

318513

2²⁹



UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

ESCUELA DE FILOSOFIA

INCORPORADO A LA

Universidad Nacional Autónoma de México

**PARADIGMAS DEL PENSAMIENTO ANTIGUO Y MEDIEVAL
PARA UNA METODOLOGIA EN
ANTROPOLOGIA FILOSOFICA**

T E S I S P R O F E S I O N A L

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A N

LUCIANO BARP FONTANA

BERNARDO ANTONIO GARCIA ARENAS

MEXICO, D. F.

1988

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



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 está 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.

INDICE

INTRODUCCION	1
1. Ambito de investigación	1
2. El problema antropológico	3
3. Premisas metodológicas	16
4. Plan de trabajo de esta tesis	18
Capítulo 1 EL MUNDO SIMBOLICO Y EL PASO DEL MITO AL LOGOS COMO BASE DE REFLEXIONES ANTROPOLOGICAS	22
1. El mundo del hombre arcaico	23
2. Del mito al logos: critica a las interpretaciones de carácter racionalístico-positivístico, funcionalístico, antropocéntrico- subjetivístico	37
3. Del mito al logos: esquema de analisis operativos de los primeros filosofos griegos	44
Capítulo 2 ANTROPOLOGIA GRIEGA	50
1. Reflexiones introductorias: el surgir del logos en la polis.	50
2. El desarrollo del logos griego: ¿humanismo griego?	54
3. Platon: la cosmovisión fundamental	61
4. Aristoteles y la concepción del ser verdadero	85
5. El hombre griego para el hombre actual	108

Capítulo 3	LA CONCEPCION DEL HOMBRE EN TOMAS DE AQUINO	138
1.	Consideraciones introductorias: cultura y pensamiento medieval	138
2.	El contexto de la antropología de Tomás de Aquino	151
3.	Tesis fundamentales de la antropología tomista	157
4.	El hombre medieval para el hombre actual	169
Capítulo 4	NECESIDAD DEL METODO HISTORICO- HERMENEUTICO PARA EL FILOSOFAR ANTROPOLOGICO	174
1.	Tipos de análisis hermenéutico	174
2.	Método de investigación y estructura del conocimiento	179
3.	Conceptos tipificantes y acentuativos	185
CONCLUSION		191
BIBLIOGRAFIA		195

P R E S E N T A C I O N

La Antropología Filosófica es una disciplina relativamente reciente, pero ocupa ya un lugar privilegiado en los planes de estudios superiores; sin embargo, corre el riesgo de ser impartida incorrectamente, perdiendo así la eficacia transformadora que le corresponde.

Nuestro estudio construye unos paradigmas antropológicos del pensamiento clásico y concluye con la presentación de una metodología necesaria (la histórico-hermenéutica) para un conveniente planteamiento del problema del hombre.

En el cuadragésimo aniversario de la promulgación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 10 de diciembre de 1948, dedicamos este trabajo a todos los hombres de buena voluntad.

Aquí queremos agradecer al Dr. Gabriel Aguilar, Director de la presente tesis, y a la Dra. Françoise Besson, Revisora, por su personal benevolencia, abundante ayuda e interés con que nos han guiado en este trabajo.

INTRODUCCION

1. AMBITO DE INVESTIGACION.

La reflexión filosófica que tiene por tema al hombre se puede plantear en línea de principio a partir de cualquier realidad, ya que nada es extraño al hombre.

Sin embargo, particularmente ricos y significativos como puntos de partida para alcanzar una comprensión filosófica del hombre nos parecen tres campos de investigación:

- 1) las ciencias humanas;
- 2) el estudio de las expresiones simbólicas;
- 3) la historia de la filosofía.

1) Partiendo de las ciencias del hombre se trata de determinar su aportación específica a la comprensión del hombre total, tomando en consideración sus métodos y sus resultados. Se puede pensar, por ejemplo, en las contribuciones importantes que en esta línea han dado P. Teilhard de Chardin con sus estudios paleontológicos, A. Gehlen partiendo de la biología, E. Minkowski, L. Binswagner, E. Erikson y E. Fromm reflexionando sobre la psicología y los marxistas construyendo sobre las bases de la economía y de la sociología.

Una antropología filosófica así planteada respondería a la exigencia imperativa de referir y adecuar la reflexión antropológica a métodos y resultados ya adquiridos por las

ciencias humanas en sus recientes desarrollos. La tarea de encontrar la unidad del hombre, que las diversas ciencias consideren específicamente y por lo tanto unilateralmente, ha sido puesto como el problema central en las principales corrientes filosóficas contemporáneas, no obstante que frecuentemente los resultados de las ciencias humanas no se han tenido suficientemente presentes.

2) Partiendo del lenguaje considerado en su aspecto simbólico y, más generalmente, partiendo del fenómeno expresivo, se encontraría una amplia base de reflexión antropológica en la fenomenología de las religiones, en las ciencias mitológicas, en la psicología del profundo y en la estética. Característica fundamental del mito y del símbolo es su plurisignificación, en la cual la existencia entera se expresa unitariamente.

Precisamente la unidad plurisignificante de la expresión simbólica parece ser no solamente un fenómeno exclusivamente humano, sino también un fenómeno privilegiado para comprender en unidad la plurivalencia de la existencia humana.

3) Partiendo de la historia de la filosofía se trataría de volverla a leer en clave antropológica, enfocando el planteamiento de los problemas humanos y la visión del hombre en varias épocas culturales.

Este planteamiento es el más comprensivo y puede incluir los dos precedentes, enmarcándolos en un contexto histórico. Se tendría así la posibilidad de una indispensable comprensión histórica o genética de los problemas antropológicos actuales. La comparación con otras filosofías facilita también la tarea de nuestra reflexión, poniéndonos en contacto con reflexiones filosóficas ya elaboradas por grandes autores. Naturalmente no sería posible ni siquiera intentar un planteamiento así comprensivo si los programas de las instituciones educativas no fuesen ya estructurados sobre la historia de la filosofía. Esta situación nos permite contar con una base de información adquirida y facilita una reflexión posterior.

Todas estas consideraciones nos inducen a tomar la historia de la filosofía como base de nuestra investigación.

2. EL PROBLEMA ANTROPOLÓGICO.

Los tres planteamientos arriba delineados se diversifican por la base sobre la cual se puede desarrollar la reflexión antropológica.

De cualquier base que se parta, la antropología filosófica se caracteriza sobre todo por su pregunta fundamental; ¿qué es el hombre? o más bien ¿quién es?. ¿Se puede comprender unitariamente el hombre?, ¿y en qué modo?.

Lo que constituye la investigación antropológica es precisamente el intento de dar una respuesta fundamentada a esta pregunta. Con este interés y en esta perspectiva bien

definida, se trata de valorizar los resultados de estudios precedentes en su relevancia para la comprensión del hombre.

Delineando en seguida introductivamente unas posibles preconcepciones del hombre y declarando la nuestra, ya podemos trazar a grandes rasgos algunos tipos ideales de respuestas a la pregunta antropológica.

Elas representan otras tantas visiones del hombre: natural, dualística, psicológica, y ético-relacional.

1) Concepción natural. Se define o describe el hombre comparándolo y diferenciándolo sea de la naturaleza inorgánica, sea de los demás vivientes. Por ejemplo, cuando se dice que el hombre tiene en común con las plantas la vida vegetativa, con los animales la vida sensitiva, pero es el único que tiene la razón, se establece lo que es típicamente humano comparativamente. Un acercamiento así al hombre se tiene también en la moderna ciencia antropológica que establece las diferencias anatómicas entre el hombre y los primates, o también las diferencias entre la conducta humana y la conducta animal: la teoría que fundamenta la evolución tiende a hacer del hombre un puro producto de fuerzas físico-biológicas, con diferencias graduales y no cualitativas entre hombre y animales. Pero también las teorías que subrayan el salto cualitativo en la aparición del hombre, lo ven solamente en relación de continuidad - discontinuidad con la naturaleza, es decir, como una cierta especie natural.

En esta visión el hombre es considerado como parte de la naturaleza, a la cual pertenece junto con las cosas y con los demás vivientes. Lo que el hombre es a diferencia de la naturaleza física y vital, lo es como un ser particular de la naturaleza. Como hay una naturaleza física y vital, así hay una naturaleza humana, con sus propiedades esenciales. Esta consideración del hombre, si es exclusiva, es insuficiente, porque ve al hombre solamente del exterior como parte del mundo, como si el investigador viese solamente al hombre delante de sí, sin serlo él mismo. No se llega así a descubrir al hombre desde el interior; se ve solamente lo que el hombre tiene; no se ilumina, desde el interior, lo que él es; el ser en relación al cual cada realidad se manifiesta originariamente como existente.

2) Concepción dualística. Opuesta a la concepción natural es la concepción del hombre de tipo cartesiano o platónico. Esta concepción pone la conciencia a la raíz del manifestarse de toda realidad y critica el mecanicismo en psicología, relevando precisamente que el hombre no es una realidad físico-biológica particularmente complicada, sino es espíritu consciente irreductible a la naturaleza. Esta concepción se basa sobre la contraposición clara entre la naturaleza (que incluye el cuerpo del hombre) y el espíritu, cada uno de los cuales es una realidad en sí. Por otra parte entonces la separación del espíritu de la naturaleza es total, pero también total la pertenencia del cuerpo a la

realidad natural. El espíritu del hombre es aquí considerado como conciencia, como la condición del emerger de toda realidad, (o bien, como la única capacidad de conocimiento de la realidad verdadera).

Desde el punto de vista antropológico, se pierde o permanece insolublemente aporética, en esta perspectiva, la unidad del hombre. Ahora, el problema antropológico no es: ¿qué es el alma o la conciencia? y por otra parte, tampoco ¿qué es el cuerpo? sino ¿qué es el hombre?. Si se quisiese visualizar esta concepción del hombre sería necesario decir que según ella el hombre es integrado parcialmente en la realidad natural, y emerge solamente por la (¿suya?) inteligencia o conciencia. En la medida en la cual esta concepción es naturalística, lo es radicalmente: el cuerpo del hombre forma parte de la naturaleza y es totalmente diverso del espíritu. Y si se considera el cuerpo totalmente integrado en la naturaleza y el espíritu como irreductible a la naturaleza, es claro que el espíritu del hombre será del todo independiente del cuerpo individual, desencarnado de toda situación; será una razón universal que subsiste sobre la naturaleza entera.

3) Concepción psicológica. Se describe o se define al hombre en si mismo, como un ser en si, elaborando un modelo de sus componentes y capacidades, articulándolas en su diferenciación y unidad. El problema central en esta concepción será establecer sea la diferenciación de las

dimensiones humanas, sea la unidad del hombre y de sus conductas. Esta unidad puede ser vista o bien como subordinación de ciertas capacidades humanas "inferiores" a las capacidades "superiores", o bien como coordinación de las diversas dimensiones humanas en una armonía y equilibrio. La armonía de subordinación o coordinación es presentada (particular importante) sea como "natural", sea como "deber moral". Esta perspectiva es diversa de la anterior, pero no la excluye propiamente, ya que lo que se define en sí mismo puede ser también comparado después con otras realidades, ellas también ya definidas en sí mismas. Pero es propio de esta visión limitar la atención solamente al hombre: se determina una estructura, que en su complejidad e integridad corresponde solamente al hombre. Este se ve como una estructura encerrada en sí, mientras el resto del mundo penetra en esta estructura sólo a título de "objeto" de conocimiento y de acción. Esta visión del hombre la llamamos psicológica, porque, prescindiendo de toda otra realidad, habla del individuo humano como de un mundo en sí. A nivel de teoría, el hombre es presentado como en sí, como aislado de las esferas natural, social y religiosa, consideradas solamente como expresiones reales de la actividad psíquica, o bien, según el racionalismo y el idealismo, solamente como dimensiones de la actividad espiritual, autónoma y creadora del hombre. Así se tiende a aislar al hombre en general y a cada individuo del resto de

la realidad, considerándolo sin nexos constitutivos con el otro diverso de él. A lo máximo estos nexos los constituye él mismo, y esto de nuevo tiende a eliminar la alteridad del mundo, de los demás y de cualquier tipo de Trascendencia: establece, por lo tanto, un nexo solamente aparente.

Este aislamiento se da naturalmente mucho más en la concepción dualística, la cual tiende a reducir al hombre a conciencia o conocimiento, en vez de ver su estructura.

Sobre todo en estas dos concepciones surge la ambivalencia, tal vez constitutiva, acerca del hombre. Por una parte ellas consideran al hombre como un ser natural, ya que lo conciben como conciencia o como una estructura de funciones determinadas que lo constituyen. Por otra parte ¿qué naturaleza tiene esta estructura humana, si ella es propuesta no solamente como dato, sino también como tarea moral para el hombre?

4) Concepción relacional. El hombre es considerado como un ser que es sí mismo solamente en relación a otro diverso de él, y es tanto más sí mismo, cuanto más es capaz de entrar en relación con el otro en su alteridad. El hombre es un ser natural, en cuanto está en relación necesaria con la naturaleza física y viviente; se apoya sobre ella, respira en ella, se nutre de ella, opera en ella, la conoce, etc. El hombre es un ser personal, en cuanto, durante toda su vida, está en relación recíproca con los demás. En efecto: una relación es verdaderamente

realizada cuando se hace comunicación. El hombre es persona completamente en cuanto es capaz de entrar en relación con el Otro. El hombre es también un ser moral, en cuanto puede disponer en modo positivo o negativo de su ser natural y personal.

Esta visión incluye y supera las tres visiones anteriormente delineadas:

a) El hombre forma parte de la naturaleza, pero más radicalmente es el ser que existe estableciendo una relación con la naturaleza entera de la cual forma parte. Es a partir de esta relación que nosotros devenimos como seres al mundo y podemos conocer y hablar sea a la naturaleza sea al hombre. Sabemos que ni como especie ni como individuos nosotros somos antes de la naturaleza y de los demás hombres. Pero esto lo sabemos precisamente nosotros. Y sabemos también que no es a partir de la naturaleza que se puede construir o derivar al hombre. En cambio, una vez que el hombre apareció a través de un salto cualitativo, la historia natural prehumana es conocida y dominada por el hombre.

El hecho de que el hombre forme parte de la naturaleza no significa que él es un producto natural, sino que está en la situación que le permite conocerla y someterla. El hecho de que el hombre es parte de la naturaleza es una prehistoria adquirida que aparece en él y por él como la raíz profunda y la situación de su historia. Pero su

historia es relación con la naturaleza y con los demás.

Cuando finalmente el hombre descubre como don el hecho de su naturalidad y la vocación de su libertad, entonces, esto deviene medium de una relación. El descubrimiento de la propia realidad como integral creación y don por parte del radicalmente Otro, no lo humilla, sino lo realiza enriqueciéndolo de la relación con Aquel que le da el ser y el sentido último.

b) Cuanto a la conciencia y al ser espíritu propio del hombre, esto no se contrapone a su ser cuerpo, en cambio es lo que hace que sea cuerpo humano. ¿La conciencia nunca es pura? ¿El hombre nunca es espíritu puro?. La conciencia y el espíritu implican siempre el cuerpo: ser cuerpo como es cuerpo un hombre, es lo mismo que ser espíritu.

Por esto el hombre, conciencia y espíritu corpóreo, es sí mismo solamente a través de su relación con el mundo, con los demás y con la Trascendencia.

La relación con el otro de sí constituye al hombre como sí mismo, ya que el hombre es sujeto y no una cosa. El hombre no constituye en ningún caso el otro término de la relación en la cual entra: en tal caso la relación misma sería ficticia. El establece la relación misma con las cosas dirigiéndose constantemente a ellas. En las relaciones humanas el otro constituye activamente y receptivamente la relación en una reciprocidad tendencialmente perfecta. El respeto de la alteridad se impone a su máximo nivel, cuando

la relación es establecida por la divinidad con el hombre mediante la revelación en la experiencia religiosa.

Entonces, el ser del hombre es corpóreo y propio de un sujeto, mediado con sí mismo por la alteridad. Pasamos a otro tema: estructura y valor, naturaleza y libertad.

Pero también cuando hemos afirmado que el hombre es un ser de relación, permanece dudoso lo que hemos captado como propio del hombre. En el fondo hemos considerado al hombre como ser mediado por su mundo total, y esto no es poco, ya que implica que el hombre puede ser sí mismo solamente pasando por el otro de sí; solamente así se puede realizar como sujeto. Pero esto es todavía demasiado poco. Si hemos hablado de concepción natural del hombre, cuando lo integramos en la naturaleza no humana, hemos notado que también en la concepción psicológica estamos tratando todavía a nivel de una naturaleza humana, esta vez definida como una estructura de la cual el hombre no puede liberarse.

Pero, en este sentido, también en la concepción relacional hemos llegado de nuevo a una naturaleza humana, estructurada esta vez por la relación con los demás polos fundamentales que la constituyen.

Ahora, se ha afirmado en la filosofía contemporánea que el hombre no tiene una naturaleza, porque es libre y es lo que se hace. También desde el punto de vista prefilosófico del sentido común es claro que en el hombre lo más importante no es lo que haga, sino lo que él se hace. Se

admitirá definitivamente que criminal o bueno, deshonesto u honesto, enemigo u amigo, normal o neurótico, el hombre permanece hombre; pero los primeros son hombres destruidos o pervertidos o malos y, por lo que se refiere a la convivencia humana, son hombres que es mejor perder que encontrar. Lo que es válidamente humano y digno del hombre no es la naturaleza humana, sino una cierta realización de esta naturaleza, obra de la libertad del hombre (que es siempre condicionada, sobre todo en relación con los demás y por la situación social). Solamente como resultado de su libertad se tendrá al hombre digno de este nombre o al hombre deshumanizado.

El valor del hombre (o su no valor) es el fruto de su libertad. El hombre es lo que se hace, han afirmado justamente los existencialistas. Heidegger quiere entender la autenticidad y la inautenticidad, pero como términos no valorativos (es decir no éticos) de la radical posibilidad ontológica del hombre. No discutimos aquí el sentido de una ontología del hombre no valorativa. Afirmamos solamente que la posibilidad radical de realizarse o perderse, constitutiva del hombre, hace de él un ser primariamente ético y no natural.

No por esto adoptamos la posición clara de Sartre. El ha afirmado que en el hombre la existencia precede a la esencia y la constituye y, entonces, el hombre no tiene otra naturaleza que su libertad radical.

El ser ético del hombre no excluye de ninguna manera que él tenga una naturaleza, al contrario ésta parece ser la realidad humana mejor inteligible por el análisis.

Hay un tipo de argumento usado desde los antiguos y querido por la escuela marecheliana que, desde el punto de vista antropológico, muestra que hay una naturaleza en el hombre. Tratándose de naturaleza humana y, entonces, de un hecho estructural último, es claro que aquí no se puede demostrar nada: solamente se puede mostrar que este hecho es estructural, imprescindible, ineliminable. El argumento consiste en la retorsión: se muestra que en el momento mismo en el cual uno tratase de negar una de estas estructuras fundamentales, él la confirma mediante el acto mismo de su pretendida negación.

Entonces no hay salida: cualquier cosa que se haga, se reconfirma lo que se quiere negar. Por ejemplo, si el escéptico afirma (no en este o en aquel caso, sino en general) que no hay verdad, entiende naturalmente afirmar que las cosas así están. Entonces es verdadero que no hay verdad. Existe, entonces, por lo menos la verdad de la afirmación del escéptico. Consecuentemente el escéptico, por ser coherente, no debería hablar nunca: desde el momento en el cual conoce y habla, él pretende conocer las cosas como están. Confirma así la constitución estructural del conocimiento: el conocimiento tiende a la verdad. Evidentemente este argumento muestra también que el hombre

es por naturaleza cognoscente, también si se equivoca, también si no piensa, ya que solamente él podría darse cuenta que se ha equivocado y que no ha reflexionado. Pero, por lo que se refiere al conocimiento, el argumento parece admitir una salida: la salida de no querer pensar y hablar. Pero en realidad para no querer hablar es necesario saber que solamente así se puede evitar la contradicción.

Relativamente a la libertad es de todas maneras todavía más claro que no hay salida. No empeñarse (no en esta o aquella elección, sino en general) es ya un empeñarse a no hacer nada. Pretender de no hacer ninguna elección es precisamente hacer por lo menos esta elección. Entonces no hay salida: es necesario elegir; no se puede eliminar la propia libertad. También Sartre ha dicho que estamos condenados a la libertad. Este tipo de libertad, de todas maneras, es para nosotros sólo la libertad como naturaleza.

También la estructura relacional del hombre es insuperable. Hacerse independiente del mundo entero de la naturaleza probablemente no pasó por la mente de nadie, dado que no es posible despegarse del suelo aferrándose por los cabellos. Es inútil decir expresamente, que en el ayuno absoluto no se puede durar mucho tiempo, so pena de confirmar con la propia muerte la necesidad del alimento para vivir. También pretender vivir en el solipsismo, excluyendo toda relación con los demás, es un modo de tomar postura frente a los demás aislándose y entonces es un modo

de relacionarse con los demás. De todas maneras, el solipsismo es habitualmente entendido como una postura puramente teórica. Y también al ateísmo como negación de Dios es tomar postura frente a Dios. Es verdad que uno puede decir que ignora a Dios y ni siquiera se plantea el problema, pero hasta cuando haya alguien que crea en Dios, si éste le pone el problema, tendrá que contestar o sí, o no, o tal vez, o no tiene importancia.

¿Qué decir de esta argumentación?. Esta argumentación tiene una verdad incontestable para demostrar que los datos de hecho últimos son para el hombre una naturaleza ineliminable. Pero si nos quedamos aquí, y además con una pretensión tácita de haber establecido lo que hay de humano en el hombre, entonces la filosofía queda muy pobre. Ella dejaría en la sombra lo que en el hombre es más humano. La experiencia de cada día nos lo enseña: no se puede plantear una colaboración cualquiera, mucho menos una relación de hombre a hombre, con quien rechaza la realidad y no tiene una justa relación con las cosas y sobre todo con los demás. Limitarse a afirmar que el rechazo de la justa relación es una manera de entrar en relación con lo que se rechaza (y entonces se confirmaría la necesidad de una relación) es una afirmación que desde el punto de vista psicológico y humano carece de sentido.

Será necesario decir, entonces, que la relación con la naturaleza y con los demás no puede permanecer como una

relación cualquiera, sino debe llegar a ser una relación positiva tomada y desarrollada en todas sus posibilidades.

En la realización de esta relación positiva es el hombre como libertad moral que emerge y realiza su propio valor. La naturaleza es solamente una condición de posibilidad permanente, pero puramente negativa que puede ser realizada positivamente en bien o mal; el hombre concreto es un ser moral y no es un ser natural. La reflexión filosófica contemporánea sobre la alienación o sobre la autenticidad e inautenticidad subrayan precisamente que el hombre es un ser moral. La concepción del hombre como ser relacional supone sin duda que éste es hombre naturalmente, pero subrayando que debe realizar positivamente la relación como valor humano. Tal vez el hecho de designar con las mismas palabras la naturaleza y el deber ser del hombre crea el equívoco entre la naturaleza y la libertad humana que lleva frecuentemente a una teoría antropológica puramente naturalística.

3. PREMISAS METODOLÓGICAS.

Hemos delineado el ámbito de la investigación, eligiendo la historia de la filosofía; hemos precisado también la perspectiva antropológica y el tipo de preguntas que nos ponemos en nuestra investigación. Hemos también presentado cuatro concepciones del hombre (la natural, la dualística, la psicológica y la ético-relacional) y nosotros tomaremos la cuarta como nuestra precomprensión, es decir,

del hombre como ser de relación. Si la precomprensión es ineliminable, hemos tratado de declararla. Y para aclararla ulteriormente, se ha precisado que el hombre es un ser moral: por esto nuestra precomprensión es también una preevaluación moral del hombre.

Si la precomprensión se puede elegir, esta elección no puede ser sin razón. ¿Por qué no elegir en cambio otra precomprensión entre las cuatro precomprensiones arriba delineadas?.

Porque las primeras tres (natural, dualística y psicológica) resultan insuficientes: ellas implican un naturalismo y un individualismo y esto no solamente da una visión distorsionada y mutilada del hombre, sino influye también sobre la actitud práctica que domina la relación humana con el mundo y con los demás en nuestra cultura. La reflexión sobre el hombre no es cuestión puramente intelectual. No se puede limitar el estudio del hombre al relevamiento de los hechos: este pretendido objetivismo neutral es, o bien una connivencia interesada, o bien un estancamiento frente a las situaciones presentes.

En la reflexión filosófica estamos inducidos a proponer una concepción óptima e idealizada del hombre. Esto no se impone solamente por la necesidad de abstraer y construir tipos ideales para adaptarlos a los casos individuales. Pero esta abstracción no toma en cuenta el posible error y la debilidad humana. Y esta situación implica que el tipo

ideal del hombre sea también un modelo en sentido moral.

En la reflexión sobre el hombre no se puede, entonces, evitar una toma de postura moral. No obstante que no estamos haciendo expresamente una ética, debemos implicarla.

4. PLAN DE TRABAJO DE ESTA TESIS.

Fundamentándonos sobre las ideas generales expuestas en las páginas de esta introducción, emprenderemos el análisis de unos modelos antropológicos del pensamiento antiguo y medieval.

4.1 Capítulo primero: El mundo simbólico y el paso del mito al logos como base de reflexiones antropológicas.

La cultura griega ha sido presentada como un paso del mito al logos. El paso del mito al logos se debe considerar ante todo como un fenómeno antropológico, un cambio de actitud humana frente al mundo (y a la divinidad), es decir el nacer de la actitud de búsqueda que es también una toma de distancia del mundo (divino, cósmico y humano) en el cual se encuentra completamente inmerso el hombre arcaico.

Por esto es necesario tomar el mundo mítico como base de reflexiones antropológicas. Esto no solamente para entender mejor, por oposición, uno de los componentes del mundo actual (el mundo lógico-científico), sino también para acercarnos teóricamente al pensamiento mítico-simbólico que aún permanece vivo en las culturas asiáticas y africanas actuales, y que además constituye constantemente un fundamento arquetípico activo, por cierto no totalmente

conocido, en la cultura occidental racionalizada.

4.2. Capítulo segundo: Antropología Griega.

Aquí presentamos nuestras consideraciones sobre el pensamiento antropológico en el mundo griego.

Sabremos sin duda apreciarlo como el rasgo fundamental de una gran civilización. Pero no es posible asumir hoy su actitud humana o ética. Nos daremos cuenta que un mundo así, naturalmente jerarquizado según el ser y el valor, se identifica con una organización política, económica y con un ideal ético y, en síntesis, con una actitud humana que autoriza el aristocrático por su nacimiento y por su pensamiento a considerar su privilegio como el criterio discriminante del ser y del valor en el universo, en el hombre y entre los hombres.

Si todo esto para los griegos era "natural" y, en este sentido, no sujeto a la conciencia y a la elección ética, para nosotros, en cambio, es una posible elección y, por lo tanto, una actitud éticamente responsable.

4.3. Capítulo tercero: La concepción del hombre en Tomás de Aquino.

Se presenta el pensamiento de Tomás de Aquino, quien es el primero en elaborar una verdadera Antropología Filosófica, partiendo de cuatro puntos fundamentales de la realidad humana: el alma humana es espiritual, subsistente e incorruptible; el alma intelectual es forma del cuerpo humano; el alma es la única forma del cuerpo; el alma es el

único principio de todas las actividades del hombre.

Además, nuestras reflexiones sobre la fundamentación ontológica de la ética tomista (diferenciada de la ética aristotélica) nos indicarán la respuesta de Tomás de Aquino a la pregunta acerca del hombre.

Trataremos de entender y asimilar la actitud de fondo y los núcleos esenciales propios del filosofar antropológico de Tomás de Aquino, que es un modelo también en nuestra sociedad actual, que no deja de conservar los rasgos de su derivación griega y medieval.

Sabremos apreciar la fuerza de la visión tomista que presenta una comprensión unitaria del hombre como ser ético-relacional.

Sin embargo notaremos que referirnos a Tomás de Aquino, limitándonos a repetir lo que él ha dicho sería una empresa contraria al espíritu de su misma doctrina, además de ser cristianamente contraproducente e intelectualmente irrealizable.

4.4. Capítulo cuarto: Necesidad de un método histórico hermenéutico para el filosofar antropológico.

Al terminar nuestras reflexiones paradigmáticas acerca del hombre arcaico, del hombre griego y del hombre medieval, podremos inducir un marco metodológico de capital importancia para cualquier investigación antropológica.

Dado el campo y la perspectiva de la investigación antropológica se impone el método histórico-hermenéutico.

4.5. Conclusión.

Solamente en el marco concreto de la historicidad humana y sobre un fundamento ontológico-ético y con una metodología histórico-hermenéutica llegaremos a una concepción del hombre como existencia referida.

Consecuentemente la Antropología Filosófica adquirirá su función transformadora.

CAPITULO PRIMERO

EL MUNDO SIMBOLICO Y EL PASO DEL MITO AL LOGOS COMO BASE DE REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS

La cultura griega ha sido presentada como un paso del mito al logos. Por esto es necesario tomar el mundo mítico como base de nuestras reflexiones antropológicas. Esto no solamente para entender mejor, por oposición, uno de los componentes fundamentales de nuestro mundo actual, el mundo lógico-científico, sino también para acercarnos al pensamiento mítico-simbólico que aun permanece vivo en las culturas asiáticas y africanas actuales y que además constituye constantemente un fundamento arquetípico activo (por cierto no totalmente conocido) en la cultura occidental racionalizada.

El interés más general de este tema es, entonces, la proyección de una base de comprensión universal en un mundo que se está efectivamente unificando, y al mismo tiempo una vía de reintegración de la plurivalencia de la experiencia para el hombre occidental que se ha unilateralmente especializado. Precisamente por el racionalismo prevalente, se necesitó tiempo en occidente para reconocer en el mito y en el símbolo un modo autónomo de conocimiento, irreductible al modo empírico y racional y, sin embargo, llevado por una propia lógica interna.

1. EL MUNDO DEL HOMBRE ARCAICO.

Al mundo mítico y simbólico atribuimos los caracteres de un mundo arcaico, al cual siempre tenemos acceso, dado que este fundamento arcaico lo llevamos radicado intimamente en nosotros. Sin embargo, nos resulta difícil (y exige un presupuesto experiencial y un esfuerzo de simpatía) comprender la importancia religiosa que, sin duda, es un rasgo esencial y hasta fundamental del símbolo mismo. En efecto, un fenómeno es simbólico en el mundo arcaico cuando y en cuanto está implicado en una hierofanía, cratofanía o teofanía, es decir, cuando manifiesta lo sagrado, la fuerza, la vida: la divinidad, en una palabra. Y por otra parte todo su mundo es simbólico. Y esto equivale a afirmar que el centro de la vida arcaica es evidentemente la religión.

"El hombre de la sociedad arcaica tiende a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados. Esta tendencia es comprensible: para los "primitivos", así como para el hombre de todas las sociedades premodernas, lo sagrado equivale a las potencias y, a fin de cuentas, a la realidad por excelencia. Lo sagrado es saturado de ser. Potencia sagrada significa realidad, perennidad y eficacia simultáneamente. La oposición sagrado-profano se traduce frecuentemente en una oposición entre real e irreal (o pseudo real). Quede bien claro que, no se debe esperar encontrar esta

terminología filosófica entre las lenguas arcaicas (real, irreal, etc.); en ellas se encuentra la cosa en sí. Entonces, es natural que el hombre religioso desee profundamente ser, participar de la realidad, llenarse de potencia." (1). Tratamos de comprender la experiencia del hombre arcaico y de descubrir el mundo desde su punto de vista, utilizando unas descripciones de Mircea Eliade. (2).

El cielo manifiesta a la simplicidad de la conciencia arcaica inmediatamente su verdad: alto, inaccesible, infinito, trascendente; el deja entrever directamente una fuerza y una sacralidad que es y se impone por su altitud, infinidad e inmutabilidad; caracteres que nosotros encontramos en diversas religiones como propias del Ser Supremo y de la divinidad celestial. (3).

Los mismos caracteres son propios en general de lo sagrado celestial, que se expresa mediante el simbolismo de la altitud, del centro, de la ascensión, de la montaña inaccesible, que conecta cielo y tierra. La montaña, además, es también el lugar privilegiado de las cratofanías atmosféricas: tempestad, trueno, relámpago, lluvia. (4).

Se comprende también cómo el sol haya podido concentrar sobre sí la sacralidad celestial y aquella atmosférica

1. M. Eliade, *Le sacré et le profane*. (idées, 76), Gallimard, Paris, 1965, p. 16.
2. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1964.
3. *Ibidem*, p. 46s.
4. *Ibidem*, pp. 89-92 y 98-101.

fecundadora, y además cómo haya podido también ser prototipo del muerto que resurge, él que desciende entre los muertos y resurge cada día. (5).

Igualmente la luna, ser celeste que crece, mengua y desaparece periódicamente y sin fin, se manifiesta como la potencia de la vida y de la fertilidad. Esta intuición se condensa en los símbolos de los mitos lunares que encuentran la potencia de la luna en una multiplicidad de fenómenos vitales.

"Así, por ejemplo, desde los tiempos muy antiguos, ciertamente desde la época neolítica, contemporáneamente al descubrimiento de la agricultura, el mismo simbolismo conecta entre sí la Luna, las Aguas, la Lluvia, la fecundidad de las mujeres, la de los animales, la vegetación, el destino del hombre después de la muerte y las ceremonias de iniciación." (6).

¿Y el agua que fecunda la tierra?. "Podríamos decir con una fórmula sumaria que las aguas simbolizan la totalidad de las virtualidades: son fons et origo, la matriz de todas las posibilidades de la existencia. (...) Principio de lo indiferenciado y de lo virtual, fundamento de cada manifestación cósmica, receptáculo de todos los gérmenes, las aguas simbolizan la sustancia primordial de la cual nacen todas las formas y a la cual vuelven por regresión o

5. *ibidem*, pp. 123-125.

