

1078
2EJ

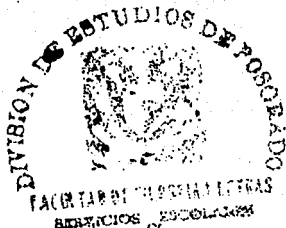
Universidad Nacional Autónoma de México
"Por mi raza hablará el espíritu"
Facultad de Filosofía y Letras



El humanismo griego y la Filosofía de Eduardo Nicol



FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y LETRAS



T E S I S
Que para optar por el grado de maestra en filosofía
PRESENTA
María Teresa Padilla Longoria

México, D. F.

FALLA DE ORIGEN

1995



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.

A LA ILUSTRE MEMORIA DEL DR. EDUARDO NICOL

A TODA MI FAMILIA

AGRADECIMIENTOS

ACADÉMICOS:

A la Dra. Juliana González, porque la idea de esta investigación nació de los fructíferos diálogos que tuvimos en su Seminario de Ética. Por sus valiosas críticas y ayuda para la elaboración del proyecto original de esta tesis. Por sus muchas cuidadosas, exigentes y críticas lecturas de esta tesis. Por su incondicional apoyo y magnanimidad. Al Mtro. Enrique Hülsz, por los diversos diálogos que sostuvimos y que me fueron de gran importancia para la realización de este trabajo. También por la revisión del mismo, así como sus atinadas y agudas observaciones. Y por su actitud siempre generosa. Al Dr. Ramón Xirau, por la cuidadosa y benevolente lectura del trabajo, por los muchos libros que me prestó, por su aliento y apoyo cariñoso. Por su ejemplo de integridad. Al Mtro. Josu Landa, por su penetrante lectura, sus pertinentes indicaciones y por su siempre excelente buena disposición. A la Dra. Chantal Melis, por sus extraordinarias clases de griego, por su ayuda filológica y por su lectura y comentarios certeros. También por sus sabios consejos.

Quiero hacer especial mención del Lic. Octavio Arredondo, de la Lic. Cecilia Guevara y de la Srta. Silvia Gutiérrez por su desinteresada, expedita y siempre invaluable ayuda en la parte más ingrata y menos lucidora de estos trabajos que es el intrincado laberinto de los trámites administrativos.

INSTITUCIONALES:

A la Facultad de Filosofía y Letras y a la DGAPA por la beca que me hicieron favor de otorgarme para la elaboración de esta investigación.

FAMILIARES:

A mi mamá, Sra. María Elena L. de Padilla, por su paciente lectura de todos los borradores y por su cariñoso apoyo; a mi papá, Ing. José Antonio Padilla Segura, por su constante y afectuosa ayuda; a mi hermana, Ing. María P. de Martínez, a mi cuñado, Ing. Emilio Martínez Valenzuela y a la Lic. Mika K. de Teramoto, por haberme sacado de todos mis atolladeros de índole mecánica en la computadora y por haberle dado el toque estético a esta tesis en la portada, el índice y demás.



EL HUMANISMO GRIEGO Y LA
FILOSOFÍA DE EDUARDO NICOL

ISAGOGE

Toda filosofía que se precie de ser tal no puede partir de supuestos. ¿Cuál fue el camino, conscientemente seguido en esta búsqueda?

El tema general de esta investigación es el humanismo. El tema particular, su conjunción con los griegos y con la filosofía de Eduardo Nicol. Escogimos a los griegos porque con ellos nace la *paideia*. A la filosofía de Eduardo Nicol, por su original regreso a la filosofía griega y su preocupación por el tema del humanismo y su crisis actual.

Partimos del hecho o evidencia primaria de que el humanismo es *ser-mejor*. Esta fue nuestra idea hilvanadora. El movimiento inherente a este proceso o dialéctica fue lo que tratamos de descubrir, esto es, su génesis, evolución, culminación y crisis.

Nuestros rastreos sobre el tema fueron de índole histórica, filológica, filosófica y, en este último ámbito, nuestros acercamientos fueron estéticos, metafísicos (ontológico-epistemológicos), éticos y antropológicos.

Partimos, en el capítulo inicial, de la *humanitas* ciceroniana porque ésta constituye -histórica, etimológica, estética y, en forma incipiente, éticamente- el puente retrospectivo hacia la *paideia* griega y el proyectivo hacia el humanismo posterior, hasta llegar al contemporáneo.

Asimismo, nos detuvimos en el humanismo renacentista por el significado que éste tuvo como un retorno a los ideales de vida de la tradición greco-latina, con base en una recuperación de la dignidad humana *per se*, y de su red de relaciones vitales recreadas consigo misma, con el tú, con el mundo y con la divinidad.

Continuamos en el segundo capítulo con los antecedentes históricos del humanismo. Nos centramos, primeramente, en el mito como fuente pristina de la tradición heroica griega en donde se hacen explícitas, por primera ocasión, las "fuerzas humanas" que, posteriormente, se constituirán en elementos y polaridades éticos por antonomasia.

Tomando como fuente de inspiración material al mito, pasamos a profundizar en la poesía épica, lírica y trágica, ya que el humanismo nació

con el acto poético y con el goce estético que éste representó. Nuestro hilo conductor fue aquí la evolución del *pathos heroico* que va desde la constitución de la conciencia épica en Homero y su consolidación hesiódica, hasta su transformación en la conciencia lírica y su culminación en la conciencia trágica como un *ethos* ya propiamente dicho en Esquilo, Sófocles y Eurípides.

En el tercer capítulo precisamos los vínculos existentes entre filosofía y humanismo. Para esto, nos centramos en la figura de Sócrates, pues en él se concentra en forma descolante el ilustre legado de la cultura mítica, religiosa, poética y filosófica de Grecia.

Asimismo, era necesario hacer una serie de aclaraciones y distinciones:

1a. Cuál es el principio de unidad del saber humano que nos permite hablar del *factum* de la ciencia como una totalidad inconfundible y cómo se vinculan ciencia y humanismo;

2a. Cuáles son las similitudes y diferencias entre humanismo y Humanidades, y

3a. En dónde se encuentra la intersección entre humanismo y filosofía o por qué la filosofía es una *paideia*.

En el capítulo IV pasamos a tratar ya la filosofía de Nicol en relación con el humanismo. Primeramente, era necesario hacer explícitas las razones y, por ende, fundamentaciones antropológicas del humanismo en el pensamiento de Nicol. El tema del hombre representa uno de los apoyos indiscutibles en el pensamiento de Nicol. Para poder clarificar el significado del vocablo *idea* en su pensamiento era imprescindible penetrar en los sentidos de ese término, en el porqué de su procedencia de la filosofía griega y en el proceso de constitución de la individualidad humana. También, en el maridaje entre humanismo y expresión o, en la explicación del porqué el hombre es un ser simbólico y transformable, así como qué quería decir *ser hombre* en el sentido cabal de la expresión.

En el capítulo V abordamos lo que -a juicio de Nicol- son ya, propiamente, los constitutivos esenciales del humanismo, es decir, la *paideia* como dialéctica antropológica entre *natura* y *cultura*; la autognosis como autogestación en el incremento, y la autarquía como la comunión

amorosa del hombre auténtico.

En el último capítulo hicimos manifiesto el punto de encuentro entre los griegos y Nicol, tratando de aclarar el sentido eminentemente humanista del acto filosófico. Para esto fue necesario precisar la significación humanista del acto de conocimiento como amor por la verdad, esto es, qué tiene que ver el humanismo con la metafísica.

Asimismo, precisamos la relación entre ética y humanismo como sabiduría y ciencia de lo humano y búsqueda de la excelencia antropológica.

Finalmente, abordamos la crisis contemporánea del humanismo y la zozobra permanente que ésta nos deja, para no cesar de estar conscientes de los problemas innegables, pero para no hundirnos en ellos -y hacer de la crisis totalidad omniabarcante- y perder la esperanza en el futuro del hombre.

CAPÍTULO I. SOBRE LA IDEA DE HUMANISMO

CAPÍTULO I. SOBRE LA IDEA DE HUMANISMO

Es un hecho que, para poder hablar sobre la entraña etimológica (razón y verdad) del humanismo, es menester aclarar, en primera instancia, el origen latino del término. Sabemos que para Cicerón y Varrón el vocablo nos remite a la *humanitas* en cuanto ésta hacía referencia a la educación del hombre. Nuestra fuente latina es el erudito Aulo Gelio quien nos aclara, además el origen griego de la palabra:

"Los fundadores de la lengua latina y los que hablaron bien, no quisieron, como el vulgo, que la palabra *humanitas* fuese sinónima de la griega *φιλαθρωπία*, y significase complacencia, dulzura, benevolencia; sino que dieron a este vocablo poco más ó menos, el mismo sentido que los Griegos a *παιδεία*, esto es, lo que nosotros llamamos educación, iniciación en las bellas artes. Aquellos que muestran más talento y gusto en las bellas artes, son los que merecen mejor que se les llame *humani*. Este estudio, al que solamente el hombre entre todos los seres puede dedicarse, se llamó por esta razón *humanitas*. En tal sentido emplearon siempre los antiguos esta palabra, y principalmente M. Varrón y Cicerón, como demuestran casi todas sus obras."

De ahí que el *humanior* no fuese simple y vulgarmente el hombre "tratable" cándido y benévolo, fácil, pero ignorante en las artes; no, los *humaniori* eran seres educados e instruidos en la *paideia*.

Siendo Cicerón el principal exponente latino del humanismo nos aproximaremos, en primer lugar, a su obra como fuente prototípica -y brillantemente manifiesta- de lo que ha venido constituyéndose como médula de la *humanitas*.

En segundo lugar abordaremos, a grandes rasgos, el tema del humanismo renacentista, con el propósito de destacar sus raíces griegas así como sus

1 Gelio, Aulo, *Noches Áticas*, trad. F. Navarro, Biblioteca Clásica, Tomo CLXX, Madrid, 1893, XIII, 16, pp. 70-71. "Qui verba latina fecerunt, quique his probe usi sunt, 'humanitatem' non id esse voluerunt quod vulgus existimat, quodque a Graecis *φιλαθρωπία* dicitur, et significat dexteritatem quandam benivolentiamque erga omnis homine promiscam: sed 'humanitatem' appellaverunt id propemodu quod Graeci *παιδεία* vocant; nos eruditionem institutionemque in bonas artis dicimus quas qui sinceriter cupiunt appetunt que, hi sunt vel maxime humanissime hujus enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini data est. Sic igitur eo verbo Veteres esse usos, et comprimis N. Varronem Marcumque Tullium, omnes ferme libri declarant ..."

peculiaridades innegables. Por lo tanto lo que nos proponemos mostrar es que la fuente originaria del humanismo se halla en los griegos o, dicho en otros términos: el modelo para el hombre de Estado romano así como para la vida erudita de los tiempos modernos se encuentra plasmado en la *paideia* griega. Ésta se hace explícita, primeramente, en la teología clasicista del espíritu y en la "estética vida contemplativa", las cuales vinieron a convertirse, en el transcurso de la historia, en la condición de posibilidad de la *humanitas* en cuanto gusto y talento propios de los *humani*.²

§1. LA HUMANITAS EN CICERÓN

"... no hay una ética que, no promueva lo que Cicerón llamaba *humanitas*."

El tema de la *humanitas* se encuentra indisolublemente vinculado con la magna vocación que, para Cicerón, fue la del orador. ¿Cuál es la entraña del hombre elocuente para que el orpinate haga semejante equivalencia?

A lo largo de los tres diálogos *Del orador* Cicerón hace hincapié en la tesis central que manifiesta desde el libro primero en boca de Craso: a todo orador debe exigírsele la instrucción más profunda, extensa y fundada en la retórica, la filosofía, la política, la historia y la jurisprudencia. Hay que volver a preguntarse por aquello que en todos los tiempos ha hecho posible la vocación del buen orador.

La primera fuente de apelación para abordar el problema la encuentra Cicerón en la filosofía griega, ya que ella es la raíz de todos los estudios científicos. Dicho en otros términos: la elocuencia, como toda gran cosa, demanda la conjunción de estudio y de talento, de fondo y forma.

Sin el sustento cognoscitivo de la elocuencia, ésta no resulta ser más que vana y fútil abundancia de palabras.⁴

2 Cf. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de J. Xirau y W. Roces, México, 1974, Introducción, pp. 12-13.

3 Nicol, E., "Humanismo y ética" en *Ideas de vario linaje*, UNAH, 1990, p. 409.

4 Cf. Ciceron, *Les trois dialogues de l'orateur*, édition bilingue latin-français, traduction de M. Nisard, J. J. Dubochet, Le Chevalier et comp. éditeurs, Paris, 1848, I, *passim*. Respecto a los significados de la

Más aún: las transformaciones que el arte de la elocuencia puede generar se dan por la vía del derecho y de la ética que lo respaldan.

De ahí que Cicerón distinga entre el orador elocuente y el que no lo es, ya que aquél, además de tener un estilo elegante, adornado, embellecido y perfeccionado por el arte del método, así como una dicción noble, elegante, apropiada con la manera de ver y de sentir *común* a todos los hombres, conoce en profundidad la materia que va a tratar, al igual que las honduras del alma humana. El saber del hombre se da exclusivamente a través de la filosofía. Es así que la condición de posibilidad teórica de la elocuencia cabal, tiene su fuente material (contenido) en la ciencia filosófica: en ella se concentran todos los temas concernientes al mundo de lo humano y a su formación.

En conclusión: únicamente puede llamarse elocuente a aquel que sabe adornar y ennoblecer toda clase de temas (materias) por la magnificencia y la altura de pensamientos, encontrando en su genio y memoria, como dentro de una fuente inagotable, todo eso que puede darse de la vida al discurso.⁵

¿Cómo adornar un discurso? Los medios que en principio se nos dan -señala el arpinate en boca de Craso- son la pureza y la corrección del lenguaje; luego la nitidez y la claridad; después la elegancia y, finalmente, el decoro y la conveniencia del estilo con la materia a tratar.⁶

Lo medular se halla en la conclusión que Cicerón desprende de lo anterior, ya que hace hincapié en que, no es la elocuencia la que nace del arte, sino el arte es quien nace de la elocuencia:

"... sic esse non eloquentiam ex artificio, sed artificium ex eloquentia natum ..."

Con base en lo anterior podemos decir que si la elocuencia es

retórica cf. Platón, *Gorgias*, 452e, 457a y 465c, y *Pedro*, 261a. Aristóteles, *Retórica*, 1,1,1354a 1; 1,2,1355b 26.

5 Cf. *ibidem*, 1,21.

6 Cf. *ibidem*, 1,32

7 Cf. *ibidem*, loc. cit. "... no es la elocuencia la que nació del arte, sino el arte el que nació de la elocuencia". (Traducción mía).

componente de la *humanitas*, entonces ésta se encuentra unida -de acuerdo con el arpinate- al arte y, por ende, a los valores estéticos.

De ahí que la primera y más hábil de todas las maestras del orador sea "la pluma", es decir, el escribir forma el arte del buen decir.⁸

Y ¿qué inhiere al arte del buen decir? Para el orador cabal no es suficiente conocer la materia que trata, es necesario, también, tener el talento de reunir esas observaciones en un cuerpo doctrinal coherente. El magno propósito es hacerse entender lo mejor posible.⁹

¿Por qué hemos insistido en el aspecto estético de la elocuencia en tanto *humanitas*? Porque la ciencia encargada de reunir metódicamente todos los elementos que constituyen el conjunto de la teoría de las artes es la filosofía:

*"Adhibita est igitur ars quaedam extrinsecus ex alio genere quodam, quod sibi totum philosophi assumunt, quae rem dissolutam divulsamque conglutinaret, et ratione quadam constringeret."*¹⁰

De aquí se desprende la responsabilidad estética -en relación con la *humanitas*- que Cicerón le confiere a la reflexión filosófica.

Todo el tercer libro del diálogo *De oratore* constituye el desarrollo del aspecto formal -si así se le pudiera llamar- de los elementos que todo buen orador debe tomar en consideración.

En primer lugar, el hombre elocuente, para poder tener un estilo brillante en su género, debe conjugar el trabajo, el talento natural y la cultura teórica. Es con base en estos tres elementos que puede darse el equilibrio deseado entre el fondo y las palabras, ya que, si suprimimos el fondo, las palabras no nos sirven de punto de apoyo; si hacemos desaparecer las palabras, el pensamiento deja de ser creación luminosa puesta en evidencia:

⁸ Cf. *ibidem*, 1,33.

⁹ Cf. *ibidem*, 1,41.

¹⁰ *Ibidem*, 1,42. "Él ha debido buscar fuera de las artes como tales un método que pudiera reunir estos elementos desligados, y unirlos entre sí con lazos estrechos. Los filósofos pretenden que este método les pertenece en su totalidad". (Traducción mía).

"*Nam cum omnis ex re atque [ex] uerbis constet oratio, neque uerba sedem habere possunt, si rem subtraxeris, neque res lumen, si uerba semoueris.*"

Asimismo, Cicerón hace referencia a Platón para destacar lo que significa el hecho de que, el estudio teórico de todas las ciencias y que hacen digno al hombre de ese nombre, presenta un lazo que las une. De ahí que en la *humanitas* se sinteticice y haga explícita la unidad de base de todo conocimiento, así como los beneficios vitales antropológicos que nos proporciona la *sapiencia*.¹²

Esto es lo que permite afirmar a Cicerón que el verdadero orador no puede separar el pensamiento de la expresión. Dicho en otros términos: el arpinate recupera el sentido del *logos* griego en tanto pensamiento y expresión que se vinculan indisolublemente como base de la más refinada elocuencia. Por eso de nada sirve buscar palabras brillantes si en la base no se encuentran ni se ponen de relieve ideas: toda idea permanecerá oscura si la forma no le viene a dar claridad:

"... *tantum significabo breui neque uerborum ornatum inueniri posse non expressique, sentiis neque esse ullam sententiam illustrem sine luce uerborum.*"¹³

De lo anterior se derivan todas las posibles variables estilísticas susceptibles de estar presentes en el arte de la palabra y de la elocuencia. Sabiamente concluye Cicerón que hay tantos géneros de elocuencia como de oradores.

La primera manifestación del buen estilo se da en la autoridad y riqueza de la forma, esto es, el buen orador sabe poner el toque de elegancia, de finura, de oportunidad en el discurso, sin olvidar el porqué

11 Ciceron, *De oratore*, edición bilingüe latín-francés, traduit par E. Courbaud et H. Bornecque, Les Belles Lettres, Paris, 1961, III,5,19. "Todo discurso se compone del fondo y las palabras, suprimido el fondo, las palabras no tienen punto de apoyo, si haces desaparecer las palabras, el pensamiento no podría ser puesto en evidencia". (Traducción mía).

12 Cf. *ibidem*, III,6, 21-22.

13 *Ibidem*, III,6,24. "Yo me contentaría con hacer notar, brevemente, que en vano buscaríamos palabras brillantes, si, en primer lugar, no he aclarado las ideas". (Traducción mía).

concreto para el que está escribiendo.

De ahí que el orador tenga tres preceptos fundamentales:

En primer lugar ha de saber conjugar la acción y la elocución. Ésta consiste en el buen uso del lenguaje que distribuye las palabras de tal forma que permita hablar con soltura; con claridad y brillantez, es decir, en conveniencia y acuerdo del estilo con la materia, cualquiera que ésta sea. Por eso claridad y pureza¹⁴ de la forma se dan en el orador que se sabe expresar correcta y brillantemente. Nadie conseguirá llegar a ser admirado si no se hace comprender en lo que dice:

"... qui non dicat quod intellegamus, hunc posse quod admiremur dicere."¹⁵

Condición necesaria para la comprensión es la dicción. Lo esencial para todo orador es la finura precisa en el decir de las palabras, cualidad que se adquiere por la teoría que da el estudio y por la práctica asidua del leer y del hablar. De ahí que sucinta y poéticamente Cicerón evoque al orador, en relación con su dicción, como *suaviloquens*:

"... sed hanc dico suavitatem, quae exit ex ore ..."¹⁶

El segundo precepto de todo buen orador es el hablar claramente. La claridad consiste en hablar con pureza, con las palabras usadas comúnmente y que expresen en una forma precisa, eso que se quiere enunciar y poner en evidencia; no se deben emplear períodos (de tiempo en la puntuación de los enunciados) muy largos, ni tampoco se deben prologar las metáforas tomadas

14 La pureza se logra señalando el arpinate con la instrucción elemental de los años de juventud; la claridad que tiene por objeto el manifestar siempre las cosas inteligibles, es de absoluta necesidad, ya que es lo menos que se puede exigir al orador. Asimismo la propiedad (conveniencia) constante en el uso del lenguaje se inicia gracias a la instrucción elemental y se perfecciona por el estudio de los oradores y de los poetas, cf. *ibidem*, III,10, 38-39.

15 *Ibidem*, III,10,38. "... ni que [él] consiga hacerse admirar, si él no se hace comprender". (Traducción mía.)

16 *Ibidem*, III,11,42. Asimismo el tono de la voz debe ser natural, sin afectación o imitación con base en una articulación pareja y dulce, cf. *ibidem*, III,12,44. "... pero sí es lo dicho suavemente (con buena dicción) lo que, a mi entender, da cadencia al orador". (Traducción mía.)

para la comparación de otros objetos, ni violar las proporciones del tiempo (en el caso de la poesía), ni confundir a las personas embrollando el plan (propósito) del discurso.¹⁷

El tercer propósito consiste en hablar con elegancia y conveniencia. Esto es, aquel orador cuyo estilo posee variedad, nitidez, amplitud, holgura; que sabe poner en evidencia los pensamientos y las palabras al expresarse en prosa, crea como una especie de ritmo y de cadencia; en pocas palabras: esto es lo que se llama brillantez. Por lo tanto, aquel que sepa regular su elocución después de haber considerado las circunstancias y las personas, merecerá ser alabado por esta clase de mérito que se denominará justeza y conveniencia.¹⁸

Una vez que Cicerón deja claros estos preceptos de índole estética pasará a hablarnos de la relación que se da entre la elocuencia y la virtud, es decir, hará explícito el fundamento ético de la *humanitas*.

Si partimos del hecho de que -señala Cicerón- el verdadero orador -en tanto que la vida humana en su totalidad es el ámbito donde él está inmerso- tiene como materia de trabajo, de examen, de escucha, de lectura y de discusión, todas las cuestiones que a este respecto se relacionen, entonces la elocuencia se cuenta entre el número de las principales virtudes, considerando a éstas iguales y del mismo grado, aunque algunas se nos presenten más bellas (exteriormente) y brillantes que las otras.

Aquí se encuentra el poder (*possit impellere*) o fuerza que abraza al conjunto de los conocimientos, traduce con palabras los sentimientos y pensamientos del alma, de manera que arrastra al oyente del lado donde ella aplique su esfuerzo. Pero hay una alta responsabilidad moral del orador, pues mientras más grande es su poder, más debe ir unido a una elevada probidad y una sabiduría ejemplares. Por eso a los hombres privados de estas virtudes, cuando se les dan medios para hablar, esto no los hace oradores, sino que implica poner cualquier clase de armas en manos de

17 Cf. *ibidem*, III, 13, 48-51.

18 Cf. *ibidem*, III, 14, 53.

dementes.¹⁹

La elocuencia no será tal si el arte no se traduce en virtud ejemplar: el orador debe ser hombre excelso. El fundamento de esta excelencia encuentra su fuente en la cultura filosófica que todo hombre de la palabra debe tener. Mejor dicho aún: al método de reflexión y de elocución, en cuanto poder de la palabra, los antiguos griegos lo denominaron sabiduría:

*"Hanc inquam cogitandi prouuntiandique rationem uimque dicendi ueteres Graeci sapientiam nominabant."*²⁰

El arpinate insiste en que la sabiduría enseña al bien hacer y al bien decir. Esto es, los maestros que preparaban a la vida y a la palabra eran los mismos, ya que la cultura y las artes fueron creadas con el propósito de formar a los hijos en los conocimientos verdaderamente dignos del hombre y de la virtud, a los cuales debe consagrarse la totalidad de la vida.

Y ¿quién fue el más grande maestro de la sabiduría? Sin duda alguna -dice Cicerón- fue Sócrates. Apelando al testimonio de la gente instruida y, a juicio de la Grecia entera, por la inteligencia, penetración, gracia, finura, así como por la elocuencia, variedad, abundancia que él poseía fue, sin duda, el más grande entre los sabios.

Antes que Sócrates todos los que discutían, trataban y enseñaban el conocimiento y la práctica de las nociones más relevantes, hacían filosofía y se les denominaba filósofos. Fue Sócrates quien -por merecimiento

¹⁹ Ibidem, III,14,55: "Est enim eloquentia una quaedam de summis uirtutibus; quamquam sunt omnes uirtutes aequales et pares, sed tamen est species alia formosa et illustris; sicut haec uis, quae scientiam complexa rerum sensamentis et consilia sic uerbis explicat, ut eos, qui audiant, quocumque incubuerit possit impellere; quae quo maior est uis, hoc est magis probitate iungenda summaque prudentia; quarum uirtutum expertibus si dicendi copiam tradirimus, non eos quidem oratores effecerimus, sed furentibus quaedam arma dederimus". A este respecto cf. Nicol, E., "Sócrates: Que la hombría se aprende", La Gaceta del Fondo de Cultura Económica, Nueva Época, Número 221, mayo, 1989, pp. 4-6.

²⁰ Cicerón, De oratore, edición de Courbaud y Bornecque, III,15,56. "Sí, este método de reflexión y elocución, este poder de palabra, fue lo que los antiguos griegos denominaban sapientia". (Traducción mía).

propio- conquistó por su dialéctica este nombre y lo hizo común; pero también separó dos cosas que antes estaban ligadas de fondo, -a raíz de que los filósofos equivocaron la elocuencia y los oradores la filosofía- la ciencia del bien vivir y la oratoria del bien decir. Para el filósofo de Atenas no basta el estilo brillante si no hay ciencia del bien pensar. Por ello la filosofía implica a la elocuencia, pero no a la inversa.

La verdadera elocuencia tiene, por tanto, su propia envergadura. Ésta consiste en la capacidad de referirse a todo lo humano con estilo brillante y abundante.

Así es que el verdadero, único y perfecto orador es aquel que sabe conjugar con su formación teórica (metódica y filosófica) el hábito y el ejercicio de la palabra que le dará fuerza, vehemencia y capacidad para la exposición pulida. Debe quedar explícito que, sin el "nervio" que se adquiere en el foro, el orador carecerá del ímpetu necesario y, sin la variedad cognoscitiva, no tendrá elegancia y profundidad. Dicho en otros términos: el orador, en tanto filólogo, debe ser literalmente filósofo.²¹

En resolución: el orador cabal, consumado, es aquél cuya palabra posee fuerza, dulzura, abundancia, pero sobre todo un espíritu filosófico en grado superlativo:²² la elocuencia es una cosa tan grande que su dominio se esparce a todas las materias contenidas en la totalidad de los libros filosóficos.²³

Asimismo, no debemos pasar por alto que, el orador, en tanto filólogo, debe poseer estilo; éste implica brillo en el lenguaje

21 Cf. *ibidem*, 111,21, 79-80.

22 Cf. *ibidem*, 111,22,82.

23 Cf. *ibidem*, 111,21,81.

(ornamentos)²⁴ y elocuencia (conveniencia). Estilo es elegancia de la forma; por eso, el primer medio para proporcionarle un aspecto brillante debe brotar del tinte y sabla (la cual debe poseer fuerza, dulzura del "hombre bien nacido"; originalidad, elegancia; mesura necesaria de la sensibilidad y de lo patético) propias del discurso e insertas (articuladamente) en el cuerpo de éste. También las que Cicerón llama "flores" de las expresiones y pensamientos que "esmaltan" la dicción, no deben ser derramadas indistintamente, pero sí sembrarse aquí y allá para resaltar, levantar y emitir el resplandor de la forma.

Es indudable también que el orador debe poseer brillantez y encanto. Éstos tienen su materia en un vasto fondo de conocimientos. Este fondo toma forma en el contexto particular del estilo, a través de las figuras de

24 En relación con el tema de los ornamentos en el discurso Cicerón señala que ello implica saber usar tanto las palabras aisladas como en conjunto. Aisladamente, hay tres medios a los que puede recurrir el orador para introducirlas, estilísticamente, en la brillantez y la elegancia: empleando vocablos inusitados, o nuevos, o usando metáforas. En cuanto a las palabras dentro de la frase, Cicerón hace referencia al arte de agruparlas. Dicho arte comprende, ante todo, dos elementos: el arreglo (combinación) y el ritmo y contorno armonioso de la frase.

El arreglo de las palabras: éste consiste en disponer y construir las palabras, de tal forma que se unan (conjuguen) sin problemas de continuidad, con el ensamblaje (trabazón) riguroso y bien pulido. Asimismo, el verdadero orador combina el pensamiento dentro de un armazón de palabras que lo comprenden en un circuito rítmico que es, a la vez, fijo y libre. El ritmo implica encanto, agrado y puntuación.

Apropiación del estilo según el tema: es una evidencia el hecho de que, el mismo estilo, no es propio para todas las causas, todos los oradores y todas las circunstancias. Dicha apropiación estilística, acorde con el tema, se da cuando en un orador hay una fusión entre su ser como actor y su acción misma.

El tono: éste nos remite a los matices vocales, por lo que cada inflexión de voz debe estar regulada por el arte. A todo movimiento del alma corresponde alguna forma natural de expresión fisonómica.

El gesto: es el movimiento (o movimientos) del alma que debe estar presente para aclarar el conjunto de la idea y del pensamiento. El gesto depende de la fisonomía; en ésta el papel principal lo juegan los ojos, que son los que traducen los movimientos del alma. Por lo tanto, la acción (en el discurso) es la que vierte hacia fuera las emociones del alma.

Alegria de la acción oratoria: se centra en la voz, la cual hay que saber modular (inflexiones), alternando los tonos en diversidad y oposición. Cf. para el tema de los ornamentos *ibidem*, III, 37-60.

palabras, (de las que recibe su esplendor) y de los rasgos (que la elevan).²⁵

En pocas palabras: la universalidad del saber era el patrimonio de los antiguos oradores. La crisis de la elocuencia en la época de Cicerón comienza cuando se pierde conciencia sobre la solidaridad o parentesco que une a todos los bellos conocimientos (saber) con todas las cualidades personales (forma de ser).²⁶ Por eso el arpinate insiste en que, en relación con el tema de la elocuencia, los griegos constituyen el arquetipo, ya que en ellos debemos buscar los ejemplos de las cualidades morales en el interior de la ciencia que con ellos nace.

Por lo tanto, la elocuencia es de primer rango cuando su fundamento se halla en los conocimientos literarios y científicos.

Hemos de aseverar -parafraseando a Cicerón- que se le dé el nombre de filósofo al orador en tanto que posee la sabiduría unida a la elocuencia.²⁷

La elocuencia implica un conjunto de artes dirigidas hacia el humanismo, las cuales tienen un vínculo común que las contiene y emparenta entre sí:

*"Etenim omnes artes quae pertinent ad humanitatem habent, quoddam vinculum commune et continentur inter se quasi quadam cognatione."*²⁸

El arpinate insiste en que, el cultivo de las disciplinas griegas, es la fuente suma en cuya búsqueda constante podremos apreciar la honestidad y la alabanza, como los más grandes baluartes encarnados en ejemplos, no sólo dignos de ser contemplados, sino imitados. El hombre de letras es el hombre de excelencia; de ahí que el estudio de éstas no sólo se haga por delectación, sino por vía de percepción y cultivo de la virtud. En este sentido, la poesía es la actividad ideal que debemos preferir, con mucho,

25 Cicerón aclara que si hay fondo, entonces habrá elegancia de la forma y, por ende, un orador; la forma sin fondo sólo crea meros "retóricos", cf. *ibidem*, III,31,125.

26 Cf. *ibidem*, III,33,136.

27 Cf. *ibidem*, III,35,142.

28 Cicerón, *Pro Arquias*, ed. bilingüe latín-español, trad. M. Pease Cruz, UNAM, México, 1979, I,2. "Pues todas las artes que conciernen al humanismo tienen un cierto vínculo común y se enlazan unas con otras como por cierto parentesco". (Traducción J. G. Moreno de Alba).

como forma para dejar expresa, elegante e ingeniosamente plasmados, el sello de nuestros consejos virtuosos.

Ahora bien, ¿cómo fundamenta Cicerón, ética y antropológicamente, el concepto de *humanitas*? Recurriendo a la esencia de la filosofía como virtud. Y ¿qué implica el amor a la sabiduría como *virtus*?

Cicerón acude para esto a Platón y considera, al igual que éste, que ningún regalo mejor ha sido dado al hombre por los dioses que la filosofía.²⁹ Ésta es la fuente de la entereza y de la delectación del alma.

Asimismo ha de quedar claro que todo aquel que tenga gusto por la filosofía debe beber de las grandes fuentes: los griegos.³⁰

¿Qué beneficios vitales nos proporciona la actividad filosófica? Ella es medicina para el dolor, delectación del ocio y, por ende, actividad honesta en grado sumo. De ahí que la filosofía requiera un estudio digno de lo mejor y más distinguido.

¿Cómo se vinculan saber y acción? Nitidamente nos lo muestra Cicerón:

"En efecto, la razón ocasionó el inicio de la investigación; ella perfeccionó la virtud, pues la razón misma se consolidó investigando."

El hecho está en que hay una relación entre la "mente" del hombre que es apta para la "ciencia de las cosas" y la entereza vital. La mente asume el conocimiento como aprehensión (*katálepsis*) y a ésta la "ama" intrínsecamente como fuente y luz de la verdad (así como su desarrollo posible en los sentidos y la creación artística). Por lo tanto el conocimiento reitera a la filosofía como virtud: de ésta depende la totalidad de la vida, pues la verdadera virtud siempre es desinteresada (*gratuita*):

"Ad rerum igitur scientiam vitaeque constantiam aptissima cum sit mens hominis, amplectitur maxime cognitionem et istam κατάληψιν quam dixi verbum et verbo exprimentes comprehensionem dicemus, cum ipsam per se amat (nihil

29 Cf. Platón, *Timeo*, 47 b.

30 Cf. Cicerón, *Cuestiones Académicas*, edición bilingüe latín-español, trad. J. Pimentel, UNAM, México, 1980, 1,2,8

31. *Ibidem*, 11,8,26.

*enim est ei veritates luce dulcius), [...] Quocirca et sensibus utitur et artes efficit quasi sensus alteros et usque eo philosophiam ipsam corroborat ut virtutem efficiat, ex qua re una vita omnis apta sit."*³²

Es valioso señalar que, para el arpinate, Sócrates representa la fuente de donde mana la reflexión vital y moral. Parafraseando al filósofo griego, Cicerón nos indica que, quien no sabe, no puede estar sano. De ahí que con todos nuestros medios debemos trabajar por la cura (cuidado) moral del alma que depende de cada uno en tanto seamos capaces de dominarnos a nosotros mismos.

De hecho Cicerón nos advierte que la filosofía debe ser camino de vida en cuanto vocación racional, pues:

"... ¿cuántos filósofos se encuentran que sean tan morigerados, tan constituidos en su ánimo y en su vida como postula la razón, (ratio postulam) que consideren su disciplina no como ostentación de ciencia, sino como ley de vida, (legem vitae) que se obtemperen a sí mismos y obedezcan a sus principios?"³³

El punto de partida de todo filósofo debe ser socrático, es decir, humilde, ya que —señala el orador romano— no hay que avergonzarse de confesar que no se sabe lo que no se sabe.³⁴ Aquí se halla la perfecta *sapientia*, esto es, en la búsqueda de lo excelso como un proceso constante. Los medios más a nuestro alcance para tener acceso a ella son: la entereza, la tensión (como fuerza que nos pide dar más de nosotros mismos) y la conversación íntima con uno mismo. En la ejemplaridad de los hombres honestos se encuentra el testimonio *de facto* de la posibilidad humana, siempre presente, de constante superación:

32 *Ibidem*, 11,10,30. "Siendo, pues, la mente del hombre muy apta para la ciencia de las cosas y la entereza de la vida, abraza especialmente el conocimiento, y esa *katálepsis* (que, como dije, traduciendo literalmente, la llamaremos aprehensión) la ama tanto por ella misma (pues nada le es más dulce que la luz de la verdad, [...]). Por ello usa los sentidos y crea las artes: los otros sentidos, por así decir; y a tal grado corrobora a la filosofía misma, que produce la virtud, única cosa de la cual depende toda la vida". (Trad. J. Pimentel).

33 Cicerón, *Disputas Tusculanas*, ed. bilingüe latín-español, trad. J. Pimentel, UNAM, México, 1979, 11,4,11.

34 Cf. *ibidem*, 1,25,60.

"... ningún teatro es mayor para la virtud que la propia conciencia."³⁵

Asimismo, para Cicerón, todas las artes forman parte de la "recta vía del vivir".

Por ello la *sapiencia* (o filosofía) implica razón y disciplina, es decir, conocimiento metódico o *endiadis*. Esto es, hay una complementación necesaria entre el buen pensar (prudencia) y el buen decir (elocuencia).

La filosofía es fuente, condición y vía de cultivo de la virtud: es maestra de vida. Para Cicerón la virtud rectora y fundamentadora de todas las demás es la fortaleza, pues virtud viene de *vir*. Con la filosofía -en tanto actividad guía y catártica- hemos de enfrentar todo cuanto pueda venir, con fortaleza.

La fuerza de la virtud del amante de la *sapiencia* es promotora del ejercicio de la *autarquía*. Expliquémonos: para Cicerón el ánimo humano, mientras es cultivado, se torna "mente perfecta" o "absoluta razón" que es sinónimo de virtud. Por tanto, si la virtud implica un estado de suficiencia, todo poseedor de la virtud es feliz:

"Mas nosotros decimos que es muy dichosa (la vida de los buenos) y esto es confirmado por aquella socrática conclusión; así, en efecto, disertaba aquel príncipe de la filosofía: que cual es la disposición de cada ánimo, tal es el hombre, y que cual es el hombre mismo, tal es su discurso; pero que los hechos son semejantes al discurso y la vida a los hechos; mas la disposición del ánimo en el buen varón es laudable, y por tanto la vida del buen varón es laudable: de lo cual se concluye que la vida de los buenos es dichosa."³⁶

Y ¿qué es la vida dichosa? Ella es la vida honesta que procede de la magna fuerza de las virtudes. Toda virtud implica el ejercicio de la libertad invicta; ella es el garante del vivir bien, dichosamente, con fortaleza, con magno ánimo y sin miedo. En resumen: la virtud es promotora

35 *Ibidem*, 11,26,64.

36 *Ibidem*, V,16,47.

de la excelencia humana, pues lleva en su seno la elocuencia, el amor a la verdad y el método de vida.

Virtud es *sapientia*: el sabio se destaca por su singularidad virtuosa, por su alejamiento de las multitudes, de los honores. Esto mismo le permite gozar del ocio literario. De ahí que para el hombre docto y erudito *vivir es pensar*; y, a este respecto, el arpinate nos dice:

"... me es grato el hecho de que, sobre la perpetua facultad de los sabios de vivir bien, expresan algo digno de la voz de los filósofos."³⁷

La *sapientia* filosófica es la salud del ánimo y, se ejerce plenamente, en tanto que nos permite explorar y percibir las cosas humanas y, a raíz de su reflexión y previsión, saberlas enfrentar con entereza.

Por eso Cicerón nos hace una admonición ética, si es que llegamos a caer en el sopor vital:

"Magna fuerza hay en las virtudes; sacúdelas, si ³⁸caso duermen. (*Magna vis est in virtutibus: eas excita, si forte dormiunt*)."

Es así que la virtud es suficiente en sí misma, pues gracias a la prudencia (que es pedagoga por excelencia) aprendemos que la virtud está contenta consigo misma para el bien vivir y para vivir dichosamente.

En breve: la *humanitas* ("humanismo de razón"),³⁹ esto es, lo que conviene a los hombres o la condición propia de lo humano, implica, en Cicerón, refinamiento y educación filosófica y literaria; conciencia moral (puesto que la educación es la que permite la adquisición de valores éticos); elocuencia y, amor y solidaridad por lo humano (filantropía en sentido literal), teniendo como fuente de inspiración a la justicia que busca la adecuación fiel de la verdad con la acción.

Ahora sí podemos parafrasear y ampliar la frase de Nicol: no hay una

37 *Ibidem*, V,41,120.

38 *Ibidem*, III,17,36.

39 Cf. Ferro, f. y Benavides, J., *De la sabiduría de los romanos*, UNAM, México, 1989, loc. cit., p. 83.

ética, ni una estética (en tanto que ésta emerge de la elocuencia) que no impulse y desarrolle lo que Cicerón denominó *humanitas*. Porque, desgraciadamente,

"... estamos los humanos dejando de ser lo que fuimos: un género que, en cuanto a la *humanitas*, fue durante tantos siglos *aliquid quo nihil majus cogitari possit*..."⁴⁰

40 Nicol, E., "Humanismo y ética", *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 413.

§2. EL HUMANISMO EN EL RENACIMIENTO

Hablar del humanismo en el Renacimiento significa, ante todo, adentrarnos en un mundo de gran diversidad temática y de múltiples vinculaciones históricas.

Nuestra primera tarea deberá ser, por tanto, precisar y fundamentar qué es eso que denominamos como humanismo renacentista. La génesis inmediata de este movimiento, pletórico de motivos y de tendencias, hunde sus raíces en los siglos XIII y XIV, aflora de nueva cuenta -en forma por demás gloriosa- en los siglos XV y XVI y extiende su influencia hasta el XVII y el XVIII¹.

Su génesis remota se halla en los clásicos greco-latinos, ya que el humanismo nace en el Renacimiento con el propósito fundamental de retornar al ideal educativo de la antigüedad que se centraba en la *paideia-humanitas* considerada de valor permanente. Esta se hace explícita a través de los *studia humanitatis* -que implicaban la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral.

¿Quién era humanista en el Renacimiento? Eran los profesores, los maestros o estudiantes de humanidades. De ahí que autores como Paul Oskar Kristeller sostengan que el humanismo no era en sí una tendencia o un sistema filosófico, sino un programa de cultura y de educación, enfocado a un limitado campo de estudios. Debe quedar claro que no podemos identificar el humanismo renacentista con la filosofía, las ciencias o el saber del período con un todo, pues los *studia humanitatis* excluían campos como la lógica, la filosofía natural, la metafísica, tanto como las matemáticas, la astronomía, la medicina, las leyes y la teología².

Entonces ¿cómo entender el humanismo en el Renacimiento? Como un

1 Cf. Sciacca, M. F., *¿Qué es el humanismo?*, trad. A. J. Vaccaro, Edit. Columba, Buenos Aires, 1960, p. 9.

2 Cf. Kristeller, P.O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, trad. F. Patán, F.C.E., México, 1982, Primera Parte, I, p. 40.

momento o fase de la tradición retórica de occidente³. Los tratados de los humanistas tienen importancia y trascendencia estética y ética. Son obras que deleitan por su elegancia y claridad estilísticas; por la inserción de un toque personal e histórico vivo, así como por la madurez y conocimiento de la sabiduría clásica. Igualmente, muchos de los humanistas recuperaron algunos de los problemas de la filosofía moral preparando el terreno para que, filósofos de épocas venideras, les hicieran frente sistemática y rigurosamente.

Humanistas como Petrarca y Salutati; Valla y Bruni; Alberti y Pontano; Erasmo, Moro y Montaigne, tomaron como autores de su predilección a Isócrates, a Plutarco y a Luciano. Sin negar lo anterior, el orador de la antigüedad por el que mayor admiración sintieron fue Cicerón. El arpinate vino a ser el autor modelo, no sólo desde el punto de vista estético-retórico, sino sobre todo, por sus ideales éticos en los que debían conjugarse elocuencia y sabiduría.

Pasando ahora de la retrospectiva a la prospección podemos preguntarnos: ¿cuál es la influencia que el humanismo ejerció en la cultura renacentista?⁴.

3 Cf. *ibidem*, Primera Parte, I, p. 41. Asimismo Kristeller aclara que los humanistas del Renacimiento son los herederos directos de los *dictadores* italianos medievales. Aunque éstos no eran estudiosos de los clásicos ni los tomaban como arquetipos de sus composiciones. Es así que la forma en que los humanistas contribuyeron considerablemente fue al hacer notar que, para escribir bien, (objetivo literario) y hablar bien, (objetivo práctico), es imprescindible, como retórico, estudiar a los clásicos.

Los humanistas se dedicaron a la copia y a la edición de autores latinos, así como al desarrollo de técnicas en la crítica textual e histórica; estudiaron la ortografía, la gramática y la retórica latinas; la historia antigua, la mitología, la arqueología, la epigrafía y las cuestiones anticuarias. Es digno de mencionar el hecho de que los humanistas introdujeron el griego en los planes de estudio de todas las universidades y escuelas secundarias de renombre de Europa occidental; de igual manera, se importó del oriente bizantino y turco, buena cantidad de los manuscritos que contenían el cuerpo de la literatura griega. Este material se difundió en forma impresa y copias manuscritas por las bibliotecas de occidente. (Cf. *ibidem*, Primera Parte, I, pp. 41-45).

4 En relación con el tema cf. Kristeller, P. O., *op. cit.*, Primera Parte, I, pp. 49-50.

En primer término, el resaltar la dignidad del hombre y su puesto privilegiado en el cosmos, tal y como lo hacen, por ejemplo, Petrarca y Manetti.

En segundo lugar, la tendencia a hacer manifiestos y merecedores de expresión la singularidad concreta de los sentimientos, las opiniones, las experiencias y las circunstancias propias. Dicha conciliación se hace explícita, en varios humanistas, a través de la literatura biográfica y descriptiva, en la pintura de retratos, así como en la filosofía. Ésta alcanza su más elevada expresión en Montaigne quien, sin embargos declara, que el "yo" es el tema capital de su reflexión filosófica.

En tercer orden, en cuanto a la influencia y manifestación clasicista en el Renacimiento, ésta se proyecta en el gusto por el estilo y la forma literaria elegantes, en la limpieza y la claridad; este gusto caracteriza al grueso de los científicos y filósofos renacentistas. Asimismo, la referencia constante del pensador de esta época a las citas e ideas greco-latinas fue a causa de los humanistas.

Otro efecto que ejerce el humanismo en el pensamiento del Renacimiento se dio en los continuos y reiterados intentos por revitalizar y dar nueva expresión a las doctrinas filosóficas de determinados pensadores de escuelas antiguas concretas. La importancia de esta inclinación radica en que ella representa la re-vivificación o literal re-nacimiento de la *sophia antigua*.

¿Cuáles son los elementos filosóficos que se encuentran presentes en el movimiento humanista? Siendo de base -por su génesis y sus representantes- un movimiento típicamente literario y cultural, el humanismo llevaba en su seno importantes nociones y efectos filosóficos tales como, la fe inexpugnable en el valor del hombre y, por ende, de las humanidades, así como en la re-novación del saber greco-latino. Se partía del hecho de que había un infinito número de ideas que investigar y adquirir, lo que produjo un proceso de "fermentación intelectual" que impregnó todo el Renacimiento.

De lo anterior podemos colegir que la idea directriz de la antropología renacentista fue la restauración de la dignidad del hombre como herencia de la antigüedad.

La idea de la dignidad del hombre no es reivindicada en forma aislada al puesto que el ser humano ocupa en el cosmos. Esto es, habrá en adelante un binomio hombre-mundo que no se puede desvincular.

Petrarca, Manetti, Pico, Ficino y Pomponazzi vienen a ser los hombres más representativos de la tesis sobre la "dignitas hominis". Petrarca⁵ insiste en que el conocimiento fundamental que todos debemos tener es el de nuestra propia naturaleza. La finalidad de este gran humanista fue descubrir, en los personajes de la antigüedad, la *humanitas* inherente como ideal educativo. El poeta italiano procura hacer una línea continua entre *sophia* y *sapientia* clásicas y sabiduría cristiana, haciendo hincapié en los temas del valor y de la libertad del hombre⁶. En Petrarca la convicción más firme se halla en que la misión del filósofo es la autognosis para que, con base en ella, se mejore a sí mismo y haga buenos a los demás. Al igual que Cicerón y otros clásicos, considera que a este propósito se llega vía la elocuencia.

Pico, evocando el momento de la creación divina, sitúa al hombre de tal forma que él está dotado de una peculiaridad inherente: la capacidad de meditar el porqué del mundo, de amarlo y de admirarlo en su grandeza y belleza. Lo propio del ser humano es que el creador le ha asignado todos y cada uno de los dones propios de los demás seres. Es por eso que el hombre no tiene una esencia determinada o una naturaleza dada; puede llegar a ser todas las cosas por propia voluntad. El ser humano contiene en su ser toda la gama de posibilidades vitales. La meta antropológica tiene para Pico la finalidad de sobrepasar las formas de vida inferiores y elevarse hasta Dios.

También vale la pena señalar que en Pico el hombre es un ser que tiene que elegir libremente entre diferentes opciones no igualmente deseables o buenas. La tarea consiste en optar por aquella forma de vida más elevada y

5 Las fuentes de Petrarca fueron, fundamentalmente, Horacio, Séneca y San Agustín.

6 Cf. Abbagnano, N. y Visalberghi, A., *Historia de la pedagogia*, trad. J. Hernández, F.C.E., 2a. reimpresión, México, 1974, Tercera Parte, 1,3, p. 204; 1,4, p. 205.

que esté a nuestro alcance. Por eso la dignidad del hombre se encuentra en la libertad de elección y en que las diversas posibilidades incluyan la más alta. Lo difícil está en que el hombre sepa elegir:

"... Sólo se dará la excelencia del hombre cuando éste elija las formas más elevadas de vida moral e intelectual puestas a su disposición; y esta excelencia pertenecerá a su naturaleza concedida en tanto ésta incluya entre sus potencialidades esas formas de vida elevadas."

Para Pomponazzi el hombre es un ser con naturaleza múltiple, cambiante; ésta se halla situada entre la naturaleza temporal y la eterna, pudiendo asumir cualquiera de ellas. Asimismo sostiene que hay un ideal de virtud moral alcanzable en esta vida. De este modo, además de estimar la dignidad humana, restaura el valor de la inmanencia moral, es decir, la vida terrena tiene una importancia inherente que no depende de ningún premio o castigo futuros y trascendentes. Por lo tanto, la excelencia peculiar del hombre es su virtud moral que tiene valor en sí misma. Para Pomponazzi toda persona tiene la posibilidad, así como el deber de lograr esa excelencia.⁸

Otro tema vinculado con la dignidad del hombre, pero asumido desde un ángulo ontológico-epistemológico fue, en el Renacimiento, el de la verdad.

Ante el proyecto de un considerable número de humanistas por tratar de amalgamar lo medular de las filosofías antiguas, de la literatura clásica y de la religión cristiana, así como de las nuevas y diversas fuentes con las que se contaba, éstos tuvieron que hacerle frente a la cuestión del cómo poder dar unidad a la diversidad de verdades posibles.

En presencia de esta fermentación intelectual la vía de paralelismo y

7 Kristeller, P. O., *op. cit.*, Cuarta Parte, IX, p. 239.

8 No debemos pasar por alto que la creencia que otros autores sostienen en la inmortalidad del alma es, en el Renacimiento, una expresión más de la tesis sobre la dignidad del hombre: en su alma inmortal el individuo permanece viviendo eternamente llevando consigo su experiencia, su individualidad. De hecho, pensadores de la talla de Ficino dicen abiertamente que si el alma pereciera, el hombre perdería su dignidad y su divinidad.

de compatibilidad de verdades se dio con la alegoría que tuvo gran influencia en el pensamiento, el arte y la literatura renacentistas y de épocas subsiguientes.

Los humanistas hicieron suyo el problema de la verdad al examinar las preguntas filosóficas y, en concreto, los problemas morales que consideraban parte medular de su actividad legítima. Aunque en su mayoría no les interesó tener una terminología y un método preciso (tampoco fueron sistemáticos), se animaron a hacer suyas ideas de Cicerón que permitieron, a su vez, dar a conocer otra gran variedad de ideas de la antigüedad, y adaptarlas con gran flexibilidad, a su pensamiento y a sus propios escritos. Asimismo, y no obstante que el eclecticismo humanista fue somero en comparación con el de la antigüedad, tuvo como mérito el ampliar las fuentes de pensamiento y de información con las que el pensador podía contar. Se revitalizaron doctrinas antiguas y diferentes al aristotelismo lo cual abrió brechas nunca antes sospechadas y que rendirán su fruto en un lapso casi inmediato⁹.

Sin perder de vista el tema de la búsqueda de la unidad de la verdad, encontramos en el platonismo otra escuela vivificada de nueva cuenta a raíz del humanismo renacentista. Dicha escuela parece haber sido la que más aportaciones, dignas de consideración, efectuó en torno al problema de la verdad, pues -entre ellos Ficino- intentaron armonizar religión y filosofía (con el fin de superar el dualismo aristotélico y escéptico, pero también a un nivel distinto de la postura tomista), pues reconocen la existencia de una verdad universal, totalizadora, en la cual son copartícipes las diferentes doctrinas de cada escuela o de cada pensador particular.

De este modo se afirma nuevamente la variedad y libertad de pensamiento que fue el propósito de los primeros eclécticos y escépticos.

Pico della Mirandola -yendo más allá de su maestro Ficino- concibe una verdad de alcance universal dándole a ésta una expresión arquetípica y representativa del período renacentista. Pico -por aportación de Ficino- parte del hecho permanente de que la verdad es universal, y que toda

9 Cf. Kristeller, P. O., *op. cit.*, Cuarta Parte, XI, pp. 269-271.

tradición filosófica y religiosa tiene su participación en ella. Esto lo podemos vincular cercanamente con la idea de libertad que Pico defendía, ya que subraya, insistentemente, que no debemos circunscribirnos a las enseñanzas de un pensador o de una escuela única, sino que tenemos que estudiar a todos los pensadores del pasado, para tratar de descubrir la verdad manifestada en sus escritos.

Retornando a nuestro punto inicial y enfocándolo ahora estéticamente: ¿qué fue la retórica¹⁰ humanista del Renacimiento desde el punto de vista estético? La retórica renacentista tuvo un papel preponderante, llegando a introducirse en todos los campos de la civilización.

Como ya habíamos indicado en su oportunidad, la retórica estuvo vinculada a las demás actividades, propias del humanista, incluidas en los *studia humanitatis*. Estas actividades consideraban el estudio de la literatura antigua que iba desde copiar, revisar, traducir e interpretar los textos griegos y latinos, desembocando en una erudición y en un gran conocimiento de la filología clásica.

Los humanistas también produjeron gran cantidad de literatura en prosa y en verso (principalmente en latín). De ahí que se les considerara como oradores y poetas, antes de que el vocablo humanista adquiriera el sentido que alcanzó. Asimismo, los humanistas reclamaban para sí la filosofía (ante todo la filosofía moral) como parte de su actividad, pues se proponían combinar elocuencia y sabiduría (retórica y filosofía) a fin de hacer volver el ideal ciceroniano.

En los siglos XV y XVI se llevan a cabo un número considerable de traducciones del griego al latín. De tal forma que, buena proporción del patrimonio de los clásicos griegos, pasó a formar parte del acervo occidental. En el campo de la retórica se llegó a alcanzar un conocimiento completo de los oradores áticos; ante todo se admiraba a Lisias, Isócrates y Demóstenes, pero también a otros¹¹.

10 Para una historia de la retórica, cf. Kristeller, P. O., *op. cit.*, Quinta Parte, caps. XII, XIII y XIV, *passim*.

11 Es digno de mención el hecho de que la oratoria, la poética y la retórica humanistas se introdujeron también en la elocución vernácula, principalmente en Florencia.

Por otro lado, toda la labor epistolar -en donde se cuidaba rigurosamente el uso del lenguaje- contribuyó a que los humanistas influyeran en el uso hablado y escrito de un buen latín. Más radicalmente aún, el humanista Valla afirma que el uso del latín clásico (desde un punto de vista lingüístico) es fuente y norma de la verdad filosófica. O, dicho en otros términos, para Valla quien piensa claro habla claro.

Desde un ángulo filosófico no hubo, entre los humanistas, una sola línea de pensamiento. El contenido de sus opiniones fue, en algunos de ellos original, pero en el grueso de las ocasiones se trataba de meras repeticiones o variaciones sobre ideas filosóficas previas. Por eso, el pensamiento humanista siempre debe presentarse en relación con las fuentes clásicas que lo alimentaron y, de las cuales, los propios humanistas, estuvieron conscientes.

Avancemos un peldaño más: ¿cómo influye el humanismo en el arte y la ciencia del Renacimiento?

Para centrarnos en este problema tendremos que enfocar nuestra atención en Nicolás de Cusa, pues en él se concentran el conjunto de los problemas y temas medulares del Renacimiento¹².

Para el cusano, la contraposición que se da entre el ser absoluto (infinito) y el mundo empírico (finito), es la condición necesaria del conocimiento humano. Debemos aclarar que, para él, la vía de acceso a la divinidad es la *visio intellectualis* que implica una *Docta ignorantia*. Asimismo, las matemáticas son el único símbolo cabal y exacto del pensar -así como de la visión especulativa- capaz de reunir a los contrarios.

Además, otro gran mérito del filósofo alemán fue su retorno a las fuentes originarias; se nutrió de las enseñanzas de la filosofía, la matemática y de la crítica filológica humanista. Con respecto a este tema y en relación con el cusano nos dice Cassirer:

"En Italia se lanza en el torrente de la cultura humanista y conquista el conocimiento del griego que posteriormente lo faculta para realizar los más profundos estudios sobre Platón, como también sobre Arquímedes y los

12 Cf. Cassirer, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. A. Bixio,, EMECE, Buenos Aires, 1951, cap. 10., 1, *passim*.

problemas capitales de la matemática griega. En efecto, en seguida -y esto distingue a Nicolás de Cusa de los humanistas propiamente tales, como un Lorenzo Valla o un Poggio- su interés por la antigüedad toma una dirección que es típica de él; en lugar de orientarse hacia la poesía y la retórica de la antigüedad, su atención se dirige preferentemente a la matemática y a la física."¹³

Siendo el tema de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo uno de los principales durante el Renacimiento, el cusano fue uno de sus ilustres promotores. Él redescubre al hombre y a la naturaleza desde el centro de la religiosidad.

¿En dónde se fusionan divinidad, hombre y mundo para el cusano? En la idea de *humanitas* entendida como lo humano o, mejor dicho, como la humanidad que es creadora y creatura re-ligada y vinculada con la divinidad y con el cosmos.

¿Qué es el hombre para Cusa? El hombre es, ante todo, un ser libre. Es gracias a la libertad que el hombre deviene capaz de tornarse receptáculo de la divinidad. Por el hecho de ser libre el sujeto se manifiesta, de manera esencial, histórica y creativamente. El ser humano tiene el derecho de completar su propia forma.

En resolución: el humanismo y el optimismo religioso del cusano se manifiestan en su fe en la dignidad del hombre -y del mundo- como centro y fuente axiológicos de todo lo creado.

Ahora bien: si partimos del hecho de que el cusano representa una nueva y vigorosa fuerza del Renacimiento, en tanto que pulsa magistralmente los campos de la ciencia filosófica y de la ciencia matemática, el problema por plantear sería: en dónde se vinculan, histórica y materialmente (temáticamente) Humanismo y Renacimiento? Es en la idea de proporción en donde se compenetrán las visiones especulativo-filosóficas, técnico-matemáticas y artísticas de la época; debido a la influencia mutua el problema de la forma se constituyó en uno de los temas capitales de la cultura renacentista.¹⁴

¹³ *Ibidem*, cap. 10., 11, p. 54.

¹⁴ *Cf. ibidem*, cap. 20., 1, p. 74.

Cusa y Leonardo pertenecen entonces a una nueva fuerza cuyo propósito capital es el de la manifestación concreta de obras teóricas de índole científico-técnica y artística.

Asimismo, a raíz de la perspectiva mística de Nicolás de Cusa se reivindica el estatuto epistemológico y la certeza de lo sensible, pues aclara que todo acto de amor se apoya en un acto cognoscitivo.

La influencia de esta visión erótico-epistemológica trascendió hacia otro grupo de científicos como Galileo y Kepler que la hicieron suya -a través de Leonardo- practicando una nueva lectura lógica de la naturaleza con base matemática.

Podríamos decir, en síntesis, que con Da Vinci y Nicolás de Cusa se valora nuevamente el papel de las artes, de los oficios y de la técnica.

¿En dónde se da la intersección concreta de las visiones del cusano y de Leonardo? En la conciliación que ambos llevan a cabo entre *apriorismo* y *empirismo*, esto es, razón y experiencia tienen su lugar en la nueva ciencia experimental y en el arte.

Con base en lo anterior podemos aseverar que, así como Cusa realiza una justificación de la totalidad del mundo en el orden matemático y cosmológico, la Academia de Florencia lo hace apelando al *miraculum* artístico y creador de la belleza, en el cual fundamenta su teodicea.

La belleza es entonces la muestra del origen divino del mundo y el más elevado valor espiritual. La relación epistemológica entre el hombre y el mundo se da por ese carácter inherente -que Dios puso a las cosas- de belleza de la forma, de armonía. De aquí se deriva una tesis ya dicha por el cusano: que en el hombre se da la vinculación entre el mundo y Dios, pues es el ser humano quien define la directriz religiosa del cosmos. Con el hombre y por el hombre se lleva a cabo la "redención" de la totalidad de lo existente.

Tanto Cusa y después Ficino señalan que, para estar en Dios, es el hombre mismo quien debe quererlo libremente tratando de ser él mismo. Esta re-forma del hombre en cuanto sujeto, es también re-creación re-dentora del mundo: todo lo existente es digno cuando el hombre lo hace tal.

Parafraseando a Ficino, concluye Cassirer:

"Cuanto más profundamente comprenda el hombre su propia naturaleza, cuanto más se compenetre de la espiritualidad de su origen, tanto mayor será el valor que asigne al mundo, así como, inversamente, si se conmoviera la fe que tiene en sí mismo, sería desplazado nuevamente, junto con la totalidad del cosmos, a la nada, a la esfera de la muerte."

De la cita anterior podemos derivar las siguientes conclusiones:

1a. Para el hombre del Renacimiento afirmarse a sí mismo dignamente, es aseverar, simultáneamente al mundo. Esto es, la idea de *humanitas*, como lo más propiamente humano, asigna al macrocosmos un qué (contenido) y un para qué (sentido) nuevos.

2a. Con base en lo anterior es posible entender la alta probabilidad de la influencia que debió de haber ejercido la Academia de Florencia en los inclitos artistas del Renacimiento, por la reivindicación de lo bello, a través del ejercicio de la forma.

De acuerdo con lo anterior Leonardo nos dice que en el hombre se da, por un lado, la capacidad creativa de la razón en la ciencia y, por otro, -y en conciliación con la anterior- la vía de la re-creación imaginativa en el arte.

Asimismo, la época renacentista vino a ser un momento crucial en la historia, a través de Giordano Bruno, en donde los conocimientos se representaron y concretaron en imágenes. Las ideas concebidas humanamente, no tienen un sentido peyorativo, son la verdad en la medida en que ésta puede ser expresada por un ser contingente y finito. De ahí que la *alegoría* se convierta en el camino ideal de manifestación del pensamiento.

La época renacentista también recupera muy a su estilo -originalmente- el sentido del *pathos* griego y lo expresa alegóricamente en el contexto de la ética: las fuerzas íntimas del hombre (vistas como potencias cósmicas) son, en tanto *virtus*, el impetu de la virilidad y de la voluntad humanas como dominadoras (domadoras) del destino (fortuna):

"... Es ésta [...] una nueva pero al mismo tiempo genuinamente antigua fórmula del *pathos*; se trata de un sentimiento heroico que busca su

lenguaje y su justificación teórica." ¹⁶

El *pathos* renacentista se hace explícito, por una parte, en las artes, a través de fórmulas plásticas de conciliación y, por otra, pero en la misma directriz, en la filosofía, que busca "fórmulas teóricas" de armonización entre la fe (confianza) medieval en la divinidad y la seguridad (firmeza) del hombre en sí mismo en el Renacimiento.

Verbigracia, autores como Poggio hacen explícito el *pathos* humanista del Renacimiento, en relación con el tema de las "fuerzas" que el hombre debe vencer. Estos peligros, disminuyen en intensidad, gracias a las fuerzas básicas del hombre que son: la libre humanidad, la energía del esfuerzo moral y del esfuerzo intelectual. De este modo, el hombre manifiesta su actividad en pleno. De ahí que con la conjugación de *virtus* y *studium* se venza a la fuerza del destino.

Pico introduce un nuevo *pathos* de pensamiento que da origen al sentido y problema de la libertad, con base en la relación entre el ser y el obrar:

"... El ser del hombre es la resultante de su acción; acción que no se manifiesta únicamente en la energía de la voluntad, sino que abraza también la totalidad de sus fuerzas creadoras, pues cada acto genuinamente creador de formas entraña algo más que un nuevo obrar sobre el mundo; supone que lo que obra, el sujeto de la acción, se distingue del objeto de la acción, de lo que padece esa acción, y supone además, que tiene conciencia de esa oposición."¹⁷

Parafraseando a Pico ¹⁸ podemos decir que la contraposición que él manifiesta entre el ser y la acción del hombre es su tesis humanista, la cual se hace explícita en una *παίδεια* que se traduce en la procreación lúdica (*παιδουργία* y *παίδία*) de la propia vida, del propio ser y quehacer de cada sujeto como proceso o permanencia cambiante de autoconstrucción. Dicho en otros términos: el ser y el valor del hombre están en dependencia procesal de realización. El ser humano entraña siempre nuevas

¹⁶ *Ibidem*, cap. 3o., I, p. 102.

¹⁷ *Ibidem*, cap. 3o., I, p. 113.

¹⁸ Cf. Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre*, trad. L. Martínez, Editora Nacional, Madrid, 1984, *passim*.

posibilidades abiertas al infinito; éstas sólo se realizan cuando él crea su ser voluntariamente.

De ahí que autores como Charles de Bouelles, siguiendo la misma dirección que Pico, aseguren que la sabiduría, en cuanto *humanitas*, es el verdadero propósito de la existencia humana: autoconocimiento y conocimiento del mundo son sólo las dos facetas de una misma realidad. El sabio es el que reconoce las contradicciones inherentes a la esencia del hombre y, con base en ese reconocimiento, logra superarlas. Esta contradicción se supera vía la libertad: todo hombre ha de forjar su propio ser, ha de construir su propia envergadura moral por arte y por virtud¹⁹.

De esta forma, y a raíz de las ideas de Charles de Bouelles, Cusa y Pico viene una transformación filosófica en relación con el macrocosmos: hay unidad de hombre y mundo; con fundamento en esa unidad -como correlación- se finca el momento de la oposición, es decir, de la polaridad sujeto objeto que nos hace posible el acto epistemológico de adecuación con lo real.

Pero, entonces, y volviendo a lo mismo: ¿por qué "vale" el hombre? Por su posibilidad de re-nacer al tener fe en sí mismo y al conferirse, libremente, dignidad propia y dignidad al mundo.

¿En dónde se ligan ética y cosmos? En el hecho de que, para el hombre del Renacimiento, el yo se comprende a sí mismo partiendo del mundo, pero igualmente, aquí se halla implícita la exigencia de que el auténtico conocimiento del mundo sólo se consuma por medio de la autognosis.

Es en el aspecto ético en el que Pico viene a ser el heraldo que anuncia las nuevas perspectivas del sentir renacentista: el hombre puede autodeterminarse como consecuencia de su libre acción²⁰. *Virtus, ingenium* y voluntad consciente de sí y confiada en sí son las armas con las que se vence a la fortuna y al destino.

19 Cf. Cassirer, E., *op. cit.*, cap. 3o. 1, pp. 120-121.

20 De hecho, el rechazo tajante que Pico manifiesta hacia la astrología se da porque ésta se apoya en determinaciones externas al ser humano que restan vigor a la creencia, radicalmente humanista, en la mera fuerza creadora y autónoma de todo hombre a hacer, voluntariamente, su propio ser.

Por la misma línea Giordano Bruno vincula el problema de la libertad con el del conocimiento: el acto de la producción cognoscitiva es una muestra fehaciente de la fe en la libertad creadora del hombre. De tal forma que el nolano, (en contra de la astrología), funda una nueva filosofía moral, cuya representación fidedigna se halla en la luz interna y guiadora del alma. Este nuevo principio de la autoconciencia, en tanto sindéresis, suple a las inconscientes fuerzas cósmico-demoníacas por la vía del examen, de la observación y de la capacidad de discernimiento.

Otra idea fundamental que invade el espíritu de la época renacentista y que contribuyó a forjar el concepto de subjetividad, fue la idea de voluntad humana como Eros en la psicología de Ficino. De aquí se inferirá en diferentes formas y manifestaciones, que conocer es identificarse con el objeto.

Con la misma directriz, el platonismo de la Escuela Florentina hace manifiesta una nueva idea de la autoconciencia en su teoría del amor. La autoconciencia se despliega en su unidad y en su diversidad, en el conocer, el querer y la creación artística. Esto es, el yo se enlaza con las distintas proyecciones del hacer, de las cuales se origina la pluralidad que se vierte en cultura.

Ahora bien, ¿por qué senda se equilibraron en el Renacimiento la relación sujeto-objeto, necesidad-libertad? Por el camino del arte y de las ciencias exactas de la naturaleza. El espíritu renacentista evoluciona a este respecto en la siguiente forma: el objeto de conocimiento no es ya una mera oposición al yo, sino que todas las fuerzas productivas del sujeto se proyectan en el objeto.

Es en la misma necesidad del objeto donde el yo se conoce como tal (así como la dirección y fuerza de su espontaneidad). Petrarca es el introductor de estos cambios, ya que manifiesta la relación recíproca existente entre el yo y la naturaleza. Es hasta el siglo XIV cuando el cosmos se concibe objetiva y firmemente. De tal forma que se da la armonía entre mundo y yo cuando se hace explícita la autonomía de ambos miembros de la relación. Debe considerarse como una aportación renacentista la conquista de la legitimidad de la naturaleza por la ruta inmediata de la

intuición²¹.

Asimismo es en este momento cuando, paralelamente, empieza a gestarse la idea de que la fuente de la certeza científica es de índole matemática. A este respecto, es nuevamente Leonardo, quien propone un original planteamiento de los problemas, al reconocer la validez universal de la necesidad, entendida como la razón o la ley infusa de la naturaleza.

También la vinculación indisoluble que Da Vinci sostiene entre arte y ciencia la hace explícita al sostener que el arte es el instrumento genuino para la captación de la realidad como tal:

"... solamente por medio de la *visión artística* la abstracción científica conquista su legitimidad y su propio camino."²²

En síntesis: el Renacimiento implicó un nuevo tratamiento voluntario de la forma que, como sentimiento, estimuló también la percepción de la vida. De ahí que el gran lazo común y la raíz íntima que unió a todos los *humanistas* del Renacimiento fue el sentir artístico. Dicho sentir modificó el concepto que de la naturaleza se tenía y que, paulatinamente, constituyó la ciencia: la fuerza creadora del artista es igualmente valiosa que el pensamiento teórico del científico; el arte es recreación de la fantasía, la ciencia es recreación intelectual. La grandeza del científico y del artista estriba en que ambos saben conjugar necesidad y libertad en su forma de aproximación empírica con la naturaleza.

21 El grueso del pensar renacentista desarrolló una teoría del conocimiento pan-psiquista, cuyas analogías nunca se desprenden de la magia que ven como el culmen de toda ciencia de la naturaleza. De hecho Pico se inserta en el tema de la magia definiéndola como la suma total de la sabiduría sobre la naturaleza, así como la parte concreta y práctica de toda ciencia natural. Magia era sinónimo de elemento activo de la naturaleza. Dicho en otros términos: todos los elementos constitutivos del conocer y, teóricamente emparentados en un todo, se vinculan recíprocamente con un fin común por la magia. Esta es la sonda que nos permite penetrar en la totalidad del universo por el camino de la comprensión esencial "simpática" de las cosas. Para Pico el mago es el mediador entre los mundos inferior y superior. La acción de la magia y del mago es inherente a la naturaleza: la expresión epistémica concreta de la teoría del conocimiento con base pan-psiquista y que recupera el acto de sensación y sensibilidad "simpática" con todo lo existente, se da en la magia.

22 Cassirer, E., *Op. cit.*, cap. 4o. 11, p. 200. *CF. ítem*, Yates, F. A., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. D. Borgada, Ariel Barcelona,

Otro factor que modificó la visión de la naturaleza fue la recuperación que los renacentistas hicieron del λόγος διδόναι socrático-platónico como exigencia, tanto de la teoría del arte, como de las ciencias exactas.

La cosmología del Renacimiento adquiere su sello peculiar gracias a la recuperación de la sensibilidad que asume su propia envergadura en el proceso de investigación teórica.

Con la nueva cosmosvisión del Renacimiento se reconoce que la relatividad es esencial para toda precisión local en el Universo. El problema queda entonces planteado, en los siguientes términos: ¿cómo, en el ámbito general de las relaciones que continuamente se modifican, podemos captar las leyes rectoras de ese cambio? A raíz de lo anterior la unidad sólo podrá entenderse mediante la multiplicidad, la constancia en la variación. El mundo es correlación. Dicho heraclíteamente: la realidad es unidad de contrarios; coincidencia de opuestos. Por lo tanto, la naturaleza es, para el hombre del Renacimiento, la complicación de todo cuanto sucede en y por el movimiento. Todo lugar es relación con, y, lo que hay que comprender, es cómo se da esta interacción.

Qué podemos concluir de todo lo dicho? En primer lugar que la manifestación más clara del pensar renacentista se halla en el ideal del hombre universal²³, en su captación de lo humano como totalidad afirmativa.

En segundo término, la exigencia filológica de los humanistas del Renacimiento fue, al mismo tiempo, reivindicación histórica de reconstrucción de fuentes culturales.

El hombre del Cuatrocientos se redescubre como constructor de su mundo y de su propio ser, esto es, asume conscientemente la fuerza creadora de su acción y la conquista voluntariamente.

En tercera instancia, el vocablo re-nacer adquiere un sentido -de raíz telúrica- de renovación del sujeto en sus capacidades y posibilidades, en

1983, Cap. VIII Hagia renacentista y ciencia.

²³ Cf. Xirau, R., *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Alianza, Madrid, 1975, III, 7, pp. 110-111.

los ámbitos religioso, artístico, filosófico y en la vida en general. Re-nacimiento es re-forma del hombre y de su mundo, en tanto re-torno a la forma original: la de los clásicos greco-latinos.

Finalmente, el rasgo esencial de la ética humanista del Renacimiento fue la diversidad. Dicha pluralidad fue la contribución más importante del *humanismo* a la filosofía moral de la época²⁴, pues, parafraseando a Pico, el hombre puede (potencia) llegar a ser todas las cosas, siempre y cuando, ese poder se traduzca en querer (voluntad).

La *dignitas hominis* es ser y quehacer permanentes, conjugación de *virtus* y *studium*, construcción del hombre de excelencia: el que traduce su saber en una forma de ser, el *humanista*.

Con todo lo antedicho ha quedado esclarecido, hasta el momento, el aspecto filológico -sin desvincularlo del histórico- del humanismo. Ahora habremos de hacer una aproximación directa de las actividades humanas antecesoras de la *paideía*, temporalmente hablando, para así poder rastrear los orígenes y condiciones históricas de sus elementos fundamentales, y por ende, constitutivos.

²⁴ Cf. Rico, F., "Humanismo y ética" en *Historia de la ética*, Victoria Camps ed., Tomo I, Crítica, Barcelona, 1988, p. 508.

**CAPÍTULO II. ANTECEDENTES
HISTÓRICOS DEL HUMANISMO
GRIEGO**

CAPÍTULO II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL HUMANISMO GRIEGO

Para poder indagar cuáles son los antecedentes históricos del humanismo en Grecia será menester remontarnos a su tradición religiosa, literaria y política. Es un hecho que contamos con testimonios suficientes para poder sondear la manera en que se fue gestando la *paideia* como continuidad y construcción consciente¹ -axiológicamente hablando- del llamado a hacerse hombre.

Nada es comprensible cabalmente si no se escrutan sus procesos genealógicos y genéticos de manera conjunta, esto es, -y como dirían los griegos sintéticamente y con un sólo vocablo- su *ἄρχῆ*.

De ahí que nos propongamos investigar, en las fuentes antes citadas, todos aquellos elementos que, en diferente forma e intensidad, vinieron a hacer de la *paideia* la institución moral por antonomasia en Grecia.

