y primitiva de humanitario, que no nos afecta aquí, un sentido más noble y riguroso. Significó la educación del hombre de acuerdo a la verdadera forma humana, con su auténtico ser. Tal es la genuina *paideía* griega considerada como modelo.<sup>11</sup>

La conjunción de idea de hombre e ideal de vida humano trae como resultado un ideal humano, la realización del hombre mismo, a través de la estipulación de un arquetipo que muestra que el destino humano es perfectible a través de la acción. La estipulación del arquetipo se traduce en la educación, y ésta a su vez contextualiza el humanismo de su época.

---

<sup>11</sup> *Op. Cit.*, p. 12.



---

## CONCLUSIÓN

---

El término *humanismo* alude a la formación (educación) de los seres humanos dentro de una concepción específica de hombre en cada periodo histórico, lo que quiere decir que es la autocomprensión de sí la que regula el contenido que se le ha dado a la palabra *humanismo*. Este vocablo rastrea el interés por saber lo que somos, de igual forma es un acercamiento al conocimiento de nuestra realidad y circunstancia. A través de la pregunta ¿qué es el hombre?, se desenvuelve a manera de respuesta lo que creemos ser. Lo que significa que cuestionar al hombre es evaluar su situación, implicando realizar una revisión crítica de lo que se muestra como existencia humana. Preguntarnos por el hombre trae consigo formularnos una idea de lo que somos y estructura una forma de actuar.

Siguiendo a Auguste Etcheverry podemos decir que “humanismo equivale a desarrollo de hombre: tal es el factor común a todas sus realizaciones. Pero, en la persecución de una misma finalidad, difieren sus múltiples formas en cuanto a la elección de medios.”<sup>1</sup> Desde este ángulo nos encontramos que las concepciones humanísticas varían de acuerdo al contexto teórico-filosófico en el que estén sustentados. “La variedad de concepciones individuales es una característica que ha acompañado al humanismo desde el principio del Renacimiento, así como en el mundo antiguo [...] Si bien es cierto que dos humanistas pueden no coincidir en su visión de un problema, lo distintivo de su enfoque son los problemas que piensan que es importante discutir [...] volver a la exploración de sí mismo

---

<sup>1</sup> Auguste Etcheverry, *El conflicto actual de los humanismos*, Madrid: Península, 1966, p. 6.

y a la riqueza de la experiencia humana”.<sup>2</sup> La piedra angular del humanismo, es la tendencia hacia la realización del ideal humano a través de la acción del hombre. Es llevar a cabo lo humano del hombre, considerando las variaciones conforme del ideal de acuerdo a las condiciones del momento histórico e ideológico.

El humanismo aparece entonces como la *tendencia* a desarrollar un determinado ideal humano, lo que involucra la existencia de distintos tipos de humanismo, tan diversos como la multiplicidad de ideales a lo largo de la historia, desde la Edad Clásica, el Renacimiento pasando por la Ilustración hasta el siglo XX. El camino del humanismo es un diálogo constante con la historia, con el tiempo. Se nutre de los modelos del pasado y proyecta al porvenir la señal a seguir, define el arquetipo, pero al mismo tiempo borra el camino para alcanzarlo.

Entiendo por humanismo la afirmación de la universalidad de posibilidades y modos de ser, es la disposición que apoya la capacidad creativa e inventiva del hombre en cuanto a su propia creación como ser humano. Esta inventiva no se reduce sólo al interés del que la propone, sino que se expande hacia todo lo que implica su vida, crearse a sí mismo es crear el mundo, las acciones o pensamientos que nacen de un individuo resuenan en la totalidad a la que pertenece, el hombre no es un ser asilado sino que comparte y se comparte, crea y es creado, cada acción altera y transforma el mundo, el hombre afecta y se ve afectado, emite un mensaje y obtiene respuesta, cada acción trastoca y produce efectos encadenados que afectan de manera positiva o negativa, la certeza está en que verdaderamente hay un efecto que es causado por el movimiento de una parte del todo. El hombre en sí mismo es parte y todo, sus acciones arman

---

<sup>2</sup> Alan Bullock, *La tradición humanista en Occidente*, Madrid: Alianza, 1989, pp. 21-22.

el todo que es él mismo y afectan las partes que lo rodean. La generación de proyecto de vida individual se traduce en proyecto colectivo y viceversa, el proyecto colectivo es el reflejo de la individualidad es la afirmación de una colectividad.

La importancia del replanteamiento del humanismo en la actualidad es el poder generador de esperanza que conlleva asumiendo que “puede ser cierto que esta esperanza, por más condicionada, determinada, sujeta y atrapada que esté, tenga un papel en la dinámica de los procesos sociales e individuales y en la posibilidad de su modificación o desviación” he aquí donde se juega la pertinencia de la reflexión.