6. *ibidem*, pp. 139-140.

cataclismo." (7). El culto de las fuentes y de las aguas es difundido también en Grecia (8) y este fundamento arquetípico obra también en el relato bíblico de la creación y del diluvio, y en el simbolismo bautismal.

Pero también una piedra, una roca, manifiesta en su dureza, ruvididad y permanencia algo de sólido, de resistente, algo que es y se impone en su diversidad del mundo profano. "No sabría decir si los hombres hayan adorado las piedras en cuanto piedras. La devoción del primitivo se refiere siempre y en cada caso a algo que la piedra incorpora y expresa. Una roca, una piedra son objeto de respetuosa devoción, ya que representan o imitan algo, ya que llegan de algún lugar. Su valor sagrado se debe exclusivamente a estos algo y algún lugar, nunca a su misma existencia. Los hombres han adorado las piedras solamente en la medida en que representaban algo diverso de ellas mismas. Las han adorado o se han servido de ellas como instrumentos de acción espiritual, como centros de energía destinados a la defensa propia y a la defensa de sus muertos. Y esto acaecía, conviene decirlo inmediatamente, ya que las piedras con incidencia cultural, eran en su mayoría utilizadas como instrumentos: servían para obtener algo y para garantizar su posesión. Su función era mágica más que religiosa. Revestidas de ciertas virtudes

7. *ibidem*, p. 165.

8. *ibidem*, pp. 176-179.

sagradas debidas al origen o a la forma, eran no adoradas, sino utilizadas." (9).

La madre tierra tiene una sacralidad originaria imperada por su extensión, solidez, variedad de montañas y de vegetación. Esta sacralidad se ha amalgamado y ha sido absorbida (con el descubrimiento de la agricultura) por la sacralidad vital y biológica: la madre tierra, abrazada y fecundada por el cielo, se ha hecho Diosa de la vegetación y de las cosechas. Entre los griegos y los romanos la mujer ha sido identificada con la tierra que se puede arar, el trabajo agrícola con el acto generador. Además, la mujer es tal vez la inventora misma de la agricultura y, de todas maneras, su receptividad y fecundidad la identifican con la tierra en el ciclo profundo de la vida. En las culturas agrícolas arcaicas "La mujer, la fertilidad, el erotismo, la desnudez, son tantos centros de energía sagrada y fuentes de complejos dramáticos y ceremoniales." (10). Estos ritos arcaicos, a veces de orgías, a veces acompañados de sacrificios humanos, destinados a garantizar la reactivación de las fuerzas vitales en el cosmos, no obstante que pueden degenerar en la magia, no son necesariamente mágicos (es decir, no siempre son vividos como medios o técnicas para dominar las potencias sagradas) estos ritos pueden ser vividos también como participación asociada con el brotar de

9. *ibidem*, p. 188ss.

10. *ibidem*, p. 283.

la fuerza vital y divina.

El árbol también es un centro hierofánico extremadamente rico y puede ser un ejemplo de la riqueza y coherencia de un símbolo. (11).

Hay también un espacio sagrado, aislado del espacio circunstante, y sobre todo un tiempo sagrado, festivo, un retorno del tiempo originario y verdadero, aquel de la fundación del mundo. "En realidad la noción de espacio sagrado implica la idea de la repetición de la hierofanía primordial que ha consagrado aquel espacio, transfigurándolo y aislándolo del espacio profano circunstante. (...). La hierofanía, entonces, no ha tenido solamente el efecto de santificar una determinada fracción del espacio profano homogéneo, sino garantiza también para el futuro el perdurar de esta sacralidad. Allá, en aquella zona la hierofanía se repite. El lugar se transforma así en una fuente inagotable de fuerzas y de sacralidad que concede al hombre, con la única condición de penetrar en ella, la participación de aquella fuerza y la comunión con aquella sacralidad." (12). Entonces, el espacio y el tiempo sagrados son comunicantes. Es solamente aparente la discontinuidad del tiempo sagrado: el tiempo profano que lo divide es solamente tiempo inesencial, observa Eliade, que no vale para interrumpir el tiempo sagrado.

Se puede decir entonces que no existe objeto o fenómeno

11. *ibidem*, pp. 229-231.

12. *ibidem*, p. 311.

que no sea susceptible de manifestar lo sagrado. Pero se debe notar con claridad que la pertenencia a lo sagrado se descubre y fundamenta solamente en la hierofanía que reviste las cosas. En efecto, cada cultura es caracterizada por una religión propia, con su propios fenómenos y símbolos hierofánicos. Eliade se ocupa más de las comunes estructuras fenomenológicas de los símbolos, que de su integración con culturas determinadas.

El tiempo sagrado es, según Eliade, un aspecto en el cual nuestra cultura se comunica con el mundo mítico. El tiempo de las fiestas y el tiempo litúrgico, o, por lo menos el tiempo libre como evasión del mundo cotidiano en un mundo de sueño, nos pone en comunicación con nuestro mundo simbólico y mítico. (13). Pero una comprensión nuestra, si no una comunicación con el mundo mítico, es posible en toda la línea, si, por lo menos, las descripciones de lo sagrado arriba enunciadas tienen para nosotros una aceptación y una evidencia.

Sin embargo, aún en su expresividad, parece que estos símbolos no pueden ser vividos en su valor religioso por el hombre de hoy, ni siquiera por el creyente. Si esto es verdadero como dato de hecho, esto nos parece también comprensible por lo menos por dos motivos principales. Antes que todo, para nosotros el mundo real no es inmediatamente

13. M. Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères*. Gallimard, Paris, 1957, pp. 17-26.

religioso, sino profano: es el mundo de la economía y de las ciencias. Por esta razón ciertos símbolos o fenómenos pueden para nosotros solamente devenir lugares de encuentro con la Trascendencia, pueden repetirse, pero no lo son inmediatamente y constantemente, dado que la realidad de nuestra vida radica y se desarrolla en el ámbito profano. Además, los lugares de manifestación de lo sagrado para los arcaicos son el mundo de la naturaleza y los problemas de la supervivencia biológica. Para nosotros la naturaleza ya no es nuestro mundo, ni la supervivencia biológica es un problema urgente y vital, es decir, cuestión de vida o muerte.

Ahora proponemos la hipótesis de que esto sea el motivo por el cual estos símbolos, no obstante que nos sean comprensibles, ya no adquieren para nosotros, excepto en circunstancias especiales, un valor religioso: parece que solamente lo que tiene para el hombre una importancia vital pueda hacerse transparente para el encuentro con la divinidad.

Si esta hipótesis es aceptada, entonces se comprende cómo el condicionamiento cultural de las religiones (no solo arcaicas) tenga una gran importancia desde el punto de vista religioso, ya que en culturas diversas las condiciones fundamentales de la vida son diversas, y por ello son diversos también los lugares en que el hombre se siente confrontado por la realidad verdadera última y divina.

1.1. El mundo simbólico y su sentido originario.

Ahora trataremos por grados el problema del lugar de los símbolos en la vida del hombre arcaico:

a) empezando con relieves sobre la estructura de los símbolos en el intento de recuperar así un ser al mundo simbólico, para que nosotros podamos comprenderlo y tal vez vivirlo.

b) después se trata de encontrar la raíz sagrada del símbolo como era vivido en la mentalidad arcaica misma, en cuanto sea posible.

c) parece que solamente teniendo presente la comunicación con la realidad divina, propia del hombre religioso, sea comprensible el mundo mítico como sistema ordenado de la realidad.

a) Estructura de los símbolos.

El símbolo es un modo autónomo de conocimiento y su lógica interna consiste en su capacidad de ser multisignificante y poder expresar unitariamente muchos tipos y niveles de fenómenos. Esto sucede no reduciendo los fenómenos a un común denominador empírico o conceptual, sino mediante la adhesión del símbolo a cada fenómeno y a todos en su fisonomía propia. El símbolo los integra entre sí en una solidaridad coherente y en una comunión. Fenómenos cósmicos, vitales, humanos, van manifestando así su parentesco que los liga. El mundo vivido adquiere una orientación cuyo centro es doquiera y en ninguna parte, ya

que esto resulta de la equivalencia simbólica que se recupera a partir de cualquier acceso. El pensamiento simbólico es, entonces, capaz de unificar articuladamente en un todo o de integrar en un sistema realidades a primera vista disparejas y heterogéneas, aún conservando en cada una de ellas su fisonomía propia.

Efectivamente hay centros o núcleos del mundo simbólico y son precisamente los fenómenos-símbolos; por ejemplo el árbol cósmico, el agua, la luna, el sol, la piedra, la tierra, la serpiente, y otros muchos, en torno a los cuales se polariza y se orienta el mundo que se comunica en ellos. Estos símbolos más o menos comprensivos podrán aparecer en mitos, objetos o ritos sagrados religiosos o mágicos, como también, pero más tardíamente, en leyendas, en la literatura en general y en las costumbres populares.

Se comprende por qué hoy los psicólogos de lo profundo, los artistas, los literatos, los filósofos se interesan de manera creciente por la plurisignificación y por la potencia expresiva de las imágenes y símbolos arquetípicos.

Pero esta consideración extensiva y neutral de la plurisignificación simbólica es un fenómeno reciente, nacido como un rescate del símbolo después de su total devaluación por parte de los racionalistas, empiristas y positivistas. El historiador o el fenomenólogo de las religiones hacen notar que el símbolo tiene originariamente un carácter sagrado, es decir manifestativo de lo divino, de la realidad

verdadera. (14).

b) La raíz del símbolo sagrado.

"... para los primitivos los símbolos son siempre religiosos, ya que ellos indican algo real o una estructura del mundo. En efecto, en los niveles arcaicos de cultura, lo real (es decir, lo poderoso, lo significativo, lo viviente) es equivalente a lo sagrado." (15).

Quisieramos sugerir que precisamente la dimensión intensivamente universal de lo divino o de la última realidad que el símbolo sagrado revela, ofrece al hombre arcaico (pero diríamos también a nosotros) un fundamento sensato de la multisignificación extensivamente universal del símbolo (por lo menos potencialmente universal).

Algo de profano se vuelve sagrado en el momento en el cual permite manifestar la realidad únicamente verdadera y poderosa, y precisamente la aptitud de simbolizar la realidad última integrara espontáneamente al símbolo sagrado los demás fenómenos en los cuales la misma realidad profunda se manifiesta. Naturalmente el símbolo sagrado revelará solamente según una cierta modalidad la verdadera realidad. También su integración con otros fenómenos se dará según esta modalidad: la altitud, la

14. Cfr. el artículo de M. Eliade: "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism" en M. Eliade y J.M. Kitagawa ed., *The History of Religions*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1959, pp. 88-107, sobre todo pp. 97ss.

15. *ibidem*, pp. 98ss.

fuerza, la vida y fecundidad, la permanencia... Y así se comprende como los centros simbólicos sean múltiples y diversamente comprensivos. Será conveniente insistir nuevamente en que esta comprensión no es aquella abstracta del concepto: se confunde, o mejor dicho, compenetra lo concreto mismo de las cosas-símbolo y de su complejidad.

El símbolo tiene, entonces, su lugar propio en el mundo religioso; esto permite comprender globalmente su transparencia para la realidad diversa y su plurisignificación integradora y sistematizadora. Los diversos niveles y los diversos dominios de las cosas resultan así unitariamente y significativamente conectados y articulados. El símbolo es un núcleo de cristalización significativa y permite abrazar en unidad diversificada lo divino, lo cósmico y lo humano. Y esto es comprensible si el símbolo es antes que todo el lugar del encuentro del hombre con lo divino a través del medium simbólico.

Además, la ambivalencia de la experiencia de la divinidad, que el símbolo sagrado revela, es el fundamento de la paradójica ambivalencia del símbolo: lo fascinante y lo tremendo, lo cercano y lo inalcanzable, lo habitable y lo inaccesible pueden ser condensados en un mismo símbolo. (16) Esta dimensión afectiva revela más claramente el valor existencial (17) que el símbolo sagrado posee: el hombre

16. *Ibidem*, pp. 101ss.

17. *Ibidem*, p. 102.

arcaico vive el símbolo como comunicación con lo divino sin ninguna distancia. El no conoce reflexivamente el símbolo como símbolo, pero habita el mundo sagrado y simbólico.

c) La experiencia religiosa como comunicación con la divinidad.

Las observaciones hechas hasta aquí muestran que la realidad simbólica como era vivida por los pueblos arcaicos se hace tal vez ya abstracta cuando se habla de ella en términos de símbolos: éstos símbolos van reintegrados en la situación vivida total del mundo al cual pertenecen. Entonces, resulta que, mientras nosotros nos limitamos a descubrir su religión y sus símbolos, o a lo máximo tratamos de recuperar su experiencia religiosa y su mundo, ellos viven su experiencia en el medium de los fenómenos simbólicos como encuentro o comunicación con la divinidad. (18). El valor simbólico de su experiencia de las cosas es entonces solamente un resultado del encuentro con la divinidad, con la realidad última. En este encuentro el hombre y el mundo toman su orientación e integración sensata como de rebote. En otras palabras, mientras nosotros nos ocupamos de sus ritos y palabras como símbolos, ellos, en cambio, los viven originariamente como servicio de la divinidad y como medium del encuentro, como aspectos de la relación vivida con la divinidad, y solamente en esta relación se constituye para ellos el mundo simbólico.

18. M. Eliade, *Le sacré et le profane*, pp. 15-17.

Además, no es nuestra tarea ocuparnos aquí de los caracteres de lo sagrado o lo divino. Hemos hablado de ello, porque era estrictamente indispensable para comprender desde el interior el mundo humano de los arcaicos. Ignorar la relación con la divinidad sería distorsionar profundamente este mundo.

Hemos notado, antes que todo, que la experiencia religiosa es transitiva y alcanza la divinidad que tiene un carácter de alteridad respecto al fenómeno en que se manifiesta. En este encuentro hemos captado el fundamento sea del simbolismo del cual el medium sagrado se carga, sea de la visión total del mundo y del hombre que resulta de la comunicación con la divinidad. Ahora, el encuentro con la divinidad, con el otro, no es solamente el perno de la integración del mundo simbólico, sino también la esencia del ser-al-mundo simbólico. Además, esto es un punto clave para una concepción relacional del hombre.

J. Wach profundiza y amplía esta idea central, cuando define la experiencia religiosa en general como respuesta a lo que es experimentado como realidad última. El nota que esta respuesta es parte de un encuentro dinámico, continuado y situado, que implica la personalidad entera sea intensivamente, en el momento privilegiado de la experiencia religiosa, sea extensivamente en todos sus recursos y dimensiones.

El encuentro con la divinidad tiene sus expresiones

objetivas y sus lugares privilegiados en la comprensión, (a través del mito, de la doctrina, del dogma) en la acción ritual y servicio; y esto siempre en la comunidad. (19).

Es propio de la realidad última, aunque se manifieste en fenómenos y circunstancias particulares, revelarse e imponerse como intensiva y extensivamente universal, como divinidad potente sobre todas las cosas, sobre todo el hombre y sobre todos los hombres. Y esto desde siempre, desde antes que nosotros nos diéramos cuenta y también para aquellos que todavía no se dan cuenta.

El símbolo está originariamente unido con esta experiencia totalizante y constituye solamente su componente cognoscitivo y expresivo menos inadecuado.

2. DEL MITO AL LOGOS: CRITICA A LAS INTERPRETACIONES DE CARACTER RACIONALISTICO-POSITIVISTICO, FUNCIONALISTICO, ANTROPOCENTRICO-SUBJETIVISTICO.

Tal vez hemos acentuado demasiado la unidad de la divinidad y del mundo arcaico que se constituye en la comunicación con ella. De todas maneras, esta reflexión nos parece una propuesta sensata e importante. Si es acogida como sustancialmente respondiente a la mentalidad del mundo arcaico, ella nos ayuda a situar en el contexto más amplio de las culturas religiosas arcaicas sea el pensamiento griego sea el medieval para proyectarlos en la concepción

19. J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York-London, 1958, pp. 32-35; y particularmente 54-58, 97-100, 107.

del hombre actual.

Más inmediatamente nos servirá para comprender en un modo menos preconcebido y menos vago en qué consista el paso del mito al logos en el mundo griego.

a) Crítica del racionalismo-positivismo.

Resulta claro que no podemos considerar el paso del mito al logos como paso de lo irracional a lo racional.

Esto supone que el mito sea considerado como algo ilusorio o fantástico. Juzgado con la medida del conocimiento científico del mundo, el mito aparece como algo de irracional en el sentido de emocional solamente o alógico, carente de cualquier valor cognoscitivo de lo real. He aquí como en nombre de la razón se puede malentender completamente el pensamiento simbólico. La interpretación racionalista del mundo mítico y del paso del mito al logos como de lo irracional a lo racional viene a ser una reconstrucción de la infancia de la razón en base a la verdad universal finalmente alcanzada. No solamente: la reconstrucción racionalista se empeñaba en una explicación sistemática del origen de las creencias del hombre arcaico, desde el punto de vista de la razón. Se llegaba así a saber cómo un racionalista habría pensado, si hubiese vivido con su mentalidad en una sociedad arcaica. La exigencia de rigor de la única razón universal empeñaba al racionalista en la tarea enorme de conducir tardíamente al concepto la historia pasada. El luchaba contra el tiempo, corrigiendo en su

escritorio las irracionalidades de culturas precedentes.

Pero ¿con quién hablaba el racionalista?. Con nadie. El hombre arcaico no está ciertamente en condiciones de comprender las razones por las cuales su mundo es infantil. Cuanto a los racionalista, ellos no aprendían nada de nuevo: solamente podían constatar cuánto faltaba al mundo arcaico para llegar a su pura racionalidad. De hecho el racionalista habla solo; en su soliloquio él proclama el veredicto de la razón sobre todo y sobre todos. Esto implica a mayor razón un obvio desprecio del testimonio ingenuo de los "indígenas" o "aborígenes". No se dialoga para comprenderlos; se les interroga para tener material de juicio. Estos son obligados frente al tribunal (imperialístico) de la razón, o más bien, del racionalismo occidental.

La actitud típica del racionalismo precluye entonces la posibilidad de comprender el mundo arcaico como era vivido por parte del hombre de entonces y también por pueblos actuales, resultando así etnocéntrico o solipsístico o ahistórico. La razón universal deviene la instancia que impone al racionalista referir la realidad y la historia entera a sí mismo como juez de lo verdadero y de lo falso: el mundo de los demás es reducido así a su mundo, el único verdadero y, finalmente, el único verdaderamente pensable, posible y real. El racionalista se sustituye, sin darse cuenta, al hombre de otra cultura, pretendiendo superar, en

nombre de la razón, todo límite y situación espacio-temporal. De hecho, queda cerrado en su solipsismo, elevado a criterio universal y objetivo de realidad. La pretensión de ser suprahistórico lo vuelve ahistórico.

Si hemos retomado y precisado en nuestra perspectiva la crítica ya hecha al racionalismo no ha sido solamente para añadir un poco de ironía. Si el método debe ser adaptado al objeto de la investigación y a su precomprensión, es claro que el método racionalista, de acuerdo con el dualismo antropológico y con la concepción solipsística del hombre, es radicalmente incompatible con una antropología y con una ética de relación.

El positivismo, que aquí hemos considerado junto con el racionalismo, quiere limitarse a los hechos sin nombrar la razón o la interpretación de los hechos. En realidad el positivismo tiene un concepto restringido (es decir abstracto) de los hechos empíricos y usa la razón en sentido aún más cerrado que el racionalismo mismo.

b) Crítica del funcionalismo.

Para muchos autores no hay duda de que la divinidad es el producto de la fantasía de los primitivos. Si se tiene presente esta convicción, se comprende mejor cómo el mito pueda parecer del todo irracional. El racionalismo y el positivismo aseguran que las divinidades no son otra cosa que la "personificación" de las fuerzas "naturales", pero no se preocupan por aclarar qué pueda significar "persona" o

"naturaleza" para el hombre arcaico; se limitaban a mostrar la génesis fantástica de las creencias religiosas. Actualmente, en cambio, se propone frecuentemente prescindir del valor de verdad del mito y del símbolo sagrado, y se llega a proponer un análisis funcionalístico de la religión y del mundo arcaico (sobre todo por parte de los antropólogos culturales y sociólogos). La religión y el mito son considerados como dimensiones del mundo humano y se trata de comprenderlas (en su esencia) estudiando su función en la sociedad y en la cultura, independientemente de su valor de verdad.

Pero el estudio funcional de la religión y del mito no es satisfactorio: ¿qué función social o psicológica puede tener el sacrificio o hasta el sacrificio humano?. En todo caso el sacrificio tiene esta función cuando se ofrece, y esto no acontece, sino como modo de relacionarse con la realidad última. La religión y el mito tienen efectivamente su función social, pero están presentes en una sociedad solamente cuando son vividos como verdaderos. Además el hombre arcaico no se ocupa de la religión, sino de la divinidad. El hombre moderno se ocupa mas frecuentemente, en nombre de la ciencia "desinteresada", de la función de la religión, sin tener presente que siempre la función de la religión es asegurada solamente donde haya fe en la divinidad. A este proposito compartimos plenamente las objeciones de J. Wach a la interpretación funcionalística de

la religión. (20). Este tipo de interpretación no permite comprender el sentido de la religión, y además se refiere directamente a nuestra temática, en cuanto que, al mismo tiempo, impide comprender al hombre arcaico como él se comprendía y hace así imposible una antropología histórica.

c) Crítica del antropocentrismo subjetivístico.

Para los funcionalistas el mito viene a ser algo significativo solo exteriormente, es decir solamente por la función que éste desarrolla en la cultura. Pero hay también una visión más radical (sin ser racionalística) que hace del mito un producto de la fuerza creadora de la humanidad arcaica, una manera imaginaria y poética de expresar en el mundo sus actitudes humanas y así dar antropomorfísticamente o más bien humanamente, un orden a su mundo. El mito vale no solamente por su función, sino por su comprensibilidad propia, como creación humana o construcción del mundo humano.

Esta interpretación de literatos y filósofos (21) indica también la raíz de la interpretación funcionalística: el hombre es el único creador activo del propio mundo: él es creador de mito, de poesía, de arte y de instituciones sociales.

Mientras los funcionalistas no toman una postura sobre el valor de conocimiento y de verdad de estas concepciones

20. *ibídem*, p. 27-30.

21. M. Landmann, *Antropología Filosófica*, UTEHA, México, 1961, pp. 12-15.

(manteniendo una época), la concepción antropocéntrica es tendencialmente subjetivística, en el sentido en que, en el fondo, lo es el existencialismo, es decir, criticando el subjetivismo.

Ahora, este enfoque creador responde, tal vez, a un estadio literario de la humanidad antigua y también a un rasgo de los mitos y de los ritos arcaicos, es decir, a sus variaciones en torno a núcleos simbólicos. Pero, no hay duda sobre el hecho de que los arcaicos entienden el mito y el símbolo como modo de conocimiento de la realidad verdadera, respecto a la cual el mundo y el hombre se sitúan en su justa posición. Si más tarde el mito no es exclusivamente palabra divina reservada al rito, sigue siendo siempre una realidad divina que los mitólogos y los poetas quieren indicar. Además, si se dice que "naturalmente" los primitivos no se dan cuenta de su creatividad espontánea y son ingenuamente realistas, entonces nuevamente ellos no son tomados en cuenta. Ciertamente el intérprete puede explicitar mejor de quien la vive, una experiencia, pero diciendo en qué consiste: esto es el resultado normal de la interpretación explicitativa. Pero la interpretación antropocéntrica pretende saber (no mejor de quien vive la experiencia, sino al contrario de quien vive la experiencia) que esta experiencia en realidad es otra cosa que la experiencia vivida. Esta tesis, posible en sí misma, debe ser demostrada como válida, caso por caso, y no debería

ser supuesta como obvia.

El paso del mito al logos aparece en esta perspectiva como un paso de la fantasía creadora, que plasma el propio mundo, a la razón creadora y autónoma; como un paso del mundo poético al mundo racional en el sentido de objetivo (empírico).

Esta es una observación importante, y aceptable, si se prescinde de la constante de la presuposición antropocéntrica o puramente funcional.

Se intuirá que las interpretaciones racionalística y funcionalística y antropocéntrica del mito han sido siempre criticadas en base al principio metodológico que dice que cada mundo humano debe ser comprendido en relación al hombre que lo vive, y no sustituyéndose a él. Este principio se impone independientemente de cualquier tipo de precomprensión o enfoque antropológico.

3. DEL MITO AL LOGOS: ESQUEMA DE ANALISIS OPERATIVO DE LOS PRIMEROS FILÓSOFOS GRIEGOS.

Sólo el análisis de tipo operativo nos permite delinear algunos aspectos de antropología de los primeros filósofos jónicos: Tales, Anaximandro, y Anaxímenes.

Estos filósofos llamados "físicos" por Aristóteles, se ocuparon del origen y de la constitución del "cosmos", entendido en el sentido más amplio de la palabra. Son estos filósofos los que han planteado el tránsito del mito al logos y que nos permitirán unas consideraciones sobre

nuestro tema.

Nos preguntamos por lo tanto:

- 1) ¿Sobre qué argumento se vierte la investigación de estos filósofos?
- 2) ¿Qué es lo que se preguntan sobre este argumento?
- 3) ¿Cómo es que tratan de encontrar una respuesta?
- 4) ¿Quién, es decir, cómo actúa en todo este proceso el investigador?

Sólo la primera y la segunda de estas cuestiones tienen una respuesta directa por parte de estos investigadores y se pueden establecer sobre sus escasos fragmentos. Ellos no han reflexionado sobre los motivos y sobre los modos de su investigación ni sobre sí mismos como investigadores. Ellos han actuado, ejercitado, vivido, lo que nosotros aclaramos expresamente mediante un análisis operativo. Entonces, tratamos de decir cuanto ellos han callado, limitándose a vivirlo: precisamente las últimas dos preguntas interesan directamente a nuestra investigación antropológica.

Notamos brevemente: 1) Los filósofos presocráticos se han propuesto como campo de sus reflexiones el universo entero, la realidad entera. Este interés global, como ha aparecido anteriormente, es típico del mundo mítico, y no estamos lejos de la verdad si referimos este interés a la mentalidad mítica, en vez de decir que la pregunta sobre la realidad en general los distingue como filósofos (el filósofo o más bien la metafísica se ocupa, según

Aristóteles, de la realidad en cuanto tal, en general).

Nos parece por lo tanto discutible la interpretación de Vernant: "Entre los 'físicos' de la Jonia la positividad ha invadido la totalidad del ser. Nada existe que no sea naturaleza, *physis*. Los hombres, lo divino, el mundo forman un universo unificado, homogéneo, todo integrado sobre el mismo plano; son las partes o los aspectos de una sola y misma *physis* que dondequiera pone en juego las mismas formas y manifiesta la misma potencia de vida." (22).

2) Ellos ponen sobre el mundo una cierta cuestión; no se preguntan qué es el mundo, sino cómo ha surgido el mundo y de qué está compuesto finalmente. Ellos buscan el principio (*arje*): principio entendido como aquello del cual todo deriva y del cual todo está finalmente hecho. También aquí no dudamos en afirmar que este interés se manifestó anteriormente, mediante los mitos cosmogónicos: Hesíodo ya se había ocupado poéticamente de este tema. Pero aquí encontramos un elemento nuevo: este argumento deviene ahora un problema que los hombres ponen a sí mismos en la actitud de investigadores activos y no declarándose satisfechos por una respuesta ya ofrecida por el mito sacro y divino. Jenófanes dirá que la verdad es fruto de una difícil búsqueda y no don de los dioses. (23).

22. J.F. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, (Mythes et religions, 45) PUF, Paris, 1969, p. 101.

23. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1934, I. B18.

En el sentido de un cambio de actitud frente a la realidad, y no como exclusión de la "noción misma de sobrenatural", nosotros aceptamos la observación de Vernant: "Para el pensamiento mítico, la experiencia cotidiana se iluminaba y tomaba un sentido en relación a los actos ejemplares realizados por los dioses 'en el origen'. El polo de comparación se invierte totalmente entre los jónicos. Los acontecimientos primeros, las fuerzas que han producido el cosmos son concebidas según la imagen de los hechos que se observan hoy y que se captan en una explicación análoga. No es lo original que ilumina y transfigura lo cotidiano; es lo cotidiano que hace lo original inteligible poniendo los modelos para comprender cómo este mundo se ha formado y ordenado." (24).

3) ¿Cómo tratan entonces de contestar esta pregunta?. Hemos dicho que con el mito la respuesta única estaba ya dada y otorgada directamente por la divinidad, y era considerada sagrada; se busca ahora personalmente una respuesta, motivada por observaciones y razonamientos. Ciertamente, si nosotros examinamos las primeras respuestas que designan el agua, lo indeterminado o el aire como principio de todas las cosas, nos parecen todavía "míticas", en el sentido de que podemos comprender cómo estas cosas puedan ser consideradas principio de todo solamente pensando en el valor que ellas tienen para una mentalidad simbólica,

24. J.P.Vernant, op. cit, p. 101.

no confrontándolas con nuestras exigencias racionales. Sin embargo, estas cosas-principio en la nueva actitud de investigación ya no tienen un valor y un contexto mítico, sino sólo un sentido simbólico. (25). El agua, por ejemplo, se presta a ser pensada como principio de todo, pero Tales había notado cómo las semillas son húmedas, lo mismo que las carnes de los vivientes, mientras que las momias son áridas. (26). Ahora esto es percibido inmediatamente, como también para nosotros en la vida cotidiana el agua no es H₂O, sino un fluido refrescante, que quita la sed, purificador y vital para la vegetación. Además el agua tiene también un cierto carácter "abstracto": es inalcanzable e indeterminada, parecida al aire.

4) Entonces no nos sorprende que los primeros filósofos percibiesen los elementos en modo diverso del nuestro. Esto no quita que se haya dado verdaderamente el paso del mito al logos y que se esté afirmando un nuevo tipo humano: el hombre que se hace preguntas y que busca el mismo la respuesta motivada. Surge así el filósofo y el científico. Por cuanto sean lejanos de nosotros, estos hombres están sobre nuestra vertiente respecto al mito. Entonces, la característica fundamental del paso del mito al logos parece ser el surgir de una nueva actitud humana en un mundo

25. F.M. Cornford, expuesto y comentado por J.P. Vernant, *op. cit.* pp. 102-106.

26. Diels-Kranz, I, A13.

que conserva todavía todos los rasgos que nosotros tendemos a clasificar como míticos. Estas actitudes se hacen más definidas en Jenófanes, Heráclito y Parménides. Pero también en sus fragmentos la dimensión religiosa y mítica de la realidad y de las cosas es para nosotros evidente. Por ejemplo, la dicotomía entre ser y no ser en Parménides podría, no fuera de lugar, ser considerada como una reformulación autónoma del alejamiento entre lo sagrado y lo profano.

Pero regresaremos en seguida con nuestras reflexiones sobre los presocráticos.

Por ahora concluimos subrayando el punto esencial de nuestro desarrollo: el paso del mito al logos se debe caracterizar sobre todo como un fenómeno antropológico, un cambio de actitudes humanas frente al mundo (y a la divinidad): el surgir de una actitud de búsqueda que es también una toma de distancia del mundo (divino, cósmico y humano) en el cual está completamente inmerso el hombre arcaico.

CAPITULO SEGUNDO

ANTROPOLOGIA GRIEGA

1. REFLEXIONES INTRODUCTORIAS: EL SURGIR DEL LOGOS EN LA POLIS.

El surgir del pensamiento griego implica un replanteamiento de la actitud humana global. Este resultado del capítulo precedente implica que el cambio de actitud encuentre su expresión en modos diversos en todos los sectores de la cultura griega.

Si nuestro interés se concentra sobre el pensamiento, nosotros no consideramos absolutamente el pensamiento como autónomo, ni tampoco consideramos que el pensamiento preceda (en general) la vida social vivida. El pensamiento es, en cambio, una reflexión situada y por ello dependiente de una cultura que es vivida antes de ser teorizada.

En el territorio griego, la esfera religioso-política domina la economía y condiciona la difusión de la escritura, sea en los tiempos del rey y sacerdote miceno (anax), con su clase de escribas, sea después de la conquista dórica, en los tiempos homéricos, con los varios reyes de la ciudad (basileis). (1). Solamente en la ciudad (pólis) la palabra (logos), como medio de comunicación y persuasión, adquiere un valor político prominente, dada la

1. J.P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, (Mythes et religions 45), PUF, Paris, 1969, pp. 29-43.

subdivisión de poderes y funciones.(2). Esta nueva situación política establece inicialmente y condiciona constantemente la investigación intelectual. La filosofía resulta así no solamente situada en y ligada al mundo social vivido sobre el cual reflexiona, sino también resulta condicionada por los intereses sociales que requieren o impiden una investigación teórica. No por esto ella es reducida necesariamente a ideología, es decir, a instrumento de poder. El interés social denota, en cambio, el significado y la importancia de la teoría para la vida asociada y también implica naturalmente la posibilidad de una instrumentalización del saber como ideología de poder.

La crisis de la ciudad de los tiempos homéricos necesitará y condicionará, a su vez, el nacimiento de una nueva función del sabio, aquella de legislador, y aquí, entre los nombres de los primeros siete sabios legendarios, encontramos también el nombre de Tales. "Se podría decir, esquematizando mucho, que el punto de partida de la crisis es de orden económico; ella reviste en origen la forma de una efervecencia religiosa y también social, pero, en las condiciones propias de la ciudad, ella conduce en definitiva al nacimiento de una reflexión moral y política de carácter laico, que considera en modo puramente positivo el problema del orden y del desorden en el mundo humano." (3). Si el

2. *ibidem.* pp. 44-32.

3. *ibidem.* pp. 67-78.

desemboque de la crisis sea como lo presenta Vernant, se podrá evaluar mejor después. Nos limitamos ahora a unas consideraciones generales.