Nos aproximaremos, en primer lugar, a las manifestaciones míticas y, en segunda instancia, a las expresiones poéticas en la épica, la lírica y la tragedia, como fontanas no sólo religioso-literarias, sino también políticas del humanismo griego.

§3. EL MITO

"... Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas."²

Adentrarse en la mitología griega significa, ante todo, explorar el mundo del hombre y de sus posibles relaciones. Sabemos bien que, en gran medida, el mito en Grecia hace referencia a la historia política y religiosa.

¹ Cf. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, ed. cit., Introducción, p. 11.

² Eliade, M., *Mito y realidad*, trad. L. Gil, Labor, 5a. ed., Barcelona, 1983, Cap. I, p. 20.

Asimismo, por muchas diferencias o deformaciones que hayan podido tener las narraciones, éstas siempre insisten, en mayor o menor escala, en la tradición.

Esta tradición mítica se manifestó, en primera instancia, a través del planteamiento de problemas e intentos de respuestas a preguntas primigenias sobre los orígenes del cosmos y del hombre. De tal forma que, las fuerzas (potencias) antropológicas no se explican sin sus manifestaciones o correlaciones cósmicas, pero también a la inversa, es decir, toda expresión del orbe repercute y se vincula con el acontecer humano.

Dicho más claramente: el mundo mítico es el primer intento de explicación uni-versal, en donde cosmogonía y antropogénesis se implican mutuamente.

Si nos remitimos a los mitos homérico y órfico de la creación, encontramos a Eros como fuerza prístina y a la Noche -con quien habitaba en una cueva- que se manifestaba como Orden y Justicia.³ Esto ya hace explícita, en una primera aproximación, la visión causal, regular, portentosa y afirmativa que tenían del mundo.

Es en las dos versiones de los mitos filosóficos⁴ de la creación en donde ya podemos apreciar el origen de las potencias negativas que también tienen su fuerza implacable.

En la primera narración se nos dice que de la unión de la Noche y el Erebo nacieron: la Vejez, la Muerte, el Asesinato, la Continencia, el Sueño, los Desvarios, la Discordia, la Miseria, la Vejación, Némesis, la Alegría, la Amistad, la Compasión, las tres Parcas -conocidas como el Destino o las Moiras- Nona, Décima y Norta.

3 Cf. Graves, R., *Los mitos griegos*, trad. L. Echavarrí, Tomo I, Alianza, 2a. reimprisión, México, 1986, p. 34. Asimismo, Jaeger señala que todos los narradores posteriores a Hesíodo se percataron de la importancia de Eros como principio primigenio y positivo, tal y como él mismo lo menciona en la *Teogonía*, erigiéndolo sobre la serie procreativa y haciendo de él el primer nacido, cf. Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. J. Gaos, F.C.E., México, 1980, cap. IV, p. 69.

4 Cf. *ibidem*, pp. 37-38.

De la unión del Aire y la Madre Tierra se originaron: el Terror, la Astucia, la Ira, la Lucha, las Mentiras, los Juramentos, la Venganza, la Intemperancia, la Disputa, el Pacto, el Olvido, el Temor, el Orgullo, la Batalla, e igualmente, Océano, Metis y los otros Titanes, Tártaro y Tres Erinias o Furias.

También con el consentimiento de la diosa Atenea, Prometeo formó a los hombres a semejanza de los dioses.

En la segunda versión filosófica de la creación se nos relata que el Dios de Todas las cosas apareció de pronto en el Caos y separó la tierra y el aire superior del inferior. Posteriormente ordenó los elementos. Dividió la tierra en zonas: calientes, frías, templadas; las moldeó en forma de llanuras y montañas, las revistió con hierbas y árboles. Sobre la tierra colocó el firmamento rodante, pletórico de estrellas y asignó posiciones a los cuatro vientos. Pobló las aguas con peces, la tierra con animales; el cielo con el sol, la luna y los cinco planetas. Finalmente, hizo al hombre, que se distingue por ser el único entre los animales que puede elevar su rostro hacia el cielo y contemplar el sol, la luna y las estrellas, con la salvedad de que sea cierto que Prometeo hizo el cuerpo del hombre con agua y arcilla y que el alma le fue proporcionada por ciertos elementos divinos errantes, que habían sobrevivido a la primera creación.⁵

Centrándonos en el tema del hombre.⁶ Para la mitología griega el ser humano fue producido espontáneamente por la tierra. Se han dado cinco edades del hombre:

a) Hombres de raza áurea: son súbditos de Cronos. Eran justos y vivían felizmente. Todos ellos han muerto, pero sus espíritus sobreviven como los de los genios en venturosos lugares de retiros rústicos, dadores de una fortuna buena y mantenedores de la justicia.

⁵ La fuente de la primera narración del mito filosófico de la creación está en Hesíodo y, de la segunda, en Ovidio.

⁶ Cf. a este respecto Graves, R., *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 40-42.

b) Hombres de raza argétea: son comedores de pan, tienen origen divino. Son peleeros y sometidos a su madre, además de ignorantes. Vivían hasta los cien años. Zeus los destruyó.

c) Hombres de raza broncea: son guerreros e insolentes. La peste los exterminó.

d) Hombres también de raza de bronce: es más noble y generosa que la anterior. Los engendraron los dioses en madres mortales. Pelearon gloriosamente. Se convirtieron en héroes.

e) La quinta raza es la actual, de hierro: son indignos descendientes de la anterior raza broncea, puesto que se caracterizan por ser degenerados, crueles, injustos, maliciosos, libidinosos, malos hijos y traicioneros.

Después de estas descripciones sobre los orígenes del hombre y del mundo, nos detendremos para destacar las figuras de algunos dioses, diosas y héroes que, de una u otra manera, ejercen influencia -a nuestro juicio- en el proceso de generación de ciertos elementos capitales de lo más propiamente humano: sus posibilidades de autoconstrucción, esto es, su envergadura ética.

Entre los personajes mitológicos a los que se denominaban Palas se encontraba, según nos relatan Hesíodo,⁷ Pausanias⁸ y Apolodoro⁹, el Titán que se unió con el río Estigia engendrando en ella a Zelus (*fervor*), a Crato (*vigor*), a Bia (*fuerza*) y a Niké (*victoria*).

Hay que destacar el papel que jugaron las Tres Parcas -Cloto la hilandera, Láquesis la mediadora y Átopo la que no puede ser desviada o eludida- y el hecho de que son consideradas como hijas partenogénitas de la Gran Diosa Necesidad, contra quien ni los dioses mismos contienen y, por eso, se la denomina "*el Destino Fuerte*".

Para los griegos la *dádiva* también intervenía en la vida, a través de

7 Cf. Hesíodo, *Teogonía*, vv. 376 y 383.

8 Cf. Pausanias, VII.26.5.

9 Cf. Apolodoro, 2.2.4. Igualmente cf. Graves, R., *op. cit.*, p. 52.

la diosa Caris -cuyo nombre significa precisamente *gracia*. Las dos Cárites son: Auxo (*crecimiento*) y Hegémone (*dominio*). Ambas eran honradas por los atenienses en tanto correspondían a las dos grandes Estaciones.

¿Cómo nace Eros? Hay dos versiones al respecto. Por un lado, la que sostiene que Eros salió del mundo y que fue el dios primigenio, ya que sin él, ninguno de los demás dioses hubieran podido nacer. Por otro, la que sostiene que era hijo de Afrodita y de Hermes o de Ares, o del propio padre de aquélla, Zeus; o hijo de Iris y del Viento Oeste. Lo importante es que todos los relatos coinciden en que Eros era un niño no sólo inquieto, sino incontrolable, que no respetaba ni a nada ni a nadie; se dedicaba a volar con sus alas áureas de un lado a otro, disparando, en forma aleatoria, sus flechas afiladas o incendiando desenfrenadamente los corazones con sus atroces antorchas.

Otro factor condicionante de la vida entre los griegos fue la guerra. En relación con esto, la divinidad más temida fue el Ares tracio, pues amaba la batalla por sí misma y, junto con su hermana Eris, producía, permanentemente, ocasiones para el conflicto, a través de la expansión de murmuraciones e infusión de celos. El uno y la otra nunca favorecen a determinada ciudad o facción, sólo combaten en el bando que más les complazca de acuerdo con la veleidad del momento, ya que se deleitan en la matanza de hombres y el despojo de ciudades. Todos sus colegas inmortales odian a Ares, con excepción de Afrodita y Eris, pues aquélla guarda una perversa pasión por él, y Hades, quien recibe de buena gana a los jóvenes y valerosos combatientes, pericididos en cruentas guerras.¹⁰

Dos ideas directrices de la vida moral griega fueron la *mesura* y su complementaria el *exceso*. En correspondencia y representación de ellas están las figuras de Apolo y Dioniso que constituyen la médula de la mitología griega, sobre todo si se quiere entender la raigambre de sus

¹⁰ Es un hecho que los atenienses no eran amantes de la guerra, en tanto no fuera para proteger la libertad o por razones de peso similares. El desprecio a los tracios era, precisamente, porque se los consideraba bárbaros, al hacer de la guerra un pasatiempo, cf. Graves, R., *Op. Cit.*, p. 88.

ideas e ideales sobre el hombre. Apolo aparece siempre como el heraldo de la moderación en todas las cosas. Se relata que las frases "conócete a ti mismo" y "nada en demasía" (nada con exceso) eran permanentemente enunciadas por él. De igual manera, durante la época clásica, la música, la poesía, la filosofía, la astronomía, las matemáticas, la medicina y la ciencia, se encontraban bajo su custodia. El culto dionisiaco no se instituyó en forma generalizada, sino paulatina, pero una vez que toda Beocia hubo aceptado la divinidad de Dioniso, éste transitó por las islas del Egeo difundiendo la alegría y el terror por doquier.¹¹

¿Qué papel jugaba la suerte? Tique (*Fortuna*) era hija de Zeus y estaba dotada con el poder de decidir la ventura de cualquier mortal. No era imparcial, pues sobre algunos amontonaba dones con un cuerno de la abundancia y, sobre otros, acumulaba desgracias y privaciones. Tique carece de toda responsabilidad en sus concesiones y se dirige de una a otra parte realizando juegos de manos con una pelota para ejemplificar la inseguridad y la herencia errática de la suerte: a veces en la cúspide, a veces en el abismo. No obstante, si alguno de sus favorecidos se engríe de la profusión de sus riquezas y no sacrifica parte de ellas a los dioses, ni mitiga la pobreza de sus conciudadanos, entonces interviene la antigua diosa Némesis (*Ley debida, Diosa Ninfa de la Muerte-en-vida*), hija de Océano¹² y de cuya cintura el azote ineludible cuelga.

Subrayaremos ahora la actitud de dos figuras capitales por sus

11 Señala Graves que J.E. Harrison fue la primera en subrayar en su obra *Prolegomena* que Dioniso (dios del Vino), es realmente una superposición ulterior al Dioniso (dios de la Cerveza) al que se llamaba Sabacio. De aquí infiere y propone que el término *tragedia* no deriva de tragos "una cabra" (como lo indica Virgilio), sino tragos "espelta", es decir, el cereal empleado en Atenas para elaborar cerveza, cf. Graves, R., *op. cit.*, p. 131.

12 Entre los hijos del mar destacaremos a Eurínome: *amplio gobierno o amplio viaje*; Euribia: *amplia fuerza*, Eurídico: *amplia justicia* y Nereo: *alias Proteo: el primer hombre*.

Escila: *la que desgarrá* y Caribdis: *la que hunde chupando*. Ambos nombres son títulos de la diosa destructora del mar.

consecuencias ético-antropológicas y, por ende, vitales: Atlante y Prometeo.

Prometeo (*previsión*) es el creador de la humanidad. Sus hermanos eran Epimeteo (*idea tardía*) y Menecio (*fuerza arruinada*).

Atlante (*el que sufre largamente*) era poseedor de un reino en el cual, en un principio, prevalecía la virtud; posteriormente, a sus habitantes los invadió la codicia y la crueldad y, con permiso de Zeus, los atenienses los vencieron y destruyeron su poderío. De manera simultánea, los dioses enviaron un diluvio que, en el lapso de un día y una noche, sumergió toda la Atlántida, hasta tal extremo, que acabó con la ciudad.

Atlante y Menecio se salvaron y se unieron a Crono y a los Titanes en su guerra contra los dioses olímpicos. Zeus acabó a Menecio con un rayo y lo mandó al Tártaro, pero indultó a Atlante, a quien condenó a soportar eternamente el cielo sobre sus espaldas.

Prometeo, que era más juicioso y cauto que Atlante, pronosticó el resultado de la contienda, por lo que prefirió pelear al lado de Zeus. Además, Prometeo se había convertido en el más sabio de su raza, ya que Atenea lo había instruido en la arquitectura, la astronomía, las matemáticas, la navegación, la medicina, la metalurgia, y otra serie de artes útiles que él transmitió a la humanidad. No obstante, Zeus estaba decidido a aniquilar a toda la humanidad, y la había perdonado, gracias a las persistentes súplicas de Prometeo, por quien empezaba a sentir animadversión, debido a sus crecientes facultades y aptitudes.

Zeus se irrita aún más cuando Prometeo lo engaña en la disputa acerca de las partes más apetecibles del toro (al darle los huesos y la grasa) y ocultarle, bajo el estómago, (parte menos apetecible) la carne. Zeus castigó a Prometeo, por reírse a sus espaldas, privando a los hombres del fuego y dictando la dura sentencia: ¡Qué coman carne cruda!

Prometeo se dirigió inmediatamente a ver a Atenea y le pidió, clandestinamente, que lo dejara entrar en el Olimpo. Ella asintió. Estando allí, Prometeo encendió una antorcha en el carro igneo del Sol y, después, arrancó de éste, un fragmento de carbón vegetal incandescente que metió en el hueco formado por la médula de una cañaheja. Luego apagó la antorcha, salió a escondidas y entregó el fuego a la humanidad.

Zeus juró vengarse. Ordenó a Hefesto que hiciera una mujer de arcilla, a los cuatro vientos que la insuflaran de vida y a todos los dioses del Olimpo que la adornaran. Envió a Pandora (*la que da todo*), la mujer más bella jamás creada, como regalo a Epimeteo (bajo la custodia de Hermes). No obstante, Epimeteo es advertido por su hermano Prometeo para que no aceptara el regalo de Zeus y lo rechazó. Todavía más enfurecido que antes, Zeus hizo encadenar a Prometeo desnudo, a una columna de las montañas del Cáucaso. Allí un buitre le desgarró vorazmente el hígado durante todo el día, año tras año. El tormento es interminable, pues cada noche, (durante la cual Prometeo estaba expuesto al frío y a la escarcha) el órgano volvía a crecer, hasta regenerarse totalmente.

Zeus, indispuerto a confesar su actitud vengativa, autoeximia su crueldad, haciendo circular una falsa y calumniosa versión: decía que Atenea había invitado a Prometeo al Olimpo para tener con él amoríos furtivos.

Epimeteo, sumamente preocupado por la suerte de su hermano, accedió a casarse con Pandora, a la que Zeus había hecho proporcionalmente tonta, malévol y perezosa como esculturalmente bella. Al poco tiempo, Pandora abrió una caja, que según Prometeo le había advertido a Epimeteo- debía mantener clausurada, y en la cual, con todo ahínco, había encerrado todos los males que podían aquejar, infecciosamente, a la humanidad, como la Vejez, la Fatiga, la Enfermedad, la Locura, el Vicio y la Pasión. Todos ellos salieron de la caja en forma de nube, hirieron a Epimeteo y a Pandora en todo el cuerpo y luego atacaron a la raza de los mortales. Sin embargo, la *Esperanza Engañosa*, a la que también había encerrado Prometeo en la caja, los disuadió con sus mentiras a que cometieran un suicidio colectivo.¹³

13 Además de la figura heroica de Prometeo hay que distinguir la de otras personalidades míticas: Ieseo, quien sobresalió por ser un joven fuerte, inteligente y prudente; Heracles, que en su juventud descolió de sus contemporáneos por su altura, fuerza, cortesía y valor. Igualmente, se sabe, que alguien le enseñó la astronomía y la filosofía, y Odiseo, quien

La pregunta, que después de todo este proceso descriptivo nos asalta, es la siguiente: ¿cómo nacen y quiénes son los héroes míticos? O, tal y como la plantea Mircea Eliade:

"... cuál es el origen y la estructura ontológica de los héroes griegos, y en qué medida pueden ser comparados con otros tipos de intermediarios entre los dioses y los hombres."¹⁴

Nuestro punto de partida será la consideración del siguiente hecho: hombres y dioses tienen origen telúrico (*ge-génés*).¹⁵ Expliquémonos. La humanidad y las divinidades tienen acceso al ser gracias a una escisión de origen de la pareja primordial (Gea y Urano) a la que siguió una serie de creaciones. De ahí que se hayan dado varias generaciones de dioses y de hombres.

¿Cómo se relacionan los seres mortales con los dioses inmortales? En una dialéctica entre *hybris* (exceso, arrogancia) y *areté* (excelencia, virtud):

"... los dioses no hieren a los hombres sin motivo ni en tanto éstos se mantengan dentro de los límites que convienen a su condición existencial. Pero es difícil no transgredir las limitaciones impuestas, puesto que el ideal del hombre es la 'excelencia' (*areté*) y un exceso en la búsqueda de esa excelencia puede degenerar en orgullo desmesurado e insolencia (*hybris*). [...] La *hybris* suscita una locura pasajera (*até*) que ciega a su víctima y la lleva al desastre. Esto equivale a decir que la *hybris* y su consecuencia, la *até*, son los medios por los que se realiza en ciertos casos (héroes, reyes, aventureros, etc.) la *moira*, la porción de vida otorgada al nacer a estos mortales demasiado ambiciosos o simplemente

destacó por su sagacidad y prudencia. De hecho, Atenea le confesó al héroe homérico que ella se glorifica por su inteligencia-práctica, ingenio y sagacidad. También la diosa Μήτις (Mêtis) protege a Odiseo, ya que admira su gran personalidad y astucia heroicas y, desde entonces, lo denomina como el hombre de muchos recursos, por ser sumamente prudente, hábil y sagaz (πολυ-μητις), comparable con Zeus. Cf. *Iliada*, II, vv. 169, 407, 636.

¹⁴ Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Tomo I, trad. J. Valiente, Cristiandad, Madrid, 1981, cap. XI, p. 300.

¹⁵ γη-γενής: nacido de la tierra, hijo de la tierra.

extraviados por el ideal de la 'excelencia'."16

¿Pero es la lucha por la excelstitud mero desvarío de los mortales? Parece ser que no, pues los humanos asumen conciencia de su propio ser menguado y de que no cuentan más que con su concernientes limitaciones personales. Éstas provienen de su misma condición humana y, más concretamente, de su *moira*. El principio de la sabiduría mítico-religiosa se encuentra en la asunción cognoscitiva de la finitud y precariedad de la vida del hombre. De tal forma que el propósito vital medular consiste en aprovechar el presente y todo lo que éste implica: juventud, salud, goces materiales y momentos para mostrar la propia valía.

Por lo tanto hay que vivir plena y dignamente el *ahquí y ahora*. De esta consideración del espíritu religioso de los griegos derivará la perspectiva trágica de la vida como revaloración de la condición humana *per se*. Dicho en otros términos: ante la obligación impuesta por los dioses de no traspasar los límites, el ser humano acaba por culminar en la perfección, a través de la *sacralización* de su propia situación de hombre. La *dignitas hominis* hunde sus raíces axiológicas en el redescubrimiento del "goce de vivir" como experiencia erótico-estética (en tanto revaloración de la belleza corpórea) y religiosa (como disfrute organizado colectivamente: precesiones, juegos, danzas, cánticos, competencias deportivas, espectáculos, banquetes, etc.).

Destacaremos la idea de justipreciación religiosa del presente, pues, para el griego, el gozo de vivir se traduce en plenitud, en bienaventuranza por el hecho de existir y ser así, aunque efímeramente, copartícipe de la espontaneidad y magnanimidad de las potencias cósmico-divinas.

16 Eliade, M., *op. cit.*, *ed. cit.*, cap. X, p. 278. También hay que destacar en relación con esto el pasaje de *La Odisea* (X, 72) en el que Éolo cormina a Odiseo a salir de la isla, pues éste, por su *desmesura*, se ha tornado aborrecible a los dioses al quererlos desafiar, por lo que ninguna divinidad puede tomarlo a su cuidado y presagiarle buen retorno a su patria.

De ahí que no es de extrañarnos el que la figura de Orfeo, como ilustre profeta de Apolo, fuera capital en cuanto a las prácticas de purificación y abstinencias que proponía, acompañadas de la justicia como práctica vital.¹⁷ Apolo va penetrando e imponiéndose en Grecia. El ejemplo más representativo fue su instalación en Delfos, después de matar a Pitón. No obstante, Apolo tuvo que expiar aquella muerte, convirtiéndose así, en el dios de las purificaciones por antonomasia (κάθαρσις). Pero esto mismo le valió su permanencia en Delfos; Apolo fue entonces el dios que aleja el mal (ἄπορροιαίς).

Por eso las visiones otorgadas por Apolo invitan al individuo a pensar y a meditar por la senda de la sabiduría. El ejercicio de la calma y la serenidad se tornan entonces en condiciones necesarias para el esfuerzo de la concentración intelectual. En resolución: Apolo viene a ser la presentación de una innovadora y divina forma de ser, esto es, la manifestación de una nueva teofanía como expresión cognoscitivo-religiosa del mundo y de la existencia humana en Grecia.¹⁸

Heráclito afirmaba que la 'armonía es el resultado de una tensión entre contrarios, como la del arco y la lira' (frag. 51). En Apolo son asumidos e integrados los contrarios en una configuración nueva más amplia y más compleja. Su reconciliación con Dioniso forma parte del mismo proceso de integración que lo había promovido al rango de dios tutelar de las purificaciones a continuación de la muerte de Pitón. Apolo revela a los humanos el camino que lleva de la 'visión' adivinatoria al pensamiento. La dimensión demoníaca que implica todo conocimiento de lo oculto queda exorcizada. La lección apolínea por excelencia se expresa en la famosa fórmula: 'Conócete a ti mismo'. La inteligencia, el saber, el conocimiento se consideran los modelos divinos establecidos por los dioses y en primer lugar por Apolo. La serenidad apolínea se convierte, para el hombre griego, en emblema de la perfección espiritual, y, por tanto, del

17 Para el griego la justicia es una manifestación concreta en la sociedad del orden universal, es decir, ley divina (Δίκη).

18 Cf. Eliade, M., op. cit., cap. XI, pp. 290-291.

espíritu."¹⁹

El arquetipo dialéctico apolíneo-dionisiaco se transforma en el vínculo fundamental entre los mortales y los dioses. La razón de esto se halla, precisamente, en esta tensión unitaria de contrarios que, sin dejar de ser síntesis, tampoco deja de ser oposición.

Ahora los mortales se percatan de su condición: son limitados, pero pueden hacer de esa situación una tendencia permanente a lo ilimitado. De este modo nace el héroe mítico, que arriesga todo en el juego vital. Por eso, el héroe siempre es *des-mesurado*, pero con la intención de buscar un ejercicio más pleno de su propia dignidad constitutiva -y esto casi siempre implica un enfrentamiento provocativo con los dioses- y ahí está su moderación (*σωφροσύνη*).

De tal forma que, si nosotros nos preguntamos por las características morfológicas del héroe mítico, diríamos que son seres peculiares y que tienen una forma específica de creatividad. Seamos más explícitas:

Los héroes son personajes cuya muerte fue relevante y que se hallan vinculados con el combate (agonística), la mánica, la medicina, la iniciación de la pubertad y de los misterios. Son fundadores de ciudades (originándose así su culto cívico); son también representantes por excelencia de algunas actividades humanas básicas. Además, su singularidad física se denota en algunos rasgos (a veces monstruosos) y en su comportamiento extravagante, como síntoma de su ser sobrehumano, mas no divino.

Asimismo, los héroes son los forjadores de algunas instituciones

¹⁹ *Ibidem*, cap. XI, p. 291. A este respecto Atena manifiesta el carácter divino o impronta sagrada de origen, de algunas vocaciones u oficios que entrañan tanto inteligencia, habilidad, técnica e ingenio inventivo como dominio de sí mismo, serenidad ante las pruebas, seguridad en la coherencia e inteligibilidad del cosmos. De ahí que sea sumamente comprensible que, con el nacimiento de la filosofía, la diosa representativa de la *mētis* se tornara en el símbolo de la ciencia divina y la sabiduría humana.

humanas que se vierten en leyes civiles, normas vitales y actividades y oficios concretos.

Y ¿cómo muere el héroe? Pues muere y no muere, ya que no goza de la inmortalidad divina, pero a diferencia de los hombres, sigue actuando después de su muerte, a través de sus restos, cargados de un gran poder mágico-religioso.

La inmortalidad espiritual del héroe se da en la gloriosa perennidad de su *nombre*. De esta manera, se transforma en modelo y ejemplo emulador, para todos los que se consagran, afanosamente, en sobrepujar la condición efímera del mortal y, permanecer por siempre, en la memoria de los hombres.

Fue tal la riqueza de la creación mítica en Grecia que, el germen de la actitud heroica, produjo frutos que redundaron en amplias gamas de tratamiento poético. Estas oscilan desde el heroísmo épico -en donde ya se personifican algunos "poderes éticos"²⁰ hasta sus transformaciones impregnadas de un profundo lirismo y su culminación trágica.

¿Y la heroicidad de hoy ha muerto? Pues parece ser que, como señala Eliade:

"... 'el mundo de los hombres', en que las infracciones y los excesos estarán prohibidos, seguirá precisamente como fruto de las creaciones heroicas: instituciones, leyes, técnicas, artes. Después de los héroes, en 'el mundo de los hombres', el tiempo creador, el *illud tempus* de los mitos quedará definitivamente clausurado."²¹

Porque, ¿en dónde están nuestros héroes?

20. Verbigracia *Dike* (Justicia), *Eunomia* (Buena Ley, Legalidad) y *Eiréne* (Paz). Cf. en relación con el tema, Jaeger, W., *op. cit.*, cap. IV, p. 75.

21. Eliade, M., *op. cit.*, cap. X, p. 305.

54. POESÍA ÉPICA, LÍRICA Y TRÁGICA

1. La épica

"... todo auténtico hecho heroico se halla hambriento de honor."

Es un hecho que el mito constituye la fuente de inspiración central de la poesía griega; no es de extrañarnos, pues, las aventuras heroicas representan siempre el recurso normativo al cual apelan los vates. Dicha normatividad lleva en su seno un elemento ideal que forma la base para el desarrollo poético de hechos extraordinarios. El rasgo peculiar de la mitología griega es que se halla pletórica de heroísmo y de relatos de esta índole. Más aún: buena parte de la vinculación histórica inseparable de cualquier forma de poesía con el mito, se encuentra en la función educadora de ambos, en tanto fuentes de permanente evocación del conocimiento de los hechos memorables del pasado.² Con este fundamento histórico-pedagógico y moral nace el heroísmo épico.

Homero y Hesíodo marcan un alto en la relación del poeta con la tradición. Desarrollan, vivifican y transforman el mito bajo una clara y consciente consigna: *hombre, lucha por hacerte héroe, pero acuérdate que no eres dios:*

"... El volver a poner juntos lo que es colosal, lo vago, lo bestial, con la imagen humana es tal vez el logro más vital y más duradero de Grecia, tanto en la literatura como en el arte."

Pero ahora cabe preguntarnos ¿en qué consiste el heroísmo para Homero y en qué para Hesíodo?

Los dos personajes homéricos que caracterizan el heroísmo épico son Aquiles y Odiseo. Si bien Homero pinta en su épica un mundo heroico, indudablemente los héroes en grado superlativo o héroes perinclitos son el pélida Aquileo y Odiseo el laertiada. No obstante, cada uno de ellos lo

1 Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, ed. cit., libro primero, III, p. 53.

2 Cf. *ibidem*, pp. 53-54.

3 Griffin, J., *Homero*, trad. A. Guzmán, Alianza, Madrid, 1984, I, p. 19.

personifica de manera distinta. En ambos héroes se destacan sus cualidades físicas, (éstas más marcadas en Aquiles) y morales (éstas más subrayadas en Odiseo). Podríamos decir entonces que Aquiles es un héroe físico-moral y Odiseo moral-físico.

Expliquémonos: la *Iliada*⁴ es la presentación poética del hombre como ser de los límites posibles. Aquiles es el héroe por antonomasia porque ha asumido consciente e intensamente esta situación de facto. Asimismo, tiene la envergadura del hombre ilustre por sus hazañas. De ahí que, con base en esta dignidad humana individual, reacciona coléricamente, al verla transgredida con violencia⁵ (cuando Agamenón comete perjurio), puesto que para el griego todo juramento implica honor.⁶ Además, Aquiles se precia de ser un hombre auténtico, ya que le es odioso aquel individuo que piensa u oculta alguna cosa en su corazón y manifiesta otra diferente.⁷

La persona de Aquiles encierra en su dignidad valores no meramente individuales. De hecho, la fuerza del espíritu griego se halla fincada en su raigambre comunitaria. Los ideales humanos, que Homero expresa en su poesía, son los del hombre en, por y para la polis. Por eso no es simple casualidad que Homero ya haya hecho uso frecuente del concepto de areté. Con él no únicamente designa la excelencia humana, sino también la peculiaridad que hace superiores a seres no-humanos, verbigracia la fuerza de los dioses, o la rapidez y el valor de los animales. Ya en las últimas rapsodias de la *Iliada* el poeta griego hace referencia con este término a las cualidades morales y del espíritu. En sentido general la areté es sinónimo de valor heroico que sintetiza fuerza y acción moral, es decir,

4 Cf. Homère, *Iliade*, édition bilingue grec-français, traduit par Paul Mazon, Tome I, 1949; Tome II, 1947; Tome III, 1949; Tome IV, 1947, Les Belles Lettres, Paris. Asimismo, la traducción española de L. Segalá, en *Obras completas de Homero*, Montaner y Simón, Barcelona, 1955.

5 Cf. *Iliada*, I, vv. 188-219.

6 Cf. *ibidem*, III, vv. 276-301. Vinculadas con la areté se hallaban entre los griegos el honor, la habilidad y el mérito. Aquiles ve infringido su honor y, por ende, su excelencia. La *Iliada* es un auténtico retrato del espíritu e ideal heroicos de la areté: de la grandeza y dignidad humanas como excelstitud.

7 Cf. *ibidem*, IX, vv. 308-313.

una prestancia total en la vida del hombre de calidad.

¿Qué es lo que caracteriza esencialmente al hombre "noble" de la épica homérica? El sentido consciente de un deber exigente y portado con orgullo. Si buscamos cuál es la fuerza motriz y, por ende, educadora de la nobleza, ésta se halla en fomentar y hacer nacer el sentimiento del deber en vinculación dinámica -y teniendo como marco de referencia- con el ideal. Dicho sentimiento es la fuente de apelación común. De ahí que la transgresión del deber fomenta en los demás el sentimiento de *némesis* (venganza). De la relación dinámica entre el deber y la *némesis* dependerá el concepto constitutivo del ideal ético-aristocrático de Homero; pues esta nobleza finca su abolengo en un linaje de progenitores inclitos. Esta preeminencia sólo se conserva cultivándola, es decir, ejerciéndola con las mismas virtudes con las que fue posible conquistarla.⁸

De aquí Homero derivará la conciencia pedagógica de la nobleza como afán permanente de ser mejor:

Glauco. - "A mí me engendró Hipóloco y de él procede mi ascendencia. Cuando me envió a Troya me exhortó, en forma reiterada, que permaneciera eternamente siendo el mejor y más distinguido entre todos ..."

Es en estos versos en donde encontramos, por primera vez, la clave de la *παίδεια* griega: el humanismo es ese afán antropológico de excelencia, de búsqueda de la más "alta virtud humana".¹⁰

Asimismo, tenemos que resaltar el pasaje del canto XI de la *Iliada*¹¹ en donde Néstor, después de una prolongada narración, cuenta a Patroclo su encuentro con Aquiles, en el palacio de su padre, y cómo el anciano Peleoda a su hijo el sabio consejo de:

8 Cf. Jaeger, W., *op. cit.*, Libro Primero, I, pp. 19-23.

9 *Iliada*, VI, vv. 206-208. (La traducción es mía). Destaquemos el verso 208: "αἰὲν ἀριστεύειν καὶ σπειροχον ἔμμεναι ἄλλων ..." Segalá traduce: "A mí me engendró Hipóloco (...) y enviéme a Troya, recomendándome mucho que descollara y sobresaliera siempre entre todos ..."

10 Cf. Jaeger, W., *op. cit.*, Libro Primero, I, p. 24.

11 Cf. *Iliada*, XI, v. 784.

Nέστωρ.- "... ser siempre el mejor (ἀριστεύειν) y sobresalir de entre los demás."¹²

Para ser héroe no basta con ser bueno (ἀγαθός) hay que ser excelso (ἄριστος).

Más todavía: hay que subrayar la misión de Fénix sobre Aquiles como elemento capital de formación humana:

Fénix.- "... El anciano jinete Peleo quiso que yo te acompañase el día en que te envió desde Píia a Agamenón, todavía niño y sin experiencia de la funesta guerra ni del ágora, donde los varones se hacen ilustres; y me mandó que te enseñara a hablar bien y a realizar grandes hechos."

En estos versos hemos de destacar que los hombres se hacen conspicuos por el camino del bien hablar y del bien actuar, esto es, por la vía de la autenticidad: aquí se da el encuentro entre *poiesis* y *ethos*.

En síntesis: es gracias a los poemas homéricos que se puede iniciar el proceso reconstitutivo del *ethos* griego como ideal axiológico. La importancia del pristino momento literario en Homero no radica únicamente en su carácter primitivo (original), sino que aquí es donde se hacen manifiestas las líneas directrices de una parte importante de la ética posterior:

"No podría empezarse una historia de las formas de relacionarse los hombres, en función de palabras como el bien, el mal, la justicia, sin una referencia a esos poemas en los que no sólo se descubre una cierta pretensión pedagógica, sino que, además, constituyen el primer documento literario de eso que se suele denominar cultura occidental. Este carácter originario del mensaje homérico va unido a una primera teoría sobre el comportamiento colectivo de los hombres, en la que aparecen indicios de aquellos contenidos que con mayor o menor propiedad, determinarán el espacio de la 'moralidad'."

12 *Ibidem*, XI, v. 784.

13 *Ibidem*, IX, vv. 441-443. (Traducción de L. Segalá).

14 Lledó, E., "El mundo homérico", en *Historia de la ética*, v. Camps ed., Tomo I, ed. cit., p. 15.

Con base en la cita anterior podemos colegir que, para el griego, ética y estética no se hallan desvinculadas. Homero, como el poeta por antonomasia, no es solamente una fuente histórico-literaria formal, sino que es el primer formador de la humanidad.

Llama nuestra atención el hecho de que el estilo homérico vaya acorde con la grandeza de la materia que trata: la dignidad heroica, pues la forma de escribir del poeta, es siempre natural y apropiada, además de lúcida y rica.¹⁵ *Póiesis* (creación) y *ethos* (imagen de lo humano) se vinculan con la *paideia* no de un modo accidental en Homero; más todavía, hay una raíz común y una acción recíproca y, por ende, mutuamente condicionante, entre la calidad estética y la ética.

Ahora cabe preguntarnos: ¿cuál es el *pathos* que inspira a la *Iliada*?

"... El *pathos* del alto destino heroico del hombre es el aliento espiritual de la *Iliada*."¹⁶

No hay que olvidar el doble sentido pasible-activo del vocablo πάθημα en griego. Éste hace referencia a todo lo que uno mismo puede experimentar (sean pruebas, coyunturas, infortunios, suerte infausta, desastres, enfermedades o incluso la muerte), pero, al mismo tiempo, nos remite a un estado del alma como disposición moral activa (placer, tristeza, piedad, amor, odio, cólera, aflicción, pena), a un proceso de cambio producido por el sujeto. En resolución: el *pathos* griego es pasión recibida y afección proyectada, esto es, el *pathos* del héroe es capacidad (posibilidad activa) y susceptibilidad (posibilidad pasible).

Es el *pathos* propio del héroe épico el que nos permite comprender su fisonomía (φύσις y γέννη), es decir, conocerlo por su naturaleza. El héroe épico es de raíz, trágico y ahora explicaremos por qué.

Al analizar la figura de Aquiles nos percatamos de que él es una especie de monumento cognoscitivo de la vida humana, un *pathos* vital. De

15 Cf. Bowra, C. M., *Historia de la literatura griega*, trad. A. Reyes, F.C.E., 13a. reimpresión, México, 1983, I, p. 22.

16 Jaeger, W, op. cit., Libro Primero, III, p. 51.

ahí que la acción educadora de Homero radica, precisamente, en esa conciencia poético-cognoscitiva de la problemática de la vida. Aquí se nos revela Homero como el poeta en el más profundo y propio sentido del término: como creador e intérprete de la tradición.¹⁷

Este *pathos* tiene su primer rasgo característico en la captación y descripción poética del destino humano en Homero:¹⁸

"La obra de Homero está en su totalidad inspirada por un pensamiento 'filosófico' relativo a la naturaleza humana y a las leyes eternas del curso del mundo. No escapa a ella nada esencial de la vida humana. Considera el poeta todo acontecimiento particular a la luz de su conocimiento general de la esencia de las cosas. La preferencia de los griegos por la poesía gnómica, la tendencia a estimar cuanto ocurre de acuerdo con las normas más altas y a partir de premisas universales, el uso frecuente de ejemplos míticos, considerados como tipos e ideales imperativos, todos estos rasgos tienen su último origen en Homero."¹⁹

De lo anterior inferimos que, para Homero, los límites de los ideales éticos se encuentran en la realidad misma como leyes del ser y no como meros convencionalismos deontológicos. No en vano Matthew Arnold afirma que la grandeza de Homero se halla en:

"... la noble y profunda adecuación de sus ideas con la vida."²⁰

Podríamos ejemplificar como una de las escenas más claras en donde se muestra y reconoce la condición humana, revelada por el sentir del héroe, en el encuentro entre Príamo y Aquiles, cuando aquél va a recuperar el cadáver de su hijo: por un lado, ambos lloran, pero simultáneamente aceptan su recíproca grandeza, así como la desdicha propia del ser humano:

17 Cf. *ibidem*, Libro Primero, III, p. 57.

18 El tema del destino humano hallará su culminación filosófica con Heráclito: *ἄθος ἀνθρώπων δαίμον*, (B119 D-K).

19 Jaeger, W., *op. cit.*, Libro Primero, III, p. 60.

20 Arnold, M., *On translating Homer*, p. 172, *apud* Griffin, J., *op. cit.*, ed. cit., 1, p. 19.

Aguiles.- "... Los dioses destinaron a los miserables mortales a vivir en la tristeza y sólo ellos están descuidados. En los umbrales del palacio de Zeus hay dos toneles de dones que el dios reparte: en el uno están los males y en el otro los bienes. Aquel a quien Zeus que se complace en lanzar rayos, se los da mezclados, unas veces tope con la desdicha y otras con la buena ventura; pero el que tan sólo recibe penas, vive con afrenta, una gran hambre le persigue sobre la divina tierra, y va de un lado para el otro sin ser honrado por los dioses ni por los hombres."²¹

Con base en lo anterior podemos preguntarnos: ¿cómo es la dialéctica entre lo terrenal y lo divino? La época de Agamenón es, ante todo, una edad heroica. De ahí que los hombres de este periodo tuvieran una relación muy próxima con las divinidades, las cuales intervenían en forma directa en sus actos y permanecían ligados a ellos en la tierra. La consecuencia de esta actitud de los dioses es que, durante esta época las acciones tuvieron una impronta especial, pues son representativas de la vida humana considerada como un todo. Entonces, nosotros podemos llegar a tener una comprensión de la naturaleza, límites y posibilidades de la vida humana, en tanto los dioses participaban en ella.

De ahí que ese mandamiento arquetípico griego del "conócete a ti mismo", deviene, en la tensión de opuestos entre lo divino y lo humano, en una fuerte sentencia y dura invectiva para los mortales: hombre, no luches ardua e inútilmente por hacerte dios, porque, es un hecho, que no lo eres.

De forma que, tanto los dioses como los hombres, asumen en Homero, su propia autoconciencia, por la vía de la oposición de sus respectivas naturalezas.

¿Cómo consideran los dioses los acontecimientos humanos? Como suficientemente dignos para preocuparse por ellos, pero no como absolutamente valiosos, como para apasionarse en la misma forma y proporción, que los sucesos divinos. De hecho para el hombre hay trabajo, esfuerzo, y sudores, mientras que, para los dioses, las obras (físicas y morales) humanas son fácilmente destruibles, como mero pasatiempo, como un juego de niños.²²

21 *Iliada*, XXIV, vv. 524-534. (Traducción de L. Segalá).

22 Cf. *ibidem*, XV, vv. 361-366.

Además:

"... Como los dioses no necesitan ser ennoblecidos, a menos que ellos mismos así lo exijan, tampoco deben dar razón de sus posturas y acciones; de nuevo se nos trae ante la dura realidad de la supremacía divina, que sitúa a la vida y el sufrimiento humanos en la perspectiva que el poeta gusta contemplarlos."²³

¿Cuál es la pregunta central con la que la *Iliada* nos encara como auditorio? La misma con la que hace frente a sus personajes: ¿en qué consiste ser un héroe?

Ahora bien: ¿qué tan realista y convincente es la exposición homérica con respecto a esto? Podríamos decir que es altamente elocuente, pues, a través de una descripción de gran calidad estilística, nos muestra el paso coherente de un momento a otro de la acción, haciendo justicia en lo profundo: tocando con maestría los hechos capitales de la vida humana.

De tal forma que, mientras los héroes homéricos se encuentran con vida, gozan del favor de los dioses y suelen ser comparados con las divinidades y amados por ellas. Pero todo esto actúa en forma conjunta para subrayar el contraste a ultranza entre la vida y la muerte. En tanto el héroe existe, está colmado de vitalidad y poder, es brillante y acometedor. Cada vez que se enfrenta al combate debe aceptar la contingencia, el riesgo de la muerte, en todo lo que ésta tiene de horror total y terminal.

El héroe épico es, por principio, trágico, porque la vida humana lleva en su interior ese sello de lo ineluctable, condensada en esa dura e implacable sentencia: el hombre no sólo ha de sufrir, sino que es mortal.

Homero nos muestra, por la vía de la contrastación, la unión inseparable de la grandeza y la fragilidad del hombre que, a su vez, conforma la naturaleza del héroe. Asimismo, la existencia de los dioses, quienes desconocen el paso del tiempo y la muerte y que, no obstante, se asemejan a los hombres, permite al poeta hacer énfasis, vivamente, de su visión de la naturaleza humana, aludiendo a la comparación entre héroes y

23 Griffin, J., *op. cit.*, 2, p. 39.

dioses.

Pero es precisamente esa asunción consciente de la condición trágica del héroe la que hace que la naturaleza del hombre alcance su más alto grado, siendo, a la vez, lo más humana posible y lo más semejante a los dioses. La mayor parte de los personajes de la *Iliada* tiene escasa o nula intuición sobre la esencia y fondo trágicos de los acontecimientos. Héctor²⁴ y Patroclo caen en el garlito y son engañados por sus respectivos éxitos; no alcanzan a divisar que sus victorias son meramente parciales y que, en el proyecto de Zeus, tan sólo constituyen un capítulo más de su prognosis ineluctablemente negativa: la derrota y la muerte.

Tan sólo Aquiles alcanza a comprender con claridad más consciente el destino universal del hombre: el del ser sufriente y occiso. Ahí radica la grandeza de este héroe homérico.

Nuevamente hacemos alusión al encuentro entre Priamo y Aquiles como una visión sucinta y concluyente de la condición *pathetica* del hombre en palabras de Jasper Griffin:

"... Aquiles hizo subir a Priamo a una silla, y en un extenso discurso expresa la profunda humanidad del poeta. Todos los hombres tienen que sufrir; es así como los dioses planean la vida de los hombres, 'mientras ellos están exentos de cuidados'. [...] El final que el poeta ha ideado permite que su poema concluya, no con el mero triunfo del héroe, sino con dos grandes adversarios que se encuentran a un nivel desde el que ven (con profundo *pathos*, aunque sin la amargura de compadecerse a sí mismos) la condición esencial de la vida del hombre. Aquiles y Priamo ponen de manifiesto su realeza al entrar en contacto con la muerte y el sufrimiento. [...] Esta sensibilidad tan griega por la belleza, incluso en momentos tan trágicos, presente no sólo en el joven guerrero sino también en el anciano rey, confiere a la escena el toque final. Vemos que el poeta da un ejemplo concreto de su concepción de que la belleza emerge del sufrimiento y del desastre. Aquiles y Priamo se ven unidos por el hecho terrible de que Aquiles ha dado muerte a Héctor, y que la guerra va a continuar hasta que Troya sea destruida; pero su encuentro los brinda la oportunidad de mostrar gran cortesía y reconocerse recíprocamente el esplendor y la fragilidad que

24 Hay que destacar también la escena de despedida de Héctor, de Andrómaca y su hijo, en la *Iliada* (VI, v. 444 y ss.), pues en esos versos, profundamente humanos, Héctor enfrenta, con ingenua esperanza, el dilema del héroe y del guerrero que ha de defender la vida de su familia y de su gente, exponiéndose o pagando con su muerte.

coexisten en la naturaleza de los hombres."²⁵

Coligado con lo anterior, vemos que la herencia moral de la poesía épica de Homero, estriba en asumir una actitud conscientemente heroica ante la fuerza del destino. Siendo la dignidad el atributo humano que es ganado y da excelencia, el hombre es, *per se*, objeto suficiente par ser tratado poéticamente. He ahí el secreto homérico: saber contemplar al hombre y a lo humano, ocupado en grandes hazañas y amenazado, simultáneamente por destinos ineludibles. Éste es el *pathos* característico de Aquiles, y la sublimidad de nuestro poeta está en la sensibilidad para saber captar lo que cada instante tiene de crítico.

Pasemos ahora a hablar de la *Odisea*:

"... El *ethos* de la cultura y de la moral aristocráticas halla el poema de su vida en la *Odisea*."²⁶

¿Por qué? Es un hecho que la visión que se cierne sobre la totalidad de la *Odisea* se basa en una alta "conciencia filosófica" del mundo. Aclaremos: el dios Zeus, que preside el consejo de los dioses al principio del poema, comienza su disertación sobre el destino presente, a través del planteamiento general del problema de los sufrimientos humanos y del paralelismo entre el destino y las culpas del hombre.

Con base en el planteamiento anterior podríamos preguntarnos: ¿cómo caracterizar el heroísmo de la *Odisea*? Odiseo es el héroe que sabe enfrentar con perseverancia el sufrimiento. De hecho, Homero siempre tiene como propósito el conferir y revestir al héroe de toda índole de experiencias inclitas. Incluso llama nuestra atención con respecto a esto, aquella rapsodia de la *Odisea*,²⁷ de un *pathos* de grandes proporciones y efectos, cuando Odiseo se encuentra con la sombra de su madre y de sus amigos muertos en Troya.

Más concreto aún: el mensaje moral de la *Odisea* sería que Odiseo y

25 Griffin, J., *op. cit.*, 2, pp. 55-56.

26 Jaeger, W., *op. cit.*, Libro Primero, III, p. 51.

27 Cf. *Odisea*, XI, vv. 206-222.

Penélope triunfan de las adversidades por su linaje ético; su nobleza buscada y su honra consciente es propia de los hombres de bien. De tal forma que, si el prototipo del héroe es Odiseo por su *pathos* intenso para vivir la vida con auténtica astucia, con verdadera lucha (inteligencia) y por merecer lo que logra, el arquetipo del antihéroe (*a-pathos*) es el hombre indolente, advenedizo que sólo quiere cosechar; el hombre calculador, tramposo, de falsa sagacidad (negligente), y que Homero lo personifica en los pretendientes de Penélope.

De hecho también entre la *Iliada* y la *Odisea* hay una diferencia de los los temperamentos heroicos: la *Iliada* preconiza la pujanza y el valor heroicos; la *Odisea* encomia la astucia, el ingenio heroico. Odiseo triunfa porque emplea su inteligencia oportunamente. De ahí que el nuevo valor máximo para Homero es ahora la sagacidad, ante una vida cotidiana que así lo exige.

"La *Odisea*, menos intensa, más completa, con su amplio espectro de intereses en el mundo y toda su variedad, tiene una distinta concepción de los dioses y del heroísmo. Los dioses y los héroes por igual necesitan y reciben una justificación moral que está mucho más próxima a nuestras ideas. Ulises, el héroe que resiste con su astucia, reemplaza a Aquiles, el héroe franco y directo en el mundo complejo y lleno de traición y decepción, en donde debe luchar con insubordinados, desleales y monstruos exóticos." ²⁸ Aquí encontramos un tipo de realismo diferente y una especie de escapismo."

En síntesis: los poemas homéricos constituyen un enfrentamiento para el hombre; éste asume conciencia de su situación de *faccó*. Somos seres sufrientes y mortales, pero podemos desafiar ese hecho sin autocompasión ni evasión, ya que partiendo de esta situación trágica permanente, aprendemos a disfrutar, a gozar y a ascender a las alturas de todo lo positivo que lo terreno nos ofrece porque, a pesar de todo, la vida es suficientemente digna para ser vivida con heroísmo sapiente, con merecimiento moral.

Hesíodo nos muestra una forma diferente de poesía y de heroísmo épicos. Veamos por qué.

²⁸ Griffin, J., *op. cit.*, p. 102.

El vate Hesíodo es un poeta gnómico y, por ende, fundamentalmente moral. La primera muestra de moralidad se evidencia en la *Teogonía* a través de la figura de Zeus como gobernante omnipotente, pero ante todo, justo, equitativo.²⁹ Zeus es el padre de los dioses y de los hombres:

"cuanto es, de los dioses, el más excelente y máximo en fuerza;"³⁰
("θεῶν φέρτατος ἐστὶ θεῶν κάρτεϊ τε μέγιστος").

y añade:

"... y los hombres
todos miran, hacia él mientras hace justicia
con rectas sentencias;..."³¹

("... οἱ δὲ ἄνθρωποι
πάντες ἐς αὐτὸν ὄρωσι διακρίνοντα θεμίστεα
ἴθειαι δίκην ...").

Asimismo, hay que destacar que, en la cosmovisión hesiódica, el mundo de los dioses es encumbrado, en algunos casos, a personificaciones éticas y, constituidas así, en un nuevo rango de virtudes divinas, debido a la enorme influencia y poderío que ejercían sobre el mundo humano.

De aquí Hesíodo propondrá un paralelismo entre las divinidades y la naturaleza. Expliquémonos: por esa impronta divina en todo lo existente, la naturaleza se hace partícipe del proceso moralizador al que Hesíodo somete la totalidad de la historia de los dioses. De tal forma que, la conducta de los hombres y el comportamiento de los "fenómenos" naturales, irán en proporción directa: si los hombres se mantienen firmes por la recta vía de la justicia que indica el padre de los dioses, la naturaleza será pródiga en bienes con ellos; si se alejan del buen camino, pronto los azota con sus castigos privándoles del producto necesario. En breve: la naturaleza es la voluntad sapiente, ordenada y justa de Zeus.

²⁹ Cf. *Teogonía*, edición bilingüe griego-español, trad. P. Vianello, UNAM, 2a. ed., México, 1986, vv. 81-96.

³⁰ *Ibidem*, v. 49.

³¹ *Ibidem*, vv. 84-86.

¿Pero por qué Zeus es el dios omnisciente y omnipotente? Hesíodo nos lo hace manifiesto a través de la teofagia del propio Zeus, la cual implica una meta-morfosis en esta divinidad (*μητέρα Zeus*): la justicia sólo puede ejercerse con prudencia, esto es, cuando se distingue entre el bien y el mal. El efecto de esta forma de gobernar será la Paz y la Buena Ley (Legalidad):

"Zeus, rey de los dioses, su esposa primera hizo a Metis la más prudente entre los dioses y los hombres mortales. (...) Antes, empero, Zeus, en su vientre la echó, para que el bien y el mal le aconsejara la diosa.

Luego, desposó a Temis brillante que las Horas parió: Eunomía, Dike y la próspera Eirene, que a los trabajos atienden para los hombre mortales; y a las Moiras, a quienes dio el máximo honor Zeus sapiente: Cloto, Láquesis y Átropos, que dan de tener a los hombres mortales tanto el bien como el mal."

¿Cómo concibe Hesíodo el mundo de los hombres? Con bastante realismo. Bienes y males -ambos de origen divino- son concedidos por los dioses en forma conjunta. En este sentido podríamos decir que la visión antropológica del poeta beocio coincide con su visión de la realidad, es decir, es dialéctica; fuerzas positivas y negativas conviven y se contraponen, pero con la importante diferencia ética de que el hombre está regido por un doble principio: el de la responsabilidad y el de la finalidad. De tal forma que los seres humanos pueden disfrutar una vida pacífica y ordenada, en donde los males tienen colindancias precisas y, por ende, previsibles en su obrar.

¿Cómo es el héroe hesiódico? Ante todo es justo y, por tanto, medurado en su forma de ser, pues sabe, por sí mismo, lo que humanamente debe hacer por dictamen divino. De hecho el propósito central de la *Teogonía* es mostrarnos las sucesiones genealógicas divinas y humanas como un proceso evolutivo, histórico. Por eso, conocer bien el nombre de las "cosas" (dioses y hombres), era para los antiguos sinónimo de conocer su

32 *Teogonía*, vv. 886-906. (Traducción de P. Vianello).

naturaleza, su origen y sus características. Todo hombre que ha captado las zonas de influencia, la jerarquía, el lugar donde habitan y la polaridad positiva o negativa de los dioses, respecto de la vida y del obrar humanos, puede mantener una vinculación justa con ellos.

El mundo real cognoscible es producto de la inspiración divina. Las manifestaciones superiores son bipolares, tales como el canto, los ríos, el mar, el amor,³³ pero también la muerte, el hambre, el engaño, las guerras y los dolores humanos.³⁴ Sólo a través de este conocimiento genealógico, el hombre puede ponderar la fuerza que los poderes negativos han tenido en el desarrollo del cosmos, y valorar el sentido del nuevo orden, que se inicia con el reino de Zeus, en donde los excesos no tienen cabida. Dicho en otros términos: orden y justicia son sinónimos, así como sus contrarios, desorden e injusticia o prepotencia.

Asimismo, la convivencia entre los dioses y los hombres es ahora, en la perspectiva del poeta beocio, pacífica y con libre acción y

33 El amor es triplemente personificado en la *Teogonía*: 1o. como principio cosmogónico que permite la interrelación del mundo y los dioses y se le denomina *Eros* (v. 201); 2o. como amor o fenómeno amoroso en sus múltiples manifestaciones y que se halla bajo la protección de la benevolencia divina, se le llama *Afrodita* (vv. 205-6) y, 3o. *Filotes* como amor físico y como necesidad de unión sexual (v. 223).

Vinculada con la idea de *Eros* se encuentra en Hesíodo la idea del Todo como Totalidad y que representa las diferentes zonas del mundo. Por Todo Hesíodo entiende lo que está por encima y opuesto al hombre y, por ende no está a su alcance (y por eso es divino).

Lo que está por encima (o no disponible) para el hombre se halla en tres sustancias originarias: *Caos* (reducción a la última indeterminación); *Tierra* (forma más originaria) y *Eros* (fuerza que provoca el devenir). *Eros* es, igualmente, la fuerza generadora de los dioses, quien mantiene el proceso de cambio en el mundo y es, al mismo tiempo, el que apresa el interior del hombre y se apodera de su corazón, al igual que el de los dioses. *Eros* es principio dinámico y genealógico, pero no procreador. La *Tierra* constituye entonces el conjunto vasto de las cosas que no puede dominar la mirada del hombre. *Eros* viene a ser los poderes que no habrá de hacer suyos el alma humana. Cabe mencionar que para Olof Gígon (cf. su obra *En los orígenes de la filosofía griega*, trad. M. Carrión, Gredos, 1a. reimpresión, Madrid, 1985, pp. 34-35), la influencia hesiódica de la concepción de *Eros* como principio dinámico es definitiva en Parménides, Empédocles, Anaxágoras y Platón.

34 Cf. *Teogonía*, vv. 223-232.

responsabilidad, en cuanto a las consecuencias de sus respectivas acciones, porque Zeus es implacable y:

"dura reparación impone por las obras injustas."³⁵
(*"ἔργων αὐτῷ βδίκων χάλειπν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν."*).

En síntesis: la *Teogonía* nos presenta los siguientes valores que debemos mencionar:³⁶ 1o. un elevado concepto de las divinidades. Éstas son omnipotentes, activas en el mundo y dignas en su obrar, pues obedecen a un principio ordenador que lleva en su seno moralidad y justicia y, 2o. una exaltación de la justicia como valor por antonomasia, a través de una relación complementaria de ésta con Zeus; el padre de los dioses es, entonces, "agente de justicia". El propósito del vate beocico es, en vinculación con lo anterior, el propiciar una reforma moral, de ahí su insistencia en hacer de la justicia una hija predilecta del padre de los dioses, a fin de dotarla de estirpe nobiliaria.

Será precisamente en los *Erga* en donde Hesíodo nos haga explícito en qué consisten las consecuencias morales del reino de Zeus, esto es, de la conciencia como voluntad y responsabilidad humanas y divinas. Planteando lo anterior a manera de cuestionamiento, preguntaríamos: ¿cómo se ejerce la justicia?

El primer paso para su ejercicio es alejarse de la "*Lucha que goza del mal*",³⁷ porque ésta desvía del trabajo. De hecho, Hesíodo distingue dos clases de luchas: una que podríamos llamar productiva y que hace mejor al hombre, pues es consecuencia de la formación que da el esfuerzo del trabajo diario y otra fútil y, por ende, estéril, pues es el resultado de la negligencia que no sabe más que envidiar y calumniar a aquel que ha llevado a cabo la "*Buena Lucha*".³⁸ La del hombre competente, trabajador, diligente.

35 *Erga (Los trabajos y los días)*, ed. bilingüe griego-español, trad. P. Vianello, UNAM, 2a. ed., México, 1986, v. 334.

36 Cf. con respecto a esto el excelente Estudio General que presenta Paola Vianello en la edición que citamos de la *Teogonía*, particularmente las páginas LXXI-LXXVII.

37 *Erga*, v. 28, (*Ἐρίσ καθ' ἕνα*).

38 Cf. *ibidem*, vv. 11-29. (*ἀγαθὴ Ἐρίσ*).

El hombre de la actualidad es -según Hesíodo- el de la raza de hierro. Éste se tiene que afanar por su vida, inexpugnablemente mortal y cambiante en sus dones:

"Porque ahora en verdad la raza es de hierro; y nunca en el día cesarán de dolor y fatiga, y nunca en la noche de perecer; y graves les darán los dioses angustias. Empero, aun a ellos les serán mezclados bienes con males. Más Zeus destruirá aun a esa raza de hombres con habla cuando, naciendo, aparezcan con las sienes canosas."³⁹

Más todavía: los hombres de raza de fierro se pervertirán, ya que caerán en la injusticia y, por tanto, los dioses los abandonarán.⁴⁰ De ahí la admonición que Hesíodo hace a Perses:

"Tú, oh Perses escucha la justicia y no alimentes violencia; pues la violencia es mala al hombre pobre. Y el poderoso no fácilmente soportarla puede y oprimido es por ella cuando caen desgracias. Camino mejor es pasar por otro lado a lo justo: pues justicia vence a violencia, cuando al término llega. Sufriendo, el cándido aprende."⁴¹

Los versos anteriores constituyen la clave de la reflexión hesiódica, por lo que hay que destacar lo siguiente:

El verso 213 podría traducirse así:

"Tú, oh Perses, escucha a la justicia y no cultives la desmesura;"
("Ἔν Πέρση, σὺ δὲ ἔκκουε δίκην μὴδ' ὑβρίν' ὀφελλε").

La idea que Hesíodo quiere expresarnos es, claramente, la de estar atentos, vigilantes ante la justicia y no enriquecer, aumentar, acrecentar o bendecir la *ὑβρις*, porque es una forma de desenfreno y, por tanto, de injusticia. Lo anterior nos permite concluir que, para el poeta beocio, justicia y desmesura se contraponen y más aún, tal como lo indica el verso 217 "la justicia vence a la desmesura", porque está por encima de ella: ("... δίκη δὲ ὑπὲρ ὑβριος ἴσχει").

39 *Ibidem*, vv. 176-181. (Traducción de P. Vianello).

40 *Cf. ibidem*, vv. 185-201.

41 *Ibidem*, vv. 213-218. (Traducción de P. Vianello).

Ahora bien, la forma de aprender esta lección es a través del *pathos* del sufrimiento que nos hace pasar del estado de candidez al de la experiencia y, así, podríamos traducir el verso 218 del siguiente modo:

"...sufriendo el inexperto aprende".
("... παθὼν δὲ τε νηπίος ἔγρω").

De tal forma que -acaba concluyendo Hesíodo- aquel que no se aparta de lo justo (*δικαίον*) y siempre habla con sentencias rectas, propicia relaciones productivas entre los hombres y con los dioses y, por ende, pacíficas⁴² (*εἰρήνη*). Por lo tanto, donde hay justicia, hay paz.

La justicia es, asimismo, disposición divina exclusiva para los hombres y "órtima"⁴³ (*ἀρίστη*) en mucho; porque el que "jura bien" hace que su prosapia sea más ilustre. Dicho en otros términos: el ejercicio de la justicia acrecienta la estirpe de los hombres inclitos. De aquí podríamos derivar la relación de complementariedad entre verdad y justicia: la verdad echa los cimientos de la justicia; la justicia hace de la verdad una virtud moralizante porque, el que dice la verdad, descubre y hace lo que es justo.

La justicia es, además, condición necesaria para conducirse por el camino del bien y del honor: éste, requiere esfuerzo y conquista diarias. De ahí que el hombre de excelencia (*πανάριστος*) es el que medita y obra conforme con lo mejor; el que escucha y obedece el buen consejo. El *πανάριστος* es el prototipo del héroe hesiódico, porque ser el mejor (*ἀριστέω*), da primacia (*ἀριστεία*) moral:

"Yo, que conozco el bien, te hablaré, oh Perses, gran necio.
Escoger la miseria, por cierto, aun a torrentes, es fácil:
llano es el camino, y aquí(ella muy cerca reside;
mas ante el éxito el sudor pusieron los dioses
inmortales, y larga y empinada la vía hacia él,
y escabrosa al principio; mas cuando uno llega a la cima,
fácil entonces se vuelve, por difícil que sea.
El mejor en todo es aquel que, por sí, todo comprende,
habiendo meditado, lo que después y al fin mejor sea;
y bueno es también aquel que obedece a quien bien aconseja;
mas el que ni piensa de suyo, ni a otro escuchando

42 Cf. *ibidem*, vv. 225-230.

43 El verso 279 de los *Trabajos y los días* dice así: "ἀριθμώποισι δὲ ἴδωκε δίκην ἢ πολλὸν ἀρίστη".

se lo pone en el alma, aquí, pues, un hombre es inútil."⁴⁴

Asimismo, es sorprendente ver cómo Hesíodo, con base en el *ethos* campesino, deriva la dignidad inherente al trabajo concienzudo que trae, para el hombre que así lo realiza, favor de los inmortales y de los hombres, riqueza, gloria y mérito. Mérito es en el poeta beocio ἀρετή, es decir, excelencia como resultado de la acción virtuosa.⁴⁵ La pereza, como su contraria, acarrea deshonra.

¿Qué tipo de justicia propone Hesíodo? Una justicia equitativa, es decir, dar y amar a quien te dé y te amé, sin caer en los extremos de la usura, la rapiña o el robo, por pequeños que éstos sean.⁴⁶

El hombre justo es diligente, cuidadoso⁴⁷ (μελέτε) en su trabajo, por eso prospera⁴⁸ (ἀφέλλω): porque ama el buen orden (ἐνθημοσύνη) y guarda la medida (μέτρα φυλάσσειν) y la oportunidad (καιρός) que son óptimas en todo⁴⁹ (ἀρίσται). Es así que los *Erga* nos hacen aflorar el heroísmo hesiódico -menos espectacular que el homérico, pero igualmente contundente y formador del ser humano- propiamente dicho: el del hombre que, con su "Buena Lucha", constante y silenciosa, trabaja y ejerce la justicia,⁵⁰ para llegar a la ἀρετή en sus relaciones consigo mismo, con los mortales y con los inmortales. Ésta es también la enseñanza esperanzadora del poeta griego en relación con el futuro del mundo humano y divino.

Por tanto, la épica griega no se reduce a un mero género literario, pues representa un mundo y lleva insita una *paideia*.

Así las cosas, cabe preguntarnos: ¿qué transformaciones va sufriendo el heroísmo griego?, ¿cómo se da el proceso de cambio de la poesía épica a la lírica?, ¿qué valores nos proponen los poetas líricos?, ¿es posible hablar de un heroísmo lírico? Esto es lo que trataremos de averiguar ahora.

44 *Ibidem*, vv. 286-297. (Trad. P. Vianello).

45 *Cf. ibidem*, vv. 308-313.

46 *Cf. ibidem*, vv. 352-363.

47 *Cf. ibidem*, v. 412.

48 *Cf. ibidem*, vv. 471-472.

49 *Cf. ibidem*, v. 694.

50 *Cf. Jaeger, W., op. cit.*, Libro Cuarto, IV, p. 67.

2. La lírica

"... Por eso hay que pasar la vida del modo más piadoso posible. Porque, de quienes Perséfone cobrara el castigo de la antigua desgracia, hacia el sol superior en el noveno año devuelve sus almas, de las cuales crecerán reyes ilustres y varones por su fuerza impetuosos y por su sabiduría insignes. Y a partir de entonces serán llamados héroes intachables entre los hombres."⁵¹

"Alma mía no aspire a la vida inmortal, pero agórga el campo de lo posible."⁵²

La lírica griega nace con el culto divino y es parte de éste. Su inclusión y conjugación se hallaba en el canto del solista de los coros y en los refranes de éstos que danzaban en honor del dios, durante la fiesta y en el lugar del culto. El propósito de toda esta ceremonia era obtener de los dioses efectos favorables, tanto colectivos como individuales, es decir, para la ciudad, para los participantes en la fiesta y para el propio poeta. Recíprocamente, todos los géneros de la lírica estaban destinados a ensalzar al dios, a demostrarle gratitud o a hacer explícita la grandeza del héroe por su parentesco con él.

Elogiar al dios consiste en describir su poder. El recurso que emplea la lírica literaria para hacer este encomio lo toma, en parte, de la lírica popular, y en parte, de la épica. ¿Cómo se vinculan el mito y la poesía épica con la lírica?:

"La inclusión del mito en la lírica, que aparece ya en los llamados himnos, en el siglo VII, es muy posiblemente el producto de un influjo de la épica sobre la lírica: trasladada a ésta todo el mundo épico. Pero con la diferencia de que ahora el mito en que interviene el dios tiene un papel central, no es un adorno marginal en el relato de hazañas del héroe. Sirve para magnificarle hablando de su nacimiento, de sus hazañas; a veces también, ⁵³ para ligarle al tema de la fiesta o a la ciudad en que se celebra."

51 Platón, *Menón*, 81b 5-9, c 1-4, trad. U. Schmidt, cf. su edición bilingüe griego-español, UNAM, México, 1986. Versos -dice Sócrates- atribuidos a Píndaro y "muchos otros de los poetas divinos".

52 Píndaro, *Píticas* III, ep. 3. (Trad. S. Elizondo).

53 Rodríguez Adrados, F., *El mundo de la lírica griega antigua*, Alianza Universidad, Madrid, 1981, Segunda Parte, 1, p. 64.

De hecho la mayoría de los líricos tiene rasgos homerizantes o epizantes, tanto en forma como en fondo, esto es, estilística y temáticamente. Asimismo, hay influencia de motivos hesiódicos. Algunos líricos, con el tiempo, irán asumiendo su propio estilo y personalidad poéticas, ocupándose de temas personales o íntimos y no épicos o guerreros en general.⁵⁴ Si quisiéramos ser más específicos, se considera que el puente por donde la poesía épica sufre su proceso de transformación a la lírica, se halla en la elegía.⁵⁵

La poesía lírica es de una sencillez e ingenuidad asombrosas; estas características se muestran y reiteran en sus motivos esenciales: la muerte, las muchachas de gráciles tobillos y párpados pintados, los caballos, el elogio a la edad juvenil, la fugacidad del tiempo, la nostalgia, el amor, los dioses multiformes, etc. Conjugados con estos temas destacaremos dos de ellos que son medulares para nuestra preocupación en torno a la *paideia*: la virtud y el destino. Porque es evidente que, con el sentimiento lírico, se acentuó la conciencia de expresar valores individuales - a raíz de la resistencia de la ciudades a las incursiones armadas-, como manifestación del orgullo nacional. Y, precisamente, de esa conciencia se deriva el reconocimiento de la dignidad vital del hombre: ésta es la raíz del humanismo porque, como certera y bellamente dice Bonifaz Nuño:

"... La vida es amor y lucha, estímulo de relaciones solidarias. Es esto lo que construye su dignidad. Lejos del temor de la muerte, la poesía lírica griega⁵⁶ expone su lección de solidaridad y esfuerzo, de consciente y asumido valor."

54 Estesícoro, en concreto, es el puente que enlaza los relatos épicos de Homero y, sobre todo, los de Hesíodo y los denominados poemas "cíclicos" con la tragedia; ésta encontró en nuestro poeta la mejor fuente de inspiración. Cf. con respecto a esto, *La lírica griega arcaica*, Introducción, traducción y notas de F. Rodríguez Adrados, Gredos, Madrid, 1986, p. 159. También en Safo encontramos fórmulas, vocabulario y fonética homéricas, así como influjos de la poesía popular.

55 Cf. *Antología de la lírica griega*, ed. bilingüe griego-español, Prólogo, selección y traducción de R. Bonifaz Nuño, UNAM, México, 1988, Prólogo, pp. 6-7.

56 *Ibidem*, Prólogo, p. 10.

Ciertamente, una de las virtudes que con más constancia se coloca como la más elevada entre los poetas líricos es la valentía -como evocación poética de la conciencia colectiva del deber. Ésta implica, por parte de quien la practica, el honor máximo al dar la vida por la patria; fama honesta como producto de su esfuerzo, y dignidad por el ejercicio del bien y la justicia. Veamos lo que, con relación a lo anterior, nos dicen Calino y Tirteo:

Calino:

"¿Hasta cuándo yaceréis? ¿Cuándo tendréis el alma valiente, oh nuevos? ¿No sentís, de los vecinos miedo, así en exceso dejándoos? En paz estimáis encontraros; con todo eso, la guerra tiene la tierra toda, y sus dardos, por último, alguien muriendo arroja. Pues, para el hombre, honorable es combatir, y magnífico, por la tierra y los hijos y la mujer legítima, a las hostes ..."⁵⁷

Tirteo:

"...Así el Soberano Certero del Arco de Plata, Apolo, et de dorada melena, les dijo en su templo suntuoso: [...]
Que expongan de palabra lo bueno y practiquen lo justo en todo, y que nada torcido maquinen en esta ciudad."⁵⁸

También la lírica popular insiste en el hecho de que la índole de cada sujeto se prueba con el tiempo:

"Con la piedra de toque es puesto a prueba el oro y da una señal clara. Con el tiempo el alma de los buenos y los malos da su prueba."⁵⁹

57 Trad. R. Bonifaz Nuño, *ed. cit.*, vv. 1-8, p. 15.

58 *Antología de la poesía lírica griega*, Selección, prólogo y traducción de C. García Gual, Alianza, 2a. ed., Madrid, 1983, p. 21; en la edición de E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, 3a. ed., Leipzig, 1954, corresponde al 3D. (En adelante los poemas que se encuentren en Diehl serán indicados entre paréntesis).

59 Escolio atribuido a los siete sabios, trad. F. Rodríguez Adrados, *ed. cit.*; en la edición de Edmonds, *Lyra Graeca*, Londres, 1934-45 (E), corresponde al fragmento 31.

Otra virtud en la que se insiste mucho es en la sabiduría. Líricos como Alcmán y Solón nos hacen ver que, el camino del saber, se funda en la experiencia y, sólo se llega a él con base en la conciencia de que implica una búsqueda permanente y renovada. Indicativo de esto es el siguiente verso de Solón:

"y envejezco aprendiendo sin tregua muchas cosas."⁶⁰
(*"γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος."*).

Asimismo, Solón es el ejemplo más claro de la vinculación existente entre poesía y política al pedirle a las musas, más que ningún otro favor, el buen gobierno (*Eunomia*), o sea, el éxito conforme a su buen comportamiento al servicio de la ciudad, teniendo como guía la Justicia que implica mesura, rectitud, ecuanimidad y congruencia en sus actos.⁶¹

En relación con lo anterior también Jenófanes, en sus fragmentos líricos, insiste en la importancia de la virtud como búsqueda libre de lo mejor, ya que el saber es lo óptimo:

"No al principio, todo los dioses a los mortales mostraron;
pero, con el tiempo, éstos descubren lo mejor indagando."⁶²

(*"Οὐ τοὶ ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ἐπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦτες εἰς βέλτερον ἀμείνον."*).

En línea histórica directa Focílides también subraya la relación complementaria que se da en toda virtud entre *natura* y *cultura*, esto es, no basta el linaje aristocrático para hacerse digno:

"Y esto de Focílides: ¿Qué ventaja es nacer bien nacido
a quien ni en palabras ni en consejo acompaña la gracia?"⁶³

60 Solón, (220). (Trad. R. Bonifaz Nuño).

61 Cf. la edición de C. García Gual, poema 3 (30), p. 43.

62 Jenófanes, (20). (Trad. R. Bonifaz Nuño). Cf. *idem*, (16D).

63 Focílides, edición y traducción de R. Bonifaz Nuño, poema 1, p. 61.

La virtud en Teognis es, en gran medida, producto del buen ejemplo que los hombres pueden dar a la comunidad. El poeta nos aconseja, por eso, acercarnos y estar en compañía de los hombres de bien.⁶⁴ Siguiendo con la tradición hesiódica opone a la inteligencia -que considera como máximo valor- la desmesura:

"La inteligencia es, Círho, el regalo mejor de los dioses.
El hombre con inteligencia domina los límites de todo.
Feliz quien la tiene en el ánimo. ¡Cuán superior es
a la desmesura dañina y al pérfido hartazgo!
-Que no tienen ahora los hombres peor mal que el hartazgo.
Pues a partir de eso se engendra, oh Círho, cualquier mal."⁶⁵

Para Arquíloco el temple de un hombre se prueba cuando éste sabe valorar que todo ser humano está sometido a vaivenes, a alternancias. De ahí que debamos aprender a apreciar cuál es la razón que mueve la conducta de cada sujeto, manteniéndola dentro de sus límites posibles (*ἡμερισμός*), y no euforizarse demasiado con las alegrías ni compungirse en exceso con las penas: ambas estarán siempre presentes.⁶⁶ Porque, añade el poeta:

"Todo al hombre, Pericles, se lo dan el Azar y el Destino."⁶⁷

Simónides ya nos presenta una visión estructurada de la virtud en tanto que la vincula con la verdad, la dignidad, la excelencia y la bondad. En efecto, para el poeta de Ceos, la verdad siempre triunfa. A pocos los dioses otorgan la perseverancia en el ejercicio virtuoso. No obstante, para todos aquellos que no puedan conducirse a lo largo de su existencia por un camino intachable, basta que sean, dentro de lo que cabe, buenos. El bien es para nuestro poeta todo aquello a lo que no se halla mezclado lo vicioso.⁶⁸ Para el hombre que lo acompaña la buena fortuna, no es difícil

64 Cf. Teognis, Proemio, (27-38). (Trad. C. García Gual).

65 *Ibidem*, Proemio, (1171-1176). (Trad. C. García Gual).

66 Cf. Arquíloco, (67aD). También para nuestro poeta la virtud heroica del bien morir es la más elevada de todas.

67 *Ibidem*, (80). (Trad. C. García Gual).

68 Cf. Simónides, (4D).

ser bueno; pero a aquel que la fortuna le es adversa, todo le va mal. Para el ser humano es imposible ser bueno, sin tacha; es inevitable -continúa Simónides- para él, ser malo, su destino es la imperfección.