Una formación humanística integral asume la posibilidad de conciliar los aciertos del pasado como el criterio moderno de la autonomía del hombre que se traduce en el valor de autoría de cada individuo, la centralidad de cada hombre en su propia vida lo que implica la responsabilidad de sus actos ante los demás, o bien, la recuperación del vínculo entre el individuo y la comunidad.

El humanismo es una promesa, un proyecto de vida, creado desde el individuo pero sustentado y dirigido a algo más allá de él mismo, porque el hombre no se limita en sí mismo sino que se articula con su entorno, siendo éste producto del hombre y el hombre producto del entorno. El humanismo es un proyecto ético y político al mismo tiempo, ético en cuanto a que parte del *ethos* de cada *ser* humano, del resultado de esa construcción y trabajo de invención de cada individuo. Y político a través de la ejecución por medio de la acción de ese proyecto de ser. El humanismo es la integración entre el ser y el hacer, ser quien soy, quien me he creado y hacer lo que tengo que hacer para ser quien soy. El humanismo afirma la diferencia y la apertura de posibilidades, reconoce

que la universalidad es el enriquecimiento de los distintos proyectos y garantiza la dignidad de cada ser humano como parte única de la totalidad.

## ANEXO

---

“Humanismo” deriva de la palabra latina *humanitas* siendo ésta una versión romana de la idea griega: *paideia*,<sup>1</sup> al mismo tiempo ésta nos remite al conjunto de las siete artes liberales que comprendían el sistema del saber humano clásico, teniendo como fin la formación y el perfeccionamiento del hombre a través de la educación.<sup>2</sup> El sistema educativo clásico condensado de manera práctica en el refinamiento de la oratoria, la maestría dialéctica y a la claridad intelectual, permitía que los hombres participaran activamente en los asuntos públicos que acontecían en su entorno gracias a la formación que habían recibido. Esta participación era indispensable en el mundo clásico, ya que se encontraba ligada profundamente al sentido de la existencia humana.

Después de que el mundo griego fuera conquistado y absorbido por los imperios de Macedonia y Roma comenzó la expansión de la lengua, del sistema educativo y en general de la cultura griega a través de la labor de Alejandro Magno (334 a.C.) llevando así su influencia al imperio romano y permitiendo la filtración de la misma hasta nuestros días. Ya en el mundo romano, Cicerón encontró un equivalente latino al término *paideia*, denominándolo *humanitas*, que seguía “el criterio griego de que era

---

<sup>1</sup> Cfr. *Op.cit.*, p. 13.

<sup>2</sup> La base del conocimiento griego se concentraba en las siete artes liberales que se dividían en: *trivium* (gramática, lógica y retórica) y *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), sistema educativo que más tarde es asumido por la tradición romana y se consolidará durante la Edad Media; cf. Eugenio Garin, *La educación en Europa 1400-1600. Programas y problemas*, Barcelona: Crítica, 1987, p. 72.

el camino para desarrollar y perfeccionar esas cualidades esenciales y privativas de la persona humana.”<sup>3</sup>

En el periodo renacentista se utilizó el término *studia humanitates* para designar el estudio de la gramática, la retórica, la historia, la literatura y la filosofía moral, el cual involucraba la lectura de textos latinos y griegos clásicos. De acuerdo con Bullock “de aquí surgió [...] una nueva forma cultural, no una mera imitación de la Antigüedad [...] un nuevo estilo de pensar y de sentir, que más tarde se consideraría distintivo de ese periodo histórico y al que el siglo XIX dio el nombre de humanismo.”<sup>4</sup> El humanismo del Renacimiento, vio al mundo Antiguo desde una perspectiva histórica, lo que significa que el periodo clásico no se percibía ya como algo familiar y cercano, sino que aparecía como un mundo distinto que provocaba a ser conocido y comprendido. “Fueron los humanistas italianos del siglo XIV y XV quienes elaboraron la idea de un renacimiento de la Antigüedad clásica y quienes inventaron el término Edad Media para describir el vacío que les separaba del mundo antiguo que creían y pretendían restaurar.”<sup>5</sup>

Sin embargo la palabra humanismo como tal no fue empleada durante el periodo Clásico ni el Renacimiento, fue hasta el año de 1808 que apareció por primera vez en lengua alemana *Humanismus*, utilizada por el educador F.J. Niethammer. De igual forma se utilizó por vez primera el término “humanismo”, haciendo referencia al Renacimiento,

---

<sup>3</sup> Alan Bullock, *La tradición humanista en Occidente*, p. 15. Cabe destacar la gran influencia de los modelos clásicos, la retórica y la gramática especialmente, en la literatura renacentista (Erasmus y Vives, por ejemplo) y moderna en general; cf. G. Highet, *La tradición clásica: influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, México: FCE, 1984, 2 volúmenes.