Si en esta síntesis sumaria está bien enfocada la situación cultural de la polis, parece que para una antropología griega la política deba constituir la base de reflexión primaria y adecuada. Esta postura es justa y se presupone sin contradicciones, cuando determinamos ocuparnos del pensamiento griego. Se trata, entonces, de precisar la relación de la filosofía y de la política. Antes que todo hemos observado que la palabra y la sabiduría son determinantes y centrales en la cultura de la polis y dan una fisonomía propia a la vida política. La filosofía no es, de todas maneras, práctica política, sino tal vez una reflexión sobre ella y una preparación para la praxis. Ella viene a ser una estructura o institución dependiente de la política; en otros términos, la política tiene la función de estructura, el saber de superestructura. Por ello la situación política debe ser siempre tenida presente o se presupone constantemente en el discurso sobre el pensamiento griego.

Estableciendo las relaciones entre estructura y superestructura, de todas maneras, se debe observar que la estructura o la base no es de ninguna manera la raíz de las cosas, porque la raíz es el hombre. En otras palabras, no es la institución perno que produce las cosas: esta

visión es esclava de la abstracción, sea esta espiritualística o materialística. En cambio, es el hombre que, si no lo produce incondicionadamente, ciertamente instauro su propio mundo: es mediante el hombre y para el hombre que una cierta institución es base o perno de todas las demás. Es importante establecer el orden de interdependencia en las instituciones, a partir de la base, pero es más importante no sustancializar o personificar las instituciones, y darnos cuenta que ellas son modos de vida asociada de la cual los hombres en carne y hueso son los sujetos. Las cosas y los instrumentos son objetos que median sus relaciones recíprocas. Las diversas instituciones de una sociedad, a partir de aquella que es la base o perno, son interdependientes entre sí y coherentes, ya que ellas tienen una sola raíz: el hombre en sus relaciones constitutivas, en sus actitudes fundamentales y en sus conductas propias extremadamente variadas y diferenciadas, pero todas convergentes a la raíz. A partir del hombre y mediante sus conductas surge sea la política sea la filosofía y ambas deben ser consideradas en relación al hombre. (4).

Solamente así el discurso sobre la estructura base y sobre superestructuras, sobre las interdependencias y condicionamientos recíprocos adquiere su justo valor. Si se quiere: la relación de todas las conductas y de las

4. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1963, pp. 221-241.

instituciones hacia el hombre es directa; aquella de las conductas y las instituciones entre sí es indirecta, pero no transversal. Es decir, la relación ordenada de las estructuras no es originada ni comprensible como influencia (en parte recíproca) de la estructura base sobre la superestructura. Es, en cambio, el peso preponderante que una cierta estructura institucional tiene para los hombres o para un grupo de hombres en una sociedad que condiciona el peso y la importancia secundaria que llegan a tomar otras estructuras. En cada estructura está operando y debe ser encontrado el hombre concreto: esto vale también para la investigación intelectual.

Por ello, es un error de perspectiva considerar la filosofía como dependiente antes que todo o exclusivamente de la base política: ella depende, en cambio, del hombre situado culturalmente, de su proyecto y su actitud de investigación, en la cual se origina su mundo teórico, así como en su comportamiento social se originan las funciones y las instituciones políticas. Pero, naturalmente, la actitud de investigación presupone un objeto y un interés: un mundo cultural ya dado y un interés al cual satisface. En este sentido la investigación teórica depende, más que de la política, del conjunto de la cultura vivida.

2. EL DESARROLLO DEL LOGOS GRIEGO: ¿HUMANISMO GRIEGO?

Nos proponemos delimitar ulteriormente nuestro campo de atención al período clásico del pensamiento griego: de los

Sofistas hasta Aristóteles. De todas maneras, será indispensable hacer referencia a los presocráticos para situar y comprender este pensamiento que ha tenido una importancia determinante en la tradición cultural de Occidente.

Los Sofistas representan un cambio importante en la filosofía griega. En estrecha interdependencia con la situación y los intereses políticos, ellos toman como temas prevalentes de la búsqueda filosófica aquellos que se refieren a la conducta humana. "Así el hombre toma el lugar de la naturaleza como centro de la especulación. Bajo varios aspectos, un humanismo, en el sentido más amplio de la palabra, toma el lugar del naturalismo de la filosofía anterior." (5).

Finalmente ¿se puede decir que la filosofía griega se ocupa del hombre y nos ofrece una antropología explícita?. Nada sería más deseable a los fines de nuestra investigación.

Pero el intento de comprender la filosofía griega desde los Sofistas hasta Aristóteles haciendo del hombre "el centro de la especulación" o el tema central y unificador de la filosofía de este período es, a nuestro modo de ver, un intento destinado a fracasar o por lo menos es una desviación, si se acepta el principio que también la

5. C. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Michel, Paris, 1948, p. 172.

reflexión filosófica debe ser interpretada en el sentido en el cual los filósofos mismos la comprendían y la vivían.

Ahora, es verdad, los temas de los cuales se ocupan Sócrates y Platón son inicialmente, en gran medida, aquellos de los Sofistas y se refieren al hombre en la sociedad. Pero los Sofistas subordinaban su investigación a los casos contingentes de la vida de la ciudad, desarrollando su discurso como una espada de doble filo (*dissoi lógoi*) para ofrecer a sus clientes un arma apta en cada situación contra cualquier adversario que atacase su carrera política. La "sapiencia" de los Sofistas es la técnica que sirve para afirmar la propia "virtud" en relación a honores y bienes de fortuna. También Sócrates está en las plazas y discute con cualquiera sobre cualquier argumento, que hasta Aristófanes lo considera como un sofista.

Pero Sócrates no se queda en lo contingente: con su método estimulante él constantemente trata de despojar lo contingente y de guiar la investigación a la esencia de las cosas, al "qué es". Como notamos también en los diálogos platónicos, los argumentos de los cuales él se ocupa se refieren al mundo humano: la virtud, la piedad, la justicia, el alma, la ciencia. Pero el interés que guía la investigación y la discusión filosófica no es el hombre, sino es la diferencia entre las cosas mutables y la esencia real, entre las cosas como son para los sentidos y como son en sí mismas, entre opinión y verdad, entre percepción y

ciencia.

Se podría precisar que éste es solamente un interés subordinado, ya que encontrar la esencia significa también encontrar el bien y fundar sobre la verdad la educación (paideía), y sobre la justicia la convivencia política. Efectivamente esta perspectiva más comprensiva expresa más adecuadamente la intención última de Sócrates, Platón y también Aristóteles. Sin embargo, si la función última que se propone el filósofo es la de resolver los problemas de la vida social, esta última intención queda oculta y tal vez exterior o pura resultante respecto a la filosofía. Si los problemas últimos son sociales, esto no implica que se trate de resolverlos ocupándonos directamente del hombre, de qué es, de sus exigencias fundamentales. De hecho esto no se da. En definitiva resulta que las preguntas filosóficas vierten sobre fenómenos humanos, pero ellas no son preguntas antropológicas. Lo que se pregunta no es: ¿quién es el hombre del cual es propia esta virtud, justicia, ciencia y que tiene un alma capaz de verdad?. Sócrates, Platón y Aristóteles se preguntan, en cambio, cual es la esencia de la virtud y de la ciencia, qué es en sí misma y en realidad. Ahora, determinantes para caracterizar una investigación no son los datos o los temas sobre los cuales ella vierte, sino qué tipo de pregunta ella pone sobre estos fenómenos.

Para respetar este su mundo de intereses no podemos afirmar que el hombre es el centro de esta filosofía, pero

debemos reconocer que centro o núcleo del interés es la investigación de la realidad inmutable, de lo inteligible, de lo verdadero. Esto vale naturalmente más para Sócrates, Platón y Aristóteles que para los Sofistas. Pero también para ellos parece poderse decir que el interés dominante es la búsqueda de lo persuasivo, del argumento eficaz y victorioso. Protágoras formulará expresamente las implicaciones ontológicas que justifica esta praxis filosófica, afirmando que el hombre es medida de todas las cosas, de su ser y no ser. Pero esto no significa que el hombre es puesto al centro: también aquí el interés es para las cosas.

Si nuestra hipótesis de comprensión es adecuada o no, se podrá controlar paso a paso en el desarrollo del análisis. Por ahora resumimos: los argumentos o los temas de la filosofía clásica griega son casi siempre antropológicos, pero la actitud fundamental o el interés central no lo son. El centro de interés es, en cambio, el de alcanzar la verdad inmutable, la realidad verdadera, como es en sí misma y por sí misma. Solamente partiendo de este punto clave nos parece posible comprender en modo unitario el pensamiento de los griegos.

2.1. La concepción fundamental de Parménides: el ser es inmutable e indiviso (Único).

La pregunta fundamental desde Sócrates en adelante:
"qué es" ya no es la pregunta sobre el principio,

característica de los primeros filósofos griegos. Ciertamente: la investigación de la verdad es siempre también la búsqueda de lo originario. Pero ¿cómo se dio este desplazamiento de interés expresado en la misma formulación de la pregunta?

Notamos ante todo que el interés para la verdad, para lo que verdaderamente es, es bien distinto del pathos racionalístico todavía presente en nuestra cultura para lo que es científicamente verificado y rigurosamente demostrable. Por esto se dice frecuentemente que los griegos tienen un interés especulativo más que científico: pero para los griegos la ciencia es precisamente aquello que nosotros consideramos especulación.

Parménides es el iniciador de esta tradición. El, primordialmente, divide rigurosamente el ser que es, del no ser que no es; la verdad, de la opinión.

a) El ser es inmutable: si mutase no sería; el ser, en cambio, únicamente es. El ser también es único, es decir indiviso: ¿qué podría separarlo de sí mismo, sino el no ser que en efecto no es?

b) Nótese bien que esta dicotomía no es horizontal sino vertical, es decir divide rigurosamente también el valor del no valor que es no ser. No debemos sorprendernos que el ser sea lo divino, lo máximo del valor. También para el pensamiento mítico lo divino es el ser, lo real verdaderamente tal. Pero para Parménides son importantes

las características constitutivas de este ser, establecidas por el logos.

c) Pasamos al punto más relevante antropológicamente: "Es lo mismo el conocer y el ser". (to gar auto noein estin te kai einai). (6). El pensamiento entonces se identifica con el ser, con lo inmutable.

Ni siquiera los Sofistas (que se referían a Heráclito) han podido substraerse a la fuerza de este planteamiento dicotómico. Ellos solamente han preferido y defendido la opinión mutable, negando más que la existencia, la cognoscibilidad para el hombre del ser inmutable. El descubrimiento de la esencia por parte de Sócrates (que no es el descubrimiento del pensamiento, en el sentido creativo que nosotros tendemos a dar espontáneamente a este término) es antes que todo el descubrimiento de lo inmutable, de lo que es, precisamente en aquel campo de la virtud, de la justicia y de la ciencia en donde los Sofistas, que eran los maestros, veían solamente convencionalismos y opiniones mutables. Esto significa oponer al principio de Protágoras, según el cual el hombre es medida de todas las cosas, otro principio, según el cual el ser verdadero, la idea, lo divino es medida de todas las cosas, y del hombre inclusive. Ahora, ¿cómo se alcanza esta esencia inmutable?. Poniéndonos la pregunta fundamental de los diálogos

6. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1934, I, 83.

platónicos, sobre todo de los primeros dos periodos, "¿qué es?" y eliminando con rigor las respuestas solamente aparentes. La respuesta verdadera, frecuentemente no encontrada, a la pregunta socrática es el eidos, aquello por el cual las virtudes son virtudes, la ciencia es ciencia, lo piadoso y lo justo son tales: lo que la cosa en sí misma únicamente, idénticamente, inmutablemente es.

Así se establece no solamente una continuidad, sino también una discontinuidad respecto a Parménides: el ser es inmutable y uno, pero ya no único. Y en el momento en el cual el ser ya no es concebido como único, la característica más acentuada en cada ser verdadero (dado también el nuevo contexto de polémica con los Sofistas) será la unidad inmutable, mientras para Parménides parece ser la inmutabilidad única.

El último Platon se pondrá en confrontación con Parménides sobre los problemas de la unicidad del ser y, en el Sofista, tomara postura contra Parménides, afirmando que en cierto sentido el no ser es (como alteridad). Pero nosotros nos limitaremos casi exclusivamente a la postura propia de los diálogos de la madurez.

3. PLATON: LA COSMOVISION FUNDAMENTAL.

a) El eidos único es inmutable. Tomamos por ejemplo el Menón: se nos pregunta ¿qué es la virtud?. ¡Son las diversas virtudes!. Pero ¿qué es aquel algo de común, aquello por lo cual todas las virtudes se parecen y "no

difieren en nada, pero son todas lo mismo (tautón)?" (7). Este algo será "un cierto eidos idéntico (tauton) en todas y por el cual son virtud", sea virtud de un anciano o de un niño, de un hombre o de una mujer, no obstante que la virtud de un hombre es la de administrar bien la ciudad, aquella de la mujer es la de administrar bien la casa. Todos deben actuar "sabia y justamente" (8). Entonces será tal vez la sabiduría o la justicia la virtud. ¿O no es esta última solamente una virtud?. Será necesario, de todas maneras, superar la pluralidad, dado que todas estas cosas las llamamos con un cierto nombre que compete a todas, no obstante que son contrarias las unas a las otras. Esto significa buscar un algo único, idéntico e inmutable.

El eidos no solamente es idéntico a sí mismo, sino sobre todo es la realidad. Para tomar un ejemplo: el concepto mismo de idéntico, el igual mismo, es algo y no nada (9) y sabemos lo que es en sí mismo. En cambio, las cosas iguales, por ejemplo dos bastoncitos o dos piedras, sin cambiar en sí mismas, se nos muestran ahora iguales, ahora desiguales (según las relaciones en que entran). Esta mutación es imposible para el igual en sí, que no puede ser ahora igual ahora desigual. Por ello, no son lo mismo las cosas iguales y el igual en sí (auto to ison). Y más: el igual en sí, lo bello en sí, lo real en sí de cada cosa, o

7. Menón 72c.

8. Menón 74c.

9. Fedón 74.

su ser (to on) (10) ¿es posible sea susceptible de un cambio (metabolé) cualquiera?. ¿O mas bien cada uno de estos reales, cuya forma es una en si y por si (monoidés ón autó kath' autó), tendrá siempre e idénticamente las mismas relaciones sin admitir, en ningún tiempo, en ningún lugar, en nada, alguna alteracion?. Respuesta: necesariamente así es!. Cada esencia es, entonces, un ser siempre idéntico a sí mismo, inmutable e indiviso; tiene los caracteres del ser según Parménides. Constatamos una manera de pensar rigidamente alternativa e irrelacional que se expresa por contraposiciones rígidas y exclusivas, de las cuales la principal es aquella entre uno y múltiple, que implica aquella de inmutable y mutable.

Nosotros seríamos llevados a pensar la virtud como una abstraccion, digamos mas simplemente, como una palabra que indica relaciones complejas. Pero esto es excluido por la actitud abstracta y rigurosamente dicotómica de Platón. ¿Como puede la virtud consistir en relaciones complejas? O estas relaciones y sus términos son todos y solamente virtud, y en este caso no hay ningún tipo de complejidad; o bien estas relaciones contienen también otros elementos, los cuales no son virtud. Igualmente no se puede pensar que estas relaciones sean complejas en el sentido de mutables; en este caso la virtud sería otra cosa diversa de sí misma y no sería ya virtud.

El ser es concebido en modo absoluto e irrelacional: ser por referencia a ..., ser junto, ser en relación a otro, ya no es ser, según los cánones de Parménides. En efecto esto "otro" término de la relación es pensado en cada caso dicotómicamente: no como otro ser, sino como otro del ser: es decir, nada. (Pero sobre este punto el último Platón cambiará opinión). Si las ideas de grandeza y pequeñez tienen efectivamente una relación, según Platón, esta relación es siempre la misma e inmutable, es decir no es ninguna relación, sino una yuxtaposición alternativa. En efecto, solamente las cosas grandes y pequeñas cambian en sus relaciones: Simmias es más grande que Sócrates (es decir Simmias participa de la grandeza, Sócrates de la pequeñez), mientras Fedón es más grande que Simmias (es decir Fedón participa de la grandeza, Simmias de la pequeñez). Simmias es por lo tanto al mismo tiempo grande y pequeño. En cambio la grandeza en sí no puede ser simultáneamente grande y pequeña; ni siquiera la grandeza de Simmias puede ser pequeña. Y entonces: "o ella huye y deja el lugar cuando en contra de ella avanza su contrario, la pequeñez, o bien, por el hecho mismo de este avanzar, ella deja de existir." (11). No se excluye entonces una relación de contrariedad entre las dos realidades en sí, pero esta relación no se logra concebirla como relativa y constitutiva del ser mismo de los contrarios. Para nosotros, en cambio, es claro que algo

11. Fedón 102d.

es pequeño precisamente en relación a otra cosa mas grande y viceversa, cada vez según las relaciones en que entra. En cambio, el "qué es", que Sócrates platónico, busca es aquella realidad que es la virtud, lo bello, lo grande, lo justo, lo verdadero y el ser en si, aquello que los hace idénticamente y puramente tales. El interés fundamental es el encuentro de la realidad (usia), del verdadero ser (ontos en) en si y por si (en auto Katha auto), inmutable e indiviso. He aquí el elemento determinante en la concepción de las ideas.

b) El eidos es idéntico al bien. La realidad verdadera e inmutable es idénticamente el bien de cada cosa. Sócrates lo aclara narrando el interés y la expectativa despertados en él, al escuchar la doctrina de Anaxágoras. Si "el espíritu (nous) es causa de todas las cosas" entonces (se esperaba Sócrates) sera también el ordenador y dispondrá cada cosa en particular de la mejor manera. Así por ejemplo, para la tierra, para el sol, para la luna: "el modo mejor de ser para todas estas cosas es precisamente su modo de ser; después que él (Anaxágoras) indica la causa de cada una de estas cosas así como de todas ellas juntas, yo me imaginaba que me explicaría también aquello por el cual en los particulares cada una es lo mejor y aquello que es el bien común de todas." (12). En cambio, la lectura de Anaxágoras lo desilusiona, ya que todo es explicado, como

12. Fedon 98b.

habitualmente, con las acciones del aire, de la tierra, del agua y del fuego. "Cuanto a la potencia, por acción de la cual la disposición mejor posible para todas estas cosas es aquella que de hecho ha sido realizada, esta potencia ellos no la buscan; no se imaginan ni siquiera que una fuerza divina está en ella (...) ni se figuran que en verdad el bien y el deber ser (déon) une y lleva cada cosa." (13). El ser verdadero es entendido entonces también como el deber ser, el valor uno e inmutable que todo lo domina, y que es obra de lo divino, o que pertenece a lo divino. Estos aspectos o componentes, sugerimos, son todos presentes y comunican en la única esfera de la realidad verdadera y perfecta, según los cánones griegos.

En esta perspectiva se nota como los filósofos tratan ahora responder a la pregunta sobre el origen y fundamento de las cosas: el origen y fundamento es el logos o la realidad inmutable. La pregunta "qué es" se confunde con la otra "¿por qué es así?" y a esta ya no se contesta indicando la génesis, sino el logos inmutable, la realidad fundada en sí misma y verdadera. "En efecto, es para mí evidente (insiste Sócrates) que si la belleza pertenece también a algo además que a lo bello en sí, no hay absolutamente otra razón que esta cosa sea bella, sino porque participa de lo bello mismo. Y digo lo mismo de todo." (14). En otras

13. Fedón 99c.

14. Fedón 100c.

palabras, no se busca ya la causa del devenir, sino del ser: es a causa de la belleza que las cosas son bellas, es por el ser verdadero que las cosas son, son grandes, son pequeñas y así sucesivamente. Que además la realidad misma, verdadera, bella y buena, sea lo divino es lógico para Platón, pero regresaremos sobre este punto hablando de su concepción de lo divino.

c) El ser es uno con el conocer. Una última nota: la realidad única e inmutable es por sí misma cognoscible. El conocer es función del ser: "Quien conoce, ¿conoce algo o nada?. ¡Algo!. ¿Algo que es o que no es?. ¡Que es, sin duda!: ¿cómo conocer en efecto lo que no es? Y entonces aquello que es absolutamente, es absolutamente cognoscible, y el no ser, es absolutamente incognoscible." (15). Si no se alcanza el ser (usia), entonces tampoco la verdad. (16). En esta perspectiva se comprende como para Platón el juicio negativo, que dice lo que (algo) no es, como también el error permaneció durante mucho tiempo como enigma. Estos problemas serán puestos y aclarados solamente en los últimos diálogos. (17).

En conclusión hacemos notar que los puntos cardinales de referencia y las exigencias fundamentales del pensamiento de Parménides son retomadas y reconocibles en Platón: el ser verdadero es uno e inmutable; es idénticamente el valor y el bien; es uno con el conocer.

15. Rep. V 476e-477a.

16. Teeteto 186cd.

17. Sofista 260cd.

3.1. La concepción Platónica del alma y del cuerpo.

A partir de la actitud y de la concepción fundamental arriba trazada se puede descubrir una estrecha conexión en la riqueza de los temas filosóficos de Platón: nos interesaremos más a lo que dice sobre el alma, sobre el bien y sobre lo justo, sobre los dioses y lo divino (no es exacto hablar de psicología, de ética y política y de teología en Platón, ya que sólo Aristóteles articulará estas distintas disciplinas).

Como acabamos de subrayar, el conocimiento es determinado por el ser mismo que es su fundamento: el ser verdadero es origen del conocimiento verdadero; lo sensible es origen de sensaciones y opiniones. La dicotomía que existe entre las cosas bellas, buenas, grandes y la realidad misma se repercute así en la concepción del hombre: las cosas bellas y buenas son vistas, pero no son concebidas; las ideas en cambio son concebidas, pero no son vistas. (18). Platón contrapone cuerpo y alma, basándose sobre el hecho que la realidad verdadera no es captada por ningún sentido y sólo mediante el pensamiento (dianoia). (19). Es más fácil pensar sin recurrir a ningún sentido, hasta liberarnos del cuerpo entero, ya que es el cuerpo que confunde al alma y le impide adquirir verdad y pensamiento (frónesis) cada vez que tiene relación con él (Poinoné). He aquí entonces la tarea

18. Rep. VI 507b.

19. Fedón 65c.

del filósofo y del hombre: separarse del cuerpo, es decir, prepararse a la muerte. En efecto: "¿No es verdad que el sentido preciso de la palabra 'muerte' es que el alma es liberada y separada del cuerpo?" (20). También en el Teeteto (como ya en el Fedón) (21) se contraponen en nosotros un principio por el cual mediante los ojos vemos lo blanco y lo negro, y así mediante los demás sentidos, y aquellas cosas que el alma por sí misma es capaz de alcanzar, sin órganos corpóreos: las ideas. (22).

La esencia para Platón no es un concepto en el sentido de una construcción del pensamiento, sino una realidad en sí, intuita por el alma; él no nos ofrece, propiamente hablando, una teoría del conocimiento, sino una ontología o usiología. El alma llega como en contacto con la realidad en sí y le es afin. "Y este estado (páthéma) del alma se llama pensamiento (fronésis)". (23) Otra cosa es cuando el alma conoce por los sentidos. (24) Esta doble cara del alma, una dirigida hacia las ideas y la otra cara hacia el cuerpo (además de la consideración del alma como principio del movimiento en el cuerpo) hace complejo el problema del alma. Pero también cuando el alma, como principio de movimiento, será dividida en tres principios (expresados con el neutro) o partes o caras (eide) (25) quedará fundamental la división

20. Fedón 67d.

21. Fedón 79c.

22. Teeteto 104b-106a.

23. Fedón 79d.

24. Fedón 79e.

25. Rep. I y 580d.

entre racional (logistikón, logikón) e irracional (alógistion, álogon): esta última es propiamente la parte concupiscible, mientras la irascible esta situada como intermedia entre la parte racional y la irracional. (26).

Las capacidades (dynaméis) o partes del alma son definidas por Platón como carentes de cualquier cualidad propia: ellas se distinguen sólo por su objeto y por sus efectos. (27). La dicotomía alma-cuerpo se impone entonces claramente a partir de aquella fundamental entre ser y no ser, sensible e inteligible, conocimiento y opinión. Por esto también la consideración del alma como principio de movimiento, que termina pero en una tripartición, no cancela la división fundamental entre racional e irracional, equivalente a aquella entre alma y cuerpo. El alma es semejante a las ideas inmutables y divinas, y el cuerpo es afín a las cosas mutables, no realmente existentes.

La concepción del hombre es entonces dualística, en cuanto divide netamente alma y cuerpo. Y, ya que realidad y valor coinciden, el alma es el valor del hombre, el cuerpo el no valor. El alma y el cuidado de lo que le pertenece será así el ideal ético propuesto al hombre y encarnado por el filósofo, por el sabio. El, contemplando la realidad verdadera, viene a ser semejante a lo divino, es decir autónomo, y siempre igual a sí mismo. Además, si el alma

26. Rep. IV 436a-441c.

27. Rep. V 477cd.

tiene un parentesco con el ser, lo bueno, lo divino, ella también es inmortal.

Vamos a un tema fundamental: la inmortalidad del alma.

Sin duda Platón encuentra ya esta persuasión entre los pitagóricos (a los cuales pertenecía Simmias y Cebes) y en los mitos de la religión popular. Pero el alma para él es aquello del cual sobre todo los filósofos deben ocuparse y aun más si ella es verdaderamente inmortal. Los argumentos de Platón a favor de la inmortalidad están directamente conectados con la doctrina de la realidad en sí, pero la afirmación de la inmortalidad responde también a la exigencia de un premio para la justicia y de punición para la injusticia. (28).

Exponemos brevemente acerca de este tema tan importante, también para la historia sucesiva, la serie de argumentos propuestos en el Fedón.

1er. argumento: los contrarios nacen el uno del otro (por ejemplo la noche del día). (Así también la muerte y la vida vienen uno del otro: si no el equilibrio del universo sería destruido en un sentido o en el otro. (29).

2o. argumento: El conocimiento de la realidad en sí es una reminiscencia (suponiendo que el argumento sea válido (30), añade Sócrates. Pero él confirma después (31) que el principio sobre el cual está establecido -las ideas- es sólido). Si lo sensible nos recuerda la realidad verdadera, que es totalmente diversa de lo sensible, siendo una e inmutable, entonces debemos ya haber conocido esta realidad antes de haber percibido lo sensible. En efecto, el recuerdo no del similar, sino del diverso, supone una comparación entre aquello que revoca y aquello que es revocado en su diversidad.

28. Fedón 107ab.; Rep. X 608cd.

29. Fedón 72ab.

30. Fedón 72e.

31. Fedón 92c.

Si este último argumento prueba solamente la preexistencia del alma, unido a aquello de los contrarios, prueba su inmortalidad. (32).

3er. argumento: aquello que es compuesto es por naturaleza posible de descomposición; no así lo no compuesto. (33). Las ideas son idénticas y siempre en el mismo estado; las cosas sensibles no lo son. Las primeras son invisibles; las segundas son visibles. El alma es invisible y se parece a las ideas, el cuerpo es visible y similar a lo sensible. El alma que se sirve del cuerpo para las sensaciones es errante y agitada; cuando se dirige según sí misma a lo invisible, ella conserva su identidad e inmutabilidad, y este es el estado del pensamiento. Se sigue que la disolución conviene al cuerpo, en cambio al alma una indisolubilidad absoluta, o algo similar (34) en efecto es solamente similar a las ideas. Intervalo: Respondiendo a la objeción de Simias (35) (el alma es invisible como la armonía; pero si la materia armonizada se disuelve, también la armonía desaparece), Sócrates contesta un argumento anotado antes (36); el alma manda al cuerpo (ejemplo de la seta); ahora el dominio es propio de lo divino y no de lo mortal. En cambio, la armonía (37) no manda, sino resulta de sus componentes. Además el alma puede ser buena o mala; entonces ¿la bondad del alma sería extrañamente armonía de la armonía?. En todo caso, si es verdad que puede haber mayor o menor armonía no es verdad que un alma pueda ser más o menos alma de otra. Entonces el alma no es armonía. Además: si fuese armonía en sí misma no podría ser viciosa, ya que el vicio es desarmonía. Esta discusión muestra que se da por descontado que el alma es independiente del cuerpo en el ser, como la idea lo es de lo sensible.

4o. argumento: contestando a la objeción de Cebes (Si el alma es preexistente a muchos cuerpos así como a sus hábitos, no se puede decir que sobreviva siempre; puede ser en cambio que el último vestido quede cuando ella acabe de ser) Sócrates, después de una larga introducción, retoma en otra manera el argumento de los contrarios y trata de dar la prueba definitiva. Establecida la realidad verdadera e inmutable, también de las ideas contrarias (grandeza y pequeñez), Sócrates añade que también la grandeza que es en nosotros nunca recibe en sí la pequeñez. (38). Los contrarios

32. Fedón 77b-d.

33. Fedón 78b.

34. Fedón 80b.

35. Fedón 85b-86e.

36. Fedón 80a.

37. Fedón 92e.

38. Fedón 102d.

son entonces enemigos; o el uno destruye al otro o lo obliga a huir. (La objeción que entonces los contrarios no pueden nacer uno del otro no toma en cuenta el hecho de que los contrarios de los cuales se hablaba en el primer argumento son cosas contrarias y no las cualidades contrarias mismas) (39).

Pasando ahora a las cosas contrarias, se observa que hay algunas que se acompañan siempre a uno de los contrarios y son incompatibles con lo opuesto. Estas cosas (40) son destruidas por la cualidad contraria, a menos que la eviten (por ejemplo, la nieve es destruida por el calor, en cambio, la nieve comporta el frío; el tres exige el non y excluye el par; sin embargo nieve, fuego, tres y dos no son contrarios).

Ahora la aplicación al alma es de nuevo invertida; se parte de un contrario y se busca la causa de esta cualidad en una sustancia a la cual ella necesariamente se acompaña. ¿Qué hace entonces que el cuerpo sea viviente? ¡El alma! Entonces el alma lleva en sí la vida y no soporta su contrario; entonces será algo de no mortal.

Ahora, si el "non" fuese indestructible, el tres también lo sería. Así, si el inmortal es indestructible, el alma también lo será. Pero lo inmortal es eterno, todos lo aceptarán. Para la divinidad (o theos) para la forma de la vida misma (auto tés zoes eidos) y para todo lo que pueda haber de inmortal, todos concederán que no acaban nunca de existir. Entonces el alma es inmortal e indestructible y huye a la muerte. (41). El argumento es considerado riguroso, seguro, pero las premisas deben ser examinadas. (42).

Importante la conclusión ulterior: si el alma es inmortal, entonces es necesario tomar cuidado de ella.

La raíz unitaria de todos estos argumentos, es decir la intuición de fondo que guía a Platón para elegirlos, parece poderse indicar en la participación y semejanza del alma con su objeto, el mundo real inteligible y divino.

3.2. El mito y lo divino.

Las ideas y el alma son el centro de los mitos platónicos. El mito es, en la intención de Platón, imagen u

39. Fedón 103b.

40. Fedón 103c-105b.

41. Fedón 106a.

42. Fedón 107bc.

opinión verdadera que anticipa la ciencia, o, tal vez más profundamente, que expresa en la única manera posible al hombre aquello que solo la divinidad conoce. (43). En los mitos nosotros encontramos expresados en unidad todos los temas filosóficos principales de Platón: el ha sabido expresarlos conscientemente y coherentemente mediante la plurisignificación del símbolo mitológico. Anticipando la teología, la cosmología y la ciencia sobre el alma y sobre su destino, en el mito, el encuentra la comunicación del mundo divino, humano y natural en una única visión cósmica que asigna a todo el lugar mejor y encuentra su expresión más comprensiva en el *Timeo*. Tomemos como ejemplo, limitándonos al período de la madurez, el mito del nacimiento de amor. (44). Este mito es un relato y opinión recta sobre la naturaleza del amor antes definida (45); es totalmente coherente al discurso de Diotima sobre el amor como ser intermediario o demoníaco (46); es una imagen del filósofo y de la filosofía, articulada como ascensión dialéctica a lo bello en sí (47) que es después retomada y reafirmada en el elogio de Sócrates por parte de Alcibiades. (48). Los aspectos cosmológicos correspondientes en el mito del *Fedón*, en la imagen de la caverna, en el mito de *Er* y

43. *Fedro* 246b.

44. Banquete 203b-204c.

45. Banquete 199c-201c.

46. Banquete 201d-203a.

47. Banquete 209e-212a.

48. Banquete 215a.

del Fedro muestran que en el mito Platon se empeña en representar el cosmos como respondiente perfectamente a la naturaleza de lo inteligible y al destino del alma. En este mundo comun los varios mitos comunican y se enriquecen de significados: dan una respuesta verosimil a la exigencia de una recompensa para la justicia; muestran como es plausible la teoria de la reminiscencia y de la reencarnación de las almas; situán de manera persuasiva el mundo de la apariencia en un profundo abismo del cosmos, entre el hades subterráneo y el cielo en el cual la verdadera realidad es visible (pero las ideas están fuera del cielo, ya que este se mueve!).

En cuanto a la religion, un detalle notable sea en los mitos sea en la investigación platónica es la concomitancia de la divinidad y creencias tradicionales, que también son severamente criticadas y moralizadas, con la concepción filosofica de lo divino, el cual coincide con, o al menos pertenece al mundo de la verdadera realidad y del bien.

Otro punto amerita ser puesto en relieve: también en los mitos platónicos la realidad divina, mejor dicho la divinidad, no es para el alma un término de comunicación recíproca. Las almas son representadas como el séquito de la divinidad; la filosofía es ascensión dialectica al mundo divino, pero el encuentro de la divinidad ha casi desaparecido.

Sobre esta metamorfosis de lo divino, que salta a la vista si se piensa en el mundo mítico, y que incide profundamente sobre la condición del hombre griego, quisiéramos formarnos una idea más precisa, remontándonos a Jenófanes. La crítica de Jenófanes acerca del mito es doble: ella se opone 1) al antropomorfismo, y 2) a la atribución de acciones malas a la divinidad.