Los mejores hombres son, por lo general, según Simónides, aquellos a los que los dioses tratan afablemente: son sensatos, pues nunca persiguen imposibles, intentando luchar contra la Necesidad, ya que no dilapidan la vida que les otorga el destino, en pos de esperanzas irrealizables. En síntesis: la virtud, para el poeta de Ceos, requiere esfuerzo valeroso y, por ende, es accesible para unos cuantos de los seres perecederos que luchan por su hombría (ἀνδρεία):

"Hay cierto relato que cuenta que la Virtud habita sobre rocas de difícil acceso, donde la acompaña un santo coro de ninfas. No es tampoco visible a las miradas de todos los mortales, sino sólo a quien le brota dentro el sudor de un ánimo esforzado, y llega a la cumbre del valor."

Safo, por su parte, insiste en que la virtud de la justicia empieza desde la intención de concebir "cosas justas" y agradables para después poder pensarlas y, así, decirlas. El mismo proceso sucede con el que tiene deseos deshonestos y, por ende, injustos:

"- Quiero decir algo, pero la vergüenza me lo impide ...
- Si tuvieras deseos de cosas justas o hermosas y tu lengua no removiera decir algo dañino, la vergüenza no ocuparía tus ojos sino que hablarías de lo que es justo."

Además de Safo, la poesía mélica tiene otro digno representante en Anacreonte. El poeta insiste en que la lucha vital es factible, basta con

69 Simónides, (370). (Trad. C. García Gual). También hará énfasis Simónides en el tema de la más alta virtud: el heroísmo del bien morir por la patria que les da a los hombres una corona que los alza sobre los dominios del Hades, cf. frags. (1180) y (1210).

70 Safo, este fragmento corresponde al Libro VIII, 137 de la edición de Sappho et Alcaeus de A. M. Voigt, Amsterdam, 1971. (Trad. F. Rodríguez Adrados).

tener voluntad de hacerlo.⁷¹

Con Píndaro el canto coral llega a su clímax. El poeta de Tebas insiste en dos valores fundamentales: el saber regir justamente a una comunidad y el forjar la lengua en la verdad.⁷² Píndaro también intersecta, dialécticamente, el destino y la virtud. Lo anterior nos lo hace explícito al mostrarnos al hombre como un ser contingente, fugaz y sometido a los embates del destino, azaroso por antonomasia, así como a la voluntad de los dioses. Todos estos elementos se conjugan con uno fundamental: el mortal, a pesar de sus oscilaciones vitales, puede fraguar su hombría, siempre y cuando sea "iluminado" por los dioses, pues de ellos dependen todos los bienes y posibilidades humanas:

"Pero quien ha obtenido algún reciente triunfo
muy afroso se eleva
impulsado por su gran esperanza sobre los alados poderes de su hombría,
y tiene una meta superior a la riqueza.
En breve espacio crece la dicha de los mortales. E igual
de pronto cae por tierra, zarandeada por un desginio ineluctable.
¡Ser de un día! ¿Qué es uno? ¿Qué no es? El hombre es el
sueño de una sombra.⁷³ Mas cuando le llega
un rayo de luz enviado por Zeus, un replandor brillante
le distingue entre las gentes y su existencia es gozosa."⁷⁴

Finalmente mostraremos algunos puntos importantes con respecto a la virtud en los poetas menores y anónimos.

Aristóteles en su *Himno a la virtud* nos hace ver que, ésta, entraña la más alta estimación, pues encierra encubrados valores, por los cuales es digno vivir y merece la pena morir; la virtud es una dádiva imperecedera

71 Cf. Page, *Poetae Melici Graeci*, ed. de Oxford, 1967, frag. 429. (En adelante, PNG).

72 Cf. *Pítica I*, 138-139.

73 "σκιὰ θεῶν ἄφροπος".

74 *Pítica VIII*, 87-97. (Trad. C. García Gual). También en la *Pítica I*, 41-42: "De los dioses vienen todos los recursos para las excelencias de los hombres y llegan a ser sabios y poderosos por sus manos y elocuentes." Igualmente en las *Nemeas VI*, 1-7: "Una es la raza de los hombres, una la de los dioses; de la misma madre descendemos ambos. Pero nos separa un poder diferente." (Traducciones de F. Rodríguez Adrados).

que asegura, a quien la realiza, un a relación de apego, de devoción y confraternidad con los dioses:

A la Virtud (En honor de Hermias)

"Virtud que múltiples esfuerzos procuras al género humano
la más hermosa conquista de una vida,
en pos de tu belleza, oh virgen,
es en Grecia un destino envidiable morir
y soportar feroces, inacabables pesares.
Tal es el fruto que ofreces al espíritu,
un don inmortal, más precioso que el oro
y que los padres y que el aura suave del sueño.
Por ti el divino Heracles y los hijos de Leda
a mucho se arriesgaron proclamando en sus hechos
tu poder de atracción.
Por sus anhelos hacia ti Aquiles y Ayante bajaron a las moradas de Hades.
Por perseguir tu belleza el vástago del benéfico Harneo
se vio despojado de los rayos del sol.
Por eso, pues, será motivo de cantos por sus hechos,
los hijas de Mnemosine (la Memoria)
que ensalzan el respeto a Zeus Hospitalario⁷⁵
y honran la recompensa de la firme amistad."

Por su parte, Crates, Licimnio y Licofrónides insisten en que, las frivolidades y las riquezas materiales fácilmente se desvanecen; sólo es duradero aquello que se cultiva y que nos engrandece como hombres. De ahí que destaquen los valores de la sabiduría, como producto del aprendizaje y la meditación; de la libertad bella e ilustre, como resultado de la creación,⁷⁶ y de lo bello como lo honesto que se genera por la siembra del pudor.⁷⁷

Finalmente, con respecto al tema de la virtud, hemos de destacar tres fragmentos anónimos capitales, en tanto que ya columbran la esencia del humanismo, al detectar su base estético-ética y, por ende, vital:

⁷⁵ Aristóteles, *PMG* 842. (Trad. C. García Gual).

⁷⁶ Cf. Licimnio, *PMG* 788.

⁷⁷ Cf. Licofrónides, *PMG* 843.

"... disfrutar de lo bello y ser capaz de ello."⁷⁸

Con este acto poético, que nos hace explícita la capacidad de disfrute de lo bello, nace el humanismo como conciencia estética: el hombre que puede y quiere recrearse con toda producción bella, renueva y acrecienta su propio ser. De tal forma que, toda *póiesis* artística fomenta una nueva posibilidad de comunidad humana al compartir y experimentar -haciendo suyo el acto de producción del artista. Así, toda creación se hace comunitaria en la con-creación del disfrute.

Asimismo, el poeta lírico tenía conciencia de la capacidad transmutadora del acto de pensar y su influencia en el actuar por la manera en que aquél transforma el modo de ser. El hombre busca cuáles son sus posibles modos de ser; todos luchamos por llegar a convertirnos en seres-humanos:

"El pensamiento de los hombres crea otro modo de ser, otro."⁷⁹

Por eso nada es equiparable con el valor que tiene:

"... la mente concorde de los hombres de bien."⁸⁰

Concordancia es coherencia, proporción en el buen modo de ser: autenticidad y, por tanto, ejemplo de relación de conformidad entre lo que bien se dice y bien se hace.

¿Cómo es el destino de los hombres? Dice Calino: ineluctablemente ⁸¹ociso. Más todavía -señala Solón-: la Moira es quien otorga a los

78 PNG 986. (Trad. F. Rodríguez Adrados).

79 PNG 995. (Trad. F. Rodríguez Adrados).

80 PNG 988. (Trad. F. Rodríguez Adrados).

81 Cf. Calino, (10). De hecho Semónides de Amorgos insiste en que debemos enriquecer nuestro ánimo de bienes, porque nuestro destino es mortal. Somos frágiles y hay que tomar conciencia de esto y de la implacable sentencia del tiempo: sufriremos, envejeceremos y hemos de morir, cf. (10), (40) y (290).

humanos bienes y males. Los dioses, a su vez, conceden sus dones indiscriminadamente. Toda acción humana implica riesgo; en cualquier empresa iniciada por un ser perecedor, no se sabe qué desenlace tendrá. Aquel que pretende estar obrando bien, no puede divisar que se lanza al más rotundo fracaso y, a otro, que obró mal, el dios le concede en todo suerte exitosa, la cual contrarresta su propia negligencia. En suma: para los humanos, es inescrutable el designio divino.⁸²

De ahí la amarga queja de Teognis al padre Zeus, -aunque le reconoce que es un dios que gobierna con gloria y enorme poder personal- por conceder el mismo destino al malvado que al justo. ¿Por qué el hombre que se goza en lo recto tiene desdichas sin mengua? ¿Por qué el que se entrega al exceso tiene fortuna sin par? ¿Por que arrastrar al hombre justo a la desdicha, a la miseria y a la dura impotencia?⁸³

Por eso, como la vida del hombre es tan malhadada, lo mejor es no nacer, o ya nacido, cuanto antes fenecer. Más aún: para el poeta de Megara, la tensión que se da entre el destino de un hombre y sus posibilidades de hacerse virtuoso es tal que, el *fatum*, generalmente, vence. Además, la inteligencia y la virtud no pueden implantarse en una persona por mero aprendizaje: pues nadie ha ingeniado cómo hacer de un sensato, un necio y, de un noble, un villano.⁸⁴

Simónides de Ceos, abiertamente, nos exhorta a tomar conciencia de nuestra contingencia: somos susceptibles de diversos males, nuestro poder es minúsculo y, sin los dioses, la virtud es inalcanzable.⁸⁵ La vida humana es trabajo y riesgo:

"Pues eres hombre, no digas nunca qué habrá mañana,
ni viendo un hombre feliz, por cuánto tiempo ha de serlo.
Porque ni el cambio de la mosca de alas tendidas
es tan veloz."⁸⁶

82 Cf. Solón, (10) y (170).

83 Cf. Teognis, (373-392).

84 Cf. Teognis, (425-439).

85 Cf. Simónides, (9D), (6D); PNG 521-527.

86 Simónides, PNG 521. (Trad. R. Bonifaz Nuño).

Ciertamente, la visión que del mundo y del hombre nos presentan los poetas líricos, es bipolar, como en realidad es, a veces esperanzadora, a veces amarga.

Ya el propio Platón, en unos epigramas a él atribuidos, nos hace ver cómo se vinculan en una tensión complementaria, la temporalidad, el ser y el destino en el hombre:

"Todo lo arrastra la vida. Alterar sabe el largo tiempo el nombre y la forma, y el ser y el destino."

También Diágoras de Melos nos hará notar cómo, de conformidad con la divinidad y la Fortuna, se les concede todo a los hombres.⁸⁸ Ya la lírica arcaica, en boca de Alcman, nos había mostrado la prosapia de la Suerte o Fortuna: es hermana del Buen Gobierno (*Eunomia*) y de la persuasión (Pito) e hija de la previsión (Promatea).⁸⁹

Es la Fortuna, excelente entre los dioses, principio y fin de cualquier mortal, de ella provienen sentencias sabias, dando honor a las acciones de los hombres. De la Fortuna nos llegan más bienes que males; lo que ella dirige culmina en máxima felicidad. Es luz en la oscuridad.⁹⁰

Pero, entonces, ¿es posible hablar de un heroísmo lírico? Si, su especificidad reside en que, cada poeta lírico -en mayor o menor medida- hace presente su personalidad al señalarnos que los consejos, las exhortaciones o incluso las amonestaciones que versifica, son producto de su inspiración personal. Igualmente, la mayoría de los poemas líricos están dirigidos a personas concretas o poblaciones o ciudades determinadas cuando más. Esto hace también que el heroísmo lírico sea mucho más humano y, por ende, más accesible al estar menos idealizado que en la épica, pues sugiere arquetipos concretos, particulares, vivientes. Claro está, como ya habíamos indicado, que la lírica no deja de tener perfiles, motivos y temas épicos, pero sobre todo, anhelos de excelencia -vertidos en valores y

87 Platón, (31D). (Trad. C. García Gual).

88 Cf. Diágoras, PNG 738 (b).

89 Cf. Alcman, PNG 64.

90 Cf. PNG 1019.

concretados en la *areté* como virtud unitaria y expresados con el toque propio de cada poeta- épicos, sin dejar de ser esencialmente trágica: el hombre, nuevamente, asume en la lírica la conciencia de su contingencia, la cual se hace explícita, fundamentalmente, en su destino mortal, sufriente y errático, pero también y con base en esa eventualidad permanente, el hombre saca fuerza y grandeza de su flaqueza. De forma que se percata de que, a pesar de esta condición oscilante, riesgosa, a veces fortuita, a veces infausta, es posible la libre conquista por hacerse mejor. Ésta, requiere esfuerzo denodado, pero es factible para los mortales que no se dejan seducir por el exceso o la inercia abúlica de la gran mayoría de los hombres.

Hay que destacar también que las manifestaciones de la individualidad en la poesía lírica no son, en exclusiva, subjetivas. La expresión del yo se hace con el propósito de representar el mundo y sus leyes; lo personal, sin perder su prodigio de inmediatez e intimidad viviente, es elevado a lo universalmente humano. Los vates líricos -en su mayoría- sentían gran responsabilidad por la comunidad. Lo que más les importaba de la tradición pasada era el poder estimulante que infundía la mejor educación: el buen ejemplo.⁹¹ De ahí que la sentencia de Píndaro:

"... deviene lo que eres"⁹²

nos ofrezca una síntesis de la *paideia* en los líricos, puesto que la *ἐπαγωγή* encierra la acción de un llegar a ser, de un hacerse, conducirse, tornarse, producir (en uno mismo) o procurar ser siempre tal y como se ha conseguido conocerse.⁹³ He ahí al héroe que, con profundo sentimiento e incluso, ingenua ternura, nos cantan los vates líricos.

91 Cf. Jaeger, W., op. cit., Libro Primero, VII, VIII y X, *passim*.

92 Píndaro, *Píticas* II, op. 3 y *Olimpicas* II, 154-159.

93 No podemos hacer caso omiso del hecho siguiente: para Píndaro la *areté* -la escribimos al modo dórico del lenguaje del poeta- es algo propio y accesible para los hombres de abolengo divino o heroico, es nobleza innata o natural, pero cuando menos, ya tiene la idea de que, para hacerse lo que se es, hay que conocerse, y esto, será fundamental para la ética posterior.

Aún nos quedan por resolver estas cuestiones: ¿cómo continúa su evolución el heroísmo griego? ¿Cómo culmina en la poesía trágica? ¿Quién es el héroe trágico? ¿Qué relación hay entre la condición trágica y el humanismo?

3. La tragedia

"Y el conocimiento que la tragedia traía era simplemente el conocimiento del hombre."

El mito desempeñó un papel fundamental en la educación de los griegos por la creencia inquebrantable que éstos tenían en los valores humanos. El paso del tiempo no ha minado este legado, ya que, para nosotros, sus héroes todavía representan modelos de conducta, ejemplos humanos de auténtica integridad.⁹⁵ Dicho en otros términos: el mito es la fuente principal del *pathos* y de la *paideia* en Grecia, pues, a través de él, se descubre la manera de organizar, interpretar o profundizar las experiencias antropológicas para enfrentar problemas y responsabilidades vitales.

¿Cuál es el mérito de los poetas griegos en relación con el legado mítico? El haber sabido tornar extraordinario lo consabido genealógicamente, esto es, el darle un original cariz épico, lírico o trágico a esta noble herencia.

Fue precisamente debido a esta conciencia mítico-épico-lírica que la tragedia pudo surgir esplendorosamente. Pero, ¿conciencia de qué? De la *moira* o *tyché* humana como una forma inherente de vinculación vital con los dioses, el mundo y los hombres. Formalmente hablando, es en la voz del Coro trágico, en sus partes cantadas, donde se prolonga la tradición lírica de una poesía que celebra las virtudes de los héroes ejemplares de los

94 Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, F.C.E., 2a. ed., México, 1966, II, p. 205.

95 Cf. Bowra, C. M., *La aventura griega*, trad. L. Gil, Guadarrama, Madrid, 1960, VI, *passim*.

tiempos míticos.⁹⁶

¿Cómo aparece -históricamente hablando- la tragedia? Con tres caras: 1) como realidad social, a través de la institución de los concursos trágicos; 2) como creación estética, es decir, como un nuevo género literario, y 3) como mutación psicológica con el surgimiento de una conciencia y un hombre trágicos.⁹⁷

La invención de la tragedia implicó y añadió algo nuevo a la experiencia humana interior: el sujeto responsable. El sentido trágico de la responsabilidad comporta el hecho de que el héroe deja de ser únicamente modelo y deviene, tanto para sí mismo como para el espectador, un cuestionamiento y, por ende, la acción humana se torna problemática y objeto de la "reflexión poética". En resolución: comprender el mensaje trágico significa entender la conciencia trágica, es decir, que el mundo -y todo lo que éste encierra- es un dilema permanente.⁹⁸

El montaje del espectáculo trágico lleva consigo una catarsis, pues toda la amplia gama del *pathos* humano, se expone como objeto de comprensión. El *pathos* trágico encierra siempre un sentido, produce una reflexión en el oyente (*logos*), así como nos muestra infinidad de formas de ser (*ethos*) propiamente humanas.

De ahí que el hilo conductor de la presente reflexión se centrará, precisamente, en cómo fue evolucionando el *pathos* en los tres trágicos griegos y lo que este desarrollo implicó por el surgimiento del humanismo.

⁹⁶ Cf. Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Volume I, Maspero, Paris, 1981, II, p. 27. Asimismo, la manifestación del diálogo lírico o *kommós* en las tragedias se da entre el héroe y el Coro. Las tragedias tendrán diversos episodios o pasajes líricos, lo cual nos hace patente esta influencia. También los tres trágicos continúan empleando -en mayor o menor medida- calificativos épicos.

⁹⁷ Cf. *ibidem*, Prólogo, p. 9.

⁹⁸ Cf. *ibidem*, trad. A. Iriarte, Volumen II, Taurus, Madrid, 1989, IV, p. 90.

La tragedia de Esquilo da un peso especial y portentoso a la Moira. El héroe siempre se debate entre un dilema de conciencia que va desde la inevitabilidad y poder de los infortunios que marcan los dioses, hasta el resquicio de la posibilidad de obrar en otra forma.¹⁰⁰ Ese actuar de otro modo implica, casi siempre, una admonición en contra de cualquier forma de *hybris*, a fin de que el hombre arroje de sí, todo germen de amor a la venganza que enloquezca su ser.

El *pathos* concreto de *Prometeo encadenado* nos muestra varios aspectos importantes: 1o. si se desafía a los dioses, preciso será remunerar tal osadía, y 2o. siempre hay la posibilidad de retractarse o de "pagar" por ese exceso, mientras haya la disposición para tal retribución o corrección de caminos. No en vano el Coro le hace constantes advertencias al titán, recordándole el precepto delfico de la autognosis a fin de que transforme sus procedimientos y se sitúe en su realidad, reconociendo la omnipotencia de Zeus y la superioridad infrangible de los dioses.

Una segunda reconvención le hace Hermes a Prometeo para que no se aferre a su arrogancia (*hybris*), pues esa altiva obstinación no es un bien de mayor valía que la prudencia (*sophrosyne*) o sabia deliberación. El persistir en el exceso le ocasionará una mayor e irremediable cadena de males. Subrayemos entonces que, la desgracia prometeica, no le sobreviene como producto de la mala fortuna, sino con pleno conocimiento y por propia decisión. La lección de esta tragedia es que, el titán se convierte en el símbolo específico del dolor humano, en tanto representación del heroísmo sufriente y vivo de toda creación humana como manifestación de la tragedia inherente a su propia naturaleza. La fuerza vital del hombre se muestra en

99 Eschyle, *Agamemnon*, édition bilingue grec-français, text établi et traduit par Paul Mazon, Tome 11, Les Belles Lettres, Septième Édition, Paris, 1961, v. 177.

100 Cf. con respecto al tema de la conciencia *Los siete contra Tebas, passim*.

todo su esplendor y eminencia por su capacidad de sufrimiento. 101

El *pathos* en Esquilo adquiere un sentido muy preciso en *La Orestíada*. La vía de la prudencia se le da a los hombres a través de una violencia bienhechora de los dioses:

"experimentar para alcanzar la ciencia."¹⁰²
(*"τὸ πάθει μάθος"*).

El *pathos* como experiencia profunda (prueba, sufrimiento, coyuntura, suerte, disposición moral, etc.) pasible-activa es la fuente de la ciencia, de la educación, del aprendizaje. La *máthesis*, como acción cognoscitiva, implica prudencia y sabiduría (cordura). Esa eficaz violencia de los dioses hace que el hombre, después de un examen y toma de conciencia -como resultado de la experiencia (fausta o infausta)- aprenda a obrar con prudencia y sabiduría por el mejor conocimiento de sí mismo.

En la dialéctica entre *πάθος* y *μάθῃσις* se encuentra el proceso constante de realización de la autognosis: la disposición moral del hombre vislumbra su propia conciencia como producto de la acción recíproca que cada individuo efectúa del *πάθος* al *λόγος* y de allí al *ἦθος* y viceversa. El sufrimiento alumbró la reflexión; el pensamiento ilumina la experiencia activa. El poeta nos lo expresa: así nace -en forma incipiente- la primera forma de "conciencia trágica" que se sabe conciencia: la autognosis.

101 Cf. Jaeger, W., *Paidéia: los ideales de la cultura griega*, ed. cit., Libro Segundo, I, pp. 244-247. Asimismo, J. P. Vernant en *Mythe et pensée chez les grecs*, La Découverte, Paris, 1990, 4, pp. 265-267 señala que, el acto de Prometeo de hurtar el fuego, trajo consigo una doble consecuencia: por un lado, el hombre no morirá de hambre al poder cocer sus alimentos, pero por el otro, la época de la fecundidad espontánea finaliza. La riqueza tendrá al trabajo por condición necesaria. En adelante, los hombres no nacerán directamente de la tierra; con la mujer, Pandora la primera, los seres humanos conocerán el nacimiento y, como consecuencia, también, el envejecimiento, el sufrimiento y la muerte. En el contexto prometeico, la fecundidad y el trabajo aparecen como dos funciones opuestas y complementarias. De hecho, la condición humana se caracteriza por este doble aspecto (ambivalente): toda ventaja tiene su contrapartida, la riqueza implica trabajo; el nacimiento la muerte. Prometeo, padre de los hombres, genera doble efecto: benéfico y maléfico. Prometeo (Provisión) y su hermano gemelo Epimeteo (irreflexión o idea tardía) aparecen como los dos caras de un personaje único.

102 Agamemnon, loc. cit.

El sujeto que vive este proceso transformativo, experimenta un cambio que lo humaniza al ser más consciente de lo que es y puede llegar a ser. De ahí que en el *pathos* se encuentra una de las raíces éticas más profundas del humanismo: el *pathos* es el umbral de la toma de conciencia de la dignidad humana.

Pathos y *máthesis* también se vinculan con *Dike*, pues, indica Esquilo, que la Justicia da comprensión a los que han sufrido para que puedan penetrar el porvenir.¹⁰³

Asimismo, nos indica el poeta que:

"la mejor medida es la moderación"¹⁰⁴
(*"μέτρον τὸ βέλτιστον."*).

¿Por qué? Porque la medida es propia de los hombres piadosos y la infición de la soberbia hace presa suya al hombre impío.¹⁰⁵ que se halla cegado por la locura. Esto es, Áte es hija de *hybris*. Por el contrario, los frutos de la Justicia son siempre buenos porque todo lo encamina a fines rectos.¹⁰⁶

Lo difícil está en cómo lograr retener el bien. La vía inmediata es la constante afirmación de lo bueno, así como la corrección de lo malo.¹⁰⁷ De ahí que Agamemnon insista en que, el no cometer insensateces o errores de prudencia,¹⁰⁸ (*τὸ μὴ καλῶς φρονεῖν*) es el don más alto de los dioses (*θεῶν μέγιστον δῶρον**).

La conclusión con respecto a lo anterior es que la condición de las cosas humanas es sumamente triste, por su caducidad, porque si son prósperas (*εὐτυχέω*) se esfuman cual sombra; si son infaustas (*δυστυχέω*) se las borra de tal manera que su imagen se pierde para siempre.

103 Cf. *ibidem*, vv. 240-250.

104 *Ibidem*, v. 378.

105 Ya María Zambrano nos había dicho que la tragedia es lenguaje y oficio de piedad; cf. *op.cit.*, II, p. 204.

106 Cf. Eschyle, *ibidem*, vv. 764-781.

107 *Ibidem*, vv. 846-47: "*καὶ τὸ μὲν καλῶς ἔχον ὅπως χραιοῖσιν εὖ μερεῖ
βουλευτέον ...*".

108 *Ibidem*, vv. 927-28.

Ya en las *Coéforas*, Esquilo será más explícito en relación con la *hybris* y la prudencia. La lengua prudente es aquella que sabe cuándo debe callar, y dice, convenientemente y a su tiempo las palabras oportunas.¹⁰⁹ La *ὑβρις* consiste en la transgresión de la justicia y el desdén de la voluntad divina.¹¹⁰ Debe quedar claro que, el único que puede transformar en dicha el infortunio, es Zeus; aunque ningún mortal está exento de desdichas.

Las *Euménides* son un auténtico canto a la Justicia personificada por Atenea. La diosa reprende abiertamente a las Furias por querer parecer o tener reputación de justas (*κλειῶν*) sin ejercer justicia.¹¹¹ También se nos hace ver que el terror es tremendo, pero saludable, pues vigila profundamente los corazones y es como una advertencia contra el mal. Jamás hay, por eso, que vilipendiar a la Justicia. Sucintamente:

"en el sufrimiento se encuentra la sabiduría."¹¹²

("ἔψυφέρει
σωφρονεῖν ὑπὸ στένει").

Concluye la tragedia con una importante lección ética:¹¹³ jamás hay que alabar ningún extremo. Los dioses han fijado como norma, para cualquier obra recta, el justo medio (*μέσος*). Todo exceso (*ὑβρις*) es hijo de la soberbia impía. El hombre de razón firme (*φρόνιμ*) tiene por descendiente, la dicha tan querida de los humanos anhelos.

En síntesis: el propósito de Esquilo radica en redimir al hombre heroico dentro de un clima de libertad.¹¹⁴ Lo propiamente trágico en

109 Cf. *ibidem*, *Les Choéphores*, vv. 581-582.

110 Cf. *ibidem*, vv. 640-645. De hecho, el arquetipo de la *ὑβρις* es Clitemnestra, pues su perfidia y orgullo eran tales que, todo cuanto tocaba, lo envenenaba; cf. *ibidem*, vv. 993-998.

111 Cf. *ibidem*, *Les Euménides*, v. 430.

112 *Ibidem*, vv. 519-20.

113 *Ibidem*, vv. 525-537.

114 Cf. Jaeger, W., *op cit.*, Libro Segundo, I, pp. 224-225.

nuestro poeta se arraiga en el juego permanente entre el *pathos* religioso y el *pathos* (experiencia) del destino humano y sus efectos en el espectador. El hombre participa en su constante autodeterminación cognoscitiva y volitiva frente a los poderes divinos. Esto fomenta el desarrollo de su autoconciencia y la participación y responsabilidad frente a su propio destino. Los efectos del destino infausto en el sujeto que los experimenta, es que, el dolor comporta la fuerza del conocimiento.

La orientación ética de las tragedias griegas se manifiesta en la voluntad responsable de sus caracteres en cuanto a la comisión de sus actos.¹¹⁵ La tensión permanente y, por ende, problemática entre *ἦθος-δαιμων* (carácter-destino) es la dialéctica o juego de contrarios en la que el hombre trágico se constituye y debate.¹¹⁶

El personaje trágico de Esquilo es un hombre de acción; casi siempre en encrucijada y con la necesidad (destino) de decidir (libertad) algo que lo compromete por entero, al estar ante la interrogante de asumir la mejor parte, después de una deliberación reflexiva.

Por lo tanto, la antropología trágica de Esquilo tiene una doble motivación: la decisión-necesaria. Entonces, ¿hasta dónde es el hombre la fuente de sus acciones? Veamos: el héroe del drama está confrontado a una necesidad superior que se le impone y lo dirige inicialmente (destino), pero el movimiento propio de su carácter hace suya esta necesidad, hasta tal punto, de querer desear, apasionadamente, eso que, por otro lado, lo constriñe de hecho. Aquí es donde el hombre encuentra ese margen de libre decisión, sin el cual sería imposible hablar de las responsabilidades de los actos imputables a un sujeto. El héroe trágico es consciente y, por ende, ejecutor garante de sus actos.

115 Cf. con respecto a este tema, Mondolfo, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán, Buenos Aires, 1955, Capítulo II, *passim*.

116 Cf. Vernant, J. P., y Vidal-Naquet, P., *op. cit.*, Volumen I, II, pp. 30-31. En la misma línea, Rohdé, E., *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. W. Rocas, F.C.E., México, 1983, IX, 2, *passim*.

b) Sófocles

Edipo y el enigma

"Cuadrúpedo en la aurora, alto en el día
y con tres pies errando por el vano
ámbito de la tarde, así veía
la eterna esfinge a su inconstante hermano
el hombre, y con la tarde un hombre vino
que descifró aterrado en el espejo
de la monstruosa imagen el reflejo
de su declinación y su destino.
Somos Edipo y de un eterno modo
la larga y triple bestia somos, todo
lo que seremos y lo que hemos sido.
Nos aniquilará ver la ingente
forma de nuestro ser; piadosamente
Dios nos depara sucesión y olvido." 117

"... Las tragedias de Sófocles
entrañan, en el caso de que
siguiera fuera permitido hacer
semejante comparación en su
decir el ~~ellos~~ más
primariamente que las
lecciones de Aristóteles sobre
la ética." 118

El pathos en la tragedia sofoclea es presentado por el poeta a través de un permanente juego de contrastes. La autognosis sólo se produce una vez que el hombre se percata de que, para mejorarse, es menester conocerse bien, es decir, en todas sus diferentes facetas.

La tragedia de *Ájax* nos pretende mostrar, en forma insistente, que los mortales sólo somos fantasmas, sombras vanas. De ahí que al contemplar esta situación -los dioses nos advierten- llevemos una vida mesurada, pues ésta es manifestación de prudencia (*sophrosyne*). Además, los dioses aman a los hombres que no son arrogantes. 119

Ájax es un héroe -y así lo reconocen incluso sus enemigos- porque es *μεγαθυμιος*, es decir, magnánimo o de un *pathos* cultivado que le permite destacar de entre los demás. La grandeza de ánimo también implica que el

117 Borges, J. L., *Nueva Antología personal*, Siglo XXI, 12a. ed., México, 1982, p. 36.

118 Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, trad. R. Gutiérrez Girardot, Taurus 2a. ed., Madrid, 1966, p. 56.

119 Cf. *Ájax*, vv. 122-133. Hemos consultado la edición bilingüe griego-francés de Dain, A., Mazon, P., Sophocle, I: *Les trachiniennes*, *Antigone*, *Les Belles Lettres*, Paris, 1955; II: *Ajax*, *Oedipe Roi*, *Electre*, 1958, III *Philoctète*, *Oedipe à Colone*, 1960. También consultamos la edición española: Sófocles, *Tragedias*, trad. A. Alamillo, Gredos, Madrid, 1986.

120 Cf. *ibidem*, vv. 155-164.

hombre inclito no se deja seducir por esperanzas vanas; vive y muere con dignidad. No obstante la *hybris* de Ayante se gesta cuando, a raíz de su éxito guerrero, parte de la base de que para vencer en el combate, él no necesita la ayuda de los dioses.¹²¹ Ayax ha perdido el "oportuno temor" a las divinidades: olvida que sólo triunfa el que razona con inteligencia. En síntesis: que la violencia (*hybris*) jamás nos lleve a pisotear la justicia alegrándonos de triunfos deshonestos. Sólo por la experiencia los mortales conocemos el acontecer de las cosas, antes no.¹²²

En las *Traquinias* se nos muestra el *pathos* del hombre que sabe arriesgarse (aun teniendo que sufrir) para conseguir sus propósitos. Este atrevimiento parte de la conciencia de que el destino de los mortales tiene alternancias. Aquí radica la buena esperanza:

Antístrofa 2a.

*"Reprochándote estos lamentos me dirigiré a ti, [Deyanira] en forma respetuosa pero haciéndote frente. Pues digo que no debes agotar la buena esperanza, ya que nada sin dolores ha enviado a los mortales el rey que todo lo domina, el Crónida, sino que sufrimientos y alegría van rodando para todos, como las rutas circulares de la Osa."*¹²³

Asimismo, el Coro hace ver a Deyanira que, para tener conocimiento (*máthesis*), es necesaria la experiencia cognoscitiva (*pathos*). Hay una diferencia fundamental entre el error cometido voluntariamente y el ejecutado involuntariamente. Éste no debe causarnos inquietud ni desasosiego; aquél, no hay esperanza alguna que nos procure aliento.

Sófocles es exigente en cuanto a la envergadura moral de cada cual, pues todo estado, condición o naturaleza exigen el cumplimiento de la dignidad que implican.

Las *Traquinias* tienen un colofón profundamente humano: Hilo enfrenta a su padre a la realidad, pidiéndole, con justicia, que no se irrite coléricamente, ya que esto le impedirá discernir, con qué hechos estará

121 Cf. *ibidem*, vv. 756-777.

122 Cf. *ibidem*, vv. 1418-1420.

123 Las *Traquinias*, vv. 122-131. (Trad. A. Alamillo).

dispuesto a alegrarse y con cuáles sufrirá en vano. Finalmente, Hilo le dice a Heracles que, su madre Deyanira, se equivocó en su intento por hacer lo mejor para todos.

Antígona y Edipo son los dos héroes trágicos sofocleos por antonomasia. Veamos por qué.

Antígona reúne en su ser toda una serie de atributos que la hacen profundamente humana y, a la vez, heroica, pues enfrenta su destino como responsabilidad.

En primer lugar, el destino heredado del linaje edípico concentra, en quienes recae, un infinito dolor.¹²⁴ En segundo lugar, Antígona no se deja llevar por la costumbre o la ley de los hombres, ya que sigue la ley divina aunque esto implique cometer un "pladoso crimen" ante los ojos de todos los demás. Ella enterrará a sus seres queridos porque sabe (ciencia) amarlos (sapiencia).¹²⁵

Con base en estas consideraciones previas, Sófocles, lleva a cabo -a través del Coro- una evocación antropológica: el hombre es maravilloso, pero terrible (*pathos*); pues una vez encamina su inteligencia, su destreza (*logos*) al bien y otras al mal (*ethos*). Jamás podrá dejar de tener en consideración que la muerte es infranqueable y la Justicia inviolable.¹²⁶

Sófocles -el acogedor, tal como lo llamaban sus conciudadanos- realiza un juego de contrarios personificado, por un lado, por Antígona y Hemón y, por otro, por Creonte e Ismene. Antígona le increpa al tirano que él hace y dice impunemente lo que le place, y que, aunque la llame loca, ella se rige por una ley superior: la propia conciencia que sigue a los dioses y que está por encima de las leyes y costumbres de los hombres.¹²⁷ Antígona personifica la autenticidad porque ama a los suyos no sólo de palabra como Ismene, sino también de hecho.

124 Cf. *Antígona*, vv. 1-6.

125 Cf. *ibidem*, vv. 69-77.

126 Cf. *ibidem*, vv. 332-375.

127 Cf. *ibidem*, vv. 450-473; 506-7

El joven Hemón le quiere hacer ver a su padre anciano que, si la razón es el mayor bien que los dioses han dado a los hombres, no se obceque en mantener su punto de vista como el único sensato y bueno, aunque sea hombre de avanzada edad, pues:

Hemón.- "... nada tiene de vergonzoso que un hombre, aunque sea sabio, aprenda mucho y no se obstine en demasía."¹²⁸

Del que habla con moderación siempre se puede aprender, pues el que piensa rectamente es porque se atiene a los hechos.

La tragedia cierra con el dilema final de conciencia de Antígona: ella reconoce -en diálogo con el Coro- que libremente y por propia voluntad se dirige al Hades, pero cuestiona a los dioses por qué esto implica tanto sufrimiento y, por qué, con su piedad, ha de pasar por impía. Duda acerca de su obrar: si es o no es lo correcto. Al final, la voz de su conciencia le dice que, a pesar de todo, está actuando bien, esto es, devotamente.

Tiresias es el contrapeso final de Creonte, ya que le hace ver, con razones, que el equivocarse es común a los hombres, pero peor aún es la contumacia, pues toda obstinación siempre implica insensatez. Y, los infortunios que mandan los dioses, alcanzan prontamente a los necios. Creonte, pese a todo, tiene que ceder, pues se percata de que en vano se lucha contra el destino. La fortuna de los mortales es fluctuante, pero la verdad siempre prevalece.¹²⁹

Por eso la prudencia es el primer paso para la vida dichosa, de ahí que no haya que desafiar a los dioses, porque cualquier exceso se cobra su tributo. Por lo tanto sólo la vejez (*pathos*), nos da sensatez, sabiduría en el obrar (*logos-ethos*).

Edipo es el arquetipo del *pathos* doloroso y sufriente que viene a ser -según Sófocles- el maestro por excelencia. La posibilidad de comprender y remediar los males ajenos sólo se abre cuando se han sufrido reveses de la fortuna y se sabe acerca de la existencia de las misteriosas y secretas

¹²⁸ *Ibidem*, vv. 709-10.

¹²⁹ *Cf. Ibidem*, vv. 1155-1171; 1192-1195.

determinaciones de las divinidades.¹³⁰

Pero ahora, cabe preguntarnos: ¿qué pasa con el juego de contrarios *daímon-ethos* en esta magna tragedia? Edipo no es el agente responsable de sus desgracias, sino la víctima sufriende de la pasión (*pathos*) que se le impone.¹³¹ Pero toda la iniciativa de conocer y por conocer dicho destino, así como los males que él mismo se inflige, parten de su propia responsabilidad.

Asimismo, la culpabilidad trágica se constituye a partir de una constante confrontación entre la antigua concepción religiosa de la falta como mancha -destinada a toda una raza- y que se hereda inexorablemente como áte y la nueva concepción definida como aquella en la que un individuo es castigado y, sin estar constreñido, escoge, deliberadamente, cometer un delito.

La situación trágica de la encrucijada edípica le permite, al poeta acogedor, presentarnos, a través de un fuerte juego de contrastes, lo diminuto y fluctuante de la condición humana. Edipo pasa de ser encumbrado rey, hombre excelso y favorecido por los dioses, a individuo con la mayor abrumadora carga de infortunios, precipitado a la abismal infamia del dolor sin fin: tortura para sí mismo y para los que le rodean.¹³²

Edipo, al lamentar su profundo sufrimiento, evoca y reprende a todos aquellos que hicieron posible su existencia, pues al pensar que ayudaban, no provocaron más que un linaje maculado. Presa de la desesperación decide romper el contacto visual con los de fuera; pues ya no podría mirar a sus familiares y a sus conciudadanos de frente. El hijo de Layo se entrega al poder de la *Moirá*, ya que considera que habría muerto, a no ser que el destino le tuviera señalado para ser el más desdichado de los hombres.

El *pathos* con el que concluye la tragedia es de una profunda ternura y muy aleccionador: Edipo sólo les dice a sus hijas, en reconocimiento de la

130 Cf. *Edipo Rey*, vv. 35-46.

131 Cf. Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P., *Mythe et tragedie en Grèce ancienne*, Volume I, ed. cit., III, pp. 69-72.

132 Cf. *Edipo Rey*, vv. 1188-1285; 1348-1355.

profunda limitación humana, que imploren de los dioses el vivir moderadamente (*sophrosyne*) para tener un destino un poco menos infausto que el de un padre que las engendró para una mísera vida. Los ruedos del destino son inevitables.

La *Electra* de Sófocles tiene como propósito el mostrarnos a una mujer de carácter, pues está decidida a actuar. Su conflicto de conciencia está en lograr que ese obrar sea conforme con la prudencia. Se contraponen la figura de Crisótemis, poco firme en pensamientos y obras con respecto a la venganza paterna. *Electra* representa a la mujer auténtica que procede de acuerdo con la justicia y no claudica ante las tentaciones de infringirla, aunque éstas sean más cómodas. Además, ante la captación de algo justo hay que apresurarse a su ejecución.

La propia *Electra* hace notar que:

Electra. - "... nada sale bien sin esfuerzo."¹³³

De ahí que le insista a Crisótemis que obedezca sus buenos consejos, pues ganará reputación de mujer piadosa y libre. Además, el obrar virtuosamente da méritos y, por ende, dignidad de juiciosa y sabia.

A pesar del aciago destino que a *Electra* constriñe, sabe enfrentarlo de tal forma que, gana los mejores premios a los ojos de los dioses por atenerse a sus leyes, que son las más importantes.¹³⁴

Filoctetes es una tragedia que se centra en el hecho de que la vida de los mortales es constante flujo y reflujo, permanente tensión de situaciones contrarias. El hombre de bien tiene un profundo sentido moral, ya que busca lo bueno y desprecia lo malo.

¹³³ *Electra*, v. 945. (Trad. A. Alamillo).

¹³⁴ *Electra* presenta, como personaje, una característica fundamental para la moralidad del hombre heroico: la autarquía (el bastarse a sí mismo). Señala Ch. Rowe en su *Introducción a la ética*, trad. F. González, F.C.E., México, 1979, I, p. 24 que: los únicos casos en los que el héroe puede apelar la ayuda de los dioses son los siguientes: 1. ante la tolerancia de juicios torcidos; 2. el daño a suplicantes, y 3. el rompimiento de alguna promesa o transgresión contra las leyes de la hospitalidad.

El primer juego de opuestos se presenta en esta tragedia entre Neoptólemo y Odiseo. Aquel que elige el fracaso, producto del obrar recto, que el triunfo jactancioso acompañado de falsedades y resultado de las malas artes. Pues son preferibles las acciones justas a las meramente ingeniosas, cuando éstas son injustas. Además:

Neoptólemo. - "Todo produce repugnancia cuando uno abandona su propia naturaleza y hace lo que no es propio de él."¹³⁵

Y éste, genio de ardides.

El segundo juego de contrastes se da entre el Coro y Neoptólemo y Filoctetes. El Coro le hace ver a Filoctetes que en sus manos está el rehuir el aciago destino, pues es lamentable alimentarlo tormentosamente, mientras se es incapaz de soportar el tremendo peso que esto comporta.

El hijo de Aquiles, por su parte le repite, al arquero por excelencia, que cuantos conllevan males voluntariamente buscados como él, no son dignos de clemencia ni de compasión alguna. También le recrimina su incapacidad para saber escuchar buenos consejos o amonestaciones necesarias. La única forma en que Neoptólemo convence a Filoctetes es, jurándole por Zeus que, si parte con ellos, será juzgado como el mejor de los helenos y, además de que recobrará la salud, alcanzará la más alta gloria.¹³⁶

El *pathos* propio de *Edipo en Colono* es el del hombre anciano que sabe sufrir con paciencia las adversidades del destino infausto por su grandeza de ánimo.

Se contraponen la figura de Creonte, también anciano, pero carente de autenticidad; excelente de palabra, funesto de facto. Edipo le hace ver al tirano que es hábil con la lengua, pero que no basta hablar de la justicia para ser justo. Además, le dice que no puede reprocharle rectamente todo su funesto destino, porque fueron hechos involuntarios de los que no tenía conciencia.

¹³⁵ *Filoctetes*, vv. 902-3. (Trad. A. Alamillo).

¹³⁶ Cf. *ibidem*, vv. 1319-1347.

Destaca Sófocles en esta tragedia la figura de Teseo, joven sobrio y recto, exaltado, por esa razón, por Edipo:

Edipo.- "... Porque sólo entre vosotros de los hombres he encontrado yo piedad, honradez y ausencia de falsedad."¹³⁷

De ahí que Edipo esté convencido de que las cosas más dignas únicamente se encomiendan y legan a los mejores. Así hace el hijo de Layo con Teseo y, su último consejo para el joven gobernante es, que jamás caiga en el desprecio a las normas divinas porque, de allí, nace la locura (*ἄτη*).¹³⁸

En resumen: en Sófocles hay una humanización de la tragedia, pues ésta se halla inspirada en los ideales de conducta de la sociedad y cultura de su tiempo -la Atenas de Pericles- tornándola en modelo no caduco de la *paideia*. La *σωφροσύνη*, como desarrollo de la virtud de la mesura, la prudencia y la temperancia en Sófocles y de fuerza rectora del cosmos,¹³⁹ se halla en constante tensión con la *ἀληθειή*, que es la virtud de la resistencia, el coraje, la experiencia y el autocontrol. Es decir, la medida justa, como ideal del poeta acogedor, es resultado de una lucha permanente y de la experiencia (*pathos*) de los extremos vitales, fundamentalmente, del sufrimiento y la alegría. Por eso, el heroísmo humaniza.¹⁴⁰

De hecho, lo proplamente trágico de Sófocles radica en el reconocimiento de la imposibilidad de evitar el dolor. No un dolor buscado en forma masoquista, sino el que es inevitable, por nuestra misma condición humana limitada y asumido de manera consciente. El saber sufrir dignifica.¹⁴¹

¹³⁷ Edipo en Colono, vv. 1126-1127.

¹³⁸ Cf. *ibidem*, vv. 1533-1539.

¹³⁹ Cf. Jaeger, W., *op. cit.*, libro Segundo, II, pp. 253-256.

¹⁴⁰ Cf. Kaufmann, W., *Tragedy and Philosophy*, Doubleday, New York, 1968, VIII, pp. 238-240.

¹⁴¹ Ya Louis Gernet en su *Antropología de la Grecia antigua*, trad. B. Moreno, Taurus, Madrid, 1980, II, I, p. 16 señala que el doble límite de la naturaleza humana es: la muerte y los dioses de quienes recibimos la justicia.

c) Eurípides

El *pathos* eurípideo pone en tensión dos fuerzas humanas imponentes: lo racional y lo irracional que linda con el horror. Todo el debate interno de sus personajes hace de Eurípides un psicólogo en ciernes. Ejemplifiquemos.

Medea encierra en su ser un cúmulo de desgracias, pero aunado a esto, ella es una mujer sumamente orgullosa y con poco dominio de sí misma. Son muy claras las palabras de la nodriza cuando contrapone la *Νύμφη* con la *σωφροσύνη* instando a Medea a la reflexión:

Nodriza.- "... Moderación es la palabra más hermosa de pronunciar, y servirse de ella, proporciona a los mortales los mayores beneficios. El exceso, por el contrario, ningún provecho procura a los mortales y devuelve, a cambio, las mayores desgracias, cuando la divinidad se irrita contra una casa."¹⁴²

Otro cuestionamiento de la tragedia de Eurípides es la alteración axiológica, pues, imperan las decisiones engañosas entre los hombres y se tambalea la fe en los dioses. La condición de la mujer habrá de transformarse hasta conseguir buena fama y prestigio.¹⁴³

Medea lanza un cuestionamiento moral capital: ¿por qué Zeus no nos concedió medios nítidos a los mortales para distinguir, por alguna "huella corpórea", al hombre bueno y al malvado? Por eso le recrimina a Jasón su carencia de autenticidad, porque es injusto y recubre esa falta tratando de

142 Medea, vv. 125-130. (Trad. A. Medina y J. A. López). Hemos consultado la edición bilingüe griego-francés, I: *Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Héraclides*, text établi et traduit par Louis Hérédier, Les Belles Lettres, 50a. édition, Paris, 1961; II: *Hippolyte, Andromaque, Hécube*, text établi et traduit par Louis Hérédier, Les Belles Lettres, 13a. édition, Paris, 1960; III: *Héraclès, Les suppliants, Ion*, text établi et traduit par Léon Parmentier et Henri Gregoire, Les Belles Lettres, Paris, 1959, IV: *Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Électre*, text établi et traduit par Léon Parmentier et Henri Gregoire, Les Belles Lettres, Paris, 1959. También consultamos la edición española, I: *Tragedias: El Cíclope, Alceste, Medea, Los Heráclidas, Hipólito, Andrómaca y Hécuba*, trad. A. Medina y J. A. López, Gredos, 2a. reimp., Madrid, 1991, II: *Suplicantes, Heracles, Ion, Las Troyanas, Electra, Ifigenia entre los Tauros*, trad. J. L. Calvo, Gredos, Madrid, 1985.

143 Cf. *ibidem*, vv. 410-420.

pasar por honorable y hábil orador.

La forma en que el Coro trata de persuadir a Medea de no matar a sus hijos es haciéndole ver que, Amor y Sabiduría siempre acompañan a la virtud.¹⁴⁴

En el último soliloquio de Medea, ella está consciente de que su desgracia proviene del orgullo (*hubris*), pues conoce los crímenes que va a llevar a cabo, pero su *pathos*, pasionalmente seductor, es más poderoso que sus reflexiones (*logos*) y esta pasión cegadora es la mayor causante de males para los mortales.

Desatada toda la fuerza del crimen, Medea concluye con la sentencia de la condición trágica del hombre: su mortalidad y su vida, a veces afortunada, pero jamás feliz. Por lo tanto los dioses siempre conducen los caminos humanos por senderos inexplicables.

La tragedia de *Andrómaca* nos hace ver -esto es un lugar común en la tragedia griega- que no se puede proclamar feliz a ningún mortal hasta no ver cómo concluye su vida.

La esposa de Héctor hace hincapié con respecto a aquellos que tienen buena fama, ganada de verdad, y que pueden ser considerados felices; pero quienes la tienen sobre la base de las mentiras no es apropiado que la mantengan, ya que sólo por azar "parecen" ser inteligentes.

Ante la desoladora situación de los troyanos, *Andrómaca* cuestiona a Menelao:

Andrómaca.- "¿Piensas que lo divino no es divino y no sostiene la justicia?"¹⁴⁵

Asimismo, *Andrómaca* está decepcionada por la falta de sinceridad entre los mortales, pues dicen una cosa y hacen otra.

Siguiendo con la tesis de Esquilo, Eurípides sostiene que el *pathos* de la experiencia es el maestro por antonomasia.¹⁴⁶

144 Cf. *ibidem*, vv. 835-845.

145 *Andrómaca*, v. 439.

146 Cf. *ibidem*, vv. 684-85.

Asimismo, los hombres excelsos, brillan por su virtud en forma imperecedera.

Hécuba encierra en su ser la dialéctica de la mujer que ve su condición perdida, es decir, entre su *pathos* pasado (alegría) y su *pathos* actual (dolor). El dilema que se le presenta a la esposa de Priamo es, cómo cumplir con su deber, a pesar de estar envuelta en la desgracia.

En esta tragedia Eurípides opone radicalmente la naturaleza humana (*φύσις*) con la educación (*ἕδρασις, τροφῆς*). Esto es, que se nace bueno o malo, y es imposible transformar ese hecho. No obstante, el ser educado correctamente lleva en su seno, una enseñanza de lo bueno que le permite distinguir -al hombre así formado- lo deshonroso.¹⁴⁷

Asimismo, hay una Ley primordial (*Νόμος*) por la que los dioses y la justicia se rigen. Sin ella -dice Hécuba- nada equitativo habría entre los mortales, pues todo les estaría permitido. Esto no impide que la troyana también insista en que no hay un solo mortal que sea libre, ya que los hombres somos esclavos de múltiples maneras: de la riqueza, del azar, de la muchedumbre, del texto de una ley, etc. Esto nos obliga a obrar en forma constreñida y no conforme con nuestro propio criterio.¹⁴⁸

De ahí que, nada hay seguro para los mortales y, los dioses, para que en nuestra ignorancia los respetemos, nos mandan fluctuaciones, inestabilidad y mudanza. El hombre precavido, debe por eso, buscar siempre concordancia de palabras y hechos.

Ahora bien, ¿quién es el hombre prudente para Eurípides? El que no mezcla lo justo con lo injusto, y al que el tiempo le enseña que es superior la reflexión a la precipitación. Por lo tanto, sabio y valiente es el hombre precavido que se mantiene sereno en el momento oportuno.

De hecho en *Las suplicantes* Teseo le esgrime a Adrasto que es falso el argumento de que el hombre posee mayor cantidad de males que de bienes. Pues, de no ser así, la estancia del hombre en el cosmos sería imposible. Agradece a Prometeo que nos haya dotado del entendimiento y de medios para

147 Cf. *Hécuba*, vv. 593-604.

148 Cf. *ibidem*, vv. 864-869.

poder vivir. El problema viene porque los propios hombres rompemos el equilibrio y desafiamos a los inmortales y, por arrogancia, nos creemos más sabios que ellos.

También Teseo critica fuertemente la insensatez, ya que si los hombres conocemos nuestras miserias, igualmente deberíamos saber que nuestra vida es lucha. Los dioses juegan veleidosamente con los mortales: a veces nos otorgan éxito, a veces desdicha. No obstante, el afortunado honra a los inmortales para mantener su condición; el desgraciado, para alcanzarla. Pero es preciso saber esto para no dejarse llevar por la ira ante cualquier injuria y no delinquir en actos que perjudiquen a la comunidad.¹⁴⁹

En forma sintética nos lo dice Adrasto:

Adrasto.- "Oh Zeus, ¿por qué dicen entonces que los miserables tenemos juicio? En verdad dependemos de ti y actuamos de acuerdo con lo que tú deseas en cada circunstancia.
[...]

[Fatuos mortales que tendéis el arco más de lo oportuno y recibís de la justicia innumerables males! Tomáis lecciones de los hechos, ya que no de los amigos."¹⁵⁰

Llama nuestra atención en Eurípides el ver cómo, el poeta, considera en *Electra* que ya no basta con nacer noble para llegar a ser un hombre de excelencia. La entereza es resultado de la conjugación entre la naturaleza y la valentía.¹⁵¹

Ya en las *Troyanas*, Eurípides nos insiste ampliamente en que nadie puede oponerse a la Fortuna en que le toca navegar. Aún más: evocando a Teognis -en boca de Andrómaca- nos dice que no haber nacido es igual a morir y que es preferible morir prontamente a vivir en forma miserable, pues al fenecer no se percibe dolor alguno. Pero, a pesar de los reveses de la Fortuna, siempre hay que tener como a la preceptora más honesta a la inteligencia.¹⁵²

149 Cf. *Suplicantes*, vv. 195-249; 419-510.

150 *Ibidem*, vv. 735-737; 745-748. (Traducción de J. L. Calvo).

151 Cf. *Electra*, vv. 368-390.

152 Cf. *Las Troyanas*, vv. 368-390.

De esta manera se obra de conformidad con Zeus,¹⁵³ pues éste conduce, silenciosamente, todo lo mortal, en forma justa.

Pero no todo en la vida del hombre es azaroso, ya que Hécuba le hace ver a Helena que no es lo mismo seguir los pasos de la Fortuna, sin más, que los de la virtud decidida y reflexiva, ante los cambios de la Suerte.

¿Quién es el hombre recto? El que asume su condición trágica, es decir, su mortalidad y contingencia humanas con las posibilidades y limitaciones que implican. Por eso, el hombre recto ama la moderación que implica discreción, pudor, justicia; además, reconoce la omnipotencia de los dioses y nuestro sometimiento a los rigores del Destino.

En síntesis: Eurípides es un explorador inquisitivo del alma humana en sus sentimientos y pasiones más encontradas, como producto de un nuevo descubrimiento de su época: el conocimiento racional de la realidad y el mundo del hombre como sujeto.

Asimismo, el poeta griego, gusta de marcar el contraste entre la felicidad y las desventuras humanas. Para esto se vale de una crítica a su tiempo, al evidenciar lo problemático y negar lo convencionalmente aceptado por generaciones.¹⁵⁵

Tyché aparece en la tragedia eurípidea como la fuerza directriz del acontecer humano y, en ocasiones, hace del hombre, su juguete. El pathos trágico de Eurípides toma un camino diferente: el del conflicto psicológico para producir en nosotros -espectadores- el sentimiento del horror y la violencia. Este sentimiento es pintado en sus caracteres y lo que el poeta considera la auténtica cara de los dioses: su actitud caprichosa para con los humanos.¹⁵⁶

153 Ya en Eurípides vemos la influencia de la filosofía presocrática, pues plantea, en forma abierta, que Zeus pueda ser necesidad de la naturaleza o mente de los hombres.

154 Cf. *Las Troyanas*, vv. 1008-1009.

155 Cf. Jaeger, W., op. cit., Libro Segundo, II, pp. 320-322.

156 Cf. Bowra, C.M., op. cit., VI, p. 164. J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet, citando a Hm. de Romilly -*Time in Greek Tragedy*- nos dicen que ella considera que Eurípides borra (diluye) cada vez más la expresión de lo patético. Esto se debe a que el héroe trágico griego quita su significación divina a la tragedia y la dirige al sufrimiento y engaños de

Con todo lo antedicho queda claro que, uno de los propósitos capitales de los tres trágicos era manifestar, concretamente, los problemas que originaban las relaciones entre hombres y dioses y el trato con sus respectivos semejantes. En el grueso de las tragedias que conservamos se halla, por detrás de la acción singular, una interrogante común. Esta es presentada de tal manera que se puede captar lo que la realidad representa para los seres humanos. Asimismo, es por eso que el héroe trágico es, al mismo tiempo, individual y universal.

La conciencia trágica nos revela una importante verdad: el hombre se conoce a sí mismo en la experiencia de las contradicciones que le son inherentes a él y al universo de sus formas de relación vital. De esta manera se coligan también heroísmo y autognosis como aventura permanente de redescubrimiento:

"Desde este punto de vista el héroe es el símbolo de esa divina imagen creadora y redentora que está escondida dentro de todos nosotros y sólo espera ser reconocida y restituida a la vida."¹⁵⁷

La poesía abre así camino a la filosofía como historia de la libertad y del pensamiento. Ahora será menester hacer explícitas las relaciones entre el amor a la sabiduría y el humanismo.

la vida humana. De esta manera la acción humana aparece difuminada, confusa y flotante, de tal forma que ya no se deja espacio para la acción responsable, *vid. Myth et tragedie en Grèce ancienne, ed. cit.,* Volume I, III, p. 74.

¹⁵⁷ Campbell, J., *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, trad. L. J. Hernández, F.C.E., México, 1972, Prólogo, 3, p. 43.

CAPÍTULO III. CÓMO NACE EL HUMANISMO

CAPÍTULO III. CÓMO NACE EL HUMANISMO

Hemos hecho ya un amplio recorrido de la génesis histórica y estética del humanismo. Ahora trataremos de mostrar los vínculos existentes entre filosofía y humanismo. Para ello nos centraremos en la persona de Sócrates, pues en él culmina la noble herencia de la tradición mítica, religiosa, poética y filosófica de Grecia.

De ahí pasaremos a hablar del principio de unidad del saber humano. Haremos explícitas las relaciones de semejanza y las diferencias entre humanismo y Humanidades. Finalmente, abordaremos el maridaje, propiamente dicho, entre *paideia* y filosofía.

§5. SÓCRATES: HUMANISMO Y ÉTICA*

"La conciencia moral es el sentido trágico de la existencia; es autoconciencia, y consiste en saber que ella misma es tragedia, que es el precio que el hombre ha de pagar por la nobleza que alcanza cuando llega al nivel existencial de la moralidad, o sea de la libertad."

"(ponte a ignorar lo que sabes para saber como lo sabías y saber tú saber)."²

Cuando nosotros penetramos en la herencia presocrática, tanto de índole religiosa como en la poética y filosófica, encontramos como común denominador, la preocupación eminentemente antropológica por la manera en que el hombre puede llegar a ser mejor. De ahí que, no es de extrañarnos el hallar en las sentencias de los Siete Sabios, en la poesía épica, en la lírica y en la trágica, así como en la naciente filosofía, el abordaje insistente en el tema de la virtud. Esto hace que, el patrimonio previo a Sócrates, tuviera ya una esencia humanista por excelencia. Esto es, el hombre es mejor cuando sabe hacer (optar) lo mejor al hacerse mejor.

* Agradezco, de veras, el diálogo y las atinadas sugerencias que el Maestro E. Hülsz me hizo para la elaboración de este parágrafo.

1 Nicol, E., *Los principios de la ciencia*, F.C.E., México, 1974, Primera Parte, cap. IV, 9, p. 259.

2 Valéry, P., *La isla de Xíphos*, en *Obras escogidas*, II, trad. S. Elizondo, SEPSETENTASDIANA, México, 1982, p. 149.

Los receptores de todo este noble bagaje humanista fueron Sócrates y Platón. Ambos expresan y hacen germinar el humanismo filosófico en el desarrollo y cristalización de la ética.

Para hablar del humanismo socrático-platónico lo haremos en contraposición con el humanismo sofístico. Nos remitiremos, únicamente, al Sócrates platónico. Damos preferencia al retrato socrático de los diálogos tempranos de Platón, porque él es el único que nos lo muestra como un filósofo con un sitio preponderante en el pensamiento griego.³

La forma de ser socrática como filósofo, es indiscernible de su vida. Esto es, -si vale expresarlo así- el socratismo es un vitalismo que se tradujo en un humanismo. Este humanismo que es una verdad por la que vale la pena morir, de donde se infiere que la filosofía fue, para Sócrates, el valor más alto. Ésta es la tesis que trataremos de justificar.

Cuando Sócrates cuestiona a Hipócrates en el *Protágoras* acerca del arte que dicen profesar los sofistas, ambos llegan a la conclusión de que no se sabe, claramente, qué es lo que saben y qué es lo que enseñan a los demás. De ahí que el mismo Sócrates prevenga drásticamente a su interlocutor, por no haberse percatado del peligro que corre al entregarse a *Protágoras*, a quien confiesa no conocer, e ignorando, simultáneamente, lo que es un sofista. Sócrates, sin ambages de ninguna naturaleza, define al sofista como un mercader de todas las cosas de las que el alma se nutre.⁴ Aclara Sócrates que las ciencias son las cosas de las que el alma se alimenta y, cuando un hombre las hace suyas, las lleva y retiene por el resto de sus días. De ahí que, el filósofo ateniense indique, que el mal verdadero consiste en estar privado de sabiduría.

3 Cf. Hülsz, E., "La rebelión socrática" en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva Época, Número 221, Mayo, 1989, pp. 19-20. Aquí el autor denota que a Sócrates siempre lo tenemos que ver a través de los ojos de otros. Y que de los tres grandes testigos -Platón, Jenofonte y Aristófanes- a los que acudimos para forjarnos una imagen socrática, ninguno es totalmente objetivo. Cada retrato añade algo más al Sócrates histórico. Sobre el problema de la figura socrática, cf. Burner, J. *Greek philosophy. Tales to Plato*, London, 1950, passim.

4 Cf. *Protágoras*, 311c ss.

El principio de la *paideia* socrática se centra en un propósito central: el buscar por el diálogo la verdad y comunicarla claramente. Por eso, todo aquel que se dice sabio, debe profundizar en los diferentes temas, pero sobre todo, en el relacionado con la virtud.⁵ Cuando la ciencia se encuentra en un hombre éste sabe dominarse, pues tiene el conocimiento del bien y del mal. Con base en lo anterior Sócrates colige que la ciencia es la más eficaz de todas las potencias humanas. Toda acción en la que pueda haber engaño por falta de ciencia, es ignorancia.⁶ El fondo común o factor invariable de todas las virtudes es el valor que los griegos denominaron *andreia*. Se requiere hombría para ser bueno, esto es, tener *andreia* significa escoger la conducta más bella, mejor y más agradable.⁷

Otro punto del que Sócrates gusta hacer contraposición con los sofistas es con respecto al orador. Haciendo uso de su acostumbrada y fina ironía, cuestiona y pone en evidencia al sofista como falso político y falso orador por sus hechos. El filósofo ateniese hace hincapié en que, la virtud propia del orador es decir la verdad; verdad que se demuestra en la concordancia entre el pensamiento, la expresión y la acción.⁸

Asimismo, cuando a Sócrates se le pregunta en qué sentido puede denominársele sabio, responde que, ese calificativo es en relación con una

5 Cf. *ibidem*, 348d ss.

6 Cf. *ibidem*, 353a ss.

7 Cf. Nicol, E., *op. cit.*, loc. cit., p. 261. También es digna de tomar en consideración la tesis de W. Jaeger en torno al *Protágoras*. Él sostiene que los sofistas no hacen más que embutir el espíritu humano de conocimientos sin reflexión; para Sócrates saber significa alimentar el espíritu o tener cuidado del alma (*ψυχῆς θηρατεία*). Denota, además, que el propósito medular del *Protágoras* puede resumirse en una pregunta central, la cual hace referencia a la vinculación entre saber y virtud: ¿puede la conciencia (saber, conocimiento) de lo que es bueno, contribuir a que obremos correctamente y resguardarnos, en esta forma, de las influencias que nos lleven a obrar mal? La tesis jaegeriana sobre este diálogo se sintetiza así: la virtud es el conocimiento de los verdaderos valores y esto es la educación. La convergencia de los caminos socráticos se da en la unidad esencial de todas las virtudes que radica en el conocimiento de lo verdaderamente valioso. Vid. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, ed. cit., Libro Tercero, V, pp. 492 ss.

8 Cf. *Apología*, 17a ss.

sabiduría de cierta clase llamada sabiduría de lo humano⁹ o ἀνθρωπινή σοφία. Este saber socrático parte de la conciencia clara de la propia ignorancia, a diferencia del sofista, que cree saber lo que no sabe.

De hecho, Sócrates muere en defensa de la posibilidad de que se siga llevando a cabo la búsqueda de la sabiduría y de la verdad y de que, el alma de cada uno, sea lo mejor y más prudente posible. Para ello, nos hace ver que la virtud no nace de la fortuna, sino que ésta y todo lo demás, se tornan bienes por la virtud. La autenticidad de un hombre se cifra en su indagación de la excelencia, pues ser auténtico implica apearse a la justicia. Sócrates increpa a sus detractores que ellos se afanan por aumentar sus riquezas, su fama y sus honores; que valoran en más lo que es más vil y así, creen ser poseedores de la virtud, aunque no vivan rectamente.

Para Sócrates el mayor bien para el hombre consiste en hablar constantemente de la virtud. Subraya que la vida sólo merece ser vivida cuando hay un autoexamen y un examen de los demás. Coligado con lo anterior podemos decir que la liberación que Sócrates propone es bella y asequible. Consiste en no causar quebranto a los demás y colocarse, uno mismo, en las condiciones de ser lo mejor (βέλτιστος) posible, por el cultivo de la virtud. Así cristaliza el humanismo socrático.¹⁰

Critón le dice a Sócrates que lo considera un hombre feliz por su carácter y, más aún, porque sabe sobrellevar la adversidad con entereza. Esta forma de ser en Sócrates deriva de su constante apelación a los dictados de su conciencia, ya que la voz de la conciencia, es la reflexión sobre una serie de razones que se nos presentan para escoger aquella que se muestre como la mejor.¹¹

⁹ Cf. *ibidem*, 20d.

¹⁰ Cf. *ibidem*, 39a.

¹¹ Cf. Critón, 46b. También es digno de destacar lo que señala Nicol con respecto a los vínculos entre conciencia individual y ley que, para Sócrates, serán fundamentales. La conciencia moral actúa como poder que atempera la ley y, sólo será conciencia moral, cuando trascienda el ámbito de la subjetividad y sea desinteresada al hacerse común, con el vínculo de la responsabilidad. La ley, en principio, es norma universal y racional de la comunidad. La obediencia ciega a la ley puede llevarnos a cometer o

Por ello el filósofo ateniense le hace ver a Critón que no debe preocuparse por la opinión de las mayorías, ya que éstas, obran por azar, sin percatarse de la justicia o injusticia de ese acto. Hay, en cambio, que seguir la opinión del más entendido por amor a la justicia y a la verdad que nos hacen mejores. De ahí que el vivir bien, es decir, justa y honestamente, es lo que debe ser considerado de mayor estima.¹²

Sócrates profundiza más a este respecto cuando le dice a Alcibiades que los que obran bien (rectamente) son felices, porque la felicidad proviene de la posesión de cosas bellas. Asimismo, la buena conducta es bella, por eso lo bello y el bien son una misma cosa. Sócrates hace todavía más explícito su razonamiento de la siguiente manera: lo que es bueno es provechoso; las acciones bellas son buenas; las acciones bellas son acciones justas, por lo tanto lo que es justo es provechoso.¹³

De ahí que -según Sócrates- los errores de la conducta práctica provienen de creer que se sabe lo que no se sabe. Pero nosotros preguntamos: ¿cuál sería la mejor prueba de saber de los que saben? Indica Sócrates que, quien sabe, es capaz de comunicar su saber y, por ende, que otro lo sepa igualmente. Por eso insta a Alcibiades a que siga el precepto delfico del autoconocimiento con saber y diligencia, ya que es en común como debemos buscar de qué manera llegaremos a ser mejores. Y esto es la educación. De tal forma que, así es como se vinculan maieutica y dialéctica con la *paideia* en el pensar socrático-platónico.¹⁴

¿Cómo cuidar de nosotros mismos? Denota Sócrates que con una ciencia que nos hiciera mejores a nosotros mismos. Esta ciencia requiere la autognosis. De ahí que encontrarnos a nosotros mismos significa conocernos. En el *Alcibiades*, Sócrates expresa que el alma es el hombre mismo. Por eso conocerse a sí mismo (*αὐτὸν γινώσκειν*) implica prudencia y

tolerar una injusticia, cuando está impregnada de ambición de poder por parte del legislador. Pero la obediencia en exclusiva a los dictados de la conciencia, cuando son producto de intereses meramente individuales, puede conducirnos a la anarquía y a la solidaridad irresponsables. Vid. Nicol, E., *op. cit.*, pp. 257-259.

¹² Cf. Critón, 48a-b.

¹³ Cf. Alcibiades, 116a ss.

¹⁴ Cf. *ibidem*, 123c ss.

quiere decir conocer nuestra alma.¹⁵

Siempre se ama el alma del hombre que trata de hacerse mejor. Así, si el alma desea conocerse, debe mirar a otra alma como a un espejo de inteligencia. La autognosis es por eso la fuente de la autoconciencia moral, es decir, nos permite saber qué hay en nosotros de bueno y qué no, para así también, conocer lo que nos conviene. De aquí colige Sócrates que es posible ser feliz, si se es sabio y bueno. Esto quiere decir que, el ejercicio del mando y el poder sobre uno mismo y sobre la comunidad, ha de realizarse procurando la justicia y la sabiduría, esto es, la virtud; pues, la areté es patrimonio del hombre libre.¹⁶

Ya en el *Cármides* Platón nos mostrará lo que implica la *sophrosyne* para su maestro. En primer lugar, Sócrates le hace ver a Cármides que, quien posee la *σωφροσύνη*, sabe expresarla. Critias añade que esta sabiduría se hace explícita en una forma de ser que se caracteriza por la dignidad y la mesura en lo que uno hace.¹⁷ De ahí que una vida sabia es, necesariamente, bella porque la sabiduría tiene un poder transformador: hace buenos a los hombres.

Cármides intenta definir la *sophrosyne* como un hacer lo que nos corresponde. Critias añade que él la definiría como un conocerse a sí mismo. Sócrates concluye de lo anterior que, el tener sabiduría implica hacer lo que nos incumbe y que, esta incumbencia, es la autognosis la cual entraña el ser capaz de examinarse y examinar a otros para saber lo que se sabe y lo que se ignora.

Por tanto la *sophrosyne* es guía que gobierna, distingue y rige, racionalmente, los propósitos de las acciones humanas, para conducir las felizmente. De ahí que, entre más sabiduría de esta índole se posee, más feliz se es. Vivir según la ciencia (del bien y del mal) es vivir bien y, por ende, venturosamente.¹⁸

15 Cf. *ibidem*, 128c ss.

16 Cf. *ibidem*, 135d ss.

17 Cf. *Cármides*, 158d ss.

18 Cf. Cornford, F. H., *Antes y después de Sócrates*, trad. A. Pérez-Ramos, Ariel, 2a. ed., Barcelona, 1981, Cap. II, *passim*. Aquí el autor nos dice que el punto de partida socrático es el conocimiento que

Asimismo, hay otra faceta en donde Sócrates y los sofistas se contraponían. Nos referimos a lo que se puede denominar como humanitarismo (filantropía) socrático. Éste nos remite a la vocación permanente que tuvo Sócrates de enseñar lo que él sabía a quien se lo pidiera, siempre y cuando hubiese buena disposición de la otra parte dialogante para escuchar y aprender.¹⁹ El sofista era un ser de una celebridad inaccesible (o accesible sólo para los adinerados).²⁰

Denota además, Sócrates, que el maestro es la persona que ha formado hombres de mérito reconocido. Esto se manifiesta porque el docente hace más perfectas las almas de sus alumnos, en la medida de lo posible, en tanto que posee ese arte.²¹

De hecho, Nicias, en el *Laques*, describe la figura socrática por su método. Éste consistía en que Sócrates siempre conduce el hilo de la conversación, de tal forma, que nos hable de su género de vida, de su existencia anterior, en fin, de sus explicaciones sobre sí mismo y de lo que implican las buenas maneras. Nicias recalca que este trato de Sócrates hace que cada uno tenga una reflexión moral (sobre el bien o mal hecho o que aún hace) y, al experimentar esta prueba, nos volvamos más prudentes para el futuro, si uno está también, de acuerdo con el precepto de Solón,²² dispuesto a aprender toda la vida y a no creer que la vejez, por sí sola, aporta sabiduría.²³

Asimismo, *Laques* le hace ver a Nicias que, cuando él oye razonar sobre la virtud o sobre cualquier ciencia a un hombre que de veras es hombre y que es digno de esos razonamientos, experimenta en ello una profunda

pueda ser sometido a examen. La interrogante propia y capital del hombre es, para Sócrates, la concierne al conocimiento de sí mismo y la forma de vivir justamente. De ahí que sostenga que, los fines más importantes, son los que nos ayudan a vivir felizmente, es decir, a buscar la perfección constante del alma, la cual implica el conocimiento del bien y del mal. El propósito socrático era formar hombres moralmente autónomos, o sea, señores de su propia vida.

19 Cf. *Eutifrón*, 3d-e.

20 Cf. *Laques*, 186c.

21 Cf. *ibidem*, 186a ss.

22 Vid. *supra*, Capítulo II, §4, cita 60.

23 Cf. *Laques*, 187d ss.

alegría al contemplar el decoro y la armonía del espectáculo vital presentado. Un hombre así armoniza sus palabras y sus actos. Pero el "razonador" que hace todo lo contrario de lo que dice, únicamente, me enoja, y tanto más cuanto mejor parece hablar, puesto que produce la impresión de ser enemigo de sus razonamientos.²⁴

La teoría como *praxis* y viceversa entrañan un proceso maieútico-dialéctico. Por eso Sócrates indica a Laques que, primero es necesario que poseamos el conocimiento de la virtud (qué es), para después, dar el consejo del mejor modo de adquirirla.²⁵ De ahí que entonces la virtud sea el conocimiento de todos los bienes y todos los males de todos los tiempos,²⁶ en la vida de un hombre.

En síntesis:

1o. El propósito de los diálogos tempranos es que el hombre asuma conciencia de que debe tratar de ser mejor y de que esto, es tarea permanente. La guía de Sócrates es la voz interior de la conciencia²⁷ que significa, oír a la razón que siempre aconseja lo mejor para llegar a ser virtuoso. En este sentido, la dialéctica es precursora de la ética. Todas las referencias que tenemos de la figura socrática concuerdan en que su persona y su filosofía se identifican plenamente. Esto es, Sócrates transmuta, con su modo de ser, el concepto de areté y, por ende, de educación.

2o. Lo bueno es -según nos lo muestra Sócrates- lo logrado por nosotros mismos y también lo útil, lo saludable y, por ende, lo gozoso, lo venturoso porque lleva a la naturaleza del hombre a la realización de su ser.

24 Cf. *ibidem*, 188c-d. Asimismo, sobre la dialéctica como diálogo vital, vid. Colli, G., *El nacimiento de la filosofía*, trad. C. Manzano, Tusquets, 3a. ed., Barcelona, 1983, pp. 63-65.

25 Cf. Laques, 190b ss.

26 Cf. *ibidem*, 199d-e.

27 Sobre el tema del *daimon* socrático, cf. Dodds, E. R., *The Greeks and the irrational*, University of California, Berkeley-Los Angeles, 1951, III, *passim*. Cf. también Capello, V., *Historia de la filosofía griega*, trad. E. Urdó, Gredos, Madrid, 1981, Libro Segundo, Cap. II, p. 183 ss.

3o. La ética es, en la filosofía socrático-platónica, expresión de la naturaleza humana. Esta se singulariza por sus dotes racionales que posibilitan el *ethos*. La formación del alma por el *ethos* es el camino natural del hombre para una venturosa armonía con el universo (*eudamonia*). Sócrates hace hincapié en que esta concordia entre la existencia moral y el orden universal natural no la alcanza el hombre por el mero desarrollo de su naturaleza física, sino por el dominio total sobre sí mismo, conforme con la ley que descubra, por indagación, su propia alma. Sócrates recupera con esto, el valor de la interioridad humana.²⁸

4o. *Ethos* y *logos* se ligan en Sócrates por su exhortación al cuidado del alma, que se traduce en el esfuerzo de penetrar en la esencia de la moral mediante la fuerza del *logos*. El saber socrático (*frónesis*) persigue el conocimiento del bien. En este sentido, el hombre ha nacido para la *paideia*, o sea, para formarse humanamente como *ὁ καλὸς κἀγαθὸς* (bello y bueno).