<sup>4</sup> Alan Bullock, *La tradición humanista en Occidente*, p. 25.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 19.

en 1859 en un estudio de George Voigt titulado *The revival of Classical Antiquity or the first Century of Humanism*, un año antes de la publicación de la obra de J. Burckhardt *La cultura del Renacimiento en Italia*.<sup>6</sup> Pero ya desde 1538 aparece en Italia el término *umanista* para referirse aquel estudioso de las “humanidades” en oposición al legista, el artista, etc. Aunque el tema no es nuevo, como señala Kristeller, pues ya Cicerón había establecido esta oposición entre el legista, el artista, el canonista y el humanista en el sentido de que éste no asumía el estudio de las humanidades en un sentido profesional como sí lo hacían aquellos; además el humanista se aplicaba a los estudios “liberales”: historia, poesía, retórica, gramática y filosofía moral.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>7</sup> P.O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, México: 1982, primer capítulo.



## BIBLIOGRAFÍA

### Filósofos griegos

Las referencias a la vida y obra de los filósofos presocráticos se hacen con base en los textos de Alberto Bernabé y Conrado Eggers Lan. Las referencias a las obras de Platón y Aristóteles se hacen con base en la edición de la Biblioteca Básica Gredos (Madrid: 2000).

AECIO, I 3, 4

ARISTÓTELES, *Del alma*.

—, *Ética Nicomaquea*.

—, *Metafísica*.

CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, México: UNAM, 1979.

EMPÉDOCLES, *Purificaciones*.

HERÁCLITO, *Fragmentos*.

HERODOTO, *Historias*, México: UNAM, 1976.

JENÓFANES, *Acerca de la naturaleza*.

PLATÓN, *Crátilo*.

—, *Fedón*.

—, *Fedro*.

—, *La República*.

—, *Menón*.

SIMPLICIO, *Física*, Nueva York: Cornell University, 2001.

TEOFRASTO, *De las sensaciones*, Barcelona: Anthropos, 1989.

### Sobre filosofía griega

BERNABÉ, A., (Introducción, traducción y notas), *De Tales a Demócrito. Fragmento presocráticos*, Madrid: Alianza Editorial, 1988.

BERNAL, M., *Atenea negra*, Barcelona: Crítica, 1994.

EGGERS LAN, C. y V. A. JULIÁ, *Los filósofos presocráticos I*, Madrid: Gredos, 1978.

ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires: Alianza/Emecé, 1996.

GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México: FCE, 1996.

- GORMAN, P. *Pitágoras*, Barcelona: Crítica, 1988.
- GUTHRIE, W. *Los filósofos griegos*, México: FCE, 2002.
- HIGHET, G. *La tradición clásica: influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, México: FCE, 1984.
- HUSSEY, E. “La época de los sofistas”, en *Los sofistas y Sócrates*, México: UAM, 1991.
- JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: FCE, 1998.
- . *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: FCE, 1997.
- JARDÉ, A. *La formación del pueblo griego*, México: UTHEA, 1960.
- NIETZSCHE, F. “El origen de la tragedia. A partir del espíritu de la música”, en *Obras inmortales*, Barcelona: Edicomunicación, 2000.
- ROBIN, L. *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico griego*, México: Uthea, 1956.
- ROHDE, E. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid: FCE, 1994.

### **Sobre humanismo**

- BULLOCK, A. *La tradición humanista en Occidente*, Madrid: Alianza, 1989.
- ETCHEVERRY, A. *El conflicto actual de los humanismos*, Madrid: Península, 1966.
- HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*, Alianza Universidad: Madrid, 1997.
- KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, México: 1982.
- NAUERT, C. G. *Humanism and the Culture of Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- SÁNCHEZ MARÍN J. A. y M. LÓPEZ MUÑOZ (editores). *Humanismo renacentista y mundo clásico*, Madrid: Ediciones Clásicas, 1991.
- TOFFANIN, G. *Historia del humanismo desde el siglo XIII hasta nuestros días*, Buenos Aires: Nova, 1953.

### **Complementaria**

- GADAMER, H.-G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1991.
- GONZÁLEZ, J. *El Ethos, destino del hombre*, México: FCE, 1997.
- RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, 1982.
- RICOEUR, P. *Historia y verdad*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.