1) Crítica satírica del antropomorfismo. He aquí unos fragmentos famosos: "Pero los mortales se imaginan que los Dioses tengan nacimiento, vestidos, voces y formas similares a las suyas. (49). Y los Etiopes hacen sus Dioses camusos y negros, y los Tracios dicen que tienen los ojos azules y los cabellos rojos. (50). Pero si los bueyes y los caballos y los leones tuviesen manos, y con las manos pudiesen dibujar o hacer obras como los humanos, los caballos dibujarían figuras de Dioses similares a los caballos y los bueyes similares a los bueyes, y darían a ellos cuerpos en forma, como ellos mismos tienen." (51).

Esta línea crítica, que inaugura una larga tradición, lleva a Jenófanes a proponer una idea más universal y más alta de la divinidad. Positivamente Jenófanes habla de "un solo Dios, entre los Dioses y entre los hombres el más grande - ni de forma similar a los hombres ni de pensamiento". (52) Y en una postura, digamos, panteística afirma: "Todo entero ve, oye, piensa." (53). "Y siempre permanece en el mismo lugar inmóvil, ni le compete andar ni aquí ni allá." (54).

Los fragmentos citados hablan de ver y oír y nos previenen así del buscar demasiado precipitadamente el rechazo jenfaneano del antropomorfismo así como la asunción de un naturalismo en la concepción de la divinidad.

Además también la naturaleza es concebida por aquellos primeros filósofos en términos antropomórficos. Su presunto naturalismo sería entonces solamente un antropomorfismo indirecto. Natural y personal no son todavía distintos en Jenófanes. En cambio, retenemos justo decir que, más que el antropomorfismo, es el particularismo etnocéntrico a ser parodiado, ya que éste permite exclusivamente imágenes particulares al hablar de la divinidad. El paso dado por él va entonces en dirección universalística, en el sentido que pone la exigencia de hablar de Dios solo en relación a todo lo real; y esto nos parece derivar de una persuasión genuinamente religiosa y quedara como adquisición constante

49. Diels-Kranz, I, B14.

50. *ibidem*, B16.

51. *ibidem*, B15.

52. *ibidem*, B23.

53. *ibidem*, B24.

54. *ibidem*, B26.

del pensamiento griego sobre la divinidad.

Pero en segundo lugar se puede hablar no solamente de universalismo, sino de panteísmo en Jenófanes en el sentido que reconoce en cada realidad elementos divinos, tendiendo a fundir realidad y divino. Sobre este segundo punto la concepción de lo divino se diferenciará mayormente en los filósofos sucesivos, desde Parménides.

En conclusión, la crítica jenofanea al particularismo antropomórfico, hablando de la divinidad testifica una nueva manera de concebir lo divino ya no mítico, sino dictado por una exigencia crítica universal y, tal vez, panteística. La suya no es de ninguna manera una crítica negativa, sino positiva, a la religión: el rechaza representaciones de lo divino consideradas insuficientes a partir de la nueva actitud racional también respecto a la divinidad.

2) Esto es confirmado también por la segunda contribución importante de la crítica jenofanea del mito: él rechaza la atribución de pasiones y vicios a la divinidad. Y esto, como aparece en los fragmentos anteriormente citados, se excluye no porque el pensamiento sobre la divinidad sea una ilusión, sino porque pensar el mal de la divinidad es impío. "Homero y Hesíodo han atribuido a los Dioses todo lo que entre los humanos es vergüenza o reprobación, como robar, como adúlterar y como engañarse reciprocamente." (55).

La crítica de Jenófanes a la religión es entonces también teodicea, es decir una defensa de los Dioses.

Parménides, precedido en muchos aspectos por Jenófanes, presenta su *Vía de la verdad* y del ser como revelación divina y descubrimiento de lo divino, el cual entonces es definido como el ser mismo, uno e inmutable, que excluye todo no ser. Y, tal vez, ya es una intervención violenta de parte nuestra considerar la doctrina del ser de Parménides, no teniendo en cuenta que antes de ser una filosofía es una teología. En la concepción de Parménides el aspecto panteístico de la postura de Jenófanes es, al menos en parte, superado precisamente por la exclusión rígida del ser de todo no ser. También en esto es permitido encontrar un rasgo de la concepción mítica y religiosa de la realidad, es decir la persuasión que lo divino es la sola verdadera realidad digna de este nombre, y es Otro del medium de su manifestación. Pero deberíamos todavía aclarar (lo que aquí mencionamos solamente) como Parménides entiende este ser único e inmutable, similar a una esfera bien redondeada y compacta.

Para Platón, como ya se observó, el ser, el valor y lo

55. *ibidem*, B11; B12.

divino siguen coincidiendo. El retoma la crítica de Jenófanes a la inmoralidad de los mitos, fundándola explícitamente en la concepción ontológica de Dios. Dios deberá ser presentado también en los mitos como es: bueno y causa del bien y no del mal; y tampoco se deberá decir que los Dioses se esconden bajo forma de viajeros extranjeros, porque Dios es óptimo y cuanto pertenece a su naturaleza es perfecto y no sometido a cambio de forma. (56).

Platón naturalmente está bien lejos de criticar el mito como tal: el mismo crea unos mitos, pero ellos deben representar lo que la divinidad es en sí misma.

También en la República Platón habla de la idea del Bien (57) y la gran parte de los intérpretes está de acuerdo en considerarla como su concepción filosófica de la divinidad. El habla por analogía, ya que es una idea demasiado alta. El Bien en sí es, respecto al mundo inteligible, lo que es el sol (el hijo del bien) respecto del mundo visible: 1) La idea del bien comunica la verdad a los objetos cognoscibles, y al cognoscente la facultad de conocer: es causa de ciencia y de verdad. (58). En efecto, la idea de cada cosa es por ella la perfección y el bien mismo: la idea del bien es entonces aquello por lo cual una idea es idea. El bien es entonces más alto que las ideas.

2) La idea del bien da a los objetos cognoscibles el ser y

56. Rep. II 377b-383c.

57. Rep. VI 506b-509b.

58. Rep. VI 508e.

la esencia (to éinai te kai usían), no obstante que el bien no sea esencia, sino algo que supera la esencia (epékeina tes usías) en majestad y en potencia. (59).

De todas maneras, queda el hecho que Platón sigue hablando de lo divino (mundo de las esencias) y de los Dioses en plural. No queremos intentar decir el por qué. Solamente notamos que ya desde los primeros tiempos de la cultura griega los Dioses eran para los griegos la "estirpe" de los inmortales que habitaban en un mundo beato (contrapuesta a la estirpe de los mortales). También para Platón sigue siendo verosímil, dentro del cosmos, un cielo perfecto, diverso y más alto que nuestro mundo, la patria de los Dioses y de las almas, como aparecen en más de uno de sus mitos. La evolución en la concepción de estos dos mundos y de sus relaciones está, tal vez, en el hecho que ellos ya no son contrapuestos netamente, en el sentido que para Platón el alma humana comunica con lo divino y es considerada divina e inmortal. (60). Pero vamos a una observación más importante: a nivel de teoría filosófica explícita (presciendiendo de la religión vivida) toda la tradición que hemos delineado no atribuye a la divinidad rasgos que nosotros diríamos personales. La oración y cualquier comunicación que implique unas reciprocidades son marginadas por el único ideal de seres divinos mediante

59. Rep. VI 509b.

60. Rep. IX 589d.

el conocimiento de lo divino, que hace el alma totalmente similar a lo que conoce. No se trata de secularización, sino de un empobrecimiento teórico o tal vez de una actitud religiosa propia de los filósofos y diversa de aquella de la religión popular.

Limitándonos siempre al Platón de la madurez, podemos concluir que la ontología fundamenta su visión del hombre y de la divinidad o más bien las comprende en sí. La ontología es la teoría del ser verdadero, indiviso e inmutable. La visión del hombre y de la divinidad es no solamente fundada, sino englobada en la ontología, como integrada en ella. La dicotomía sensible y cognoscible, visible e invisible tiene un significado primeramente ontológico, pero se refiere también a la realidad humana y divina. No solamente separa la idea de lo sensible, sino el alma del cuerpo, lo divino de lo corruptible. Fundamenta las pruebas para la inmortalidad del alma y establece el valor y el no-valor también moral. En este contexto la figura del filósofo es la única que encarna la antropología y la ética implícita de Platón: implícita porque es fundamentalmente una componente de su ontología.

3.3. Evolución de la concepción fundamental: notas al último Platón.

La evolución de la concepción parmenídea en Platón es caracterizable como articulación del ser verdadero y como indicación progresiva también de términos intermedios entre

el ser verdadero y el no ser absoluto. Esta tendencia será llevada a término por Aristóteles.

Hemos notado que el ser inmutable y único del cual habla Parménides deviene en Platón un entero y rico mundo ideal. Ahora debemos subrayar que la relación entre las ideas y lo sensible no es simplemente de exclusión absoluta, como era aquella relación entre el ser y el no ser.

a) La dialéctica platónica. Las ideas son separadas y tienen caracteres opuestos a aquellos de lo sensible mutable, sin embargo, este último participa de las ideas, las imita y, consecuentemente, es la base constante de partida para llegar a contemplarlas. Lo sensible provoca la reminiscencia (61), y el partir de lo sensible es necesario a la dialéctica. (62).

Asimismo lo sensible es el elemento que distrae la contemplación y que debemos superar liberándonos de él. También esto queda como punto firme y fundamental de la dialéctica platónica. (63). Entonces es necesario "partir" de lo sensible, en el doble sentido de la palabra: "empezar" de lo sensible, y sobre todo "separarse" de él, para llegar a contemplar la realidad en sí y distinguir de esta solamente lo que en ella se participa. (64).

Es propio del movimiento dialéctico encontrar entre las

61. Fedón 73c-74c.

62. Fedón 75b; 76a.

63. Banquete 209e-212a; Rep. VII 532b-535a.

64. Rep. V 476cd.

ideas y lo sensible también términos medios y mediadores. Si ya en el Menón Platón indicaba como intermedio entre la opinión y la verdad la opinión verdadera, en la República él retoma en otro sentido este tema (65), presentando la opinión (como término medio entre ciencia e ignorancia) que tiene por objeto las cosas bellas y grandes. Además, llega a proponer una jerarquía de los grados dialécticos del conocer. (66). En el campo de lo visible o de la opinión hay imágenes sensibles de las cosas (eikónes) y las cosas mismas: plantas, animales, artefactos (zóa). En el campo de lo cognoscible también hay dos grados, uno de los conocimientos discursivos (noétá I), por ejemplo los conocimientos geométricos. El segundo grado de conocimientos es la inteligencia que alcanza el principio último, el ser mismo (noétá II). Se establecen así diversos grados de participación (méthexis) de las cosas con la verdadera realidad, y al mismo tiempo se delinea una cadena de relaciones por la ascension dialéctica a la contemplación de esta realidad.

	orató o doxastá		noétá
eikónes	zóa	noétá I	noétá II
eikasía	pístis	diánoia	noésis

b) Los mixtos. Precisamente la doctrina de la participación y de la imitación será problematizada y

65. Rep. V 477e; 480a.

66. Rep. VI 509d-511e.

criticada en el Parménides. Esto llevará a Platón al nuevo planteamiento del Sofista, en el cual las ideas más generales (ser, estasis, movimiento, idéntico y otro) son reconocidos como mixtos reales. Se establece así una composición o multiplicidad en las ideas mismas. La estasis y el movimiento comunican (en la predicación y en la esencia) con el ser, y cada uno de estos tres generos es simultáneamente idéntico a sí y diverso de los demás (es decir, es si mismo y al mismo tiempo no es el otro).

Por lo que se refiere al alma y a la sociedad, la concepción de la justicia en la República presentaba ya un modelo de mezcla y de equilibrio jerarquico de diversas partes en el conjunto unitario del estado y del alma: "La justicia consiste en ocuparnos de nuestros asuntos (ta hautú práttein), sin ocuparnos de los asuntos de los demás." (67). Y la justicia es la misma para el estado y para el individuo: "Cuando cada una de las partes que están en nosotros cumplirá su función, entonces, seremos justos y haremos lo que nos corresponde." (68). Platón se da bien cuenta que esta concepción del alma puede provocar un argumento contra su inmortalidad: lo que es compuesto, en efecto, podría terminar por disolución. Pero él busca superar esta objeción, afirmando que también las cosas que gozan de una síntesis perfecta pueden ser inmortales. (69).

67. Rep. IV 433ab.

68. Rep. IV 441e.

69. Rep. X 611b.

El Filebo, retomando el tema del bien, adelanta la afirmación de principio de que la unidad es la unidad de una pluralidad: uno y múltiple no se excluyen, sino se invocan. Así la felicidad o el bien será al mismo tiempo placer y sabiduría (frónesis). Y en general cada ser tiene dos caras (eidé): la determinación o el límite y la indeterminación o lo ilimitado (peras e apeiron) y de su unión deriva un mixto (symmisgomenon). La causa (aitía) de la determinación de lo indeterminado es un agente (tó demiurgón). Se llega así a cuatro géneros supremos. Si vemos también el Timoo, según el cual el Demiurgo forma el mundo reproduciendo en el espacio o materia la realidad ideal, reconocemos fácilmente en las investigaciones del último Platón un adelanto de las doctrinas de Aristóteles.

Pero el interés de Platón queda polarizado por la realidad inmutable: también la idea del movimiento no cambia, ni los mixtos dejan de ser mezclas de ideas.

Aristóteles, en cambio, cuando hablará de forma materializada o de esencia (usía) sensible, afirmará que la única unidad existente es el compuesto sensible. Aquí tocamos, sin duda, un punto central de la filosofía de Aristóteles y una concepción que lo opone a Platón. Pero ¿hasta qué punto? También esta concepción ¿no es solamente un modo diverso de solucionar los problemas no exclusivamente platónicos sino tradicionales del pensamiento griego?. En la originalidad de Aristóteles ¿no se reconoce

también una constancia de la actitud reflexiva de los Griegos frente a lo real?

Tratamos de encarar estos interrogativos, refiriéndonos esquemáticamente sobre todo a la metafísica y a la ética de Aristóteles.

4. ARISTÓTELES Y LA CONCEPCIÓN DEL SER VERDADERO.

Aristóteles, retomando la perspectiva y la concepción tradicional de la verdadera realidad, ha sacado adelante la investigación de las articulaciones de la realidad, alcanzando un máximo de rigor lógico y de adecuación ontológica. W. Jaeger observa: "La idea, es decir, la unidad intuitiva e inteligible de lo múltiple, que al mismo tiempo era ideal ético, forma estética, concepto lógico y realidad esencial en unidad todavía indistinta, se rompe en los varios aspectos representados por los términos *kathólu*, *usia*, *morfé*, *ti én einaí*, *oros* y *telos*, (respectivamente: universal, substancia, forma, esencia, definición y fin) sin que ninguno de estos conceptos le sea igual, ni siquiera lejanamente, en comprensión lógica." (70).

a) Lógica. Hablando de los juicios modales (71) que se refieren precisamente al modo de ser de lo que se afirma en la proposición (por ejemplo. es posible que llueva), Aristóteles articula el principio parmenideo: el ser es, el

70. W. Jaeger, *Aristotele*, La nuova Italia, Florencia, 1935, p. 507 ss.

71. Peri Hermenéias 13,22a14 - 23a25.

no ser no es, en cuatro clases de afirmaciones (cada una compuesta de cuatro formulaciones, de las cuales transcribimos la última):

- 1) no es necesario ser
- 2) es necesario no ser
- 3) no es necesario no ser
- 4) es necesario ser.

La afirmación 4) dice que aquello que necesariamente es no puede no ser, y la 2) dice que aquello que necesariamente no es no puede ser, y esto parece el sentido en el cual Parménides entendía su principio. Pero existen seres contingentes que pueden no ser, y acontece que seres que contingentemente no son llegan a ser. También en estos últimos casos el principio parmenideo es válido, pero solo entre límites precisos, especificados en el principio de no contradicción. Ya Platón había anticipado su formulación en la República, cuando, buscando un principio seguro, para la distinción rigurosa de las partes del alma, afirma: "no se lograra persuadirnos que la misma cosa pueda en el mismo tiempo, en la misma parte de sí misma y relativamente al mismo objeto recibir, ser, o hacer cosas contrarias."(72). Nos damos cuenta que en esta fórmula, el principio de Parménides no es negado, sino ha recibido delimitaciones que Aristóteles llevará a su último rigor formulando el principio de no contradicción como primer principio del juicio, sino también del ser: "El mismo atributo no puede

72. Rep. IV 436e - 437a.

en el mismo tiempo pertenecer y no pertenecer al mismo sujeto en el mismo aspecto." (73). Entonces, solo cuando algo es afirmado de la misma cosa, en el mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, entonces (he aquí el dicho de Parménides!) si es no puede no ser y si no es no puede ser y no hay término medio (principio del tercero excluido). Aristóteles presenta el principio de no contradicción como primer principio, evidente e indemostrable: es posible solamente refutar ad hominem quien lo quisiese negar. (74).

El primer principio tiene, sin duda, una importancia ontológica para Aristóteles, pero no inmediatamente como para Parménides: esto se queda en el plano lógico y se refiere a cada discurso posible acerca del ser. Pone condiciones necesarias para que un juicio tenga sentido. Tener sentido es necesario, pero no es todavía suficiente para que una afirmación sea verdadera. El primer principio determina el rigor y la verdad lógica, pero este no es suficiente por sí solo para establecer la verdad ontológica, empírica o metafísica. O, si se quiere: el primer principio es por sí evidente e indemostrable, la verdad en cambio es objeto de ciencia y por lo tanto de demostración. Respecto a Parménides se encuentran así distintos también los dos niveles (diversos, pero conexos) de la verdad lógica y metafísica.

73. Met. IV 3, 1005b19s.

74. Met. IV 3-6; XI 5-6.

b) *Metafísica*. Aristóteles asigna como objeto de la metafísica el ente en cuanto ente. Según la interpretación de Geiger, se trata para Aristóteles de establecer por qué razón una cosa puede ser llamada ente o ser (on). ¿Qué significa ente?. Los filósofos precedentes habían asignado este nombre al ser único e inmutable, a las esencias unas e inmutables o a los números ideales. Todo esto, que había sido llamado ser verdadero, para Aristóteles no lo es, no existe. Pero ¿entonces qué es aquello por lo cual algo puede ser llamado ser o ente?. Viceversa, ¿en base a qué criterio se puede decir que algo no es un ser?. Aristóteles empieza desde más cerca y desde el sentido profilosófico del término ser: reconoce por ser el individuo concreto y sustancial sensiblemente experimentable, el cual es a sí estante y centro de actividad. A partir de aquí el reconoce que el sentido primero de la palabra ser es aquello de sustancia. (75).

A la sustancia (usia), en su sentido primero de substrato independiente, se refieren los sentidos derivados de este término: la esencia (to ti ên einai), que además se identifica con ella; la definición que es solamente de la sustancia (76) e, impropriamente, el universal; y además las determinaciones accidentales que pertenecen a las demás

75. L.B. Geiger, *Aristote et Saint Thomas d'Acquin*, Publications Universitaires de Louvain-Neuwelaerts, Paris, pp.181-101.

76. Met. VII 5, 1031a7-11.

categorías, y, en el orden de la generación, la materia o la potencia. (77).

En el orden de la sustancia naturalmente la preminencia toca a la sustancia primera, que absolutamente es y no puede no ser: el Motor inmóvil (sea uno o más). El es actividad o acto puro, (inmóvil solamente en el sentido de que no es movido por otro) es inmutable y siempre idéntico a sí mismo. Pero la sustancia que es absolutamente y lo que no es absolutamente no son sustancias contrarias ni contradictorias, son solo diversas y opuestas, pero admiten una jerarquía de seres sustanciales intermedios. El extremo inferior de la jerarquía está ocupado por la materia prima que por sí misma no es, y es definible solamente partiendo del ser y negando toda positividad suya (78), o bien como pura posibilidad de pasar a ser: la posibilidad de cambio es el sentido primero y fundamental de materia. Ser y cognoscibilidad de la materia están constituidos por su relación necesaria con la forma: los seres o sustancias intermedias son constituidos así por materia y forma y hacen una jerarquía de sustancias, que conservan, en mayor o menor grado, potencialidades no realizadas.

La originalidad y el rigor de esta visión no debe hacer pasar desapercibido el hecho de que Aristóteles enmarca su concepción de la realidad entre los extremos parmenideos:

77. Met. VII 1,1028a10b7; VII 3,1028b33-1029b12.

78. Met. VII 3,1029a20s.

ser puro y no ser.

4.1. Caracterización de la metafísica aristotélica.

Tratamos de precisar como Aristóteles ha replanteado la concepción de la realidad verdadera respecto a Platón. El identifica el ser en sentido absoluto con el Motor inmóvil, el ser en sentido propio con la sustancia: ¿qué ha pasado con las esencias verdaderas y en sí existentes (usiaí) de las que hablaba Platón?. Solo el Motor inmóvil es forma pura, intelecto (conocimiento de conocimiento), acto puro en el orden de la forma, y, en este sentido, ser puro. En cambio, las demás esencias no duplican ya la realidad sensible, sino son esencias sensibles y formas materializadas (y se debe notar que la materia en sí misma es pura potencia y todo lo que tiene de acto lo tiene de la forma a la cual es relativa).

Proponemos considerar este cambio de concepción como paso de la usiología (platónica) a la metafísica (aristotélica). En efecto, el último Platón había situado los mixtos entre las realidades en sí: ellos son mixtos de formas en sí, y dado que cada una es indivisa e inmutable en sí misma, su mezcla con el otro de sí no se ve como pueda hacer surgir una nueva unidad. Aristóteles, en cambio, habla no ya de mixto sino de compuesto unitario (synolon). Tal vez se pueda ver aquí una concepción relacional del ser, pero en un sentido bien preciso. El niega la existencia separada de los componentes, sea materiales sea formales

de estos compuestos: reduce las formas (y la materia) a principios que no son existentes en sí, pero son componentes reales de los compuestos los cuales solamente existen en sí. (Naturalmente hablamos aquí de las substancias materializadas). Los principios material y formal no se pueden percibir, ni siquiera son (hablando rigurosamente) cognoscibles y ni siquiera son existentes por separado, pero son cognoscibles y reales como causas internas o externas del compuesto del cual son origen. En este sentido se trata de componentes metafísicos: 1) No son entes físicos independientes; 2) sin embargo, son principios reales del existente. Son pensables y reales como componentes de la substancia singular observable (túde tí). El ser es relacional entonces en el plano metafísico solamente.

Nosotros hoy tenemos la impresión de que en esta metafísica se consideran principios reales del existente aquellos conceptos mediante los cuales se captan los aspectos generales de lo concreto. Se pone en lo real, como naturaleza suya, aquello que es solamente resultado de la investigación abstracta (o bien es propio del lenguaje). Pero el realismo de los griegos se mantiene también en el pensamiento aristotélico: ¿qué se podría conocer de otra manera mediante estos conceptos?. ¿Nada?. Aristoteles se da cuenta de conexiones puramente lógicas del pensamiento, pero no renuncia a una fundamentación ontológica de ellas; y tampoco formula la distinción de los medievales entre el

modo universal en el cual la forma es conocida y el modo de existencia concreto y singular de ella en lo conocido. En cuanto al conocimiento en general, el intelecto es receptivo frente a la inteligibilidad en acto de las cosas. (79).

Lo que puede sorprender de Aristóteles es que él sustancialice todavía la esencia (to ti ên eínai), pero también la forma (eidos, morfê), la cual sigue así siendo concebida ella misma como real. Precisamente en los libros de la substancia (80) se puede notar esta concepción formal del ser. La esencia de las cosas es para Aristóteles idénticamente substancia singular (81). Además: la esencia (o la forma de la cual frecuentemente es sinónimo) es causa; por ejemplo, es la forma en el hombre que es activa cuando él genera otro hombre (82); es la forma conocida o final que atrae y mueve sin cambiarse y es así causa del tender. Notamos también que estas formas de la materia para Aristóteles son inmutables e indivisibles: son o no son en el instante, en el sentido que si la materia degenera, la forma desaparece en el instante (83). Así también la forma es intuita en el instante o no es intuita para nada, ya que es simple y no se puede descomponer. (84).

Concluimos insistiendo que lo inmutable y lo

79. De an. III 4, 429a10-b10.

80. Met. VII, VIII y IX.

81. Met. VII 6, 1031a15-1032a11.

82. Met. VII 7, 1032a24-b15; VII 9, 1034a23-32.

83. Met. VII 9, 1034b7-19; VIII 3, 1043b9-23.

84. De an. III 6, 430b14s.

indivisible es para los Griegos, hasta el período clásico, constantemente la característica constitutiva de aquello que es y que vale con exclusión total, o por grados, de lo que es mutable y dividido y en la misma medida en que lo es. El ser es antes que todo la idea o esencia, es decir, es lo cognoscible en sí.

4.2. La Etica a Nicómaco: lectura sintética.

a) La felicidad: hechos y normas. No hay una norma universal en materia de bien, según Aristóteles. Por el motivo que el bien no es una idea simple, sino un término análogo que se divide como el ente según las categorías (85), no hay un bien igual para todos los seres. Además tengamos presente que: "El bien, *agathon*, es ordinariamente para Aristóteles en la Etica Nicomaquea el interés." (86). Entonces, no debemos sorprendernos de que el bien no sea el mismo tampoco para todos los hombres, o para el mismo hombre en todos los casos. (87). Entonces, dado que sobre la acción y sobre el bien hay tantos pareceres discordantes, así que todo parece fruto de convención y no de la naturaleza de las cosas (88), Aristóteles parte de los datos de hecho. Por eso sus afirmaciones serán verdaderas solo de vez en cuando, dado que los hechos de los cuales se parte no son todos según verdad y las situaciones humanas son contingentes.

El observa, de todas maneras: es claro que (también en el campo de la ética y política) juzga bien quien conoce. Entonces, se trata de saber a cuál opinión hacer caso, si queremos definir y conocer qué es el verdadero bien humano.

El bien es en cada caso aquello a lo cual se tiende en el actuar, el fin; el bien supremo será, entonces, el fin último al cual se tiende por sí mismo y no en vista de otro fin. Ahora todos están de acuerdo sobre el nombre que debemos dar al bien supremo: la felicidad. El desacuerdo está, en cambio, en la determinación de lo que es la felicidad; la masa no lo concibe de la misma manera que el

85. Eth. Nic. I 4,1096a17-33.

86. R.A. Bauthiet-J. Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1970, I tomo, I volume, pag, 287.

87. Eth. Nic. I 4,1097a3-13.

88. Eth. Nic. I 2,1094b14-21.

experto (sófos). "Pero aquellos que se dan cuenta de su ignorancia admiran los expertos (sófos) que dicen algo de grande y que los supera!"(89).

¿Qué es entonces el bien supremo, la felicidad propia del hombre?. Ahora responderá el experto: el hombre tiene la vida en común con las plantas, la sensibilidad en común con el caballo y el buey. ¿Qué es lo propio del hombre?. "Queda entonces una vida que se podría llamar activa (praktiké), vida de la parte que tiene una regla (logos)." (90). "El bien del hombre será una actividad según la virtud y, si hay más virtudes, según la mejor y la más perfecta." (91). He aquí entonces la verdadera definición del bien supremo, con la cual se armonizan, en lo que tienen de verdadero, las opiniones corrientes sobre la felicidad. La felicidad verdadera, si no es un don de los Dioses, es, de todas maneras, aquello que hay de mejor en el mundo, es decir algo de divino y celestial. (92).

Ahora que la definición ha sido dada, se tratará de examinar los componentes: qué es la virtud, cuales son las virtudes y cual es la mejor. Hay dos tipos de virtudes, aquella del pensamiento (dianoéticas) y aquellas del carácter (éticas). En la investigación sobre las virtudes del carácter se subraya la medida, el justo medio (93); las disposiciones constitutivas de la acción virtuosa: conocimiento de causa, acción intencional, firmeza e irremovilidad (94) y se llega a la definición: "La virtud es una actitud habitual que se refiere a la decisión, y consiste en un justo medio relativo a nosotros, cuya norma es la regla moral (brisiméne lógu), es decir aquella que daría el sabio (frónimos)." (95).

Para poner en relieve las líneas fundamentales de estas consideraciones nos limitaremos al elemento central de la definición de la virtud, que es la decisión (proairesis).

b) Estructura de la decisión. Aristóteles afirma:

1) el deseo (búlesis) es una tendencia (orexis) que tiene por objeto el fin (96); 2) la decisión, en cambio, se

89. Eth. Nic. I 2,1095a16-25.

90. Eth. Nic. I 6,1097b33-1098a3.

91. Eth. Nic. I 6,1098a16s.

92. Eth. Nic. I 10,1099b13-17.

93. Eth. Nic. II 2,1014a11ss.

94. Eth. Nic. II 2,1105a31.

95. Eth. Nic. II 6,1106b36-1107a1.

96. Eth. Nic. III 6,1113a15.

refiere los medios y no al fin. (97).

Para comprender estas afirmaciones es necesario: 1) integrar el deseo en el cuadro entero de las potencias o partes del alma, y 2) comprender el lugar de la decisión a partir de la deliberación.

1) El deseo es una tendencia, un movente de nivel sensible: éste mueve hacia un fin de modo eficaz. Dejado a sí mismo es infrahumano y sin discernimiento: es concupiscencia o ira, lo que se ve en los malos y en los esclavos, que actúan buscando la felicidad, pero sin conocer la verdadera. Esta última es conocida y realizada solamente por el sabio según la virtud mejor, según la norma de la razón. Pero ¿cómo nace en él la acción virtuosa? La razón es por sí misma pasiva: ella conoce el verdadero bien, el fin; además, ella lo manda, pero no tiene el poder de alcanzarlo. Ella carece de eficacia, de impulso. Esto le viene todavía por la tendencia sensible, pero ahora sometida a la razón: esto es el deseo. La virtud exige precisamente no solo que el fin sea establecido según las normas de la razón, sino sobre todo requiere una tendencia capaz de alcanzar el fin, dado que estamos en el campo práctico. El fin es así determinado por la razón teórica y hecho eficaz por el deseo: en ese sentido complejo Aristoteles habla de deseo del fin en el texto que arriba hemos citado.

2) Sin embargo este deseo eficaz del fin queda de todas maneras, un deseo: le falta todavía un elemento importante para devenir una acción ética concreta: precisamente la decisión. Esta se refiere a los medios para alcanzar seguramente el fin. Para encontrar los medios se requiere de una deliberación (bóuleusis): partiendo del fin se busca regresivamente aquello que lo produce, hasta su causa más próxima a quien delibera. Por ejemplo: el fin sea la salud. Ella es producida por el equilibrio de los humores; este equilibrio es producido a su vez por el calor y éste por la fricción. He aquí el juicio sobre lo que se debe hacer, juicio resultante de la deliberación llegada al principio de donde deberá iniciar la acción: friccionar.

Aquí se integra la decisión, en el punto donde la razón se hace práctica. Decidir es adoptar los medios idóneos para conseguir el fin. Resultado inmediato de la decisión es la acción concreta que sigue inmediatamente y necesariamente. (98). La razón determina el fin y delibera sobre los medios siendo siempre energizada por el deseo como

97. Eth. Nic. III 5, 1112b31-33.

98. Eth. Nic. III 5, 1112b26a.

tendencia y poder eficaz del fin que se extiende por sí a los medios que se manifiestan aptos para alcanzarlo. La decisión no es, entonces, un acto distinto del deseo ni distinto del juicio deliberativo, sino el punto de conexión entre el deseo y el pensamiento o juicio: es el intelecto juzgante y ordenante bajo la moción del deseo (99) a tomar los medios para alcanzar el fin deseado y asegura así al deseo, por sí mismo impotente, su eficacia. (100).

Tal vez, más precisamente, la eficacia es el elemento de la tendencia, la cual es asumida y determinada según razón. Esta determinación, sin la cual la tendencia sería del todo vaga, es doble: la razón especifica el fin y ordena los medios.

De este análisis resulta que Aristóteles no puede evitar el intelectualismo ético. En efecto, el deseo es por definición según razón, mientras que la concupiscencia y la ira son por definición irracionales e inhumanas. No es admitida o reconocida una voluntad como tendencia de nivel intelectual que pueda dominar la tendencia sensible. En el alma, entonces, no hay lugar para una instancia ética: no hay facultad que pueda y deba dominar y superar la tendencia sensible. La razón debe dominar, pero ella no tiene fuerza activa; entonces o un ser humano es racional (y por esto mismo se puede hablar en él de deseo del fin) o no lo es (y permanece en el plano de la concupiscencia y de la ira). Aquí se divide en el individuo y en la sociedad lo bello y lo bueno de lo indecoroso y malvado, sin posibilidad de rescate y sin un deber de recuperarse: para esta recuperación moral no existe el órgano, ni la instancia.

c) *Ética de la actividad.* Aquí omitiremos el estudio de las virtudes morales en particular y sobre todo de la justicia (libro V) para llegar a tratar las virtudes intelectuales (libro VI) reducidas por Aristóteles a dos: frónesis y sofía, sabiduría y filosofía. En efecto, aquí se define la regla (lógos) que da el sabio y que entra como un segundo elemento fundamental en la definición de la virtud moral. Se determina además la relación de la sabiduría con la filosofía, la virtud más noble de todas.

Antes que todo es importante comprender que la sabiduría es vista por Aristóteles bajo dos aspectos que él no quiere separar: 1) especifica la acción y 2) conduce, en unión con el deseo del fin, a adoptar los medios para realizarla: sabe y hace. Bajo el primer aspecto ella

99. De an. III 10,433a13-21.

100. Eth. Nic. VI 2,1139b4s.

determina los valores verdaderos; bajo el segundo aspecto, asumiendo el deseo en su misma estructura, ella manda y además produce. Por esto ella es principio de decisión, como ya subrayamos arriba. Para Aristóteles la sabiduría no es una virtud de la conciencia moral: cada virtud es para Aristóteles hábito (es decir firmeza) de actividad y el problema de la moral es práctico. Como nota Gauthier, no es porque Aristóteles ignora la conciencia moral, sino porque quiere ir más allá de la conciencia, que él nos da una ética de la realización virtuosa. La conciencia consecuente del error, idéntica a lo que llamaríamos recordamiento (*synédesis*) no interesa a Aristóteles, ya que, como la vergüenza o el pudor, no conviene al virtuoso, sino a quien no lo es. La conciencia antecedente, aquella que nos impone interiormente un deber moral como para hacerse (*synesis*) us, en cambio, en parte ignorada, en parte integrada en la sabiduría como un momento secundario de ella. Esta no es solamente regla de deber (juicio de la *synesis*), sino también y sobre todo (englobando el deseo) es decisión, inmediatamente traducida en acto. (101).