5o. La filosofía socrático-platónica es teoría y operación vital. Con Sócrates la ética queda formalmente constituida como reflexión racional sobre lo que es (acto de racionalidad humanista) y debe ser (variabilidad de la conducta práctica) para tratar de proponer normas factibles de conducta. De esta forma el humanismo se identifica con el acto filosófico.²⁹

6o. El humanismo socrático-platónico tiene dos caras que mutuamente se implican: una, como preocupación de índole reflexiva y racional por todo lo concerniente al hombre y a lo humano y otra, como proyecto ético (práctico) vital de transformarlo y mejorarlo. La revolución socrática significa el reto de saber vivir en forma racional y de saber razonar de manera vital.³⁰ Este es el permanente estado de eticidad al que el hombre ha de hacerle frente en forma consciente, gracias a la herencia de Sócrates y Platón.³¹

28 Cf. Jaeger, W., *op. cit.*, *ed. cit.*, Libro Tercero, II, pp. 432 ss. Jaeger indica que, para Sócrates, toda educación debe ser política, es decir, se forma al hombre o para ser gobernado o para gobernar. Asimismo, la influencia del concepto de dominio de nosotros mismos se tornó, gracias a Sócrates, en una idea medular de nuestra cultura ética. Dicho concepto presenta la conducta moral como algo que emana del interior del mismo

§6. PRINCIPIO DE UNIDAD DEL SABER HUMANO

"... la filosofía es la única ciencia real o posible. Pues las llamadas ciencias particulares no pueden ser otra cosa que particulares manifestaciones de ese único, radical afán de verdad al que se le dio el nombre de filosofía."

El principio de unidad del saber humano es una cuestión radical y preliminar que compete hacerle frente al filósofo.² Ya Platón, en forma insistente, encara la pregunta sobre aquello que hace que la ciencia sea ciencia.³ Haciendo gala de una finísima dialéctica nos muestra en el *Teeteto* que, definir lo que es la ciencia, no consiste en enumerar las distintas formas de ἐπιστήμη, ni en mencionar el objeto propio de cada ciencia. Sócrates subraya que no puede llegar a comprenderse el nombre de ningún objeto (de estudio), si no se sabe qué es ese objeto. De ahí que el propio Sócrates inste a Teeteto a que procure, de nueva cuenta, dar razón

individuo. Este proceso interior se da por transferencia de la imagen de una polis bien gobernada al alma bien gobernada. Una vez que Sócrates enfoca su atención en la naturaleza del problema moral, surge en el idioma griego-ateniense un nuevo vocablo: la ἐγκράτεια como sinónimo del dominio moral de sí mismo, de firmeza y moderación. Con respecto al tema de la autarquía del sabio, cf. Gomperz, H., *Historia de la filosofía en la antigüedad*, trad. P. V. Haselberg, Tomo II Pensadores griegos, Guaranía, Buenos Aires, 1951-1952, *passim*.

29 Cf. Nicol, E., "Humanismo y ética" en *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990, p. 413.

30 Cf. Hülsz, E., *Art. cit.*, p. 22. Vid. Kranz, W., *Historia de la filosofía. La filosofía griega, Parte II: Sócrates y Platón*, trad. A. J. Castañón, UTEHA, México, 1974, Cap. III, 1, pp. 6 ss.

31 Cf. Escototado, A., *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Anagrama, Barcelona, 1975, Cap. VIII, pp. 178 ss. sobre las condiciones de posibilidad de la ética socrática, cf. Gómez-Lobo, A., *La ética de Sócrates*, F.C.E., México, 1989, I y II.

1 Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961, Primera Parte, I, 3, p. 23.

2 Cf. Nicol, E., "Humanismo y ética" en *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990, p. 412.

3 Cf. Laques, 198d 1-5; *Teeteto*, *passim*.

(λόγον διδόναι) de lo que es la ciencia. Esto es, hay que buscar una razón (unidad) para la pluralidad de las ciencias.⁴

El segundo conato de respuesta del joven Teeteto es que la ciencia es la sensación. Sócrates le hace ver que esta contestación es la misma que la de Protágoras en relación con el hecho de que, para éste, "πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος". Sócrates refuta a Protágoras al mostrarnos la subjetividad y variabilidad de la sensación.⁵ Es decir, mi condición de hombre que siente, siempre es distinta. Aunque el propio Protágoras cae en contradicción al afirmar que la sabiduría es sinónimo del pensamiento verdadero y la ignorancia de la opinión falsa. De ahí que el hombre ya no sería entonces la medida de todas las cosas ni tampoco éstas serían para cada quien, tal cual le parecen, como había dicho previamente.

Sócrates le muestra a Teeteto que la ciencia no se apoya en las impresiones, sino en el razonamiento ejercido sobre éstas. Al hacer uso de ese razonamiento es posible alcanzar el ser y la verdad.⁶ Por ende, saber es poseer la ciencia o descubrir el objeto propio de cada ciencia.⁷ Con base en estas aclaraciones y después de ir desbastando sus contestaciones Teeteto intenta, por tercera ocasión, precisar lo que es la ciencia: ésta es -denota- el juicio (opinión) verdadero acompañado de logos.⁸

Concluye Sócrates que la persona que no pueda dar ni recibir la razón de un objeto (dialéctica) carece de la ciencia de dicho objeto; aquella que, en cambio, da razón (λόγον διδόναι) del mismo posee la ciencia cabal del objeto.

Sucintamente, posee ciencia quien:

- a) Da razón verbal del objeto por la formulación de una recta opinión.
- b) Lleva a cabo la enumeración de los constituyentes del objeto hasta llegar a la esencia del mismo y lo explica ordenadamente. Ciencia es método. Así, añade la razón a la opinión verdadera, haciendo que ésta se torne ciencia.

4 Cf. Teeteto, 146b ss.

5 Cf. *ibidem*, 152b ss.

6 Cf. *ibidem*, 186a ss.

7 Cf. *ibidem*, 197d ss.

8 Cf. *ibidem*, 201d-e.

c) Capta la diferencia característica del objeto y, por ende, su razón.⁹ Por consiguiente, dice finalmente Sócrates, al hombre que se le interroga qué es la ciencia contestará que es la actitud de búsqueda honesta de la recta opinión acompañada del conocimiento de la diferencia.¹⁰ Ésta sería, la adición del *lógos*.

Si nos remontamos todavía más, vemos que los presocráticos ya nos habían hecho explícito el porqué de la unidad de la ciencia. Dicha unidad parte, a su vez, de la unidad del fundamento, es decir, a la universalidad del fundamento le corresponde la universalidad del concepto de ciencia.¹¹ Veamos por qué.

La ciencia es toda forma posible de *episteme*, o sea, todo conocimiento que base su legitimidad en la evidencia de una realidad determinada y en su estructuración metódica, objetiva y sistemática.

La pregunta que ahora se nos presenta es la siguiente: ¿cuál es el punto de partida común al que nos aferramos todos los seres humanos y no sólo los hombres de ciencia? La realidad. Aferrarse a la realidad implica aferrarse a la razón, esto es, las leyes del ser (realidad) y del pensar son complementarias.

Ya Heráclito, en el fragmento B113¹² emplea el verbo *φρονεῖν* en doble sentido: es pensamiento racional en sentido ontológico-epistemológico y, también, en sentido ético, es decir, como una actitud o virtud que implica la capacidad de pensar bien. La *φρόνησις* es aun para Heráclito virtud de sapientia en grado superlativo, ya que se alcanza diciendo la verdad (*ἀληθεῖα λέγειν*) y obrando conforme con ella (*ποιεῖν*). Cuando el hombre actúa en esta forma, es decir, racionalmente, permite no sólo la concordancia interhumana, sino también, la armonía con el *lógos* universal.

9 Cf. *ibidem*, 207a ss.

10 Cf. *ibidem*, 209d. Hay que resaltar que, en este diálogo, Platón no sólo define la ciencia en sentido ontológico-epistemológico, sino que también insiste en la actitud ética que, por principio debe tener el hombre de ciencia y la personifica, antonomásticamente, en Sócrates.

11 Cf. Nicol, E., *Los principios de la ciencia*, F.C.E., México, 1974, Introducción, cap. 1, 1.

12 Vid. *item*, B2, B17, B112 y B116 (D-K). Cf. Nicol, E., *op. cit.*, ed. cit., Segunda Parte, cap. VIII, §3, pp. 487-488.

Esta virtud -como todas- es una posibilidad y, por ende, implica su contraria.

Es por el principio de unidad y comunidad de la razón que se fundamenta, ontológicamente, la posibilidad de la frónesis como razón vital, es decir, como ciencia y *sapiencia*. Pero, asimismo, dicho principio es fundamento de la comunicación y del entendimiento. Entendimiento significa en Heráclito tanto la capacidad intelectual de reflexionar y de desarrollar ideas claras de las cosas, como la capacidad, eminentemente práctica (ética), de obrar con entendimiento, es decir, de saber actuar.

Por eso, la *σοφία* heraclíteica significa decir la verdad. Aquí radica el propósito de la ciencia que también es *sapiencia*, porque el *λόγος* o razón vital que entraña abre una nueva forma de ser humana o *ethos*. De este modo, frente a la multiplicidad discordante de las meras opiniones personales, la unidad de la razón implica la unidad de la ciencia que, a su vez, es aglutinadora de los pensamientos. Ha de quedar subrayado que, la unidad de la ciencia no es uniformidad ni unanimidad, pues éstas tampoco se captan en el interior de la *episteme*. Basta ver las variadas e incluso contrapuestas hipótesis que ya se advierten entre la filosofía presocrática con respecto a la realidad. Toda pretensión de buscar la unanimidad en la ciencia asignando a la razón finalidades pragmáticas por encima de sus exigencias éticas, es y será sofística.¹³

Por tanto, debe quedar claro que, ante todo:

"... todas las ciencias son filosofía. El título de filosofía puede aplicarse por excelencia a la ciencia primera sólo porque ésta se ocupa de los principios comunes a todas las ciencias. La comunidad de principios prueba la unidad de la ciencia. La unidad se comprueba también cuando las ciencias no se consideran en su variedad externa, sino internamente, en su común aspiración. Porque, cualquiera que sea la especialidad, la ciencia no es más que una forma de *sapiencia*, la cual consiste en contemplar el ser objetiva y metódicamente, en buscar la verdad racionalmente."¹⁴

13 Cf. Nicol, E., *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 493.

14 *Ibidem*, p. 494.

Aunque también es un hecho que la especialización se ha marcado en forma notoria de tal manera que, pareciera por ello, que la pluralidad de la ciencias tomara un aspecto de desvinculación entre unas y otras. Entre más se introduce una investigación en un sector particular de la realidad, más se omiten en la mente del hombre de ciencia los principios originarios y los móviles de raigambre del quehacer científico, esto es, el manantial común. De ahí que, cuando desde esta perspectiva el investigador intenta plantear el problema de los principios, busca un conjunto de proposiciones que puedan admitirse como cimiento teórico de su ciencia particular o de un conglomerado de ciencias similares. Dicha fundamentación es frágil, pues es producto de una síntesis de leyes, las cuales son siempre efímeras. Los principios tienen que ser permanentes, universales. Asimismo es importante vivificar de nueva cuenta entre los científicos, la conciencia clara e insoslayable del principio ético, vocacional o existencial de la ciencia, que precisa su actitud ante la realidad. Esta forma de ser se sintetiza en el amor, en el desinterés, en la *philo-sophía*.¹⁵

Es así que en la ciencia unitaria lo único que sí varía son los métodos. Estos son específicos porque las ciencias particulares estudian sectores determinados de la realidad. Es claro que no todos los matices de la realidad pueden ser investigados con el mismo método. Por ello, pretender la unificación de la ciencia por la aplicación de un camino científico particular es, tan sólo, un contrasentido. Implicaría el querer buscar el fundamento en lo meramente externo, y en lo que, necesariamente, tiene que ser diverso.

Concretamente: hay unidad de principios (ontológico-epistemológicos y vocacionales) en la ciencia y diversidad de métodos. El *logos* es unitario, aunque se pueda hacer uso de él en forma diversa, fuera de la ciencia y en la *episteme* misma.¹⁶

¹⁵ Cf. *ibidem*.

¹⁶ Eduardo Nicol extrae de los fragmentos presocráticos, sobre todo los de Heráclito, y hace explícitos conforme con el lenguaje de hoy, los cuatro principios metafísicos de la ciencia y de la existencia (unidad y comunidad de lo real; unidad y comunidad de la razón; racionalidad de lo real y temporalidad de lo real) y el *ethos* o principio vocacional; cf. *Los principios de la ciencia*, ed. cit., Segunda Parte, cap. VIII, *passim*.

¿Qué pasa cuando se pretende hacer caso omiso de los principios de la ciencia? Pues bien sabemos que este hecho se dio de manera explícita, primero con la sofística y, posteriormente, con Bacon y Descartes. Éstos últimos manifiestan la contraposición entre dos tipos de ciencias:

1er. tipo: la ciencia práctica que nos proporciona conocimientos *muy útiles* para la vida y nos hace señores y dueños de la naturaleza y, 2o. tipo: la filosofía especulativa que debe ser sustituida por la ciencia práctica.¹⁷

Bacon y Descartes insisten en la idea del hombre como dominador de la naturaleza y de la ciencia como instrumento de poder. Aclaran -a su juicio- ambos filósofos que, dicho dominio, sería benéfico. Pero nunca definen el servicio que la ciencia *inútil*, desinteresada, presta, vitalmente hablando. En cambio, la ciencia denominada práctica, o sea, la ciencia natural, es la predominante porque rinde provechos tangibles. Por tanto, con Bacon se da una justificación abierta de la tecnología por los beneficios que ésta nos proporciona. Descartes, por su parte, escinde el cuerpo de la *episteme* sin fundamentar el porqué de ese cambio vocacional en el papel atribuido a la ciencia natural.

De esta manera se compromete la universalidad de la *mathesis* (ciencia): la unidad de las ciencias en su cometido común. En adelante cuando se hable de la *ciencia* se hará referencia en forma eminente y casi excluyente a esta ciencia práctica (pragmática) de Bacon y Decartes. Las ciencias naturales no sólo se diferenciarán por su objeto de estudio y su método matemático para enfrentarlo, sino por su finalidad: el dominio práctico que impone una nueva relación vital con la naturaleza.

La *philia*, el desinterés como principio vocacional común quedaría confinado -según Descartes y Bacon- a una mera disposición subjetiva.

Los resultados pragmáticos del saber científico no pueden erigirse como fundamento, pues son eventuales, contingentes. El fundamento es constante, universal y necesario. Para toda ciencia los principios y la

17 Cf. Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, F.C.E., México, 1980, III, 56, *passim*.

finalidad son los mismos. Por tanto, *no existen las ciencias prácticas*. Todo posible aprovechamiento práctico del saber es derivado y no directivo y corresponde a finalidades existenciales distintas.

Es un hecho que la técnica humana requiere un saber acerca de la materia sobre la cual se aplica. Durante milenios dicho saber fue empírico. La técnica moderna busca como distintivo un *λόγος* o racionalización; así abandona la *ζητιορία* y adopta la *ῥησιπμία*. Dicho cambio concierne a la técnica, no a la ciencia. La técnica es una necesidad. La ciencia una posibilidad. Asimismo, el aprovechamiento de la ciencia por la técnica es una posibilidad en tanto libre creación del hombre. Por ende, la ciencia es posibilidad de ser; la técnica (con fundamento científico) es posibilidad de hacer. Nos percatamos también que no todos los conocimientos científicos pueden tener aplicación práctica; no obstante, todas las ciencias convergen en la vocación de verdad.

Por lo tanto, el principio vital de la ciencia es inalterable; toda ciencia es filosofía en sentido vocacional; toda ciencia busca amorosamente la verdad. La tragedia que se avecina será, si la *sophía* sólo llegara a representar, algún día, la virtud del hombre pragmático. Entonces, ¿adónde se desechará la *philía* de la *philo-sophía*?

§7. HUMANISMO Y HUMANIDADES

"... El humanista es ser mejor."¹

La conjunción y distinción reales de los términos humanismo y Humanidades serán tomadas como hilo conductor de este apartado, con el propósito de diferenciar para unir, es decir, hacer patente lo común en lo que singulariza a cada uno de estos vocablos.

Estamos en crisis. Esta crisis hace referencia al hombre y a lo humano; a la ciencia y a sus principios. Los escollos producen confusiones y, en este sentido, el primer enredo reside, hoy en día, en un vicio terminológico sumamente difundido que consiste en denominar ciencia, en

¹ Nicol, E., "Humanismo y ética" en *Ideas de vario linaje*, ed. cit., p. 411.

exclusiva, a las investigaciones meramente formales o al conocimiento de las realidades naturales. De hecho, la falta de un concepto claro y preciso de lo que debe entenderse por ciencia, es un síntoma más de la crisis.

De ahí que sólo se atribuya jerarquía científica a los conocimientos susceptibles de ser medidos con exactitud cuantitativa. Las ciencias que no puedan ser cuantificadas, serían, por ende, algo diferente o ciencias menores, "menos" científicas, rigurosas o legítimas por estar expuestas a la subjetividad o arbitrariedad. Dicha cualificación evade por completo la constitución intrínseca de estas denominadas "ciencias menores" y no indaga el fundamento en el que puedan asentarse, ni el valor específico de sus métodos.

La confusión se acrecienta cuando, bajo la denominación de Humanidades, se mezclan con ellas sin ninguna distinción, ciertas formas de pensamiento que ni siquiera son científicas, y cuando los propios cultivadores de las ciencias humanas toleran esta designación con el fin de recuperar su autonomía. Pareciera así que, la indebida oposición entre Humanidades y ciencias representara, correctamente, la distinción entre ciencias humanas y ciencias naturales.

La primera aclaración que debemos hacer manifiesta es que las ciencias humanas no son las Humanidades. En forma tradicional se denominó Humanidades al estudio del griego y del latín. Dicho estudio hacía posible conocer en sus fuentes la cultura clásica, que es nuestra herencia. Se evaluaba que dicho conocimiento no era meramente erudito o informativo, sino vivo y formativo. Por ampliación, se incluían dentro de las Humanidades, aquellos estudios que daban impronta y carácter de hombre culto y civilizado a quien se entregaba a su disciplina: el arte, la literatura, la historia, etc. Del extremo de decadencia al que se han precipitado las Humanidades es un indicio inobjetable el que ya no puedan darse por conocidos estos esclarecimientos primordiales. Por tanto, las Humanidades no pueden oponerse a las ciencias naturales o humanas, pero

tampoco confundirse con éstas últimas.²

Es probable que la razón de fondo por la que muchos no les concedan a las llamadas disciplinas humanas (sociales, históricas o del espíritu) la jerarquía de ciencias, sea porque éstas no reportan utilidad apreciable e inmediata -cuantitativa y pragmáticamente hablando. Toda aplicación pragmática de un conocimiento deriva, necesariamente, de una previa confirmación empírica; pero el valor teórico de dicha prueba se tergiversa, cada vez más, con el beneficio que sus aplicaciones pueden reportar. Asimismo, es inevitable que cuando se nota en una ciencia que falla su base principal, verbigracia la física actual, sus cultivadores tienden a compensar este defecto teórico, que ellos no pueden solucionar, poniendo más acento del debido en su eficacia utilitaria, con la cual pareciera garantizarse mejor su legitimidad. Esta predilección de lo pragmático sobre lo teórico compromete, radicalmente, el concepto de ciencia tanto en su cómo (método) como en su qué y para qué (sentido histórico, metafísico y vocacional o ético).

La segunda clarificación -derivada de la anterior- es con respecto a un error y confusión muy difundidos y arraigados en el lenguaje universitario y que consiste en emplear el concepto de Humanidades como una categoría divisoria de las disciplinas académicas. Así, sin recatos de ninguna índole, se habla de las ciencias, por un lado, y de las Humanidades, por otro. Más aún: cuando se profiere el término Ciencia (en forma singular y con enfática mayúscula) los profanos e incluso los propios científicos, hacen alusión en forma exclusiva al grupo de disciplinas que constituyen la ciencia natural. Nada que se halle fuera de este recinto sería digno de tener el título de ciencia.

La ignorancia en grado superlativo de esta clasificación la manifiesta el hecho de que, en el ramo de las llamadas Humanidades, aparecen varias ciencias, todas ellas inclitas y antiguas; algunas que por sus métodos y organización formal son tan o más rigurosas que las ciencias naturales.

² Cf. Nicol, E., *Los principios de la ciencia*, ed. cit., Introducción, cap. 1, pp. 9-10.

Por tanto, es absurda la dicotomía entre ciencias y Humanidades, ya que se ha establecido sin atenerse a ningún principio científico y sin fundarse en ningún método clasificador de conocimientos.

¿Cuáles son las consecuencias de estas dicotomías cognoscitivas? La dualidad entre las Humanidades y las ciencias no es nada más cuestión de nomenclatura. Ahí hay involucrados una serie de problemas epistemológicos. Por otra parte, las secuelas sociológicas de esta división redundan en diferencias de valor y de prestigio. A este respecto denota Nicol:

"... Forma criterio un juicio implícito según el cual las humanidades son algo así como aspiraciones fallidas a la ciencia, como disciplinas poco disciplinadas y de segundo rango, incapaces de llegar a un grado de plena racionalidad, porque no usan el lenguaje matemático y carecen de la prueba empírica. En síntesis: serían como lucubraciones subjetivas, más próximas a la divagación literaria que al rigor teórico de la auténtica ciencia."

Con lo anterior, no se piense que se trata de demostrar, a ultranza, qué ciencia vale más, puesto que todas tienen la misma capacidad de verdad. Simplemente, indicamos que, en la actualidad, a las Humanidades no se les conceden la cualidad ni jerarquía de las ciencias, aunque se les reserva, por tradición, algún lugar en el orden universitario. No obstante, si de veras hubiera armonía en nuestro mundo académico, sería difícil mantener una división tajante entre ciencias y Humanidades, sin precisar qué es lo que las distingue y, sobre todo, qué las une.

Asimismo, se confunden -sin precisar- humanismo y Humanidades, pues ambos hacen alusión, en alguna forma, al hombre y a lo humano. La diferencia se hace explícita en que el humanismo implica a las Humanidades, pero no a la inversa. Esto es, las Humanidades son imprescindibles para ser humanista, en cambio, no son suficientes para convertir en humanista al versado en las Humanidades. Se puede ser un hombre docto y, simultáneamente, ruin; es evidente que ningún abyecto puede ser un humanista.

3 Nicol, E., "Origen y decadencia del humanismo" en *Humanismo en educación, ciencia, medicina y tecnología*, I Simposium Internacional Humanismo y sociedad, I.N.H.S.2., México, 1991, p. 3.

Es así que las Humanidades no son el humanismo, pero no puede ser un humanista quien no tenga una idea clara de las Humanidades. Porque, como subraya Nicol:

"... El humanismo no es un saber, sino una forma de ser."⁴

Pero, se requiere algún saber para ser de verdad hombre, es decir, cabalmente humano. Si partimos del hecho de que somos incompletos, necesitamos completarnos con una sabiduría que lleve en su seno ciencia (conocimiento) y sapiencia (amor por lo humano). Esto es, conviene ser hombres versados en lo que Sócrates denominó *ἀνθρωπινή σοφία* (ciencia de lo humano). Todas las ciencias, para adquirir valor permanente, necesitan del acompañamiento de esta sapiencia que entraña "espíritu de finura", esto es, *paideia*.

Todas las ciencias son ciencias humanas, bien sea por su productor, su objeto o por los efectos de su producción. Expliquémonos: son ciencias humanas no sólo las que se ocupan del hombre, sino también las ciencias naturales, por quien las genera, por la intención del productor y por el beneficio que procuran. Al tener un saber de la naturaleza se obtiene una mejoría del ser. Por eso:

"... El humanista es ser mejor."⁵

El humanista no siempre es científico, pero el beneficiado es el hombre como hombre. Por lo tanto, toda ciencia pertenece a las Humanidades y fomenta el humanismo si se ejerce cabalmente.

Por añadidura es menester aclarar que las Humanidades no son una especialización moderna, sino la vieja ciencia o *sophía* socrática (*ἀνθρωπινή σοφία*). De ahí que la primera conciencia clara de las Humanidades la tuvo Sócrates.

⁴ Nicol, E., "Humanismo y ética", loc. cit., p. 411.

⁵ *Ibidem*.

El humanismo tiene origen presocrático, pues nace con la capacidad de disfrute de la obra poética, con la sapiencia o sabor de la palabra bella. Asimismo, como las Humanidades son vocaciones libres o desinteresadas son componentes del humanismo. Porque belleza es sapiencia.

Humanidades y humanismo nacen juntamente. Pertenecen a la misma estirpe, pero tienen diferentes caracteres. Las Humanidades siguen el camino de las artes;⁶ el humanismo principia con la creación de la ética y el derecho.

Las Humanidades -per se- son reconfortantes. El humanista lleva una vida problemática. Su vida no es gozosa ni despreocupada por la reflexión moral que ejercita, ya que ésta implica un proceso crítico de todo lo humano, lo cual es perturbador. Así, el arte y, particularmente, la poesía, hacen posible mantener cierta salvaguardia con la que el humanista se protege de los ataques que el hombre destina contra lo humano. Cuando se toma conciencia de que el hombre es el único ser enemigo de sí mismo hay -desde ese momento- una adhesión, una integración en la comunidad del humanismo.

Con base en lo anterior nos percatamos de que si podemos distinguir entre lo que es el humanismo y lo que son las Humanidades. Sin éstas no hay auténtico humanismo; pero ellas no son jamás, como si lo es frecuentemente el humanismo, el porqué y para qué (causa, razón y justificante) de multitud de indignaciones.

De hecho, si nosotros quisiéramos hacer un lacónico recorrido histórico del humanismo, nos percatamos de que los griegos lo "inventaron" y lo legaron como una potencia universal de ser superior que queda como una posibilidad abierta, para siempre, a todo el mundo. Las etapas de continuidad del humanismo se dan con la sofística (como humanismo falsificado, pero al fin y al cabo humanismo); el estoicismo; la patristica; la metafísica y la teología medievales; la sapiencia profana del Renacimiento (cuyos maestros se denominan, precisamente, humanistas);

⁶ Cf. Panofsky, E., *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, trad. M. L. Balseiro, Alianza Universidad, 5a. ed., Madrid, 1985, caps. II y IV, *passim*.

los creadores de la nueva teoría del derecho a principios de la época moderna. Así, hasta nuestros días, en donde después de tantos siglos de una renovada tradición, la construcción del humanismo se está desfondando.

Es obvio entonces que humanismo y Humanidades no son una misma cosa. El humanismo no es una asignatura. En cambio, por origen, las Humanidades son un conjunto de estudios en cuyo centro figuraban el griego y el latín y, por tanto, todo lo relacionado con la cultura clásica. La locución "el estudio de los clásicos" sintetizaba todo lo que entrañaban las Humanidades. Asimismo, comenzaron a recibir la denominación de clásicos ciertos autores eminentes en las letras y artes de la época moderna. De hecho, esta época promovió una expansión del campo de las Humanidades. Con esto se produjo una difusión creciente de la literatura. También, la pintura y la escultura colaboraron a una consideración del arte como creación humana desinteresada no por encargo u otros motivos ajenos al arte mismo. Todo esto coadyuvó a la formación de colecciones reales de obras de arte y la ulterior conversión de dichas colecciones en museos públicos. En este sentido, los museos son una manifestación del humanismo como memoria testimonial visible de la cultura.

Ahora cabe preguntarnos, ¿cuál es el objeto de las Humanidades? Típica o antonomásticamente es humanista el hombre formado en las humanidades y, particularmente, las clásicas. Otra suerte de estudios proporcionan información. *El objeto de las humanidades es la formación, el cultivo, la educación, la mejoría del hombre.* Por eso, el individuo versado en estas disciplinas fue denominado σοφός (sabio) entre los griegos.

Desgraciadamente, ha finalizado el tiempo en que "las antigüedades" expresaban una fórmula que tenía sentido para todos. Nadie (ninguna persona culta) dudaba de lo que eran las Humanidades ni mucho menos el humanismo era algo confuso e indefinido. Más aún: la complicación que se ha generado en nuestro siglo entre humanismo, Humanidades, ciencias humanas, ciencias naturales, etc. es una muestra inequívoca de la decadencia del humanismo.

Esto es grave si partimos de la base de que el humanismo es una forma de ser hombre. Pero, ¿quién es el hombre deformado? La mera pregunta

manifiesta la crisis antropológica, no de un hombre cualquiera, sino del individuo instruido. Así es como, con admiración e interrogación a la par, podemos plantear: ¿Se puede ser, simultáneamente, inculto e instruido? Por lo menos, el humanista (de veras) piensa con conceptos claros, y su pensamiento no genera confusiones. (Además de que el filósofo, por deber vocacional, ha de ser atalaya en el orden de la comunicación de las ideas).

En esta mar de clarificaciones es esencial denotar que el humanismo no es una alternativa ni de índole vital ni de índole intelectual. Negar el humanismo es renegar de sí mismo. El humanismo no es una doctrina o teoría que pudiera debatirse con otra teoría o incluso rebatirse o abandonarse. Mucho menos es una especialidad, puesto que no tiene sustitutos. En nuestra cultura occidental se han creado diversas formas de ser. De esta gama podemos optar por la que mejor se adapte a nuestro programa vital. Dicha libertad de acción (elección) no prejuzga o impone la manera cómo cada proyecto va a desarrollarse. Puede haber formas espurias, pero el humanismo jamás es falaz; más bien él dota de autenticidad a cualquier forma de vida. En relación con esto, referirse al yo es comprender que autenticidad (ser uno mismo) es mismidad: es la propiedad [como propio (conveniencia) y como apropiación (posesión)] del yo por sí mismo.

¿Cómo se vinculan tradición y humanismo? En primer lugar, tradición y cultura se implican mutuamente. Cultura es historia, no mera actualidad:

"... Llamamos tradición a un fenómeno dinámico, continuo, acumulativo, renovable. Es la presencia del pasado en el presente."

Tanto en ciencia histórica como en filosofía no existe el tradicionalismo, pues el "ismo" entraña algo estático, definido y a lo cual el hombre es aficionado o devoto. El humanismo es tradicional (como lo es la ciencia) en el sentido de que se va constituyendo por acumulación de aportaciones sucesivas. Ciertamente, hay una base igual en sus diferentes manifestaciones; el humanismo en el mundo antiguo y en el cristianismo medieval eran distintos. El humanismo cristiano es más complejo, ya que

absorbe en su novedad tanto la herencia clásica grecolatina, además de la judaica. Esta diversidad de componentes explica la complejidad existencial del hombre occidental. (Obviamente del hombre que es humanista y se ha cultivado).

Debido a que las ciencias se enseñan y se aprenden desde Grecia, también ellas se integran en el humanismo, puesto que son formativas del ser del hombre. Esto es así desde Tales de Mileto y, dicha tradición no se ha visto interrumpida. Aunque es curioso que el científico actual pretenda que la ciencia se inicia, de verdad, en la época moderna con Francis Bacon, Galileo y Newton, y que adquirió su impronta porque entonces se emancipó del humanismo. El humanismo está decayendo en nuestro días y, juntamente con él, decae la ciencia. Esta declina puesto que tergiversa sus principios y se trastrueca en mera tecnología.

"La calma es indispensable para la vida del espíritu."⁸

Por vida del espíritu entenderemos la vida del artista, la del científico, la del pensador y la de aquellos que se interesan por esas actividades humanas. Esta vida del humanista, a la que todos debiéramos aspirar, si queremos preservar nuestra humanidad.

§8. HUMANISMO Y ETHOS FILOSÓFICO

"... Por la experiencia práctica el hombre es hábil o experto; por el conocimiento acumulado, el hombre es docto; pero sólo es sabio cuando es más hombre por el puro amor de la sabiduría."

Si nosotros investigamos cuáles son las raíces filosóficas propiamente dichas del humanismo, tendremos, sin evasiva posible, que preguntarnos por

⁸ *Ibidem*, p. 14.

¹ Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, UNAM, México, 1980, V, §17, p. 181.

la esencia y finalidad del acto filosófico. La filosofía nace con los griegos como una vocación de verdad, como una *philia* a la *sophia*, esto es, como búsqueda desinteresada de la verdad por amor a los demás hombres: el hombre es ser-humano al saberse hombre.

Esto fue lo que los filósofos griegos denominaron *ethos* filosófico, es decir, el principio vocacional, antropológico o existencial que constituye a la ciencia filosófica en un *logos* metódico, racional, objetivo y sistemático que libremente ha contraído el deber de dar razón del ser por dilección ontológica a la realidad y fidelidad antropológica. Por eso la filosofía es *paideia*.

Expliquémonos: cuando nosotros nos aproximamos al *Fedón* platónico nos percatamos de que, uno de sus propósitos capitales, consiste en hacer explícita la vocación del filósofo en el infrangible buscador de la verdad. Sócrates encarna esta forma de ser, pues nos muestra al hombre que sabe vivir porque vierte este saber en su acción. El filósofo es el *φιλομαθής*, el amante de la sabiduría, porque gusta aprender y tiene amor a la ciencia.²

Sócrates ejemplifica, además, el bien hacer del propio oficio: el *ethos*. El trabajo bien hecho hace al hombre que lo lleva a cabo mejor hombre, pues él es el producto principal de su labor y por eso se autoproduce. De lo anterior colegimos que la tarea actual de la filosofía es recuperar al hombre con su trabajo cualitativo por la excelencia de la propia ejemplaridad.³

El *ethos* propio de la filosofía es, constitutivamente, una *philia* de la *sophia*. Dicho *ethos* implica una coincidencia de actitud en los vocados al acto del bien pensar: la *φρόνησις*. Esta virtud se alcanza diciendo la verdad (aspecto noético) y obrando según ella (aspecto ético), es decir, racionalmente. De ahí que el *ethos* de la vocación filosófica tenga una doble proyección cosmo-antropológica, ya que es aceptación del orden racional de lo real y de lo que éste implica para el rigor y validez del

² Platón, *Fedón*, 67b ss.

³ Cf. Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961, Prólogo, p. 9 ss.

pensamiento y para el conocimiento adecuado de la realidad, así como para la concordia en la convicción humana.⁴

Por eso la filosofía tiene como constituyente inalterable a la *philia*, o sea, se filosofa por pura philia a raíz de su principio vocacional. Dicho principio ético es la única permanente e irrevocable responsabilidad que el filósofo tiene como filósofo y como hombre.⁵ La ciencia es la actitud de buena fe ante el otro porque hay un sometimiento a la realidad.

¿En dónde reside la pureza de la razón filosófica? En el amor, esto es, en el desinterés en la relación con el ser que es la fuerza motriz de la razón de verdad. La *philia* de la filosofía está purificada por la *sophia*. De forma que la universalidad de la vocación filosófica -producto de la ejemplaridad del filósofo como hombre de ciencia- como vocación de verdad, de autenticidad, de responsabilidad, se hace accesible a todo hombre y se torna en condición *sine qua non* para el hombre de ciencia.

La infracción al *ethos* implica la suspensión de la actividad científica, puesto que la libertad vocacional es pureza de relación con el ser, búsqueda de la verdad, alcanzable por todo hombre, en cualquier situación.

La filosofía, con su presencia, cambia el mundo, ya que pensar el ser es transformar el mundo al fomentar con él una vinculación depurada, de verdad.⁶ Esto es, hay una meta-mórfosis de la vida humana por la justificación comunitaria de la *intención de verdad* insita al logos racional.

La filosofía nace como un saber autoconsciente. Dicha autoconciencia se ejerce, críticamente, como una constante vigilancia con respecto a la fidelidad de su principio vocacional.

De hecho, cuando Platón nos hace en el *Teeteto*⁷ un amplio retrato del

4 Cf. Nicol, E., *Los principios de la ciencia*, F.C.E., México, 1974, Segunda Parte, cap. VIII, 3, *passim*.

5 Cf. Nicol, E., *El porvenir de la filosofía*, F.C.E., México, 1972, Primera Parte, §12, p. 144.

6 Cf. Nicol, E., *La idea del hombre*, Nueva Versión, Cuarta Parte, cap. VIII, §41, *passim*.

7 Cf. *Teeteto*, 172c ss.

filósofo, resume en tres vocablos los beneficios del acto filosófico: la libertad, la rectitud de vida y el acrecentamiento del propio ser. De ahí que la filosofía sea el llamado o la *vocatio* de la vida por excelencia.

La innecesidad de la génesis filosófica se traduce en libertad, en desinterés, en pureza vocacional. Por eso con la intención de verdad de su *ethos* esencial la filosofía cumple con su propósito.

¿Y cuál es el propósito de la filosofía? Producir, con su génesis, un hombre nuevo. La filosofía siempre hace lo mismo (no cambia su fin, su misión) de diferente manera (sus productos, sus resultados). El quehacer es el mismo, el fruto nunca es el mismo. Su quehacer implica una virtud generativa; es hacer al hombre, hacerlo siempre nuevo. El hombre renovado sigue este proceso palingenético mientras viva en el mundo la filosofía. El factor medular en este desarrollo antropológico es la libertad, puesto que la libertad *de ser* se da en la re-generación *del ser*.⁸

Lo propio de la filosofía es que su *sophía* es objeto de *philia*. Esto es, la sabiduría de la filosofía sólo se logra por el amor de la misma *sophía*; este amor es accesible a todos. Por eso la razón vital del ser y quehacer filosóficos es esta pureza amorosa de su *sophía* y su *philia*. Sucintamente: el amor es entonces la sapiencia de la ciencia y la verdad es el recurso vinculatorio de la sapiencia. La *sophía* filosófica es comunitaria *por razón del ser*, (como intención de verdad) que sólo requiere, para su consumación, la *philia*.

Coligado con lo anterior podemos afirmar que la *philia* es factor originario de la ciencia. Esto significa que el *eros* filosófico es procreativo, pues produce obras y una *aphiliación* del ser entre los hombres. Nuevamente, y por otro camino, se nos manifiesta que la esencia de la filosofía es la sabiduría obtenida por amor.

En forma concomitante, el *eros* y los *logos* filosóficos son metódicos por propulsión y retroalimentación mutuas de su rigor y desinterés que proyectan como posibilidad reflexiva y regulada de ser en libertad. Por

⁸ Cf. Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, ed. cit., v, §16, *passim*.

eso la filo-sofia es metodo-logía -camino riguroso y autoconsciente del logos- por amor al logos, es decir, *philo-logia*.⁹

Es así que la pureza de la filosofía es una actitud crítica. Esta forma de ser hace que la filosofía transmute la condición humana al generar un hombre nuevo. El eco de esta vocación filosófica hace posible que el hombre dirija su acción como un llamado de constante fidelidad a la génesis vocacional y a las nuevas posibilidades de ser que nos abre, como vocados y como hombres.

La vocación de la filosofía entraña un llamado a la constante transformación. El hombre, como ser vocacional, lleva el devenir en la forma, esto es, su forma de ser es permanente renovación. Entonces, la historia de la filosofía es una demostración testimonial de la historia del hombre. La filosofía es productora de novedades en el propio ser histórico.

El hombre es un ser autogenerativo, fecundo: la filosofía lo hace propio y distinto, simultáneamente; cuanto más propio, más renovado. Por eso toda vocación, libremente gestada, genera una nueva posibilidad de ser-humano.

En síntesis:

1. El *ethos* es definitorio porque implica que la ciencia es vocación de verdad, de libertad.

2. La filosofía produce un hombre nuevo que por primera vez tiene una idea racional de su propio ser. El hacer filosófico cambia el ser del hombre.

3. Con la filosofía la autoconciencia natural deviene problemática.¹⁰

Después de este largo, pero necesario preámbulo del nacimiento y evolución del humanismo en Grecia, abordaremos ya, propiamente, la obra de Nicol. Iniciaremos con una pregunta central: ¿cómo se vincula la idea del hombre en Nicol con el humanismo? Éste será el hilo conductor del siguiente capítulo.

⁹ Cf. *ibidem*, V, §17, p. 182.

¹⁰ Cf. Nicol, E., *Crítica de la razón simbólica*, Segunda Parte, cap. VI, §19, *passim*.

CAPÍTULO IV. LA IDEA DE HOMBRE EN NICOL

CAPÍTULO IV. LA IDEA DEL HOMBRE EN NICOL

El tema del hombre constituye uno de los pilares en el pensamiento de Eduardo Nicol. Para poder esclarecer el significado de la *idea* del hombre en Nicol tendremos que ahondar en el sentido del término *idea*, en el porqué de sus antecedentes en la filosofía griega, en sus vinculaciones con la metafísica y en lo que, propiamente, significa *ser hombre* en la acepción cabal de la expresión. Esto nos ayudará y nos permitirá hacer explícitas las razones y, por ende, fundamentaciones antropológicas del humanismo en la filosofía de Nicol.

§9. SUS FUENTES GRIEGAS

"El hombre que filosofa es un hombre individualizado plenamente."

¿En qué sentido emplea Nicol el vocablo *idea*, al hablarnos de la *Idea del hombre*? En un triple significado: 1. como noción no elaborada en forma rigurosa; 2. como concepto riguroso, y 3. como *idea* en sentido griego, es decir, como forma y realidad, simultáneamente.

Asimismo, Nicol denota su elección por la profundización antropológica en la filosofía griega por el hecho de que en ella se refleja la formación originaria del hombre occidental desde Homero hasta Epicuro. Esta herencia es irrenunciable e imprescindible para distinguir los elementos reales del hombre actual y las innovaciones introducidas en la historia ulterior como producto de ese legado.²

La primera de las tesis antropológicas centrales que Nicol nos fundamentará es la de la vinculación entre la historia y la verdad como un problema del ser en el tiempo. Expliquémonos. Es un hecho que la verdad es el apoyo necesario de la vida del hombre. La vida humana no puede

1 Nicol, E., *La idea del hombre*, El Colegio de México-Stylo, México, 1946, Segunda Parte, cap. VI, 1, p. 274. O, como señala Juliana González en su "Comentario" a "*Humanismo y ética*" de Nicol: "... el proceso de humanización lo es de individuación." Vid. *El humanismo en México en las vísperas del siglo XXI*, UNAH, México, 1987, p. 217.

2 Cf. *ibidem*, Prólogo, pp. 9-10.

vivirse sin principios; estos principios son verdades. De ahí que a la crisis de verdad le corresponde una crisis vital.³

Aún más: señala Nicol que el fundamento propio de la verdad únicamente puede explicarse al esclarecer la compatibilidad entre los conceptos de ente e historia, esto es, mostrando la temporalidad constitutiva del ser en el hombre. El problema de la comprensión del hombre involucra el problema del ser en el tiempo. La historia es la forma propia del cambio en lo humano. Ningún otro ente es histórico, aunque todos los entes cambian. De ahí que la historia sea una manera del tiempo distinta de aquella propia de los entes cambiantes, pero no históricos. A la forma del tiempo humano o histórico se la denomina temporalidad. La otra forma es el tiempo tal y como lo comprenden o pueden comprender la física y la matemática. Por lo tanto, el tiempo tiene formas.

Las dimensiones de la temporalidad son la memoria y la historia, ambas conexas y complementarias. La temporalidad se centra en el presente, pues es lo único actual de la existencia; dicho presente es una anticipación o proyección a futuro, pero no el único componente de la temporalidad. Asimismo y en forma íntegra, la temporalidad es atención, memoria y anticipación, es decir, presente, pasado y futuro. La humanidad en su conjunto no tiene historia, sino historias, pues la humanidad es heterogénea, cualificada, siempre diversa:

"... La humanidad es histórica porque el hombre es temporal."⁴

Y en forma complementaria puede decirse que el hombre es, igualmente, un ser histórico (y no sólo temporal), puesto que su vida como individuo mantiene, de modo constante, lazos más o menos flexibles, con todo lo que no es él. La materia histórica es la historia de dichos vínculos, esto es, cómo son y se transforman en el tiempo.

Insiste Nicol en que, para elaborar una filosofía de la condición

³ A este respecto, Nicol critica el historicismo porque rompe con la comunidad de la verdad y la torna en mera confesión: "... La verdad solitaria no es solidaria." *Ibidem*, Introducción, 1, p. 20.

⁴ *Ibidem*, Introducción, 2, p. 26.

humana, se requiere establecer una morfología de la historicidad y la temporalidad. El hombre integra su futuro en el presente. Esto significa que existe la posibilidad o efectivamente la conciencia de que el hombre se percate de que su ser no es algo completo ni está formado definitivamente, sino que "tiene futuro", esto es, que puede hacerse aún e irse haciendo a sí mismo. La dualidad entre "ser" y "poder ser" da origen a la intencionalidad de la vida, a su permanente proyección hacia el futuro y toda la gama de tensiones emocionales e intelectuales que promueve el "querer ser". El "querer ser" es una clase de experiencia que, únicamente, puede darse en un tipo unitario de ser. La dualidad entraña la unidad. Al yo le son propios y lo constituyen los dos extremos de toda posible tensión interior (sea radical, originaria o derivada). Toda teoría metafísica del hombre deberá tomar en cuenta la modalidad existencial de su ser. El ser del hombre es modal por ser temporal y porque implica dualidad. Sólo el hombre tiene modos de ser. Falta que la ontología aclare cómo se integran en la unidad antropológica el "ser" y el "poder ser". Al respecto aclara Nicol:

"El poder ser es la potencia. Lo que el hombre 'es', en acto, nunca es la actualidad completa de su potencia de ser. Por esto 'tiende' a actualizar sus potencialidades de ser, de la única manera que en él cabe, es decir, viviendo. Por esto, también, su vida es 'tensión', y por esto su ser es un tipo temporal de ser. La historia es el reflejo de esas tensiones o intenciones vitales, de las actualizaciones del 'poder ser', o potencia óntica y vital-existencial- que su ser entraña."

Para poder aclarar todavía más las implicaciones de la *idea* del hombre, Nicol lleva a cabo una aplicación de la teoría aristotélica de la potencia y el acto en la siguiente forma:⁶

1.- El hombre tiene la vida natural en acto, la espiritual en potencia. (Se le ha dado el acto vital del cuerpo y la potencia de actuar espiritualmente). 2.- La actividad espiritual es lo propiamente humano de

5 *Ibidem*, Introducción, 3, pp. 30-31.

6 *Cf. ibidem*, Introducción, 3, p. 31.

la vida, su principio. 4.- Vital, en referencia a la vida humana, significa todo lo que el hombre pueda hacer actualizando su potencia de ser. 5.- Sólo el cuerpo nos es dado en acto. (Aunque la vida del cuerpo lleva insita el cambio, esto es, crecimiento, formación, madurez, decaimiento final, no podemos decir que el cuerpo tenga historia. Dicho cambio se produce con regularidad preestablecida. El desarrollo y evolución biológicos están determinados de antemano. El principio del cambio biológico es la necesidad). 6.- El principio del cambio histórico es la libertad. 7.- Por lo tanto, el cuerpo humano es acto, la vida humana es potencia. Pero no es pura potencia, pues el ser del hombre integra en su unidad la potencia y el acto. Por una parte, el acto natural, por otra, los actos espirituales ya realizados. Ambos limitan la potencia de ser y la condicionan. 8.- La libertad es un absoluto, pero no en sentido total. La indeterminación de la potencialidad humana de ser, es decir, la indeterminación del futuro, es relativa al presente, al ser actual que es un absoluto. 9.- Por lo tanto, la totalidad de la vida humana es naturaleza e historia; vida espiritual que se actualiza y organiza sobre la vida natural. Sucintamente: la condición humana es la de un ente que se transmuta al espiritualizar la naturaleza. De no espiritualizarla, su humanidad sería sólo potencial. Por eso la historia viene a ser el proceso orgánico de sus actualizaciones espirituales efectivas: la historia es historia del hombre.

Son los actos de la vida los que constituyen la realidad humana en cuanto tal, pues por ellos y en ellos se lleva a cabo la potencia humana de ser espiritual. De ahí que el ser de lo humano siempre tiene historia; esta historia es lo que efectivamente fue. La entidad modal del hombre quiere decir, de manera específica, que el hombre es modal por constitución porque se compone de potencia y acto; históricamente, porque con el tiempo cambia y por el se transmite la modalidad efectiva de su actuación espiritual. Subraya Nicol que, la solución de índole metafísica al problema del ser en el tiempo se da en la concepción del ser potencial del hombre. El hilo conductor de la historia es la idea del hombre en la cual se manifiesta la parte medular de la actualización espiritual, es decir, la obra histórica que el hombre realiza consigo mismo, y en la que queda

expresada por él mismo, a manera de pensamiento, la imagen que ha tenido de su propia condición en las diferentes situaciones vitales históricas.

¿Cómo se determina una relación vital?⁷ Por una relación vital -o por varias, simultáneamente integradas, en un complejo unitario con sentido. Dichas relaciones vitales el hombre las mantiene, con lo que no es él mismo y consigo mismo. De éstas se originan las formas de vida colectiva y las instituciones sociales: el lenguaje, la religión, el arte, la filosofía, El estado, el derecho, etc. Tanto estas formas de vida como estas instituciones tienen cierta fijeza, pero su vigencia es limitada: cambia en el tiempo y son históricas, puesto que, igualmente, se transforma la manera cómo el hombre lleva a cabo las relaciones vitales que en ellas adquieren relativa estabilidad institucional. Por tanto, el hombre tiene libertad de ser que es la libertad de hacerse.

Inferimos de lo anterior que el hombre es relativo porque su vida se organiza y cumple en relaciones o situaciones vitales (tanto biológicas como espirituales). Su absoluto reside -en cuanto a la existencia y experiencia humanas- en todo lo que es acto. En esta categoría se halla no sólo su naturaleza (actualidad física) de condición de hombre, sino también cuanto éste llega a actualizar en la vida.

Nos muestra también Nicol que en la vida del hombre confluyen -en mayor o menor proporción- tres factores de la acción:⁸ el destino, el azar, y el carácter. El destino es condicionamiento vital, por ende, necesidad; y posibilidad-limitación en tanto libertad potencial. El azar es contingencia y, por tanto, oportunidad. El carácter es la acción que el hombre ejerce sobre sí mismo, al elegir entre las diversas posibilidades que se le ofrecen como potencias de vida humana auténtica, dentro de los límites del destino y mediante el ejercicio de la libertad de opción, esto es, de la iniciativa.

De lo anterior colegimos que la definición actual del hombre es sólo una definición histórica. Cada idea del hombre que la filosofía ha ido

⁷ Cf. Nicol, E., *Psicología de las situaciones vitales*, México, F.C.E., 1975, Prólogo, p. 17; cap. 1, 9, p. 70.

⁸ Cf. *ibidem*, cap. V, 1, 2, 3.

proponiendo responde a las actualizaciones logradas por el hombre (o propuestas para él como ideal, en una cierta situación histórica). A este respecto denota Nicol:

"... La idea del hombre como ser potencial es el fundamento permanente de todas las ideas históricas del hombre, actuales o posibles."

Y ¿cómo es posible que la filosofía exprese este hecho antropológico? Porque toda realidad es formal y racional, aun la realidad "procesal" -como son la historia y la vida. Temporalidad y espacialidad son formas históricas de la vida del individuo. A ellas corresponden, a nivel de la vida colectiva, la época histórica y el espacio vital o esfera cultural: éstas hacen de la comunidad un orden coherente (como en un individuo), y del desarrollo histórico algo comprensible, racionalmente.

Por eso Nicol indica que, la complementariedad necesaria entre la teoría del hombre como ente histórico y de la razón vital, es una teoría de la expresión, por la cual, pueda comprenderse el hecho de las creaciones humanas espirituales y la vinculación metafísica existente entre éstas y la constitución óptica del hombre, cuyo espíritu se entiende como potencia creativa.

Así, no únicamente, el cambio es racional porque tenga formas; sino que la condición humana es racional puesto que puede ser pensada en forma ontológica y porque su ser entraña, completamente, la potencia racional. Es un hecho que todo cambia, pero lo que no cambia es la verdad explicativa del cambio.

La vida del hombre está dirigida por el azar, el destino y el carácter. Esta vida humana viene a ser lo que es de acuerdo con la disposición preponderante entre los tres componentes. Nada podemos hallar en una vida que no sea producto de uno u otro, de la compleja y, en ocasiones, casi inescrutable composición de dos o de todos ellos. Pero dichas disposición y composición son históricas y esto es, precisamente, lo que define la historicidad del hombre.

9 Nicol, E., *La idea del hombre*, ed. cit., Introducción, 4, p. 36.

Contingencia, necesidad y libertad se estructuran en forma fluida y cambiante en la vida del hombre, tanto como individuo y en el curso histórico del hombre como humanidad. Esta fluidez y cambio son los que dan los modos de vida. La razón de los cambios históricos no podría hallarse si no se diera vinculada con la transformación del agente histórico que es el hombre.

Nicol hace hincapié en que, una de las lecciones que la historia nos enseña es, que el hombre no siempre ha vivido como individuo, sino que la individualidad ha sido una de las mayores ganancias históricas. Conforme la individualidad va perfilándose, el hombre griego va construyendo una idea de sí mismo que corresponde a la del ser con la aptitud para producir las grandes formas de vida de los periodos clásico y helenístico. Las diferentes formas de vida son formas de relación. Por lo tanto, la historia de la formación del hombre griego, es la historia de sus modos de relación vital, esto es, de sus relaciones vitales fundamentales.¹⁰ La *religiosidad* es una de esas formas de relación en cuya historia puede hacerse un seguimiento del lento progreso del hombre en su camino hacia la plena humanidad. Veamos.

A la humanización de los seres divinos les corresponde una progresiva individuación del hombre griego. Para esto basta conferir el hecho de que estos dos procesos paralelos llegan a su punto decisivo con Homero y Hesíodo: el hombre racionaliza su religiosidad y la relación religiosa se funda en la comprensión.

La evolución posterior de la religión se da con la armonía compleja entre Apolo y Dionisos; esta armonía consistió en la racionalización del culto dionisiaco y en la inclusión de elementos místicos en el culto apolíneo. El símbolo de todo esto es Delfos.

10 Nicol llama situaciones fundamentales a las que en principio son genéricas, y en ellas estamos por el mero hecho de existir como humanos, por ende, son permanentes. Denominamos fundamentales a ciertas situaciones, y que nuestra vida depende de ellas y se encauza por ellas. Las situaciones vitales fundamentales que se nos manifiestan en una primera reflexión tienen la impronta de forzosidades, determinan la condición humana en cuanto tal, y entran a formar lo que se ha nombrado como destino humano. Cf. Nicol, E., *Psicología de las situaciones vitales*, ed. cit., cap. IV, 1, *passim*.

Estos cambios en la formación del hombre griego transformaron sus modos de relación con la divinidad y, por ende, lo transmutaron a él mismo. Con esto, el hombre ha encontrado dos vías de acceso a la divinidad: la racional y la mística. Las dos fueron descubiertas por el hombre griego.¹¹

Indica Nicol que, en lo referente a la idea de hombre y a la "formación" de éste -con todo lo que ello representa- el llamado período presocrático ya entraña lo fundamental del hombre griego y gran parte de lo que habremos de heredar los hombres del mundo occidental. Esto se genera en plenitud a partir de la creación de la polis griega en forma patente y vigente y con fuerza de tradición, previo a los tiempos en que Sócrates se dedicara a importunar a sus vecinos con sus perplejidades filosóficas.

La racionalización propiamente dicha del verbo religioso en Grecia fue una obra laica llevada a cabo por la filosofía. De hecho, en Grecia, la ley política y la política en su totalidad -esto es, la vida de la polis- incluía a la religión, esencialmente, como no ha tenido parangón en otra época.

Asimismo, y ya en forma concreta, sea o no consciente y deliberada, el valor de ejemplaridad es inherente a la poesía épica. El héroe vive una vida única; cuando hay entrecruzamiento de vidas heroicas surge una aristocracia. La posteridad confirió a estos personajes no sólo la dignidad ejemplar (modelo), sino divina.

Es un hecho que la constitución de una primera unidad religiosa y de la polis fueron dos fenómenos fundamentales y coetáneos. Homero es el testimonio de uno y otro.

En este sentido, Apolo y Dionisos¹² son los dioses centrales, ya que su significado se afina en dos potencias humanas fundamentales que devienen actos, por primera ocasión, en Grecia: la racional y la mística. La historia de sus antagonismos y pasajeras conciliaciones, es la historia

¹¹ Cf. Nicol, E., *La idea del hombre*, ed. cit., Primera Parte, cap. I, 1, pp. 50-52.

¹² Subraya Nicol que, al manifestarse el factor dionisiaco y darle su valor, se ha completado y humanizado la cultura griega y se ha elevado el valor de aquellas creaciones suyas que armonizan la dualidad antagonica entre Apolo y Dionisos.

misma del hombre occidental. De estas conraposiciones e integraciones depende la forma de vinculación del hombre con Dios -o la ausencia de ella-; las maneras de la convivencia humana privada y política; las formas del arte; en fin, las formas de vida que nos dan las dimensiones históricas del ser del hombre mismo.

A este respecto cabe destacar las conclusiones que Nicol extrae, con base en la interpretación de *El origen de la tragedia* de Nietzsche:¹³ 1o. Apolo es medida, en el sentido helénico del vocablo. 2o. El culmen de la individuación está regulado por una ley: los límites del individuo mismo. De ahí que apolíneas sean las máximas "Conócete a ti mismo" y "Nada en demasía". La ignorancia de sí mismo es contraria a la individualidad. No obstante la belleza y moderación de las "apariencias", el griego considera que su existencia se basa en el substrato del sufrir y el saber. Sólo el arte puede tornar las reflexiones sobre lo absurdo y terrorífico de la existencia en representaciones que hagan posible al hombre vivir. Dichas representaciones son: la de lo sublime, que es la conquista de lo horrible por el arte; y la de lo cómico, que es la liberación por el arte del asco, de lo absurdo. 3o. El modo de relación que el hombre establece con la divinidad determina la manera y el grado de su individualidad. Nietzsche descubre que, entre los griegos, se dan dos formas importantes de religiosidad, las cuales constituyen dos principios vitales y, simultáneamente, hacen manifiestas dos potencias de la condición humana, opuestas y complementarias: lo dionisiaco y lo apolíneo. Siendo opuestos, se hallan ambos en el fondo del hombre occidental que nace en Grecia. La lucha por el predominio del uno sobre el otro o por la armonía ente ambos envuelve el problema de la individuación y la tragedia interna, constitutiva del hombre. Dicha composición interna del hombre -con los elementos de tragedia que contiene- determina el drama de su historia, o que su historia sea un drama y su vida, como tal, histórica. Los capítulos de este drama histórico y las situaciones que lo constituyen, son las diferentes etapas del hacerse y transformarse de la individualidad del

¹³ Cf. Nicol, E. *La idea del hombre*, ed. cit., Primera Parte, cap. I, 4 y 5, *passim*.

hombre. 4o.- Indica Nicol que, la idea de Nietzsche, es que la individualidad es tragedia, y que de dicho "sentimiento trágico de la vida" nace la tragedia griega. El griego no presenta en la tragedia al individuo como tal, esto es, solo y desnudo, sino al dios que quiebra la individualidad; Dionisos, revestido de formas bajo diversas imágenes ajenas. Todos los personajes de la escena griega son máscaras del único personaje primigenio divino. Su drama individual es la expresión, o eco remoto, del drama dionisiaco. El único y real Dionisos aparece en una diversidad de formas bajo las caretas de diferentes héroes, apresado en la red de su voluntad individual; errando, esforzándose, padeciendo como un individuo y por ser un individuo. Por lo tanto, el sentido de la tragedia griega se origina del básico conocimiento de la singularidad de todo lo existente, de la concepción individual como la causa de todo mal y del arte como esperanza y en donde las constricciones de la individualidad se rompen como presagio de la futura unidad restaurada.

Coligado con lo anterior, observa Nicol, que el hombre griego se siente inferior a los dioses -aunque el mismo parangón con ellos manifiesta orgullo-, pero su desproporción con ellos nunca implica la relación entre un ser finito y uno infinito. Ese pesimismo relativo le inspira una sabia norma: el tomar las cosas de la vida con la justa medida que se impone a ellas por la limitación del hombre.

Asimismo, la formación de la conciencia moral genera, paulatinamente, un desvanecimiento de la creencia en esa frecuente e incalculable intervención de los dioses en la vida, que subyuga la voluntad e impide, con esto, que se vaya configurando la idea de responsabilidad. Todos los juegos como la *herogonia* fueron escuela y signo de los progresos del individualismo griego. Cuando se reverencia una gesta o un héroe se exalta, de un modo u otro, una particular *areté* o excelencia humana.

La época que media entre la *Illiada* y la aparición de la filosofía, es confusa debido a la limitación de los conocimientos históricos; es un período de formación, en el cual surgen, en forma eficaz fuerzas que unas veces parecen desvinculadas entre sí y otras veces confusas las unas en las otras. En esta época la *polis* está ya constituida. El mundo olímpico que surge en la epopeya está casi completo y predomina en él el dios Apolo, uno

de los más antiguos de todos. En este mundo ordenado, surge un nuevo factor de importancia medular: la ley escrita, ésta ayuda, significativamente, a racionalizar la vida humana.

Hay un paralelismo y una correlación entre el proceso de humanización de los dioses y el proceso humano de individuación. Desde el momento en que los dioses no representan solamente las grandes fuerzas creadoras y devastadoras de la naturaleza, sino que se les atribuye un designio voluntario que interviene en el rumbo de los asuntos humanos, es exactamente cuando también los hombres comienzan a actuar con conciencia de sus propios designios individuales. Sucintamente: la formación en Grecia de la individualidad se singulariza por una expansión del hombre y de todas sus capacidades vitales y fuerzas creadoras. Claro está que, el factor medular para la constitución de la actitud interrogativa del griego, es producto del espíritu dionisiaco:

"Sin Dionisos, es posible que las más capitales preguntas que se hizo después a sí mismo el hombre griego, no hubiesen sido formuladas ni resueltas. Dionisos avivó la conciencia problemática del griego, el afán de inquirir y desentrañar los misterios cuya potencia de revelación se adivina por debajo de la confortable seguridad de las nociones admitidas. Dionisos le dio al griego la inquietud, sin la cual su serenidad ulterior no hubiera alcanzado la plenitud, ni la finura de equilibrio; y desde entonces hasta hoy [...], el hombre occidental goza o sufre de inquietud metafísica y teológica."¹⁴

Coligado con lo anterior también tenemos que destacar el maridaje entre Dionisos y el humanismo como idea de fomento y mejoría humanas. Expliquémonos: los *βαῖαδες* (adivinos), buscan la purificación o *κάθαρσις* por el camino de la mántica extática; la filosofía busca una finalidad catártica por la vía del saber y de la ética; el arte logrará hacerlo, fundamentalmente, a través de la tragedia ética. Tanto en la mística, como en la filosofía y en el arte, hay una noción sea vaga o precisa, latente o patente, de promoción del hombre, de elevación, purificación y salvación.

¹⁴ *Ibidem*, Primera Parte, cap. I, 10, p. 87.

Esta idea acerca de que el hombre requiera ser promovido y de hecho pueda serlo, se la deben los griegos a Dionisos.

La compleja unidad y armonía del espíritu griego resulta, en el proceso de evolución histórica, de la absorción en lo apolíneo de los constituyentes dionisiacos y viceversa. Apunta Nicol, que llega un momento en que los calificativos para Apolo y para Dionisos se aplican indistintamente, produciéndose así una peculiar confusión de contrarios que, de igual manera, se oculta en la unidad del alma humana.

Desde Grecia y, concretamente, desde ese excelso siglo VII de su historia, la vida humana alcanza su apogeo, ya que es vivida en forma racional. Toda razón es vital y toda vida humana auténtica es racional. Comienza a ser auténtica cuando se organiza políticamente, es decir, al crear formas racionales de convivencia. En este sentido, ninguna obra humana es pura, pues siempre está presente el elemento irracional.

La política es formativa de la individualidad humana porque representa la participación del pensamiento en la acción humana. Lo fundamental, esto es, el hecho neutro, natural y primario, son las tendencias irracionales del hombre no individualizado; éstas persisten una vez lograda la individuación. Así, la necesidad, el apetito, el interés, el temor, el egoísmo, son los móviles primigenios y permanentes de la acción. Cuando la razón, en su función práctica se añade repetidamente a ellos nace la política. El hombre es un ser en lucha; de hecho la política es lucha, aunque el hombre sea racional y la política anhele siempre la creación racional del orden y la paz, en el fondo mismo de su ser, el hombre contiene ese constitutivo irracional indestructible que es el afán de poder.

El griego sabe armonizar estos antagonismos de la vida política en forma jurídica. La función del derecho político no sólo se reduce a la regulación de las voluntades antagónicas, sino que es algo más hondo, que consiste en equilibrar la propensión individualista, insita al ejercicio mismo de la voluntad autónoma, con el imprescindible espíritu de cooperación en el interior de la comunidad. De ahí que:

"... La libertad es el título supremo de la condición humana."¹⁵

Pero la libertad sólo será productiva y duradera cuando se integre en el orden legal colectivo. El griego supo tornar la ley -en tanto expresión temporal de justicia- en el punto de equilibrio armónico entre individualidad y colectividad; entre libertad y sujeción.

La convicción que representan los supuestos antropológico-filosóficos del pensamiento filosófico, exige el ejercicio racional en su función crítica y reflexiva, a raíz de la cual surge una idea del hombre y de la vida. Desde que el hombre vive en forma política es dueño y señor de su conducta. De hecho, el hombre descubre por primera ocasión lo que es *conducta*, en la vida política. La verdadera acción que es la individualizada y consciente, es por primera vez acción política y se resume toda en ella. Pero, para que el hombre pueda ser hombre de acción, esto es, animal político en sentido aristotélico, es necesario que haya filosofado sobre la muerte: que haya descubierto de su fondo mismo los elementos más o menos primitivos e informes de una filosofía de la vida.

Denota Nicol, que toda filosofía de la vida siempre parte de una reflexión sobre la muerte. Hay que subrayar el hecho de que, en los orígenes de la filosofía griega, lo mismo en los hombres religiosos, como en los políticos, está presente la idea de la muerte. La primera idea propiamente filosófica que surge de la religión griega es la idea de inmortalidad.

El "juego" de la idea de la muerte en los orígenes de la filosofía es diametralmente opuesto al que se desarrolla en la vida religiosa. Aquí se halla el inicio de la vida práctica. Esta vida práctica que en Grecia es sinónimo de acción política, sólo es posible comenzarla sobre una aceptación racional de la muerte, cuyo signo es opuesto a su concepción mística, procedente del culto dionisiaco. La temporalidad de las cosas humanas es experiencia de fugacidad e inestabilidad. Esta experiencia de

15 *Ibidem*, Primera Parte, cap. II, 1, p. 99.

lo efímero, que es expresada por la sabiduría de los poetas y luego por la de los filósofos, es la que promueve la acción, bajo la forma de ese particular ahínco un poco desencantado ya, del *carpe diem*, esto es, de "aprovechar" el tiempo de vida, en tanto llega la muerte. Cuando ya no hay esperanza trascendente de inmortalidad, la vida tiene un valor en sí, sin posibilidades de referencia a nada más. Esta conciencia axiológica inspira el afán de vivirla en plenitud y disfrutarla íntegramente en sus posibilidades, esto es, en la acción. Hablar, por otra parte de la muerte como tránsito y de la mística esperanza en la inmortalidad, es la fuente de inspiración para la contemplación.

La idea de inmortalidad que se origina de la religión griega y conecta a ésta con la filosofía, corresponde, en la política, a la idea de libertad.¹⁶

La conjugación de las ideas de muerte y libertad es producto de experiencias vividas por el hombre antes de que éste pudiera conceptualizarlas. Para que estas ideas y su mutua relación aparecieran en la mente del hombre fue necesario, en forma previa, que alcanzara la libertad, esto es, que hubiera hecho de sí mismo, en el proceso de individuación, un ser libre, es decir, un ser dispuesto a la vida política. En las épocas primitivas, cuando esta reflexión sobre la muerte no se había generado, antes de la propagación del culto dionisiaco y de que de éste surgiera el embrión de la idea de inmortalidad, el hombre griego no tenía, en forma auténtica, vida política. Vivía constreñido a la muerte, como es el destino de todo hombre en cualquier época. Lograr la manumisión de su vida, en el sentido de hacerla obra del carácter y no, únicamente, de la necesidad: en esto consistió el proceso de su liberación. De ahí que Nicol sostenga que:

"... Llamamos carácter a la acción que ejerce el hombre sobre sí mismo, convirtiéndose a sí mismo en obra propia, dentro de los límites del azar y del destino, pero reobrando sobre ellos. No hay acción sin libertad, ni es vida plenamente individualizada la que agota su contenido en lo dado por el

¹⁶ Nicol nos dice que W. Jaeger efectúa, magistralmente, en su *Paideia* esta conexión. Allí denota que, la idea de libertad, como tal, se nos ofrece en relación con la idea de la muerte; *vid. Paideia: los ideales de la cultura griega, ed. cit., Libro Primero, passim.*

azar y el destino. El afán de libertad política surge naturalmente de la libertad individual. Pero ambas son realidades distintas. Libertad individual puede tenerla también el tirano que suprime o niega los derechos ajenos, y no carece de ella tampoco quien vive con su acción constreñida por la tiranía. La misma conciencia de la constricción fortalece la libertad, entendida como obra del carácter. Nadie puede impedir la acción que el hombre quiera ejercer sobre sí mismo, ni alterar su desprecio del azar o su racional aceptación del destino, virtudes que se consideran las propias del humanismo, porque precisamente fueron las descubiertas y ejercitadas por el hombre griego."

En otras palabras, lo que Nicol quiere decirnos es que el griego de esos tiempos todavía no diferenciaba el destino del azar, pues a los dos los consideraba como necesidad. Pero, cuando inicia la reflexión sobre su propia vida y la concibe ineludiblemente limitada, ejercita sus potencias individualizadoras y liberadoras: razón y voluntad. A través de ellas se separa de lo que no es necesariamente destino, crea nuevas relaciones que son históricas y descubre el ámbito de autonomía que queda abierto entre los límites inquebrantables de la necesidad. Ésta es la obra del carácter. La constitución del hombre griego en un ser libre se marca por el tránsito irresponsable e irreflexivo de la tradición, a la regulación voluntaria de la vida en la comunidad política. El acto político primero corresponde a este tránsito. La aparición de la ley escrita --siglos después-- culmina y reafirma aquella libertad de individuación y da origen, al mismo tiempo, a la libertad política fundada en el derecho.

La política nace cuando el hombre se emancipa de sus vínculos primitivos y deviene agente histórico autónomo; así funda sus relaciones con los demás hombres al interior de la comunidad con base en decisiones racionales. La política no es obra de la pura razón, pues un factor irracional penetra, inevitablemente, en este campo de acción humana. Lo que señala el surgimiento de la política --tiene un sentido afirmativo sin hacer caso omiso del negativo-- es la penetración de lo racional en la vida social de los hombres.

17 Nicol, E., *La idea del hombre*, ed. cit., Primera Parte, cap. II, 1, p. 103.

Asimismo, no existe la conciencia de la singularidad del ser humano frente a sus semejantes y frente a lo que le circunda y le hace posible vivir, hasta que se promueve el sentido de la propiedad común. La posesión común de los bienes es un tipo de comunidad, producto de una liberación y de un programa establecido, a través de una acción política en sentido estricto.

La conciencia de la comunidad se funda en la conciencia de la autonomía individual. Esto es, sin comunidad no hay individuo. El significado que tiene para la historia humana la aparición de la política en Grecia, es que en ella el hombre halla un objeto de dedicación superior a sus meros intereses particulares, pero que, simultáneamente, acentúa el valor de su acción como individuo. En otros términos, el bien de la comunidad viene a ser el ideal supremo de todo hombre, y es éste el ideal que representa el vínculo más fuerte de la nueva comunidad.

De hecho, Nicol hace referencia a un pasaje de la *Odisea* (I, 32 ss.), en el cual Homero resalta el suceso en el que Zeus lamenta el que los mortales acusen a los dioses de los infortunios que ellos mismos se producen con las acciones que llevan a cabo en contra del destino. Este pasaje es el primer testimonio de una noción de autonomía. Aquí se expone la idea de que el hombre es responsable ante sí mismo de sus propias acciones, además de que también lo es ante los dioses.¹⁸

La *Μοίρα* significa la parte que a cada uno le toca, la suerte, en la acepción de buena o mala. Por lo tanto quiere decir el hado o el destino, pero también el azar. Si la vida de los mortales está armada en su totalidad con el azar y el destino, todo cuanto sobreviene es un don de los dioses, ya sea benéfico o maléfico. Entonces, la diosa *Μοίρα* impone sus designios a los hombre e incluso a los propios dioses. Pero cuando el hombre conquista en sí mismo el poder de actuar libremente, aunque dentro de ciertos límites, el poder de la *Μοίρα* no queda por ello difuminado, sino transmutado y reafirmado en esa transformación. La *Μοίρα* se torna, por ende, en el símbolo de la limitación humana. Lo que caracteriza este

18 Cf. *ibidem*, Primera Parte, cap. II, 4, pp. 113-114.

proceso es que el ser humano comienza a asumir conciencia de su condición porque descubre y cuando descubre su propia libertad potencial:

"La responsabilidad es la consecuencia de la limitación. No hay conciencia de responsabilidad donde no la haya de libertad; pero tampoco tiene libertad verdadera el hombre en cuya mente no ha surgido todavía la idea de su propia limitación. Y éste es justamente el hombre cuya vinculación total y cuya entera sumisión al destino, le impiden el discernimiento que el hombre individualizado puede ejercer entre lo que en él es necesidad y el margen que ésta deja de libertad y autonomía."

La libertad y responsabilidad ante los dioses ensancha el ámbito específicamente humano de la vida y modifica en él la participación divina. Simultánea y consecuentemente, se modifican las relaciones entre los hombres: los dioses intervienen en la vida humana en la forma de la justicia; será también esta virtud la que deba regir la vida humana sancionando toda desmesura.

Nicol reitera que parece que no se le ha prestado la debida atención al hecho de la vinculación entre la formación primera y la evolución en la conciencia humana de las ideas morales fundamentales, con la temporalidad del hombre. Esta evolución está en correspondencia con la formación misma del hombre como ser individual. La plenitud humana el hombre la logra cuando comienza a vivir como un ente histórico, en el doble sentido de esta expresión, esto es, como agente creador de la historia y como ente sometido a la temporalidad. Para ser ente histórico es imprescindible que haya adquirido la independencia en su acción, la autonomía de su designio; éstas se alcanzan, en integridad, en la vida política.

En el medio de las colonias orientales, beneficiado por la prosperidad, fue creada la primera forma literaria de la expresión individual: la poesía lírica. Tanto como en la vida política y coligada con ella, esta poesía expresa el grado y los matices que ha tomado ya entre los jonios esa individualidad. La evolución política, así como la de las nociones morales y religiosas y la aparición de nuevas formas literarias al

lado de nuevos modos de vida expresan, concomitantemente, el proceso de la formación del hombre.

Si tomamos como punto de referencia la epopeya, el surgimiento de la lírica jónica indica la crisis del mundo heroico y de la moral aristocrática, el sentido individual de la experiencia humana, la aparición del humor con la consecuente modificación del sentimiento trágico de la vida, es decir, un nuevo sentido de la vida y de la muerte.

Nicol nos hace ver que, en relación con la individualidad, la poesía jónica no sólo es capital porque en ella el hombre empieza a hablar de sí mismo y a comunicar esa experiencia íntima, sino también por la forma cómo lo hace. Evidentemente, el hablar de sí mismo manifiesta en quien lo hace la posesión de sí mismo, su previa diferenciación respecto de lo demás y de todos los demás. Al decir yo el poeta se constituye en un mundo aparte y se enfrenta, en cuanto tal, a la totalidad del mundo. Sus vínculos con el mundo circundante son, todavía, lo bastante sólidos.

La poesía jónica representa la reducción a figura del entendimiento o "normalización" de la vida y de la muerte. Este acto tiene impronta pesimista. Uno de los temas recurrentes de la poesía jónica es el carácter ineluctable e inminente de la muerte; su tema complementario es el de la limitación de la vida, plegada a un destino que altera los designios humanos. No obstante, la comprensión le permite al hombre aceptar su destino y tornarse superior a él, en cierta medida. La plenitud de vida de los jonios (y del típico jonio que fue Arquiloco) es el producto de esa aceptación. Se admite la muerte y por ello se acepta la vida, con toda la plenitud que ella puede ofrecer y a la que el hombre puede tener acceso, luchando por adquirir el máximo de independencia que le sea posible, dentro de los límites inquebrantables de la *Noira*.

Nicol nos muestra, además, que es un hecho que la noción misma de cosmos no surge de la mente humana, sino cuando el hombre comienza a pensar sobre sí mismo y sobre el sitio que le corresponde entre todas las cosas. Por lo tanto, las hipótesis cosmológicas de la filosofía que denominamos física, no hubieran podido producirse sin esa reflexión antecedente que efectuaron los poetas sobre la relación vital del hombre con las cosas y los dioses. De ahí que Tales no se podría explicar sin Arquiloco.

La concepción pesimista del mundo inspira, en forma paradójica, una actitud vital positiva: la aceptación de la muerte y del destino es lo que da sentido a la vida. Dicho sentido es hedonista: la vida tiene que ser vivida como una compensación de la muerte. Esto hace comprensible el afán de goces sensuales de poetas como Arquiloco y Mimnermo, que se presentan, por otro lado, tan poseídos de sabiduría humana; ésta se nos muestra en la serena aceptación de las limitaciones.

Con base en todo lo anterior podemos colegir que la sociedad política no es un hecho natural puro: es obra permanente del azar, del destino y del carácter con la plena concomitancia de factores que concurren, en igual forma, en la unidad vital del hombre individualizado.

Asimismo, la voluntad de poder -que es la que crea las formas políticas- es producto de una integración interior en el hombre. Entre los jonios, la integración propició el descubrimiento de nuevas maneras expresivas de la palabra y la forma especulativa del pensamiento. La aceptación reflexiva de la muerte derivó en el hombre jonio en una afirmación de la vida. (Aunque este aserto era, en el fondo, una evasión). Por primera ocasión hallamos ahí el significado de la vida en tanto di-versión: vivir es olvidarse de la muerte. Como cualquier forma de hedonismo, ésta también se establece sobre un pesimismo fundamental. Pero, el goce vital, es una experiencia individual. De ahí que el pesimismo explica, de raíz, la expansión vital de los jonios, su más marcada individualidad, la singularidad de formas que crea su espíritu -poesía lírica y filosofía-, las cuales requieren la reflexión solitaria del hombre; y, por último, la ausencia entre ellos del ideal político.

En Esparta, en cambio, hallamos la concentración vital generada por el ideal político. La afirmación vital entre los espartanos tiene impronta de austeridad, disciplina y dedicación al bien común. Su austeridad no entraña una privación o renuncia: los espartanos no tienen el sentido vital en cuanto goce y expansión individual. Por tanto, su civilización no da por resultado los frutos cultivables en el ocio de la vida -arte y filosofía-, o los da escasamente.

El prodigio cultural de Atenas, en relación con esto, consiste en una alternancia de expansión y contracción como manifestación de sus

movimientos espirituales, y de los cuales recibe aliento tanto el ideal político como el especulativo, la creación de formas prácticas de vida, las formas teóricas del pensamiento y todas las formas de expresión artística.

El tránsito de la costumbre a la ley (como fundamento de la sociedad) implica el paso de un modo comunal e irracional de vida a una concepción de ésta racional y, por ende, plenamente política. Esta transformación se expresa, filológicamente, con el cambio en el significado de las palabras *θεσμός* y *νόμος*; su sentido básico es el de lo establecido y ordenado, pero el sentido de orden no es el mismo cuando se refiere al fijado por mecanismos de acomodación del hombre, que cuando se establece a través de una orden o regulación, proveniente de las potencias intelectuales volitivas de la autoridad. En el primer caso es costumbre; en el segundo ley. Los griegos siguen usando las mismas palabras, pero el sentido de éstas se ha transformado. Un fenómeno análogo se genera cuando el pensamiento trata de organizar, conceptualmente, la visión del mundo: el griego sigue usando las palabras con que venía designando las cosas de este mundo, pero estas mismas palabras significan ya otras cosas u otro modo diferente de verlas. En un caso nace el derecho; en el otro la filosofía.

20
Todavía en forma más incisiva, Nicol²⁰ nos aclara cómo intentaron los griegos afirmar la débil sustancia de la ley política en tanto resultado de la voluntad y la razón. La consignan por escrito. De forma que, la ley es objetiva y va más allá de la mera individualidad de quien la dicta. Así, la ley se torna en principio que compromete y obliga por igual. La ley es palabra, pero la ley escrita es ya una palabra empeñada ante todos, a la cual se tomó como punto de partida y de referencia.

Una vez que la junta de tesmotetas acuerda consignar de manera escrita sus decisiones judiciales -inaugurando con ello la jurisprudencia- dio expresión a ese diluido sentido de desamparo que hace presa al hombre cuando éste corrobora el libre dominio de sí mismo. Pues esta libertad se logra en la medida en que se rompen o debilitan los vínculos antiguos, los cuales limitan, pero, simultáneamente, protegen.

20 Cf. *ibidem*, Primera Parte, cap. II, 7, p. 147 ss.

Con esta suprema individualidad, ratificada por el ejercicio de la razón, el hombre alcanza la desolada libertad de la duda y el error, contra los cuales ya no hay protección más que la razón misma de donde ellos se originan. El orden de la necesidad limita, pero el de la posibilidad es perturbador. A solas, con su razón, y contando con su voluntad libre, el hombre está perplejo ante la gran gama de posibilidades. Y es que el camino del destino es único y seguro, pero obligatorio. Mas los caminos de la razón son múltiples; su variedad obliga a optar, y de ahí la perplejidad e inquietud. La libertad misma es la posibilidad de decidir entre lo diverso a la luz de la razón que nos descubre lo múltiple.

No obstante, confiamos en la propia razón para hallar el camino único, el que nos devuelva la seguridad y protección perdidas. La historia de la razón es el drama de este anhelo de unidad que el hombre siente en el ejercicio de una potencia suya que es, en esencia, diversidad. Esto es, este anhelo por la unidad que rompa la duda y diluya el error, es ese ahínco de verdad de donde nacen pensamiento y acción voluntaria. Pues la verdad es el nexo que el hombre crea y tiene que recrear, para recobrar el contacto con los demás, perdido en la soledad de la razón individual, y organizar, sobre ella, la convivencia.

Cuando por primera vez se piensa una verdad que comporta una idea del hombre, dicha verdad le proporciona una forma al ser que la formula y asimila. El hombre queda modulado, singularmente, por la idea que forma de sí mismo. La continuidad de la historia hace posible que la idea, con toda su virtualidad formativa, se transmita como herencia de una época a otra. El hombre de una época ulterior está siempre instalado en una situación vital fundamental en la que surgen factores legados de periodos previos. Dicho fenómeno antropológico de la absorción vital del pasado es lo que nos explica la continuidad de la historia; asimismo es lo que hace posible la comprensión del pasado. El pasado está integrado en el presente, tanto en la vida individual como en la vida de la humanidad en su conjunto. Igualmente, los hombres de un tiempo viven su presente en una situación condicionada por la vida del pasado, de la cual reciben, en forma irrenunciable, el legado de una formación.

Nicol nos hace ver que, el supuesto de la historia es esta formación

temporal del hombre, ese tránsito de unas situaciones fundamentales a otras. La misión de la historia del pensamiento es mostrar las formas y modos de aquel cambio humano, y la manera cómo cada época recibe de las previas una herencia de tradición que constituye el fondo permanente que se halla debajo de la evolución. Dicho fondo, al integrarse con las novedades históricas, nos da un tipo de hombre diferente para cada periodo cultural, y no obstante análogo al de épocas pasadas. Debido a esta permanencia (como herencia vital de la tradición), es posible la historia, es decir, la comprensión del pasado como tal, pues ella es el vínculo que nos une con el pasado; aquello del pretérito que está vivo en nosotros. De ahí que Nicol denomine universal a lo que pueda permanecer vivo a través del cambio histórico, pero no lo debemos nombrar intemporal porque es histórico. Sólo aquello que conserva cierta persistencia y es heredado en el futuro puede darle forma y comprensión al devenir histórico.

Derivado de lo anterior Nicol infiere que, la conciencia de la libertad, origina la diferenciación entre el mundo de lo humano y el mundo de lo no humano. Esto es, junto con la libertad y conectada con su ejercicio en la vida de la comunidad, nace la noción de mundo (que el griego denomina cosmos), o sea, la idea misma de un orden de las cosas. De ahí, imperceptiblemente, se pasa a pensar que si el cosmos político o humano, para ser justo, debe estar articulado mediante la ley, el cosmos universal -incluyendo en él al humano, puesto que depende de los designios superiores del destino- estará también regido por la ley, y más aún, de modo necesario, por cuanto la justicia en este cosmos está garantizada por la voluntad divina e inexorable.

Debido a que en lo humano cabe la libertad, la función legislativa y la convivencia humana exigen principios morales en los que se fundamenta la delimitación de derechos y deberes. Conocer la ley y conocer estos principios suyos, es aplicar el pensamiento a la cuestión moral. Política y ética quedan de esta manera vinculadas desde Solón, y su enlace no se ha separado todavía en Sócrates. Por otra parte, la permanencia inalterable de los principios naturales, una vez originado el ahínco de estudiarlos, podría parecer que motivaría una actitud de pura contemplación o teoría. Pero el nexo primigenio entre lo natural y lo humano se mantiene firme en

la conciencia del griego, por eso de la ciencia o filosofía en que consiste aquel estudio dimanar siempre enseñanzas para el mundo de lo humano. La grandeza platónico-aristotélica consiste en haber fusionado en una totalidad concordante el saber de lo humano y el conocimiento del mundo natural. "Física", ética y política, son tres direcciones paralelas de un pensamiento motivado, originariamente, por los mismos problemas en una misma situación vital. Esta situación vital es la que determina la clase de hombre que en el siglo VI comienza a filosofar.

¿Cómo vincula Nicol, en los griegos, al hombre con el orden filosófico? Si partimos de la más o menos primitiva experiencia de comunión con el dios, a la creencia específica en la esencia divina del alma y en su inmortalidad, nos percatamos de que, de una a otra fase, media tan sólo un paso. El griego, obviamente, lo dará. En el fondo íntimo de su ser, presentimos su urgencia como una posibilidad que, finalmente, se actualiza en el orfismo. Dicha creencia, todavía no articulada en la filosofía, modifica de raíz la tradicional idea del hombre.

El endiosamiento de la creencia en la inmortalidad es producto de una conciencia de limitación e individuación en el griego. Todas las cosas son limitadas en su ser (porque son distintas unas de otras y diversas) y en su destino (porque son efímeras). El hombre, en este sentido, no se distingue de las demás cosas: nace, muere, tiene limitaciones de su misma individualidad. Pero el hombre se salva de este destino y lo supera al sobrepasar el límite de la muerte. Sólo el cuerpo se somete al destino; él es el que saca la peor parte al lograrse la inmortalidad. Cuerpo es destino; alma es inmortalidad.

Como colofón de lo anterior Nicol nos hace ver que es imposible que la idea de inmortalidad se piense y enuncie separadamente, y sin que en esta operación mental se tornen más complejas otras ideas en igual modo básicas; pues al concebir el alma como inmortal se modifica, en efecto, el sentido de todas las relaciones vitales del hombre, y con ello se incorpora una nueva idea del mundo, de la vida y del hombre mismo.

De ahí que ya se trate del mito o de la filosofía, de una leyenda religiosa o de una doctrina con propósito científico, la cosmogonía y la cosmología entrañan o promueven siempre una antropología. Esto es, la

visión del mundo se complementa con la idea del hombre. Éste, elabora una concepción del mundo para fijar "su puesto en el cosmos". De forma que, para los órficos, el mundo tal y como se nos presenta, comienza con nuestro ingreso en él, marcado a su vez por el reinado de Dionisos resucitado. El sentido de la vida y la idea del hombre dependen, para ellos, de sus vinculaciones con la divinidad, del modo cómo se conciba su esencia, y de su capital participación en las potencias divinas del mal y del bien.

La creencia en la inmortalidad del alma, sustentada por los órficos es el grado más alto de individuación al que, hasta el momento, han llegado los griegos.

Asimismo, Nicol observa que lo que en Grecia se transforma es la idea que el hombre va forjándose de su propio ser. La antigua e inclita máxima: "conócete a ti mismo" entraña el sentido de cuidar de sí mismo y hacerse uno a sí mismo en la vida, pero no tiene un significado equivalente en boca del sabio, o en el templo de Delfos, que en la doctrina pitagórica o en las filosofías de Sócrates y Platón. Aun los sofistas podrían invocarla y ellos mismos tienden a que cada cual cuide de sí mismo, pero el objeto de ese cuidado es, en ellos, distinto. Con el propósito del cuidado, cambia la individualidad del ser que cuida de sí mismo; esto es, muda el "sí mismo" de ese ser, es decir, el yo.²¹

De ahí que Nicol indique que, en los pitagóricos, el camino de vida ($\delta\delta\omicron\varsigma \tau\omicron\varsigma \beta\iota\omicron\upsilon$) se denomina $\alpha\gamma\omega\gamma\eta$, que quiere decir conducción, y es la guía del alma por la senda de la pureza. Esta pureza es una abstracción vital, esto es, de la acción; consiste en una completa inacción y a ésta se la denomina contemplación. De la contemplación es de donde nace la ciencia. La πολυμαθία , la σοφία o φιλοσοφία de Pitágoras es, marcadamente, un saber vital, dirigido hacia la eternidad: es camino de salvación.

Es aquí donde viene ya, propiamente, el paso de la política a la filosofía. Esta transformación la notamos, en principio, en el espíritu agonístico o de lucha (con sentido caballeresco o deportivo), que nos permite entender en mejor forma una idea originada en la mente griega y que

21 Cf. *ibidem*, Segunda Parte, cap. III, 4.

se introduce en el pensamiento filosófico de Heráclito y Empédocles, a decir que, la lucha es principio de unidad y diversificación.²²

La filosofía griega es un diálogo que se entabla más allá de los límites de la polis, comprendiendo en un principio de unidad espiritual armónico las voces concertantes que se originan de lugares apartados.

Así, por ejemplo, la *Odiséa* y sobre todo la *Iliada*, fueron consideradas por los griegos como dos poemas de significación nacional y como testimonio de una tradición común. La difusión de las virtudes morales propuestas en la epopeya, coadyuvaron a crear un tipo ideal de hombre que todo griego aspiraba ser.

Destaquemos también que, sin la unidad lingüística de la Hélade y sin un cierto repertorio de palabras, -las mismas que el filósofo hace suyas adoptándolas y transmutándolas- la filosofía no hubiera podido nacer como tal, con sus propios constituyentes ni la historia de la filosofía griega se hubiera desenvuelto coherente y armónicamente en su evolución.

Lo que causa extrañeza -apunta Nicol- en la comunidad es que el filósofo, al descubrir alguna verdad, la quiera comunicar. Esto es porque la verdad para el griego es comunicación, palabra, logos. Ver las cosas con la razón entraña dar razón de ellas. Puede no importar quién se entere, ni el efecto que genere en quienes lleguen a enterarse: en cualquier forma, el saber no puede darse sin el hablar.

De ahí la alusión de Nicol a la *República* platónica²³ con respecto al filósofo por excelencia del Estado ideal que enlaza filosofía y política por su educación completa, ya que, habiendo contemplado en su esplendorosa y verdadera luz los auténticos modelos de lo bello, lo justo y lo bueno, tiene el deber de internarse, de nueva cuenta, en la oscuridad de la caverna, que es la morada común de todos, y donde las cosas no aparecerán ya oscuras como antes a quien viene de la luz y la trae consigo para iluminar a todos. Esta idea platónica, de raíz socrática significa:

22 Cf. *ibidem*, Segunda Parte, cap IV, 1, p. 202 ss.

23 Cf. VII, 500b-c.

"... que la verdad obliga moralmente."²⁴

Con el nacimiento de la filosofía el hombre logra cumplir una nueva función suprema: la que se lleva a cabo expresando verdades. Esto marca un hito en la condición del hombre occidental. La posibilidad misma de su historia se basa en la continuidad de esta herencia. Ninguna idea del hombre aparece, desde entonces, que contradiga esta idea de base: el hombre es el ser de la verdad. Cuando, por accidente, el ser humano vive sin verdad, es cuando vive en crisis.

De ahí que la preocupación antropológica de la cosmología griega, que se da hasta el mismo siglo V, consiste en ofrecer una concepción racional del universo que coloca al hombre, implícita o explícitamente, en un lugar de este universo, que jamás había ocupado antes. No sólo comienza una nueva manera de vida para el hombre que se sitúa en las cosas haciendo suyo un enfoque racional; sino que la perspectiva que se alcanza desde esta posición, por no ser uniforme y permanente, entraña una renovación sucesiva del sitio que el hombre se asigna a sí mismo entre las cosas. Pero, exactamente este lugar del hombre en el mundo, las realidades con las que entre en relación vital, y las formas de esta vinculación, son las que hacen posible determinar un tipo histórico de humanidad, la idea que el hombre se forma de sí mismo y lo que es en cada época.

Por eso Nicol afirma:

"... No hay ganancia que no se pague con una renuncia. La aparición de la ciencia cambia la genealogía del hombre, y por tanto la idea que él se forma de sí mismo. Entre la idea del hombre formada por la ciencia y la idea tradicional, media la distancia de cualidad y de esencia que se interpone entre un ser emparentado con los dioses y el descendiente evolucionado de los peces, de que nos habla Anaximandro."

²⁴ Nicol, E., *La idea del hombre*, ed. cit., Segunda Parte, cap. IV, 2, p. 213.

²⁵ *Ibidem*, Segunda Parte, cap IV, 4, p. 227.

Denota Nicol que, de acuerdo con Heráclito, en este cosmos racional, unitario, beligerante y proporcionado, el hombre armoniza con la naturaleza, puesto que está integrado en la ley que la rige. El ciclo total de las cosas implica al hombre; la razón se integra con él en la comunidad, ya que la razón está en las cosas mismas.²⁶

El ciclo temporal -entendido a la manera de Heráclito- anula la diferencia vital del pasado y el futuro, neutraliza todo aquello que depende y deriva de la continuidad irregular, variada y renovadora de la experiencia. Las formas de vida, esto es, las formas de la temporalidad, se difuminan en cuanto el tiempo mismo adquiere la figura cerrada de un círculo.²⁷ Las únicas diferencias entre los hombres, y de uno consigo mismo en el transcurso de la vida, son las mismas que pueden diferenciarlo a él de las cosas, y a éstas entre sí, pues dependen, sencillamente, de la mayor o menor predominancia del fuego.²⁸

Nicol nos hace ver que la idea del hombre en Heráclito se concentra en la frase que nos dice que pensar, decir la verdad y obrar conforme con ella, esto es, de acuerdo con la naturaleza de las cosas. Aquí hay una idea del hombre en el doble sentido de un concepto y de un ideal ético.

Derivado de esto, el propio Nicol acota que hay en el hombre dos posibilidades de racionalidad: a) la que consiste en poseer la razón como algo propio -como uno de los caracteres de su ser-, y b) la que consiste en que su ser mismo se adecue, necesariamente, al orden -que por eso se denomina racional- del universo. Estas posibilidades paralelas se confunden en una sola línea en cuanto se llega a un punto absoluto, infinito, hacia donde proyecta el espíritu humano su afán de verdad universal. La razón individual y la razón cósmica se acoplan en una identificación que torna, a la primera, en puro reflejo de la otra, en cuanto se establece la convicción de que el mundo es, en efecto racional, y de que la razón humana es capaz de indagar, reflejar y expresar la ley de su orden inmanente. La libertad del hombre quedaría entonces limitada -en

26 Cf. Heráclito, fragmentos 860, 830 y 86 (D-K).

27 Cf. *ibidem*, 8103 (D-K).

28 Cf. *ibidem*, 877 y 8118 (D-K).

forma paradójica- a pensar por su cuenta y a obrar contradiciendo a la razón. Esta misma paradoja se repite en la historia del pensamiento cuantas veces el sistema del mundo excluye de la vida humana el azar y el carácter y la reduce totalmente a destino. No obstante, ésta fue la posición de Heráclito.

Pero también Nicol denota que, con Heráclito, hay una transformación antropológica, pues la comunidad política queda substituida por la idea de la comunidad del saber y de la verdad. El ser del hombre se incrementa y permanece potenciado gracias a y en proporción con su saber.

Asimismo, Nicol destaca el triple sentido del λόγος heraclíteo, ya que es destino, necesidad y carácter. La derivación antropológica de esta idea es que, para Heráclito, el hombre se va haciendo a sí mismo.²⁹

No obstante y con base en los fragmentos de Heráclito, Nicol sostiene que no es posible precisar la medida en que el hombre sea su propia obra. Dicha medida no es calculable y es desigual. Depende de la profundidad a la que se haya llegado en la búsqueda (ἵηται) de sí mismo, aunque, tan hondo es el λόγος del alma que jamás podremos encontrar los confines de ésta, aun recorriendo todos los caminos.³⁰

En resolución: el hombre que hace filosofía es un ser individualizado totalmente.

Ahora bien, ¿qué significaría entonces que el hombre sea principio de unidad para los griegos? Para esto, Nicol se remonta a la poesía trágica y la vincula con la individualidad.³¹ Es un hecho que el drama griego cuenta siempre con personajes, esto es, su materia permanente es humana y vital. Estos personajes pueden ser más o menos destacados o embozados. La prominencia manifiesta el significado poético de la individualidad. En Esquilo acción y pasión dramáticas están encubiertas en forma simbólica y, en su creación literaria, participan en la misma proporción, tradición y

29 Cf. *ibidem*, B119 (D-K). Cf. *item*, Rannoux, C., *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Les Belles Lettres, 10^{me} édition, Paris, 1968, pp. 116-126; 316-319, 349.

30 Cf. Heráclito, fragmento B45 (D-K).

31 Cf. Nicol, E., *La idea del hombre*, ed. *cit.*, Segunda Parte, cap. VI, 1.

y reflexión. La individualidad del personaje es el contenido del drama; pero sólo interesa en tanto unida al drama como tal. Este consiste en el desarrollo inexorable, funesto y sobrehumano de unos procesos y unas fuerzas que, lúnicamente, terminan con la potencia individual de hacerles frente. El individuo es materia trágica por su misma subordinación, en el sentido humano y poético, simultáneamente, porque es campo donde se intersectan fuerzas superiores a él, y porque sirve de ejemplo o ilustración muy viva, dramática y concreta de ideas generales. La culpa se hereda de padres a hijos, sus secuelas se transmiten de generación a generación, siguiendo la concatenación necesaria que corresponde, en el plano ético-religioso, y con unos ecos remotos de la tradición, al otro encadenamiento que la filosofía más avanzada ha hallado en los procesos naturales.

En Sófocles -denota Nicol- se hallan los mismos elementos de la tragedia que en Esquilo, pero dispuestos inversamente. Destino y libertad se han modificado, imperceptiblemente, en sus correspondientes planos de valor y prominencia, de tal forma que el hombre empieza a sobresalir de su fondo impersonal, y aunque prevalece su representación simbólica, alcanza un mayor relieve psicológico. Lo medular, tanto para el drama como para la poesía, es la materia trágica insita a la vida misma. Las potencias del destino únicamente valen, en forma artística, porque concurren en el hombre con sus pasiones y designios. El destino humano podría resumirse en: la nulidad de la vida, la amplia gama de sus penas, la fugacidad de sus goces y venturas; la inminencia y el carácter ineludible de la muerte y una esperanza de poder trascenderla que es muy reducida y casi inexistente. Pero la médula trágica y la elevación poética no se centra en la fuerza del destino que juega con el hombre, sino en la conciencia que éste tiene de su misma condición. El saber de sí mismo y de la vida es el nuevo factor trágico que Sófocles incorpora en el drama.

En Eurípides, esta conciencia trágica de los personajes es producto de su intimidad humana y se torna ideología. Los caracteres de Eurípides conversan sobre su propia tragedia, en vez de concretarse a vivirla; el efecto que producen al ser espectadores de su propio destino es producto de que su autor usa, como pretexto, sus experiencias para poner en boca de

ellos unas ideas que son ya del dominio de la filosofía, y que, por tanto, no se integran en forma consonante con la substancia trágica de la vida humana, ni se originan como reacciones espontáneas e inmediatas de los personajes ante su destino.

Es por eso que, si en un principio la política había influido suavemente en la filosofía dotándola de las palabras mismas con las que el pensamiento comenzaba a coordinar una visión del mundo, ahora los papeles se cambiaron -y ya no en forma inconsciente-, sino directa y conscientemente; así la filosofía se instituye en rectora del arte de gobernar los pueblos. Por lo tanto los principios de la política son principios filosóficos. Y sobre todo: la política tiene unos principios, y quien los hace manifiestos es el *logos* como razón y el *logos* como palabra que los formula y hace aceptables a la comunidad.

En Grecia, debido a las transformaciones producidas por la filosofía, se originó ese nuevo sistema educativo de la sofística, en el cual podemos descubrir, dos aspectos distintos, aunque concordantes: a) el puramente intelectual, que es un derivado inmediato y necesario de los antecedentes filosóficos y b) el práctico, que es producto de unas condiciones sociales y políticas y cumple con las necesidades creadas por la nueva situación vital histórica.

En el aspecto práctico, la gran innovación de la sofística significa el haber establecido que el estudio del hombre y la formación espiritual del individuo están en la base de la teoría y de la acción política. La sofística regenera la idea del "cuidado del yo" que Nicol ha mostrado como insita a la doctrina órfico-pitagórica. Pero el principio de dicho cuidado era trascendente; ahora es immanente. El aspecto práctico de la sofística está en dependencia de su aspecto teórico. Se ha producido una transformación del yo, anterior al cambio del propósito del cuidado. El cuidado o educación del individuo tiene como finalidad prepararlo para la vida pública, ya que el hombre ha sido concebido como el ser de la acción. Asimismo, más o menos en forma manifiesta, la razón ha sido entendida como instrumento de poder y no de especulación desinteresada. De ahí el predominio de la retórica sobre el pensamiento, así como el predominio de un nuevo cuadro de valores diferente de los valores heroicos de la

tradición.

¿Cuáles son las consecuencias de erigir al hombre como medida del ser? Con la sofística la razón deviene instrumento de poder, ya que el hombre se sitúa en el centro del universo. Al cambiar el lugar del hombre en el mundo, también se transforma el cosmos mismo. A la contemplación sigue la acción. La antigua especulación pretendía reflejar una imagen del universo; ahora se afirma que el universo es esta imagen. El hombre ya no está situado, junto con las demás cosas, en el orden universal; dicho orden y la realidad misma de las cosas dependen del hombre, que se instituye como la medida del ser. La mensura de la que hablaba Heráclito dejó de ser objetiva y se separó del curso de todas las cosas en su cambio para devenir, con Protágoras, subjetiva. Así, este último convierte al ser humano en regulador en exclusiva, en el verdadero principio universal.

El aislamiento y la singularidad del filósofo -indica Nicol- se compensan por el sentido vital de la verdad y el nuevo vínculo que ella crea. No obstante, la sofística invirtió los términos. Con ella la filosofía se tornará comunicativa, popular y didáctica, aunque esta difusión de su servicio se efectuaba en detrimento de la verdad. La articulación y exposición del pensamiento no se hacía con la idea de la verdad fija en la mente, sino con la del éxito que el pensar y el bien decir pudiesen producir en forma personal. Por lo tanto la verdad no era el fin, el valor supremo y la ligazón más sólida, en el plano ideal, dentro de la comunidad, sino que se la subordinaba y ponía al servicio del poder. Así, si el poder y la verdad confluían en un mismo fin, tanto mejor. Pero no iba a ser grave el problema de que no convergieran, ya que, de alcanzar la verdad no había seguridad firme; mientras que, de alcanzar el poder, cabía siempre la esperanza, tanto más estable cuanto mejor hubiese aprendido la lección de los sofistas, y se hubiese preparado en la técnica del dominio por medio de la palabra.

No en vano Nicol subrayará que, la conversión del logos efectuada por los sofistas hace que, de expresión de verdad, éste se torne en instrumento de dominio. Así se genera la más acentuada individualización del hombre. Las consecuencias tienen que ser desmedidas, y no tardan los helenos en sufrirlas en sí mismos, aunque no se producen en el mismo tiempo de los

primeros sofistas y de Sócrates, sino posteriormente. Los sofistas, como en muchas ocasiones los artistas con su sensibilidad, prevén con sus ideas un estado social que ellos contribuyen a crear, pero que es real sólo posteriormente. De momento, el hombre se concibe desvinculado de raíz de la comunidad, con la cual ya no mantiene otra ligazón más fuerte que la de la dominación, efectiva o propuesta. Los propósitos individuales predominan sobre los colectivos. La semilla de la futura o próxima disolución reside en que la comunidad misma no se considere ya como el organismo avenido de los individuos, sino como el campo en el cual se debaten, fundamentalmente, los intereses contrapuestos de los individuos.

Nicol hace hincapié en que, lo que Platón recriminaba a los sofistas es que no fueran "disolventes": su fácil adaptación a la situación establecida, a las normas comunes y a las ideas morales establecidas. Su actitud acomodaticia es producto de su escepticismo de base. Como la razón queda desvinculada del ser y la verdad, no puede fundar en sí misma la virtud; ésta se basa en otras potencias irracionales. Obedecer la ley es virtud, porque la ley es la expresión del dominio del más fuerte, y esto es la justicia. El hecho de que la ley como tal pueda ser injusta, es una idea disolvente y revolucionaria para la burguesía griega. Para los sofistas es equivocada, puesto que no puede haber injusticia en el orden que establece la naturaleza misma de las cosas. Será hasta que Sócrates base la virtud en el saber para que la confusión se desvanezca y quede constituida la distinción capital entre lo humano y la naturaleza.³²

En síntesis: la situación vital del ateísmo, sin dudas, problemas ni inquietudes, tal como lo vivieron los sofistas, revela -a juicio de Nicol- una transformación histórica medular en la idea del hombre. Con ello se establece el dominio de la razón vital, pero en una forma singular. No es porque la razón se conciba como una función ligada con la vida e inspiradora suya, incluso en su misma actividad especulativa, sino por una inmovilización de esa actividad especulativa, que la sentencia al servicio de la vida en su acepción más pragmática.

32 Cf. *ibidem*, cap. IV, 4, p. 298.

Así, la razón se hace vital en detrimento de la verdad; a costa, definitivamente, de sí misma. El irracionalismo de los sofistas descubre las puertas de la acción, pero no tiene esa acción creadora que hace de la razón una potencia genuinamente vital, que la vivifica y le da fuerzas (v. gr. el *Banquete* de Platón). El irracionalismo en los sofistas, se genera por un enfriamiento de la razón misma. A pesar de dirigirse a la vida, en lo más próximo de ésta, el *lógos* retórico de la sofística es menos vivo que el *lógos* especulativo de Platón.

Por eso Sócrates y Platón restauran el vínculo con la verdad que había sido roto por la sofística. Sin ambages, Nicol afirma en forma categórica y consecuente:

"Así, la postura antisofística de Sócrates y Platón era justificada. El fundamento de su crítica era la idea de una verdad ética. La verdad obliga moralmente. El pensamiento no tiene solamente leyes propias; no opera independientemente, como para los sofistas, los cuales son poco vitales en este punto. La concordancia interna del pensamiento está condicionada éticamente, está integrada a los fines supremos de la vida humana, los cuales son prácticos, pero no pragmáticos. Ética y lógica no son independientes la una de la otra. La virtud es un saber, para Sócrates; y para Platón, el saber es la virtud."

§10. HUMANISMO Y EXPRESIÓN: EL HOMBRE COMO SER SIMBÓLICO

"*Magna est vis humanitatis*, dice Cicerón. Esta *vis* poderosa es la fuerza de la expresión. Expresividad es autenticidad. Hay virtudes calladas. El humanismo es elocuente. Su virtud es una energía espiritual, y por tanto, secundariamente, moral. Virtuoso, pues, en el doble sentido. Cuando lo que el hombre expresa es su mismidad, o sea su misma humanidad, la expresión tiene *vis* o fuerza formativa. El humanista es educador, aunque actúa sin método, con su sola presencia. La expresión forma la expresión: el ser forma el ser."¹

Para Nicol,² es en el fenómeno de la expresión en donde se hallan las evidencias de base que siempre ha buscado la ciencia primera, para erigir sobre ellas la edificación de la ciencia en general. De ahí surge una metafísica fenomenológica que tiene como propósito dar razón de la ausencia histórica de una metafísica de la expresión. Esto es, se explicará el descuido del acto primero de la manifestación del ser. Además, esta evidencia apodíctica es un acto comunicativo. La apodicticidad inhiere a la primaria declaración del Ser, es decir, de la realidad.

El hombre es el ser del *logos*. *Logos* es pensamiento y palabra; la palabra es expresión. El *logos* está insito en el ser: el ser es racional.

Prontamente, Nicol nos encara sin ambages con la siguiente interrogante: ¿por qué expresa el hombre?³ Porque la existencia implica insuficiencia y el deseo de ser y expresar, pero ante todo, el hombre expresa porque, ineluctablemente, tiene que morir.

Con base en el mito que Aristófanes nos narra en el *Banquete*,⁴ Nicol nos habla del simbolismo o complementariedad esencial en el hombre. Por eso, expresamos por *nostalgia* de nuestro propio ser que no tenemos del todo y por *esperanza* de recobrarlo en la concordia de nuestro diálogo con

1 Nicol, E., "Humanismo y ética" en *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990, p. 414.

2 Cf. Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, Nueva Versión, F.C.E., México, 1974, Primera Parte, cap. I, §1, *passim*.

3 Cf. *ibidem*, Primera Parte, cap. I, §2, *passim*.

4 Cf. Platón, *Banquete*, 191c ss.

el prójimo. El prójimo es esa parte de nuestro ser de la que estamos privados. Pero el ser del otro es infranqueablemente ajeno, y de ahí la necesidad de continuar el diálogo. Asimismo, la identificación plena con el tú es imposible, porque el ser incompleto desea reunirse consigo mismo, para completarse, y sólo puede llevarlo a cabo con el otro-yo que le es propio (yo) y ajeno (otro), simultáneamente.

Este proceso o dialéctica del ser del hombre es el que genera, a su vez, la dialéctica de la expresión. La expresión es una forma de conocer al prójimo y de darse (uno mismo) a conocer. La expresión es convocatoria a la respuesta y apela la entrega ajena. Con la conservación del diálogo se confirma la libertad ajena de expresar y también el ser propio e inquebrantable del interlocutor. En resolución: para ser, el hombre tiene que expresar.

Aún más, en el ser humano, la comunidad se hace explícita en el acto de expresar. La expresión preserva, igualmente, la alianza entre dos órdenes diferentes: el del ser humano y el del ser no humano.

Nicol hace hincapié en que, cuando habla de la presencia del ser en la expresión, dicha presencia hace una doble referencia: la del ser de *quien* expresa y la del ser *que* se hace común en el acto comunicativo de la expresión. De ahí que la metafísica de la expresión sea, tanto una ontología de lo humano como una fundamentación de la ciencia del ser y el conocer.⁵

Por tanto, la condición positiva de la metafísica de la expresión es que el ser humano se hace patente con su mera presencia como ser de la expresión, sin importar la intención y el contenido significativo de sus expresiones. Derivado de esto, la comunicación por eso, sólo es posible porque es directa; y es inmediata porque el ser mismo de quien expresa está presente en la expresión, así como en la expresión verbal, el ser que constituye el objeto intencional de la intercomunicación también se manifiesta. Por lo tanto, la expresión es directa o inmediatamente comunicadora del ser.⁶

⁵ Cf. Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, ed. cit., Primera Parte, cap. 1, §4, *passim*.

⁶ Cf. *ibidem*, Primera Parte, cap. 1, §5, *passim*.

En este sentido Nicol insiste en que la verdadera revolución consiste en mostrar que *el ser mismo* es fenómeno, y que el fenómeno es la visibilidad del ser.

De ahí Nicol denota que:

"... El ser, como objeto de una experiencia primaria y común, es lo esencialmente comunicable. Así queda abierta la vía para una metafísica de la expresión."

Esta metafísica de la expresión descubre, por su impronta fenomenológica, el carácter apofántico o mostrativo del *logos*, por el cual el ser se hace patente en la palabra dialogada.

Por tanto, el ente real es el que se objetiva por el *logos*: es la palabra la que lleva a cabo la re-unión entre dos formas de ser, esto es, el yo y el no-yo. Asimismo, la palabra es histórica debido a que el ser del hombre también lo es. La historicidad es otra prueba de esta integración entre mi ser y el ser de lo demás.

Nicol subraya que en el hombre su determinación formal es la indeterminación: la existencia humana entraña el modo de un ser con la capacidad de autotransmutarse. La mutación es un acto de libertad. Por tanto, en el ser humano la dialéctica histórica implica a la dialéctica existencial.⁸

Con esto ha de quedar claro que la palabra es por esencia dialógica, es decir, tiene un contenido significativo (se refiere a algo) y una intención comunicativa (se dirige a alguien).

El hombre -indica Nicol- es el único ser en el universo que con su sola presencia muestra su forma distintiva de ser, que es la de la expresión o ser del sentido. Por eso, el ser humano:

"... Es simbólico porque la comunicación no es un nexo entre dos sujetos ontológicamente suficientes o extraños. Esos sistemas (simbólicos) son la

⁷ *Ibidem*, Segunda Parte, cap. III, §12, p. 97.

⁸ Cf. *ibidem*, Segunda Parte, cap. IV, §15, *passim*.

actualidad concreta del nexq preestablecido de complementaridad (sic). En el hombre la expresión es el ser."

Dicho en otros términos: la excelencia ontológica del hombre proviene de su aptitud de responder, ya que mantiene, con su presencia activa, una clase de responsabilidad vital, que consiste en presentar el ser con la palabra.

Por tanto, el hombre es el ser de la expresión y, por ende, el ser de la verdad. Expliquémonos.

La expresión constituye un doble carácter diferencial: 1. distingue al hombre en relación con lo no-humano y 2. origina la especificidad distintiva de cada hombre.

El hombre tiene que expresar: el ser expresivo implica ser diferente, hacerse peculiar. Por eso, en el ser humano la forma común es, simultáneamente, la que precisa la singularidad del acto individual:

"Ser distinto por necesidad es lo mismo que ser libre. La expresión es la forma ontológica de la libertad: toda libertad es *libertad de expresión*. Libertad no conferida por el prójimo como un derecho, sino lograda de hecho por cada cual, en ese proceso de formación del propio ser que es la relación comunicativa con el prójimo. La expresión es el principio de individualidad, o mejor se diría de individuación. El principio es dinámico: la individualidad es un estado, la expresión es un proceso de diversificación. Por esto, el grado y cualidad de las individualidades no puede ser uniforme ni constante; se determina por las formas de comunicación, y es función de estas variables. Tampoco pueden ser inalterables las comunidades que resultan de esas comunicaciones. Individualidad y comunidad no se definen aparte. De hecho, no se definen. Lo constante es sólo su correlación necesaria; su realidad actual es histórica."¹⁰

La tendencia de toda expresión es el logos; todo logos entraña la verdad o la encierra en la mera inteligibilidad del mensaje. Por lo tanto la forma prominente de la libertad expresiva es la verdad. La verdad -indica Nicol- es dialógica, esto significa que el entendimiento no se detiene en el símbolo, pues comprende al tú y a la cosa que el tú hace

9 *Ibidem*, Segunda Parte, cap. IV, §16, p. 123. El paréntesis es mío.

10 *Ibidem*, Tercera Parte, cap. V, §21, pp. 153-154.

explícita con el símbolo.

Todas las obras humanas, sean instituciones, creaciones artísticas, sistemas científicos y filosóficos, esto es, todo lo que el hombre produce, es expresivo. De ahí que las producciones del hombre entrañen una vida histórica independiente. Toda obra es evidencia testimonial, pues sigue expresando al autor que la generó y a la época histórica en la que él vivió y condicionó su gestación. Asimismo, toda obra es por eso un mensaje que sustenta el diálogo diacrónico y la presencia del pasado y se enlaza a la continuidad histórica. Por lo tanto la tradición es diálogo.

El carácter ético inhiere al acto de la verdad. La verdad es el modo primigenio de la responsabilidad. Hablar es responder a lo que el otro dijo y responder de lo dicho en el acto de la presencia verbal. El existir es hacer acto de presencia; el hablar es hacerse ya propiamente en la manera de la responsabilidad verbal. Por eso el hombre es ser de la verdad: hablar es ex-ponerse totalmente.

El carácter ético de la verdad radica en el hecho de que los hombres pronuncian juicios morales, ya que son generadores de verdades. El simple acto de hablar enlaza, y todo vínculo humano es, por naturaleza, cualificable. Sucintamente: ninguna relación humana es indiferente.

Lo medular ahora es comprender la conexión entre humanismo y expresión, pues, derivado de lo anterior nos percatamos de que la verdad, más que un mero producto del conocer, es una forma de ser. En sentido radical, en la verdad estamos siempre. Expliquémonos: la vocación humana común es la propia de un ser que habla de la realidad o del ser. Por eso una de las propiedades de nuestro ser es la capacidad funcional de la verdad: nuestra existencia se desempeña con, en, por y desde verdades cualquiera que sea nuestra disposición vocacional frente al ser.

Coligado con lo anterior vemos que, por la existencia del hombre, el ser en general conquista un nuevo atributo: la comunicabilidad.

La esencia de la verdad reside en el diálogo porque la expresión es, en sentido radical, la libertad humana. Esto es, el diálogo en el que los hombres expresamos el ser tiene forma, es dialéctico. Con la expresión aseveramos nuestra participación en el ser. De hecho, la libertad de palabra estriba en generar más ser y, por ende, incrementarlo, cuando

comunicamos la evidencia (dato) del ser.

Más aún: Nicol sostiene que el hombre, en tanto ser de la expresión, posee una forma vocacional de ser. Esto significa que la vida es vocacional en forma permanente. La vocación hace explícita la forma de ser de un ente constreñido a decidir sobre el camino de su propia existencia y cuya existencia, como tal, es producto de esa persistencia de las elecciones en que está afanado.

De ahí que la vocación entrañe el sentido de la orientación vital. La vida tiene sentido y el sentido es libertad. Al haber alternativas nos damos cuenta de que el sentido depende de la posibilidad de una elección. Lo que confiere significado a la existencia es el hecho de que toda preferencia entraña una renuncia: optar es desechar.

Pero, ¿qué entraña el carácter de ser simbólico en el hombre como vocación? La expresión es acto. El hombre tiene que edificarse. De ahí que lo otorgado en la existencia viene a ser como el umbral hacia los actos que habrán de determinarla específicamente. Esa forma común de ser es actual sólo en la diversidad profusa de las expresiones individuales: lo común se hace patente en lo distinto. Así, el símbolo es doblemente expresivo de la forma de ser y de la manera de existir. Expresión es vocación de hombría.

Con base en lo anterior, Nicol nos hace ver que la universalidad inalterable de la filosofía es vocacional: es la eticidad, puesto que cada individuo se halla inmerso en el ámbito del interrogar y del contestar, así como en la permanente perentoriedad del preguntarse y del dar razón de sí mismo. De ahí que el método filosófico transmuta la existencia individual y establece así la comunidad, al generar y fomentar en todos la conciencia de ese componente dialógico del ser humano que es la eticidad. Por tanto, la relación simbólica (como fundamento universal) en la presencia común, es responsabilidad compartida.

Cabe preguntarnos: ¿cómo es posible hablar? La complementariedad entre los sujetos que hablan se manifiesta al decir que *el hombre es símbolo del hombre*. Pero no basta esta predisposición ontológica. La disociación entre el yo y el tú se supera porque disponemos de un medio afín a a los dos: el símbolo. De ahí que la comunicación abarque una doble

correlación simbólica: la ontológica y la lingüística.¹¹

El símbolo significa con-junción. Quienes se conjuntan son los hombres al emplear símbolos verbales. Pero -Nicol insiste- la relación simbólica requiere un tercer término: la referencia a algo, que es la que permite el entendimiento, pues el objeto común es susceptible de representación simbólica.

De ahí que la condición del símbolo sea lo real, pues el ser se capta en forma simbólica porque es una operación cooperativa, expresiva y dialógica. Por lo tanto, el ser es visible y lo que es inteligible es su representación. Captar el ser significa entender el símbolo. Dialogar es por eso verificar. La relación simbólica es entonces condición de un pensamiento que puede ser verificado.

¿Por qué, además, el hombre es símbolo de sí mismo? Porque:

"El ser que piensa se piensa. La relación simbólica del yo con el no-yo es un apropiación, e implica por tanto una diferenciación. La diferenciación es un hecho exterior y visible; pero se transforma interiormente en el acto simbólico. Este es un acto crítico, de índole dialéctica. La interioridad suprime la alteridad, a la vez que la acentúa: el no-yo es mío cuando yo poseo su nombre. Por esto, el ser que habla de aquello que no habla, está en relación activa consigo mismo: llena su interioridad con lo ajeno. Con el acto simbólico el hombre no sólo posee lo externo; se posee a sí mismo. La mismidad no es vacía. La relación interna del ser que es símbolo de sí mismo requiere la alteridad externa del ser simbolizable."¹²

Nos percatamos entonces de que, en el acto simbólico, se mezclan el simbolismo entendido como modo de ser del hombre y el simbolismo como función lingüística o representativa.

Asimismo, la comunidad simbólica es de índole dialéctica, pues es por el logos que lo extraño se torna en lo propio, sin dejar de ser otro. Hay una bi-conversión, ya que el yo hace suyo el tú, y el uno y el otro apresan algo diferente de ambos. Sucintamente: la comunidad entre los individuos se realiza en la comunicación. Yo y tú son por eso complementarios.

11 Cf. Nicol, E., *Crítica de la razón simbólica*, F.C.E., México, 1982, Quinta Parte, cap. IX, 1, §35, p. 223.

12 *Ibidem*, Quinta Parte, cap. IX, 1, §36, p. 230.

Más aún: el yo se autosimboliza en el tú. Esto indica que el tú se torna en una posibilidad propia para el yo, puesto que el tú se incorpora al yo. Esto genera una modificación dialéctica radical de sus respectivas alteridades. Sin importar la forma en que sea, actúe o hable, cada uno es símbolo de un otro puesto que cada cual actualiza lo *humanamente posible*. Sobre la base de esta posibilidad común, puede el hombre hacer suyo el modelo ajeno: realizar el intento de "ser como" es el otro en su actualidad. Aun puede rechazarlo, originando a un "no ser como". Pero cuando yo opto por no ser como tú, niego algo de mí mismo: no puedo recusar la posibilidad tuya si ella no fuera *posibilidad mía*.¹³

La negatividad de la insuficiencia del hombre entraña la capacidad de perfeccionarse: promueve actos que acrecientan el ser. Los hombres perpetuamente estamos menguados, pero siempre podemos hacer algo por nosotros mismos, juntamente con el tú. Así, de la relación simbólica se genera la historia. La contingencia humana implica el acrecentamiento (o el decremento) y la actividad de esta dialéctica insita en el ser y el hacer del hombre lo distingue de lo no humano.

¿Cómo se vinculan verdad e historia con el hecho de que el hombre sea un ser simbólico? La historia implica la verdad. Como el hombre es el único ser que ha de completar su ser, su existencia es acción y ésta necesita la verdad. El asenso platónico de que el hombre sea símbolo del hombre es porque el tú complementa lo que cada uno ya tiene, que es el ser. Precisamente, la verdad es el camino de esta conjunción completiva entre el yo y el tú. Debido a que la *physis* del hombre es lógica, tiene una descendencia simbólica, o sea, se reproduce a sí mismo en su producciones expresivas. El ser del hombre re-nace cuando nacen de él los productos lógicos que constituyen el contenido o materia de su historia. Por eso la historia es una permanente palingenesia simbólica.

No en vano, la muerte de un hombre impresiona nuestras emociones e inteligencia, ya que este hecho es el fin de un ser personal, irrepetible.

13 Cf. *ibidem*, cap. IX, 1, §37, pp. 239-241.

Cuando él fenecese, cada uno de nosotros ve quebrantado un complemento simbólico de su propio ser.

En resumen: la singularidad de cada ser humano se muestra por el sencillo hecho de que expresa. Esto es lo primero que percibimos y lo que nos hace posible decir que es un hombre. La expresión es dialéctica y dialógica. Esto significa la identidad del sujeto que se expresa a sí mismo y, simultáneamente, la manifestación de su interdependencia ontológica con ese otro ser, que parece ajeno, que es su prójimo. El *alter ego*, es *alter*, pero su otredad no minimiza su *ego*, un yo que no únicamente es como yo, sino también algo que me pertenece. Éste es el sentido del *σύμβολον* griego, es decir, de la relación humana entendida como complementariedad ontológica.¹⁴

Con esto hemos dejado aclarada la relación existente entre el humanismo y la expresión en Nicol. Empezamos a vislumbrar, solamente, el dinamismo *esencial* del hombre; ahora tendremos que explicar esa transmutación de formas y su maridaje con el humanismo.

¹⁴ Cf. Nicol, E., "Algunas indicaciones en torno a la metafísica de la expresión" en *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990, p. 45. Cf. item González, J., *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM, México, 1981, Tercera Parte, cap. VII, *passim*.

§11. HUMANISMO Y TRANSFORMACIÓN PROTEICA

"... Lo que he hecho, lo que he querido hacer está en estado de ideas igualmente vivientes delante de mí; y me encuentro igualmente capaz de todas las aventuras que mi memoria me representa o que mis biógrafos me prestan tan generosamente. Sin embargo ..."

"Todo lo que es tiene forma. Por su forma conocemos cada cosa. La forma es una constancia del ser. Pero el hombre es un ser inconstante. La suya es una forma que se transforma. El hombre es un ser proteico."²

El hombre es un ser evasivo en tanto que presenta pocas regularidades. De ahí que Nicol nos indique que la humanidad no es una especie, ya que sus cambios no se pueden prever, pues dichos cambios consisten en una renovación que es producto, en cada caso, de una decisión deliberada.

El ser humano constituye su mundo, constituyéndose a sí mismo. Esto es, hay una correlatividad dinámica entre la formalidad del hombre y la del mundo: es la historia, es decir, la transformación ininterrumpida e innovadora del ser humano y el cosmos que operan, juntamente, en una combinación de sus respectivas formas.

Señala Nicol, como punto de partida, que la mutación en la forma del ser humano es una capacidad que éste tiene por naturaleza. Esto resulta paradójico en tanto que corroboramos la inconstancia formal del hombre que lo diferencia de los otros seres y, después afirmamos que esta mutabilidad es constitutiva de su propia forma de ser, o sea, invariable. Pero, ¿qué es lo que cambia? La mutación proteica, en sentido filosófico, tiene dos etapas: 1a. la que desdena el supuesto de la uniformidad, otorgándole al hombre un sitio aparte reclamado por su facultad de programar cambios y, 2a. la que reconoce que la forma (fóos) es aparente, porque donde ella

1 Valéry, P., *Mi Fausto*, trad. A. Bernárdez, Losada, Buenos Aires, 1956, p. 20.

2 Nicol, E., *La agonía de Proteo*, UNAM, México, 1981, §1, p. 5.

aparece es en el cambio mismo. Esto es, la función se incorpora a la estructura formal o constitutiva.

En efecto, sostener que el hombre es proteico significa que él crea, exhibe, manifiesta sus formas de manera valerosa y aventurera. Mudarse quiere decir mudar el ser. Cada cambio deja huella y altera la conformación anterior.

Todos los hombres tenemos igualdad de forma en cuanto a nuestra esencia, en este sentido somos iguales, pero distintos por la vida, es decir, en nuestra existencia. El porvenir de ser es de índole proteica. Las cosas cambian, pero no tienen porvenir; éste es posibilidad y, por ende, imprevisible.

De forma que la historia es exclusiva del hombre. Es imposible definir al hombre porque nunca es definitivo. Asimismo, el hombre es actividad: su ser es acto. Lo producido por el hombre -interna o externamente- se retiene.

Por eso, la existencia es temporal en un doble sentido: expansivo-absorbente. Nicol nos muestra que el qué del hombre es una evidencia o una forma de ser reveladora de una certidumbre ontológica y de una incertidumbre existencial. Por tanto, el hombre es el único ser cuya existencia es organización proyectada.

Con base en lo anterior podemos inferir que, al carácter proteico antropológico, inhiere el cambio de forma, pero sobre todo, el hecho de que cada hombre tiene su singular modo de mudar.

Nicol explica el ser del hombre como manifestación de sí mismo. Dicho ser es variable, visible y tangible: es la persona. Por eso el *δῆμις* no únicamente sería la forma del ser corpóreo, sino que se hallaría incorporado en el *σῶμα* o forma del ser completo e indisoluble. El ser entero se manifiesta en la variación de la presencia corpórea. Esto es, la mutación somática, que es el crecimiento, lo ligamos a la formación del carácter: *σῶμα* y *ψῶς* adquieren, conjuntamente, estatura.

Ahora bien, cabe preguntarnos: ¿qué significa que la existencia sea transformación? La transmutación no sólo hace referencia al hecho de que en el curso vital el hombre cambia su forma de ser, sino también el hecho radical de que, esa transformación del componente físico en algo es,

literalmente, *meta-físico*. No hay entidades metafísicas, sino que lo metafísico es el acto de transformación, gracias al cual, lo material adquiere una condición de ser que no poseía, naturalmente, ni podría adquirirla, sino por "mano" u obra humana. Valga el símil: la mano que moldea la escultura también la aplica el hombre a sí mismo. La escultura resultante es la persona, en la cual, sin un acto segundo de la mente, serían indiscernibles el genio y la figura. En la vida, el escultor y su obra se fusionan en una misma unidad ontológica:

"Hablando en lenguaje clásico, se dijera que el *δέμας* adquirido por el mármol es el alma de la estatua, y que está a la vista, como el carácter del hombre es visible en el *δέμας* de su cuerpo. Las dos almas son estéticas, que en griego significa perceptibles, o sea *enteramente* superficiales."

Por lo tanto, un ser proteico es aquel que puede efectuar consigo mismo, con los demás y con los entes físicos esas mutaciones que, por ser transformaciones son, literalmente, metafísicas.

Coligado con lo anterior, Nicol, nos hace ver que el hombre se da, exhibiendo su forma de ser de manera prominente, pero nunca se da totalmente, por entero; su entereza actual no es definitiva. Esto es, el *Ecce Homo*, más que indicación es revelación. El ser-hombre de cada cual es evidencia inmediata, pero al mismo tiempo, incógnita. El hombre es el ser que se evade cuando se exhibe: que se manifiesta como ser esquivo.

Ecce -indica Nicol- es, en el hombre, darse a conocer: es el ser humano (definitorio) que hay que descubrir laboriosamente. ¿Cómo? Indagando la clave de las mutaciones, apresando a Proteo. Inquirir sobre lo humano es difícil: hay que ver todas las caras de Proteo. El sentido de las mutaciones depende de la ilación, esto es, de la continuidad en las formas de herencia recibidas y un legado a la posteridad. Por eso la historia hace más complicada la tarea de la ontología.

Ante esto, el método que Nicol emplea es el siguiente: buscar la forma de ser que se encubre en los cambios de forma y que sólo se revela en esas

3 *Ibidem*, §1, p. 17.

variaciones antropológicas.

La tragedia contemporánea es la disolución de las formas humanas, el desvanecimiento de Proteo. El hombre amorfo representa la agonía de Proteo, la indefinición formal.

Ahora bien, ¿qué peculiaridades encontramos en esa divinidad antigua (Proteo) que nos permiten predicar, analógicamente, del hombre, la condición proteica? Primeramente, lo que nos importa es su saber temporal y su facultad transformativa.

La casa de Proteo es abiertamente accesible y sabida; su persona más próxima a los mortales. Jamás los reprende ni interfiere en sus vidas. Su cercanía es la de una ejemplaridad de la cual el hombre puede beneficiarse. Proteo en actividad es el arquetipo en vida de una técnica bondadosa o de una bondad tecnificada. De forma que, la bondad y el arte de hacer se unen mutuamente.

Además -y esto avvicina aún más a Proteo con la condición común de los mortales- en ese símbolo proteico la bondad y el arte se aúnan al don del saber del tiempo, sin el cual ninguna transformación es posible.

Proteo deviene, sin dejar de ser él mismo; esto es lo que también hace el hombre. Las formas que toma Proteo son pasajeras, pues embozan su verdadero ser, momentáneamente; luego se desvanecen sin dejar marca. Asimismo, son provisionales las formas que el hombre adopta, aunque a él sí lo dejan modificado: nunca reaparece como era previamente. De hecho, la historia es la trayectoria de esa transitoriedad continua. El antes, el ahora y el después no hacen referencia al puro tiempo (que no es nada), sino al ser cuya existencia es un suceso conformado: cuya forma se hace manifiesta en la mutación. Por lo tanto, la estructura del devenir humano es permanencia en el cambio.

La μεταβολή representa un cambio interno, esto es, una αλλοίωσις. Al referirse al ser cuya jurisdicción ontológica implica la facultad de cambiar por propio designio, Ovidio -nos dice Nicol- usa el verbo transitivo *transire*. *Transire* es traspasar. Ahora preguntamos: cuando un ser produce un cambio en sí mismo ¿muere alguna parte de su ser al adquirir nueva forma? ¿Es éste el precio a pagar de toda transformación humana? Si partimos del hecho de que la vida se paga con la vida es porque ésta es

renovación y, renovarse significa producir una serie de muertes sucesivas (transitorias) hasta que viene el tránsito final.

Proteo es vida, pues es mutación deliberada y positiva. La existencia humana es pasajera, está pletórica de transiciones, ya que la aguarda el tránsito definitivo. Por eso el individuo siempre da sorpresas. La inmortalidad humana se da en el sentido de que su ser-en-el-mundo es, para cada uno, condición inalterable. Esto es, mientras es, es lo que es. Esta estabilidad no se ve afectada por el hecho de la contingencia mundana y humana: vinieron a ser, pero dejarán de ser. Mundo y hombre se implican mutuamente. La cuestión radical es: ¿hay, para el hacedor de mundos, una manera invariable de cambiar de forma?

Es un problema filosófico la permanencia del hombre en su propio cambio; el *guid* estaría en esa clave de una actividad que lo transforma a él, formando y transformando el mundo.

Las transformaciones del genio humano no alteran su personalidad. El hombre es un ser libre, ya que su poder innovador lo ejerce constantemente. La libertad como tal es la que resulta incomprensible o misteriosa.

¿Qué significa ser libre, obviamente, libre de crear? La libertad proteica del hombre es misteriosa, en tanto que es un desafío ante la onnisciencia y omnipotencia divinas:

"A Proteo, porque es divino, le basta la decisión de cambiar, cuando la ocasión se ofrece. La decisión es más compleja en el hombre. Las formas que éste puede adoptar no le son dadas como un repertorio completo. La mutación requiere una elección, en ambos casos; pero, en el hombre, la forma elegida no estaba dispuesta previamente, sino que debe fraguarse. El ser proteico es más y es menos que Proteo, porque *debe crear formas para existir*. Proteo no necesita ser poeta. Ayuda, pero no produce; sabe lo que sucede, pero no causa ningún suceso. La capacidad de producir formas nuevas define la forma permanente: la de un ser que nunca aparece con la misma forma, y que siempre es identificado como ser-hombre."

La $\pi\chi\eta$ humana representa una doble transformación: el productor se da a sí mismo forma nueva al dar nueva forma a las cosas naturales. Esto

4 *Ibidem*, §3, p. 37.

es, el hombre, sin alterar su constitutiva forma natural, humaniza las cosas convirtiéndolas en productos. La soberana libertad de acción genera en el hombre la genuina *ἁλλοίωσις*, esto es, la transformación de una *misma* cosa en otra *cosa*. Sucintamente: la mismidad se conserva en el tránsito. La razón tiene que impregnar esa unidad de lo *mismo* y de lo *otro*. Es así que las obras humanas nos manifiestan un metabolismo singular: el producto transforma a quien lo crea. El acto productor es, como tal, transformador. Pero, una vez concluido dicho acto, la transformación no cesa: por su mera presencia y por el uso a que se destinan, las cosas producidas influyen en sus autores.

Por lo tanto, la ambigüedad existencial en el hombre implica que todo cuanto éste hace necesita una técnica inventada; éste es el arte de hacer y de hacerse. Es el cambio que, en forma simbólica, hemos denominado *protelco*. La ambigüedad radica en la condición *protelca* del hombre como *moción* que se bifurca: es una *pro-moción* esforzada que entraña dualidad, esto es, posibilidad de lo uno y de lo otro. Debe quedar claro que, sin ambigüedad *no* hay decisión, pues toda decisión es *formativa* y *transformadora*. La ambigüedad fue reivindicada lógicamente con la dialéctica. Existencialmente, la ambigüedad es, en el hombre, *forma*. Existir equivale a actuar; cualquier acción es imposible sin alternativas. Las dos caras de dicha dualidad dialéctica son *φύσις* y *πράξις*.

La *physis* es dual, pues hace referencia a la naturaleza externa, al uni-verso. Ésta se le impone al hombre, pero, simultáneamente, le abre oportunidades. La *physis* como cuerpo humano es naturaleza heredada, dotación singular e irrenunciable. Ésta también se nos impone, pero se distingue de la *physis* natural, porque es, ontológicamente, *incomunicable* en tanto *posesión* *intransferible* de cada individuo. La naturaleza deja de ser meramente *physis* cuando se la considera como *medio ambiente* o como *fisiología* humana, pues dicha consideración ya no es *mental*, sino *existencial*.

Así, al cuerpo lo vinculamos con la vida; mientras vivimos el cuerpo es *medio de vida*. En forma análoga, los recursos naturales sólo cobran realidad cuando el hombre los hace suyos; cuando se *apropia* de la naturaleza convirtiéndola en *medio* para sí. Al conjugarse estos dos

medios, la vida es meta-física, es decir, dialéctica, pues es *physis* y no es *physis* a la vez.

La *physis* (como medio ambiente y como medio orgánico) es pródiga en posibilidades, entraña ambigüedad. La *physis* es lo que *debe* tomarse, pero que *puede* tomarse en múltiples formas: tomarla es trans-formarla.

De forma que, *physis* y *praxis* quedan vinculadas. Veamos cómo exactamente. Con su mera presencia ante la naturaleza el hombre la transforma. Dicha presencia manifiesta la clave dialéctica: el *ante* implica una contraposición, pero esto no elimina el hecho de que el hombre esté inmerso en la naturaleza. Todo *ser* es natural; únicamente el hombre está en la naturaleza. Por tanto, la *physis*, es condición de la *praxis*; la *praxis*, a su vez, es transformación de la *physis*.

Physis y *praxis* se diferencian, ontológicamente, para comprender su dialéctica reunión, su ensamble proteico en la existencia humana. Esta unidad es doblemente dinámica: la naturaleza es -a su modo- kinética y metabólica; el hombre es dinámico en la forma diferencial de la agonía que conduce a la *ποίησις*, es decir, la acción productiva incesante que es vida. La *physis* no es poética.

Coligada con la condición proteica del hombre se halla también la temporalidad. Ésta es, igualmente, ambigüedad. Expliquémonos: el presente tiene una doble cara: la del pasado y la del porvenir. La conversión del presente en pretérito es un proceso que exige retención de lo que fue, por parte del ser que siempre se proyecta hacia lo que será. Esta dualidad co-presente de las dimensiones temporales permite el tránsito $\xi\ \alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \alpha\lambda\lambda\omicron$: de lo uno a lo otro. El presente entraña una composición inestable, cuyos elementos son nuevos cada día, cada momento. La temporalidad es, por tanto, el dinamismo propio de la producción proteica.

De lo anterior, Nicol infiere que, lo que aparece notoriamente para nosotros, es la experiencia humana del ser como realidad visible, es decir, como forma que se transforma. Sentimos los hombres que la realidad es, simultáneamente, formal e inestable, o sea, incierta, insegura ($\alpha\beta\acute{\epsilon}\beta\alpha\iota\omicron\nu$).

En este sentido Nicol interroga: ¿cuál es la *μορφή* común de unos seres que existen en constante *μετα-μόρφωσις*? Hay una pluralidad de hombres, cada uno de ellos desarrolla su existencia peculiarmente, es decir, en

forma inconfundible. También, cada uno sufre o produce en sí mismo cambios formales a lo largo de su vida. Por último, esta existencia es constituyente de comunidades mundanas, cuyas formas tampoco son estables, y cuyo peculiar desarrollo se llama historia.

En relación con lo anterior, Nicol nos hace ver que el mito de Proteo renace con Fausto. Asimismo, los tiempos modernos forjaron una leyenda en la cual se simboliza ese permanente afán del hombre por ser distinto. La leyenda de Fausto posee, como todas las tragedias (griegas y modernas) una virtud catártica referente a la tensión insoluble entre las limitaciones humanas del hombre y su permanente ambición de ser más. La tragedia fáustica es humanamente veraz en tanto expresa ese anhelo hondo y ciego de querer sustraerse a la inquebrantable ley que nos gobierna: la vida se paga con la vida. Para vivir se requiere tomar decisiones ante las alternativas. Si no hubiese ningún conflicto entre las alternativas, puesto que ambas son posibles y deseables, la decisión no sería difícil. De ahí que elegir es desechar.

La evasiva es otra forma de alternativa, aunque no tenga la jerarquía de una decisión fáustica. No por eso deja de adquirir compromisos quien los rehúye. El hombre evasivo lo que pretende evadir es la alternativa. Quiere vivir la vida sin riesgos, sin jugársela, con la consiguiente posibilidad de perderla. Esto no es el natural miedo a la muerte, sino un miedo a la vida: de esa muerte pasajera a la que estamos expuestos (por error o por maldad) quienquiera que tome decisiones. Es el pánico por rehacer la vida después de un desplome letal.

De este conjunto intrincado de temores nace -y para decirlo con el lenguaje de hoy- la vida-ficción, que es una vida-menguada, porque es ficción sin creación. Esta vida ya no es imaginaria, pero puede ser imaginativa. En ocasiones, como en las obras de ciencia ficción, presenta el tejido de un argumento bien construido. No importa que la confección haga patente la debilidad del protagonista. La degeneración de Fausto es manifestación sintomática de su agonía. Fausto no emplea cosméticos.

No obstante, con artificios cosméticos la vida queda limpia. El mal puede ser adornado, pero es tan imborrable como el bien. Los recursos del maquillaje no llegan a ser moralmente higiénicos. El evasivo quiere para

sí un Mefistófeles en oferta, al alcance de las almas pobres. El progreso del hombre moderno ha hecho posible que éste cree cosméticos del carácter, que permiten no dar la cara del alma.

Señala Nicol, que el carácter en griego es marca (huella impresa, estampa). La impronta que la vida va dejando es, literalmente, el carácter: el ser se estampa en las dos caras (ambas visibles) del cuerpo y del alma. El cosmético es mal carácter. Desgraciadamente, los cosméticos del alma actuales ya no son como los tradicionales afectaciones, disimulos y silencios precavidos; o las presunciones por las que una persona aspira a convertirse en personaje. Tales ficciones todavía eran y son dinámicamente proteicas. No hay evasiva, ya que aun la evasión deja su imagen impresa: el carácter se manifiesta en sus mismos embozos.

La evasiva actual es distinta: es una tecnología, un artificio elaborado. Toda técnica entraña un uso general, cotidiano, convenido. El efecto de este arte cosmético cala hondo, ya que procura obtener (con artificio), una convivencia sin imperio interior en ninguno de los participantes. La ciencia colabora con esa técnica al inventar productos recetables como excitantes o deprimentes. Quienquiera puede usarlos; no como paciente del cuerpo, sino como deficiente del alma.

"Agoniza Proteo en la caracterología convertida en cosmetología."⁵

La cosmetología no es cultura. La terapia (*θεραπεία*) implica devoción, -por el servicio- atención, cuidado, cultivo. La cultura sería la terapia intensiva del alma sana. Sócrates -denota Nicol- nos enseñó que así como hay una terapia o cultura del cuerpo también hay una propia del alma. Desde antiguo el hombre sabe de sí mismo. Es hombre, de veras, por este saber (de la condición fáustica del hombre como afán de lucha, como esperanza y precio): no tiene mismidad quien desconoce la tragedia fáustica. Esto es, la mismidad puede ganarse o perderse, es posibilidad. Ésta es la forma de ganar y perder el alma. Sócrates tenía razón al decir y exponer que la virtud se enseña. Por lo tanto el bien es cultura.

5 *Ibidem*, §4, p. 58.

Nicol nos hace ver que, la enfermedad mortal de Proteo es la uniformidad, ya que, *ser humano*, es ser distinto. Sin embargo, la conciencia del menoscabo es una posibilidad de manumisión.⁶

Haciendo referencia al hombre, indica Nicol, que no puede cambiar su facultad de cambiar, puesto que dejaría de ser lo que es. Pero debe quedar claro que el cambio se genera sobre una base natural que se mantiene constante. Por eso, las ciencias humanas (a diferencia de las naturales) se ocupan de las mutaciones irregulares del hombre.

De lo anterior podemos colegir que el hombre está en un proceso permanente y abierto de constitución. Dicho proceso se regula por la misma ley de los caracteres adquiridos -aunque ya no tiene aplicación en el organismo natural del ser humano. La mutación es auténtica adquisición porque es transmisible. El desarrollo histórico real es una ganancia biológica del hombre; su vida es orgánica, precisamente, porque es sobre-natural. Las direcciones y límites del trayecto son las conquistas inapelables.

Otro aspecto importante y que es fuente explicativa de algunas de las transformaciones humanas, es la incorporación de las divinidades en la historia:

6 Nicol, haciendo alusión a Valéry en *Mi Fausto* denota que, Mefisto señala que el individuo se muere cuando se halla anegado en el número, cuando las diferencias se difuminan por la acumulación de los seres. La clave se encuentra en la uniformidad, es decir, en la paralización de las formas. Cuando hay exceso de hombres se acaba con la humanidad de cada uno. Mefisto le hace ver al hombre que lo más peligroso se da cuando nos perdemos en el anonimato de todo-el-mundo; cf. *ibidem*, §4, p. 65:

Fausto. - "... La suerte misma del Mal está en juego ... ¿Sabes que esto puede ser el fin del alma? Esa alma que se imponía a cada uno como el sentimiento todopoderoso de un valor incomparable e indestructible, deseo inagotable y poder de gozar, de sufrir, de ser uno mismo, que nada podía alterar, es un valor depreciado. El individuo muere. Se ahoga en el número. Las diferencias se desvanecen frente a la acumulación de los seres. El vicio y la virtud ya no son sino distinciones imperceptibles que se fundan en la masa de lo que llaman 'el material humano'. La muerte no es más que una de las propiedades estadísticas de esa horrible materia viviente. Pierde su dignidad y su significación clásica." Valéry, P., *Mi Fausto*, ed. cit., Acto I, p. 46.

"La inserción de la eternidad divina en la temporalidad humana requería una transformación del logos que el paganismo no pudo efectuar. Su antecedente existencial está en Platón, quien por vez primera asoció λόγος y ἔρως. La historización religiosa del logos sólo podía ser efectiva cumpliendo dos condiciones: que el logos conservara los significados clásicos conjuntos de razón y palabra, y que esta palabra de razón fuese además palabra de amor. La divinidad tenía que ser lógica y erótica."

Palabras amorosas las ha dicho el hombre desde antaño; después del cristianismo las dirá con nuevos acentos. Esto quiere decir que el amor es histórico, y que las variaciones de sentido del logos y del eros son manifestaciones inobjetables de profundas mutaciones en el ser humano.

1. El amor es un sentimiento (se siente). Por eso entendemos que es pasivo y lo denominamos pasión. 2. Además, el amor es activo, pues eros es *póiesis*. 3. Por añadidura, la intervención del logos muta la situación, el amor es también dicción, por eso podemos hablar de declaración de amor. El amor declarado a un sujeto transforma su ser.

El amor y el verbo son proteicos, no se definen en definitiva, porque son históricos.

Nadie antes que los griegos había transformado la palabra como tal en objeto de amor; esto es, la cultura como el cuidado (terapia intensiva) que se manifiesta en el verbo poético.

Hablar *del* amor y hablar de las cosas *con* amor, son sucesos posteriores, condicionados previa y primitivamente por ese hablar *por* amor representado en el acto poético. En este sentido, la poesía es antecedente existencial de la filosofía y de la religión lógica que denominamos cristianismo.

Así, *Eros*, Proteo y poesía quedan indisolublemente vinculados. Expliquémonos. La gratuidad de la poesía es en sentido arcaico, es decir, es graciosa o carismática. Quizá el griego presumía que lo radical en la poesía no se hallaba en el producto, sino en la *disposición a producirlo*.

La poesía vale porque infunde amor en la palabra: el habla misma es su finalidad. El hombre que comienza a hablar con este lenguaje nuevo es un hombre re-novado.

"... El hombre es como una materia plástica, en la que el hombre deja impresas mil formas de su ser."⁸

Si decae la *póiesis* en la vida, el hombre es quien está enfermo.

Asimismo, el porqué de la filosofía es de raigambre erótica, por ello su razón es universal.

Desde cierto momento histórico hay amores cuyas obras son puramente verbales. El hombre adquiere en forma proteica la penúltima facultad del *logos*: la de utilizar palabras con un fin de bondad, el cual es alcanzado con sólo pronunciarlas. Esta nota del fin inmanente es propia del *logos* de la belleza, el *logos* de la bondad y el *logos* de la verdad; ésta es la última posibilidad verbal descubierta por el ser humano en su disposición generosa. Esto es, verdad, bondad y belleza son dones, dádivas del hombre para el hombre. Son producciones que no tienen precio, ni interés, ni recompensa. Son tres formas emparentadas de la razón que se dona porque, simplemente, se da: *λόγον δίδοναι*.

Todas las formas de ser humanas se generan y pueden degenerar. Cuando llegan a adquirirse representan un incremento. El ser que nace, que empieza, busca ser más entre las cosas. Por lo tanto la *praxis* es ser-más. De ahí que el hombre busque ser más en su propio interior. Ambas formas de incremento manifiestan la forma de ser de quien está necesitado de más ser, esto es, de quien no puede existir sin el otro-ser (ser ajeno), y sin un constante afán de ser propio. La actualización de dicho afán necesita energía -en términos griegos. El verbo *ἐνεργέω* quiere decir entrar en acción, ejecutar, *operar*, producir obra. La obra se denomina *ἔργον*. Por eso mismo el griego puede hablar de un amor productivo (*ἔργον ἐνεργούμενος*) que es el de las buenas obras y no sólo el de las buenas razones.

¿Cómo degenera el amor? El amor degenera cuando causa disminución del

⁸ *Ibidem*, §6, p. 82.

ser. El degenerado o menguado es el egoísta. El *ego* que se contrae sólo se ama a sí mismo. La bondad es imposible cuando el otro-yo (*alter-ego*) queda olvidado, relegado al dominio de lo indiferente. El amor que no se expande o que no se irradia y que sobrepasa las medidas en más y en menos, por dentro y por fuera, alcanza su extremo en la soberbia: ésta constituye la superlativa degeneración del *λόγος*. El hombre soberbio es in-humano, porque va en contra de la constitución simbólica o complementaria del ser del hombre, por la cual, uno es parte integrante del tú.

Soberbia es destemplanza, es *αφροσύνη*. Es una imprudencia o insensatez (*ἄνοια*), una falta de entendimiento. En la virtud no hay exceso, pues su contrario es, como tal, desmesura. Pero es una desmesura cuyo origen es una carencia: desmesura es falta. Por tanto, la medida del vicio es la virtud: el criterio de la disonancia es la consonancia. Ésta es la herencia (más por vía de experiencia que de teoría) de los griegos al cristianismo: el sentido y vocabulario de los equilibrios y desequilibrios existenciales. La soberbia ocasiona un doble daño: su inestabilidad interna genera un trastorno externo. Quien domina a los demás no se domina a sí mismo.

Ahora cabe interrogarnos: ¿de qué otro modo agoniza Proteo en el mundo actual? Esta pregunta -a juicio de Nicol- está directamente vinculada con la mecanización antropológica. El hombre contemporáneo se duele hasta el cansancio de la mecanización vital que él mismo ha fomentado. El dolerse de esta fuerza invasora de la máquina entraña, todavía, una respuesta proteica. No obstante es una voz flaqueante, ya que las voces que reivindican la vida, entre más reiterativas, más esconden su real agonía. Lo amenazante no es la mecanización externa, impuesta en forma uniforme por razón de fuerza mayor, esto es, por la necesidad que nos subyuga a todos, de usar máquinas automáticas y toda clase de utensilios y aparatos complejos. En muchas ocasiones la máquina es benéfica en sentido unívoco. Hoy por hoy, sin ella, la vida sería inconcebible. La diferenciación entre la que es beneficiosa, superflua o engorrosa no soluciona el malestar; no difumina el sentimiento de agobio que nos genera -a sensibles y rudos- la gran cantidad de máquinas a nuestro alrededor.