Entre decisión y ejecución no hay entonces para Aristóteles ninguna distancia, ya que el deseo del fin está ya incluido en ella: la sabiduría tiende entonces a identificarse completamente con la virtud, mejor dicho con la actividad moral, ya que entre el decir y el hacer no hay aquí de por medio el mal. El deseo racional no es para Aristóteles otra cosa que una tendencia que de hecho la razón dirige y que queda irracional cuando no es asumida por la razón. Es absurdo entonces que el deseo se rebela a la razón, cuando es precisamente su ser asumido y especificado por la razón a definirlo. (102). La ética aristotélica es entonces optimista: no daría importancia al dicho de Ovidio "vidéo meliora proboque, deteriora sequor". O tal vez, todo su esfuerzo está en eliminar y superar en línea de principio esta posibilidad de error: la virtud hace la acción recta, firme e infalible. Su optimismo consiste en considerar posible todo esto.

d) Sabiduría y filosofía. Pero ¿cuál es la relación de la sabiduría con la filosofía según Aristóteles?

Adelantamos que la filosofía no es propiamente ciencia de las conclusiones universales en base a silogismos. Por ser autosuficiente y primera, ella debe comprender no solamente las conclusiones, sino también la intelección de los principios primeros. La ciencia suprema que comprende de derecho el conocimiento de los principios es precisamente la metafísica. "Consecuentemente la filosofía será al mismo

101. R.A. Gauthier, *op. cit.* II, 2, pp. 563-578.

102. De an. III 10, 433a21-30; IV 9, 432b3-7.

tiempo inteligencia y ciencia: la inteligencia de los principios que viene, para decirlo así, a coronar la ciencia de los seres más sublimes." (103). No puede entonces haber duda para Aristóteles acerca de la prioridad de la filosofía como la más alta actividad y virtud intelectual en comparación con la sabiduría.

La objeción que la sabiduría y la política (que la transforma en ley del estado) son la ciencia suprema, ya que el hombre es superior a todos los demás animales, no tiene fuerza, "ya que arriba del hombre hay otros seres, de naturaleza más divina que él, por lo menos (para limitarnos a los más visibles) los astros de los cuales se compone el sistema celestial." (104).

Quando Aristóteles se pregunta que función tienen la sabiduría y filosofía él contestara lo que Gauthier resume así: "la sabiduría no hace la felicidad si no a título de causa eficiente, organizando la vida en tal modo que pueda brotar la contemplación, y solamente la filosofía (o más exactamente su acto, la contemplación) hace la felicidad a título de causa formal, es decir la hace por pura identidad, siéndola." (105). Entonces la filosofía debe mandar a la sabiduría. Aristóteles lo expresa más claramente al término de la *Ética a Eudemo*. (106). "Entonces es necesario, aquí como en otro lugar, organizar la propia vida en el interés de aquel que es el dueño, es decir en manera de favorecer el estado habitual y la actividad de aquel que es el patrón; así un esclavo vive en el interés de su patrón y cada quien en el interés de la parte soberana constitutiva de cada uno. Ya que, entonces, también el hombre es por naturaleza compuesto de una parte soberana y de una parte súbdita, será necesario que cada hombre viva en el interés de la parte soberana de sí mismo". Y sigue hablando de la contemplación de Dios. (107).

Si la *Ética a Eudemo* insiste sobre el objeto de la contemplación, la *Nicomaquea* subraya, en cambio, la actividad contemplativa. La felicidad consiste en la actividad: la vía y el principio eficiente de la contemplación, la sabiduría, es una virtud que regula la decisión que se traduce inmediatamente en acción, mientras

103. *Eth. Nic.*, VI 7, 1041a17-20.

104. *Eth. Nic.*, VI 7, 1141a33b1.

105. R. A. Gauthier, *op. cit.* II, 2, 547.
(comentando VI 13, 1044a3-6.).

106. *Ética a Eudemo*, VIII 3, 1249 b 6-11.

107. R. A. Gauthier, *op. cit.* II, 2, 561.

la felicidad es el acto mismo de la contemplación: sobre toda la línea, entonces, interesa la actividad del hombre, y la mejor actividad.

Así también podemos concluir nuestra presentación de la *Ética Nicomaquea*, ya que, después del interesante tratado de la amistad (libros VIII y IX) a la cual dedicaremos un estudio en seguida, el libro X tratará de la vida contemplativa como felicidad perfecta, presentándola desde el punto de vista del placer sumo que no puede no seguir a la actividad y a la virtud más alta, divina más que humana (y no se debe prestar atención a aquellos que dicen que debemos contentarnos con una felicidad humana).

Una reflexión sobre la ética de Aristóteles nos permitirá presentar un rasgo fundamental de la mentalidad griega que no hemos tomado en cuenta todavía: el intelectualismo ético que tiende a eliminar desde el inicio el elemento obligación, reduciéndose a naturalismo aristocrático. Para Aristóteles la sabiduría y la virtud moral son subordinadas como medios al fin de la contemplación. Por ello, también Gauthier admite que, no obstante el reconocimiento del valor moral, "Aristóteles ha fallado al fundamentar metafísicamente los valores morales ligándolos a la contemplación como medios, ya que esta justificación termina de hecho con la negación de ellos..." (108).

108. *ibidem*. II, 2, 447.

De todas maneras, no se puede decir que para Aristóteles la obligación moral es un "imperativo condicionado", hipotético, dependiente del perseguir la felicidad. No se puede, en otras palabras, resumir la ética de Aristóteles en la fórmula: "¡Si quieres ser feliz, dedícate a la contemplación!". Y esto porque Aristóteles reconoce como obligante la norma de la razón práctica (sabiduría) y también, diríamos nosotros, porque la identidad de la felicidad y vida contemplativa es dictada por la verdadera realidad: no se da elección del fin; solamente lo conocemos. Fuera de la jerarquía metafísica del ser no se podría, de ninguna manera, comprender por qué la filosofía sea la actividad más noble y por qué la sabiduría deba ser subordinada a ella. Este estado de cosas se hace evidente solamente si se piensa que la realidad contemplada en la filosofía es divina y la naturaleza hace que sea la parte más noble a mandar. El sistema metafísico de la jerarquía cósmica tiene una relevancia directa para la ética: ésta establece el fin. Si ésta es naturaleza, por cierto naturaleza verdadera, será justificado hablar de naturalismo ético, ya que también la razón está en función de aquella. Con esto no queremos ignorar lo que Gauthier ha subrayado: Aristóteles no fundamenta expresamente la norma ética sobre la naturaleza, como harán los estoicos. De todas maneras, la ética se refiere a la elección y a la acción; el fin, en cambio, no es elegido, y en este sentido no forma

parte de la ética. Reconocemos también que la "naturaleza" de la cual habla la *Ética Nicomaquea* es un concepto vago y no filosóficamente elaborado, "nos quedamos en el plano prefilosófico de lo 'normal', y de lo 'natural' como se puede encontrar en toda la literatura griega del tiempo entre sus representantes menos filósofos." (109). Estamos bien dispuestos a admitir una concepción "natural" de las cosas que es evidente para Aristóteles y sus contemporáneos y que se presupone y se nota en la ética. Un ejemplo muy importante de estas ideas obvias son las diferencias de "naturaleza" entre los hombres. El filósofo, (el sabio, el virtuoso) vive según la razón y sabe decir y hacer en el campo ético cosas mucho más sublimes que el resto de los mortales. Queda que el ser sabio no se puede mandar a nadie: o uno lo es o no lo es. Entonces, será necesario que quien pueda escuche al sabio como experto y aprenda de él. Pero ¿esto es un deber en sentido estricto, o es un problema, considerado como el más importante?. Tal vez la pregunta está mal planteada; sería necesario preguntarnos para quién esto es problema o deber.

Probablemente la diferencia fundamental entre nosotros y Aristóteles está en el hecho de que el deber moral es para nosotros posible concebirlo solamente como lo que se impone a cada hombre, prescindiendo de toda diferencia de capacidades naturales y de pertenencia de clase. En cambio,

109. *Ibidem*. I, 1, 243.

es natural para Aristóteles que la vida contemplativa, la verdadera felicidad, es asunto de una elite; deber, si se quiere, pero solamente para aquellos de buena posición y que pueden dedicarse a la virtud y a la filosofía. La mayoría no llega a este nivel y queda excluida de la competencia. Esto no es problema para Aristóteles: es precisamente natural; para él no se trata de deplorar o felicitar, sino de constatar: también el esclavo podría participar de la felicidad, si antes fuese hombre.

Ahora, si esta diversidad de naturaleza entre los hombres condiciona la concepción ética de los griegos y directamente el deber moral diverso de las varias clases sociales, tenemos una segunda razón para hablar de naturalismo, y más precisamente de naturalismo aristocrático.

Sea en el orden social sea en el moral (siempre correlativos) el aristocratismo es obvio: los virtuosos son pocos y por ello la perfección es más loable y bella. (110). En su ética Aristóteles toma en consideración solamente la opinión del bueno y del virtuoso. Hasta tratando acerca del placer, él precisa que son verdaderos placeres solamente aquellos que son tales para los virtuosos. Que hay placeres infames no es de sorprendernos, pero no es ningún problema: éstos gustan solamente a los

corruptos y los gustos del enfermo no pueden servir de criterio. El placer sumo es, entonces, aquel del filósofo y del sabio (la contemplación) y se acompaña con la verdadera felicidad. (111).

Hay, también para Aristóteles, virtudes naturales, no obstante que él nota que la virtud en sentido propio es aquella adquirida y regulada por la sabiduría. De todas maneras, él repite la persuasión platónica de que uno es virtuoso al primer instante, por nacimiento. (112). Y tenemos frecuentemente la impresión de que la virtud natural sea condición indispensable, aunque no suficiente, de la virtud adquirida. Aristóteles de todas maneras pone un medio entre virtud y vicio: la continencia, que es propia de la mayoría. Deja así un espacio "ético", por debajo de la filosofía, no solamente para la virtud humana, sino también para lo infrahumano no vicioso, como se puede ver en la tabla presentada por Gauthier. (113). De todas maneras, la suya queda como una moral aristocrática que tiende a lo divino o sobrehumano. Naturalmente, para ser llamados a cosas grandes es necesario ser de naturaleza superior.

Estas ideas manifiestan una concepción totalmente obvia y condivisa y es por ello que Aristóteles la presenta de paso solamente. Ella no entra así en la teoría ética, sino condiciona de hecho el discurso ético. La diversidad de

111. Eth. Nic. X 5, 1176a3-29.

112. Eth. Nic. VI 13, 1144b5s.

113. R.A. Gauthier, *op. cit.* II, 2, 582.

naturaleza entre los hombres, no solamente entre los griegos y bárbaros, sino también entre los griegos mismos, entre esclavos y libres (además, entre el hombre mismo) tiene una larga tradición. Más importante es para nosotros observar la justificación que los filósofos han dado a esta mentalidad difundida, es decir, cuál es el criterio de discriminación entre los hombres. Aún reconociendo que esta discriminación es para los griegos natural y obvia, no se la podemos reprochar como inmoral: ella permanece algo de factual, más acá de la moral y de la buena voluntad, como un límite externo, dentro del cual solamente se sitúa, para ellos, lo que es justo y lo que no lo es, y dentro del cual se ejerce también su buena o mala voluntad. No se trata, entonces, por nuestra parte, de criticar a los griegos en base a nuestra conciencia moral, sino de conocerlos en su diversidad de nosotros y según su conciencia moral.

Ya Heráclito ha contrapuesto pensamiento (frónesis) a la opinión (doxa) de la mayoría (114): "Los mejores buscan la gloria y la mayoría son similares a las bestias"; "uno para mí vale más que diez mil, si es óptimo." (115). Parménides separa la vía de la ilusión seguida por la mayoría y la vía de la verdad. (116).

También en Platón encontramos la obvia contraposición del filósofo a la mayoría; de la opinión del vulgo y de la mayoría al saber del sabio. (117). Pero ya se admite (efectivamente para los autores anteriores no tenemos la posibilidad de saberlo, dado que nos quedan solamente pocos fragmentos de sus escritos o de sus enseñanzas)

114. Diels-Kranz, I, B17; B34-35.

115. *ibidem*. B49; B104; B107s.

116. *ibidem*. B1; B2B-30.

117. Rep. VI 473-494b.

una opinión verdadera como don divino. Esta se reconoce a los grandes hombres de estado, a los profetas y adivinos. (118). Notamos además en Platón, en un cuadro más amplio, el paralelismo entre el modelo del estado ideal y el modelo del alma humana (racional, irascible y concupiscible). A las partes o potencias del alma corresponden las clases sociales: gobernantes y filósofos, guardianes y soldados, artesanos y mercaderes. A todos ellos, comenzando por los jefes, es necesario narrar este mito, "una mentira bella" y verosímil: Dios os ha formado en el seno de la tierra, vuestra madre, y ha mezclado oro en los gobernantes, que son los más valiosos, plata en la composición de los guardianes, hierro y bronce en la de los campesinos y artesanos. Ahora será necesario examinar a los niños para descubrir qué metal han mezclado en sus almas, y hacerlos crecer haciendo justicia inexorablemente a su naturaleza. Un oráculo dice que el estado perecerá cuando sea custodiado por hierro y por bronce. La justicia será una sola tanto para el alma como para el estado: la parte mejor debe mandar. (119). Los bien nacidos para Platón, y para Aristóteles probablemente, no son entonces necesariamente aquellos de noble linaje, (y en esto corrigen ya la opinión común); pero ¿quién iría a pensar que de padres, pongamos esclavos, pueda salir algo bueno?.

Es todavía un paso adelante la tesis de Platón de que las mujeres tienen la naturaleza misma de los hombres: él la justifica subrayando que las mujeres tienen las mismas capacidades de los hombres, aunque generalmente en grado inferior. (120).

Aristóteles reevaluará los poetas, mientras que Platón había tratado todos los artistas, los pintores, poetas cómicos y trágicos de modo extraordinariamente negativo para nosotros, en base a razones estrictamente coherentes con su teoría. (121).

En cuanto a los esclavos y la gente común, ellos son puestos en el nivel infimo: hasta el amor en ellos no solamente es corpóreo, sino es amor del sexo inferior y no amor del sexo naturalmente más noble, es decir el de los jóvenes bellos (que es solamente el primer paso de la dialéctica para subir a la contemplación de la belleza en sí en el Banquete).

118. Menón 99d.

119. Rep. III 414b-415c.

120. Rep. V 453a-456a.

121. Rep. X 595a.

En estas contraposiciones y subdivisiones, el criterio de diferenciación y de discriminación social es la posesión de lo verdadero y el conocimiento del valor inmutable y real que separa al filósofo de la muchedumbre y que da a él la posibilidad de establecer el criterio y fundamento de la jerarquía verdadera de los valores en el singular individuo y en la sociedad. Las divisiones son trazadas netamente a nivel teórico, según clases y según facultades racionales e irracionales; resulta así un seccionamiento del hombre y de la sociedad. En cambio, de la solidaridad y de la relación recíproca se justifica y se fundamenta teóricamente la división de clases. Solamente en el interior de las clases (es decir entre pares) es posible la relación recíproca de verdadera amistad, según Aristóteles. Entre naturalezas distintas, en cambio, la única unidad posible se identifica y se teoriza como dominio, poder, relación unilateral de una parte del hombre sobre las demás, de una clase social sobre las demás. Es propio de lo divino y de lo que es superior dominar. La relación de posible integración, la comunicación, el mismo mando son vividos y además justificados teóricamente, como pura y simple relación de placer, utilidad y en el fondo de dominio, poder, fuerza del superior, frente al cual es posible solamente la subordinación y el servicio por parte del inferior.

Aristóteles es también aquí el más explícito en rigorizar esta mentalidad. Como hemos visto, él justifica la subordinación de la sabiduría a la filosofía, diciendo que también el hombre es compuesto de una parte soberana y de una parte súbdita y entonces, como el esclavo vive para el interés del patrón, así será también en el individuo singular. (122). El mismo Aristóteles dice también: "Todos aquellos que son inferiores a sus similares como el cuerpo lo es al alma, el bruto al hombre (y es la condición de todos aquellos para los cuales el empleo de la fuerza corporal es el único y el mejor partido que puedan sacar de su ser) todos estos son esclavos por naturaleza." (123). Y para estos, según la naturaleza, su estado está legitimado sea por su interés sea por la justicia. (124). Aristóteles no admite otro fundamento de la esclavitud que el de la inferioridad natural, no la fuerza, o el derecho de guerra ni el nacimiento: nadie debe ser esclavo de sus iguales!. En esta afirmación reconocemos en el interior de la sociedad griega una verdadera instancia moral. Los filósofos han desarrollado una real función moralizadora en la polis.

122. E. E. VIII 3, 1249b6-11.

123. Pol. I 2, 1254b16-19.

124. Pol. I 2, 1255a1-3.

Sobre todo ahora será aceptable una constatación: lo que los griegos llaman realidad verdadera o lo que encuentran natural: en una palabra, la "naturaleza" no es otra cosa que el resultado de la reflexión sobre su sociedad, cultura y mentalidad. Pero este tipo de consideraciones lo reservamos para un segundo momento de nuestra investigación, es decir en nuestra confrontación con el mundo griego. Por ahora concluimos nuestro discurso: la contemplación es la actividad más noble y el intelecto la parte divina en el hombre ya que conoce la realidad divina y los hombres en los cuales esta parte no es soberana son, entonces, similares a los animales y por naturaleza inferiores. Si entonces no es la naturaleza, sino la razón el fundamento de la norma ética para los filósofos griegos clásicos, resulta que (por naturaleza) pocos pueden llegar a regularse según la razón. A nivel humano, y más que humano, vivirán solamente aquellos que se pueden ocupar de la filosofía.

5. EL HOMBRE GRIEGO PARA EL HOMBRE ACTUAL.

5.1. Reflexiones Generales.

Hasta ahora hemos tratado de indicar en los rasgos más sólidos, y probablemente más condivisos cómo los exponentes más representativos de la humanidad griega explicaban la realidad, expresandola con categorías precisas. Ellos no representan solamente un punto de llegada y de madurez de la filosofía griega; son a la vez fundadores de una larga tradición, que alcanza su máximo en la Edad Media (siglo XIII), y que es reconocible hasta nuestros días también en la cultura moderna y contemporánea. Así que, si es difícil comprender y explicitar su propia concepción del mundo, es más difícil tomar aquella distancia que nos permita darnos cuenta de la diversidad de su cultura comparada con la nuestra. Por ello, después de haber tratado prevalentemente de comprender su mentalidad como ellos la vivían, será bueno enfrentar ahora este problema más amplio: distanciamos de ellos y decir qué efecto tiene en nosotros, que vivimos en otro mundo, su concepción de la realidad.

¿Qué puede significar que nosotros vivimos en otro mundo? Antes que todo que nuestro ambiente natural, técnico, científico y social es muy diverso del de ellos. Pero nuestro ambiente natural es también análogo al de ellos: sol, luna, estrellas, aire, agua, fuego, plantas, animales, hombres, sociedad y divinidad son realidades conocidas también para nosotros. De todas estas cosas de su mundo, que

también nosotros conocemos, nos hacemos probablemente una idea muy diversa.

Basándonos sobre estos puntos de contacto parcial de nuestro mundo con el de ellos, nosotros podemos, de todas maneras, subrayar la diversidad, estableciendo una comparación casi siempre implícita entre ellos y nosotros. Ciertos rasgos de la realidad que también nosotros detectamos, y que son, sin embargo, para nosotros accesorios, a veces sin algún interés, o fantasiosos, para ellos, en cambio, eran esenciales, constituían la verdad de las cosas: su mundo, en una palabra. Lo hemos ya observado: aquellas realidades que, por ejemplo, a nosotros nos parecen concepciones y construcciones del pensamiento de los griegos, y que comparamos sin quererlo con las nuestras, considerándolas a partir de nuestra concepción del conocimiento, para ellos son el verdadero ser, precisamente la realidad en sí o los principios metafísicos de la realidad. Aquello que para nosotros forma parte de la cultura griega, para ellos forma parte de la naturaleza de las cosas.

Nosotros podemos entonces comprender de qué hablan los griegos y comprender cuáles rasgos del mundo son para ellos esenciales y reales; podemos también juzgar acerca del rigor de sus argumentaciones. Lo que es verdaderamente imposible para nosotros es vivir su mundo sin distancia, es decir, sin la sospecha de que las cosas pueden estar de otra manera

totalmente. Pero nosotros no sostenemos un relativismo sociológico, sino una multiplicidad relacionada de los modos humanos de vivir las mismas realidades fundamentales: la relación con la naturaleza, con los demás, con la divinidad.

Confirmamos entonces nuestra reflexión que hemos ya propuesto: lo que los griegos afirman como la naturaleza verdadera e inmutable del ser no es otra cosa que la determinación razonada del modo en el cual ellos vivían la realidad en su cultura. Además su sistematización filosófica misma de la realidad es, tal vez, el interés y el rasgo fundamental de su cultura. Por lo menos ha sido el rasgo más creativo de tradición y para nosotros, entonces, lo más importante. No queremos ignorar que también los griegos han distinguido naturaleza y convención (*physis* y *nomos*), pero notamos que precisamente su "naturaleza" resulta para nosotros, no ya una pura convención, sino una mentalidad que es "natural" solamente en el interior de su cultura.

Ahora bien no trataremos ya de comprender a los griegos como ellos se comprendían, sino de compararnos con lo que de fundamental ellos nos comunican sobre la realidad humana en la relevancia que esto puede tener para nosotros hoy. Una tarea discutible y problemática en su legitimidad, pero que es necesario intentar de la mejor manera posible. Sobre todo aquí los conceptos que usamos son tipificantes y se han de comprender como referencia a tendencias predominantes o también como acentuación de ciertas tendencias que, tal vez

solamente iniciadas entre los griegos, son llevadas entre nosotros a sus últimas consecuencias. Por ello, terminaremos para construir modelos ideales de actitud humana de pensamiento que no se verifican literalmente entre los griegos, pero que desarrollan y tematizan, casi al estado puro, una cierta actitud o un espíritu que obra en sus teorías en modo latente. Esta actitud frente al mundo se hace así emblemática o simbólica y por ello reconocible en diversas situaciones históricas.

Precisamos el sentido que tiene nuestra confrontación. Si nosotros notaremos aquellas que son para nosotros las unilateralidades o las insuficiencias en la actitud de investigación y en la teoría de los griegos sobre la realidad, debemos darnos cuenta 1) que ellas no eran insuficiencias y mucho menos unilateralidades para ellos y 2) que nadie vive de sola teoría y que en la vida de cada día las insuficiencias de la reflexión explícita son, frecuentemente, espontáneamente superadas e integradas o complementadas por lo irreflejo, es decir por la experiencia prefilosofica que contiene también lo que por hipótesis no se ha captado a nivel teórico y no se ha reconocido expresamente.

Desarrollamos brevemente estos puntos:

1) Los griegos no reconocían como tal lo que nosotros encontramos unilateral e insuficiente, y parece que ellos deban saber mejor que nosotros lo que pensaban. Ahora, puede

darse que nosotros no comprendamos su pensamiento en todo el sentido que tenía para ellos. Esto es un riesgo ineliminable y que puede ser redimensionado solamente en la discusión y por la investigación contemporánea. Pero no se puede excluir que ellos no se diesen cuenta (por la imposibilidad de salir de su cultura) de unilateralidades e insuficiencias reales. Entendámonos: no queremos ni podemos juzgar a los antiguos, o hacerlos responsables de no haber actuado y pensado como nosotros. Pero, frecuentemente, estos tipos de actitudes (también por razón de la continuidad de tradición) perduran efectivamente también hoy. Por ello una toma de posición también moral acerca de ellos tiene para nosotros un significado real y no fantástico.

2) Es verdad que en la vida vivida lo que la teoría no revela no deja por ello de ser activo y tal vez de tener una importancia preminente. El psicoanálisis nos ha puesto atentos a este aspecto irreflejo y a veces inconsciente de lo que nosotros vivimos. Lo irreflejo o lo vivido es, de todas maneras, un concepto mucho más comprensivo que el de inconsciente y comprende toda la experiencia vivida antes, es decir independientemente de una descripción o teorización explícita. Tomando en cuenta esto, no se debe, sin embargo, devaluar la importancia de la reflexión sobre la misma vida vivida y sobre el hombre. La unilateralidad de la teoría resalta frecuentemente por una actitud de fondo reconocible también en la vida prefilosofica. Además, ella contribuye,

con el tiempo, a transformar la vida vivida misma. Por ello, hasta una unilateralidad debida a una insuficiencia teorica tiende a establecerse y a acentuarse en la practica. Sin embargo, nosotros queremos limitarnos a tomar en consideración la teoría de los griegos, es decir, tomamos en cuenta su pensamiento explicito, y no tomamos postura sobre el peso real de esta teoría en la vida vivida de los filósofos y de los no filósofos.

5.2. El realismo griego y la concepción de la naturaleza de las cosas.

Hemos hecho ya muchas referencias al naturalismo en la concepción griega del hombre y de la sociedad, también en lo que se refiere al campo ético-político. Tratamos ahora de retomar el discurso en su importancia más general y en sus implicaciones de fondo.

La identificación de cultura y naturaleza implica una concepción estática de la realidad y coincide con, o resulta del, realismo griego, según el cual ser y conocer se identifican, o más precisamente, el ser natural determina el conocer. Más precisamente el conocer (al hombre) no se reconoce ningún carácter propio: este coincide con el ser (de las cosas). La naturaleza, y la naturaleza del hombre, permanecen por lo tanto siempre las mismas. No obstante el variar de las condiciones sociales y de las opiniones sobre la felicidad, el estado ideal permanece uno, la verdadera felicidad es la contemplación. No puede darse

nada de nuevo que no sea opinión y convención en el universo y en el hombre que lo conoce. En los mismos diálogos platónicos, modelos como estilo de investigación, a la actividad del investigador no se reconoce a nivel teórico ningún carácter creativo: él es pasivo, cuando capta la realidad en sí. Por ejemplo en el Menon, después que el esclavo ha logrado solucionar el problema de construir un cuadrado de superficie doble del cuadrado dado, Sócrates nota: todo lo que el esclavo ha dicho ha emanado de él, es verdad; y, sin embargo, concluye: entonces es necesario que haya intuido esta idea antes de esta vida para poderla recordar. (En efecto, lo sensible no es inmutable como las verdades geométricas). En otras palabras, no se ha dado nada nuevo cuando un hombre ha entendido: él recuerda solamente cuanto ya sabía; intuye aquella realidad en sí que ya está allí.

Aristóteles insiste en el realismo, y en la inmutabilidad del equilibrio del cosmos. Aún negando la existencia separada de las ideas, no niega la existencia y la causalidad metafísica de las esencias. Además, su principio de la prioridad ontológica del acto sobre la potencia implica que nada de nuevo se da bajo el sol (sobre el sol aún menos). Esto es, de todas maneras, perfectamente coherente con el rigorismo que Aristóteles ha llevado en su física en comparación con los presocráticos, afirmando la eternidad del movimiento y del mundo. Si se admiten periodos

de estasis entre un ciclo y el otro del devenir cósmico, ¿de dónde puede resurgir el movimiento?. De una actualidad preexistente, sin duda. Ahora esta debe ser siempre en acto y por ello también siempre causa de movimiento: entonces el movimiento cósmico es eterno. Pero, esta innovación de Aristóteles no contradice, en la concepción de fondo, a los presocráticos: ellos estaban de acuerdo sobre el carácter cíclico del dinamismo cósmico. Para ellos el ciclo era periódico y reiniciaba cada gran año (Filolao); o bien según el prevalecer del amor y de la discordia (Empédocles), etc. Ahora, el ciclo y también el cosmos es perfecto y sin discontinuidad, así como el movimiento circular, en el cual inicio y fin coinciden. También Platon nota, después del primer argumento del Fedón para probar la inmortalidad del alma, que, si los contrarios no viniesen el uno del otro, el equilibrio del universo sería ya roto. Para evitar esto será necesario que el número de las almas sea constante.

El cosmos es estático, debemos notarlo bien, solamente como sistema; pero al interior del sistema es esencialmente dinámico, tanto que Aristóteles define la naturaleza como esencia en cuanto principio de movimiento. Desde un punto de vista más general se puede observar que todos los pueblos consideran espontáneamente el propio modo de ver la realidad como realidad natural. Este punto de vista es reforzado por el concepto griego de naturaleza como realidad verdadera. Los griegos evidentemente conocían muchos otros pueblos, y

el pluralismo cultural puede llevar a relativizar su propio modo de ver. ¿Pero qué valor tienen las opiniones y las convenciones de los bárbaros si también las opiniones de los griegos no son según la verdad filosófica?

Aristóteles no ha concebido la esencia en modo diverso de Platón: él efectivamente ha bajado el mundo de las esencias inmutables en lo íntimo de la realidad sensible; ellas ya no son término de conocimiento puro, sino la realidad metafísica de lo concreto.

5.3. El intelectualismo griego.

Y ahora, no obstante el realismo y la concepción del cosmos como inmutable que hemos subrayado, nos esforzaremos por mostrar como la concepción griega del mundo sea intelectualística, intelectualística en el sentido de abstracta y no de subjetivística. La substancialización consiste en hacer (expresamente o implícitamente) de lo abstracto, alcanzado mediante el pensamiento, una entidad existente y operante autónoma. Poco importa cómo se defina o califique esta abstracción: esencia real o componente metafísico real; espíritu o materia; producto del espíritu o realidad en sí.

El intelectualismo así entendido es entonces compatible sea con el realismo platónico y aristotélico o también materialístico, sea con el subjetivismo racionalístico e idealístico o también existencial. Esto no significa naturalmente que todas estas concepciones filosóficas sean

equivalentes: ellas son bien distintas y a veces opuestas entre sí. Pero ellas son todas intelectualísticas en cuanto que se puede mostrar caso por caso que ellas, en modos diversos, entifican una abstracción. El intelectualismo así entendido es criticado por Merleau-Ponty (para decir la verdad, bajo el nombre de relativismo), y en términos diversos, había ya sido criticado por Marx.

¿Y por qué nosotros denominamos este abstractismo "intelectualismo"? Porque lo abstracto que se substancializa es algo alcanzado y definido en sede de reflexión filosófica; es entonces una concepción o producto de la investigación intelectual, mientras que en la vida de cada día estas abstracciones son de hecho rasgos de lo concreto, y tales deberían quedar también cuando son relevados y elaborados expresamente.

Nos limitaremos ahora al intelectualismo griego. La primera observación que se puede hacer es que los griegos son realistas. Pero, como ya será claro, no es relevante el "lugar" donde se sitúa la realidad (en las cosas o en el pensamiento) sino el tipo, la forma, la fisionomía de lo que se considera "real" a traicionar el intelectualismo. Realidades simples o puras, indivisibles e inmutables son las únicas realidades verdaderas para los griegos clásicos. Como hemos visto, ya el último Platón ha problematizado esta concepción y Aristóteles ha cambiado el "lugar" de estas realidades afirmando que ellas no existen independientemente

de lo sensible: pero también su realidad, aún materiada, esta siempre constituida de esencias, o formas. En otras palabras, ponemos como rasgo característico del intelectualismo el formalismo, es decir la consideración de una realidad (o de un pensamiento) solamente y exclusivamente en cuanto a una cierta forma o cualidad rigurosamente definida prescindiendo de cualquier otra cosa o determinación que no sea la forma o el concepto definido.

El pensamiento formal en si mismo implica solamente una abstracción necesaria para la comprensión de las cosas. Este se hace formalismo o intelectualismo o abstractismo cuando este concepto de una fórmula abstracta es considerado real, la verdadera realidad: a este punto ya no se prescinde solamente, sino que se ignora positivamente cualquier otra circunstancia o determinación de la cosa concreta, como si se tratase de propiedades irrelevantes bajo cualquier aspecto. Se pierde así el contacto con la cosa existente concreta y percibida en toda su densidad y particularidad y la duplicamos con un fac-simil de realidad, una "cosa" que tiene solamente los rasgos definidos y rigurosamente estilizados.

Unos ejemplos servirán para explicarnos mejor. ¿El médico puede hacer morir a un enfermo?. ¿El pastor puede vender sus ovejas?. ¿El sabio puede equivocarse?. Respuestas: ¡No!. Si el médico deja morir un enfermo no lo hace en virtud de su arte o de su ciencia, es decir, no en cuanto

médico, sino precisamente en cuanto no lo es y no sabe: así el pastor en cuanto tal no vende las ovejas, sino que las cuida solamente; si las vendiese es en cuanto mercenario; y el sabio, en cuanto tal, no se equivoca nunca: se equivoca en cuanto no lo es. (125). Además, parece ser este tipo de razonamiento formal que permite (o lleva) a Sócrates, y también a Platon y Aristoteles a justificar el principio de que no se debe nunca cometer injusticia; y por otro lado, también a pretender (con unas restricciones no esenciales) que el virtuoso nunca se equivoque.

Aquí se ve como aquello que obra en el hombre es su calidad o propiedad: el ser médico o pastor o justo. No es entonces el hombre concreto que obra, sino un aspecto de él que es abstracto y considerado autónomo. Aristóteles juega esto en línea de principio: solamente la substancia individual es y obra, pero hemos visto que frecuentemente no mantiene esta línea.

También la división del alma en partes o facultades (de que hemos hablado ya) es fundamentada sobre este formalismo. La sed, por ejemplo, es solamente necesidad y tendencia a la bebida y nada más. Ahora, si un hombre puede no beber, es necesario admitir en él otro principio o parte diversa de la precedente y que puede imperar a la sed de no beber. (126). Guerra interna entre modalidades de conducta, cada una

125. Rep. IV 341c-342d; 346a-e.
126. Rep. IV 437b-439a.

considerada autónoma.