No obstante, éste no es el síntoma más ofuscador de la enfermedad

mortal. Proteo fenecce por una especie de mecanización interna, de la cual él mismo no puede ser consciente, ya que flaqueó el órgano adecuado, que es, precisamente, la conciencia (la conciencia moral o retributiva). Mejor dicho, la mecanización no es inconsciente, sino que ella es la inconsciencia misma. La fuerza vital se reduce a factores casi cuantificables, tales como la fuerza militar. Cuando se genera esta militarización espontánea de la convivencia, el producto es una mecanización existencial, todavía peor que la externa.

La crisis proteica se nos manifiesta cuando, por la indiferencia ajena de los semblantes notamos, con nostalgia, el agotamiento de las transformaciones de Proteo: ya no hay cambio en el dominio interior.

El hombre se pierde a sí mismo cuando no hace nada nuevo de su propio ser. Toda transformación exige una forma anterior, es decir, requiere raíces históricas; raigambre pretérita. La agonía actual reside en nuestra incapacidad para juzgar el presente por su vacuidad insita. Las infinitas "novedades" obliteran el porvenir. Así, nuestra mirada nostálgica al pasado la hacemos buscando la inspiración que nos es negada por la superficialidad de las "innovaciones" actuales.

De lo anterior Nicol nos hace ver que toda creación implica una conversión y viceversa. La conversión entraña un tránsito. Por ello, los griegos hablaban de un camino vital o de una manera de vivir la vida. Éste llevaba insita una estabilidad formal. La novedad consiste en vivir la vida como ser re-generado. Por lo tanto, las conversiones son operaciones proteicas.

Así queda claro el síntoma inequívoco de las postrimerias de Proteo:

"Indicio seguro de esta agonía de Proteo es el hecho de que ya no hay vida nueva; el hecho de que los hombres nuevos quedaron reducidos a simples partidarios, como antes de la revolución ideológica; el hecho en suma, de que todos los hombre parecen iguales, cualquiera que sea su afiliación y el régimen de su comunidad. No hay verdadera filia si la asociación no produce mutación. Si la produce, esto marca naturalmente una diferencia existencial. Por el contrario, lo que sobresale ahora es la uniformidad: el ocaso de lo sobresaliente."

La monotonía (originada por el laberinto y el hermetismo del poder) determina la gama de reacciones ante el poderoso. Las agresiones generan transgresiones, congregaciones y segregaciones en toda su diversidad imaginable. Muchas de estas conversiones son negativas o infructuosas. En otros casos, la defensa se dirige hacia fines positivos: así, el defensor se torna en redentor o iniciador. En ocasiones, Proteo se debate; en otras combate.

El combate origina figuras proteicas por antonomasia: los héroes. Estos son los indignados, -en tanto se sienten desposeídos de su dignidad- los discrepantes, los incorruptibles. Los que no son displicentes ni toleran la mansedumbre del débil porque tienen la fuerza para no incurrir en ella. Asimismo, todos ellos suelen quedarse abandonados, en medio de muchos, pero continúan dando: ofrendan lo que tienen, si no han sido cohechados por el poder.

Otra forma proteica por excelencia es la del genio: éste realiza una conversión hacia la soledad. Podemos decir que el genio es innato: los "dones" recibidos al nacer son un potencia ontológica, es decir, posibilidad de ser. Por eso su actuación es una conversión. El talento común y corriente se muestra en el acto en donde se plasma lo mejor en el hacer. Lo mejor se sitúa en la cima de una gradación que inicia con lo peor. A diferencia del acto genial que no es mensurable, pues crea algo mejor que lo mejor, esto es, sobrepasa la medida común con la que se calibran los grados de excelencia. Éste es el espectáculo asombroso para todos lo que están situados en los peldaños de los talentos.

La admiración es la primera reacción de los espectadores. Es un respuesta necesaria, ya que el genio es, como tal, sorprendente. Lo genial reside en esa capacidad de llevar a cabo lo inesperado. Aunque si la reacción ajena fuera una medida invariable, no existirían los genios inadvertidos. Es evidente que lo forzoso puede ser eludido: en ocasiones, lo admirable no sorprende a nadie, y el ignorado es mártir por la ignorancia. Este abandono del genio es fortuito, pues está condicionado al hecho de que los demás sean capaces de reconocer lo que sobrepasa su propio orden de medidas. El genio -puesto que excede toda proporción- aunque sea reconocido, es solitario. Su obra entraña su singular métrica: lo

imprevisible es único. El autor deviene -por conversión- en un solitario por razón de su genuina autoridad. Su soledad es meta-mórfica: forma de ser conquistada.

El futuro oculto es la agonía de Proteo; el viejo del mar perecerá cuando todos seamos indistintos y no haya novedades. Tenemos conciencia (aunque es doloroso logro) que cesará de haber forma humana, cuando nadie tenga la capacidad de mutarla.

Como este saber lesivo del futuro es temor más que certidumbre, nos afianzamos a todo lo que pueda sugerirnos una manifestación segura e indicativa de que, el miedo, no tenía fundamento; de que, la inopia de meta-mórfosis, era una muerte disimulada. Probablemente hay rescate y el porvenir se genere del presente en una forma que, prodigiosamente, dé realidad a la figura del lenguaje en el que sintetizamos el proceso histórico: *muerte y transfiguración*. Subsiste Proteo en tanto sólo haya meras razones para consternarse. La esperanza reside en la taumaturgia del genio porque éste, es mago: obra prodigios.

"Hay vida mientras alguien sepa vivirla cambiándola. Así, el testimonio de una persistencia de las metamórfosis permitiría concluir en paz este cometido nuestro, negando su título. Porque lo que hemos hecho carece de sentido, si no se entiende que el anuncio del fin incluye el ansia de ser desmentido."¹⁰

No obstante, esta paz es perecedera, -puesto que el ser proteico debe resguardarse por el momento, en tanto produce- ya que el lúgubre manto de la homogeneidad se rompe con el resplandor de tanta excelcitud inopinada. El genio es el que genera por virtud, lo inesperado: produce con arte en su vida y en su obra. Al creador de formas inhiera el arte de vivir -que posee su forma singular- y que consiste en "mantenerse en forma". Aquí, la forma no es la constante que sería constituyente, es la variable pre-disposición que se coloca entre el propósito de obrar y la obra finalizada. Y como ninguna obra extermina la capacidad de obrar, la forma que se mantiene debe permanecer constantemente activa. Así, está en forma

10 *Ibidem*, §9, pp. 116-117.

quien, día con día, se forma y re-forma. Por lo tanto la forma vital nunca es definitiva ni es un fin por sí misma.

El arte de vivir es más apreciable en la obra que en la biografía. Vida y obra se combinan en la conversión del hombre en genio. Cada nueva producción es una renovación del ser que la crea. Por eso, la originalidad es doble. En ocasiones, el renacimiento es una repetición en la continuidad por la que el genio se confirma dando progresivas manifestaciones iguales de sí mismo. En otras, lo que llama la atención es esa capacidad de autoafirmarse haciendo cada vez algo diferente, ya sea imprevisible o sorpresivo.

La épocas o períodos en los que se divide la "vida en forma" del genio no corresponden con los de la vida biológica. El genio es constante expectativa: es un converso, como todo hombre de vocación. El artista se afirma multiplicando sus conversiones: se transfigura para entregarse, a fin de que lo podamos reconocer en la dificultad misma de fijarlo.

Indica Nicol que, el genio es *ἀνθρώπου σύμβολον*, pues es el mismo siempre *porque nunca* es el mismo, y por este simbolismo nos podemos sentir emparentados con lo irreproducible. El genio se renueva al renovar a los demás. Genera una meta-morfosis de la misma idea, y de esta manera se universaliza. De hecho, el lenguaje del arte también es dialogado. Cada obra lleva consigo un mensaje manifiesto; pero lo que expresa se dirige hacia lo que no se dijo y que otro se siente impulsado a decir. El arte es proteico porque con la misma variabilidad de su lenguaje, nunca se dice la última palabra. El nuevo producto resultante nos brinda, junto con su genealogía, una auténtica diferenciación de color, de forma y de intención.

El alma reposa en la multiplicidad de las animaciones del artista. El ser proteico da fe de vida, transmutándola. La historia es vida por su carácter transfigurativo y, en la transfiguración, revive el pasado. Las figuras del artista, después de su muerte, conservan la virtud de salvarnos, eto es, de *convertirnos*. Nos salvamos cuando nos tornamos en admiradores. El *mirator* es el que incorpora el *miraculum*, al contemplarlo.

De forma que, la condición proteica queda vinculada con la historia, pues la historia es un milagro constante, es la fecundidad proteica del hombre. Lo milagroso de las formas artísticas es que sus creaciones poseen

actualidad perpetua. Lo prodigioso es que el pasado hereda la fuerza que impulsa nuevas creaciones: que con-vierta al espectador en transmutador. El que asimila el pasado también se transforma, colocándose en él, asombrosamente, aunque no tenga la capacidad de renovarlo. El asombro es, como tal, asombroso. Renueva al hombre, pues lo convierte en auténtico propietario de toda creación humana.

"De ahí el llanto de Proteo. La posibilidad de perder la admiración se percibe en el agotamiento del hacedor de milagros. Una rebeldía interior indomable nos levanta, con fuerza mayor que todas las razones frías del entendimiento, rechazando los hechos, incluso protestando ante la mera insinuación del fin. La única herencia desperdiciada; el porvenir cerrado; el nublado panorama de la milagrería."

Toda mediocridad es medianera y, como tal, va unida a dos extremos; en cambio, la indiferencia es neutra y se desvincula de todo. Aún más: no es intermedia, sino más grave, porque suspende lo peor y lo mejor; evade lo que está arriba desentendiéndose y ni siquiera repudia lo de abajo. Para salvar la superioridad debe salvarse la mediocridad.

Pero, ¿cómo podría valorarse la incapacidad de cambio? Es un hecho que para el dios es sabiduría constitutiva y para el hombre aprendida, que el mal debe darse por seguro. De ahí que en la historia, junto con la pareja que componen *muerte y transfiguración*, tenemos también la formada por *crimen y castigo*. La indiferencia es desleal porque es lo más bajo, pues evade el castigo al salirse del cauce histórico. La idea de la historia como puro progreso hacia lo insuperable es un disparate para los hombres; para los Olímpicos es causa de sospechas entendibles. La pena que los dioses infligirán al hombre por su exceso será la de darles una conciencia más palmaria de su propio ser. El acatamiento resignado es ya castigo. El hombre averigua que ha de permanecer para siempre en su condición de ser histórico: vivirá una historia sin culmen, teniendo como labor el reiniciarla día con día. El castigo es sólo un recordatorio de nuestra condición ingénita: a él nos adaptamos porque nos da vida; reiterar

11 *Ibidem*, §9, p. 119.

el inicio es revivir. El indiferente es el perturbado. Es el hombre que se niega a sí mismo en la displicencia de lo otro: no sabe renacer y permanece como en un marasmo.

De ahí que a los dioses les causan irrisión, los hombres que se olvidan de su condición irreparable: la incompleción ontológica. El hombre será siempre medio hombre; estará sentenciado a mediocridad perpetua. Pero no a la inconsciencia: el filósofo -y otros impulsores de inquietudes como el moralista, el poeta y el teólogo- será el encargado de refrescar su memoria en relación con su estado intermedio:

"... La inquietud redime a la mediocridad en la autoconciencia."¹²

Coligado con lo anterior, Nicol nos hace notar que la mediocridad inconsciente es matriz de la indiferencia. Expliquémonos: la indiferencia es la causante de la dolorosa agonía de Proteo. El indiferente se "corta" o divide a sí mismo sin la participación de la divinidad. Así comete medio suicidio, pues rechaza la mitad de su propio ser (que a su vez es la mitad de ser que le dejaron los dioses), al desdeñar lo ajeno. Queda entonces, menguado. Así como los dioses son superiores e inaccesibles, los seres no humanos son inferiores, puesto que no aspiran a mejorarse. El estado intermedio supone, de antemano, lo superior y lo inferior. La aspiración constante de superación es lo bueno que entraña la mediocridad. Esta no es uniforme: el mediocre consciente aspira, voluntariamente, a ser más; algunas veces lo logra transitando en la zona amplia del "más o menos". El genio siempre lo consigue, colocándose en una eminencia que es ejemplo, emulación y salvación de la mediocridad predominante y expectante.

Asimismo, la indiferencia genera desorientación. La reticencia y el recelo (envidia) del eminente, no minan la superioridad, ya que comienzan por reconocerla; tampoco anulan el auténtico afán de superarse. Aun el envidioso quiere ser más: la envidia es una forma -a manera de retruécano-

. 12 *Ibidem*, 59, p. 122.

tortuosa de promoción hacia lo alto. La idea de superación no es una simple idea, es el verdadero élan vital del hombre. Este impulso se extingue cuando, con la indiferencia, desaparece el referente superior. La mediocridad normal no puede ser denominada mediocre en sentido peyorativo. Por ser mediadora marcha, juntamente, con la superioridad y la cuida de la inferioridad delimitando, de manera clara, las distancias correspondientes. La mediocridad es elemento del orden. Así, en el momento en que la superioridad carece de compañía, ya no puede, desde su abandono, llevar a cabo esa atracción ascendente o hacia arriba que podría sentirse en el nivel intermedio, y que hacía posible dirigirse en la escala dinámica de los grados de ser.

Efectivamente, si se destruye la superioridad, también se disipa el marco de referencia de la inferioridad, esto es, el conjunto de las correlaciones y de las correlatividades. Así, dejan de tener significado el para bien o el para mal de las transformaciones humanas. La uniformidad en la mediocridad es una posición relativa y de contraste y cesa de ser inter-media, en cuanto se difuminan los extremos opuestos. De forma que, la indiferencia conduce a la indiferenciación. Ésta es de índole existencial y social, en forma simultánea. El proceso auto-destructivo de la mediocridad es el desplome letal del hombre en la insensibilidad; se genera imperceptiblemente, como una parsimoniosa y callada herejía que carcome los modelos y de la que no puede responsabilizarse a nadie porque, precisamente, no es activa. Los paradigmas eran las líneas directrices comunitarias que sostenían, sanamente, la variabilidad intermedia. Con esto, la mediocridad equilibrada deja de ser media.

¿De dónde surge la inapetencia vital? Ninguno de los niveles de ser es medible e invariable: ni el intermedio, ni el inferior, ni el superior. En todos hay tensiones, pues exhiben las oscilaciones de la posibilidad. La existencia, como genealogía con abolengo, se gobierna por el principio del nivel máximo apetecible.

Lo apetecible llegó a tornarse insoportable. La contradicción existencial que evidencia este desgano la corroboramos diariamente. Es la paralización en medio del ajeteo, incluso violento, pero que no cambia nada, pues no renueva nada interno. El para-mí, interpretado como pura

ansia de posesión y poderío exterior y no como aspiración de ser, tergiversa, -por deformación- el principio del máximo nivel. La inapetencia de ser-más, cesa de ser auténtica mediocridad, pues no tiene conciencia de sí misma: no tiene redención, pues ya no la busca. Los dioses ya no codician de los hombres su libertad de hacerse; tampoco los castigan por sus desmesuras; ni se protegen ante la injuria de su avidez de poder: no vigilan desde lo alto y, en forma condescendiente, sus vicisitudes.

No obstante ¿todavía hay esperanzas para los hombres?:

"Indiferencia es impotencia. Pero el afán de salvación es más poderoso que el afán de poder. Es un afán que no ha de ser educado, porque es comunitario. Una señal de salvación podrían captar los educandos en aquella comunidad milagrosa con los genios. Quizas la *agonia de Proteo*, que es bien real, pudiera concluir con la esperanza de *Proteo redivivo*.

[...] Habrá todavía algunos que corran en pos del arco iris. ¿Quiénes lo alcanzan? Quizás no hay historia sin quimeras."

Así, la condición proteica en el hombre es una manifestación más de cómo nace y se forja, (debilita o ¿extingue?) en él la *παύση*.

Nos queda por aclarar, todavía, qué significa ser hombre, y asumir esta pregunta, filosóficamente.

13 *Ibidem*, pp. 123-124.

§12. HUMANISMO Y ETHOS ANTROPOLÓGICO

"... El hombre es infirme y alterado. Su definición ontológica originaria no es completa; su ser indefinido es a la vez insuficiencia y potencia de ser-más. Esta potencia de ser, que es potencia de hacer, cuando se activa es lo que llamamos libertad."¹

Ya Heráclito nos había dicho que la σοφία consiste en decir la verdad.² Ésta es la finalidad de la ciencia; no obstante, la ciencia no sería sapiencia si fuese mera erudición. El logos heraclíteo es una razón vital porque entraña un ethos humano.³

Este ethos antropológico o principio vocacional nos indica que, el hombre es, -a juicio de Nicol- ontológicamente expresión, lo cual comporta, una forma vocacional de ser: asume, libremente, la decisión de formarse. Y este ethos es, en forma precisa, la disposición antropológica ante la manera de ser que se ha elegido, responsablemente. La vocación humana es llamado a la excelencia (areté), búsqueda de un "plus" antropomórfico. He ahí, en forma incipiente, la ligazón entre humanismo y ethos antropológico.

Pero, ¿qué significa ser-hombre, en el sentido cabal de la expresión? Tomando como base la idea socrático-platónica de que el hombre es el ser-filósofo, Nicol nos muestra que dicha idea implica tres aspectos: lo. el hombre genera ideas sobre sí mismo; 2o. con base en esta producción, asume conciencia de su ser histórico; y 3o. hace suyo también el ethos antropológico: ser-hombre es hacerse hombre. Nuestro propósito será hacer explícitas estas tres fisonomías de la idea del hombre como ser-filósofo para mostrar su maridaje indisoluble con la paideia.

La realidad viva del hombre se manifiesta en Grecia como un ser que empieza a constituirse pensando ideas sobre sí mismo. Cuando preguntamos

¹ Nicol, E., *La idea del hombre*, Nueva Versión, F.C.E., México, 1977, Primera Parte, cap. II, §8, p. 60.

² Cf. Heráclito, B112 (D-K).

³ Cf. Nicol, E., *Los principios de la ciencia*, F.C.E., México, 1978, Segunda Parte, cap. VIII, §3, pp. 489-490.

qué es el hombre, la historia nos da un sinnúmero de respuestas. El hombre expresa su ser; al expresarlo lo transforma. Toda peculiaridad, por inesperada que sea, está acorde con el ser del hombre. Ninguna definición o idea del hombre es total, pero tampoco es errónea completamente; todas son, en cierta forma, definitivas, pues cada una pone de relieve ciertos rasgos diferenciales.

Lo anterior nos permite aseverar que el hombre es el ser que no requiere definición porque no es definitivo.⁴

Asimismo, hay un vínculo sistemático entre la interrogante por el ser del hombre y el tema de la formación y el desarrollo de las ideas del hombre. Dicha ligazón se plantea en el ámbito de la temporalidad, es decir, la historia.

El ser humano es el más relativo de todos, su individualidad es cambiante en grado y cualidad y no es, en todos los sujetos, uniforme. En este sentido, la individualidad es limitación.

Por tanto, a la forma cambiante de la relatividad humana se la denomina *historia*. Lo permanente es la forma en que se da el cambio. Dicho cambio es relación: los invariables términos de cualquier relación vital posible son lo divino, lo humano y la naturaleza y, los factores de la acción que determinan dichos cambios son la necesidad, la libertad y el azar.

Entonces, ¿cómo poder conocer al hombre? Señala, Nicol, que por razón del carácter expresivo de la presencia fenomenológica del hombre es menester, para conocerlo científicamente, hacerlo por el discernimiento de la comprensión. De ahí que el método es: fenomenológico, ontológico, hermenéutico, dialéctico e histórico.

Pero, ¿qué es el tiempo histórico? El sujeto del desarrollo histórico, es y no es el mismo en sus diferentes momentos. Esta índole dialéctica de la temporalidad nos presenta a la historia como comunidad, pues es la presencia de la mismidad que únicamente se actualiza en formas diversas de actualidad. De ahí que:

⁴ Cf. Nicol, E., *La idea del hombre*, ed. cit., Primera Parte, cap. I, §1, p. 12.

"... *Conciencia histórica es autoconciencia.*"⁵

Con la presencia del yo mismo ante sí mismo se proyecta una tercera dimensión de la mismidad. Junto a sus dos dimensiones actuales (la del yo mismo ante el tú y la del yo frente a la naturaleza), está el yo mismo ante sus diversas versiones de sí mismo que el pasado le muestra. Estas son las versiones pretéritas del ser que ha sido y que ya no pueden ser, es decir, actualidades imposibles (en la actualidad), pero humanamente posibles y, por tanto, propias. Con esta apropiación el yo puede juzgarse ante sí mismo. En este punto culmen de las relatividades se originan las primeras ideas del hombre.

El tiempo no nos es extraño. La actualidad ajena, sea pretérita o presente se incorpora y se comprende como posibilidad propia. Sólo con esta asimilación puede efectuarse el diálogo con los contemporáneos, y sostenerlo con los antecesores. La comunidad con el pasado es dialógica. El pasado es inalterable, pero no unilateral, esto es, no puede agregar nada a lo que dejó dicho, pero lo dicho sigue autónomo para la interpretación, y esto es lo que quiere decir tener sentido. Poseer sentido es poseer más de un sentido posible. Precisamente, la presencia del pasado se conserva por la cuestión sobre el sentido: sólo podemos comprender aquello que no tenemos certeza de entender unidireccionalmente.

Carácter (*ethos*) es libertad. Libertad es historia. La historia es novedad. Generando novedades el hombre se renueva a sí mismo. La libertad es un factor real en la gestación del acto histórico concreto. Dicho factor opera en forma dialéctica, pues presupone la necesidad y opera combinadamente, de tal forma que el resultado es siempre una conjugación de lo viejo con lo nuevo. El futuro no es determinable porque el pasado se conserva en el presente.

De ahí que la potencia humana o *dynamis* es capacidad de *constante renovación*. Como el causante de la historia es el hombre en su totalidad

5 *Ibidem*, Primera Parte, cap. I, §3, p. 27.

esto quiere decir que también es histórico su ser entero. Dicho de otro modo: el ser del hombre es actualidad en la forma peculiar de la historicidad. El porqué de la historicidad del producto reside en la historicidad del ser productor: el hombre. Cambia el hombre, puesto que cambian sus productos; cambian los productos, puesto que cambia el productor. El hombre es creador de la historia y se crea a sí mismo históricamente. Es así que el propósito de una ciencia del hombre es hacer manifiesta la mismidad profunda que se revela en la pluralidad de mismidades existenciales.

La libertad es una perfección proveniente de una imperfección: la contingencia. La acción es señal de insuficiencia. Estrictamente, quien actúa es el hombre. Su poder-ser -que nos manifiesta a un ser incompleto-, se ejerce en el acto, con el cual intenta subsanar su insuficiencia. Y jamás lo consigue, pues la acción ha de ser permanente, ya que la mengua es constitucional, aunque esforzarse por conseguirlo lo diferencia en su ser como un poder-ser-más. Por tanto:

*"... La libertad es una apropiación del destino."*⁶

El carácter es constitución del carácter: conquista permanente de cada cual en cada momento de su existencia. Inferimos que la necesidad opera en el hombre en conjugación dialéctica con la libertad. La historia es una exteriorización singular de la contingencia denominada libertad.

Cuando en un tiempo el Ser se hace logos se origina la historia. Historia es historia de la palabra: historia del Ser que conquistó de sí mismo una magnitud de libertad. Por lo tanto el Ser se acrecienta desde que hay historia. Asimismo, aumenta el ser-hombre desde que hay ideas del hombre. Cuando el hombre habla de sí mismo, racionalmente, dicha mismidad constituye la auto-conciencia del Ser. Con la idea del hombre se concreta aquel que parecía un desdoblamiento del Ser que se inició con el acto de percepción y se marcó aún más con el acto productivo. La unidad se afianza

6 *Ibidem*, Primera Parte, cap. II, §8, p. 61.

en el momento de la auto-reflexión. En el hombre, la comunidad universal de Ser asume la forma dialéctica de la expresión comunitaria.

En toda palabra el Ser se hace presente. Da de sí una modalidad singular: la del ser-denominado. Esta forma de ser auto-consciente culmina con la idea del hombre. Cuando es éste el que se presenta hablando de sí mismo se conjuntan ahí dos mismidades: la del Ser y la del hombre. Por lo tanto, no hay grado de libertad más elevado que el del acto de ejercicio de esta doble auto-conciencia. La razón da razón de sí misma en la ontología de la historia y en la teoría de la idea del hombre.

La interrogante que ahora nos invade sería: ¿qué clase de ser es la del que guía su propia vida, que además, necesita ideas para existir y produce y renueva, como acto por antonomasia de su ser, ideas sobre sí mismo?:

"Hay una fase de la historia en que el hombre toma las riendas de su propia evolución. El inicio de esta intervención directiva queda señalado por los testimonios de la autoconciencia. La experiencia de la mismidad no se sobrepone a las más primitivas experiencias de relación del yo con el no-yo; pasa a ser componente de todas las posibles modalidades de su relación con el tú, con la naturaleza y con la divinidad. Por esto no se completa este tríptico con una específica relación del yo consigo mismo. A partir de un cierto momento, toda relación con el otro es una relación interna de la mismidad. La autoconciencia es autoposición, y a ésta llega el hombre tardíamente. Tener mismidad es tener la facultad de formarla. Por esto resalta, entre las primeras manifestaciones de la autonomía, la institución formal de una *paideia*."

Cualquier proyecto de una formación del hombre entraña una idea del hombre y una idea de la muerte. Cuando existe una *paideia* se genera, simultáneamente, una proyección comunitaria de la muerte, la cual se incorpora en el *ethos*, unido con los demás programas vitales. El significado de la muerte entre los griegos se desenvuelve con su idea del hombre, que es una idea de la vida.

El hombre expresa una idea de sí mismo y de su muerte cuando ha logrado un nivel sobresaliente de individuación. También esta idea

7 *Ibidem*, Primera Parte, cap. II, §13, p. 107.

restablece, en el horizonte reflexivo o autoconsciente, los lazos de comunidad, cuyo vigor quedó menguado en la evolución. *Es insito a la conciencia de la mismidad el no poder circunscribirse nunca a una simple conciencia del yo individual y solitario.*⁸ La idea del hombre en general manifiesta la comunidad ontológica; cada particular idea hace explícita una variante probable en la comunidad histórica, esto es, un peculiar modo en las vinculaciones vitales del yo con el no-yo. La cuestión por el ¿qué soy yo? no llega a plantearse, sino hasta que no se ha afianzado la cuestión por el ¿qué es el hombre?

La diversidad histórica y en contenido de las respuestas tiene un significado invariable: estas manifestaciones de la autoconciencia representan la significación de la solidaridad humana con todo lo existente; son un modo expresivo de integración en la comunidad ontológica universal. Cuando la autognosis llega a su punto decisivo en la filosofía, el hombre ya no únicamente está en el ser; *sabe* que está en el ser, y que las modalidades de estar derivan de sí mismo.

Cualquier idea del hombre es, en realidad, digna de fe; no sólo expresa esa realidad que es la meta-morfosis histórica, sino que coadyuva a ella: su declaración es auténtica. Hay que distinguir entre idea y ciencia del hombre. Es ciencia la teoría acerca de las ideas del hombre: la investigación del fundamento ontológico de esa pluralidad de ideas. Es científico el descubrimiento de que cada idea tiene una realidad existencial que la sustenta. Lo común entre todas estas ideas se halla en su misma variación: es la realidad de un ser que, una vez organizada su mismidad, sólo puede existir conducido por una idea de sí mismo, cuya existencia comporta esa expresión de sus propias mutaciones históricas. Expresar-se es conformar-se, como individuo y como comunidad, esto es, como persona y como "condición humana".

"Por esto la evolución de la palabra ha de ser el hilo conductor en el proceso de formación de la idea del hombre; primero en lo religioso, luego en lo político, hasta llegar a la filosofía, que es la suprema

⁸ Cf. *ibidem*, Primera Parte, cap. II, §13, p. 108.

autoconciencia verbal. En los modos de la palabra se expresa más de lo que ella dice textualmente: se expresan los modos de relación vital de quien habla con todo lo que es objeto de su experiencia. Esa formación de la idea del hombre es un proceso lento; sólo en la filosofía aparece tal idea como concepto elaborado por el intelecto. La lentitud corresponde a la del proceso de formación del hombre mismo. La palabra con que el hombre expresa su ser es constituyente de este ser: la expresión es un acto que modela a quien lo ejecuta. Y como el logos es razón y palabra, el logos es el principio de individuación, cualquiera que sea su objeto."

No es de extrañarnos por eso que, debido a que los opuestos son complementarios, el lugar de la síntesis se dio en el interior del hombre. La complementariedad de lo apolíneo y lo dionisiaco fue posible porque, en sentido estricto no eran opuestos, sino pre-dispuestos el uno hacia el otro, pues cada uno contenía algo del otro: la mística, cierta posibilidad de racionalización con el logos, y el logos una inobjetable fuerza impulsora que no es lógica.

A cada clase de actitud equivale un tipo de hombre. De ahí que los hechos religiosos demarcan la línea de un proceso de constitución y formación de la individualidad, y su correlativa expresión en la idea del hombre. Las etapas del proceso las indican unas transformaciones modales en la ligazón del hombre con lo divino y, por tanto, con los demás hombres y con los objetos naturales, pues estas tres relaciones dependen entre sí unas de otras.

El desarrollo religioso griego generó la pristina modalidad histórica de la auto-conciencia. La modalidad por antonomasia de esta auto-conciencia se da en la filosofía, pues ésta es la manifestación decisiva de la humildad ontológica: es la conciencia de la insuficiencia.

La evolución en la insuficiencia se manifiesta en las fases de la individuación. La autonomía agudiza la conciencia de la propia vulnerabilidad. El hombre que sabe de sí mismo halla que ha de ser responsable de sí mismo y que no puede bastarse por sí solo. En este sentido, libertad es soledad, primariamente: depender de los demás no significa contar con los demás, y el sistema de inter-relaciones e

interdependencias ha de ser reedificado. Cuando la co-existencia no es mecánicamente solidaria, como lo era en el mundo primitivo, el sitio como individuo en la comunidad tiene que prepararlo cada uno, aunque no siempre pueda lograrlo. Esto es lo que representa el comienzo histórico de la política.

Asimismo, la poesía homérica significó para la comunidad panhelénica una auténtica ex-posición de lo divino. Los dioses quedan ex-puestos ante los hombres, y éstos hacen suya la palabra que los exteriorizó, como fundamento de su *ethos* y de su *paideia*. La poesía épica es, en el mundo helénico, la intermediaria entre lo humano y lo divino. Coligado con esto, el héroe es la figura real y tradicional en la que se apresa, simbólicamente, un cierto grado conseguido por el hombre en el desarrollo de su individuación.

En este sentido, Nicol, se interroga sin ambages: ¿qué se dilucida en ese moderno pesimismo, en esa tragedia sin rescate dionisiaco? El sentido trágico de la vida no implica, forzosamente, un sentido pesimista de la misma. Puede partirse de la base de que la auto-conciencia sea, por necesidad, conciencia trágica. La libertad del individuo implicaría, el deseo siempre malogrado, de ser completa; la intersección de esta afán con las fuerzas superiores constituiría la esencia de la tragedia. Otra tesis distinta es la que entiende como trágico el hecho de existir como tal. Aquí se indica otra clase de necesidad: la que no puede evadirse o contrapesarse en la acción ni en el arte, porque es ingénita y constitutiva. Pero, cualquier teoría sobre la tragedia ha de tomar en consideración que lo trágico implica siempre la alternativa lo mismo vital que literariamente. En el teatro, únicamente a través del contraste con "lo que pudo haber sido", se da efectiva, estética y catárticamente, la presentación del acontecimiento trágico.

Ser individuo significa poder ser en otra forma. El pesimismo es un actitud, no una verdad. El hecho es que, la libertad es condición de la tragedia, así como del bien y del mal. Toda forma de ser implica individuación. En la tragedia griega el primer actor parece totalmente destinado o constreñido a un final trágico por un poder ineludible, como si no tuviera otra personalidad que la configurada por las desventuras que le

sobrevienen. Aclaremos que lo trágico no es el colofón, sino la lucha contra el destino. Únicamente puede luchar quien no está supeditado en forma anticipada. Esta lucha hace que el destino no sea indiferente.

La enseñanza humana -asumida y comprendida- de la tragedia es el abierto activo de la libertad y de sus límites. La libertad dota de sentido trágico a los gemidos, las protestas y las desazones. El ser quejoso lo hace porque sabe que su vida pudo haber tomado otra línea directriz. La alternativa que entraña la tragedia aparece como el conflicto entre dos indivisibles: el bien y el mal.

La individualidad no es, *per se*, una negación; lo es en sentido ontológico, dialéctico, que no tiene nada que ver con la tragedia: la aseveración insita al hecho de ser lleva en sí misma la negación, esto es, la afirmación del no-ser. Algo distinto es la negación existencial. Ésta es una posibilidad, y adjetiva unos modos peculiares de vinculación entre el yo y el no-yo. Pero el no-yo tampoco es, irremediabilmente negativo: ni la divinidad, ni la naturaleza, ni el tú representan un entitativo antagonismo del yo. La ligazón con el otro-yo puede ser *y de facto*, casi siempre lo es- positiva. En resolución: es positiva o negativa en conformidad con mi disposición y en conjugación con la disposición de lo ajeno a mí mismo.

Toda entidad es individual. La específicamente humana es la *posibilidad* de una transformación en las *disposiciones*. La tragedia se origina de esta posibilidad de una mutación en las maneras de la individualidad. No es insita a la individualidad ni la disgrega: ella es, como tal, una potencialidad de la existencia. Es un hecho que hay ciertos modos de la individualidad que pueden ser cáusticos. El arte, que siempre acrecienta la individualidad y, sobre todo, el arte de la palabra, lo hace generando nuevos nexos. Más aún: son los propios nexos los que originan y subrayan la individualidad.

La individualidad es una adquisición histórica, por ende, procesal y que se transforma por la variación de las mismas vinculaciones humanas. La individuación es condición de las más elevadas posibilidades humanas, esto es, de la diversidad de creaciones libres en incluso de la propia condición moral. Pues, únicamente, el hombre humanizado por la libertad tiene

alternativas morales, puede ser bueno o malo.

"Sólo el individuo es libre; es decir, el ser humano que, por una evolución histórica, se ha elevado al nivel del gestor de su propia existencia, consciente de sí mismo, con una disponibilidad soberana de sus recursos. Es cierto que esta soberanía es alarmante y debió intimidar alguna vez a los griegos; pues por ellos alcanzó el hombre ese nivel de humanidad que nos permite hablar del humanismo griego, y nos obliga a conectar con Grecia cualquier forma nueva de humanismo. El terror de la existencia es como una inhibición que sobrecoge a quien descubre que su ser depende de su decisión, y que es responsable de sí mismo ante sí mismo. Pero ese temor de ser, y algunas formas del *tedium vitae*, son situacionales, y no estructurales; son modos de ser individuales, no atributos de la individualidad como tal. Además ellas coexisten, en la misma situación social de los griegos, con variadas disposiciones y formas de vivir gozosamente la realidad en su más plena y risueña concreción."

La tragedia enaltece la existencia como forma individualizada de ser. Partiendo de la base de que hay un elemento trágico en la auto-conciencia individual, como saber de la propia insuficiencia, el cometido de la tragedia teatral es hacer manifiesta la posibilidad de trascender, en el acto poético, el hecho trágico de este sometimiento. El arte es manifestación de la libertad-de-ser. De ahí el carácter purificador de la tragedia, aun cuando lo representado sea la tragedia existencial de la mengua. Con esta clase de arte, el griego se reencuentra con su propio modo de ser. Si este arte es perdurable es porque dicho modo de ser griego es, precisamente, la forma humana de ser. El arte es manumisión de la necesidad, vocación libre, en cualquier tiempo, desde el tiempo antiguo.

Asimismo, el héroe es, para el griego, una persona definida por el mismo carácter que le da excelencia. La *ἀρετή* concreta que él manifiesta en su vida es alcanzable para todos lo humanos. La idea de gloria, de honor ganado con esfuerzo y en competencia con los demás, o contra las vicisitudes, domina en la mente griega creadora de héroes, y se hace expresa en el espíritu agonístico de los juegos deportivos.

La poesía griega ayudó a constituir y a remarcar la ejemplaridad de la

10 *Ibidem*, Segunda Parte, cap. III, §19, pp. 160-161.

figura heroica. Cualquier hombre que efectúe actos de excelencia realiza una ἀρετή, y por tanto, es un ἀριστος (el mejor). La ἀρετή no es una virtud moral, es una excelencia; por eso la ἀριστία es superioridad humana, (no condición social o política del aristócrata). Quienes la obtienen forman una aristocracia cuyo efecto eficaz inmediato es el de la ejemplaridad. Por tanto, el ethos heroico contribuyó a formar una idea del hombre griego, no únicamente el ideal de una clase. La virtud sólo puede darse en el hombre libre.

Por eso no es de extrañarnos que sólo cuando Dionisos se acopla con Apolo podrá regularizarse la exaltación como fuerza de promoción constante. Esto se logra cuando la armonía apolínea pierde su mesura artificial y resulta trabajosa. A partir de entonces el esfuerzo heroico se muda al interior. La síntesis apolíneo-dionisiaca es atemperante de la ὕβρις por la promoción de la auto-conciencia. Esto es, el saber de sí mismo lleva insito la luz apolínea y la sombra dionisiaca.

Asimismo, el concepto de paideia representa el hecho de que, la política en general, genera efectos formadores o deformadores. En rigor, no es posible hablar del sentido de la vida en una época previa al mundo político. La vida no tenía entonces propiamente sentido, porque no era problemática, y quienes la vivían no tenían conciencia de la posibilidad de un sentido distinto. El sentido (significado y entendimiento) lo da la conciencia del problema. Este problema se esboza, para cada uno, en la posteridad, en los vocablos de unas actitudes y decisiones específicas. Al comienzo de la vida política se formuló como esa conciencia de la condición humana que está en la génesis de lo que denominamos humanismo. Además, como el sentido es siempre, sentido expresado, el humanismo es cosa de palabras.

De ahí que la conciencia de comunidad se basa en la conciencia de individualidad. Ser individuo es un modo de estar comunitariamente: estos vocablos son co-relativos, con una relación dialéctica, esto es, dinámica, variable.

Asimismo, hay una correlatividad histórica entre filosofía y moral en Grecia. Esto es debido a que la filosofía es reflexiva y por el consecuente régimen de verdad que ella creó, propició, a su vez, en forma

indirecta, la reflexión sistemática en cada caso. Lo que antes era mera presunción la filosofía la convirtió en saber moral. Esta nueva dimensión revelada al hombre es la conciencia moral. La facultad de juzgar y de juzgarse a sí mismo ya se llevaba a cabo. La filosofía, lo que hizo fue constituir la base de una moral propiamente dicha al hallar que, estas nociones, no podían ser espontáneas ya. Ésta es la conceptualización socrática de la autarquía y del método maieútico y su institución histórica: la manifestación de que, a partir de entonces, la vida tiene que ser reflexiva; que el sistema de vida denominado orden moral es algo aparte, pero a la vez, vinculado con el orden legal y el orden religioso. En síntesis: que la coexistencia de estos tres órdenes es inestable y, en ocasiones, conflictiva. La moral aparece, vitalmente, como solución y como problema en forma simultánea. No hay moral, sino donde también hay problema moral.

La moralidad reside en una forma de actuar, diferente de las formas previas. Pero el orden moral alcanza forma con palabras, no con actos: es un modo de hablar. Palabras y actos se conjugan en la transformación de la forma de ser. Esta es la mutación que en Grecia empieza a apreciarse en la palabra de los poetas y de los sabios. De ahí que la libertad-de-ser la conquista el hombre en su controversia contra el destino.

Así, la idea ática de la bondad y belleza morales se consagran en la virtud cívica del *καλοκαγαθός*, en la que se concentra la idea del hombre que se juzga, y con razón, expresiva del ser griego en general. No en vano hay una perennidad efectiva de las virtudes que aconsejan los siete sabios, sobre todo en lo referente al cultivo de la mesura, cuya fórmula paradigmática vertió Sólon en el precepto *μηδὲν ἄγαν* (nada en demasia), aunada a la expresión de la autoconciencia plasmada por Quilón en la máxima *γινώθι σαυτόν* (conócete a ti mismo). Ambas sentencias gnómicas son representativas de un espíritu panhelénico, por apolíneo. Asimismo, al ser dirigidas a Apolo en el Santuario Delfico, su remembranza trascenderá el mundo griego y conservarán un valor permanente.

Con base en toda esta tradición mítica, religiosa, política y poética, aparece una auténtica ciencia del hombre y principia la tradición filosófica de las ideas del hombre producidas por la filosofía dentro de un

proyecto total de teoría. El problema del ser del hombre se torna en problema, precisamente, cuando Platón lo conecta con el problema del ser en general:

"... un cambio en el mundo, si es radical, no se produce por acción externa, sino por una mutación interna en ese productor de mundos históricos que es el hombre."

Al manifestarse las vicisitudes del logos político, la filosofía tuvo que declarar al hombre, directamente, que su naturaleza, más que la de un ser-político, es la de un ser-filosófico. Esta idea del hombre Sócrates la enseña preguntando y Platón hace lo suyo preguntando y contestando: *todo hombre*, es el ser que ha de existir inquiriendo e investigando acerca del qué de cada cosa y, por encima de cualquier objeto, sobre sí mismo.

No es de sorprendernos que el griego fuera asumiendo conciencia de que la vida del hombre es materia trágica porque en él se enfrentan necesidad y libertad.

Tragedia es comunidad, pues las vivencias de los personajes son compartibles al ser auténticamente trágicas y, por ende, paradigmáticas. La fugacidad y al mismo tiempo la preeminencia axiológica de la vida; la gema de sus dolores y la brevedad de sus goces y venturas; la terrible desproporción entre el poder y el querer, y el carácter ineluctable de la muerte: ésta es la condición común de los mortales, a cuya limitación se aúna el destino, expreso en la voluntad de los dioses y que cada cual procura diferenciar. Podría afirmarse que este destino, ante el cual se inclinan los mortales, está formado por algo ajeno al ser que anhela gobernar su vida con soberanía.

Ya Heráclito nos había dicho que el destino del hombre es su carácter.¹² El vocablo *δαιμόν* que se traduce por destino quiere decir, lo regulado por los dioses, esto es, el poder superior que ordena la vida de los individuos. Este poder se va trasladando al hombre, a esa parcela de

11 *Ibidem*, Cuarta Parte, cap. VIII, §44, p. 348.

12 B119 (D-K).

su ser que es el carácter (*ēthos*). Así, la sintonía entre la necesidad exterior y la libertad se da porque el destino es obra de cada uno, aunque sea parcialmente, es decir, ya no es pura constrictión, sino propiamente ético.

Verbigracia en Sófocles, por primera ocasión, las pasiones del hombre su suman al destino como elemento trágico. El destino se despliega: es divino y humano, simultáneamente.

En Sófocles la sustancia trágica y poética reside en la conciencia que el hombre ha adquirido de su misma condición trágica. En la vida, el carácter es orden; el orden se conquista luchando. Paralelamente, el hombre halla en sí mismo esta posibilidad de orden y, los dioses, ya no son para él representaciones de un elemento arbitrario: se incorporan en el orden como elemento previsible de moderación. El destino continúa siendo inexorable. Pero la pasión le da nueva luz cuando se incorpora a él. El destino se empieza a percibir al mirar internamente. Así, en la conciencia trágica descuelga una de las rutas por las que el griego consume el precepto delfico de la autognosis.

Hay un paralelismo entre la decadencia de los dioses y la de la tragedia. La concurrencia de este proceso con el de la individuación es sólo externa. En cambio, hubo sincronía interna entre la degeneración de la tragedia y la formalización política de la comunidad religiosa. Aunque el hombre se sienta rector de su vida, no lucha contra los dioses. Disputa contra sus designios, y ha de padecer por ellos. Este sufrimiento sugiere la posibilidad implantada en el hombre de eximirse a sí mismo lidiando consigo mismo. La tragedia es más profunda cuando aquel sufrimiento es la proporción equivalente de la libertad humana. Se minimiza la tragedia cuando el hombre se conforma y cesa de luchar. Dejar de bregar por el *ethos* y dejar de creer se dan aparejados. Sin *ethos* no habrá ya ni divinidades ni tragedia.

La obra literaria capta el común denominador de la tragedia -tomado de la vida misma- que es la radical insuficiencia del hombre. Lo propiamente trágico (de la tragedia) no es el desenlace, sino la condición humana, causante del conflicto.

Con base en todo lo anterior, Nicol, concluye que la tragedia es

dialéctica; esto significa que el derrotado coadyuva, con su lucha a su propia capitulación, porque hay algo en él que lo emparenta con el vencedor. Los pares siempre son quienes combaten. Es la tragedia que se inicia en el interior de cada uno, donde los términos contrapuestos se fusionan en la unidad individual: necesidad y libertad; pasión y razón; subordinación y autonomía, egoísmo y verdad. Si quisiéramos hallar para estos vocablos externos una materialización vital, nos percataríamos de que el enemigo siempre representa una probabilidad de ser que está introducida en el interior de cada uno:

"Lo trágico es luchar consigo mismo, y ésta es una tragedia que no puede morir. Si alguna vez muere su expresión literaria, morirá junto con ella la filosofía. El hombre que posee la conciencia trágica de su vida es el mismo que adopta la vocación de verdad: las dos herencias griegas que recibimos son distintas en su forma, expresiva y existencial, pero vienen reunidas por una misma capacidad de ser hombre."¹³

De aquí podemos colegir que sólo el hombre con sentimiento trágico puede tornar la auténtica ironía en una práctica vital. Sócrates la cultiva como técnica didáctica para evitar que la filosofía decaiga en solemnidad. El hombre que busca la autognosis se salva de lo caricaturesco con la sonrisa. La filosofía pudo tener, desde Sócrates, una faz amable, puesto que descubrió que la amabilidad por antonomasia es la verdad.

La idea socrática del hombre se personifica en la realidad de su vida. Con la figura de Sócrates culmina una tradición común en el proceso de mutaciones de la humanidad griega. El momento llama la atención por la herencia que lega a a la humanidad posterior.

Sócrates no es generador de ideas; su filosofía es método de vida. La vieja equivalencia de que filosofía es vida y de que el modo de esta vida consiste en la investigación, llega a ser en Sócrates calca biográfica. El sentido existencial se halla manifiesto en la propia existencia. La resolución intelectual de los problemas no los elimina. La vida es *per se* problemática. La filosofía había surgido como un conjunto sistemático de

¹³ Nicol, E., *La idea del hombre*, ed. cit., Cuarta Parte, cap. VIII, §47, p. 380.

preguntas que anhelaban llegar a unas aseveraciones. La vida también necesita afirmaciones: el hombre tiene que resolverla en cada momento. Sócrates enseña que la solución de la vida es filosófica, porque la filosofía no es doctrina de vida, sino la forma que exige la vida. Este aserto vital consiste en una pregunta. El hombre resuelto no es el que actúa con decisión, sino el que decide formular unas cuestiones que se ignoran en la vida cotidiana. Así, la filosofía, de ser un modo peculiar de vida, se expande ahora y se torna en fundamento de todas las vidas posibles.

Lo importante es que la inclusión de la totalidad de la vida no se obtiene por la universalidad de unos conceptos de teoría. Después de la ejemplaridad socrática, estas sentencias no son, sino aventuras del pensamiento. La filosofía continuará sosteniendo su fundamento vital en la pureza vocacional que la diferencia de otras vocaciones. Sócrates enseña que la filosofía es la vocación del hombre, que la resolución vital es filosófica y dubitativa, y no pragmática o ejecutiva. En nivel básico, la solución tiene que ser definitiva e igual para todos, y consiste en la finalidad de dar a la vida una forma metódica. De hecho, la vida es duda metódica. La gran paradoja de la re-forma socrática pone de manifiesto la unidad indisoluble entre la idea del hombre y el hombre que la propone como finalidad vital: la idea y la vida son una sola realidad.

Así, la virtud socrática peculiar es la búsqueda de la excelencia y ésta se propaga como una terapéutica de la belleza y la bondad del alma, la propia del *καλὸς κἀγαθός*.

El ser hombre es una tarea, un que-hacer permanente: hay que programar la existencia como una cohabitación interior armónica, esto es, hay que buscar que la convivencia del alma y del cuerpo sea, auténticamente, una unidad vital.

Para el hombre como ser viviente, devenir es generar-se. Con base en la tesis platónica acerca de que el alma posee la capacidad de concepción *κρίσις*, Nicol, resalta que esta concepción es auto-concepción, es el yo que queda radicado en ella: el alma se auto-concibe. El producto de este acto autogenético es la virtud. De éstas, la más alta es la *φρόνησις*. *φρόνησις* es virtud prudente del entendimiento. Así, el hombre se genera y se

re-genera a sí mismo por la feracidad de su alma: deviene (como su cuerpo) generando virtud. Por tanto, la existencia humana es auto-productiva en su totalidad.

Asimismo, el saber del hombre se constituye en una ciencia rigurosa cuando Platón incorpora y fusiona en forma sistemática los conceptos legados por la presocrática, y los completa con los suyos para elaborar su teoría de la vocación. La virtud propia del filósofo es esa *sophia*, denominada por los griegos *sophrosyne*, que quiere decir prudencia, templanza, discreción. El *Cármides* destaca una definición de esta virtud práctica: la *sophrosyne* consiste en hacer cada cual lo que le incumbe. Por tanto, la ciencia del hombre es competencia del filósofo. Pero, el simple conocimiento no retendría virtud que es mejoría del ser. Si esta ciencia humana comporta una sapiencia es porque ella manifiesta que el saber del hombre no es sólo jurisdicción del sabio: el filósofo es sabio porque denota que la pristina obligación de cada cual es uno mismo. Sócrates nos instruyó que la virtud es enseñable. Platón, por su parte, enseña que la virtud es forma de ser: por lo tanto la filosofía enseña a ser. Se requería la ciencia para revelar que, en el hombre, el ser depende del hacer, y para que este hallazgo, que también es una póiesis, generara consecuencias poéticas en los demás.

La *paideia* de la filosofía es preeminente porque comunica la aspiración al mayor grado posible de ser que infunde en los demás.

Coligado con esto, hallamos entonces la intersección entre humanismo y *ethos* antropológico:

"... La filosofía es advertencia para ser, y esto implica una prevención contra el dejar-de-ser. En suma: que la filosofía es medularmente ontología o ciencia del ser, significa en este punto que ella es ciencia del ser-hombre: que para ser más hombre hay que saber de sí mismo."¹⁴

La filosofía es génesis ininterrumpida del ser del hombre, pues éste nunca se completa, pero la *philia* no sucumbe en su propulsión. Siempre

¹⁴ Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, F.C.E., México, 1980, VI, §20, p. 208.

hace lo mismo (el hombre), pero de diferente manera (un hombre nuevo). La filosofía es método vital, camino del ser-propio.

Ahora bien, ¿como caracteriza, Nicol, en forma específica, el humanismo? Esto es lo que tendremos que explicar en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO V. CONSTITUTIVOS
ESSENCIALES DEL HUMANISMO EN
LA FILOSOFÍA DE NICOL

CAPÍTULO V. CONSTITUTIVOS ESENCIALES DEL HUMANISMO EN LA FILOSOFÍA DE NICOL

De acuerdo con la investigación llevada a cabo por Nicol sobre el humanismo griego, hay tres conceptos definitorios del mismo: la *paideia*, la autognosis y la autarquía. Iremos haciendo manifiesto lo que significa cada uno de ellos. La *paideia* es educación, cultura, en el sentido de la adquisición de una forma de ser. Esto nace con los poetas, su estudio y el goce en este estudio. La *paideia* necesita mentores, pues ser hombre es algo que entraña aprendizaje.¹

El punto de partida de la investigación jaegeriana² sobre el humanismo ha sido la captación genética de la *póiesis* educadora de los griegos. Su línea directriz es el descubrimiento de la convergencia del proceso histórico de la formación del hombre griego y el desarrollo espiritual de su construcción de ideal de hombre. De hecho aquí reside el legado permanente de los griegos de creación educadora.

Asimismo, hay una vinculación entre el conocimiento de las "formas griegas" de la educación del hombre y el humanismo primigenio. El ideal cultural griego como sustento del humanismo, reside en la "filosofía comprensiva" de la *paideia* platónica.³

El hombre culto, era para el griego, el amante de la palabra y quien, por ende, se ocupaba o aplicaba activamente en la *paideia*. La educación es el principio rector por el cual una comunidad humana conserva y lega su peculiar forma de ser (*paideia*), como esfuerzo consciente del conocimiento y de la voluntad orientada a la consecución de un fin (autognosis y autarquía).

Hay un condicionamiento axiológico de la educación. Este consiste en que nuestra historia occidental comienza con Grecia, entendiendo por

1 Cf. Nicol, E., "Sócrates: Que la hombría se aprende" en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva Época, Número 221, Mayo, 1989, p. 4.

2 Cf. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xirau y W. Roces, F.C.E., México, 1974, Prólogo, VII.

3 Cf. *ibidem*, Prólogo, VIII, IX y X.

historia, la asunción creciente de un fin propio, generado por la expresión de una elevada voluntad en la construcción reflexiva de un destino: la formación de un alto tipo de hombre.

La importancia universal de los griegos como educadores reside en su nueva concepción de la situación del individuo en la sociedad. La posibilidad de la comprensión del anhelo del individuo a tender al más elevado valor y de su reconocimiento en la época moderna, se basa en el sentimiento griego de la dignidad humana. Así se origina también el fenómeno del yo individualizado, del yo autoconsciente, del yo que sabe actuar y que se apoya en la conciencia clara de la legalidad insita a la "naturaleza" propia y a la del "cosmos" que lo rodea.

La captación griega del ser como estructura natural, madura, original y orgánica tendrá sus consecuencias en todos los ámbitos vitales: pensamiento, lenguaje, acción y arte. De ahí que lo universal, como decía Heráclito, es el logos; la común esencia. La más alta aspiración de la forma griega en el arte fue la creación del hombre viviente: la educación es un proceso de edificación constante.⁴

El descubrimiento antropológico capital de los griegos consiste en la conciencia gradual de las leyes generales que van constituyendo la esencia humana.

La esencia de la educación es, entonces, la desbastación de los individuos de acuerdo con la "forma" de la comunidad. La conciencia clara de la significación de este proceso permitió que los griegos llevaran a cabo la fundamentación de la educación en forma certera y honda en grado superlativo.

De ahí el perenne influjo de la cultura clásica como fenómeno no caduco de la educación antigua y el ímpetu que la movió, con base en su esencia espiritual, así como el movimiento histórico a que dio origen.

4 Cf. *ibidem*, Introducción, p. 10 ss.

513. PAIDEIA: NATURA (ΦΥΣΙΣ) Y CULTURA (ΠΟΙΗΣΙΣ)

"... A diferencia de otros hombres que alcanzan excelencia en sus actividades sin ser 'humanos', es evidente que el humanista no puede ser 'inhumano', por deficiencia o por distorsión. Tiene que ser educado, y es educador. No puede ser tosco. Ni tosco ni brutal. Porque también ha de ser humanitario. Si nada le es extraño, no es por curiosidad universal, que también lo distingue, sino por la universalidad del amor. Amar todo lo amable es ser amable, y en esta amabilidad vocacional consiste el humanitarismo. En suma: el humanista es hombre de cualidad. Nace y se hace: en su vida se conjugan natura y cultura."

Demócrito destaca (B33) que la *physis* y la educación son similares porque la educación transmuta al hombre y, al transmutarlo, genera su *physis*: *φύσιποίησις*.

La naturaleza del hombre no es meramente natural, sino producto de su acción. La *póiesis* es por eso, la singularidad ontológica; posee la necesidad de lo constituyente: es condición necesaria de ser, ya que sin *póiesis* tampoco hay humanidad. El hombre es un ser meta-físico porque es capaz de cambiar la *physis* recibida y, de este modo, obtener otra *physis* variable en cada uno, pero fidedignamente humana en todos. Esta *physis* meta-física es capacidad, posibilidad de ser, de hacerse diferente en el quehacer. Por tanto, el hombre es el ser poético. Esta idea del hombre como productor de su propia *physis* nos hace explícito su quehacer.

De ahí que Nicol infiera el sentido eminentísimo de las consecuencias antropológicas de la filosofía, pues:

"... Filosofar es producir (*ποιεῖν*) un cambio en el hombre." ⁶

Ahondemos más al respecto. Toda *praxis* es *póiesis*. El efecto primigenio de una *praxis* recae sobre quien la ejecuta. La *physis* es lo dado; lo que ella lleva en sí son unas facultades. El modo de ejercitatorias

5 Nicol, E., "Humanismo y ética", en *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990, p. 412.

6 Nicol, E., *La idea del hombre*, Nueva Versión, F.C.E., México, 1977, Cuarta Parte, cap. IX, §52, p. 409.

depende de cada cual. Por ello, el ejercicio práctico y poético tiene dos dependencias. Por una parte, es condición del acto que ya está dado en el ser, como potencia; por otra, el acto se supedita a una decisión que es formativa de ese ser. La potencia no obra en todos los entes en igual forma. El hombre torna las potencias en posibilidades, esto es, consigue de ellas posibilidades diversas y, además es productor (ποιητής) de otras que son inesperadas, que no son inminente y textualmente potenciales. Por eso Nicol indica que:

"... La posibilidad sería la *poesía de la existencia*."⁷

Esto encumbra el factor carácter: lo decisivo en el proceso de la acción es la agencia que decide. Por eso -tal como dice Heráclito- "*carácter es destino*"⁸ en el hombre que no tiene determinado, de antemano, el caudal originario de sus potencias.

Los sentidos del término *póiesis* son diversos. En Demócrito la novedad consiste en concebir la conducta como una producción vital o bio-lógica.

De ahí la nota específica del hombre: su mundanidad. Ésta consiste en su capacidad productiva en la esfera común de las acciones. Lo distintivo del ser del hombre es su singular forma de estar en el universo, la cual consiste en crear su propio mundo. Mundanidad es generar mundos y, ya creados, re-crearlos.

La *praxis* filosófica suscita una nueva partición de la mundanidad: el mundo interior, además del exterior. En el mundo interno se advierten los efectos de una forma específica de *póiesis*: la *auto-poiética*. Es gracias a esta nueva magnitud interior de la mundanidad que es comprensible la idea de la génesis y el incremento del ser: ambos se *producen* como fenómenos cuando el ser existe y parece integró en su dimensión externa.

7 Nicol, E., *La primera teoría de la praxis*, UNAM, México, 1978, 54, p. 39.

8 B119 (D-K).

Por tanto, concluye Nicol:

"... el hombre es producto de sí mismo. La naturaleza humana no es natural; o sea que, por naturaleza, el hombre es inconcluso, y le corresponde a él la tarea, autopoietica: la ⁹ de crear su auténtica naturaleza. En suma: para el hombre, φύσις es ποιήσις ..."

Platón en el *Filebo*¹⁰ -e interpretación de Nicol- indica que hay una morada interior en el hombre edificada en él a través de la *póiesis* filosófica. Esta es su bien antropológico por antonomasia. Recordemos que Sócrates ejercitaba la cultura del bien *necesaria para ser*.

Pero, ¿cómo puede generarse un ser que ya existe? ¿Cuál es la naturaleza de un ser con la capacidad de esa singular re-generación? Cada ser viviente, sigue siendo lo que es y, no obstante siempre se renueva.

En este sentido, el *Filebo*¹¹ es revolucionario por su atrevimiento metafísico, ya que sostiene que la *physis* no es inalterable, sino *metabólica*, porque se transforma de diversas maneras. Una de estas transformaciones es la de la pareja incremento-disminución. Estos dos sucesos de la existencia no son adventicios, sino que "apresan" a la propia esencia. De ahí que el incremento es algo inherente a la *physis* -y en este sentido- natural, pero en el hombre es también artificial, esto es, producido por designio, por *póiesis*.

Por tanto, la *kinesis* es el movimiento interior que significa *metabolé*, transformación física, concebible en el hombre por su propia *physis*.

Este mismo proceso meta-bólico, trasladado a la vocación filosófica significa que, procurar sapiencia, es procurar más ser transmutando el que ya se tiene. La autoconciencia del acto filosófico es por eso auto-producción, meta-mórfosis:

⁹ Nicol, E., *La primera teoría de la praxis*, ed. cit., §4, p. 43.

¹⁰ 62a ss.

¹¹ 42d.

"... La idea de que el hombre ha de formarse a sí mismo lo transforma ya efectivamente. La praxis filosófica es una *póiesis* que revierte sobre el ser que actúa. Su virtud genética es una virtualidad, pero está presente de manera constante: en cualquier lugar o momento, el hombre puede ser resultado poético de su acción. En este preciso sentido, la filosofía es la poesía del hombre."¹²

El incremento, nos dice Heráclito, se genera "según su propio *logos*": el ser-más posee su razón de ser. Además de esa conexión entre la idea de aumento del ser y la idea de su insita razón, otros filósofos presocráticos ligan, en forma importante, la *áuxesis* con la *physis* y la *póiesis*. Ya indicamos que, para Demócrito, el modo de *praxis* denominado educación es productivo de la *physis*: que el hombre genera su naturaleza en sí y para sí mismo. Esto significaría que la *póiesis* reside en la verdadera *physis* del hombre: que su naturaleza característica es posibilidad de ser actuando sobre el ser. Empédocles lo corrobora¹³, nada más que lo que se aseveraba del alma en Heráclito, se afirma aquí del carácter. La virtud generadora de la educación es la que ocasiona una dilatación del carácter de cada cual, conforme con la naturaleza de cada uno. Inferimos entonces que, habría una *physis* otorgada que circunscribe la jurisdicción del incremento posible en el individuo, y una *physis* que es esa misma posibilidad constante de conquistar resultados *poiéticos* con el material del ser innato.

Aunque el ser se incremente, jamás llega a ser pleno. Parecería como si el objetivo lo distanciaran sus propias actualizaciones. Las posibilidades no se consumen en las realidades: el poder del presente reside en su apertura. Pero, también queda abierta en las actualidades la posibilidad de una contracción del ser: de una actualización del decremento, del poder no-ser. El propósito final de cualquier hombre, sea cual sea la orientación de su *praxis* y de su pensamiento, es su propio ser.

¹² Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, F.C.E., México, 1980, IV, §11, p. 121.

¹³ Cf. *frag.* B110 (D-K).

La posibilidad de incremento, de ser-más, es la poesía de la existencia que entraña la posibilidad de mengua, de ser-menos, donde la poesía fenece. En este sentido, la *physis* natural es la necesidad sobre la cual se construye lo que produce el hombre en sí mismo.

Por eso:

"La poiesis de la filosofía es la póiesis del ser"¹⁴

Siguiendo la tradición latina solemos traducir *physis* por naturaleza. Con este término hacemos referencia a la unidad orgánica de todas las realidades no humanas. No obstante, el vocablo sigue denotando la constitución de una cosa, su peculiaridad. Posteriormente, el significado se contrae y nombramos físicas a las cosas que se encuentran en el ámbito de ser de la naturaleza, y en particular las inorgánicas. De ahí que cuando no se hace alusión a alguna de las dos formas ontológicas, la palabra naturaleza necesita ser completada: naturaleza, pero ¿de qué? Ese qué es la *physis* de la cosa. Por eso no es lo mismo decir *natura* que *natura rerum*.

La *physis* del hombre es, en sentido griego, lógica o simbólica. Por esta naturaleza diferenciamos al ser humano del ser meramente natural. Comprendamos de una vez que la *physis* no es el ser, sino la manera de ser. Aunque a veces entre los filósofos se ha trastocado *ontos* con *physis*, ya que es ineludible el hecho de que toda cosa que existe presente las determinaciones que inheren a su *physis*. De ahí la posible confusión.¹⁵

Ahora bien, de la conciencia de esa conjugación entre *physis* y *póiesis* o de la *physis* como *póiesis*, el hombre se percata de que esta humanización entraña la mejor manera de ser humano.

Expliquémonos: el hombre siempre trata de buscar lo mejor, esto es, las cosas que son buenas para él, en diversos sentidos. La tradición es la perla preciosa de esas cosas buenas que mejoran al hombre. En esta

¹⁴ Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, ed. cit., VI, §20, 201.

¹⁵ Cf. Nicol, E., *Crítica de la razón simbólica*, F.C.E., México, 1982, Quinta Parte, cap. IX, p. 245.

acepción, como buen tesorero, el humanista es conservador. Por ello no es desheredado, ni padece amnesia, ni es derrochador de la herencia histórica. Cada cual es capaz de asimilar esas cosas buenas por la inmersión en el medio social; y también puede aprenderlas, porque esas cosas son materia de enseñanza o educación.

Asimismo, las artes ya existían cuando los poemas homéricos se confeccionaron. De ahí que ya había un germen de humanismo. Pero es el verbo, la palabra, la expresión oral de pensamientos innecesarios, lo que da forma acabada de ser a una idea del hombre, que será la forma de ser hombre de la tradición occidental. En Homero, el hombre manifiesta su puesto en el cosmos, es decir, la de ser de la expresión. Éste se presenta como el ser problemático, el ser que se da cuenta de sí mismo, que se esfuerza por razones conscientes, reflexivas y con medios tecnológicos. Es el ser que habla de sí. Este hablar de sí entraña que no, únicamente, existe el mundo exterior. La poesía descubre el mundo interior; éste se hará más rico, de modo ulterior, con la filosofía.¹⁶

El hombre también se expresa con la escultura. Nicol hace el siguiente parangón. La representación en tres dimensiones de la estatua es la exteriorización del yo: primero como hombre, luego como un cierto tipo de hombre; por último, como individuo. La evolución del estilo escultórico griego se da en forma paralela a la evolución del humanismo. Así, en Homero, cada hombre ya es un personaje individualizado, tanto por el carácter como por la acción. Son diversos los caracteres; no obstante, después de la lectura completa de los poemas, existe la posibilidad de decir: he ahí al hombre. Así, por ejemplo, las pasiones y vicisitudes interiores de Odiseo son comprensibles para el hombre moderno.

Con el humanismo, el hombre conquista la conciencia de la inutilidad de lo bello y, en forma correlativa, su dignidad ontológica. Lo que es bello es lo que vale en sí. Es algo que reside en la cosa bella, aunque la belleza sea invención humana. Homero es humanista y promotor de humanistas. Los aldeanos griegos escuchaban en la plaza a Homero,

¹⁶ Cf. Nicol, E., "Origen y decadencia del humanismo" en *Humanismo en educación ciencia, medicina y tecnología*, I Simposio Internacional Humanismo y Sociedad, I.N.N.S.Z., México, 1991, p. 7 ss.

recitaban sus poemas y eran hombres atraídos por la belleza de la palabra. En tal acepción y medida eran humanistas, aunque fueran analfabetas. Sólo Homero es docto, sabio de la palabra, buen hablador y creador, esto es, poeta.¹⁷

De ahí que la *paideia* es formativa, no instructiva, puesto que va más allá del ámbito de las necesidades y no se integra como un conjunto de enseñanzas técnicas. La impronta prominente de la *paideia* es su inutilidad pragmática. La substancia de la *paideia* griega era la poesía. Esta educación era la que desbastaba al hombre culto que en Grecia era el buen ciudadano, el *kalós kagathós*.

Así como la idea del hombre es histórica, también lo es la *paideia*. Sin Homero, la *paideia* sería inconcebible, esto equivale a decir que sin poesía no habría filosofía.

Como propósito de proyecto vital el poder ha sustituido al saber. Por eso, la contraposición con la *paideia* que es reflexión sobre el ser y el querer ser. Esto significa que la *paideia* educa en la virtud práctica. Asimismo, la *paideia* conjuga experiencia y proyecto, pues es acción actual asida al pasado.

"No sería abusivo decir que la *paideia* es un método de ornamentación del hombre. (...) Es un concepto muy serio éste de la virtud ornamental. El adorno del hombre que es un ser bien educado, pertenece íntegramente al orden de la libertad."¹⁸

Aprender filosofía significa saber enseñar a enseñar y éste es el servicio que nos presta. Su libertad no es totalmente inútil, como la del acto poético. Pero su "utilidad" es fina: irradia del rostro y de la conducta del hombre educado.

Pero, ¿quiénes son los hombres educados? Con la poesía se establece un linaje entre los hombres cuyo poder es eficaz en el trascurso de la historia y que reside en lo que saben. Los educados saben leer, tanto

¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 13.

¹⁸ Nicol, E., "Crisis de la educación y filosofía" en *Ideas de vario linaje*, ed. cit., p. 400.

poesía como filosofía. El cultivo del amor gustoso por la poesía y del amor respetuoso por la filosofía es característico de los hombres pulidos. La cultura es cuestión de enseñanza; esta enseñanza es la *paideia*: la *paideia* es el refinamiento, el perfeccionamiento, la educación del hombre.

¿Qué índole de hombre? La *paideia* no es mero cultivo, también es formación. El modelado necesita arquetipo y equiparación. Ésta es -para Nicol- la idea del hombre: la aspiración de una desbastación del ser. Tanto el estudio de la filosofía como el de la poesía tiene un para qué. La filosofía debe manifestarnos el propósito de la *paideia*. Esto equivale a preguntar por la función del hombre culto en la comunidad. La cuestión no se responde en forma rápida, pues nadie designa una tarea propia al hombre culto. Claro está que, *ser educado*, no quiere decir ser erudito o instruido, ni tan sólo tener buenos modales, sino haberse sometido al cuidado firme, persistente y tenaz de la *paideia*.

Es necesario promover la humanidad para ser humanista. Todo esto se inicia en Grecia y se continúa hasta ahora. Hoy, el futuro de los humanistas es incierto. Signo mortal es la mengua y degeneración de la palabra en aquellos que se supone debían ser ejemplos del bien hablar y del bien escribir. Todo aquello se inicia como cuestión de palabras con Homero.

Indica, Nicol, que Homero no es hombre de ideas, pero si podríamos añadir nosotros, de ideales. En esta acepción Homero no es *σοφός*, sólo *ποιητής*. Sus dos magnos poemas son libros de aventuras. Efectivamente, el don de la palabra bella es una clase de *σοφία*, y sustituye mil deficiencias. El amor y culto de la palabra se hallan insitos al humanismo. Su desinterés, su portentosa inutilidad, marcan el comienzo de la *humanitas*; principio de la distinción entre el ser que habla y el ser que habla *bien*. Nadie que se exprese groseramente puede ser un humanista. El humanismo se deteriora cuando el desamor de la bella expresión anega el nivel de los hombre educados. Es falta de amor; es mala educación. Ahora que parece acabarse, nos percatamos de que el humanismo tenía que comenzar de manera poética. La poesía es un género verbal cuya exclusiva finalidad es hacer explícita su insita belleza. De ahí que Homero es sabio en otra

forma: su expresión coadyuva a formar un hombre nuevo.¹⁹

Platón afirmaba que todos somos poetas, que equivale a decir obreros. Nicol especifica que se necesitan palabras para producir cualquier cosa material. Las palabras también son manufactura del obrero. Cuando ellas son sublimes, puesto que no están supeditadas o al servicio de la producción fabril, son palabras poéticas o filosóficas.

Denota, Nicol, que para Goethe (que es pensador poeta), la poesía y la filosofía serían dos vocaciones vitales que miran hacia lo alto, por ende, son la sublimación del pensar natural.

Se incrementa nuestra perplejidad (y esto nos hace devenir humanistas) por el pueblo griego, que tuvo el acierto insigne de denominar a la poesía con el mismo vocablo que significa obra, creación, producto. De ahí que la palabra no sólo sirve para hablar de las cosas, sino que puede incrementar el caudal de las cosas: el uni-verso. Así como hay más ser desde que se habla del ser, también hay más verbo desde que se habla poéticamente. Este plus es *póiesis*.

El hombre forma historia. El peso ontológico de la filosofía y de la poesía reside en su permanencia, pues tanto la palabra verdadera como la palabra bella reviven en la memoria, hacen historia.

Asimismo, Nicol, indica que:

"El hombre es el ser cuya existencia está regida por el metá. Es ser meta-físico o meta-bólico. Un ser al que no basta lo creado, que es algo dado, y tiene que transportar las cosas, que transferirlas o cambiarlas, llevándolas más allá de su lugar ontológico primario. El hombre ha de atenerse a lo dado; pero como no se conforma, lo transforma. La transformación o metamorfosis no se efectúa sólo con la mano, sino con el logos. El logos es esencialmente metafórico."²⁰

Con base en esta cita podemos afirmar que la pristina experiencia poética del profano se encuentra en el éxtasis verbal. El oyente o el lector se compenetran en la sapiencia verbal del poeta, maravillados por el

¹⁹ Cf. Nicol, E., "Humanismo y ética", loc. cit., p. 414.

²⁰ Nicol, E., *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, UNAM, México, 1990, Cap. V, p. 70.

fuego de unas palabras que adquieren una magnificencia insólita. Tan sólo, por fugaces momentos, participan de la virtud insita a esa recreación libre; y aunque sean ineptos para imitarlo con un acto semejante, ejercitan en su mente una efervescencia de palabras, una aptencia de hablar bien y bellamente.

Hacer poesía es un acto fiel de presencia humana del poeta, tanto como hombre y tanto como artista. Al acto poético inhiere una sapiencia humana perdurable, pues con la poesía el hombre aprende a ser hombre, ya que aprende a hablar bien. La sabiduría del mensaje poético no es nada más el propio del arte de la palabra de todo poeta. Sapiencia es, entre ellos, maestría en el manejo del lenguaje. El vocablo *sapiencia* connota no sólo el sentido de saber, sino también el de sabor. Las palabras saben y el poeta nos invita a paladearlas. Este convite es generalizado, es para todos y de todos los poetas. Aunque algunos de los vates son ostensiblemente feraces en la sapiencia vital. Lo que ellos mientan nos beneficia a todos y nos beneficia, mayormente, porque está bien dicho. Su caudal poético tiene como afluentes profusas experiencias mundanas.²¹

De hecho, Platón sostuvo que la cultura -como acción y efecto de cultivar- es síntesis unitaria de tres culturas distintas: la física que concierne al cuerpo, juntamente con la artística y filosófica que competen al alma. Sugiere en el *Timeo*²² que los hombres cultiven a la par, la música (toda creación inspirada por las Musas contenido el arte de las letras) y la filosofía: el arte y la ciencia. O como declaramos hoy, en lenguaje universitario: filosofía y letras que se confirman en Platón como fundamento de esa sapiencia denominada humanismo.

La filosofía y la poesía vienen a llenar un vacío que se daba en la existencia humana. Es el hombre, como tal, quien queda formado por esta facultad poética y filosófica. Esta facultad, considerada a *posteriori*, era necesaria para completar su ser.

21 Aunque el poeta goza de una libertad no equiparable, sabemos que la libertad se realiza entre límites, pues nace de ellos y los transforma en recursos. La *maestría* verbal es el arte de manejar esos límites.

22 Cf. 88c.

Por la belleza de la poesía el hombre sobre-vive y tiene así una existencia superior a la mera sub-sistencia. La poesía es *paideia*. Educar a los jóvenes en el conocimiento del poesía es promover en ellos el amor por esos peculiares modos de decir de los que se valen los poetas. Esta *paideia* es filo-logía: lingüística erótica, la preeminente, la fielmente formativa.

La *paideia* poética no es educación para grupos selectos, es pedagogía abierta, libre. La prerrogativa que brinda es una deferencia humana, más que social. La conformación de una minoría en el interior de una comunidad no es un derecho adquirido, es resultado de la buena educación.

Por eso, concluye Nicol:

"Que sirva esto de lección al hombre contemporáneo. El amor de lo bello y lo verdadero es contagioso, e imprime carácter en un pueblo."

Es un hecho histórico que los lectores cultos de Homero irán revelando la raigambre contenida en él de aquella sabiduría vital que aún siguen explorando los filósofos. Pero lo que presentará el poeta y nunca podrá hacerlo el filósofo, es el origen del pueblo griego, en su sentido prístino, ahí mismo donde se manifiesta una sabiduría de la insuficiencia humana.

La realidad de la ficción poética no es mera licencia del lenguaje por el cultivo de la palabra bella. Hay en ella un profundo sentido humano con valor actual. Por la testificación homérica los griegos se conocen a sí mismos. Ese pretérito lejano expresado en verso se constituye en modelo de una actitud vital, que puede evocarse en el presente y para el porvenir. Lo anecdótico ya no es medular. Desde que devienen en objetos de creación poética, los mitos y leyendas tienen una virtud formativa del carácter. Esta virtud ya es autónoma de una textual creencia religiosa. Por la presencia incesante de Homero durante tantos siglos, el griego culto (el hombre bueno, excelente) es el bien hablado. El bien decir indica que la

23 Nicol, E., *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, ed. cit., Cap. VI, p. 128.

transmutación de las palabras es, en forma simultánea, un cambio por la palabra: la palabra bella metamorfosea al hombre.

Homero es entonces contemporáneo, sin dejar de ser genuinamente griego: por eso es un clásico.

¿Cómo se coliga la *paideia* homérica con la platónica? o ¿cómo se vincula el humanismo poético y el filosófico? En este sentido, Nicol, sale en nuestra ayuda ante tal pregunta y dice:

"El secreto de Platón es que también él se propone una elevación del hombre equiparable al espíritu heroico que representa la épica. Diríamos que, según él, la filosofía no constituye un descenso de tono. Así como Homero no es mera literatura, sino que entraña una virtud educativa, así también la filosofía, que debe reemplazarla, no es mera ciencia, sino fuerza promotora de virtud. La nueva *paideia* representaría una gran metabolé: el espíritu heroico transportado a la filosofía."²⁴

Hemos dicho que el humanismo es la mejor manera de ser hombre, pero, ¿qué es lo mejor para el hombre? Lo óptimo en el hombre está condicionado por lo que él es, esto es, por lo que *puede ser*, la conjunción de su actividad y su pasividad. La precisión sobre lo que es el poder ser es responsabilidad de la filosofía. Platón fue el primero en incorporar el tema de la mejoría del ser no sólo en la política, sino también en la *paideia*.

La "historia" griega de Homero comprende muchos siglos y desfila en forma concomitante a la evolución procesal del hombre. Las novedades que se originaron en el ser del hombre, desde Homero hasta Platón, fueron más contundentes y constituyeron este ser para el resto de la posteridad. Ya en el siglo VI el hombre manifiesta haber alcanzado un elevado nivel de individuación, de haber conquistado el sentido de su autonomía vital. Esto es observable en la política, el derecho y la economía.

Por eso, el fraguador de imágenes, el poeta, realiza una labor educativa. La ablución de las emociones consiste en acrisolar su cualidad. Lo magnánimo siempre educa y, para ser mejor, la ficción también puede ser

²⁴ *Ibidem*, Cap. VII, pp. 145-146.

paradigmática.

No obstante, ya se empieza a vislumbrar que la indiferencia sería el fin del humanismo. Para Nicol, la revolución última de la *paideia* se llevaría a cabo enseñando a los adultos a hablar bien: esto es honrar al verbo.

Paideia es búsqueda de lo mejor, por ende, el hombre es un ser mejorable. Pero, ¿cuál es el juego inherente a la mengua humana? Nicol nos dice:

"Con la dialéctica, si se quiere, el hombre confiesa su imperfección. Imperfección que es moral, pero ante todo ontológica. Decían antaño los metafísicos que lo perfecto es simple; lo compuesto es imperfecto. Supongo que esto es así porque la complejidad es una apertura a la maldad. El caso es que el hombre no puede ser esto solamente, o solamente aquello, o lo de más allá. Tiene que ser esto y aquello al mismo tiempo. Lo alto y lo bajo, Lo puro y lo impuro, lo bueno y lo malo, lo hermoso y lo feo, lo noble y lo vil. Todo junto, todo siempre posible: cada cosa siempre al borde de su contraria. Y no por predeterminación natural, pues esos contrarios son creaciones suyas. La contradicción es la condena del ser libre: condena que él se inflige a sí mismo. ²⁵ Tener que elegir es el costo de la complejidad: es gloria y a la vez pena y castigo."

Conciencia de la propia insuficiencia es autognosis. Pero, ¿cómo se vinculan autoconciencia y *paideia*? Eso es lo que trataremos de explicar en el siguiente párrafo.

25 *Ibidem*, Cap. VIII, p. 178.

§14. AUTOGNOSIS Y ΑΥΞΗΣΙΣ (INCREMENTO DEL SER)

"Ἐδιζήσάμην ἑμεινῶν."

Heráclito¹

"Ψυχῆς ἔστι λόγος ἑαυτοῦ αἴτιον."

Heráclito³

"Ἀνθρώποισι πάντα μέτεστι
γινώσκει ζωτοῦς καὶ σφρονέειν."

Heráclito²

La autognosis es reflexión, conocimiento de sí mismo. En el hombre, para ser, hay que saber. Este saber exige cultivo permanente de la crítica para formar criterio. Aquí reside el fundamento vital de la ética. El hombre es el ser que se ilustra para saber de sí mismo, de ahí que sepa examinarse a sí mismo. Así conquista su hombría.⁴

La primera forma con la cual se cribó la cultura se dio poéticamente. Es un hecho que hubo una epopeya griega previa a los poemas homéricos. Sin embargo, de aquellas primicias no quedó ninguna huella. De ahí que se establezca la cómoda convención de denotar a la *Iliada* y a la *Odisea* como el comienzo de la poesía occidental, aunque es evidencia que constatan los humanistas y versados en ciencia literaria, que la poesía no pudo adquirir desde su primera producción la altura, florecimiento, experiencia y perfección formal mostradas en Homero. Esto significa que el hombre empezó a reflexionar sobre su propio ser, por primera ocasión, en términos poéticos. Por eso la primera forma de autoconciencia se da con la poesía.⁵

1 Heráclito, *Frgs.* 8101. (D-K). "Yo me he investigado a mí mismo". (Traducción mía).

2 *Ibidem*, 8116. (D-K). "Todos los hombres coparticipan del conocerse a sí mismos y del ser sabios". (Traducción mía).

3 *Ibidem*, 8115. (D-K). "Al alma inhiere un logos que se incrementa a sí mismo". (Traducción mía).

4 Cf. Nicol, E., "Sócrates: Que la hombría se aprende" en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva Época, Número 221, Mayo, 1989, p. 4.

5 Cf. Nicol, E., "Origen y decadencia del humanismo" en *Humanismo en educación, ciencia, medicina y tecnología*, I Simposium Internacional Humanismo y Sociedad, I.N.N.S.2., México, 1991, p. 10.

En Hesíodo ya se encuentra presente una idea del hombre (conceptual y manifiesta), en primera instancia, en sus personajes introspectivos. Este hombre ejemplar es el *πανάρριστος* es el "bien terminado", proporcionado, consumado. Esta idea es indicio de que algunos humanos empiezan a asumir autoconciencia de su ser y poder ser. La conciencia de sí mismo es constituyente primario del humanismo.⁶

El "yo me investigué a mí mismo" heracliteo inicia la vía cardinal de la auto-reflexión. La mismidad humana se torna entonces en tema de investigación.⁷

Desde que nació la filosofía no se ha generado ninguna cultura del hombre en la cual éste persista inconsciente de sí mismo, de su puesto en el mundo. La conciencia es el umbral de la libertad. De ahí que conocer la situación que ocupamos en el mundo y formar este mundo sean dos operaciones conjuntas. La filosofía representa y contribuye a formar el mundo no sólo con el puro conocimiento, sino también con una orientación en la conducta, ya que toda filosofía implica una pedagogía.⁸

En relación con el tema del hombre, Heráclito nos había hecho manifiesto que los límites del alma son inalcanzables por la hondura de su razón.⁹ A pesar de esta profundidad, todos sabemos lo que es ser hombre, lo complicado es encontrar la razón de ser. Y hay que indagarla porque, aunque el alma posee su propia razón (*λόγος*), la dificultad estriba en que el hombre es un ser que se acrecienta, que experimenta *αἰθέριος*. Por eso el hombre debe buscarse a sí mismo.¹⁰

La presocrática, por primera ocasión, manifiesta que la praxis poética es incremento del ser. Esta es la *αἰθέριος* y Heráclito es el primero en hacerla explícita como concepto filosófico: el ser humano puede

6 Cf. Nicol, E., "Humanismo y ética" en *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990, p. 414.

7 Cf. Nicol, E., *Crítica de la razón simbólica*, F.C.E., México, 1982, Segunda Parte, cap. IV, §19, p. 115.

8 Cf. Nicol, E., *El porvenir de la filosofía*, F.C.E., México, 1972, Primera Parte, §4, p. 41.

9 Cf. 845.

10 Cf. Nicol, E., *La idea del hombre*, Nueva Versión, F.C.E., México, 1977, Cuarta Parte, cap. VIII, §44, pp. 343-344.

dilatar su ser.

En el *Fragmento B115* Heráclito insiste en el hecho de que la interioridad del hombre no es estable ni uniforme. Dicho cambio (crecimiento) intrínseco en el hombre paralelo al del cuerpo, se genera conforme una medida propia ($\Psiυχῆς \epsilon\sigma\tau\iota \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\iota \alpha\upsilon\tau\acute{o}\iota$). En este texto -y en interpretación de Nicol- el alma representa la intimidad del ser; el *logos* la medida. Heráclito declara que la capacidad del alma humana de crecimiento se debe a que ella misma es generadora de ese cambio. Esta idea heraclíteica de aumento se transformará en Platón en la idea de auto-generación. El destino del incremento se anuncia repetidamente y en forma taxativa en otros pensadores presocráticos. Verbigracia, Empédocles, quien nos dice que el estudio incrementará el entendimiento:¹¹ " $\mu\acute{\alpha}\theta\eta \tau\omicron\iota \phi\acute{\rho}\epsilon\gamma\alpha\varsigma \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\iota$ ".

Asimismo, en el *Fragmento B110*, 4-5 el propio Empédocles se aproxima más a la idea de *Auxesis* de Heráclito. Estas enseñanzas, dice Empédocles, si las imprimes en tu mente y las contemplas con buena voluntad, con la pureza del cuidado, permanecerán toda tu vida contigo, pues ellas son capaces de incrementar el carácter de cada cual, en conformidad con la naturaleza de cada uno. Las verdades que se obtienen como resultado del estudio no sólo producen mejoría funcional en la capacidad de entender, sino que residen permanentemente en el carácter (*ethos*), que es lo distintivo y propio del ser humano, y operan internamente en él ensanchándolo, incrementándolo en el alcance de sus disponibilidades.¹²

Nicol indica que en el *Cármides*¹³ Platón identifica la *sophrosyne* con el autoconocimiento: el saber reflexivo es, *per se*, un acto de bien. El precepto delfico del autoconocimiento, sabido por todos los griegos, causó perturbación cuando lo repetía Sócrates como sentencia de una *sapiencia* humana que comportaba un *método* de vida universal.

11 Empédocles, B17-14 (D-K).

12 Cf. Nicol, E., *La primera teoría de la praxis*, UNAM, México, 1978, \$4. pp. 42-43.

13. Cf. 164d.

Por lo anterior también nos percatamos del vínculo entre el venir a ser (*γίγνασθαι*) y el incrementar el ser (*αὐξάνω*). De aquí inferimos la dialéctica de la *áuxesis* que involucra *physis* y *póiesis*, pues el incremento inhiere a la naturaleza humana, pero también es algo *producido* por propia decisión.

¿Cómo se vinculan filosofía y *áuxesis*? La filosofía nace en forma in-necesaria, por eso acrecienta el ámbito del ser humano, al actualizar una nueva manera de ser libre en el hombre. La filosofía como producto de la libertad, aunque in-necesaria en su génesis, es necesaria para *ser-más*. Dicho en otros términos: la capacidad de incremento es adquirida, es una propuesta libre del hombre y para sí mismo, es un distintivo que nunca se completa. Si el hombre *opta* por *ser-más* a través del camino de la filosofía dicha ganancia se obtiene con una actividad que se purifica de las necesidades:

"... Cada pensador reanuda en sí mismo el proyecto libre de ser más, en la pureza de una actitud frente al ser que no responde a ninguna necesidad."¹⁴

Toda forma de ser es forma de hacer, por eso la filosofía es una re-generación permanente de sí misma y del hombre. Con la presocrática se establece la base de una idea del hombre como un ser palingenético; o dicho en nuestros propios términos actuales, lo que hoy denominamos ser libre y la idea de un hombre nuevo, que Platón plantea dando a la palabra novedad toda su envergadura ontológica. La historia es por eso permanente renovación del hombre hecha por el hombre.

Con la investigación de uno mismo declarada por Heráclito, ningún hombre deja de ponerse atención a sí mismo. Esta fijación se torna metódica con la filosofía, pues adquiere la impronta peculiar de una investigación científica. Lo que resalta con esto es la génesis del hombre en la génesis de la ciencia. Este acto doblemente genético entraña la auto-conciencia en el hombre y en la filosofía, situación que no se había

¹⁴ Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, UNAM, México, 1980, V, §15, p. 164.

dado con la aparición de ninguna otra vía vocacional. Para todo filósofo el acto de pensar no es espontáneo, pues requiere un saber vital de la propia filosofía. Tanto la filosofía como el hombre son temas filosóficos. El hombre nuevo que así nace, no sólo se conoce, sino que se investiga a sí mismo. En resolución: la *sophia* de la filosofía se consigue con ciencia, pero más que un saber positivo, es un impulso de la autoconciencia. El origen de la filosofía es la génesis de un hombre que, sabiendo de sí mismo, ingresa al régimen de la verdad. Este régimen es comunitario porque la *sapiencia* de la ciencia es la comunidad de los hombres en la verdad:

"... El acto de producción no deja inalterado al productor. La humanidad del hombre que filosofa es el primer resultado de su misma *póiesis*. No por su doctrina, sino por su virtud *poiética*, llega la obra a transformar a los demás. Los presocráticos llamaron *áxesis* a esa transformación: el ser humano es susceptible de incremento."

Por eso, en la *paideia* filosófica, la idea directriz es que el hombre puede ser el fin de su propia existencia. Su ser reside en ese poder. Por el poder-ser se ensamblan activamente en el hombre sus tres momentos temporales: lo que es, implicado lo que fue, y el proyecto de lo que puede ser.

Además, el incremento, debido a que no es natural, sino posible, comporta la inminencia del decrecimiento. Esta merma no es más que un suceso en la existencia individual; aun ella es posibilidad, y por tanto no revoca la viabilidad de un retorno: de un acto que resarza la pérdida con un nuevo crecimiento. La existencia reflexiona entre esos dos extremos, y es como el equilibrio de las pérdidas y ganancias que el hombre prudente debe hacer a diario.

Han pasado veintiocho siglos de humanismo; quienes manifiestan que no son humanistas, sino algo distinto, o bien son incultos, o bien están menguados en cuanto a su hombría. Esta hombría no es cuestión endócrina, sino algo que cultiva el humanismo como potencial del propio ser que es un patrimonio que se acumula, se difunde y acrecienta. Somos quienes somos;

15 *Ibidem*, VI, §20, p. 200.

somos lo que confeccionamos de nosotros mismos; no podemos trastocar nuestro ser sin perder la mismidad del ser. No hay otros modos de ser comparables. Hay que comprender que esta manera de ser no es un cartabón inamovible: obra en la existencia como un ideal, y esto es lo que da un carácter único a la existencia. El hombre es el ser que constituye ideales y que constituye su ser con ideales. El resto, que podría denominarse la alternativa del humanismo, en efecto, existe. Es una innovación histórica, un fenómeno inédito antes de nuestro siglo: la barbarie ilustrada.¹⁶

La re-flexión, el retorno del cuidado vital hacia el propio interior, la autognosis como se dice, filosóficamente, es el constitutivo fundamental y esencial del humanismo. También se le denomina autoconciencia. Cuando se ordena de manera metódica, la autoconciencia será lo que, ulteriormente, Sócrates llamará *anthropine sophia*, *sapiencia* de lo humano: *fidedigna sophia*. El precepto delfico, reiterado por Quilón sobre el autoconocimiento, nos remite también a Tales, quien insistía sobre lo dificultoso que es conocerse a sí mismo. De aquí se infiere que el humanismo requiere esfuerzo, es cuestión de virtud.

Ha entrado en crisis, y, por ende, se está debilitando y desvaneciendo el interior mismo de la vida cultural; el antiquísimo esfuerzo por emancipar y educar a la humanidad, manifestando a los hombres la idea de sí mismos; como si pudieran contemplarse fielmente en un espejo prodigioso que hiciera explícita la forma esencial. ¿Qué quería decir que el hombre intentara ser *más* hombre? Esto conseguía que fuera menos bestial, más capaz de ascender a una comprensión de la vida y a un entendimiento del tú; más apto para gozar de los momentos -para muchos escasos- felices que esta vida nos concede. Este modo de ser humano que es el humanismo indica un matiz interior, captable desde fuera, que cada vez decrece más.

Paideia y autognosis se hacen manifiestas como autogobierno, como suficiencia vital. Pasaremos, finalmente, a explicar en qué consiste la atarquía.

16 Cf. Nicol, E., "Origen y decadencia del humanismo" en Op. cit., p. 8.

§15. ΑΤΤΑΡΚΕΙΑ (SUFICIENCIA), AUTENTICIDAD Y ἜΡΟΣ (AMOR)

"... la filosofía es existencial por la manera como el acto de filosofar modela la existencia humana. No es una particular teoría de la autenticidad la que hace auténtico al hombre. La forma auténtica de existencia la consigue la filosofía al situar al hombre por encima de la simple subsistencia. Por esto la filosofía no ha sido más que una de las vías de ascenso a la autenticidad."

"la autárkeia: literalmente, el dominio de sí mismo. El hombre es el ser destinado a poseer el señorío de su vida. Esta soberanía no se tiene ni se da: se adquiere y se ejerce. Puede poseerla un hombre humilde como Sócrates, y puede carecer de ella el más encumbrado y poderoso."

Para hablarnos de la autarquía, Nicol se centrará en la figura de Sócrates, quien encarnó, como forma de vida, esta actitud humanística.

Nuestra humanidad quedó conformada por Sócrates, por su idea del hombre traducida en la realidad de su vida. Podemos afirmar que Sócrates generó esa forma vital, que denominamos interior, pero esta producción no menosprecia otros valores y todo lo extrínseco a la vinculación íntima del alma no es considerado indiferente. En realidad, esa tajante diferenciación entre lo externo y lo interno es improcedente en relación con el espíritu socrático -aunque no con el helénico-, pues se dará en forma pronunciada en Platón. En Sócrates, la vida interior asevera la unidad del hombre, lo que se denomina externo es lo que perturba esta unidad, lo que conmina a quebrantarla o a trastocar su sintonía: las riquezas materiales, la aspiración por las cosas insustanciales, la ignorancia y la carencia de virtud. El cuerpo, y la necesidad de conservarlo bello y en buena disposición, se afirman, repetidamente.

Otro rasgo fundamental de la personalidad socrática es el considerarse a sí mismo como objeto de meditación. Esto se traduce en una conducta

1 Nicol, E., *El porvenir de la filosofía*, F.C.E., México, 1972, Segunda Parte, §15, p. 183.

2 Nicol, E., "Sócrates: Que la hombría se aprende" en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva Época, Número 221, Mayo, 1989, p. 4

re-flexiva. Vida y filosofía se identifican en Sócrates.

El propósito central que realiza Sócrates es el de privar a la razón de su ligazón con el afán de dominio. El logos sin poderío, la autarquía como suficiencia sin soberbia: ésta es la enseñanza de Sócrates. Éste es el móvil que lo impulsa a hablar con los demás, con todos y en todas partes, para estremecer su ánimo y conducirlo a la salud. Esto también lo compele, a un modesto desdén de la palabra escrita.

De ahí Nicol concluye:

"... Todo hombre es llamado a vivir su vida, antes que llamado a vivirla por un cierto camino y darle una forma particular. El hombre es el ser de la vocación, porque la vida no la recibe hecha, sino como posibilidad, y vivirla es precisamente darle forma desarrollando esta posibilidad. La posibilidad es destino, pero el desenvolvimiento, la *formación* de la vida, es obra del carácter: ejercicio de la libertad. El hecho de que la vida se ofrezca como posible límite y a la vez permite esta libertad. La idea socrática es, entonces, que todo ser humano tiene la libertad de hacerse a sí mismo y el deber de ser proplamente humano, de seguir la vocación vital de humanidad. Capacitar al oído interior para captar el mensaje de esa voz que nos llama a ser humanos, es decir, a ser mejores y a orientar nuestra vida hacia el bien; y luego de haberla captado, considerar esta llamada como la vocación humana esencial e irrenunciable: éste es el sentido y la misión de la filosofía para Sócrates."

Aún más: el hombre que ha asumido conciencia de la condición humana y de sus fines, no cumple únicamente haciendo de sí mismo su propia obra, a través de la filosofía. El cumplimiento entraña un compromiso que sobrepasa la esfera individual y por la cual la relación vital de unos hombres con otros toma el carácter de una relación educativa. La capacidad de que uno mismo se vaya formando implica el compromiso de formar a los demás, de capacitar a cada uno para poner atención a su "oído interno" y a escuchar la voz intrínseca que llevamos. Ésta es la que los modernos llaman *voz de la conciencia* y el saber que ella comunica es un saber antropológico y vital.

3 Nicol, E., *La idea del hombre*, El Colegio de México-Stylo, México, 1946, Tercera Parte, cap VII, 3, p. 313.

La idea socrática del hombre es que éste es el ente filosófico, o sea el que se asombra. Asimismo, la cuestión, producto del asombro y la reflexión que ella promueve, son la vía de la plena humanidad, pues es la que conduce a la virtud.

Sócrates parte de la base de que la libertad es deber y no derecho. Sólo se torna en derecho cuando los demás desconocen que es deber y tratan de obliterar su cumplimiento. Está indisolublemente vinculado a ese otro deber que lo condiciona: el de pensar. La libertad socrática es inconfundible, es puramente interior: es la que conquista el hombre sobre sí mismo, y en la cual todas las demás se sostienen. Es la libertad que hace que el hombre devenga en dueño de sí mismo, como resultado de una lucha interior, en donde la razón, que siempre conduce hacia el bien, salió vencedora. Es la libertad del carácter, ante el destino y el azar. En ella, a partir de Sócrates, se sustenta la idea del hombre occidental.

En consecuencia, Sócrates atacará la arbitrariedad: lo contrario a su idea de libertad, pues significa la supeditación del hombre a sus impulsos primarios quien, para disculparlos, consigue poner a la razón a su servicio. El hombre entonces no es la medida de todas las cosas. En primer lugar, el hombre que representa la idea socrática no es el mismo que ha resultado de la educación sofística. En segundo lugar, las cosas mismas son lo que son, y debemos proponernos conocerlas, puesto que si la verdad es la condición del bien, nuestro saber de ellas nos encamina a la virtud. De ese ideal de dominar las cosas, pasamos al ideal de autodomínio o *ἑγκράτεια*.

De ahí que cuando la individualidad humana se constriñe de nuevo, cuando el principio de la acción se desplaza al interior, las cosas recobran su autonomía, el hombre se hace libre al liberarlas a ellas, y simultáneamente, la ligazón en que consiste esta relación vital, muta su sentido, se racionaliza y realza: no codicia el dominio, sino el entendimiento. El único dominio es el que el hombre conquista sobre sí mismo, emancipándose con el ejercicio de la virtud. La virtud, como tal, es manumisión.

La plenitud humana no es un don, cada individuo debe trabajar por

conquistarla a través de un ejercicio que en griego se denomina $\alpha\sigma\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$, y que consiste, fundamentalmente, en el conocimiento. La naturaleza humana se forja en el "ascetismo: del conocimiento; es dinámica, activa y teleológica. Lo práctico del ejercicio y lo teórico del conocer se acoplan en ella decidida y armónicamente. Si por un lado esta forma "ascética" de la vida humana subraya la individualidad, pues cada quien tiene como misión más elevada en esta vida hacerse a sí mismo, por el otro, supedita su individualidad al bien, pues el ejercicio vital del conocimiento encamina a la virtud, y cuando ésta se logra, el hombre vive en ese sosiego anímico que es reflejo de su concordante relación consigo mismo y con todo el universo. A ésta se la denomina *eudaimonia*.

Coligado con lo anterior la actitud socrática frente a la muerte es discordante con la doctrina de la inmortalidad, y su singular religiosidad no entraña esta creencia. Su actitud filosófica ante la muerte manifiesta la dignidad inmanente de la vida. La vida es digna por sí misma, pero como su propósito es la virtud, no importa que con la muerte finiquite. La disyuntiva que la muerte muestra no puede modificar esta actitud, pues en cualquiera de sus rumbos hay causas para estimarla como un bien: si la muerte es el fin total, después de ella, nada sentiremos; y si es un tránsito que lleva a cabo el alma de este lugar a otro, como dicen algunos, ¿podríamos esperar algo mejor? También en Sócrates la idea de la muerte es la que condiciona la directriz de la vida:

"Sócrates confirma que, si le es posible al hombre tener fe sin esperanza, también le es posible tener esperanza sin fe. Pero en Sócrates esta esperanza es como una reserva, destinada a un más allá indeterminado; no se integra en la forma de la vida ni la condiciona. La esperanza toma en él la forma de confianza y serenidad. No surge de un sentimiento de vinculación religiosa, la cual implica una insuficiencia; sino de la convicción que tiene el justo de su propia suficiencia inmanente, de su capacidad plenamente ejercida de ser virtuoso por sus propios medios. Este es el sentido de la suficiencia socrática, llamada en griego *autarquia* ($\alpha\upsilon\tau\alpha\rho\kappa\iota\alpha$)."

4 Cf. Platón, *Apología*, 40c ss.

5 Nicol, E., *La idea del hombre*, ed. cit., Tercera Parte, cap. VIII, 5, p. 324.

Derivado de lo anterior, en Sócrates tampoco encontramos un maridaje trascendente. La concordia inherente de la vida hace posible al hombre comprender al cuerpo positivamente, y la necesidad que establece la virtud de subordinarlo al alma no significa que se le aminore como tal. La dictadura del cuerpo sobre el alma no la determina la naturaleza del cuerpo, sino la ignorancia del alma; y es el alma misma la responsable de cuidarlo. Por eso, el cuerpo se educa y cuida como el alma. La suficiencia socrática es espiritual: sobria, virtuosa y entera. Se opone a la falsa suficiencia sofística: pedante, presuntuosa y, en el fondo, sometida por un guerrero afán disolvente de dominio más o menos disimulado por la actitud didáctica. La socrática es la suficiencia del sabio que se acerca a la divinidad; su médula es la libertad y su propósito es el beneficio pedagógico que presta a las demás almas. Es tan profunda e internamente arraigada la convicción que Sócrates tiene de esta misión y de su cumplimiento cabal, que no hay ningún temor que pueda doblegarla. Al emanciparse de la ambición el hombre virtuoso también se libera del temor.

Esencia (qué) y finalidad (para qué) van unidas en el método socrático. De ahí que inquietarse por saber es inquietarse por el bien. El rumbo que toma la preocupación filosófica se orienta al bien. Como los temas por los que Sócrates está inquiriendo siempre son los temas humanos para los cuales los demás sólo sirven de parangón, la semilla filosófica que él ha sembrado en el alma de su interlocutor es la simiente de la inquietud moral, condición necesaria para que esta alma se *cuide* y se *mejore*. Ésta es la expresión clara del humanismo de Sócrates.

Sócrates revitaliza la filosofía y, por tanto, a la razón cuando conecta a la verdad con el bien y cuando muestra el servicio que la razón debe prestarle al hombre *para su vida*. Éste es el hallazgo de la ética filosófica que podría formularse de la siguiente manera: la razón vital es la razón moral.⁶

Asimismo, la ironía no elimina el sentimiento trágico de la vida. La serenidad socrática -que es requisito de la ironía-, sobrepasa este

⁶ Cf. *ibidem*, Tercera Parte, cap VII, 6, p. 331.

sentimiento trágico y le da un nuevo sentido. Si evaluamos, en conformidad con la tragedia clásica, la muerte de Sócrates sería una muerte sin tragedia. Los héroes de la tragedia clásica viven supeditados al azar y al destino, y éste último es el que fija su muerte. De ahí el carácter patético de su queja y de su acatamiento. Su sentimiento trágico resulta de esa tensión entre la personal voluntad y el designio de un destino incomprensible, que sólo se soluciona con la muerte. Sócrates genera una nueva clase de heroísmo y, por tanto, una nueva clase de tragedia. El destino reside ahora en el interior del hombre, con lo cual deja de ser destino. La vida del hombre depende de su carácter. Destino y voluntad son sinónimos. El hombre es dueño y señor de su destino; esta innovadora libertad produce una nueva forma de tragedia. La libertad se consigue en una lucha consigo mismo; la victoria sólo se logra a cambio de una derrota, en la cual, es una parte de sí mismo la que queda vencida. *Toda libertad entraña una renuncia.*

Aquella tirantez del héroe antiguo entre su voluntad y el destino inapelable y ajeno, prevalece en el interior del alma humana entre la voluntad guiada por la razón y las potencias que fomentan las acciones sin virtud. El patetismo exterior se desvanece, pues el conflicto es interno; y si el triunfo es el bien, el resultado es una serenidad que desecha todo resto de lucha. La muerte en Sócrates no es patética debido a que es heroica; no es la voluntad la que elimina premeditadamente y con empeño la manifestación del patetismo, sino que la supresión ha sido ya lograda de antemano, al conseguir la recompensa de la serenidad que ha cosechado aquel triunfo interior. La tragedia no reside, pues en la muerte, sino en la vida: en la necesidad de ser vencido para ser dueño de sí. Y esto es lo que queda del destino: el haber predispuesto la necesidad del conflicto interior mismo del alma. El sentimiento trágico de los héroes del drama sería en tanto sentimiento trágico de la muerte. El de Sócrates, es el auténtico sentimiento trágico de la vida. La muerte, ha cesado de ser trágica. El dominio sobre la muerte llega a ser posible cuando se ha conquistado el dominio sobre la vida.

La memoria viva de Sócrates activa el sentido de la responsabilidad individual; centra la atención sobre el problema de la vinculación del

hombre con sus semejantes y con las instituciones en el interior de la comunidad; rememora la necesidad de conservar el pensamiento atento, la voluntad vigorosa, la serenidad anímica y la aspiración al bien:

"La muerte de Sócrates instaura para siempre en el dominio de la filosofía el problema humano de la vida. Sócrates es quien descubre que la vida humana tiene fines, y que corresponde a la razón determinarlos y promover su cumplimiento. (...) El hombre es un fin para el hombre. Su acción externa depende de su acción interna; la elección de sus fines prácticos depende del modo como cumpla en sí mismo la misión de hacerse plenamente humano."

La genialidad socrática reside en no haber considerado que bastaba con la norma lógica, sino en haber sostenido que la norma del pensamiento es, en esencia y también, una norma ética. Así, se reformaba a la razón y se creaba una nueva idea del hombre como ente racional. También comenzaba la auténtica autonomía de la filosofía: la opción socrática que debiera exhumar el mundo contemporáneo es que esa sabiduría humana, esto es, esa filosofía tal y como él la entendió y practicó, es lo medular. Sin ella la ciencia no vale, por aparatosas, pujantes e incluso atroces que sean sus descubrimientos.

Frente a esta ciencia, Sócrates, mostraba su *docta ignorancia* arquetípica, humana y alegre. Con ella no sólo refuta la idea sentimental de la miseria propia del saber, y de la felicidad de la ignorancia, sino igualmente, la idea de un saber divorciado de la vida humana, de sus flaquezas, sus esperanzas, su bonanza y su aspiración al bien. De forma que la filosofía socrática unifica y da sintonía al saber, a la virtud, a la política y a la religión.

De ahí que la filosofía sería, hoy por hoy, más revolucionaria y censurable por el atrevimiento del que se arriesga a expresar que el deber del político es ser el servidor de la justicia. Con base en lo anterior, Nicol, subraya que:

7 Vid. Platón, *Protágoras*, 354a y 354c-e; *Gorgias*, 449e.

8 Nicol, E., *La idea del hombre*, ed. cit., Tercera Parte, cap. VII, 7, p. 336.

"... La vida auténtica es una vida lógica o dialógica, una vida de comunicación y de comunión verbal. El grado de autenticidad, de dignidad de esa vida dependerá del sentido de ese logos y de la fecundidad que aporte a la comunidad. Sólo así puede intentarse, dentro de la filosofía, una re-humanización del conocimiento y un enaltecimiento de la existencia humana."

¿Qué es eso de la autenticidad? Es un hecho que no existe una forma exclusiva de autenticidad existencial. El análisis del hombre realizado por Nicol, nos lo revela como ser de la expresión y como ser con muy diversas posibilidades de realización auténtica. Aunque la autenticidad es múltiple la *in-autenticidad*¹⁰ es única. El modo de ser falaz, perteneciente a cada *ethos* vocacional particular, manifiesta el mismo rasgo de la impostura expresada: es el quebrantamiento de ese *ethos* previamente elegido. El inauténtico manifiesta una infidelidad hacia sí mismo. Esto lo hace inconfundible, tanto o acaso mejor que el auténtico, pues nadie puede traicionarse a sí mismo sin traicionar a los demás. El inauténtico no pasa desapercibido, sino que resalta. Si la existencia del denominado hombre vulgar parece anónima, es porque su perfil vocacional no es fuerte ni bien delineado. Pero, precisamente por eso, la vulgaridad, justo por no llamar la atención, no dice nada respecto de la inautenticidad. Se puede ser vulgar y fidedigno al mismo tiempo, con una fidelidad irrelevante, pero vitalmente salvadora.

La inautenticidad no es imparcial, éticamente hablando. Es cualificable, porque ese quebrantamiento contra la propia manera de ser trae perturbaciones en el mundo interno de la vocación. Tácitamente, la autenticidad es aquello que hemos abrigado en relación con cada cual. Todo hombre tiene el derecho existencial de no quedar desconcertado y

⁹ Nicol, E., *Historicismo y existencialismo*, F.C.F., 3a. ed., México, 1981, X, p. 422.

¹⁰ Aclaro, que la palabra inautenticidad y sus derivado no existen en español, pero los generamos con base en el latín *authenticus*, a, um, y les anteponeamos el prefijo latino *in* que es privativo o negativo y que en ese mismo valor usamos en castellano con adjetivo, verbos y sustantivos.

desilusionado por lo insólito. El orden mundano se constituye bajo el supuesto de que lo vulgar sea, justamente, lo auténtico.

El problema del puesto del hombre en el mundo es una cuestión ética. Esa posición se asume libremente, con el ingreso a un contenido de relaciones cualificadas, en las que se asienta "lo que hay que hacer". Se corrobora ahora el hecho de la autenticidad como fidelidad al *ethos* de la comunidad de sentido. La participación implica responsabilidades. En cada vocación la inautenticidad es un escabullimiento y, por ende, una anfibología ética, ya que no sólo es "efectuar mal las cosas", sino en hacerlas devaluando el hacer. La anfibología reside en que el hacer es el mismo y, no obstante, no es el mismo.

No hay vocaciones o profesiones de excelencia, esto es, unas que fomenten más que otras la primacía existencial. El *ἄριστος* destaca en un patrón específico, intrínseco al propio orden de actividades. Ésta es una preeminencia que no depende de la perfección del trabajo, pero consolida su ejemplaridad y la persistencia de su *ethos*.

Autenticidad es responsabilidad: es la necesidad, insita a toda deliberación de una forma de vida, de responder ante los demás. Pues los demás interrogan siempre, con su mera presencia, por el hecho de estar ahí, sin enunciar preguntas precisas. Lo que solicita la presencia de los demás es que cada uno sea, auténticamente, lo que ha elegido ser. Lo censurable no es la postura decidida, sino la forma cómo se mantiene. No se requiere ser parte de un mundo determinado para captar en su interior las inautenticidades, y sentirse aquejado por ellas, pues el inauténtico trastoca el orden del mundo común a todos. La a-filiación existencial se concreta en esta relación entre un demandar y un responder que son, uno y otro, primigeniamente, inherentes. De ahí que la autenticidad es la que se da por segura, la inautenticidad, la que llama la atención.

La autenticidad no se concentra en una sentencia clave: ha de ser obra de uno mismo. Sócrates sólo inquiere e inquiere a todo el mundo con una intención invariable, sea cual sea la vocación del interrogado, para denotar que la co-existencia es, de hecho, una recíproca interrogación irreflexiva. La respuesta también es uniforme, pero ella es la *reflexión*, es decir, la pregunta tornada en método de vida.

En la autenticidad, el acto reflexivo se da, juntamente, con el acto ejecutivo. El sentido del mundo al cual se vincula cada uno es algo que se investiga por decisión, y se mantiene como fundamento común de las adhesiones fieles. La conciencia del sentido muta el sentido: es una conciencia *manifiesta*, en la cual la reflexión sobrepasa la interioridad. El método socrático, que es modelo para la filosofía, es dialógico, ya que el problema de la mismidad es cuestión interpersonal.

La filosofía enseña a gestar la autenticidad con la pregunta, con la duda metódica:

"Nos preguntamos porque hemos de responder: autenticidad es interrogación porque es responsabilidad. [...] La duda existencial de la que nace la autenticidad no es tampoco una mera incertidumbre, un estado de inseguridad subjetiva. Dudando consigue el hombre la mayor seguridad posible, que es una razón de sí mismo. La filosofía es, *por sistema*, una duda metódica. Ella había creado el mundo especial del pensamiento riguroso, y con Sócrates transforma a todo el mundo, afectando a cada hombre íntima y directamente, al manifestar esa integración de las responsabilidades que es la eticidad. La *solidaridad humana* es la que hace posible la *αὐταρξία*, o sea la libertad del auténtico."

Autarquía es autenticidad: estado del que se basta a sí mismo porque se gobierna a sí mismo y, por ende, actúa conforme a esa fidelidad a lo propio en la comunidad.

Por tanto, la filosofía, en sus momentos culminantes cuando realiza de manera manifiesta la conciencia de sí misma, es una *paideia* porque forma la *andreia*: la virtud propia del hombre. Aquí se halla la verdad del humanismo, y la universalidad en la que se empeña la filosofía como "ciencia rigurosa". El humanismo no es un ideal peculiar, sino conocimiento de la condición humana, cuya autenticidad es *posible*. Esta posibilidad la realiza la ciencia filosófica sin necesidad de nombrarla, y ha de realizarla toda ciencia. El antagonismo entre Humanidades y ciencias es una confusión lóbrega.¹²

De este modo concluye Nicol:

¹² Cf. *ibidem*, loc. cit.

"La filosofía de Sócrates es paradigmática: la ejemplaridad de su método no es la de un buen procedimiento de trabajo. La mayéutica revela lo esencial de la filosofía y lo esencial de la existencia: es una auténtica hermenéutica existencial, o sea un método para llegar a la autenticidad efectiva. Ninguna variación histórica puede alterar su fundamento universal: el hecho¹³ de que la relación simbólica en la co-presencia es una co-responsabilidad."

La obtención de la individualidad y el florecimiento de ésta en una autonomía de corresponsabilidades entraña una nueva modalidad de la insuficiencia: la mutación que Sócrates llamará *αὐτάρκεια*, esto es, la condición existencial en la que se fundamentan los métodos de coexistencia de la moral y de la política. En este sentido, la autarquía no es una suficiencia, sino una forma ignorada de la dependencia. Lo que denominamos conciencia moral, es un reconocimiento de que la solidaridad no es don, sino conquista. La necesidad de procurarla y retenerla manifiesta una carencia. La moral intenta socorrer al individuo generándole obligaciones, para evitar su total abandono. Pues cuando un hombre ya no es solvente ante las divinidades, terminan para él todas las concesiones: su vida autárquica deviene más alarmante y oscilante. El principal escollo de la existencia libre es interior. Por esto los contemporáneos de Sócrates y los de épocas posteriores evaden su propia intimidad, y prefieren ampararse a la regulación externa. El principio político es menos estricto y gravoso que el principio moral. El ciudadano ateniense parece sentirse más capacitado para aplicar la ley que para investigar ese ámbito de su interioridad en la que él mismo es monarca y asiento del otro principio:

"... La lección de Sócrates es que la autarquía exige una nueva paideia: la moralidad, o sea la libertad, se enseña. La autarquía es una soledad que reclama compañía."¹⁴

¹³ *Ibidem*, Cuarta Parte, cap. X, §36, p. 257.

¹⁴ Nicol, E., *La idea del hombre*, Nueva Versión, F.C.E., México, 1977, Segunda Parte, cap. III, §16, p. 136.

La soledad es más desvalida porque la conciencia moral no sólo se origina de la crisis de religación con lo divino, sino del recelo en esa regulación política que se constituyó para dar un nuevo fundamento seguro a la convivencia. La conciencia moral comienza a funcionar realmente como un principio cuando el hombre se percata de que la ley puede ser injusta. Y debido a que el principio legal no puede eliminarse sin que se devaste la comunidad, desde Sócrates el ser autárquico tiene que vivir con la conciencia escindida entre dos principios; o entre tres, porque la "ligazón re-religiosa" no queda enteramente cancelada. La fluctuante aglutinación de la religión, la política y la moral señala el curso de la historia: ahí se realizan, claramente, las mutaciones en la vinculación del yo con el no-yo.

La conciencia moral pertenece a una fase más elevada de la política en la constitución de la individualidad y es, simultáneamente, fusionante y fragmentaria. La moralidad se afina cuando es posible la irregularidad moral: es un acuerdo que funciona en la discrepancia. El ser histórico que ha llegado a esa altura de autoconciencia que lleva consigo la independencia, comprende que la necesaria responsabilidad ante sí mismo cambia la forma de responsabilidad ante los demás. La in-dependencia no la logra nunca; sólo se transforman las cualidades de la inter-dependencia.

Con la historia griega nos percatamos del paralelismo entre el proceso de individuación y la consolidación de la ley política; y que la presencia de este régimen jurídico, en el cual nace la filosofía, crea un sistema de relaciones y responsabilidades insuficientes. El descubrimiento de esta mengua es el que hace posible tener acceso a un nivel superior de libertad. Con la muerte de Sócrates, la política entra en crisis, desde entonces el hombre vive en incertidumbre: la libertad moral es regulación crítica.

La *paideia* filosófica entraña un aprendizaje para llegar a ser hombre cabal, es decir, existir con autenticidad es una profesión que exige disciplina permanente y en la que todos hemos de ser competentes. Con la directriz de la *paideia* filosófica, la vida deviene en la *profesión del hombre*.¹⁵

¹⁵ Cf. Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, I.C.E., México, 1980, VI, §19, *passim*.

De ahí que:

"Humanismo, [...] es una forma de ser hombre: una forma auténtica de ser. La palabra autenticidad viene del griego αὐτός (en latín *ipse*), que significa 'el mismo'. Autenticidad es mismidad. Esta cualidad el hombre no la posee siempre. Humanismo es adquisición y retención constante de la autenticidad (tarea que es ardua y trae disgustos). La reflexión amorosa y temerosa sobre lo humano no es indiferente, como puede serlo, por ejemplo, la cosmología física. Y si el humanismo está perdiendo su vigor y actualidad, el humanista queda onajenado, sin propiedad de sí mismo, y le toca exasperarse y sufrir."¹⁶

No hallaremos la autenticidad fuera del humanismo, es decir, fuera de nuestra tradición cultural nacida con Homero y que ha seguido acrecentándose hasta entonces.¹⁷

Autarquía y autenticidad nos conectan con el tema de la insuficiencia humana que, en Platón está vinculado, a su vez, con sus ideas sobre el amor y sobre la muerte. Nicol, desarrolla una original interpretación al respecto. Veamos cómo se liga esta hermenéutica con el humanismo.¹⁸

El eros, en tanto forma animadora del logos, lleva a cabo una trascendencia e implica al ser ajeno. El idealismo moderno sostiene como evidencia primaria el cogito ergo sum. El problema del ser ajeno no se hubiera manifestado -a juicio de Nicol- si la fórmula propuesta hubiese sido, *amo ergo sum* (*amo, luego somos*): el acto de amor necesita un tú que se ofrezca como su objeto intencional. Con la admisión del *factum* erótico ningún solipsismo es posible. Con su teoría dialéctica y erótica, Platón no sólo logra dar razón de la razón, intenta también solucionar el problema del fundamento de la comunidad, mostrando cuál es el maridaje radical de comunicación entre los individuos. El eros es vital, pero también, mortal. En forma expresa, el amor muestra la insuficiencia del hombre.

¹⁶ Nicol, E., "Humanismo y ética" en *Idea de vario linaje*, UNAM, México, 1990, pp. 413-414.

¹⁷ Cf. Nicol, E., "Origen y decadencia del humanismo" en *Humanismo en educación, ciencia, medicina y tecnología*, I Simposium Internacional Humanismo y Sociedad, I.N.H.S.Z., México, 1991, p. 6.

¹⁸ Cf. Nicol, E., *La idea del hombre*, edición de 1946, cap. VIII, *passim*.

Platón acepta que el amor sería imposible sin el cuerpo. Pero tampoco conseguiría el amor que el cuerpo trascendiera su mortalidad si, a su vez, no trascendiera el propio cuerpo de donde aflora. Cuando el cuerpo se ama a sí mismo, este amor que se agota en él no lo redime. Es parecido a la *φιλαυτία*, que expresa una cualidad ambigua: el amor propio es una virtud que se corrompe fácilmente y cae en el egoísmo, tanto que la virtud y el vicio se designan en griego con el mismo vocablo. De ahí que la *φιλαυτία* del cuerpo debe ser sobreabundante, si no quiere degenerar.

Asimismo, el cuerpo tiene su egoísmo y si él puede ser de dos modos quiere decir que su mortalidad no es definitiva. El buen amor del cuerpo es trascendente. Dicha trascendencia o expansión corporal se logra en dos formas: de cuerpo a cuerpo y del cuerpo al alma.

En el primer caso el amor reside en otro cuerpo, que es intermediario para tener acceso a otra alma. Lo que se trasciende aquí es la individualidad del propio cuerpo, así como la individualidad del hombre cuyo cuerpo ayuda a definir su ser. El amor de uno mismo es, entonces, amor del otro, aun en términos corpóreos. En el segundo caso, la trascendencia es interna, y se genera cuando el amor que anima al cuerpo actúa como fuerza animadora del alma; esto es, en tanto anima a conducirse en concordancia con su destino inmortal. Dicho amor es de sacrificio, puesto que, en virtud de la fuerza vital del cuerpo, el alma puede liberarse de él, y desarrollar su propia vida refutando la vida de ese cuerpo que la anima a ella, y al cual está anclado.

La forma peculiar de la insuficiencia humana no se da en su constitución actual, sino que emana de una descomposición inicial. El hombre padece en su alma de una contingencia pasajera por su vinculación con el cuerpo. La unidad de ambos originará la contingencia completa del hombre. Pero esto deriva de que el cuerpo, como tal, y *nada más* en el hombre, es contingente *per se*; y no porque esté destinado a la muerte, sino porque ya en forma originaria es un ser incompleto.

Esta idea platónica presenta una versión original de lo que es la contingencia humana. El hombre, en tanto ser presente en el mundo, no puede presentarse ante los otros "de cuerpo entero", puesto que el ser de este cuerpo es sólo media parte, y su vida consiste en ir buscando su

complementaria. Esta misma carencia subraya, ontológicamente, la parte corpórea del ser humano. Así el cuerpo incompleto es el que determina que el hombre completo sea incompleto; pero, simultáneamente, determina las acciones humanas superiores que en vida lo van completando. No sólo es el cuerpo el que emprende la búsqueda de su mitad complementaria; es el hombre como unidad de cuerpo y alma, quien indaga en el otro ser del que él mismo carece para llegar a ser *si mismo*.

El tú es el complemento del yo. La contingencia humana es impotencia que entraña, dialécticamente, una potencia: significa que el hombre no puede completarse a sí mismo por sí mismo, y esto hace posible que vaya más allá de su misinidad, que la afirme al recobrarla en la misinidad del tú. De forma que la contingencia humana es, porqué (razón) de la solidaridad ontológica: el ser incompleto del hombre es, por constitución, comunicativo. La idea platónica del hombre como ser simbólico se concentra en esta idea de la complementariedad del ser.

En Platón la fuerza generadora del hombre es el amor. A causa de su *physis* correspondiente, en el hombre hay un amor corpóreo y un amor anímico. No son dos amores diferenciados por naturaleza, sino dos manifestaciones de un mismo amor: son dos caras que nos presentan la incompleción integral del hombre. La insuficiencia del cuerpo se da porque es mortal; la del alma porque requiere la muerte para su liberación. El amor que es el común denominador para las dos sustancias es, asimismo, el nexa que las mantiene, funcionalmente, reunidas. El amor es la síntesis de los contrarios.¹⁹

Así, Platón, en boca de Nicol, concluye:

"... El amor es el principio de la comunidad de ser entre lo mortal y lo inmortal. En otras palabras: la facultad genética constituye la efectiva unidad de cuerpo y alma en un ser que se concibe dividido en dos naturalezas diferentes, y que a la vez existe con misinidad individual inconfundible.

¹⁹ Cf. Robin, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, P.U.F., París, 1964, Chapitre III, *passim*; González, J., *Ética y libertad*, UNAM, México, 1989, Caps. II y III, y Trueba M. C., "La teoría del Eros en el Pedro" en *Ensayos*, Cuaderno 30, UAM-Iztapalapa, Departamento de Filosofía.

El alma no se ve; pero su presencia es tan manifiesta en las obras que genera su amor como lo son las generaciones corpóreas. Por sus obras se conoce. [...] El alma *se hace visible* en sus operaciones: en las acciones con las cuales *se hace a sí mismo virtuosa*. Pero si estas operaciones son visibles, es porque en su producción y en su manifestación tiene que intervenir el cuerpo.²⁰

La teoría platónica del amor precisa lo que es la vocación filosófica; además nos encamina a una idea del hombre como ser con vocación gestadora y creadora. De ahí que la investigación sobre el eros abarque, ordenadamente, los temas del origen, la *praxis*, la *póiesis* y la *áuxesis*: la generación, la acción, la creación y el acrecentamiento del ser que procrea y actúa productivamente. Éste es el engarce esencial del eros con el humanismo: como inspiración de la libertad:

"... Porque el eros no es tan sólo una facultad dada en el hombre; es una *vocación*. Su actividad genética es poética o productiva en el orden de la libertad: de suerte que el producto inicial es el cambio que el eros produce en el productor mismo, y este resultado es tan variable como los caminos de la acción."²¹

Especificados los elementos esenciales del humanismo pasaremos, finalmente, a mostrar el sentido expreso de la filosofía como humanismo en el *encuentro* entre los griegos y Nicol, así como la crisis contemporánea de *paideia*.

²⁰ Nicol, E., *La idea del hombre*, Nueva Versión, ed. cit., Cuarta Parte, cap. IX, §51, pp. 405-406.

²¹ *Ibidem*, Cuarta Parte, cap. IX, §52, p. 408.

CAPÍTULO VI. LA FILOSOFÍA
COMO HUMANISMO: LOS GRIEGOS
Y NICOL

CAPÍTULO VI. LA FILOSOFÍA COMO HUMANISMO: LOS GRIEGOS Y NICOL

"... La verdadera actualidad de Grecia consiste en la presencia de lo humanamente griego en nosotros mismos. El humanismo es eso, antes de ser las otras cosas que esta palabra suele designar. La crisis del hombre contemporáneo es la crisis de una tradición vital."

El hablar del humanismo como médula de la actividad filosófica y de la relación que esto implica con la *philia* (amistad), la *sophia* (sabiduría) y la *alétheia* (verdad) será el hilo conductor y el propósito central que ahora nos ocupe.

Si quisiéramos precisar en dónde se halla el punto de intersección entre dos filosofías gestadas en tiempos tan distintos como lo son la filosofía griega -entre los siglos VI a IV a. C.- y la de Nicol -en pleno siglo XX- tendríamos que remitirnos a la esencia del acto filosófico.

Genética y genealógicamente, esto es, por origen y por herencia histórica, la filosofía nace en Grecia, porque Tales de Mileto es el primer hombre que interroga por el qué de las cosas con el simple propósito de conocerlas tal cuales son.

Es con base en esta pregunta inicial que la *philia* a la *sophia* quedó definida, por principio, como ciencia por antonomasia, esto es, y para decirlo con los griegos, como *ἐπιστήμη*. De tal forma que el principio consuetivo y directriz de la filosofía se encuentra en que ésta crea una nueva sabiduría que es, ante todo, vocación de verdad, esto es:

"... expresión o representación fidedigna de lo real."²

Esta nueva *sophia* se origina con los presocráticos, pues ellos hacen de las verdades que se daban por consabidas, reflexiones conscientes y racionales. La racionalidad de la filosofía tiene dos caras: por un lado hace referencia a la depuración de la subjetividad y, con base en ella, nos

¹ Nicol, E., *La idea del hombre*, Nueva Versión, F.C.E., México, 1977, Nota Preliminar, pp. 7-8.

² Nicol, E., *Los principios de la ciencia*, F.C.E., México, 1984, Segunda Parte, cap. VI, 5, p. 392.

remite, por otra parte, al hecho de que esta razón pura es también ética, es decir, vital porque lleva en su seno una excelencia humana en tanto es virtud de *sapientia*.³

A este respecto nos dice Nicol:

"... la filosofía no sólo inició una forma de saber, sino una forma de vida. La ciencia no es un simple conocimiento, más riguroso y acertado que el conocimiento vulgar. Es una vocación humana. Su presencia en el mundo, como la de otras vocaciones libres, ha servido para formar o modelar la condición del hombre, y trazar el curso de la historia. Fundada en unos principios, la filosofía se convirtió a su vez en fundamento de la vida. De este fundamento común no suele hablarse en sus obras; está en el acto que las crea."⁴

¿Cómo es que la filosofía ha venido conformando, diversamente, el ser del hombre? En primer lugar, porque la universalidad del acto filosófico tiene como fundamento la comunidad de la razón y, en segundo término, porque esta razón es intrínsecamente inútil, desinteresada e innecesaria porque es razón de amor.

De lo anterior podemos inferir la ligazón y el juego dialéctico existentes entre sabiduría y amor en la filosofía: siendo la *philia* su fuerza motriz tiene, al mismo tiempo, que renovar y reconquistar constantemente la *sophia* que nunca es plena.

Destacamos este maridaje porque Nicol subraya categóricamente que:

"... el amor es la sapiencia de la ciencia ..."⁵

Y que:

"... la sapiencia de la ciencia es la comunión de los hombres en la verdad ..."⁶

3 Cf. *ibidem*, Segunda Parte, cap. VIII, §2, p. 492.

4 Nicol, E., *El porvenir de la filosofía*, F.C.E., México, 1972, Prefacio, p. 7.

5 Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, F.C.E., México, v, 1980, §17, p. 177.

6 *Ibidem*, v, §18, p. 190.

La sapiencia de la filosofía implica entonces *ἰσότης* y *ἔρως*, esto es, *sophia* por *philia* (amor a la razón o razón que se busca por puro amor). Pero ¿amor a qué? Pues amor a la verdad y aquí radica su ser constitutivo, esto es, su *ethos*. Pero ¿qué es lo que el griego entendió por *ethos* y cuál es el significado específico que éste toma en la filosofía?

Para poder contestar estas preguntas -dentro del contexto en el que ahora nos estamos situando- deberemos precisar cuál es el sentido humanista del conocimiento en tanto amor a la verdad.

§16. SIGNIFICACIÓN HUMANISTA DEL CONOCIMIENTO: ALÉTHEIA Y PHILÍA (VERDAD Y AMISTAD)

El *ethos* para el griego es una disposición antropológica ante la forma que cada sujeto asume para construirse, responsablemente, como ser humano.

El *ethos* propio de la filosofía -señala Nicol con base en el acto originario de la filosofía en Grecia- la constituye como un *lógos* metódico, sistemático, objetivo y racional que desinteresadamente da razón del ser por amor a la verdad y, ante todo, por amor a lo humano.

Dicho en otros términos, el *ethos* de la ciencia filosófica tiene una doble dimensión: la ontológico-epistemológica y la antropológica, o tal y como lo señala nuestro filósofo:

"La ciencia es el compromiso vocacional libremente elegido, de vivir diciendo cómo son las cosas en sí mismas. Esta fidelidad a las cosas tiene sentido ético porque, en rigor, más que una actitud frente a ellas, es una disposición de buena fe ante los demás, respecto de ellas. El compromiso no es sólo intelectual. La ciencia es una forma de vida que tiene virtud ejemplar: ofrece a todos la ejemplaridad de la verdad..."

El ejercicio de la filosofía no tolera ambages de ninguna índole. Es una actividad que requiere un compromiso íntegro, esto es, para el filósofo la vocación vital y la vocación profesional han de identificarse. De ahí que la filosofía es una forma de vida que promueve la excelencia vital por

7 Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, Nueva Versión, F.C.E., México, 1974, Tercera Parte, cap. VI, §22, p. 160.

el camino de la *sapientia*.⁸

Lo importante ahora será, hacer ver, cómo se vincula la *sapientia* filosófica con la *philia*, o más claramente expresado, por qué el amor en la filosofía entraña no sólo *sophia*, sino también algo más. Obviamente habrá que mostrar qué es ese *plus*, porque parece ser que ahí está la médula de nuestro problema inicial y que constituye la hipótesis directriz de esta exposición: ¿cómo es posible que la filosofía sea humanismo por antonomasia?

Con respecto a esto Nicol se pregunta:

"¿A qué se afilia el filósofo cuando adopta la vocación de pensar? Esta afiliación no es variable, sino que está determinada por la esencia de la filosofía, como en otras vocaciones que implican alguna índole de vinculación integral. El ethos filosófico no lo forman las teorías, y ha de ser independiente de las decisiones prácticas. *Philia* es una forma de eros."

Ahora nosotros preguntamos ¿en qué finca sus raíces la *aphiliación* de los filósofos? En el hecho de ser una comunidad de buscadores de la verdad y en que esta investigación es dilecta, esto es, hay amor por la verdad y amor por lo humano. Este es el primer brote humanista del actuar filosófico.

Con base en lo anterior podemos colegir que, la *philia* es el constituyente invariable de la actividad filosófica, esto es, que a la pregunta concreta acerca del para qué se filosofa, responderíamos que por pura y simple *philia*.

Cabe ahora preguntarnos lo siguiente: ¿es que acaso la filosofía creó entonces la *sophia*? Evidentemente no, pues es un hecho que, temporalmente hablando, existieron (y siguen existiendo) otras formas de sabiduría (la mítica, la religiosa, la poética, etc.) que perviven al lado de la ciencia. Sencillamente la filosofía produce una nueva *sophia* que hunde sus raíces en la verdad como fidedigna declaración o expresión de lo real.

⁸ Cf. Nicol, E., *La vocación humana*, El Colegio de México-f.C.E., México, 1953, p. 11.

⁹ Nicol, E., *El porvenir de la filosofía*, ed. cit., Primera Parte, §11, p. 134.

El legado de la filosofía es entonces esa *sapiencia* que se va logrando al seguir la vía de la *ἐπιστήμη*, esto es, la senda de la ciencia:

"La idea de camino envuelve para nosotros la idea de historia. La filosofía es histórica porque filosofar es caminar juntos: todos los de hoy, los de ayer y de mañana. Hablando del camino, los griegos y nosotros pensamos en el curso de una vida individual: la del buscador de sapiencia. Pero si la sapiencia es un proceso, la filosofía misma tiene que ser procesal: la búsqueda es compartida, trasciende el límite de una vida sola, y hasta el ámbito de un mundo particular. La búsqueda es incesante por otra razón más: porque la *sophía* buscada es potencialmente universal."¹⁰

De ahí que la investigación filosófica tenga como propósito central al hombre. ¿Qué "gana" el ser humano con el quehacer filosófico? Conciencia de su ser, o sea, que para hacer-se ha de buscar-se y ésta es la condición de la sapiencia: para iniciar su proceso de exploración habrá que partir del hecho de que no se tiene. Aquí radica el saber que nos proporciona la ciencia con su indagación de la verdad.

Fueron Sócrates y Platón los que nos dieron la clave del mensaje pedagógico del filosofar, es decir, que su quehacer es formativo porque:

"... consiste en *adquirir* la sapiencia por la ciencia."¹¹

De ahí que la conciencia racional y axiológica del hombre como hombre es promovida por la sapiencia filosófica. Esto es, el hombre se sabe digno ontológicamente hablando, pero también sabe que, para que esta situación permanezca, debe conquistar una nueva dimensión de su dignidad: la axiológica.

Para el griego el vocablo *ἀξίω* hace referencia a lo que se tiene por digno o merecedor de algo; asimismo nos remite a la acción de satisfacer, atender, estimar, apreciar, juzgar recto, justo o convenientemente.

Es así que la dignidad humana es cuestión de mérito, de decoro, de grandeza, de honestidad, en una palabra, de virtud. Se es merecedor de

10 Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, ed. cit., VI, §21, p. 213.

11 *Ibidem*, VI, §21, p. 214.

algo cuando se lo gana con razón, con justicia, con honor, esto es, con derecho propio.

Por eso, la lección humanista fundamental que se nos otorga como herencia moral de la filosofía griega -y que Nicol rescata con visión histórica y originalidad- es que los hombres tenemos que ganarnos nuestra humanidad para ser juzgados, honrados y apreciados como dignos en nuestro ser por nuestro actuar (que simultáneamente acrecienta nuestro ser).

Ahondando aún más: para Nicol la vocación filosófica vino a ser una epifanía antropológica, pues nos reveló, en tanto hombres, nuestra insuficiencia ontológica. De ahí que, cada vez que se lleva a cabo el acto inicial del llamado a filosofar -como decisión propia- se reproduce íntimamente, la certitud de esa merma. Sin ella, insiste nuestro filósofo, la vocación es falaz. Pero también ha de aclararse que, el llamado a ser filósofo no es carencia pura, pues, con base en esta afirmación consciente de insuficiencia, llegamos al aserto contrario y complementario: esta menqua introduce en el ser convocado algo que antes no poseía, un saber de la carencia que es positivo y, por ende, es *sophia*. Dicho saber reside ya en el significado del término *sapiencia*. En la *sapiencia* radica la *philia* de la razón:¹²

"... No es lo mismo la sapiencia que la ciencia; la *sophia* que la *philosophia*. La ciencia entraña una *philia*. Como tal es una razón que se da por amor, y a la vez es un amor de la razón. La *philia* es propulsora; pero no entra en la obra de filosofía como un elemento irracional. Es más bien el amor el que queda racionalizado, sin menqua¹³ de su fuerza vital, al cooperar en una obra que está cimentada en principios permanentes."

Con la filosofía el *lógos* se torna *ἔρως* y en él se halla la universalidad de la racionalidad. Cuando esta vinculación inseparable entre *philia* y *sophia* se olvida o se rompe por la vía de hecho, la filosofía pierde su fuerza vital, porque ésta implica ciencia y *sapiencia*.

¹² Cf. *ibidem*, IX, §31, p. 305.

¹³ Nicol, E., *Critica de la razón simbólica*, F.C.E., México, 1982, Tercera Parte, capítulo V, §23, p. 139.

La ciencia sin *sapiencia* ya había sido notificada por Heráclito¹⁴ cuando nos hace ver que, la erudición, por sí sola, no es formadora de hombres íntegros y, por tanto, es impostora.

Si somos perspicaces empezamos a delinear la idea de que la ciencia filosófica abre una nueva brecha: la del hombre como ser de lo posible.

¿Pero, posibilidad de qué? De ser-mejor. Ésta es la fuerza generadora y productora del humanismo promovida por el acto (acción y actitud) filosófico. Dicho en otros términos: la universalidad del humanismo, que los griegos denominaron con el vocablo *πανότις*, se manifiesta en la *sapiencia* que se traduce en autoconciencia ontológica.

Ya Platón había definido a la búsqueda del saber, es decir, a la filosofía, como la adquisición de la ciencia.¹⁵

"Pero el proceso de la adquisición, el tránsito del no-ser sapiente al ser sapiente, no es un mero cambio en el saber, sino un cambio de los hombres, algo que se produce sólo en su ser: *μῦθος τῶν ἀνθρώπων*."¹⁶

De ahí que nuestra deuda con los hombres griegos se encuentra en el hecho de que ellos fueron los primeros en abrir el ejercicio de esa potencia de ser, insita al pensar filosófico, y transmitirnosla así, universalmente.

De esta manera el hombre se percató de que todo lo humano, en el saber y en el obrar de manera conjunta, le concierne.

¿Cómo se vinculan ser, saber y actuar en el contexto del humanismo? Es un hecho que no basta saber para ser un humanista, si este saber no se traduce en una forma de ser. Éste es el proceso de transformación permanente que hay que generar y regenerar en cada acto vital. En resolución: el humanismo hay que buscarlo en forma constante, pues, para tenerlo, hay que re-tenerlo; el humanismo es cuestión de carácter. Esto es, la *sophía* sólo es auténtica sabiduría cuando lleva en su seno ciencia (conocimiento) y *sapiencia* (amor por lo humano).

¹⁴ Cf. fragmento B40 (D-K).

¹⁵ Cf. *Eutidemo*, 288d.

¹⁶ Nicol, E., *La idea del hombre*, Nueva Versión, F.C.E., México, 1977, Cuarta Parte, capítulo IX, §52, p. 407.

El humanista es un ser de reciedumbre, ya que nace hombre y se hace humano, transmitiendo así una actitud que rinde sus frutos pedagógicos: la potencialidad y el cultivo de amar todo lo digno de ser amado.

La *sapientia* implica autenticidad, es decir, es virtuosa y su expansión comunitaria: su proceso de enseñanza aprendizaje es de corte socrático, al hablar bien y al saber escuchar, o sea, en la concordancia entre el ser y el actuar.

De ahí la peligrosidad de la crisis actual de *humanitas*, pues la παιδεία, para ser tal, debe mantenerse como una realidad comunitaria, no como prerrogativa de unos cuantos.

La presencia del humanismo se hace, racionalmente patente, cuando el amor por la sabiduría arraiga en Grecia:

"... Sócrates enseña que la virtud inherente al acto de pensar se muestra en aquel arraigo: que la *sapientia* de la filosofía radica en el acto de filosofar. Ésta es la esencia del humanismo."¹⁷

Si habíamos dicho que la filosofía implica amor por la búsqueda de la verdad, y ésta, etimológicamente hablando, entraña ante todo, un nuevo estado de atención, de alerta, de *cuidado* frente a la realidad (ἀλήθεια), Nicol entonces convoca nuestra reflexión para que sea diligentemente dirigida hacia el hombre, si queremos hacernos justicia a nosotros mismos.

Ya el poeta lírico Mimnermo había dicho bellamente y en sentido superlativo que: "*La verdad es la cosa más justa de todas*". (Ἀληθείη πάντων χρημάτων δίκαιότατον). De ahí que el hombre se hace justicia a sí mismo cuando se preocupa por el cultivo de su ser. Sólo de este modo mantendremos nuestra *dignitas hominis*: re-generando, cuidando y re-novando nuestra humanidad.

Por eso el primer producto del humanismo se da como una ganancia que le es inherente: la de la libertad profunda de ser, para crear, crear-se y re-crearse. Así el hombre descubre y se hace consciente de su dignidad

17 Nicol, E., "*Humanismo y ética*", en *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990, p. 416.

ontológica como productor, como poeta, no sólo del mundo, sino de su mundo, ¿cuál? El propio, el humano.

No obstante, parece ser que los filósofos, anegados por el mundo de la hiper-kinesia actual, hemos caído en el garlito de desechar lo antiguo simplemente por su carácter remoto en el espacio y en el tiempo.

Este marasmo nos ha hundido en una especie de amnesia sobre el sentido histórico de la filosofía y, por ende, sobre la tradición filosófica en su conjunto; hemos olvidado que el acto pristino del filosofar se dio en Grecia y que es de linaje griego.

En consecuencia se ha roto con la línea de continuidad consciente del obrar filosófico y, por eso, hoy no tenemos tiempo para desarrollar nuestra humanidad, haciendo hincapié en que, el abolengo en el ser, requiere sosiego.

En síntesis: si la filosofía, como ciencia de la ciencia

"... es la razón que da razón. Como se dice en griego, *logon didonai*. El humanismo no da razón de nada: es la razón de la razón. La razón también tiene su razón, y averiguarlo es menester de la filosofía."

Partiendo de la base de que la primera dimensión del humanismo es de índole estética, pues se forma y desprende de la poesía como *sapiencia*, es decir, del sabor o capacidad de disfrute de lo bello y como tendencia a la belleza, la segunda dimensión es ontológico-epistemológica (e incipientemente ética), ya que deriva de la filosofía como *sapiencia*, como *philia* a la *sophia*, como saber, como vocación de verdad y como autoconciencia inicial. Lo importante será tratar de descubrir, clarificar y profundizar de dónde emana la magnitud ética, propiamente dicha del humanismo, porque es un hecho, que la filosofía griega nos heredó la posibilidad y la lección de que la razón tiene calidad y, por ende, envergadura moral.

18 Es decir, *logos logou*.

19 Nicol, E., "Origen y decadencia del humanismo" en *Humanismo en educación, ciencia, medicina y tecnología*, I Simposium Internacional Humanismo y Sociedad, I.N.N.S.Z., México, 1991, p. 8.

Vayamos por partes. La pregunta obligada sería entonces: ¿cómo se vinculan metafísica y humanismo? Porque, parece ser que, hoy por hoy, la conjunción de estos dos términos resulta no sólo poco esclarecedora, sino, incluso, contradictoria. Para hacer explícita esta -para muchos obvia- dificultad tendremos que mostrar, de una manera fundada, qué es lo que -a nuestro juicio- debe entenderse por metafísica y qué por humanismo. De esta forma podremos ver si, con base en estas precisiones, se puede vincular a éste con aquélla.

De ahí que nuestro propósito consista en tratar de hacer aflorar el carácter científico del humanismo con fundamento en una tesis metafísica. O, dicho en otros términos: por qué algo supuestamente desligado de la ciencia -como para muchos lo es el humanismo- tiene vinculación con la metafísica.

Tomaremos como punto de partida el hecho de que la metafísica es -como dice Nicol- ciencia del ser y el conocer.²⁰ Destacamos su carácter científico porque bien conocemos toda la serie de problemas y confusiones que se han gestado a raíz de la ambigüedad inherente y adicionada -a lo largo de la historia de la filosofía- de dicho vocablo. Desafortunadamente, estas imprecisiones han trascendido el ámbito de la filosofía llegando a instalarse como lugares comunes en el vocabulario de otras ciencias o de cualquier persona. Por vía de ejemplo basta con indicar que, para muchos, metafísica es sinónimo de teología; para otros lo es de esoterismo, o incluso -como lo es para algunos físicos- de vaguedades carentes de cualquier clase de seriedad o de fundamento.

Cabe señalar que metafísica no significará, por tanto, más allá de lo físico, sino más allá de la física o de cualquier ciencia particular; esto es, ciencia de las ciencias, ciencia fundamentadora, ciencia por antonomasia: ciencia de principios.²¹

²⁰ Cf. Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, Nueva Versión, F.C.E., México, 1974, Primera Parte, cap. 1, §3; *Los principios de la ciencia*, ed. cit., Introducción, cap. 1, 2, p. 17, y "Esto no es metafísica", en *Ideas de vario de linaje*, ed. cit., pp. 119-128.

²¹ Cf. Nicol, E., *Los principios de la ciencia*, ed. cit., Introducción, cap. 1, 2, p. 19.

Y, ¿por qué es necesaria la metafísica entendida en esta forma? Porque se requiere un conocimiento que trate a la realidad no desde alguno de sus aspectos, sino como tal. Y esto es lo que, precisamente, ha sido la metafísica, (filosóficamente entendida) a lo largo de su historia.²² Ninguna ciencia particular es fundamentadora de todas las ciencias, puesto que, al tomar a cualquiera de ellas -en tanto que abordan algún aspecto del universo- como el todo de lo real, caeremos en alguna parcialidad, de las que ya conocemos en nuestros días: logicismo, biologismo, matematicismo, sociologismo, etc.

Ahora bien, ¿qué es el humanismo? Para poder dar una respuesta bien cimentada hemos de remontarnos a su nacimiento, es decir, a aquellas condiciones de posibilidad históricas que le permitieron surgir.

El humanismo comienza con la literatura y, en concreto, con la disposición para el disfrute de la obra poética: con la *sapiencia* o sabor por la palabra.²³ De ahí que el humanismo lleve consigo, en tanto *sapiencia*, un saber. Éste hace referencia a las Humanidades, las cuales nacen juntamente con el humanismo. Pero, el primero que llega a forjarse con claridad consciente -a través de la búsqueda del saber de uno mismo- lo que son las Humanidades, fue Sócrates.

Por lo tanto, las Humanidades y el humanismo hacen alusión a lo humano, pero éste no se reduce a aquéllas. Es decir, el humanismo entraña a las Humanidades, pero no a la inversa:

"... El humanismo no es un saber, sino una forma *de* ser. Pero algún saber es necesario para ser como conviene: hombre de veras, hombre cabal."

Con fundamento en lo anterior podemos afirmar que el humanismo en tanto *sapiencia* es *sabor*, *belleza* y *gusto* por la palabra, es decir,

22 Ya el hecho de explicar el fundamento de la realidad en una forma immanente o trascendente a ésta implicaría la propuesta de una tesis metafísica.

23 Cf. Nicol, E., "Humanismo y ética" en *Op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 409-416.

24 *Ibidem*, p. 411.

filo-logía; pero también es *saber* y, por ende, ciencia, conocimiento, o sea, filo-sofía.²⁵

De aquí podemos colegir que la condición que ha permitido la gestación del humanismo como *sapiencia*, como amor por lo humano o literal fil-antropía se da en la conjugación entre el ejercicio cabal y ejemplar de la filo-logía y la filo-sofía como ciencias rigurosas:

"... O como decimos hoy, en lenguaje académico: filosofía y letras, que se consagran en²⁶ Platón como base de esa sapiencia que se conoce por el nombre de humanismo."

De forma que así nace y se desarrolla la ciencia de lo humano, la *anthropine sophia*, cuyo arquetipo se centra en la persona de Sócrates.

Y ¿qué es esta ciencia de lo humano? En sentido amplio todas las ciencias se unifican como ciencias humanas, bien sea por su objeto de estudio o por su productor: el hombre. Asimismo, esta *anthropine* es *episteme* (ciencia) en tanto *sophia*, pero no es una sabiduría descualificada porque es filantropía, es decir, filo-sófica.

Seamos más explícitas: la *philo-sophia* al nacer en Grecia surge como *episteme*. De ahí que el para qué de toda ciencia sea, por principio, no sólo epistémico, sino amoroso. La ciencia no se entiende ni se completa, ética y existencialmente, sin esta finalidad antropológica universal de raíz erótica y, por ende, eminentemente filosófica.

Entonces ¿en dónde se halla la intersección entre metafísica y humanismo o más bien cabría decir que la disyunción es un falso problema y

²⁵ Cf. Nicol, E., *La primera teoría de la praxis*, UNAM, México, 1978, \$5, p. 50. El *sapere* latino es saborear. En sentido figurado es tener juicio, tener inteligencia. Es el conocimiento de los sentidos. Del *σοφός* griego no se conoce su etimología. Las hipótesis son varias, ninguna segura. La relación con *sapere* no es evidente. *σοφός* en griego tiene un sentido de conocimiento manual, de destreza, de maestría, aunque después adquiriera un sentido intelectual. El *σοφός* es alguien diestro. En cuanto a *γαστήριον* (gusto): en griego *γίω* y en latín *gustus* (dar a probar o saborear), sí tienen la misma raíz. (Agradezco a la Dra. Chantal Melis el haberme ayudado con esta valiosa información filológica).

²⁶ Nicol, E., *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, UNAM, México, Cap. V. p. 81.

están unidos de base y por principio?

Para poder aclarar esta interrogante será menester decir qué es la ciencia. Señala Nicol:

"Defino a la ciencia como un conocimiento que posee racionalidad, universalidad, método y sistema. Pero más radicalmente la defino como vocación humana. No es hombre de ciencia auténtica quien ignora el porqué y el para qué de la ciencia.²⁷ La cuestión vocacional es cuestión filosófica. Incumbe por tanto al humanismo."

Con base en lo anterior podemos concluir que, debido a la pérdida de la conciencia histórica de los antecedentes que hicieron posible el surgimiento de la ciencia así como de su nacimiento mismo, desconocemos en la actualidad la unidad indisoluble entre la *episteme* y la *philosophia*. Esto ha conducido a que se conozcan las condiciones de posibilidad metodológicas del quehacer científico, pero no así sus propósitos antropológicos y vocacionales -que van unidos a los metafísicos y metodológicos. De ahí que se parta del hecho de que, todo aquello que esté relacionado con lo científico (procesal y metodológicamente hablando), esté desconectado o, incluso, contrapuesto a lo humano. Se ha confundido la exigencia de objetividad y racionalidad de la ciencia con la indiferencia antropológica.