El contexto en el cual se integra el pensamiento formal es el superamiento de los sofismas y lleva a la construcción de una lógica rigurosa, una gran aportación de los griegos y sobre todo de Aristóteles. Pero la consideración inmediata de la lógica y de los conceptos como ontología o metafísica es exactamente una forma típica del intelectualismo.

En esta prestación intelectual que degenera en intelectualismo está la contribución fundamental de los griegos al pensamiento racional y documenta muy marcadamente también los inconvenientes de unilateralidad al cual el pensamiento racional se presta. El pensamiento formal tiende a analizar y distinguir rigurosamente los diversos planos de significado que el pensamiento simbólico y el mito abrazan juntos. Este paso de lo simbólico a lo formal degenera en formalismo, cuando los aspectos no solamente son articulados, sino separados de lo concreto, no solamente son distintos, sino substancializados y hechos autónomos en el razonamiento.

En general: la actitud formalística implica que se asigne una realidad inmutable y activa a las esencias y a los aspectos o partes constitutivas de las cosas y del hombre. En esta perspectiva el hombre obraría siempre por secciones: en cuanto ve, en cuanto oye, en cuanto es racional, y con tantos principios y tipos de acción diversos cuantos son estos aspectos. El hombre y las cosas desde el

punto de vista del filósofo terminan así por resultar como un mosaico de abstracciones, por funcionar como mecanismos artificiales. En cambio ¿no se debería reconocer que las capacidades del hombre y los aspectos de las cosas se pueden distinguir y caracterizar solamente al interior de la unidad vivida de comportamientos globales, en los cuales por primera vez las varias componentes (y constantes) brotan y adquieren un significado preciso?. Es el hombre entero que obra y son las cosas concretas que él encuentra. Esto es afirmado, en línea de principio, por Aristoteles. Pero él no ha elaborado ni construido un método de análisis y una teoría que responda a esta exigencia, que permita captar en unidad las varias componentes del comportamiento y de las cosas. (127).

5.4. La imagen del hombre.

Nos hemos limitado, de todas maneras, a circunscribir y criticar el intelectualismo desde el punto de vista epistemológico-ontológico, mostrando las desviaciones de la realidad y los equívocos de pensamiento que este implica, y que han brotado mucho más marcadamente en la historia del pensamiento moderno. El intelectualismo destruye la unidad concreta y fracciona la realidad, reduciéndola casi siempre a un mundo con una dimensión, y, tal vez, a dos dimensiones entre los griegos; la dimensión faltante es en todo caso lo grueso, la plurisignificación, la profundidad. De aquí

127. De an. III 9,432a22b7.

resulta una visión empobrecida del mundo, un mundo en el cual el hombre concreto no podría vivir.

Pero se debe llegar a definir y a criticar el intelectualismo desde el punto de vista antropológico. El intelectualismo es una actitud y un proceder que secciona al hombre o a su alma en partes independientes: se trata de una vivisección, concebida a nivel teórico. Esto no solamente hace perder de vista la unidad del hombre, sino conduce a privilegiar una dimensión humana exclusivamente (aquella que se considera más propia del hombre) y es normalmente la razón abstracta. Esta imagen que el hombre se hace de sí mismo influye sobre la praxis y favorece el nacer del hombre a una dimensión, el hombre que reflexiona, calcula y obra consecuentemente. Si de un modo u otro el problema de la unidad del hombre debe reproponerse, después que él ha sido desmembrado en sus partes constitutivas, éstas son puestas en relación solamente exterior, una relación de dominio y poder de las partes superiores sobre las inferiores, como pasa entre los griegos clásicos.

Ahora, en el caso del hombre (y es en esta perspectiva verdaderamente un caso dentro del cosmos) el fraccionamiento es una vivisección, la unilateralidad es un empobrecimiento y el dominio de la razón es frecuentemente una represión, sobre todo de aquello que, en un lenguaje prefilosofico, se llama el corazón, la bondad, la condescendencia.

Podemos interpretar estos terminos en sentido ético, y

también en sentido indiferenciado todavía, como represión del elemento femenino y maternal. Inevitablemente si se privilegia exclusivamente la razón, el hombre en cuanto tal resulta abstracto y en particular asexuado (se podría hablar mejor de prevalencia del elemento masculino). La mujer es considerada como un hombre inferior. Naturalmente en el plano biológico ella es diversa del varón, pero en el plano de la razón es un ser humano menos dotado y menos hábil. Esta es una cosa obvia prefilosóficamente para los griegos y para los antiguos, pero la filosofía sustancialmente confirma y teoriza esta cosa obvia; no la critica.

Parece que el intelectualismo en la concepción del hombre se identifique con el naturalismo en la concepción de su ser y de su deber ser: esto es lo que nos gustaría tomar en consideración.

a) Naturalismo. Lo que hace al hombre idéntico con el ser y le asigna obviamente su lugar es el principio de que el ser y el conocer son la misma cosa; por ello: "El alma es en un cierto sentido todas las cosas. En efecto, los seres o son sensibles o inteligibles: la ciencia se identifica de un modo u otro con los objetos del saber como la sensación con los objetos sensibles." (128). Podríamos preguntarnos donde termine la plurisignificación simbólica en esta dicotomía: sensible-inteligible. Y así el hombre nos parece completamente integrado en el ser: vive como las plantas,

128. De an. III 9, 431b20-23.

tiene la sensibilidad como el bruto y tiene, como propiedad suya, la razón.

Efectivamente la sensibilidad para el símbolo y para el mito parece que se perdió en la perspectiva aristotélica.

Solamente la razón es exclusivamente humana. ¡No!. Más bien es algo de divino (por su objeto). El hombre es entonces un mixto más que un compuesto. Tiene algo en común con las cosas, con las plantas, con los animales y con lo divino: todo el cosmos lo compenetra y contribuye a situarlo.

Es verdad que el último Aristóteles sostiene la unidad del hombre afirmando que el alma es forma del cuerpo, pero habla también brevemente de un intelecto activo y siempre en acto, separado e inmortal. (129). Pero los comentaristas antiguos y también unos medievales han identificado este intelecto activo con Dios o con un intelecto celestial, único para todos los hombre, es decir, han considerado inconcebible que el hombre pueda tener un papel activo en el conocer. La unidad del hombre, filosóficamente, queda entonces discutida y aporética también en el último Aristóteles. En definitiva, la concepción griega del hombre es de tipo naturalístico, no en el sentido moderno de la palabra, como si el hombre fuese reducido a naturaleza física, sino en cuanto la naturaleza del hombre es idéntica y repite, digamos en cóncavo, todos los grados de la

129. De an. III 5, 430a14-25.

jerarquía cósmica, y adquiere solamente así su lugar en el cosmos, sin encontrar su propia unidad.

b) Intelectualismo y naturalismo ético. Esta naturaleza del hombre es al mismo tiempo un ser y un deber ser. El conocimiento no es solamente el interés dominante de los griegos, sino es el imperativo fundamental de su ética. El intelectualismo no es solamente un método de conocimiento, sino es al mismo tiempo (y esto es antropológicamente más importante) un ideal (¿ético?). El hombre vale en la medida en que conoce y, en esta misma medida, es hombre digno de este nombre, es filósofo, es divino.

También para Aristóteles (que es el más preciso frente a la complejidad de los hechos humanos) la realización plena del hombre consiste necesariamente en la vida contemplativa (*bíos theoretikos*), entregada a la filosofía. Es un ideal de armonía, si se quiere (ya que se subraya tanto la armonía griega), pero es una armonía estrictamente despotica, rígidamente jerarquizada: la inteligencia debe dominar sea en el individuo sea en el estado; el inferior intelectualmente debe, por naturaleza, servir.

El intelecto determina en cada caso lo que es el bien. También Aristóteles no ha superado radicalmente el intelectualismo ético, que es un naturalismo refinado, ya que identifica lo éticamente bueno con la simple actualización de las estructuras intelectuales. Es absurdo, en esta perspectiva, hipotizar en el plano teórico una

actividad intelectualmente correcta y bien estructurada y, sin embargo, mala. Lo intelectual y lo moral coinciden substancialmente, no obstante que el campo teórico y el campo práctico son considerados distintos.

Vicerversa, lo no intelectual queda por debajo del plano humano y ético. Comer y beber no son consideradas actividades que el hombre pueda (y debe) realizar de manera plenamente humana. Son los "placeres del vientre". Ellos son humanos solamente en la medida en que la razón puede ocuparse de ellos para someterlos. Y esto significa: ellos quedan en el fondo como procesos vegetativos o actividades animales; no tienen un valor humano propiamente suyo, pero pueden ser reguladas sabiamente de manera que favorezcan a la contemplación, bien sumo y único para el sabio. Platón diría que el placer, como lo sensible, debe ser superado y dejado atrás por el filósofo, no obstante que en el Filebo ve las cosas de otra manera. En suma, no encontramos la concepción de la armonía que a nosotros parecería más obvia, es decir, tal que permita al hombre realizarse en los diversos sectores de su existencia, en modo equilibrado. El equilibrio aquí consiste solamente en el desarrollo y en el dominio de la razón. El "justo medio" es uno solo, aquello que es establecido por la inteligencia que debe someter a sí misma todo lo demás para actualizarse en una contemplación lo menos posible interrumpida.

En conclusión podemos señalar las siguientes

características:

a) **Hombre y cosmos.** El naturalismo antropológico parece a primera vista hacer justicia a la integración del hombre con el cosmos en el cual vive. Pero viéndolo bien, no es así. El hombre no tiene una vida propia, no es otro de la naturaleza no obstante que esté en relación necesaria con ella. En cambio, es pura función de la naturaleza, totalmente subordinado a ella, completamente integrado en el cosmos que lo compenetra y lo ordena. Sin duda, el hombre es otro de la naturaleza, pero solamente en cuanto es otro ser natural. La cuestión es que él no es diverso de la naturaleza; el simil, en efecto, se conoce con el simil. Si para Aristóteles esto no vale, para el intelecto sobre todo (ya que el no debe tener en sí nada de lo que conoce) es solamente para hacer posible la perfecta coincidencia con lo conocido. El hombre es definido a partir de la naturaleza y no es visto como polo activo y relativamente independiente en la relación con ella. Esto significa que a nivel teórico no hay relación real y tanto menos relación libre entre el hombre y la naturaleza; en cambio, hay determinación del hombre por parte de la naturaleza.

b) **Relaciones humanas.** Además parece que los pensadores griegos que hemos tomado en consideración reconocen la igualdad de los hombres entre sí, hasta que hablen del hombre, del alma, del cuerpo, de la razón que compete, de la misma manera, a todos los hombres en cuanto

hombres. Hemos visto que esta igualdad es abstracta y, en el plano político, la democracia misma se establece en un marco de desigualdad. Pero ¿por lo menos una igualdad y una democracia aristocrática está garantizada?. La relación interhumana es presentada como amistad por Aristóteles con una riqueza que comprende. Pero, de todas maneras, queda siempre un tema lateral respecto a la actitud fundamental de los griegos frente al hombre y a las relaciones humanas. Lo que sigue, por lo tanto, no quita nada a la validez de lo que hemos ya dicho, solamente ilumina una temática lateral, tal vez tendencialmente contrastante con aquella dominante.

Para Platón el objeto del amor (*eros*) es el bien, fin último de todas nuestras acciones; la amistad con un ser humano no tiene valor por sí misma, sino solamente en vista del bien en sí. Todo objeto amado tiene solamente valor subordinado, de peldaño, en la ascensión al bien en sí mismo; la función de la amistad es solamente mediadora, pedagógica. Del examen de unos textos fundamentales resulta que "para Platón el amor no es en primer lugar una relación entre los seres humanos, y que los problemas que conciernen cada relación de este tipo dan lugar al problema metafísico de la relación entre el mundo sensible y el mundo inteligible." (130). También su interés político se refiere

130. A. J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque*, Vrin, Paris, 1961, pp. 22-27.

propriadamente sólo a la organización del estado, en el cual debe sí reinar la amistad, pero no como relación personal entre ciudadanos, más bien en el sentido de armonía que se opone a sedición y desorden.

Aristóteles, en cambio, se ocupa distintamente de la amistad (filia), en el sentido amplio de relación con hombres o animales capaces de corresponder a la atención que se les muestra. La felicidad como bien último del sabio es actividad contemplativa autosuficiente no solamente respecto a los bienes exteriores, sino también a los amigos. Pero, de hecho, observa Aristóteles, cuanto más somos felices tanto más deseamos la presencia del otro. (131). Ahora, amar es actividad, más que la simple benevolencia que no actúa (132); y la actividad nos perfecciona. Por ello, es mejor amar que ser amado, ya que ser amado es recibir y no implica ni siquiera el placer que acompaña la actividad. (133).

Además, amar implica conocer a quien se ama, mientras se puede ser amado, ignorándolo. Este incremento del conocimiento confiere al amor un gran valor, ya que para el hombre vivir es sobre todo pensar y conocer que piensa. Pero ¿cómo conocer que se piensa?. Es más fácil contemplar a los demás que a sí mismo; el hombre necesita de amistad para conocerse a sí mismo (134); en efecto el amigo es un otro mi

131. Eth. Nic. IX 1169b3-8.

132. Eth. Nic. IX 1167a8.

133. Magna Etica II 1210b5-13.

134. E. E. VII 1245a35; Eth. Nic. IX 1169b33.

mismo (éteros autós, alios autós) (135). Voelke concluye: "una idea de la más alta importancia brota de los pasajes paralelos de las tres Éticas: que la conciencia del otro es una condición necesaria de la plena conciencia de sí." (136). Sobre todo en el ejercicio de la virtud se necesita poder considerar en amigos acciones virtuosas "que sean de una manera u otra nuestra propias acciones (oikeías)." (137).

Pero el amigo no es solamente un espejo de nosotros mismos, no obstante que este aspecto es muy subrayado por Aristoteles: él declara también expresamente que los sentimientos de afección para nuestros amigos proceden del amor que llevamos para con nosotros mismos. (138). Sin embargo, cuando él diversifica claramente de las amistades fundadas sobre el placer y sobre el interés, la amistad perfecta, fundada sobre el bien y según virtud (139) y la describe, estamos frente a la amistad en la cual el otro es verdaderamente querido por sí mismo. Voelke hace notar que la amistad de sí (filautía) aquí es solamente un análogo, no el fundamento de la amistad para el otro.

Esto es importante: la amistad para sí mismos es amor para la parte razonable de sí mismos: el amigo tiene el mismo valor de la mejor parte de sí mismos. Aquí, en vez que

135. Eth. Nic. IX 1170b5; 1166a32.

136. A.J. Voelke, *op. cit.*, p. 36.

137. Eth. Nic. IX 1169b30-1170a4.

138. Eth. Nic. IX 1166a1; 1168b5.

139. Eth. Nic. VIII 1156b7-19; 1168b7.

el egoísmo, la analogía entre amistad de sí y del otro parece implicar un altruismo. O bien (pero tal vez esta es una posibilidad de degeneración que no se puede excluir ni siquiera para los valores más altos) nosotros diríamos que aquí tocamos el núcleo del egoísmo: la subordinación y tal vez el sacrificio de sí y de los demás frente a la propia imagen más pura y más alta.

Pero Aristóteles insiste que en la amistad perfecta nosotros queremos el bien del otro por el mismo (*autócharin, ekéinu óneka*) (140): es él mismo en efecto que se ama y no otra cosa en él. (141). Y está bien renunciar a una acción virtuosa para dejarla realizar a su propio amigo. "Amando al propio amigo, se ama el propio bien, ya que el hombre de bien llegando a ser un amigo será un bien para quien es amigo; las dos partes aman, entonces, el propio bien y se identifican queriendo el bien del otro y siéndole agradable." (142). ¿Se puede ver en esta afirmación la idea que en el fondo el bien es común y la verdadera amistad está más allá de la alternativa egoísmo-altruismo?. Efectivamente pensamos que se vería demasiado: se diría más bien que el sabio parece condenado a querer el propio bien, y a querer la virtud donde quiera. Por ello la amistad perfecta se puede dirigir solamente al hombre virtuoso:

140. Eth. Nic. IX 1166a4s.

141. Eth. Nic. VIII 1156a12-19; E. E. VII 1237b1-4.

142. Eth. Nic. VIII, 1157 b 33-35.

"Así la amistad perfecta no es un amor incondicionado." (143) Observa también Voelke (144), y continúa precisando que esta amistad debe ser, subordinadamente pero necesariamente, fuente de placer y excluye, entonces, a los ancianos y a la gente de humor negro. Otro punto crítico está en el hecho de que la amistad verdadera exige igualdad (filotés-isotés); pero, de esto el motivo profundo parece ser que la amistad exige la perfecta reciprocidad (antifilia). Pero aquí nace la duda de que haya un motivo aún más profundo: el reflejarse en el amigo. Las amistades son imperfectas, en efecto, por una parte por la desigualdad de los participantes y por otra parte a razón de los valores inferiores buscados (placer y utilidad). Barbaros, obreros, mercaderes, agricultores, esclavos, son naturalmente excluidos de las formas más altas de amistad: estas son solamente posible entre los ciudadanos suficientemente bien colocados y libres de las necesidades inferiores. Los malos son amigos solo accidentalmente: no hay nada en ellos que merezca amistad. (145). De nuevo, se puede ser amado solamente por el bien que uno tiene en sí: no hay amor sin condiciones, para Aristóteles.

Pero también la amistad perfecta, en último análisis, cede el lugar a la vida contemplativa, que es perfeccionada y hecha más continua y más consciente por los amigos. Pero

143. Eth. Nic. VIII 1157a18; b3.

144. A.J. Voelke, *op. cit.* p. 40.

145. Eth. Nic. VIII 1157b1-5.

también en ausencia de amigos ella es realizable y queda aún más autónoma.

c) La relación con lo divino. En cuanto a las relaciones del hombre con lo divino, nos formulamos una pregunta: ¿por qué Aristóteles que atribuía al Motor inmóvil el conocimiento (el último Platón no solo atribuía el conocimiento, sino también la providencia a la divinidad) y un conocimiento de sí perfecto, no puede admitir una relación de él con el hombre?. Es conocida, en efecto, su afirmación de que con Dios no se da amistad, es decir, no se da relación recíproca. (146). Dios no puede reamar. (147).

Entonces, por un lado la contemplación de lo eterno se impone al hombre, pero esta no significa relación. El hombre deviene similar a Dios contemplando lo divino como objeto y tendiendo a él.

En este marco la imposibilidad de la relación está constituida por la desigualdad de los participantes. Dios es demasiado alto y por ello no puede ocuparse de lo que lo rebajaría. Aquí podemos detectar también una actitud de reverencia para con la divinidad que no podemos no admirar. Al mismo tiempo, notamos las insuficiencias de esta concepción.

Tal vez este sea el último momento de una tradición en la cual la riqueza simbólica de los mitos religiosos se ha

146. Magna Etica II 1208b27-36.
147. E. E. VII 1236b27; 1239a19.

perdido. Ahora es posible reconocer más claramente este empobrecimiento.

1) La experiencia de lo divino como fuerza, iniciativa e imprevisibilidad, y también libertad, ya no se encuentra en la concepción filosófica de lo divino. El antropomorfismo, criticado tradicionalmente por los filósofos, no estaba solamente comprometido con un particularismo y un inmoralismo (justamente criticados), sino contenía también el aspecto de iniciativa y libertad que en la concepción universalística de lo divino se ha perdido. La actitud activa y voluntaria que el antropomorfismo atribuía a lo divino se ha dejado caer, junto con el antropomorfismo mismo.

Podríamos objetar que los griegos no veían ni siquiera en el hombre este componente voluntario. O más bien, ya que los griegos no han reconocido en su concepción sobre lo divino este componente y, tal vez, no la han ni siquiera vivido, ¿no han logrado después (dado su realismo) reconocerlo tampoco en el hombre? El hecho es que este es un rasgo que no se encuentra en la concepción filosófica de Dios. Contrariamente a las creencias míticas, ella resulta así: naturalística o impersonal, en el sentido que lo divino para los filósofos no es agresivo, imprevisible, no exige una respuesta variada por parte del hombre, sino es una parte o una fuerza del cosmos.

2) Con este aspecto naturalístico de lo divino esta

restringidamente conexo un segundo empobrecimiento del mito. El mito implica una experiencia específica, directa o casi sensible, más precisamente una experiencia vivida inconfundible y privilegiada. Solamente en la experiencia religiosa se da un encuentro, se establece una comunicación con lo divino: se experimenta su presencia y la gratuidad de la manifestación. En cambio, desde Parménides en adelante, la razón ha sido el órgano exclusivo de lo divino en contraposición a la experiencia (sensible) entera. Esto es coherente también con la contraposición visible-invisible (que la experiencia religiosa tiene siempre unidos). Lo divino deviene así lo que es cognoscible o demostrable como ser primero. De acuerdo, esta concepción es para un pensador griego la única digna de Dios. Y la naturaleza pasiva del conocimiento deja a Dios la prioridad en el ser, no obstante que este ser pertenezca necesariamente al cosmos. Sin embargo, este modo de concebir lo divino, junto con la universalidad, implica también una intelectualización de la religión misma, no solamente de la teología, además, hace de Dios una exigencia imprescindible de la razón.

3) Junto con la justa exigencia del universalismo, la crítica filosófica de los mitos ha llevado al distanciamiento de otro elemento esencial de la religión, lo cual existe solamente como religión "positiva" en el mundo arcaico y antiguo. Este elemento es la separación neta del

mundo sagrado del mundo profano: rito y mito, circunstancias, objetos o lugares sagrados son privilegiados y substraídos a lo profano y reservados a la comunicación con la divinidad. Todo esto deviene irrelevante y es excluido de la concepción filosófica de la religión. No obstante que los filósofos dan siempre un cierto lugar a la religión tradicional, ellos no le conceden un reconocimiento filosófico. Este reconocimiento es esencial, ya que para el filósofo, en definitiva, existe solamente lo que él justifica a nivel teórico. Todo es para el filósofo igualmente cercano que igualmente lejano de lo divino. Cada realidad es igualmente apta y no apta para ponernos en comunicación con la divinidad; todo es igualmente sagrado o igualmente profano. ¿Qué lugar va a tener así la divinidad en la concepción griega del cosmos?. Lo divino y Dios mismo para los griegos son trascendentes solamente en un cierto sentido. Lo divino es más bien una parte constitutiva necesaria del cosmos y de su constante equilibrio dinámico (esto es más evidente si se piensa en el carácter uránico y astral de la teología griega). Por lo tanto, Dios es necesario y autosuficiente; el mundo, en cambio, depende de Él, pero Dios es necesario solamente porque el mundo debe existir así como es. Para los griegos Dios es una hipótesis necesaria y en este sentido un ser necesario. Necesario para el perfecto conocimiento del cosmos. El elemento libertad se ha hecho absolutamente impensable en Dios.

Y, por ello, es también impensable que la divinidad se ocupe del mundo y del hombre.

Otra implicación de la concepción filosófica de la divinidad: si Dios se conoce con la razón y es la verdad en sí, él no está al alcance de la gente común.

Terminamos nuestras consideraciones sobre el pensamiento griego. Sabremos, sin duda, apreciarlo como el rasgo fundamental de una gran civilización. Pero no es posible asumir hoy su actitud humana o ética. Nos damos cuenta claramente que un mundo así, naturalmente jerarquizado según el ser y el valor, se identifica con una organización política, económica y con un ideal ético y, en síntesis, con una actitud humana, que autoriza el aristocrático por su nacimiento y por su penamiento a considerar su privilegio como el criterio discriminante del ser y del valor en el universo, en el hombre y entre los hombres. Si todo esto para los griegos era "natural" y en este sentido no sujeto a conciencia y a elección ética, es, en cambio, para nosotros una posible elección y, por lo tanto, una actitud éticamente responsable.

CAPITULO TERCERO

LA CONCEPCION DEL HOMBRE EN TOMAS DE AQUINO

1. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS: CULTURA Y PENSAMIENTO MEDIEVAL.

1.1. Fe y Razón.

La fe cristiana anunciada a los pueblos culturalmente helenizados dió origen a una cultura cristiana.

En estas consideraciones previas trataremos de delinear la esencia de esta cultura cristiana para enmarcar posteriormente en ella la concepción del hombre, según la doctrina de Tomás de Aquino, considerado como el máximo exponente del pensamiento filosófico medieval.

Penetraremos convenientemente en el contexto cultural medieval, si planteamos adecuadamente el problema fundamental, todavía discutido en nuestros días, en términos de oposición, confusión o distinción entre fe y razón.

Conocida es la tesis de A. v. Harnack sobre la helenización del cristianismo, según la cual el pensamiento helenístico prevaleció sobre la fe bíblica, así que el cristianismo pasó a ser una religión teística para el mundo entero. Decisiva para esta conclusión es la aceptación de la tesis de A. Ritschl, según la cual a la experiencia religiosa es extraño todo elemento "metafísico": el concepto de Dios como ser sin límites e indeterminado (concepto ya común entre los Apologetas más antiguos) no es otra cosa que

un "ídolo metafísico". Con esta postura se quiere negar la supremacía y hasta la competencia de la razón en relación con la fe.

La tesis contraria, de derivación iluminística, ve la fe y el cristianismo como oscurantismo, ya que la autoridad de la fe prevalece indebidamente sobre la razón.

En ambos casos se parte de la persuasión de que fe y razón sean opuestas y excluyentes entre sí. Debemos negar estas posturas y por ello se trata de estudiar, por lo menos en los aspectos esenciales, la cultura y la tradición cristiana tal como ha sido vivida.

El Nuevo Testamento ha sido escrito en griego y ha sido dirigido a pueblos helenizados. Aceptar el cristianismo no puede significar para ellos despojarse de su cultura, así como la predicación de la fe en Jesucristo no era un imponer a ellos la Ley de los hebreos. La cultura, en efecto, no es un conjunto de convenciones que se podrían cambiar como un vestido, y tampoco es la expresión de una naturaleza humana poseída genéricamente, sino la manifestación de una determinada vida humana asociada.

El individuo nace en una familia cultural, asimila un tejido de actitudes habituales; crece en una mentalidad compartida; está integrado en las instituciones sociales que configuran toda conducta humana e interhumana. Esto aparece en la definición sociológica de cultura como "la configuración total de instituciones que la gente de una

sociedad comparte en común." (1). La cultura es, entonces, la humanización misma del hombre como ser de relación, y pone a la religión unas condiciones a las cuales debe responder, si esta quiere ser comprendida y vivida. No se ve entonces cómo una religión que se concibe como universal pueda serlo efectivamente sin aceptar aculturarse.

Naturalmente queda así abierta todavía la cuestión fundamental: ¿de hecho la revelación bíblica ha sido transmitida o traicionada?. Y ¿los cristianos de cultura helenística lograron vivir auténticamente y expresar fielmente la fe en sus formas típicas de pensamiento?. Trataremos de evitar estas preguntas demasiado comprometedoras, limitándonos a subrayar la actitud de los escritores cristianos griegos hacia la filosofía griega.

La confrontación de la fe cristiana con la concepción filosófica de Dios se imponía sea para la fe, sea para la filosofía. Para la fe bíblica, un Dios que se manifiesta como único Dios de todos los pueblos llama a una misión universal: la fe en Jesucristo, único Salvador, debe ser predicada a todas las gentes. El verdadero Dios de todo el cosmos (el mismo que los filósofos buscaban sin encontrarlo plenamente) es, entonces, el Dios de los cristianos. Viceversa, la filosofía griega tendía claramente a admitir y concebir un único Dios de toda la realidad. Es evidente

1. J. Fichter, *Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1957, p. 270.

(precisamente por la común pretensión de universalidad) la incompatibilidad entre el Dios viviente, el Dios de Abraham e Israel, el Padre del Señor Jesucristo y el Dios de los filósofos griegos. La fe cristiana, encontrándose en la cultura griega con su concepción filosófica de la divinidad verdaderamente tal, podía, entonces, solamente reestructurar la filosofía y no simplemente aceptarla y anexársela. Sobre esta necesidad nunca hubo duda, ya que los cristianos se acercaron a la filosofía solo con motivo de su fe. La reflexión teológica es una resultante o un aspecto de la adhesión y de la proclamación de la fe. La asimilación de la filosofía griega por parte del cristianismo se debe entender desde el punto de vista de la misión de la Iglesia.

La fidelidad a la fe es una actitud constante y hace comprensible la postura ambivalente de rechazo y de aceptación frente a la filosofía. Quien la repudia la considera en bloque y la ve como alternativa o contaminación de la fe. Quien la acepta la considera como expresión de la razón y ve en ella el anticipo más claro de la verdad cristiana. Posición ambivalente, entonces, mas no contradictoria: efectivamente, la filosofía se podría ver en bloque como la sapiencia pagana, la gnosis herética; por otro lado, se podía considerar solamente como instrumento de la verdad, como la razón que prepara la fe y la puede expresar y "comprender" más articuladamente: en este sentido no es pensable ninguna contradicción en principio entre

razón (o verdadera filosofía) y fe. Justino, en particular, hace notar que todo lo que los filósofos han conocido de verdadero pertenece de derecho al cristiano y se debe tomar a los griegos, ya que también en ellos esta verdad es obra del Logos, ya activo, por lo menos seminalmente, sobre todo en sus filósofos. Clemente de Alejandria retoma y profundiza la misma postura. (2).

Esta actitud de fondo parece ser una constante de la Iglesia y del cristiano que ya desde el principio están inmersos en una cultura profana, en la cual ellos viven y que los filósofos teorizan independientemente de la fe. Recordemos que una profanación del mundo se noto ya en la Grecia antigua por el nacimiento del pensamiento formal, que implica la afirmación de una igual cercanía y lejanía de las cosas y del hombre respecto a lo divino, y que es laico o diversamente religioso también por su concepción intelectualística de la relación con lo divino muy diversa del encuentro con Dios mediante Jesucristo en la fe y en los sacramentos celebrados en la Iglesia.

El cristianismo, entonces, ha sido vivido desde sus inicios en contacto y en simbiosis con un mundo no cristiano, que no se podía ignorar, ya que es el mundo que cada uno vive en su propia sociedad y que no se podía aceptar simplemente, en cuanto ignoraba o rechazaba la fe.

2. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1956, I, 70-89.

Notamos que también para los hebreos se había impuesto definitivamente (con la obediencia a la fe en Jesucristo) una separación neta de la Ley y también de la tradición cultural hebrea. Y también en el Medievo no faltaban los heréticos, los musulmanes, los hebreos. Por el cristianismo se había impuesto desde el principio y constantemente la aceptación de un Dios que no pertenece a un pueblo y a una cultura, sino que pertenece a todos los hombres y exige un reconocimiento de todo pueblo, lengua y nación.

1.2. Método escolástico y filosofía cristiana.

Esta situación fundamental requiere una constante asunción y conversión de la cultura a la fe, manteniéndose alerta contra las desviaciones más variadas y siempre posibles. En esta actitud, pero también, y sobre todo en la línea de la comprensión de la fe (prevalente en una sociedad cristianizada) se ha desarrollado el método escolástico, llegado a la madurez en el siglo XIII. Citamos la definición comprensiva y conclusiva que da M. Grabmann: "El método escolástico, mediante la aplicación de la razón, de la filosofía, a las verdades de la fe, se propone alcanzar el máximo de comprensión del contenido de la fe, para hacer así más cercana a la inteligencia humana la verdad sobrenatural, para hacer posible una exposición comprensiva y orgánica de la verdad salvífica y poder resolver las objeciones lanzadas desde el punto de vista de la razón contra los contenidos

revelados." (3). En síntesis, se trata de una clarificación, exposición sistemática y defensa del cristianismo, según un método ya planteado por los Apologetas y por los Padres. "La Filosofía" (ninguna escuela filosófica en particular) es en este método ancilla subordinada a la teología, o más bien, esta al servicio de la fe vivida en la comunidad eclesial. En efecto, las filosofías (es decir, en la Edad Media, sobre todo Platón, Aristóteles y sus comentaristas) son rechazadas también en el Medievo, cuando y en la medida en que sus teorías están en desacuerdo con la revelación. Pero, del mismo modo, también la teología es ancilla subordinada a la revelación transmitida. Si así están las cosas, no se puede hablar para el Medievo (y tal vez para el cristianismo) de filosofía y de teología como instancias rigurosamente autónomas respecto a la fe, no obstante que se mantengan diversas por su campo, por su actitud y por su método de investigación. La subordinación de la filosofía a la teología y de ambas a la fe revelada no es ante todo una sumisión a la autoridad eclesial, sino se impone radicalmente por la adhesión del filósofo y del teólogo a la fe. No se trata de un atentado a la autonomía de la razón (la idea de la razón autónoma es de origen iluminístico - racionalista), sino de una unidad y adecuación del pensamiento a la vida vivida sinceramente en la fe.

3. M. Grabmann, *op. cit.* I, 36.

Aquí es valiosa la tesis de E. Gilson. El sostiene y muestra que el pensamiento medieval no se puede considerar como filosofía autónoma en sentido racionalístico. Los racionalistas relegaban por esto el pensamiento medieval al ámbito de la fe, según ellos, radicalmente incompatible con la razón. En vez de criticar estas tesis, algunos neoescolásticos han reaccionado subrayando que, por lo menos Tomás de Aquino, desarrolla una filosofía racionalmente rigurosa y precisamente por esto autónoma respecto a la fe, no obstante que naturalmente para un cristiano la filosofía, en el sistema de las ciencias, es subordinada a la teología. A estas interpretaciones diversamente inadecuadas, Gilson contraponé la definición de la filosofía medieval como filosofía cristiana. A primera vista parecería deberse dar razón a los racionalistas: o la filosofía cristiana es verdadera, y entonces es simplemente filosofía que se impone por su fundamento de razón, independientemente de la revelación; o bien, la filosofía cristiana se fundamenta sobre la revelación, y entonces pertenece a la teología. La filosofía cristiana, afirma en cambio Gilson, es una realidad histórica que escapa de esta alternativa y resulta de la condición cristiana en la cual la razón, de hecho, se ha ejercido. Para un medieval los errores de Platón y Aristóteles son los errores de la razón pura, pero la razón puede evitarlos, si se deja guiar por la revelación. La inteligencia de la revelación es así la

filosofía misma. (4). Desde este punto de vista, filosofía y teología parecerían confundirse totalmente; pero esto debe ser precisado.