Esta distorsión ha impedido el retorno a los orígenes -en tanto fuentes primigenias- espacio-temporales de la creación científica que nos hicieran posible el sacar nuevamente a flote el propósito eminentemente humanista del ser y proceder de la ciencia.

¿Cuál es la condición de posibilidad ética, existencial o antropológica de la filosofía y, por ende, de toda ciencia en general? El hecho de que la ciencia es -como señala Nicol- una vocación humana. Y ¿qué significa esto? Que toda actividad científica -cuando se ejerce cabalmente- lleva consigo un propósito de formación del hombre para quien la realiza individualmente y, por extensión ejemplar, de la comunidad.

²⁷ Nicol, E., "Humanismo y ética", en *Op. cit.*, ed. cit., p. 411.

Esto es lo que el filósofo griego denominó con el término *ethos* y que Nicol ha rescatado y hecho explícito como fundamento antropológico de la filosofía.²⁸

Profundizando aún más: ¿qué significa el término *ethos* en general y qué sentido toma en el contexto de la filosofía? Ya hemos dicho que la filosofía, por razón de su principio ético, es una vocación humana. Esto tiene, a su vez, un fundamento antropológico más amplio, ya que -como indica Nicol- por ser el hombre ontológicamente hablando expresión,²⁹ tiene una forma vocacional de ser: ha de asumir - con la libertad que ello implica- la responsabilidad de formar-se.

En resolución: el *ethos* en general es la orientación antropológica ante la forma de ser por la que se ha optado y, ante la cual, se puede responder. La vocación implica entonces diversidad en el modo de hacer-se hombre, es decir, proceso permanente de construcción.

Derivado de lo anterior, el *ethos* filosófico es, ante todo, llamado a la verdad: *philia* a la *sophia* o sabiduría que se busca por "puro" amor. Este principio vocacional de la filosofía es la razón de su historicidad. Esto es, la filosofía es un *logos* dia-léctico en cuyo *ethos* radica su carácter procesal, el cual se hace explícito en la transformación de su forma de ser.

Dicho en otros términos: la historicidad del filosofar se halla en la inquisición de la verdad por amor a los demás hombres: *philo-sophia* es conciencia, posibilidad de ser-humano al saber-se hombre. Entonces, si la filosofía es un saber autoconsciente de todo lo real en tanto susceptible de ser conocido, el amor a la sabiduría es metafísica por antonomasia.

Es así que si la filosofía lleva en su seno el amor por la palabra bella -en tanto verdadera-, el amor por la sabiduría y el amor por lo humano, entonces realiza constantemente lo que aquí hemos llamado nada más y nada menos que humanismo. Y si la filosofía es metafísica, ésta es

²⁸ A lo largo de toda la obra de Eduardo Nicol encontramos una fundamentación continua del carácter eminentemente humanista de la filosofía y de la ciencia en general.

²⁹ Cf. Nicol, E., *Metafísica de la expresión*, ed. cit., *passim*.

humanismo. O, tal y como Nicol lo dice:

"... la sapiencia de la filosofía radica en el acto de filosofar. Ésta es la esencia del humanismo."³⁰

Por lo tanto en el para qué del filosofar se halla la intersección con el humanismo. Y, ¿qué implica el acto de filosofar para que en él se encuentre también la médula del humanismo? Sus elementos constitutivos: conciencia moral que genera autoconciencia (autognosis), suficiencia como autodominio (autarquía) y vocación de amor por todo lo humano como proceso constante de formación y de mejoría, es decir, *paideia*, *áxesis* y *areté*.

La autognosis es el primer producto del saber autoconsciente que lleva en su interior la ciencia filosófica. La conciencia del mundo genera autoconocimiento, re-flexión de sí mismo. Es decir, hay una dialéctica (relación dinámica) inseparable entre ser y saber: para llegar a ser lo que se está llamado a ser hay que saber qué somos. O, como habíamos asentado en relación con el humanismo: éste implica una sabiduría y una forma de ser.

El autoconocimiento es un proceso permanente de autoconstrucción crítica. Aquí se edifican los fundamentos de la reflexión moral o ética, pues el humanismo nace cuando dicha reflexión moral se halla enraizada en la comunidad. Dicho en otros términos: la conciencia moral es el requisito necesario para el ejercicio de la autocrítica que nos permite aprender de nosotros mismos para llegar a ser lo que estamos "vocados" a ser: toda ética es propulsora de la naturaleza (condición) humana, de la humanidad, de la *humanitas*.³¹

La autarquía o autodominio es la consecuencia inmediata de la autognosis, pues sólo se puede ejercer potestad sobre la jurisdicción personal si conocemos -a través del aprendizaje que ello implica- lo que somos y cómo somos para poder proyectar, constantemente, lo que queremos llegar a ser:

30 Nicol, E., *Humanismo y ética* en *Op. cit.*, *ed. cit.*, p. 416.

31 *Cf. ibidem*, p. 409.

"... La hombría es un posible: es una posesión ganada y precaria. La misión es hacerse y retenerse. El humanismo podríamos decir es la *téchne*, o el arte, o el método, de adquirir y preservar la hombría."³²

En pocas palabras, el humanismo es *paideia*, es decir, educación y cultura, pero no como mera erudición o acumulación cognoscitiva, sino como habíamos dicho, como la construcción adquirida de un modo de ser. El fundamento histórico de la *paideia* se encuentra en la *póiesis*, es decir, en la creación épica, lírica y trágica. Con el deleite que significó este estudio se generaron los mentores que van ha hacer posible la toma de conciencia de que tenemos que aprender a ser hombres.

Ahora bien, si habíamos mencionado que toda ciencia pertenece a las Humanidades en tanto que los beneficios de ella siempre recaen en lo más propiamente humano, esto significa también, que toda ciencia es promotora del humanismo, puesto que favorece un incremento, una mejoría y, por ende, una forma de excelencia antropológica.

El humanismo es entonces la fuerza motriz que propicia y lleva consigo la *áuxesis* (incremento) y la *areté* (excelencia) en el hombre. Dicho en otros términos: el humanista, en tanto filántropo universal, debe ser generador de educación porque él ha de ser educado. La base de esta *paideia* es su vigilancia amorosa permanente y universal ante todo lo concerniente al mundo antropológico.

En resumen: nacemos hombres (*natura*) y nos hacemos humanos (*cultura*). ¿Cómo? Amando todo aquello que sea susceptible de ser amado: el llamado cualitativo a todo hombre que luche por llegar a ser un humanista es de raíz erótica. De esta forma nace el humanitarismo.

Ahondando todavía más: ¿por qué identificar el acto de filosofar con la esencia del humanismo? Por dos razones: en primer lugar por que la filosofía, en tanto ciencia de las ciencias, es la encargada de llevar a cabo la definición de cualquier actividad humana. Por eso ella debe

³² Nicol, E., "Sócrates: Que la hombría se aprende" en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva Época, Número 221, Mayo, 1989, p. 5.

manifestar claramente qué es el humanismo, no como algo extrínseco a su propio ser, sino como copartícipe de él.

En segundo lugar, porque la filosofía ha de definir al humanismo por ganancia propia o merecimiento interior. Esto es, porque el humanismo se constituyó en definitiva, en su esencia misma, a través de un acto filosófico. Consumado el acto poético de Hesíodo, la filosofía socrática constituye su definitivo cumplimiento.³³

Con Sócrates se hace patente la dialéctica que existe entre la teoría como práctica, la cual tiene su origen y condición en la *anthropine sophia*. De esta forma se muestran los vínculos indisolubles y de raíz entre ética y humanismo: entre la reflexión filosófica y, por ende, racional sobre lo que es y debe ser, dando origen a toda una gama de posibles conductas prácticas y al acto de reflexión por lo humano.

Por lo tanto el humanismo, en cuanto forma con-formadora del ser humano, es lucha por lo propio, por lo genuino, o sea, por lo auténtico. Irse constituyendo como humanista implica el procurar-se y el mantener-se en lo que se está llamado a ser: el humanismo es vocación de autenticidad.

La autenticidad siempre se hace explícita porque la fuerza del humanismo es expresiva, es manifiesta, es elocuente,³⁴ es virtuosa. Su virtud en tanto *vis*, es presencia y revelación activa y actuante de prestancia constructiva y, por ende, formativa. Por eso el humanista es pedagogo: educa por su propia excelencia y congruencia entre el bien pensar, el bien hablar y el bien actuar; por su fomento e impulso de la fil-antropía.

Esta fil-antropía filo-sófica y filo-lógica, es decir, sabia y creadora, es ansia antropológica completiva de expansión cualitativa, de justicia inexpugnable para con la comunidad. Así, a raíz de la conciencia moral que lleva inherente el humanismo, la justicia se ejerce como capacidad del hombre y como constituyente ontológico heredable. O, tal y como nos lo dice Nicol:

33 Cf. Nicol, E., "Humanismo y ética, en *Op. cit. ed. cit.* p. 416.

34 Cf. *ibidem*, p. 414.

"Hay que entender por esto que la justicia no es solamente ideal o virtud griega. O si se prefiere: fue una virtud de los griegos haber universalizado una virtud capital. Vale tanto como decir que ese pueblo inventó el humanismo como potencia universal de ser. La universalidad no se aprecia cuantitativamente. Los hombres, en su mayoría, no son humanistas, ni en Grecia ni después. Lo universal es la posibilidad de ser superior que abre al hombre aquella cultura. Esa superioridad posible queda abierta para siempre a todo el mundo."

Con la ejemplaridad socrática la autognosis llega a su clímax en la autarquía. Ésta tiene como condición el ejercicio de la *dike* o justicia que lleva, a quien la ejerce, a la posesión de la autonomía o autodirección. Esto es: no basta con la ley, sino que se requieren principios rectores intrínsecos que nos guíen en un ámbito silencioso, es decir, la propia conciencia.

El humanista es virtuosamente sapiente en su elocuencia pedagógica. El humanismo es susceptible de ser enseñado y aprendido dialécticamente, esto es, al hablar y al escuchar: en la congruencia entre lo que se dice y lo que se hace.

La filosofía es la que nos viene a enseñar, entonces, cuál es la raíz del orden racional en la comunidad, esto es, que la moral implica la ley, pero no a la inversa.

Aclarado esto, deberemos precisar, en el siguiente párrafo, cuál es la dimensión ética el humanismo.

35 *Ibidem*, p. 415.

§17. ANTHROPINE SOPHIA Y ARETÉ (SABIDURÍA DE LO HUMANO Y EXCELENCIA)

"Σωφρονεῖν ἀρετῆ μεγίστη, καὶ σοφίη
βλῆθεά λεγείν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν
ἐπαίοντα."
Heráclito¹

"Ἔβ εἰμὶ μύρια, ἦν ἄριστος ἦι."

Heráclito²

Cuando Sócrates es interrogado en *La Apología* en qué sentido es sabio, el filósofo acepta que, la acepción en la que él podría considerarse sabio, es con respecto a una sabiduría de carácter humano³ ο ἀνθρωπίνη σοφία.

Asimismo, en *El Menón* se plantea el problema de cuál es la unidad esencial de todas las virtudes y si la virtud es susceptible de ser enseñada.⁴

Para asumir estas dos cuestiones Sócrates las enfoca en relación con la teoría de la reminiscencia, esto es, saber (como búsqueda y aprendizaje) es recordar.⁵ Sólo a partir de la conciencia de la propia ignorancia se puede empezar a aprender, con base en un estado de perplejidad que conciba el deseo de saber.

¿Qué significa recordar? Quiere decir -según Sócrates- encontrar en sí mismo y por sí mismo opiniones verdaderas que devengan conocimientos, al saber el porqué de ellas. Esto expresa que la virtud es una disposición del alma, acompañada de razón. De ahí que si el alma quiere hacerse virtuosa debe aspirar a la sabiduría⁶ (φρόνησις). ¿Por qué? Porque la razón dirige correctamente la acción.

Del *Menón* también podemos inferir que la virtud sólo puede ser producto de un aprendizaje activo. Expliquémonos. El ideal de la educación en Grecia estaba concentrado en la areté. *Árastos* y *areté* se hallan vinculadas etimológicamente. De ahí que lo distinguido y selecto en grado

1 Heráclito, B112 (D-K). "Ser sabio es la magna virtud, y sabiduría es decir la verdad y actuar en conformidad con la naturaleza, prestándole atención". (Traducción mía).

2 *Ibidem*, B49 (D-K). "Uno es para mí como una miriada, si es el mejor". (Traducción mía).

3 Cf. *Apología*, 20d ss.

4 Cf. *Menón*, 70a, 70c.

5 Cf. *ibidem*, 81e.

6 Cf. *ibidem*, 88e7-89a 1-5.

superlativo era utilizado para denominar a la nobleza. Los ideales éticos y estéticos son propios del hombre con *aristéia*. Belleza y bondad residen en el héroe que no sólo se forja ideales, sino que sabe conquistarlos. El hombre de excelencia es óptimo por merecimiento: lucha por una vida dignamente vivida.

El aprendizaje activo parte del carácter dinámico del espíritu griego y es promovido por Sócrates en el *Menón*. Consiste en que el hombre puede hallar razones en sí mismo del propio pensar y de la propia conducta. Es así como la virtud puede ser aprendible, es decir, esta nueva forma de saber y, por ende, de hacerse virtuoso, es producto de un conocimiento que brota del alma inquisitiva, sobre la base de una buena orientación del pensamiento. O como dice Jaeger:

"En efecto, la nueva *paideia* no es susceptible de 'enseñanza' al modo como entendían ésta los sofistas, y desde este punto de vista Sócrates tenía razón al negar la posibilidad de educar a los hombres por el simple hecho de instruirlos. [...] El *Menón*, nos ha dicho ya cómo se despierta en el alma del hombre su tipo de saber. Por donde al final vemos claramente que la *areté*, en sentido socrático se adquiere 'por naturaleza' (como 'recuerdo del alma') y es también susceptible de 'enseñanza'."

Eduardo Nicol asume esta herencia socrático-platónica de la *anthropine sophía* y de la *areté* y nos hace ver que, ambas, encuentran su culminación en el acto filosófico. Hagamos explícito todo este original proceso de prosapia griega.

Nos dice Nicol que la filosofía es una *ἀρετή* vital. Esto significa que, el ejercicio del filósofo es de tal hondura, que la vocación de vida y la vocación profesional se identifican en él. De ahí que la filosofía es una forma de vida en donde todo acto resulta ser profesional.⁷

De lo anterior se derivan dos problemas que tendremos que aclarar. El primero: cómo se vincula la *areté* vital con el ejercicio cabal de toda

7 Es decir, el saber socrático que hace mejores a los hombres.

8 Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xirau y W. Roces, F.C.E., México, 1974, Libro Tercero, VII, pp. 562-563.

9 Cf. Nicol, E., *La vocación humana*, El Colegio de México-F.C.E., México, 1953, p. 11.

profesión (*ethos*) y, en concreto, con la filosofía. El segundo: por qué el hombre es el único ser capaz de llegar a hacerse virtuoso.

Cada quehacer humano tiene un modo de llevarse a cabo con propiedad, es decir, tiene un *ethos* constitutivo, como lo denomina Nicol. Este *ethos* adquiere, por tanto, en el ser humano, caracteres morales, ya que es algo generado con excelencia, o sea, una *areté*. Si el hombre quiere realizar la *areté* que le corresponde tiene que autoproducirse. Dicho en otros términos: el hombre tiene que hacer su ser, y, por eso, podemos llamarlo virtuoso, pues el cómo hace las cosas (*ethos*), es moralmente cualificable.

Si el hombre tiene que hacerse, entonces ha de elegir una entre múltiples vocaciones o formas de ser. Aquí adquiere el compromiso de ser hombre virtuoso (buen hombre) dentro del sector de acción preferido. Todo hombre puede llevar a cabo la específica *areté* humana siempre y cuando cumpla con el *ethos* de la vocación que le fue posible. Esto sería -a juicio de Eduardo Nicol-, una democracia moral que se basa en la amplia gama de posibilidades de realización de la *areté* humana que, a su vez, inaugura la única y verdadera aristocracia: la que se origina de la variedad en la excelencia del *ethos*.¹⁰

La filosofía es una vocación peculiar porque su cultivo exige una reflexión sobre la *areté* de lo humano y sobre el *ethos* en general. De ahí la gran responsabilidad del filósofo frente a la comunidad en cuanto al cumplimiento debido de esta vocación. Aunque hay que clarificar que, cualquier hombre puede lograr la excelencia por su praxis, ya que el fin de su trabajo debiera ser él mismo.

Igualmente, la filosofía sintetiza en su seno ciencia (*episteme*) y sapiencia (*sophía*). Esta sabiduría es una concentración de "temple humano", es decir, de experiencia, previsión, mesura, justicia, prudencia, fortaleza, templanza, capacidad de buen consejo, esto es, de virtud. Por ello, la *areté* es producto de esta dialéctica entre el saber y la forma de ser que entraña el filosofar.

¹⁰ Cf. Nicol, E., *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961, Prólogo, pp. 11-12.

Seamos más explícitas. Cuando la filosofía nace, inicia no sólo una forma de saber, sino también un modo de vida. Junto con todas las vocaciones que nacieron libremente, la filosofía modela la condición humana. ¿En qué consiste esta formación antropológica que ofrece la filosofía a la comunidad? En primer lugar, filosofar es dialogar y, en este sentido, implica una comunión en la esperanza de la pervivencia de la razón y de lo razonable. En segundo lugar, la filosofía es la forma científica de la sapiencia y, de este modo, produce un hombre nuevo: el que está liberado por el pensamiento.¹¹ En tercer lugar, la filosofía no sólo es humanizante por su contenido, sino también por el cuestionamiento y actividad que fomenta en quien la ejercita. La filosofía es desplegada de potencialidades humanas cuando el hombre se forma a sí mismo. Es por eso que:

"... La filosofía es impresora de vida."¹²

Dicho en otros términos: el amor a la sabiduría viene a ser la capacidad que tiene el hombre de vivir autoconscientemente, ya que se torna en ser de la razón. En cuarto y último lugar, con la actividad filosófica el hombre despliega la capacidad de llevar una vida pensada. Esto es, siendo una vocación humana, la filosofía es una llamada a ser hombre. Por eso, también es humanista, por su permanente función interrogativa.

En resolución: la nueva sophia de la filosofía lleva en su seno una racionalidad pura, en tanto que es objetiva, es decir, común. Esta razón pura es también vital, o sea, ética, porque implica una virtud sapiente, una excelencia vital.¹³

La raíz de esta areté humana principia con la idea del hombre como ser-filósofo, la cual, comprende a todo hombre. Es decir, todo ser humano

11 Cf. Nicol, E., *El porvenir de la filosofía*, F.C.E., México, 1972, Primera Parte, §4, pp. 35-37.

12 *Ibidem*, Primera Parte, §4, p. 35.

13 Cf. Nicol, E., *Los principios de la ciencia*, F.C.E., México, 1984, Segunda Parte, cap. VIII, 3, p. 492.

tiene un interés elevado: el de ser verdaderamente hombre. Esta posibilidad se cumple, científicamente, cuando nace la filosofía y el hombre se pregunta por sí mismo en forma metódica.

El nuevo modelo de *sophía* (irónica y humilde porque sabe que no sabe) que propone Sócrates es el de la virtud, factible para todos, por la autoconciencia interrogativa en el diálogo comunitario. De ahí que Nicol subraye que:

"... La moral nace cuando Sócrates descubre que la cuestión del bien está conectada con la del ser, que para el hombre es la del quehacer."¹⁴

Esta revelación socrática nos muestra que, la esencia del hombre es la virtud y que ésta implica, como la verdad, búsqueda permanente. La filosofía se constituye entonces, en el método por antonomasia por el que el hombre aprende a ser-hombre. La idea que Sócrates -en interpretación de Nicol- nos presenta del hombre como ser de la virtud, entraña esa *maieútica* racional del cuidado de las almas. Esto es, el proyecto del filósofo ateniense de transformación comunitaria tiene como punto de partida la conciencia individual que se forja por la acción verbal directa. La mutación interior sólo es susceptible de ser promovida en un número limitado de ocasiones, de tal forma, que resulte suficiente para que sus resultados se dispersen y manifiesten comunitariamente. La sapiencia de la autoconciencia es ideal antropológico universal y tiene como condición la universalidad de la *paideía*.

La sapiencia¹⁵ que Sócrates fomenta y que es la que el filósofo cultiva es la *ἀνθρωπινή σοφία*. Con esto Sócrates genera una nueva forma de sabiduría que, no sólo es científica porque se piensa, sino que es sapiencia práctica porque el objeto es el hombre mismo: se sabe lo que se hace, se proyectan las propias acciones y se emplean deliberadamente los medios indicados para un fin práctico. La filosofía descubre así que, la

¹⁴ Nicol, E., *La idea del hombre*, Nueva Versión, F.C.E., México, 1977, Cuarta Parte, cap. IX, §49, p. 392.

¹⁵ Cf. *Apología*, 31d.

proyección puede ser dirigida en forma reflexiva, es decir, hacia el interior: *el ser del hombre puede tornarse en el propósito práctico de la correspondiente existencia.*

La orientación de la areté muta su sentido cuando el hombre se convierte, a sí mismo, en su propio proyecto vital y la virtud es finalidad antropológica. Ésta es la virtud insita a la sabiduría humana:

"La nueva sophía no es humana tan sólo porque con ella se constituya formalmente un saber científico del hombre. Cada ciencia tiene su objeto propio, y participa de la sapiencia como saber de verdad. Pero la *θεωρητική σοφία* es la *φιλοσοφία*: aunque sea teórica, es una ciencia práctica en tanto que actúa sobre el hombre. La praxis nueva es formativa de un hombre nuevo: *la filosofía es el quehacer propio del hombre.*"¹⁶

El ejercicio de la filosofía construye para el hombre una morada interior. Aquí -denota Nicol- el tema de la interioridad se conecta con el de la virtud y ambos con el de la praxis. Haciendo alusión a la *República*¹⁷ de Platón el filósofo, oriundo de Cataluña, nos dice que la justicia hace referencia en este diálogo a la praxis interior, ya que es una virtud admonitoria, en tanto que previene al hombre para que no haga nada ajeno a sí mismo. También, la justicia es virtud ordenadora y promotora de potencias humanas, pues es principio armónico de organización interna que hay que procurarse en la existencia en forma activa. Es hombre justo, por tanto, el que denomina bella y justa a la acción que consigue esa armonía interior y que comprende que la *σοφία* es la ciencia que versa sobre esa praxis: la filo-sofía es praxis de la praxis.

De esta forma acción, virtud y ciencia se unifican en Platón con la asociación real y conceptual entre el conocimiento puro y la sabiduría vital, es decir, la sapiencia. Veamos las diferentes formas que aquella vieja sophía griega tiene en Platón y que Nicol destaca.

En el *Cármides* Platón indaga la definición más certera que pudiera

16 Nicol, E., *La primera teoría de la praxis*, UNAM, México, 1978, \$5, p. 49.

17 *República*, IV, 433d ss.

darse de la *σωφροσύνη*, que es la sabiduría práctica en su forma de prudencia, templanza o discreción como modos de *praxis* o *póiesis*.¹⁸

Asimismo el *Cármides* resalta, entre otras definiciones de la *sophrosyne*, la siguiente: *σωφροσύνην εἶναι τὸ τα αὐτοῦ πράττειν*. Nicol traduce: la *sophrosyne* es la virtud que consiste en hacer cada cual lo que le incumbe. Y, añade el propio Nicol que, esta competencia de cada uno es uno mismo.¹⁹ Esto es, que esta sapiencia se logra a través de un modo de actuar reflexivo, pues recae sobre quien actúa. La idea expresada en esta fórmula la repite constantemente Platón en diferentes diálogos: en la *República*, lo hace para definir la justicia;²⁰ en el *Fedro*, la virtud de que cada uno se ocupe de lo propio se considera atributo divino,²¹ en cambio en el *Gorgias*²² esta virtud le corresponde al filósofo. Ya en el *Timeo*²³ se emplea para designar una virtud exclusiva del hombre sabio, en general. Subraya Nicol que lo notable de este pasaje es que asocia, expresamente, acción y conocimiento. Lo sabio no tan sólo radica en *hacer* lo que nos corresponde, sino en tener *conocimiento* de esa incumbencia. Este conocimiento es fundamental, pues se refiere al *cognoscente* y, por ende, revierte sobre el ser actuante.

En síntesis: tanto en el saber como en el actuar el hombre es incumbencia de sí mismo. La *sophrosyne* es, entonces, la autognosis que es el bien propio del hombre, producto de la auto-póiesis de la *praxis* filosófica. Esta nueva *praxis* es la profesión de la *areté* resultado del ejercicio individual interior. Pero la filosofía es, a la vez, universal, pues es vocación humana que entraña una sapiencia abierta y accesible para todos. La herencia socrático-platónica es que cada cual puede obtener de su *praxis* un *plus* antropológico-teleológico irremplazable: el considerarse, a sí mismo, como fin último de cualquier acción.

18 Vid. *Cármides* 159a ss.

19 Cf. *La primera teoría de la praxis*, §5, p. 51.

20 IV, 433a ss.

21 247a.

22 526c.

23 72a.

Además, denota Nicol, el alma tiene una potencia especial generante, es decir, procreadora. Y ¿qué procrea el alma? Toda forma de areté. El hombre adquiere su propia virtud mediante la acción propia, es decir, es un ser autogénético, como ya lo había dicho Demócrito.²⁴ Lo que se genera y adquiere en el hombre es forma, porque nacemos amorfos. La filosofía es formativa; la areté es formativa de la areté:

"... Para ser lo que es, el hombre necesita hacerse un hombre nuevo: ser distinto para ser sí mismo, *εἶπερ* *ἄλλο*. La mismidad es la novedad del ser."²⁵

La excelencia existencial (areté) en el hombre implica distinción y búsqueda para hacerse el mejor (áristos): formar al ser humano es un proceso palingenético, pues engendrarlo es re-generarlo. El hombre de excelencia, es un hombre que renace, que se renueva por su virtud.

Por eso:

"... filosofía es paideia. No es una paideia completa, pero es culminante, en tanto que habilita al hombre²⁶ a formar reflexivamente una idea de sí mismo y adoptarla como base de su praxis."

La filosofía, entonces, es modeladora del hombre, pues su permanencia implica la posibilidad de que se siga pensando reflexiva, libre y metódicamente. Así, el hombre descubre que está llamado a ser-hombre al ser propietario de su ser: al aspirar a ser más humano. Dicho en otros términos: con la filosofía el hombre inicia un nuevo camino de vida: el de la conciencia de su vocación a ser-hombre de la mejor manera posible, o sea, virtuosamente.

Todos necesitamos de la sophía filosófica, pues ésta entraña una idea del hombre: nadie puede vivir humanamente sin una idea sobre sí mismo. Asimismo, el amor del buscador de la sabiduría es un amor itinerante: ser sabio es ir haciéndose sabio por el camino de la ciencia; el hombre común

²⁴ Cf. fragmento 833 (D-K).

²⁵ Nicol, E., *La primera teoría de la praxis*, ed. cit., §5, p. 56.

²⁶ Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, F.C.E., México, 1980, II, §5, p. 58.

ciencia. Igualmente, esta búsqueda de sabiduría abre una nueva posibilidad en su desarrollo procesal: el ser universal y hereditaria. La *sophia* es, eminentemente, *anthropine sophia*. Con respecto a lo anterior, Nicol se remite a Platón y señala:

"Dice Platón que la filosofía es el camino que nos conduce a nuestra morada. Él tiene fija la mente en una morada que, por ser interior es la de uno, la de cada uno. En verdad la historia es la morada común de los buscadores, la que ellos edifican, y que no puede quedar nunca deshabitada sin que el hombre sufra desamparo. El hombre ha de ser buscador porque él es lo buscado. La filosofía es histórica en tanto que contribuye a esa edificación. Sin ella, el mundo histórico quedaría con una dimensión clausurada."²⁷

Hay que añadir que la filosofía es *episteme* y *sophia*, es decir, se busca la sapiencia, científicamente, investigando la verdad. Esto es, la filosofía origina una nueva forma de sabiduría; ésta tiene dos caras que mutuamente se implican: es *sophia* que se inquiere por pura *philia* en tanto búsqueda desinteresada de la verdad y, es *anthropine sophia*, es decir, investigación sobre el hombre como ciencia y sapiencia antropológicas. Con el acto filosófico el hombre es buscador del ser mismo y de sí mismo.

La filosofía, al comportar una autognosis racional antropológica renueva, con su hacer, el ser del hombre. La herencia socrática, derivada de su metodología interrogativa y autocrítica, inserta en la existencia individual y comunitaria un nuevo principio rector intrínseco que torna, a la autoconciencia vital ordinaria, en conciencia moral. El filosofar dota al hombre de una autonomía interior -que Sócrates denomina autarquía- que eleva su vida a un modo más variado y múltiple de correspondencia o responsabilidad. Esto es, por la conciencia moral cada hombre participa de la *anthropine sophia* (ciencia y sapiencia de lo humano), propiciándose así, una vinculación más profunda que la legal o consuetudinaria que ya existían previamente.²⁸

²⁷ *Ibidem*, VI, §21, p. 213.

²⁸ Cf. Nicol, E., *Crítica de la razón simbólica*, F.C.E., México, 1982, Tercera Parte, cap. VI, §25, p. 149.

"... El hombre adquiere la vocación científica. El hombre adquiere la vocación ética. La conjunción existencial de estas dos vocaciones fundamentales es el legado histórico de la filosofía griega que conocemos con el nombre de humanismo, y que no es una doctrina, sino un modo de ser hombre."²⁹

La *anthropine sophia* es la vía por antonomasia para que el hombre supere su incompleción ontológica constitutiva. Esta ciencia y sapiencia de lo humano es completiva porque implica un "espíritu de finura", es decir, búsqueda de la virtud.

Remontándose hasta Hesíodo, Nicol nos hace ver cómo, el poeta nos exhorta a escuchar siempre la voz de la justicia.³⁰ La justicia es virtud y, en tanto categoría ética primigenia, abre vínculos morales. A partir de esta excelencia, las relaciones personales han de regirse por un nuevo criterio: la vinculación justa basada en la verdad. Asimismo, por la justicia se puede juzgar de la bondad o maldad de las leyes. El humanista es un hombre de virtud, es un hombre justo, capaz de ser justo (constituyente ontológico) y de actuar justamente (ser ético). Esta posibilidad de excelencia en la virtud fue inventada y legada, como potencia universal de ser superior, por los griegos, con la *paideia*.³¹

De tal forma que, la autognosis délfico-socrática, culmina con la autonomía o auto-rectoría del propio Sócrates -la cual partió de la *dikē* o justicia hesiódica- que es la del humanista que es hombre de conciencia que actúa a conciencia. Ya los Siete Sabios llevan a cabo su misión por la vía del testimonio íntegro: nos muestran que la virtud de la sapiencia es cuestión de palabras, es susceptible de ser enseñada y ser aprendida, a la manera socrática: hablando y escuchando. Es decir, la palabra tiene virtud dinámica cuando hay concordancia entre verbo (pensamiento y expresión) y acción.

²⁹ *Ibidem*, loc. cit., p. 150.

³⁰ Cf. Hesíodo, *Erga*, v. 213.

³¹ Cf. Nicol, E., "Humanismo y ética", en *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990, p. 415.

Sócrates. Él enseña que la virtud propia del acto de pensar se halla en esa raigambre, esto es, que la esencia del humanismo está en la sapiencia filosófica que reside en el acto de filosofar.

Por tanto, *sophía*, *philia*, *alétheia* y *areté* se implican mutuamente en la *anthropine sophía*. La sentencia socrática, que Nicol nos quiere expresar a su modo sería: si quieres que la virtud pueda ser aprendida, enseña con tu ejemplo la excelencia (sapiencia) que encierra la búsqueda de la verdad (ciencia). Esto es, practica la verdad que implica la búsqueda de la virtud; practica la virtud que entraña la búsqueda de la verdad. Haz de la verdad virtud; haz de la virtud verdad: cultiva la *anthropine sophía*.

El retorno al propio interior del hombre (autognosis) y su organización metódica como sapiencia y ciencia del hombre con Sócrates (*anthropine sophía*) nos revelan que es un proceso dificultoso, es decir, que el humanismo es cuestión de virtud.³²

Ahora bien: ¿cómo puede el hombre actual ser más-hombre o acrecentar su hombría? Propone Nicol: retornando a los héroes clásicos y, reconociéndose a sí mismo, en estas figuras que se distinguían por su interioridad.

¿Qué significa tener interioridad? Quiere decir ser libre por dentro y, por ende, creativo. Esta libertad interior es signo de excelencia y de nobleza como ganancia histórica del humanismo, pues se traduce en libertad de pensar, de sentir, de creer.

"Durante milenios se ha prolongado en Occidente esa línea vital del espíritu que llamamos (o llamábamos) espíritu apolíneo. Creación y legado de los griegos. Nosotros, sus descendientes directos, hemos puesto bajo la advocación de Apolo todo lo que en nuestra vida era luminoso, lo puro y lo sereno, lo racional, lo humano en su presentación más noble. Platón definió los tres valores fundamentales de la vida que nosotros llamamos humanística o apolínea. Son la verdad, la bondad y la belleza. El hombre inventa estas cosas dignas, eminencias de su ser. De lo que se trata,

32 Cf. Nicol, E., "Origen y decadencia del humanismo", en *Humanismo en educación, ciencia, medicina y tecnología*, I Simposium Internacional Humanismo y Sociedad, I.N.N.S.2., México, 1991, p. 19, después de la invención, es de ser digno de ellas."

Es así que, con el humanismo, el hombre adquiere por merecimiento, búsqueda y renovación permanentes, tres formas de conciencia manifestadas en tres altos ideales axiológicos correspondientes: la conciencia estética, por la belleza; la conciencia metafísica, por la verdad y, la conciencia ética, por la bondad.

La misión que Sócrates nos hereda es la de la adquisición y cultivo de la *anthropine sophia*: todo hombre está llamado a vivir con un saber de lo humano. Cuando este destino entra en decadencia se le da cabida a la negatividad de la deshumanización. Esto es, el hombre puede encumbrarse o decaer: es el ser de lo posible, pues ha de hacer su ser, si no, se degrada. La construcción de su hombría es una conquista, una ocupación permanente que, para hacerla, hay que retenerla. El humanismo es ese arte, ese método de adquisición y preservación de la hombría, de las virtudes del ser: *anthropine sophia es areté*. Si el humanismo desapareciera, se le daría paso a la barbarie.³⁴ Esta es la vicisitud del hombre contemporáneo.

Ya hemos aclarado las vinculaciones entre la ética y el humanismo en la filosofía de Nicol y sus raíces y ligazones griegas. Esbozaremos, finalmente, qué significa el hecho de que, hoy en día, el humanismo esté en crisis y las consecuencias de esta situación *de facto*.

§18. CRISIS DEL HUMANISMO

"... en el hombre hay más cosas dignas de admiración que de desprecio."

Nuestro siglo XX se ha visto profundamente penetrado por la anticultura necrofilica manifiesta por doquier y legalizada sutil, pero

³³ *Ibidem*, pp. 14-15.

³⁴ Cf. Nicol, E., "Sócrates: Que la hombría se aprende" en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva Época, Número 221, Mayo, 1989, pp. 4-5.

¹ Camus, A., *La peste*, Gallimard, Paris, 1975, p. 308. (La traducción es mía).

contundentemente, en formas diversas y refinadas:² la violencia inficiona nuestro mundo. Parece como si el movimiento único y permanente de la sinfonía (¿estridencia?) humana fuera un *adagio lamentoso*. Este panorama nos lleva a dudar si podremos todavía calar en las fuerzas históricas del pasado de la humanidad que nos permitieran renovar el futuro.

La tragedia pensada, cuantitativamente, ya no puede conmovernos. Aunque día con día ocurren hechos horribles que es una vergüenza ignorar. La crisis contemporánea parece que pierde al hombre en una galería de espejos, de tal forma que ya no podemos distinguir entre nosotros mismos y la imagen (a veces deforme e incluso monstruosa que se proyecta). Nos perdemos en el infinito de imágenes sombrías. ¿Dónde está nuestra conciencia reflexiva, activa y actuante?

Toda simulación genera confusión. ¿No serán la desesperación, los sin-sentidos, la despreocupación, los espíritus inmundos de nuestra época? ¿Es todavía posible recuperar el humanismo del tú, del *otro-hombre*?³ ¿Podremos generar aún las oportunidades para que todos podamos dar lo mejor que hay en nosotros mismos y desplegar esa *alma artística* que cada uno posee? ¿Lograremos originar un humanismo como tradición renovada, en donde diversidad no signifique oposición ni colisión, sino recíproco enriquecimiento en la complementariedad y el intercambio? No permitamos que, el humanismo y su esperanza, se tornen en ayer mirados con nostalgia y que mañana pudieran ser, ya nunca más . . .

Parece ser que el pecado capital del hombre contemporáneo es la pereza, la ligereza que demuestra al hacer el mal. Hoy todo es trivialidad. Pero, ¿por qué somos tan violentos y exhibimos cotidianamente nuestra crueldad?; ¿por qué nuestras premeditaciones en el mal son tan

2 Cf. Marcel, G., *Filosofía para un tiempo de crisis*, trad. F. García-Prieto, Guadarrama, Madrid, 1971 y *Los hombres contra lo humano*, trad. E. Guido, Hachette, Buenos Aires, 1966.

3 Cf. Levinas, E., *Humanismo del otro hombre*, trad. D. E. Guillot, Siglo XXI, 2a. ed., México, 1993.

alevosas?;⁴ ¿por qué nos sentimos tan "incómodos" en la moral y con la ética?;⁵ ¿podría ser el humanismo la nueva terapia del alma que nos permitiera crear un renovado sentido de la vida?;⁶ ¿cómo generar nuevos valores que nos hagan posible crear el porvenir así como nuevas y buenas razones para vivir y para esperar? ¿Cómo fomentar un nuevo sentido de la co-responsabilidad universal entre los hombres?;⁷

Coligado con esto: es un hecho que nuestra vida diaria sería, hoy por hoy, inconcebible sin la técnica, pero hemos llegado a extremos de mecanización inaceptables en otros ámbitos vitales, entonces, ¿cómo humanizar la técnica y cómo lograr que el hombre vuelva a ser *homo humanus*?;⁸ ¿cómo procrear las condiciones de posibilidad de un nuevo humanismo que sea integral⁹ y para todos?¹⁰

A este respecto dice Nicol:

"La destrucción física producida por la frenética violencia de los hombres de nuestro siglo representa un daño moral. Se ha probado que la destrucción más devastadora puede repararse, y que en el lugar de las ruinas físicas pueden erigirse nuevas obras. Si, pero no sé si admite composturas inmediatas la ruina moral. Porque en esas casas tan nuevas habitan unos hombres con las más viejas pasiones; la codicia, el odio y la crueldad; la intolerancia, la envidia y el afán de dominio."¹¹

4 Cf. Heller, A., *Instinto, agresividad y carácter*, trad. J. F. Ivars y C. Moya, Península, Barcelona, 1980; Marx, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. F. Rubio Altonza, Madrid, 1968; Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana*, trad. F. Blanco, Siglo XXI, México, 1975.

5 Cf. González, J., *El malestar en la moral*, Joaquín Mortiz, México, 1986.

6 Cf. Frankl, V., *Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene un sentido la vida*, trad. A. Guérra, F.C.E., México, 1987.

7 Cf. Sartre, J. P., *L'existencialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946.

8 Cf. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, trad. R. Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1966 y Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. J. Goos, Losada, 16a. ed., Buenos Aires, 1981.

9 Cf. Maritain, J., *Humanismo integral*, trad. A. Hendizábal, Carlos Lohé, Buenos Aires, 1966.

10 Cf. Jaspers, K., et al., *Hacia un nuevo humanismo*, trad. E. Caballero, Guadarrama, Madrid-Bogotá, 1957 y González, J., *Ética y libertad*, UNAM, México, 1989, Capítulo XII.

11 Nicol, E., "La filosofía en el siglo XX" en *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990, p. 445.

La maldad es la peste de nuestra época, el extremo opuesto del humanismo; en medio queda el terreno grisáceo de la indiferencia, de la inconsciencia: la de los hombres carentes de autognosis.¹²

No obstante, la maldad no es cultivable, pues siempre es la misma, aunque las cosas malas cambien. En cambio, si hay una tradición en el bien. Por eso, la mismidad del hombre se mantiene si éste ejercita la capacidad de renovación de su hombría.

El humanismo requiere calma, absorción reposada, memoria histórica, cultivo; lo contrario de la sed de novedades frívolas y desechables que, por eso, carecen de lo que ostentan: de actualidad, es decir, de actos que permanecen porque se asimilan.

En nuestro siglo ha degenerado el hombre porque ha decaído su ser y la preocupación de reflexionar sobre sí mismo. La abdicación de la filosofía sería la abdicación del hombre y de lo humano.¹³

Y ¿qué nos está sucediendo ahora? ¿Por qué se piensa que el humanismo es obsoleto? ¿Por qué desconocemos la racionalidad humanista inherente al ejercicio cabal de toda praxis? ¿Por qué parece que hemos caído en un marasmo antropológico? Dice Nicol:

"... Hablar del humanismo, para denunciar su crisis es todavía signo de esperanza"

Vivimos en una época que, al propiciar la violencia masiva y volverla consuetudinaria, ha generado, a su vez, la indiferencia metafísica y ética. ¿Qué queremos decir exactamente con esto? Que hoy en día todo es verdadero y vale por igual, según lo queramos, pragmáticamente hablando. Por eso, señala, Nicol, los enemigos fundamentales del humanismo son: el materialismo (como forma de vida), la sofística y la demagogia.

¹² Cf. Nicol, E., "Origen y decadencia del humanismo" en *Humanismo en educación, ciencia, medicina y tecnología*, I Simposium Internacional Humanismo y Sociedad, I.N.N.Z., México, 1991, pp. 8-9.

¹³ Cf. Rauche, G., *The abdication of philosophy = the abdication of man*, M. Kijhoff, The Hague, 1974.

¹⁴ Nicol, E., "Humanismo y ética" en *Ideas de vario linaje*, ed. cit., p. 415.

El materialismo como sub-sistir proyectado a lo meramente económico, en tanto única y última razón de la vida, conduce al desgobierno moral, pues implica la carencia de todo fundamento antropológico, pues estamos faltos de autoconciencia:

"... No es un principio¹⁵ diferente, sino una falta de principios: materialismo es literal anarquía".

El sofista ataca toda posible humanización porque es un hombre sin compromisos, sin responsabilidades para con nada y para con nadie: la verdad le es indiferente, indistinta. Vitalmente hablando sólo interesa el empleo que cada individuo dé a su verdad: la posible aplicación pragmática de sus verdades, pues metafísica y éticamente, todo puede ser verdadero o erróneo de acuerdo con el servicio que en ese momento nos pueda prestar.

Y más grave aún: con la sofística se da la primera ruptura y, por ende, tergiversación antropológica, entre la teoría, como filosofía y la praxis, como vocación, como *ethos* constitutivo y constituyente de cualquier actividad humana. Esto ha conducido al utilitarismo pragmático, en donde se hacen cosas sin saber qué, cómo y para qué se hacen. El falseamiento antropológico es una forma de esquizofrenia moral entre el ser y el actuar, de sinrazón en el quehacer.

Derivada de la sofística aparece la demagogia como otra forma de antihumanismo. El demagogo - como su nombre lo indica- es un conductor del pueblo, pero es un conductor irresponsable porque carece de filología y, por lo mismo, de filosofía: la demagogia es literal irracionalidad, pues se trata del contradictor que quiere dar razones de lo que no las tiene:

"No hemos de emplear muchas palabras para caracterizar al demagogo. [...] Es el hombre (o la mujer) que permanece inmutable ante sus flagrantes contradicciones y mentiras; el que no sabe debatir, pues para esto se requiere una tesis propia, sino que insulta, denigra, difama, calumnia al adversario; es el que usa la palabra con la sola finalidad polémica, donde resaltan por su notoria ausencia las ideas y proyectos de

15 *Ibidem*, p. 409.

gobierno, y la noción de bien común."¹⁶

El peligro radical del demagogo se halla en que mueve a las masas con su discurso suasorio y falaz. De esta forma priva a la verdad de su *ethos* inherente, en tanto responsabilidad ontológico-antropológica, de amor y fidelidad ante lo real y ante la comunidad.

Con la demagogia se implanta en el mundo una nueva directriz vital: la del poder como táctica urgente y generalizada. Lo que predomina entonces es "la razón de fuerza mayor",¹⁷ contra la cual, nada podemos intentar. Cuando el poder es mera voluntad ciega e inconsciente, el demagogo se torna más peligroso aún, porque es un ser que hace explícita, únicamente, su ambición de mando, pero desconoce cuál es la fuerza que detenta, (ya que la retiene sin derecho), pues como es un hombre sin compromisos éticos -en tanto carece de autoconciencia- se niega a sí mismo también, el deber de decirnos y de decirse la verdad.¹⁸

Y ¿qué futuro nos espera si llegare a predominar en nuestro mundo el materialismo, la sofística, la demagogia o, en una palabra, la sinrazón? ¿Sería el fin del hombre y, por tanto, del humanismo?

La asunción consciente de toda crisis es el punto de partida para su probable superación. El humanista nunca ha llevado una vida despreocupada, y que eso nos lo diga Sócrates. Esto significa que no vamos a contemplar con indiferencia, e incluso, con impavidez, la decadencia del humanismo: eso sería insidia.

Necesitamos regresar a los orígenes del humanismo, necesitamos volver a Sócrates, necesitamos ser nuevos Sócrates. Humanismo es testimonio, fe y esperanza de vida.

Asimismo, la filosofía es una vocación arriesgada: para el filósofo ningún acto es marginal, pues en todo cuanto haga ha de dar manifestación

¹⁶ Nicol, E., "Sócrates: Que la hombría se aprende" en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva Época, Número 221, Mayo, 1989, p. 6.

¹⁷ Con respecto al tema de la necesidad como razón de fuerza mayor, véase Nicol, E., *El porvenir de la filosofía*, F.C.E., México, 1972, *passim*.

¹⁸ Cf. Nicol, E., "La filosofía en el siglo XX en *Op. cit.*, ed. *cit.*, *passim*.

de integridad, de excelencia vital. Éste es su servicio a la comunidad y una de las vías para salvar la presencia del humanismo en el mundo.

La metafísica es ciencia fundamentadora en tanto es capaz de proporcionar razones de sí misma. Este acto de autoconciencia, de autocrítica, es otra dádiva del metafísico que crea y abre posibles perspectivas para superar -o cuando menos asumir- la crisis fil-antrópica contemporánea.

La *philia* a la *sophia* permanecerá en el mundo como humanismo mientras haya seres dispuestos -metódica y éticamente- a manifestarse en forma amorosa y responsable, a este llamo a forjarse como hombres.

La tarea es titánica y requiere una renovación permanente de fidelidad para con la propia vocación filosófica. Porque, el faltar al *ethos* filosófico, entraña consecuencias de índole comunitaria, pues el filósofo -por exigencia de su quehacer- ha de ser *pedagogo* por excelencia. Romper con el *ethos* es quebrantar la matriz racional del acto filosófico: es dar paso a la selva del irracionalismo y, por tanto, a la deshumanización generalizada. La filosofía es una labor pública, a la cual, constantemente se le piden cuentas.

En conclusión: el humanista no puede desesperarse o sentir desazón, porque éstas son las formas radicales de traición y de contradicción. El permanecer fieles al acto de filosofar es la manera ejemplar y edificante de seguir promoviendo el humanismo en momentos, como los de hoy, cuando peligran sus condiciones de posibilidad operativas. La fil-anthropía nunca está fuera de lugar, nunca es utópica: la preocupación amorosa por el hombre tendrá cabida, siempre y cuando, existan seres capaces de impulsarla con dignidad y con entereza.

Y, ¿si llegare lo peor -esto es, la aniquilación del hombre por el hombre o el dominio de lo necesario en el mundo? Tengamos fe. Todavía hay honrosas y ejemplares excepciones que nos acompañan en esta amorosa y pacífica tarea:

"... Hay que seguir pensando como si la filosofía tuviese todavía un porvenir seguro; con la ilusión de que tal vez en ese porvenir haya unos hombres que, echando su mirada hacia atrás, reconozcan con respeto, y hasta

con cierta ternura, que hubo en esta época malhadada siquiera algunos que permanecieron fieles: los que amaron la sapiencia, los verdaderos filósofos."

¹⁹ *Ibidem*, p. 446.

CONCLUSIONES

I. La *humanitas* es la fuente promotora de la formación ética y estética, ya que la ejemplaridad del bien hablar promueve la integridad del bien actuar y viceversa.

II. El humanismo renacentista restaura la dignidad humana como valor heredado de la cultura de la antigüedad clásica: el hombre es un ser en el cosmos, tiene que hacer su naturaleza porque es el ser de la posibilidad. Su mérito consiste en *saber buscar, crear y elegir* la más elevada. Todo lo existente es redimible.

III. El mito es la raíz histórica de la tradición heroica griega. En él subyacen los elementos dialécticos de la contradicción inherente a la naturaleza humana y su síntesis apolíneo-dionisiaca y que, posteriormente, se consolidarán como constitutivos éticos. Asimismo, en el mito se halla la simiente de la conciencia que el hombre empieza a asumir de su insuficiencia constitutiva que es limitación y, al mismo tiempo, posibilidad. De esta forma nace el héroe mítico.

IV. a) La conciencia proveniente del *pathos* del heroísmo épico es, en Homero, un juego de contrastes. Por un lado, es afán antropológico de excelencia, de búsqueda de la más alta virtud humana. Por el otro es, igualmente, reconocimiento de la insuficiencia del hombre y de la ilimitación de los dioses por la oposición consciente de sus respectivas naturalezas. El hombre no sólo ha de sufrir, sino que es un *ser mortal*. Ésta es la raíz trágica de la poesía épica.

Hesíodo es un poeta de sentencia sabias y de corte moral. La justicia -que es el máximo valor- es producto de la prudencia divina: de la sabia distinción entre el bien y el mal. En la vida del hombre los dioses le envían bienes y males, pero el ser humano ya está regido por responsabilidades y propósitos. El héroe hesiódico es ponderado, por su autoconocimiento y por su conciencia de los dictámenes divinos. La relación entre los hombres y las divinidades se torna más equitativa. El hombre de excelencia es el que reflexiona, sabe escuchar consejos y obra conforme con lo mejor.

b) Con el sentimiento lírico se intensificó la conciencia de expresar

valores individuales: la valentía, la sabiduría como producto de la experiencia, la justicia para el buen gobierno, la inteligencia mesurada, la bondad, la verdad, la meditación, la libertad, la belleza. Todos los poetas líricos coinciden en que la virtud se genera con esfuerzo heroico y que el hombre es un ser frágil y perecedero, pero que puede luchar por hacerse mejor. El interés de los vates líricos en la comunidad se dio por su preocupación en la educación como fuente de transformación por la vía del buen ejemplo.

c) La tragedia trae consigo una nueva forma de conciencia: la del hombre como ser responsable y problemático.

La conciencia trágica en Esquilo es resultado de la dialéctica entre *pathos*, *máthesis*, *logos* y *ethos*: el sufrimiento alumbra la reflexión, el pensamiento ilumina la experiencia activa de lo que el hombre es y puede llegar a ser. La falta de este conocimiento conduce a la transgresión de los límites inherentes al hombre y el desafío a los dioses: la desmesura. El héroe esquileo se debate entre opción y constricción en la decisión (libertad) necesaria (destino).

En Sófocles, la conciencia de la posibilidad de la mejoría humana es producto de la autognosis que se logra a través de las lecciones que la alternancia del destino nos deja. Sófocles hace una distinción clara entre el error cometido por ignorancia culpable y aquel del cual no podemos tener responsabilidad. El hombre es un ser maravilloso, pero terrible: jamás podrá dejar de tomar en cuenta que, la muerte es infranqueable y la Justicia inquebrantable. La ley más alta es la propia conciencia que se apega a los designios divinos y no a las leyes de los hombres. Sófocles delinea magistralmente los dilemas de conciencia de sus personajes y las dudas morales que los asaltan por saber si están o no obrando, correctamente. Hay que implorar de los dioses la moderación a fin de tener un destino lo menos infausto posible. Asimismo, el poeta nos muestra una excelente contraposición de personajes con características divergentes, que permiten resaltar la condición humana. Saber sufrir, dignifica.

Eurípides pone en juego de tensión dos fuerzas majestuosas: lo racional y lo irracional que colinda con el horror.

En los personajes eurípeos hay ya un cuestionamiento abierto sobre

los dictámenes divinos, muchas veces inexplicables. Al igual que Esquilo, para Eurípides, el *pathos* de la experiencia es el mentor por antonomasia. El hombre vive entre una serie de inseguridades y se encadena en muy diversas formas, de tal modo que no podemos decir que sea libre. Asimismo, el *pathos* trágico de Eurípides reside en el conflicto psicológico a fin de generar en el espectador el sentimiento del horror y la violencia, así como la captación de la actitud veleidosa de los dioses para con los hombres.

Conciencia trágica es autognosis en el *pathos* de la contradicción humana y cósmica.

V. Sócrates y Platón hacen explícito y fecundo el humanismo filosófico en la producción de una ética.

El humanismo socrático-platónico tiene como punto de partida la *anthropine sophia* que es, ante todo, conciencia clara de la propia ignorancia, para así gestar los medios para llegar a ser lo mejor posible por el cultivo de la *areté*. La autognosis es la condición de la conciencia moral.

La *paideia* socrático-platónica es un proyecto y una preocupación reflexiva, racional y ética por todo lo relativo al hombre y a lo humano, a fin de transformarlo y mejorarlo.

VI. Todas las ciencias son *philia* a la *sophia*. Asimismo la comunidad de principios verifica la unidad de la ciencia. La unidad también se corrobora cuando las ciencias no se consideran en su pluralidad externa, sino en su propósito común: la búsqueda metódica y desinteresada de la verdad.

VII. Por tradición se denominó como Humanidades al estudio erudito y formativo del griego y del latín, así como a las disciplinas del hombre culto y civilizado: arte, literatura, historia, etc. Constituirse como humanista es adquirir una forma mejor de ser. Por tanto, el humanismo implica a las Humanidades, pero no a la inversa.

Asimismo, toda ciencia forma parte de las Humanidades y fomenta el humanismo se se realiza conforme con su *ethos* propio.

VIII. El hombre es *ser humano* al saberse hombre. Con la filosofía hay una mutación de la vida humana por la justificación comunitaria de la intención de verdad inherente al *logos* racional. La filosofía genera un

hombre nuevo que, por primera ocasión, tiene una *conciencia racional* de su propio ser. Con la filosofía, la autoconciencia natural se torna problemática.

IX. Todo camino hacia la individuación lo es hacia la humanización. La historia es la forma singular del cambio en el hombre: su vida es tensión de las actualizaciones existenciales de su poder ser. El punto que guía la historia es la idea del hombre en la que se concentran las producciones históricas que el ser humano realiza consigo mismo y que él mismo expresa, racionalmente, mostrándonos la representación que ha tenido de su propia naturaleza en las diversas situaciones vitales. Libertad de ser en el hombre es libertad de hacerse. A la religiosidad en Grecia como humanización de los seres divinos corresponde un paulatino progreso del hombre hacia la individuación por la vía de la comprensión. Asimismo, las herogonías fueron lección de excelencia y símbolo de la evolución de la individualidad entre los griegos. Dionisos fue el atizador de la conciencia problemática del hombre griego. También la idea de que el hombre necesita y puede ser promovido, es de raigambre dionisiaca.

La política es formativa de la individualidad humana porque ella constituye la intervención del pensamiento en el obrar del hombre como ser que se *conduce* libre y responsablemente.

La poesía es un elemento indispensable en la formación del sujeto, pues éste adquiere una nueva forma de conciencia individual cuando la poesía lírica toma al yo como tema capital.

Con el nacimiento de la filosofía el hombre cumple una nueva misión: la que se realiza expresando verdades y la conciencia racional que esto implica, es decir, que la verdad obliga moralmente. Con la filosofía el hombre genera y renueva ideas sobre sí mismo que nos permite saber lo que él ha sido en cada momento de la historia.

X. La expresión es el principio de individuación. Es condición onto-antropológica y ética de la complementariedad del yo con el tú y del yo consigo mismo.

El carácter ético de la verdad reside en que no sólo es un producto del conocer, sino una forma de ser. La esencia de la verdad es su comunicabilidad. Ésta es la vía por excelencia de perfeccionamiento de la

condición humana. Expresión es *libertad*: vocación de hombría.

XI. El hombre es el ser proteico: crea y manifiesta sus formas como aventuras perpetuas. Transmutarse significa en el ser humano, metamorfosear el ser: dinamismo esencial, diversidad en el modo de ser, sin dejar de ser el mismo.

La enfermedad mortal de Proteo es la uniformidad. Aquí se vislumbra la crisis contemporánea del humanismo. Proteo también agoniza con la pretensión moderna de mecanizar la totalidad de la vida: la inconsciencia e indiferencia.

No obstante, los impulsores de inquietudes como el filósofo, el poeta, el teólogo, el moralista, podrán manumitir la mediocridad en la autoconciencia.

XII. El hombre es el *ser-filósofo*: esto significa ser capaz de generar ideas sobre sí mismo lo que permite asumir conciencia de su ser histórico y de su *ethos* constitutivo: ser-hombre es hacerse hombre. La libertad es asunción del destino: poder-ser-más. Sólo el hombre, humanizado por la libertad, tiene alternativas morales y posibilidades de ser virtuoso.

La síntesis apolíneo-dionisiaca es, en el interior del hombre, atemperante de la *hybris* por la promoción de la autognosis. Ser individuo es una forma de estar en comunidad con una infinidad de variables en las correlatividades.

La *paideia* filosófica, proveniente de su *ethos* propio, es inclita, ya que manifiesta el anhelo al mayor grado de ser posible que se infunde a los demás: para ser hombre hay que saber de sí mismo.

XIII. La naturaleza humana no es mera *physis*, sino también, producto de la acción del hombre: la posibilidad es la *póiesis* de la existencia.

La *praxis* filosófica abre la magnitud interior de la auto-póiesis: el hombre debe crear su propia naturaleza. Humanismo es *paideia*, formación del hombre en la libertad virtuosa.

Las dos formas eminentes de formación y metabolismo vital del hombre se dan por el *logos* de la poesía y de la filosofía: el bien hablar y el bien pensar transmutan la condición y el obrar humanos.

XIV. La conciencia de sí mismo es constituyente primigenio del

humanismo. Esta autognosis nos revela que los hombres tenemos un ser acrecentable. La autoconciencia revelada por la filosofía nos hace ver que ser-más es optar por forjarse en alguien mejor.

XV. Humanismo es autarquía, esto es, estado del que se basta a sí mismo porque se gobierna a sí mismo en la construcción fiel y responsable ante la comunidad de formación en la virtud. Es reconocimiento amoroso y, por ende, complementario, de la vocación formativa de la independencia en la conciencia de la dependencia.

XVI. La filosofía es humanismo porque el acto de conocimiento crea una nueva forma de comunidad ejemplar: la de los hombres en la verdad. Asimismo, con la filosofía el hombre busca adquirir la *sapientia* por el camino de la ciencia: éste es el vínculo entre metafísica y humanismo.

XVII. La *sophia* de la filosofía entraña una razón vital, o sea, ética: es virtud sapiente en la lucha por la excelencia. Esto implica que cada hombre se considere a sí mismo como el fin último de su acción. La conjunción de la vocación científica y de la vocación ética se sintetizan en el humanismo como vocación universal de los hombres.

XVIII. Aseverar que el sentido es el sin-sentido sería un acto irresponsable de hipoteca paralizante de la vida. El pesimismo no es una verdad, sino una actitud. Asegurar el sí de raíz de la vida, no implica negar su dialéctica intrínseca: sus síes y noes constitutivos. Toda forma de solidaridad implica riesgos que vale la pena correr. La crisis actual del humanismo pone en peligro su existencia futura. Pero, mientras haya vida, hay posibilidad: donde hay opción hay esperanza. Aun de las cenizas es posible reconstruir lo devastado. Si la esperanza muriese, hay que inventarla de nuevo.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Abbagnano, N. y Visalberghi, A., *Historia de la pedagogia*, trad. J. Hernández, F.C.E., 2a. reimpresión, México, 1974.
- Bowra, C. M., *La literatura griega*, trad. A. Reyes, F.C.E., 5a. ed., México, 1958.
- , *La aventura griega*, trad. L. Gil, Guadarrama, Madrid, 1960.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, Blak, 4th. ed., London, 1908.
- , *Greek Philosophy. Tales to Plato*, London, 1950.
- Campbell, J., *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, trad. L. J. Hernández, F.C.E., México, 1972.
- Camps, V., editora., *Historia de la ética*, Critica, Barcelona, 1988.
- Capelle, W., *Historia de la filosofía griega*, trad. E. Lledó, Gredos, 3a. reimpresión, Madrid, 1981.
- Cassirer, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. A. Bixio, EMECÉ, Buenos Aires, 1951.
- Cicerón, M. T., *Cuestiones académicas*, trad. J. Pimentel, ed. bilingüe latín-español, UNAM, México, 1980.
- , *Pro Arquias*, trad. M. Pease Cruz, ed. bilingüe latín-español, UNAM, México, 1979.
- , *Disputas Tusculanas*, trad. J. Pimentel, ed. bilingüe latín-español, UNAM, México, 1979.
- , *Les trois dialogues de l'Orateur*, traduction de M. Nisard et J. J. Dubochet (2 livres), édition bilingue latin-français, Le Chevalier et comp. Éditeurs, Paris, 1848.
- , *De l'Orateur*, (livre troisième), traduit par E. Courbaud et H. Bornecque, Les Belles Lettres, Paris, 1968.
- Colli, G., *El nacimiento de la filosofía*, trad. C. Manzano, Tusquets, 3a. ed., Barcelona, 1983.
- Cornford, F. M., *Antes y después de Sócrates*, trad. Antonio Pérez-Ramos, Ariel, 2a. ed., Barcelona, 1981.
- Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1954.

- Dodds, E. R., *The Greeks and the irrational*, University of California, Berkeley-Los Angeles, 1951.
- Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Tomo I, trad. J. Valiente, Cristiandad, Madrid, 1981.
- Escohotado, A., *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales hasta Sócrates*, Anagrama, Barcelona, 1975.
- Eschyle, *Agamemnon, Les Choéphores, Les Euménides*, édition bilingue grec-français, text établi et traduit par Paul Mazon, Tome II, Les Belles Lettres, Septième édition, Paris, 1961.
- Eurípides, *Las diecinueve tragedias*, trad. A. M. Garibay, Porrúa, México, 1966.
- Eurípide, édition bilingue grec-français, I: *Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Héraclides*, text établi et traduit par Louis Méridier, Les Belles Lettres, 50me édition, Paris, 1961; II: *Hyppolite, Andromaque, Hécube*, text établi et traduit par Louis Méridier, Les Belles Lettres, 13me édition, Paris, 1960; III: *Héraclès, Les Suppliants, Ion*, text établi et traduit par Léon Parmentier et Henri Gregoire, Les Belles Lettres, Paris, 1959.
- Eurípides, I: *Tragedias: El Cíclope, Alcestis, Medea, Los Heráclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécuba*, trad. A. Medina y J. A. López, Gredos, 2a. reimpresión, Madrid, 1991; II: *Suplicantes, Heracles, Ion, Las Troyanas, Electra, Ifigenia entre los Tauros*, trad. J. L. Calvo, Gredos, Madrid, 1985.
- Farrington, B., *La civilización de Grecia y Roma*, trad. H. Rodríguez, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979.
- Ferro, F. y Benavides, J., *La sabiduría de los romanos*, UNAM, México, 1989.
- Frankl, V., *Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene un sentido la vida?* trad. A. Guéra, F.C.E., México, 1987.
- Fromm, E., *Anatomía de la destructividad humana*, trad. F. Blanco, Siglo XXI, México, 1975.
- , *Ética y psicoanálisis*, trad. H. P. Morck, F.C.E., 5a. ed. México, 1965.
- , *Marx y su concepto del hombre*, trad. J. Campos, F.C.E., 1a. ed., México, 1966.

- Garaudy, R., *Perspectivas del hombre*, Fontanella, Barcelona, 1970.
- Gernet, L., *Antropología de la Grecia Antigua*, trad. B. Moreno, Taurus Madrid, 1980.
- Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, trad. M. Carrión, Gredos, Madrid, 1985.
- Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, P.U.F., Paris, 1947.
- Gómez-Lobo, A., *La ética de Sócrates*, F.C.E., Cuadernos de la Gaceta, México, 1989.
- Gómez Robledo, A., *Sócrates y el socratismo*, F.C.E.-UNAM, México, 1966.
- , *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, F.C.E.-UNAM., México, 1974.
- Gomperz, T., *Historia de la filosofía en la antigüedad, Tomo II: Pensadores griegos*, trad. P. V., Haselberg, Guaranía, Buenos Aires, 1951-1952.
- González, J., *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM, México, 1981.
- , *El malestar en la moral*, Joaquín Mortiz, México, 1986.
- , *Ética y libertad*, UNAM, México, 1989.
- Graves, R., *Los mitos griegos*, 2 vols. trad. L. Echávarri, Alianza, México, 1986.
- Griffin, J., *Homero*, trad. A. Guzmán, Alianza, Madrid, 1984.
- Guthrie, W. K. C., *A history of Greek Philosophy*, 5 vols., Cambridge, 1975.
- , *Orfeo y la religión griega*, trad. J. Valmard, Buenos Aires, Eudeba, 1970.
- Heller, A., *Instinto, agresividad y carácter*, trad. J. F. Ivars y C. Moya, Península, Barcelona, 1980.
- Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, trad. R. Gutiérrez, Taurus, Madrid, 1966.
- Hesíodo, *Teogonía*, trad. P. Vianello, ed. bilingüe griego-español, UNAM, México, 1980.
- , *Los trabajos y los días*, trad. P. Vianello, ed. bilingüe griego-español, UNAM, México, 1986.
- Homero, *Obras completas*. trad. L. Segalá, Montaner y Simon, Barcelona,

1955.

-Homère, *Iliade*, traduit par Paul Mazon, édition bilingue grec-français, Tome I, 1949; Tome II, 1947; Tome III, 1949; Tome IV, 1947, Les Belles Lettres, Paris.

-Hülsz, E., "La rebelión socrática", *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva Época, Número 221, Mayo, 1989, pp. 19-22.

Jaeger, W., *Demóstenes*, trad. E. Nicol, F.C.E., México, 1976.

-----, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xirau y W. Roces, F.C.E., México, 1974.

-----, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. José Gaos, F.C.E., México, 1980.

-Jaspers, K., et al., *Hacia un nuevo humanismo*, trad. E. Caballero, Guadarrama, Madrid-Bogotá, 1957.

-Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Apología. Simposio.*, trad. A. García Calvo, Alianza, Madrid, 1967.

-Kaufmann, W., *Tragedy and Philosophy*, Doubleday, New York, 1968.

-Kirk, G. S. y Raven, J. E., *Los filósofos presocráticos*, trad. J. García Gredos, Madrid, 1981.

-Kitto, H. D. F., *Los griegos*, trad. L. Garasa, EUDEBA, 5a. ed., Buenos Aires, 1951.

-Kranz, W., *La filosofía griega. Tomo II: Sócrates y Platón*, trad. A. J. Castaño, UTEHA, México, 1962.

-Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, trad. F. Patán, F.C.E., México, 1982.

-Laercio, D., *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, trad. J. Ortiz Sanz, Aguilar, 1964.

-Levinas, E., *El humanismo de otro hombre*, trad. D. E., Guillot, Siglo XXI, 2a. ed., México, 1993.

-Marcel, G., *Filosofía para un tiempo de crisis*, trad. F. García-Prieto, Guadarrama, Madrid, 1971.

-----, *Los hombres contra lo humano*, trad. B. Guido, Hachette, Buenos Aires, 1955.

-Maritain, J., *Humanismo integral*, trad. A. Mendizábal, Carlos Lohé, Buenos Aires, 1966.

- Marx, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. F. Rubio, Alianza, Madrid, 1968.
- Della Mirandola, Plco, *De la dignidad del hombre*, trad. L. Martínez, Editora Nacional, Madrid, 1981.
- Mondolfo, R., *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, trad. F. González, Buenos Aires, Imán, 1952.
- , *La comprensión del sujeto humano en la cultura griega*, Imán, Buenos Aires, 1955.
- Nestle, W., *Historia del espíritu griego, desde Homero hasta Luciano*, trad. M. Sacristán, Ariel, 3a. ed., Barcelona, 1981.
- Nicol, E., *Psicología de las situaciones vitales*, F.C.E., México, 1975.
- , *La idea del hombre*, El Colegio de México-Stylo, México, 1946. Nueva Versión, F.C.E., México, 1977.
- , *Historicismo y existencialismo*, F.C.E., México, 1981.
- , *La vocación humana*, El Colegio de México-F.C.E., México, 1953.
- , *Metafísica de la expresión*, F.C.E., México, 1957. Nueva Versión, F.C.E., México, 1974.
- , *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid, 1961.
- , *Los principios de la ciencia*, F.C.E., México, 1984.
- , *El porvenir de la filosofía*, F.C.E., México, 1972.
- , *La primera teoría de la praxis*, UNAM, México, 1978.
- , *La reforma de la filosofía*, F.C.E., México, 1980.
- , *La agonía de Proteo*, UNAM, México, 1981.
- , *Crítica de la razón simbólica*, F.C.E., México, 1982.
- , *Ideas de vario linaje*, UNAM, México, 1990.
- , *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*, UNAM, México, 1990.
- , "Sócrates: Que la hombría se aprende", *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Nueva Época, Número 221, Mayo, 1989, pp. 4-6.
- Nichols, A. y Seggie, A., *The legacy of ancient world*, Penguin, London, 1961.
- Nietzsche, F., *El origen de la tragedia*, trad. C. Mahler, ADIAX, Buenos Aires, 1980.
- Panofsky, E., *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, trad. M.

- L. Balseiro, Alianza Universidad, 5a. ed., Madrid, 1985.
- Pérez Ruiz, F., *El concepto de filosofía en los escritos de Platón*, Universidad de Comillas, 1959.
- Petrie, A., *Introducción al estudio de Grecia*, trad. A. Reyes, F.C.E., 5a. ed., México, 1966.
- Platón, *Oeuvres complètes*, traduit par A. Croiset, M. Croiset, L. Meridier, L. Robin, A. Diès, édition bilingue grec-français, Col, Guillaume Budé, Les Belles Lettres, Paris, 1963 et suivants.
- Ramnoux, C., *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Les Belles Lettres, 10me édition, Paris 1968.
- Rauche, G., *The abdication of philosophy = the abdication of man*, M. Mijhoff, The Hague, 1974.
- Raven, J. E., *Plato's philosophy in the making*, Cambridge, 1965.
- Robin, L., *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, trad. J. Xirau, Cervantes, Barcelona, 1935.
- , *La théorie platonicienne de l'amour*, P.U.F., Paris, 1964
- Rohdé, E., *Psique. La idea del alma y de la inmortalidad entre los griegos*, trad. W. Rocas, F.C.E., México, 1983.
- Rodríguez Adrados, F., *El mundo de la lírica griega antigua*, Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- Rowe, C., *Introducción a la ética griega*, trad. F. González, F.C.E., México, 1979.
- Sartre, J. P., *L'existencialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946.
- Savater, F., *Humanismo impenitente*, Anagrama, Barcelona, 1990.
- Schadewalt, W., *La actualidad de la antigua Grecia*, Barcelona, Alfa, 1981.
- Schaff, A., *Filosofía del hombre (Marx o Sartre)*, trad. M. Bonfill, Grijalbo, México, 1965.
- Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. J. Gaos, Losada, 16a. ed., Buenos Aires, 1981.
- Sciacca, M. F., *¿Qué es el humanismo?*, trad. A. Vaccaro, Columba, Buenos Aires, 1960
- Sófocles, *Tragedias*, trad. A. Alamillo, Gredos, Madrid, 1986.
- Sophocle, text établi et traduit par A. Dain et P. Mazon, édition bilingue grec-français, I: *Les trachiniens, Antigone*, Les Belles Lettres, Paris,

1955; II: *Ajax, Oedipe Roi, Electre*, 1958; III: *Philoctète, Oedipe à Colone*, 1960.

-Trueba, M. C., "*La teoría del Eros en el Fedro*", *Ensayos*, Cuaderno 30, UAM-Iztapalapa, Departamento de Filosofía.

-Valéry, P., *Mi Fausto*, trad. A. Bernárdez, Losada, Buenos Aires, 1956.

-Vérsey, L., *Socratic Humanism*, New Haven, Conn., and London (Yale Univ. Press), 1963.

-Vernant, J. P., *Mythe et pensée chez les grecs*, La Découverte, Paris, 1990.

-Vernant, J. P. et Vidal-Naquet, P., *Mythe et tragedie en Grèce ancienne*, Volume I, Maspero, 1981. Volume II, trad. A. Iriarte, Taurus, Madrid, 1989.

-Vives, J., *Génesis y evolución de la ética platónica*, Gredos, Madrid, 1970.

-Xirau, R., *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Alianza, Madrid, 1975.

-Yates, F. A., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. D. Bergada, Ariel, Barcelona, 1983.

-Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, F.C.E., 2a. ed., México, 1966.

-Zubiri, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, 8a. ed., Madrid, 1981.

-*El humanismo en México en las vísperas del Siglo XXI*, Actas del Congreso celebrado del 22 al 25 de abril de 1986, UNAM, México, 1987.

-*Antología de la lírica griega*, Prólogo, selección y traducción de Rubén Bonifaz Nuño, edición bilingüe griego-español, UNAM, México, 1988.

-*Antología de la poesía lírica griega*, Selección, prólogo y traducción de C. García Gual, Alianza, 2a. ed., Madrid, 1983.

-*La lírica griega arcaica*, Introducción, traducción y notas de F. Rodríguez Adrados, Gredos, Madrid, 1986.

-*Humanismo en educación, ciencia, medicina y tecnología*, I Simposium Internacional Humanismo y Sociedad (1988), I.N.N.S.Z., México, 1991.

-*Los valores humanos en el proceso de universalización*, III Simposium Internacional Humanismo y Sociedad (1990), I.N.N.S.Z., México, 1991.

ÍNDICE

	Página
ISAGOGUE	1
CAPÍTULO I. SOBRE LA IDEA DE HUMANISMO	4
1. La <i>humanitas</i> en Cicerón	5
2. El humanismo en el Renacimiento	20
CAPÍTULO II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL HUMANISMO GRIEGO	37
3. El mito	37
4. Poesía épica, lírica y trágica	
1. La épica	50
2. La lírica	68
3. La tragedia	80
a) Esquilo	82
b) Sófocles	87
c) Eurípides	95
CAPÍTULO III. CÓMO NACE EL HUMANISMO	101
5. Sócrates: humanismo y ética	101
6. Principio de unidad del saber humano	110
7. Humanismo y Humanidades	116
8. Humanismo y <i>ethos</i> filosófico	124
CAPÍTULO IV. LA IDEA DEL HOMBRE EN NICOL	129
9. Sus fuentes griegas	129
10. Humanismo y expresión: el hombre como ser simbólico	162
11. Humanismo y transformación proteica	171
12. Humanismo y <i>ethos</i> antropológico	192
CAPÍTULO V. CONSTITUTIVOS ESENCIALES DEL HUMANISMO EN LA FILOSOFÍA DE NICOL	210
13. <i>Paideia</i> : Naturaleza (<i>φύσις</i>) y cultura (<i>παιδεία</i>)	212
14. Autogénesis y <i>αὐτογένεσις</i> (incremento del ser)	225
15. <i>Ἀὐτάρκεια</i> (suficiencia), autenticidad y <i>ἔρως</i> (amor)	231
CAPÍTULO VI. LA FILOSOFÍA COMO HUMANISMO: LOS GRIEGOS Y NICOL	247
16. Significación humanista del conocimiento: <i>aletheia</i> y <i>philia</i> (verdad y amistad)	249
17. <i>Anthropine sophia</i> y <i>areté</i> (sabiduría de lo humano y excelencia)	265
18. Crisis del humanismo	276
CONCLUSIONES	284
BIBLIOGRAFÍA BÁSICA	290