Gilson distingue la filosofía cristiana de la teología, ya que, si la guía de la fe es un dato de hecho en la filosofía cristiana, la razón puede, en un segundo momento, llegar a fundamentar rigurosamente ciertas verdades que antes aceptaba como reveladas: estas se hacen entonces (y solo entonces) verdades filosóficas. Para Gilson, en un segundo momento, el dato de hecho de la fe es abandonado: de lo que es dado en la fe, el filósofo quiere asegurarse, ofrecer la prueba: llega así por vías no filosóficas a verdades filosóficas. (5). Una vez formulada la prueba, la filosofía se establecería ya autónomamente, independientemente de la fe: la filosofía sería cristiana solo en cuanto a su origen factual, pero, en cuanto a su rigor interno ella será simplemente filosofía, razón. La razón alcanza así el mismo objeto de la fe, solamente que de manera abstracta. (6). La fe se transforma en una intelección de su propio contenido, y si la razón quiere ser completamente razonable, el solo método seguro consiste en investigar la racionalidad de la fe. (7).

4. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*,

Paris, Vrin, 1932, pp. 1-13.

5. *Ibidem*, p. 26.

6. *Ibidem*, pp. 30-34.

7. *Ibidem*, p. 35.

De todas maneras, es claro que no todas las proposiciones de fe pueden ser así comprendidas y recuperadas por la razón, sino solamente un cierto número de ellas. (8). "El contenido de la filosofía cristiana es, entonces, el cuerpo de verdades racionales que han sido descubiertas, profundizadas o simplemente defendidas, gracias a la ayuda que la revelación ha dado a la razón." (9)

Pero ¿cómo entender "la razón" o "la filosofía" a que se referían los medievales?. Si Tomás de Aquino reconoce a la filosofía un orden propio de consideración de la realidad, no puede, sin embargo, haber oposición con la teología. Por su parte, él se considera teólogo, y como tal trata también de establecer una relación entre fe y razón; hablamos brevemente de este argumento. El punto de partida de Tomás de Aquino es siempre la revelación, entendida también, como ya en Israel, como revelación de ciertos contenidos por parte de Dios, más que como revelación de Dios (como se quiere considerarla hoy). Entre las verdades reveladas se encuentran también aquellas que la razón puede alcanzar por sí sola, pero, dado que estas verdades son necesarias a la salvación y no todos los hombres se pueden dedicar a la filosofía, Dios las revela a todos. Ahora, ¿qué significa "la razón por sí sola?". Prácticamente significa Platón y Aristóteles, o bien lo que

8. *ibidem*, p. 38.

9. *ibidem*, p. 36.

se puede establecer a partir de sus principios. Esta es entonces la razón griega, la razón como se ha afirmado en un cierto período histórico y como se ejerce todavía entre los medievales. Podríamos entonces decir que de hecho (aunque Tomás de Aquino no lo reconoce expresamente) las verdades de razón son aquellas compartidas en un cierto período histórico entre hombres de fe diversa. Solamente partiendo de esta base común es posible para el cristiano conocer y hacer conocer su fe. Es tan verdadero que operativamente este es el sentido en el cual Tomás de Aquino se interesa de la razón, que él atribuye fácilmente a los griegos verdades que son pacíficas sólo para los hebreos y musulmanes, es decir, para los infieles de sus tiempos. Esto vale, por ejemplo, ya para la verdad del monoteísmo. (¿Pero se puede establecer que esta verdad es para ellos de razón, en el sentido de independiente de su fe y de su experiencia religiosa?).

Entonces, se hable de filosofía o de teología, los medievales nunca han tratado ejercer su razón prescindiendo de su propia fe, sino solamente reconociéndola. La comprensión de la fe es tarea de la teología, sin embargo la filosofía también aporta su contribución, cada una bajo su punto de vista: la primera fundándose sobre la revelación y partiendo de Dios para llegar a las criaturas y a los hombres en su relación con Dios; la segunda fundándose sobre la razón comúnmente humana y partiendo de las criaturas para

llegar a Dios y mostrar la no contradictoriedad de la fe. En este reconocimiento explícito de la situación de su pensamiento, los medievales son, para nosotros, mejores filósofos que los racionalistas. Gilson mismo dice de los medievales: "ellos se mantienen siempre sobre el plano de las condiciones de hecho en las cuales se ejerce la razón, no sobre el plano de su definición." (10) Ahora la definición de la razón, o se refiere a la razón de hecho, o bien es un nombre vacío; no obstante que se hable de razón en universal, él está obligado a definir la filosofía cristiana en el plano de la realidad histórica, en el plano de los hechos. (11). Ahora, no hay para los medievales (ni para nosotros) una realidad de la razón y una de la fe, como dos órdenes de realidades completos, independientes, autónomos, y ni siquiera hay un campo de la razón y de la teología que no sea esencialmente ligado a la experiencia de fe o a la experiencia comunmente perceptiva. Por esto, estamos de acuerdo con Gilson sobre la existencia de una filosofía cristiana, pero cristiana, no solamente por su origen, sino constitutivamente cristiana, ya que afirmamos que la formulación abstracta de las teorías filosóficas no se puede nunca emancipar de lo concreto ni puede expresarse completamente en modo abstracto. Si esto es verdad, entonces la filosofía cristiana nunca puede prescindir de l,

10. *ibidem* p. 5.

11. *ibidem*, p. 38.

fe: también en un mundo secularizado, ella forma parte de un cristianismo cultural, si no de una fe cristiana vivida a título personal. (12).

Se presentan fácilmente objeciones a esta manera de pensar. Podemos preguntarnos: ¿entonces el cristianismo puede justificar racionalmente su fe?. Sí, pero la razón refleja debe concebirse como en segundo lugar respecto al hecho de la experiencia situada y entonces no existe una justificación racional que no presuponga lo que se debe justificar: para cada filosofía es constitutiva e ineliminable la experiencia prefilosófica. No existe "la" razón. Existen los hombres que son constituidos por su total experiencia de relaciones con el mundo, con los demás y con Dios. Estas relaciones pueden ser explicitadas y teorizadas, y pueden ser, sobre el plano reflejo, aceptadas o rechazadas, apreciadas o despreciadas, pero nunca ignoradas o superadas. Esta situación fundamental es reconocida en su importancia filosófica solamente cuando el filósofo se da cuenta que la filosofía nunca puede hacerse independiente de la experiencia sobre la cual reflexiona y no puede probar verdades sin hacer esencialmente referencia a la experiencia en la cual estas verdades se dan prefilosóficamente. Entonces ¿no resulta imposible la discusión entre un cristiano y un ateo dado que ambos tienen

12. M. Merleau Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 176-185.

igual derecho de reflexionar sobre la propia experiencia presupuesta?. Pero el hombre es un ser interpersonal y el filósofo debe tomar en cuenta no solamente su propia experiencia, sino tratar de comprender las experiencias de los demás. La cuestión será, entonces, de ver si por lo menos su reflexión filosófica deje lugar o no a la entera realidad de la cual los hombres tienen experiencia. Y también el ateo ya no podrá ignorar ni el fenómeno religioso ni Dios que es su fundamento: naturalmente podrá siempre rechazar creer personalmente. La raíz de estas posibles objeciones cuando, no es racionalística, parte de una concepción metafísica de la razón humana y no de la razón de la cual los hombres tienen de hecho experiencia en sí y en los demás.

2. EL CONTEXTO DE LA ANTROPOLOGIA DE TOMAS DE AQUINO.

Ahora nos limitaremos a Tomás de Aquino, para nosotros particularmente interesante, ya que es el primero que elabora una verdadera y propia antropología. Naturalmente, ella va enmarcada exactamente en el lugar que le asigna Tomás de Aquino en el conjunto de su pensamiento: nos parece necesario presentarlo.

a) Ser y esencia.

El monoteísmo nunca había sido una verdad pacífica entre los griegos. Aristóteles admitía también una multiplicidad de motores inmóviles, sin poderse decidir entre uno o más, también por el hecho de que la forma pura (inteligente y entendida simultáneamente) para él es acto y

principio del movimiento circular de los cuerpos celestes. Aristoteles y Platón han concebido lo divino en el orden de la idea o de la forma pura; también por esta razón la divinidad quedaba incluida en el orden cósmico. También Tomás de Aquino y los medievales admitían formas puras, los ángeles (a veces considerados como motores de las esferas celestes), pero ellos no dudaban mínimamente que Dios es uno solo. Tomás de Aquino aclara que Dios no es forma pura, sino el Ser mismo ipsum esse subsistens. (13). El orden del ser es verdaderamente el descubrimiento de una nueva dimensión de la realidad, respecto a la cual el orden de las formas está solamente en potencia. Ese descubrimiento radical permite a Tomás de Aquino afirmar la contingencia de todo lo que no es el ser, sino que lo tiene, lo recibe. Estas evidencias se hicieron tales y permanecen tales solamente para quien cree en Dios y lo reconoce como absoluto Señor de la realidad. Sobre este punto fundamental, Gilson establece una relación muy útil entre Platón y Aristoteles por una parte y Tomás de Aquino por la otra. (14)

La fidelidad a la fe no quita nada a la originalidad de esta doctrina tomística y tampoco la profunda coherencia con el pensamiento de Aristoteles: fenómeno único en la historia de la filosofía.

13. S. Th. I, 13, 11.

14. E. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris, 1962, pp. 9-118.

También la temática aristotélica del ser en cuanto tal se mantenía en el plano de la substancia. El problema de Aristóteles, según la atinada interpretación de L. Geiger, se puede expresar así: "Era necesario poner el problema del ente no en cuanto tal o tal, sino como ente; no buscar solamente el ser por excelencia, con el riesgo de tomar como realidad lo que no es otra cosa que abstracción, sino ante todo fijar lo que permite decir de un ente que éste es." (15). Y Aristóteles llega a establecer que al ente en sentido primero es la substancia y la substancia individual. "Nada será considerado como ser, sino en la medida en la cual su conexión con la substancia individual puede ser establecida: a título de esencia, de accidente, de generación o corrupción, etc." (16). Tomás de Aquino ha superado el aspecto de la sustancialidad y ha llegado a iluminar el aspecto del acto de ser, del cual cada substancia participa según su esencia: la esencia y la forma no pueden así de ninguna manera ser confundidas con la substancia existente.

Esta intuición maestra hace que toda la metafísica de Aristóteles se encuentre no desviada, sino retomada, unificada y animada por una dimensión nueva y más radical. Geiger resume: "...también limitándose al punto de vista del ser, de su contenido formal, de sus causas, de la distinción

15. L. B. Geiger, *Aristote et S. Thomas d'Aquin*,
p. 199.

16. *ibidem*, p. 201.

entre los seres finitos y compuestos por un lado y el Ser simple y perfecto por otro lado, de las relaciones de dependencia y de semejanza de los primeros respecto al segundo y de todas las tesis que están implicadas, la metafísica de Tomás de Aquino presenta profundas diferencias en relación con aquella de Aristoteles. Pero todavía no se ha dicho todo, aunque permanecemos en la metafísica general y sin tomar en cuenta los enriquecimientos considerables que unos tratados especiales han recibido. Con el ser, en efecto, Tomás de Aquino trata de sus propiedades trascendentales." (17).

b) La doctrina de los trascendentales.

Los trascendentales son propiedades que pertenecen al ser en cuanto tal y que competen, por lo tanto, de maneras diversas a cada ente, precisamente en la medida en que participa del ser. Esta doctrina de Tomás de Aquino se conecta con la tradición platónica y agustiniana que hablaba más que del ser como tal, del uno, del bien, de lo verdadero. Estos caracteres ahora son entendidos y precisados como trascendentales por Tomás de Aquino, en cuanto competen originariamente a cada ser en cuanto es. También sobre este punto nosotros insistimos: solamente el interés teológico de hablar de Dios y de todas las cosas en cuanto se refieren a Dios, hace para Tomás de Aquino y para nosotros comprensible la importancia de esta síntesis entre

17. Ibidem, p. 210.

platonismo y aristotelismo: Dios es el ser, y es al mismo tiempo lo Uno, lo Verdadero, lo Bueno. Ahora, lo verdadero y lo bueno implican también no solamente un intelecto sino una voluntad en Dios. (18). De aquí resulta comprensible una relación de creación y de revelación libre con el mundo y con el hombre. La sapiencia y libertad de don del Creador fundamenta así la inteligibilidad y la bondad de las creaturas, junto con su semejanza con Dios. Sobre todo el hombre en cuanto inteligente y libre es imagen de Dios y puede libremente conocerlo y amarlo: palabras desgastadas para nosotros, pero impensables para los griegos. La semejanza de las creaturas con su causa, de la cual son aún más disemejantes, hace también posible un conocimiento de Dios por analogía, pero propiamente es Dios quien se revela a través de ellas, no obstante que este elemento de libertad en Dios es un poco descuidado en favor de la cuestión de principio: cómo es posible conocer y hablar de Dios para el hombre.

c) El hombre considerado de la parte del alma.

En este contexto teológico, y no en un supuesto antropocentrismo cristiano, surge y se debe comprender la primera teoría antropológica, elaborada por Tomás de Aquino. (19). Lo que sigue es una comprobación que nuestra perspectiva justifica el planteamiento tomista.

18. S. Th. I, 19, 1.

19. S. Venni-Rovighi, *L'antropologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano, 1965, p. 61.

Tomás de Aquino afirma: "Es propio del teólogo considerar la naturaleza del hombre por parte del alma, y no por parte del cuerpo, sino por la relación del cuerpo con el alma." (20). Ahora, precisamente en este cambio de enfoque del compuesto humano de materia y forma, al alma como forma subsistente se hace posible, según E. von Ivanka, superar la aporía que resulta en el tratado aristotélico *Del Alma*. He aquí cómo el autor citado formula esta aporía: "La sustancialidad de lo espiritual por un lado (afirmada muy decididamente) y la fórmula "anima forma corporis" por otro lado (fórmula que niega esencialmente esta sustancialidad) es la antinomia con la cual termina la evolución de la doctrina aristotélica del alma." (21). Tomás de Aquino, en cambio, parte decididamente del alma como substancia que tiene un ser propio y se pregunta por qué esta deba tomar también la función de forma del cuerpo. Y contesta: porque como espíritu humano ella ocupa el lugar infimo entre los seres espirituales, así que la separación del cuerpo no le garantiza un modo superior de conocer, sino un grado inferior al que tiene, dirigiéndose a las imágenes sensibles. Entonces es "propter melius animae" que el alma tiene la función de forma del cuerpo. (22).

20. S. Th. I, 75, prólogo.

21. E. von Ivanka, *Aristote et S. Thomas d'Aquin*, p. 225.

22. S. Th. I, 89, 1.

Visto bajo otro aspecto: "el hecho que, junto a su corporeidad el alma tenga una esfera de actividades y un modo de conocimiento propio, se hace comprensible precisamente por esta formulación (del problema), mientras precisamente esta función propia llevaba a la exclusión del nous de la unidad corpórea-espiritual, ya que Aristóteles partía del concepto de forma cerrada que tiene su sentido en sí misma y sólo después ponía la pregunta sobre cuál función podía tener el nous dentro de una unidad del viviente así concebida. Esta podía ser entonces solamente la función de una potencia cognoscitiva, de una dynamis, y el nous como sustancia permanecía externo al ser personal, diverso del "eo" del hombre que obra y que quiere." (23)

3. TESIS FUNDAMENTALES DE LA ANTROPOLOGIA CRISTIANA.

Esquemáticamente podemos resumir en cuatro puntos la base sobre la cual Tomás de Aquino construye la primera antropología verdadera y propia, es decir, una visión del hombre en su unidad y en sus varias dimensiones:

- a) el alma humana es espiritual, subsistente, incorruptible;
- b) el alma intelectual es forma del cuerpo humano;
- c) el alma es la única forma del cuerpo;
- d) el alma humana es el único principio de toda la actividad del hombre.

a) El alma humana es espiritual, subsistente, incorruptible. (24). Tomás de Aquino como teólogo considera entonces al hombre desde el punto de vista del

23. E. von Ivanka, *op cit.*, p.227.

24. S. Th. I, 75, a.1, a.2, a.6.

alma. Si San Agustín, (en una tradición platónica) se fundamentaba sobre la autoconciencia como evidencia de la espiritualidad y de la autonomía del alma (25), Tomás de Aquino prefiere, en cambio, la prueba aristotélica: "Si hay una actividad o una propiedad que sea propia del alma, el alma podrá ser separada (del cuerpo). Si, en cambio, no hay ninguna actividad que le sea propia, no será separable...". (26). En efecto, la actividad autónoma es propia de las cosas per se existentes, y lo que tiene operación separada debe ser, existir también separado.

Para demostrar la espiritualidad e inmortalidad del alma, por todos compartida, Tomás de Aquino utiliza los argumentos tradicionales citados por diversos autores y corrientes para demostrar la espiritualidad: separación e inmortalidad o del intelecto agente (averroístas), o del intelecto posible (Avicena) o del alma (agustinianos). Exponemos brevemente tres argumentos:

1) El conocimiento intelectual puede tener por objeto todos los cuerpos; por esto, él no puede ser corporeo, porque el cognoscente es solamente en potencia lo conocido y entonces no puede tener la misma naturaleza de esto, para poder recibirlo en sí como diverso de sí.

2) El alma intelectual es capaz de autoconocimiento. Este argumento de procedencia neoplatónica Tomás de Aquino

25. De Trinitate X, VII,9; X, X, 16.

26. De an. I, 403a10s.

trata de fundarlo aristotélicamente. (27). Si el intelecto fuese material no podría reflexionar sobre sí mismo, ya que el autoconocimiento supone que cognoscente y conocido coincidan perfectamente. Ahora, lo que es activo y lo que es pasivo en las cosas materiales son siempre diversos. Además: entre los cuerpos la acción del activo es transitiva, es decir, no permanece en el cuerpo activo, sino se transmite al pasivo; en cambio, esto no se da en el autoconocimiento intelectual.

3) Todas estas reflexiones son análogas a aquella del argumento central de Tomás de Aquino: el intelecto conoce lo universal, mientras el conocimiento que se sirve de un órgano corpóreo puede tener solamente representaciones individuales. "Es claro que todo lo que es recibido en un sujeto, es recibido según el modo de ser del sujeto que recibe: cada cosa es así conocida como su forma está en el cognoscente. Ahora, el alma intelectual conoce una cosa en su naturaleza, absolutamente: conoce por ejemplo la piedra en cuanto es piedra, absolutamente. Entonces la forma de la piedra está en el alma intelectual absolutamente, según la propia razón de forma. Entonces el alma intelectual es forma pura (absoluta), y no un compuesto de materia y forma. Si, en efecto, el alma intelectual fuese compuesta de materia y forma, la forma de las cosas sería recibida en ella en su individualidad. Y así el alma conocería sólo el

27. S. Vanni-Rovighi, op.cit. p.30.

singular, como se da en las potencias sensitivas...". (28).

Vanni-Rovighi observa: "Aquí el conocimiento del universal es considerado como prueba de la inmaterialidad del alma, de su no ser compuesta de materia y forma, de su ser forma pura; pero el argumento vale también para demostrar que ella es forma subsistente, ya que si fuese forma, pero no subsistente, no independiente del cuerpo en el ser, el sujeto operante y cognoscente sería aún el compuesto de materia y forma, es decir, el cuerpo animado." (29). Aquí encontramos entonces un núcleo de sentido y una fuente de argumentos. De todas maneras, es claro que inmaterialidad implica independencia del cuerpo en el ser, y por lo tanto espiritualidad; pero inmaterialidad implica también simplicidad y por lo tanto incorruptibilidad, ya que solamente el compuesto puede disolverse en las partes que lo componen.

Hemos notado que hasta aquí Tomás de Aquino retoma doctrinas compartidas. La aportación propia de su pensamiento empieza, en cambio, con la doctrina del alma como forma del cuerpo y única forma del cuerpo humano.

b) El alma intelectual es forma del cuerpo humano. Trata Tomás de Aquino 1) de probar que el intelecto agente pertenece a cada hombre y 2) de probar que le pertenece como forma substancial.

28. S. Th. I, 75, 5.

29. S. Vanni-Rovighi, *op.cit.*, p.31.

1) Como se ha dicho, la aporía insita en la psicología de Aristóteles, y bien aclarada por sus comentaristas, resulta de la aparente incompatibilidad entre la autonomía espiritual y la subsistencia propia del intelecto y la concepción del alma como forma substancial que es una unidad con el cuerpo viviente. La cuestión se refiere al intelecto agente que los comentaristas de Aristóteles (en particular Averroes) ponen como separado no solo del cuerpo, sino del hombre y lo identifican con un intelecto astral o con Dios. Así se llega a afirmar que lo espiritual y lo inmortal del hombre no pertenece al individuo humano, "y esto contradice nuestra fe", nota Tomás de Aquino, no obstante que esta tesis empezaba entonces a encontrar simpatizantes también en París, en particular en Siger de Brabante. (30).

El perno de la argumentación tomística es aquí el sujeto del conocimiento: ¿Quién es de hecho el sujeto cognoscente; y quien lo sería, en cambio, si el intelecto agente fuese separado?. ¿Es suficiente que el individuo sea dotado de un intelecto pasivo o posible para dar razón del hecho que es el hombre singular a comprender?. Este es el punto clave para Tomás de Aquino: el hecho que *hic homo intelligit*. Toda teoría del intelecto, que no de razón de esto, es insostenible.

30. Siger de Brabante, *Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas*, ed. crit. Kosler, PUG, Roma, 1936.

Ahora, si el intelecto humano fuese solo pasivo, el hombre no sería nunca cognoscente, sino conocido. Es decir, si, cuando conoce, el hombre recibiese la forma ya abstraída por el intelecto agente separado, al cual solo compete la actividad, entonces será el intelecto agente el que conoce la forma que él imprime en el intelecto pasivo del hombre.

Este argumento polémico implica una revolución en la actitud y en la concepción del hombre y de su actividad suprema (el conocer) y representa un cambio en la historia de la civilización occidental. Por primera vez el conocer humano es concebido y teorizado primariamente como actividad y no como pasividad. Este aspecto activo y dinámico del conocer ha sido puesto como centro del tomismo en la escuela marechaliana. Tomás de Aquino no hacía de ello el centro, no obstante que esta era una tesis propia de él y de fundamental importancia. Queda firme que esta tesis tomística se integra aún en el cuadro del realismo griego que implica una actitud y una concepción pasiva del conocer humano. Esto queda todavía firme, no obstante San Agustín y toda una concepción cristiana del hombre que tradicionalmente ha subrayado, a diferencia de los griegos, la voluntad y la libertad humana. Ciertamente la actividad del pensamiento no excluye el realismo, pero obliga a entenderlo en un nuevo sentido: no ante todo como el captar un dato, sino como una tarea constructiva de la

actividad cognoscitiva humana, que busca la intelegibilidad y la expresa con conceptos e hipótesis, no obstante que la intención constitutiva y el punto de llegada del conocer humano es de decir lo que efectivamente es real. En este sentido, a lo que tiende esencialmente la actividad intelectual (o sea el objeto formal del intelecto) es el ente en cuanto participa del ser.

2) Entramos finalmente en el argumento que, partiendo del hecho que es el hombre singular a comprender, permite a Tomás de Aquino demostrar que el principio intelectual (espiritual, subsistente, inmortal) se une al cuerpo como forma. (31). El principio último de la operación es forma substancial del ente del cual es propia la operación; en efecto, cada cosa obra según su ser en acto. Ahora, aquello por el cual últimamente el cuerpo vive, siente, se mueve, es el alma, forma de él. Asimismo, también aquello por el cual últimamente comprendemos es el alma. Por lo tanto, el intelecto o el alma intelectual es la forma del cuerpo.

La objeción obvia para los contemporáneos de Tomás de Aquino es la siguiente: aquello por el cual comprendemos es sí el alma, pero no aquella que es forma del cuerpo, sino el alma separada, (espiritual, inmortal). La respuesta de Tomás de Aquino a esta objeción muestra que su tesis sobre el alma como forma substancial es necesariamente ligada a aquella del alma como única forma del cuerpo humano. "Si alguien

31. S.Th. I, 76, 1.

quisiese decir que el alma intelectual no es forma del cuerpo, es necesario que encuentre la manera mediante la cual esta acción que es el comprender sea la acción de este hombre: en efecto, cada quien experimenta que es él, quien comprende." (32). Y nótese bien, el comprender no es algo que se da fortuitamente en el hombre, sino que le compete esencialmente en cuanto hombre. Y, más, el mismo idéntico hombre se da cuenta de ser él quien comprende y quien percibe. Ahora, el percibir no se da sin el cuerpo. En síntesis, la forma, aquello por el cual el hombre es sí mismo, es también aquello por el cual el hombre, en último término, comprende. Por lo tanto, el alma intelectual es forma del cuerpo.

Esto no excluye que esta forma sea también autónoma y subsistente y domine el cuerpo. Solamente si el alma, en vez de espiritual, fuese compuesta de materia y forma no podría ser forma del cuerpo. En cambio, es del todo pensable que el alma subsistente sea al mismo tiempo forma, ya que el ser viene en cada caso a la materia mediante la forma. En el hombre la forma es tan alta que sobrepasa y domina, en lugar de estar completamente inmersa y agotarse en el hacer ser la materia; por otra parte, entre las formas subsistentes, es tan baja que su mejor función es la de ser forma de un cuerpo.

32. *ibidem*.

c) El alma es la única forma del cuerpo. El alma humana es una sola, ya que el hombre es uno: "Así pues, concluye Tomás de Aquino, se debe decir que el alma sensitiva, intelectual y nutritiva en el hombre es una, numéricamente. Esto se puede comprender, reflexionando sobre el hecho de que el alma intelectual contiene virtualmente y supera el alma vegetativa y sensitiva, como el pentágono contiene virtualmente y supera el triángulo y el cuadrángulo sin que sea triángulo o cuadrángulo por otra figura que no sea la suya." (33).

Sobre todo las últimas dos tesis, mantenidas consecuentemente en toda la obra de Tomás de Aquino, son el acta de nacimiento de la antropología: el hombre, mejor dicho, este hombre individual, es una unidad. Y el alma por la cual él es hombre no es el intelecto separado, sino es el mismo principio por el cual él come y bebe, trabaja, percibe y comprende y resurgirá en carne y hueso.

Las diversas actividades humanas que Platón y Aristoteles separaban en el hombre, comprometían su unidad, que era probablemente recuperada en la unidad del cosmos. Estas actividades humanas son ahora, en cambio, captadas en su unidad fundamental: el alma, como forma del cuerpo, es aquello por el cual cada hombre es una unidad en sí autónoma, con un destino propio. Esta autonomía es subrayada por el principio frecuentemente repetido por Tomás de

33. S. Th. I, 76, 3.

Aquino: Dios da a cada creatura todo aquello que compete a su naturaleza. (34).

d) El alma y las facultades. Ahora debemos precisar la relación del alma con sus varias facultades. Las facultades no coinciden con el alma: mientras el alma es principio de la vida, nosotros no siempre ejercitamos todas las obras de la vida, sino que ahora hacemos una cosa y ahora otra. Por otro lado, también la operación es un acto. Es necesario, por lo tanto, distinguir entre un acto primero por el cual el hombre existe, y un acto segundo por el cual el hombre actúa cada vez según sus posibilidades. (35).

La pluralidad de las actividades y de las facultades o potencias (es decir aptitudes) propias del hombre, se debe a su limitación que no le permite alcanzar la plenitud de su perfección mediante una sola operación. La pluralidad de las potencias no contradice, sin embargo, a la unidad del hombre, ya que hay un orden (una estructura) entre las potencias del alma. (36). Orden que puede ser considerado bajo tres aspectos, de los cuales los dos primeros se refieren a la relación entre las varias potencias y el tercero se refiere a las relaciones entre sus objetos. Sobre todo son interesantes para nosotros los dos primeros aspectos de este orden.

34. S. Vanni-Rovighi, *op.cit.*, pp. 80s.

35. S. Th. 1,77,1.

36. S. Th. 1,77,4.

La dependencia de las potencias entre sí puede considerarse según el orden natural, en base al cual aquello que es más perfecto es antes del menos perfecto: y así las potencias intelectivas se dan antes que las sensitivas y éstas antes que las vegetativas. Según el orden de tiempo y de la generación (es decir desde el punto de vista del ejercicio y del crecimiento del individuo) se pasa, en cambio, del menos perfecto al más perfecto; y en este sentido las potencias del alma nutritiva preceden a aquellas del alma sensitiva y éstas preceden a las intelectivas.

Tomás de Aquino precisa también el modo de esta interdependencia: las potencias del alma dependen esencialmente de ella, fluyen de ella y en ella inhiere. Es necesario que "las potencias del alma que son prioritarias en el orden de la perfección y de la naturaleza sean principio de las otras en cualidad de fin y de principio activo. Vemos, en efecto, que la sensibilidad está en función del intelecto y no viceversa. La sensibilidad, a su vez, es, una cierta participación inicial (*deficiens*) del intelecto: así, según el origen natural sigue del intelecto como lo imperfecto de lo perfecto." (37). ¿En base a qué principios se diferencian las diversas potencias una vez desarrolladas? Cada potencia es potencia de hacer algo: los diversos actos especifican, por lo tanto, las diversas

37. S. Th. 1,77,7.

potencias. Por ejemplo: al ver, oír, comprender, querer, etc. corresponden las potencias visual, auditiva, etc.

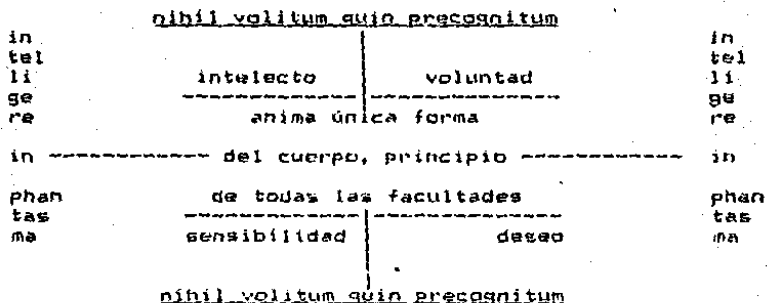
Estos actos son a su vez diversos entre sí, ya que se refieren a diversas clases de objetos. Cada clase está compuesta de objetos materiales; la clase entera se llama el objeto formal que especifica la potencia. Por ejemplo: la potencia visual se refiere al color, la auditiva al sonido; el intelecto se refiere al ser en cuanto tal, y (siendo encarnado) se refiere a la forma individualizada en la materia (la forma es el principio estructurante interno del ser de cada cosa percibida).

Las potencias son de dos tipos diversos, según su función: son cognoscitivas o apetitivas. Mediante la potencia cognoscitiva el hombre puede tener en sí, en modo intencional, es decir, inmaterial, las formas de las cosas, las cuales pero, en cuanto propias de las cosas, quedan físicamente fuera de él. El sentido conoce lo particular, el intelecto lo universal. En cambio, mediante sus tendencias (apetitos) el hombre tiende a poseer las cosas mismas.

El conocimiento precede la tendencia: indica los objetos como deseables o buenos y provoca así el deseo de alcanzarlos (*nihil volitum quin precognitum*). Mediante la tendencia los objetos son alcanzados y poseídos en su realidad. El deseo sensible tiende a bienes inmediatos y particulares, la voluntad a bienes universales, más bien, al bien universal (en cuanto tal).

Hay además, como ya lo hemos notado, un orden vertical (orden natural y temporal) en las potencias del hombre. El intelecto no puede conocer sin basarse en último término en una sensación, o más generalmente sobre, una representación, una imagen. (Intelligere in phantasma, y se podría añadir: velle in appetitum).

Queremos ahora dar un esquema de la estructura del hombre visualizando su unidad central, alma única forma del cuerpo, que está en potencia activa a las diversas operaciones que definen sus facultades o potencias.



4. EL HOMBRE MEDIEVAL PARA EL HOMBRE ACTUAL.

Concluimos esta exposición con unas notas sobre la ética de Tomás de Aquino. La ética regula el obrar humano y nos permite revocar el ámbito más amplio en el cual se integra y en el cual se desarrolla la antropología que estamos presentando.

Como para Aristóteles, pero en un sentido y en un contexto muy diferente, para Tomás de Aquino el fin último es la contemplación de Dios, Bien sumo. A él nuestra voluntad tiende por naturaleza, y, por lo tanto, necesariamente, no obstante que no mecánicamente. Precisamente en virtud de nuestra tendencia necesaria al Bien sumo, nosotros somos libres de elegir frente a cualquier otro bien limitado. Tomás de Aquino reconoce, diversamente de Aristóteles, una conciencia moral de los primeros principios, la *sindéresis*, que nos manda hacer el bien y evitar el mal.

En esta perspectiva de relación con Dios, el cual manifiesta su voluntad en la creación, en la historia de la salvación y en la conciencia, obrar según la naturaleza, según la ley de Dios, según la razón, tienen un sentido muy distinto que en la ética de Aristóteles. No obstante que Aristóteles había admitido una verdadera norma en la razón, parece que Gauthier tiende a exagerarla, ya que definitivamente la palabra "deber" tiene muy frecuentemente un sentido de conveniencia, honradez, armonía, arte de vivir, y la idea de pecado aparece en Aristóteles por la de error, equivocación. Si hay deber en Aristóteles, no se puede hablar propiamente de obligación o de relación a una norma absoluta, al Bien absoluto. Diciendo que la moral de Tomás de Aquino es fundamentada ontológicamente no se ha notado todavía una diversidad real con Aristóteles: la moral

se basa en la relación con Dios como sumo Bien. Ahora, la contemplación misma no es para Aristoteles una relación con el Primer Motor, ya que de toda la realidad este no se preocupa, ni tiene conocimiento. (38). En suma Tomás de Aquino por su parte ha fundamentado sobre Dios un verdadero y propio deber y responsabilidad moral, la cual es al mismo tiempo interiorizada y confiada a la conciencia humana.

Un estudio más amplio llevaría sin duda a comprender y a apreciar mayormente la fuerza del planteamiento tomístico sea por la coherencia interna, sea por la coherencia con la fe cristiana. Tanto más evidente resultaría también que el contexto cultural en el cual es vivido, o más bien, las categorías en que es pensado el cristianismo son, en gran medida, para Tomás de Aquino aquellas del mundo griego. Queremos dejar claro que la filosofía griega es aquí solo el punto de partida, una base transformada por el mensaje cristiano que verdaderamente se encarna en ella, sin embargo este mensaje queda así también necesariamente ligado a ella.

El desarrollo del pensamiento y de la cultura occidental han cambiado profundamente la situación histórica a la cual los cristianos se deben enfrentar: la empresa que Tomás de Aquino ha realizado de manera admirable en el contexto medieval se impone otra vez hoy para nosotros como tarea de re-pensar la fe cristiana en los términos de la

38. A. Thiry, *Aristote et S. Thomas d'Aquin*, pp. 243 - 251.

razón moderna. Tomás de Aquino queda como un modelo de encarnación de la fe en la cultura, (una tarea constante del cristianismo). Su fuerza y precisión de pensamiento, la capacidad sintética y la agudeza analítica, su fidelidad a Dios y a la fe son en él igualmente admirables.

De todas maneras, parece adquirida una persuasión: la síntesis medieval de la doctrina cristiana ya no responde a nuestra situación, la cual pone otro tipo de problemas, usa otro lenguaje, tiene que ver con actitudes humanas fundamentalmente diversas. Otras son las convicciones de fondo y que median hoy el encuentro social y personal: el mundo mismo y la concepción del pensamiento han cambiado.

No obstante que hemos encontrado en Tomás de Aquino aquella comprensión unitaria del hombre, aquella acentuación de su actividad cognoscitiva y práctica, que prelude a los desarrollos del pensamiento moderno y contemporáneo, estos desarrollos han tomado una dirección propia, han perdido de vista sobre todo la unidad del hombre, puesto que han querido fundamentar la realidad entera sobre la actividad de su razón.

Sería necesario, por lo menos, lograr captar y asimilar la actitud de fondo y los núcleos esenciales de significado que han caracterizado el pensamiento de Tomás de Aquino y que quedan como modelo en nuestra situación, que aún siendo nueva, no deja por esto de presentar analogías y de conservar los rasgos de derivación griega y cristiana.

Además, hay contenidos que los cristianos siempre han considerado como imprescindibles y que forman un patrimonio cristianamente adquirido: el tomismo les ha dado una expresión considerada por mucho tiempo insuperable.

Todo esto se debe tener presente cuando se tratará de adentrarnos en el pensamiento moderno y de tomar una posición que responda a nuestra situación y a nuestras convicciones cristianas. Referirnos a Tomás de Aquino, repitiendo literalmente lo que el ha dicho, nos parece una postura contraria a su misma doctrina y actitud de fondo. Esta pretensión sería, de todas maneras, cristianamente contraproducente e intelectualmente irrealizable.

Bajo diversos puntos de vista, por lo menos en lo que se refiere a una Antropología Filosófica cristianamente sostenible, pero también por los principios filosóficos de fondo, una visión bíblica del hombre y del mundo histórico podría ser hoy más comprensible y más respondiente a la mentalidad de la cultura actual que la concepción griega o medieval.

CAPITULO CUARTO

NECESIDAD DEL METODO HISTORICO-HERMENEUTICO PARA EL FILOSOFAR ANTROPOLOGICO

1. TIPOS DE ANALISIS HERMENEUTICO.

Al terminar nuestras reflexiones paradigmáticas acerca del hombre arcaico, del hombre griego y del hombre medieval, podemos inducir un marco metodológico de capital importancia para toda investigación antropológica.

Dado el campo y la perspectiva de la investigación antropológica, el método que se impone es el historico-hermeneutico.

Se deberán tomar en consideración unos textos de los autores. De todas maneras, se dará ya por terminada aquella primera interpretación que consiste en la traducción (aún cuando se conozca la lengua original). Nosotros no nos quedaremos, entonces, en la lengua, pero a través de la comprensión de la lengua, iremos a las cosas o argumentos de los cuales se habla. Y estas cosas son siempre cosas humanas, pero unas nos interesaran a preferencia de otras. Entonces, elegiremos unos argumentos, pero en ellos nos interesa antes de todo comprender el pensamiento de los autores que tratan de estos argumentos.

En que sentido, mas precisamente, nosotros debemos proponernos comprender el pensamiento de nuestros autores?. No se trata de revivir lo que un autor ha vivido

subjetivamente (nosotros no tratamos de hacer psicología). Se trata, en cambio, de recuperar el sentido de lo que el autor afirma sobre ciertos argumentos.

Emergen así unos rasgos más precisos de nuestra investigación como relación con los autores, con otros hombres. Insistimos: nosotros elegimos los argumentos sobre los cuales se desarrolla nuestra investigación. Pero, sobre estos argumentos nosotros nos proponemos saber fielmente y adecuadamente lo que otros autores han pensado. Sobre los argumentos que nosotros fijamos, nos proponemos entonces conocer su pensamiento, para confrontarlo con el nuestro y reconocer sea las semejanzas, sea la diversidad. (1).

Pero el pensamiento explícito no siempre es el más revelador. Frecuentemente el procedimiento, la actitud, lo que el autor calla es aún más importante de lo que él dice. El análisis operativo de la actitud del autor, comparada implícitamente con la nuestra, es, entonces, particularmente importante para comprender a otros hombres.

¿Cuales tipos de análisis se deben entonces usar en la investigación antropológica?. Dos tipos principalmente:

- 1) el tipo contextual para la investigación de las relaciones entre un singular argumento (parte) y el contexto interpretativo en el cual se integra (todo);
- 2) el tipo operativo para la investigación de la actitud y

1. Para esta dialéctica del "mismo" y del "otro", propia del conocimiento histórico, ver H.I. Marrou, *De la connaissance historique*. Seuil, Paris, 1954, pp. 85-96.

del modo de proceder de los autores y de los actores de los cuales estudiamos la obra.

1) Es necesario tratar de comprender el parecer de un autor sobre el argumento en cuestión, comparando sus afirmaciones sobre este tema en diversos contenidos y bajo diversos puntos de vista. También es necesario situar este tema en un contexto más amplio de argumentos conectados con él, para fijar sus relaciones contextuales y precisar mejor su importancia. Será interesante comparar un autor con otros autores para precisar su contribución particular en el contexto de su cultura. En todo este trabajo será el conjunto de las relaciones recíprocas entre las partes singulares con el todo, que caracterizara nuestro procedimiento de investigación: la parte de una obra nos enviara al todo; un argumento particular nos enviará al conjunto de los argumentos conexos. Así la parte articulará el todo y el todo nos ayudara a comprender mejor y a dar el justo significado a la parte. Pero, hasta aquí nos interesan solamente las cosas y lo que los autores dicen sobre ellas en un determinado contexto de conexiones culturales. Ya en este proceso pensamos que el contexto cultural, en el cual nosotros situamos un cierto fenómeno para comprenderlo, es efectivamente no solo una constelación de datos objetivos, sino el horizonte intencional, es decir, la cultura vivida de los autores y de los actores interpretados por nosotros. Esta dialéctica parte-todo tiende, entonces, a referir un

cierto fenómeno a la totalidad humana de sus actores y un cierto pensamiento a aquellos que lo han formulado. En efecto, nosotros queremos interpretar hechos humanos, y el mundo humano no es comprensible sin el hombre, así como el hombre no se puede aislar de su mundo.

2) El análisis operativo es aquel sobre el cual es necesario dedicarnos primariamente. Mediante éste análisis nosotros nos ocupamos directamente de ver en obra al autor, del cual nos interesamos, como un hombre que, aún antes de dar sus pareceres y su respuesta sobre un cierto argumento, se ha interesado sobre éste más que sobre otros y ha puesto sus preguntas sobre este argumento, en una perspectiva propia; después ha recorrido un cierto trayecto intelectual de investigación, para encontrar una respuesta para él satisfactoria. Este análisis está sostenido por un tipo de atención al sujeto operante y a su interés, que, si no nos equivocamos, es el núcleo de toda descripción antropológica y es desarrollado por los contemporáneos sobre las tres directrices de la descripción existencial, de la interpretación psicoanalítica y de las críticas de las ideologías.

Solamente con este método nos parece posible un análisis antropológico adecuado. El método contextual nos permite exponer en modo unitario el pensamiento sobre el hombre en los autores estudiados. El análisis operativo no se interesa primariamente por lo que los hombres de varias

épocas han pensado sobre el hombre, sino capta, aún limitándose a su comportamiento cognoscitivo y de investigación, qué tipo de hombres eran ellos efectivamente, en su actitud frente a la naturaleza, a los demás y a Dios.

Como hemos pretendido en nuestros paradigmas analizados, todo análisis antropológico no puede entonces quedarse en los conceptos y en las afirmaciones, es decir, en los resultados del pensamiento sobre el hombre y en su sistematización, sino trata de descubrir el dinamismo operativo mediante el cual el pensamiento ha nacido y procede y el modo en el cual el hombre se comporta en la práctica de la investigación. El hombre se encuentra (antes y más plenamente que en sus teorías) en lo que él cree, en los problemas que se pone, en el modo en el cual trata de solucionarlos, pensando y actuando conscientemente en el teorizar mismo. El hombre es siempre más que las teorías sobre el hombre; y esto también cuando trata solamente de formular teorías. Aún si nosotros nos limitamos a considerar la investigación filosófica como comportamiento, es claro que esta investigación es solamente uno de los modos en los cuales el hombre vive y se construye. Se comprende que desde el punto de vista operativo cada realidad y actividad humana puede ser base de una reflexión antropológica, ya que ella tiene una relación con el hombre que puede ser precisada reflexivamente.

Solamente el método operativo se adecúa a una concepción relacional del hombre, ya que enfoca el sujeto humano en su relación al mundo, en vez de referirse al sujeto solo indirectamente como a un portador inerte de un cierto sistema cultural: esto último es el riesgo del análisis contextual.

De todas maneras, es necesario servirnos siempre en toda investigación antropológica de los dos tipos de análisis que, en la práctica, pueden a veces fusionarse: el análisis contextual para encontrar la coherencia en las teorías y el análisis operativo para captar la relación constitutiva y dinámica del hombre con su mundo.

2. METODO DE INVESTIGACION Y ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO.

Para pasar de las preconcepciones y de las preguntas a encontrar las respuestas, es decir, a encontrar no solamente el parecer de los autores que se toman en consideración, sino también y sobre todo su actitud, en toda investigación antropológica tendremos que seguir un procedimiento ordenado. Sea en el tipo de análisis contextual, sea en el análisis operativo, es necesario captar en el material estudiado unas conexiones inteligibles. Cuando nosotros encontramos una conexión inteligible entre los diversos contenidos o en las diversas actitudes, será necesario formular cuidadosamente esta comprensión en hipótesis, y esta hipótesis, si se dejará verificar en los textos, nos

dará un conocimiento del estado de cosas que nos interesan (es decir, del tema antropológico).

Nos parece importante, con referencia al método o procedimiento cognoscitivo, comprender y adoptar la postura de B. Lonergan. (2). Sus investigaciones muestran que el método o procedimiento del conocimiento no es otra cosa que la aplicación de la estructura del conocimiento mismo. Por un lado, el conocimiento metódico partiendo de la percepción de datos, llega a una comprensión de ellos y a la formulación de hipótesis, para controlar después la correspondencia de esta hipótesis con los datos y llegar al conocimiento motivado, es decir basado sobre la verificación de la hipótesis en los datos. Por otro lado, si nos preguntamos qué es el conocimiento, se deberá contestar que es el captar una inteligibilidad en un conjunto de datos y una inteligibilidad que se verifica en los datos mismos. Consecuentemente, la conducción metódica del proceso cognoscitivo no puede ser considerada por el conocimiento científico como un sistema de precauciones prudenciales para evitar errores, sino es el proceso constitutivo de la estructura misma del conocimiento, que se compone de tres elementos complementarios: percepción-intelección directa-intelección refleja, a los cuales corresponde una estructura del objeto conocido: datos-relaciones esenciales-realidad

2. B. Lonergan, *Insight, A study of human Understanding*,
Darton Longman and Todd, London, 1957.

del hecho según estas relaciones.

Esquematisando los diversos componentes o aspectos del comportamiento cognoscitivo podemos distinguir:

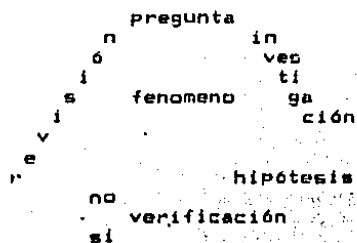
dinamismo del sujeto	actos	cosa	formulaciones	niveles cognoscitivos
pregunta 1	percepción	datos	descripción	experiencia
	intelección directa	esencia	hipótesis	comprensión
pregunta 2	intelección refleja	ser	juicio	conocimiento

El dinamismo del sujeto está sostenido por dos tipos de preguntas o de intereses: frente a los datos de la percepción surge espontánea la pregunta: ¿qué es todo esto?, ¿de qué naturaleza es?, ¿cuáles conexiones son aquí esenciales?. Esta primera pregunta exige el paso de la experiencia a la comprensión. Pero surge espontáneamente otra pregunta: ¿están verdaderamente así las cosas?, ¿es así, sí o no?. Esta es la segunda pregunta que lleva el proceso cognoscitivo a su cumplimiento.

La exigencia puesta por la pregunta se cumple así en los actos. Para contestar a la primera pregunta es necesario comprender mediante una intelección y para contestar a la segunda es necesario también comprender, pero mediante una intelección refleja, en el sentido de que ésta compara la hipótesis en la que se ha formulado la intelección directa

con los datos de la percepción, que son los datos de experiencia previos a cualquier comprensión. Las formulaciones son la expresión de los actos de percepción e intelección, y los niveles son grados complementarios e inseparables del mismo conocimiento que se completa solamente con el juicio.

Esquematizando el comportamiento cognoscitivo global, tendremos:



Para insistir con una imagen sobre la identificación del método con la estructura del conocimiento diremos que el método no debe ser entendido como una sobreestructura que se destruye y se arrumba una vez que el conocimiento está construido, sino que es como una construcción de diversos pisos, cada uno de los cuales se sustenta sobre el piso inferior, así que es absurdo destruir y derrumbar el primer y el segundo piso una vez que se ha llegado al tercero. Por lo contrario, cada piso está construido para sostener al sucesivo y los pisos superiores no pueden sostenerse sin los inferiores. Entonces el método no es una

estructura superflua o facultativa, sino es el desarrollo o explicación de los tres momentos estructurales del conocer. Y nótese bien, se trata de una estructura esencial, que abstrae, a partir de la psicología o de la teoría del conocer, lo que constituye el conocimiento como tal. No interesa aquí conocer la ocasión o la situación que ha conducido a ocuparnos de ciertas cosas, ni su descripción literaria; nos limitamos a afirmar que, en cada caso, tenía que haber datos del conocimiento. Además, no se trata de informar de los varios intentos fracasados, ni sobre el caso que puede haber llevado a captar lo esencial y a formular la hipótesis. Lo que interesa es la hipótesis misma. Así también, la verificación está frecuentemente implícita en la investigación misma. Ella consiste, de todas maneras, en controlar que la hipótesis cubra todos los datos, y que no se hayan ignorado otros datos importantes del fenómeno considerado. Una verificación así rigurosamente concebida, propia de las ciencias formales y naturales, es un ideal de precisión tal vez, en principio, imposible en las ciencias humanas.

Después de toda esta insistencia sobre la estructura ternaria, diremos que, como en todas las investigaciones, por razones obvias de brevedad, también nosotros en la investigación antropológica no podremos detenernos a describir los datos, proponer la hipótesis e indicar su adecuación. Exponiendo los resultados de una investigación

lo esencial es de comunicar hipótesis interpretativas y los textos que las documentan y las confirman. Así todos podremos emprender la investigación y controlar o verificar de nuevo la hipótesis propuesta.

De todas maneras, las razones de brevedad no podrían ser decisivas. Hay razones estructurales de método y de comunicación intersubjetiva que inducen a presentar hipótesis y datos correspondientes. Para comunicar el propio pensamiento sobre un tema de común interés todo interlocutor puede: 1) indicar a los demás los datos relevantes para la cuestión que interesa; 2) formular o volver a formular para los demás la hipótesis que permite comprender los datos unitariamente. Pero la comprensión de la hipótesis y su verificación que conduce al conocimiento, son prestaciones de inteligencia que nadie puede ofrecer a otro, sino precisamente haciendo observar mejor o más ampliamente los datos, o formular con otras palabras o con más precisión la hipótesis.

Y esto es coherente con la relación interpersonal en la investigación (también filosófica) sobre todo en la investigación antropológica. Acordado o supuesto un tema de común interés, el procedimiento debe ser el de ocuparnos juntos de un cierto estado de cosas, considerando como puras hipótesis también las afirmaciones que uno de los interlocutores propone como conocimientos consolidados. Solamente así el estudio deviene para todos una

investigación de una nueva comprensión y posibilidad de una toma de posición motivada. Si no, esto corre el riesgo de hacerse una pura asimilación de hipótesis no comprendidas con referencia a los datos y de afirmaciones tomadas en préstamo y no motivadas por ninguna verificación propia. Nosotros proponemos este procedimiento (y solamente este) como el desarrollo de una conciencia crítica, es decir de la capacidad de comprender y tomar una posición motivada en relación a cualquier estado de cosas. Habitualmente, en cambio, el conocimiento crítico es identificado con el conocimiento revolucionario. En el sentido arriba definido, fundamental para nosotros, sea el conservador sea el revolucionario pueden ser críticos o acrílicos.

3. CONCEPTOS TIPIFICANTES O ACENTUATIVOS.

Hablando de conciencia crítica viene a propósito una observación importante acerca de los tipos de conceptos que nosotros hemos usado y se deben usar en la investigación antropológica. Nuestro objetivo principal es el de poner en relación textos y actitudes de diversos autores para establecer unas concepciones y actitudes comunes y constantes en una determinada época. Habitualmente nosotros, a través del análisis contextual y del análisis operativo llegaremos al pensamiento de un autor, casi siempre un filósofo, tendiendo a considerarlo como representativo de toda una época y viendo sus teorías y su mentalidad como mentalidad típica. En este caso nuestras afirmaciones

tienen un valor tipificante. Estas afirmaciones tienen valor en línea general y en la gran mayoría de los casos, a los cuales quieren tendencialmente extenderse. Pero se podrán siempre encontrar documentos que sostienen opiniones y actitudes contrastantes con la afirmación general que en la investigación filosófica nosotros declaramos.

En suma, nosotros no debemos considerar nuestras afirmaciones como absolutas y exclusivas de toda excepción. Las afirmaciones generales sobre la mentalidad y sobre la actitud predominante en una determinada época permanecerán válidas, si se podrá indicar que otras opiniones contrastantes, documentables con textos o autores, son sostenidas solamente por autores aislados, o bien son opiniones marginales en el mismo autor, o bien son opiniones condivisas, pero marginales respecto a la concepción prevalente en una época. Los conceptos que usamos no son exclusivos, sino acentuativos. Así entendidas nuestras afirmaciones generales sobre la mentalidad griega o sobre los sofistas o también sobre Platón y Aristoteles (que no eran pensadores sistematicos en sentido moderno) tienen un sentido preciso: son afirmaciones sobre la tendencia general o predominante y permiten una visión de conjunto de las grandes líneas y de las directrices fundamentales del pensamiento y de la actitud humana de fondo. Un ejemplo para entendernos mejor: nosotros podemos afirmar que en el mundo griego hay una visión natural o dualística del hombre.

Entendemos con esto la visión dominante, pero siempre se encuentran unos textos que anticipan una visión psicológica o naturalística o dualística, en sentido moderno, o también una concepción relacional del hombre. Esto no quita nada al valor de nuestra afirmación sobre la concepción prevalente en la casi totalidad de los casos. En línea de principio se puede pensar que sobre cada argumento hay una opinión y una actitud predominantes en un cierto período histórico.

Esto no basta. También entre los diversos argumentos, o mejor dicho, esferas o sectores de necesidades e intereses humanos, hay siempre una cierta jerarquía en una cultura. No respetar esta jerarquía significa condenarse a un malentendido total. La primera tarea de la interpretación es la de detectar el interés o sector prevalente en los hombres que viven esta cultura, es decir, lo que mayormente ocupa a los individuos, lo que es más apreciado socialmente, lo que, en el campo de las instituciones deviene la institución clave o núcleo en una cultura.

No obstante que nosotros hacemos filosofía, no podemos tratar, en sede antropológica, la filosofía como interés humano central y prevalente en todas las culturas: en nuestra sociedad esto ciertamente no es verdadero. Tenemos que reconocer también, en sede filosófica, que en nuestra sociedad el interés, la ocupación, la apreciación, la

institución prevalente son de tipo económico. (3). El análisis marxista con razón ha identificado la estructura fundamental de la sociedad moderna en la economía capitalística. Si nosotros quisiéramos decir que en cada caso la estructura fundamental es económica y quisiéramos interpretar el mundo griego en esta clave (pero Marx no lo hacía) nosotros pondríamos al centro de una cultura lo que en ella es solamente marginal. Es verdad que la palabra usía significa substancias, es decir dinero y no solamente esencia, sin embargo el valor de la esencia inmutable de las cosas (algo de divino que sólo el sabio logra captar) es, sin duda, más central para un griego que el valor económico. El dinero, el trabajo manual eran valores subordinados, superestructurales, se diría en términos marxistas.

Así se puede interpretar el medioevo solamente poniendo al centro de la cultura la fe de la Iglesia. La religión es el centro cultural del mundo mítico. Si se reconoce este estado de cosas, es necesario también aceptar plenamente las consecuencias metodológicas que son capitales para la antropología. Será necesario comprender al hombre en su cultura, poniendo al centro lo que para él es central y tratando de ver y comprender las demás cosas a partir de este centro que constituye su punto de vista. En síntesis:

3. Sobre el concepto y la importancia de la institución clave en la cultura y sobre la economía como institución clave de la cultura americana (y occidental) cfr. J. Fichter, *Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1957, pp. 255-258.

nosotros comprendemos al hombre que vive en el mito si logramos comprender cómo él vive el mito, no explicando el mito a partir de la ciencia y racionalizándolo. Nosotros comprendemos al hombre medieval, si comprendemos ante todo cómo ellos vivían la religión y no empezando a explicar, según nuestra mentalidad, las extrañas teorías y supersticiones que tenían. Nosotros no debemos interpretar una época pasada como nosotros la vemos con nuestra mentalidad (nosotros con nuestra mentalidad no hemos vivido en aquel tiempo), sino como los hombres de aquel tiempo han vivido, subrayando naturalmente la diversidad de su visión de las cosas en comparación con la nuestra.

También aquí la actitud teórica tiene una implicación moral: el respeto para la otra persona; el dar la palabra y aceptar aprender de otro hombre, precisamente por su diversidad; la capacidad de aprender de aquellos de los cuales no compartimos las ideas, son valores importantes. Interpretar un hombre del pasado o de diversa cultura, según nuestros parámetros, equivale a no reconocer otros hombres fuera de nosotros.

Este es el método histórico-hermenéutico que hemos usado en nuestro trabajo, presentando las reflexiones paradigmáticas acerca del hombre arcaico, del hombre griego y del hombre medieval, para tratar de comprender a grandes rasgos unos tipos de humanidad y de captar unas actitudes fundamentales que han originado una tradición y que han dado

una cierta curvatura permanente a nuestra civilización occidental.

El método histórico-hermenéutico debe ser usado, cuando nuestro filosofar antropológico quiere acercarse a cualquier autor o época histórica.

Si alguien observará que esta empresa es pretenciosa, estamos de acuerdo con él. Sin embargo, esto permite reflexionar sobre problemas de fondo que hoy se imponen, aun limitándonos a proponer ideas y perspectivas muy generales. Después de Hegel y Marx (y Heidegger y Husserl, por no hablar de las interpretaciones de la evolución del cristianismo) la interpretación de la historia y la voluntad de construirla conscientemente se ha difundido hoy de tal manera (también entre los estudiantes), que la única modestia que se puede pedir a todos es la de delimitar, precisar y justificar las propias afirmaciones y de no pretender decir sobre la historia la sola y tanto menos la última palabra. Una orientación reflexionada sobre la historia y sobre el futuro que deseamos darle es hoy necesaria y la complejidad de esta empresa induce a pensar que solamente una reflexión conducida en colaboración puede permitir un conocimiento suficientemente adecuado de los rasgos fundamentales de la historia occidental y permitir también una toma de posición comprensiva sobre aquel tipo de hombre que vale la pena de contribuir a hacer surgir en el futuro.

CONCLUSION

La Antropología Filosófica no puede y no debe reducirse a una mera historia de lo que se ha pensado sobre el hombre.

Interesa ciertamente a la Antropología Filosófica saber cómo se ha entendido el hombre a lo largo de la historia. Pero ella no puede limitar su tarea a reseñar las ideas que el hombre ha ido desarrollando sobre sí mismo, pues no se trata solamente de reconstruir la historia del hombre, ni de reconstruir lo humano históricamente.

Más bien, se trata de contribuir a la comprensión esclarecedora y normativa del ser humano en su esencial constitución ontológica; y puesto que esta aparece siempre en el marco concreto de la historicidad humana, la Antropología Filosófica tiene la función de captar el ser del hombre desde el horizonte de comprensión que determina su pregunta por sí mismo, es decir, en íntima relación con su mundo histórico.

En suma, se trata de iluminar el sentido del ser del hombre actual, pero (y de aquí deriva la importancia y necesidad de tomar en cuenta la autorcomprensión que el hombre ha ido plasmando en el curso de la historia) una Antropología Filosófica deberá dar cuenta igualmente de las condiciones que, sin oponerse a la constitutiva historicidad humana, podrán ayudar a mostrar que, en muchos aspectos y

problemas, el hombre actual es el hombre de siempre: el hombre preocupado por su ser relacional, por su finitud, por el sentido de la vida, aunque con las propiedades típicas de cada época histórica.

Limitándonos a la época Antigua y Medieval, en la presente tesis hemos dado importancia a la parte histórica, pero no para satisfacer una mera curiosidad.

El interés por ver como el hombre se ha entendido a lo largo de la historia no se limita, en efecto, a la curiosidad acerca del hombre en el pasado. Este interés se debe más bien al convencimiento que, haciendo la historia de las concepciones sucesivas del hombre, estamos en cierta forma haciendo nuestra propia historia.

Más que reflejar una curiosidad, este interés refleja una necesidad vital; una necesidad que es vital para el desarrollo de nuestra propia comprensión, pues el saber sobre el hombre, que se ha ido acumulando en la historia, es también un saber sobre nosotros mismos en cuanto hombres que viven en un tiempo determinado.

De lo anterior se desprende que el filosofar antropológico con una metodología histórico-hermenéutica reclama una sólida fundamentación en la ontología y en la ética.

La pregunta por el hombre rebasa estrictamente el campo antropológico en cuanto que esta pregunta busca el sentido último en aquel horizonte total que aparece justa y

Únicamente cuando se plantea la pregunta por el ser (como aparece en los tres modelos que hemos presentado en el presente trabajo acerca del hombre arcaico, del hombre griego y del hombre medieval).

Asimismo, la pregunta por el hombre implica un carácter eminentemente práctico y normativo, ya que la pregunta del hombre por sí mismo se da sobre la base de una determinada experiencia del propio ser y que lleva necesariamente a ser planteada y vivida como una cuestión en la que el hombre se interroga a título personal no solamente por lo que es, sino también por lo que debe ser. Asimismo es oportuno señalar que la reflexión de la Antropología Filosófica es de fundamental importancia para la ética.

Así el proceso histórico-hermenéutico fundamentado en la ontología y en la ética:

dará la respuesta a la pregunta acerca del hombre como conciencia de sí, como temporalidad y como corporalidad;

representará al hombre como ser en el mundo y en su autorealización personal;

descubrirá al hombre como un ser que, no solamente tiene relaciones, sino también que está en relación con los demás y con el absoluto;

dignificará la experiencia de la finitud del hombre;

y finalmente iluminará el sentido de la vida, subrayando que

al hombre no le basta con ser simplemente, pues (dado que su ser es constitutivamente un tener que ser, es decir, proyecto y realización) el hombre quiere ser como una realidad dotada de sentido. En verdad, el hombre busca un sentido definitivo capaz de fundar su vida.

De aquí que la pregunta por el sentido del ser humano en su totalidad implica una búsqueda de un sentido absoluto y la capacidad de apertura a un ser absoluto.

En suma, un filosofar antropológico en una dimensión histórico-hermenéutica y con una fundamentación ontológica y ética nos llevará a una concepción del hombre como existencia que, por haber sido preferida, será siempre una existencia referida, y, por ello, una existencia cuya tarea en el mundo no es la de provocar la diferencia, sino, al contrario, la de cumplir su referencia como una permanente vuelta al ser que lo ha preferido.

Así vivida, la Antropología Filosófica adquiere su función transformadora y provocará la reconstrucción de lo humano en el deshumanizado mundo de hoy.

BIBLIOGRAFIA

Notas:

- a) Esta bibliografía no pretende ser completa. Contiene solamente algunos de los títulos más importantes o más usados.
- b) En el lugar correspondiente, se dieron las indicaciones bibliográficas particulares.

1. BERGSON, H.
Las dos fuentes de la moral y de la religión. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1946.
2. BUBER, M.
¿Qué es el hombre? Fondo de Cultura Económica. México, 1954.
3. _____
Yo y Tú. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1974.
4. CASSIRER, E.
Antropología Filosófica. Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
5. CORETH, E.
¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica. Editorial Herder. Barcelona, 1976.
6. _____
Metafísica. Ediciones Ariel. Barcelona, 1964.
7. _____
Cuestiones fundamentales de hermenéutica. Editorial Herder. Barcelona, 1972.
8. CHAUCHARD, P.
El ser humano según Teilhard de Chardin. Editorial Herder. Barcelona. 1965.
9. DONCEEL, J.F.
Antropología filosófica. Editorial Carlos Lohle. Buenos Aires, 1969.
10. ELIADE, M.
Le sacré et le profane. Gallimard. Paris, 1965.

11. ELIADE, M.
Mythes, rêves, et mystères. Gallimard.
Paris, 1957.
12. _____
Traité d'histoire des religions. Payot.
Paris, 1964.
13. FINANCE, J. DE
Ensayo sobre el obrar humano. Editorial
Gredos. Madrid, 1966.
14. GILSON, E.
The philosophy of St. Thomas Aquinas.
Herder. San Luis, 1929.
15. _____
The Spirit of Medieval Philosophy.
Doubleday. Nueva York, 1960.
16. _____
Elements of Christian Philosophy.
Doubleday. Nueva York, 1960.
17. JUNG, C. G.
The Undiscovered Self. Routledge and Kegan
Paul. London, 1958.
18. LANDMANN, M.
Antropología Filosófica. UTEHA. Mexico,
1961.
19. LAVALLE, L.
La presencia total. Editorial Troquel.
Buenos Aires, 1961.
20. LONERGAN, B.
Insight. A study of Human Understanding.
Darton Longman and Todd. London, 1957.
21. LOTZ, J.B.
De la soledad del hombre. Ediciones Ariel.
Barcelona, 1961.
22. _____
La meditación en la vida diaria. Editorial
Guadalupe. Buenos Aires, 1966.
23. MARCEL, G.
El misterio del ser. Editorial
Sudamericana. Buenos Aires, 1964

24. MARCEL, G.
Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico. UNAM. México, 1955.
25. _____
El hombre problemático. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1956.
26. MARECHAL, J.
Le Point de Départ de la Métaphysique. L'Édition Universelle. Bruselas, 1949.
27. MARITAIN, J.
Los grados del saber. Club de lectores. Buenos Aires, 1968.
28. _____
Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente. Editorial Desclée de Brouwer. Buenos Aires, 1949.
29. MARROU, H. I.
De la connaissance historique. Seuil. París, 1954.
30. MASLOW, A.
El hombre autorrealizado. Editorial Kairós Barcelona, 1973.
31. METZ, J. B.
Antropocentrismo Cristiano. Boria. Torino, 1959.
32. MERLEAU-PONTY, M.
Phenomenology of Perception. Humanities Press. Nueva York, 1962.
33. _____
The Structure of Behavior. Beacon. Boston, 1963.
34. MOUNIER, E.
El personalismo. EUDEBA. Buenos Aires, 1974.
35. ORTIZ-OSÉS, A.
Antropología Hermenéutica. Ricardo Aguilera, Madrid, 1973.

36. ROGERS, C. *El proceso de convertirse en persona.* Editorial Paidós. Buenos Aires, 1961.
37. RUBIO CARRACEDO, J. *¿Qué es el hombre?* Ricardo Aguilera, Madrid, 1973.
38. SARTRE, J.P. *El ser y la nada.* Editorial Losada. Buenos Aires, 1966.
39. _____ *La trascendencia del ego.* Ediciones Calden. Buenos Aires, 1968.
40. SCHELER M. *La idea del hombre en la historia.* La Pleyade, Buenos Aires, 1974.
41. TEILHARD DE CHARDIN, P. *Man's Place in Nature.* Harper. Nueva York, 1966.
42. _____ *The Appearance of Man.* Harper. Nueva York, 1965.
43. _____ *The Future of Man.* Harper. Nueva York, 1964.
44. _____ *The Phenomenon of Man.* Harper. Nueva York 1965.
45. UNAMUNO. M. DE. *Del sentimiento trágico de la vida.* Editorial Plenitud. Madrid, 1976.
46. VANNI-ROVIGHI, S. *L'antropologia filosofica di S. Tomase d'Aquino.* Vita e Pensiero. Milano, 1965.
47. VOELKS, A-J. *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque.* Vrin. Paris, 1961.
48. ZUBIRI, X. *Naturaleza. Historia. Dios.* Editora Nacional. Madrid, 1963.