

CATEGORIAS FORMALES DEL HUMANISMO GRIEGO

ALBERTO DÍAZ TEJERA

1. Se ha convertido en un lugar común aquello de que nuestra cultura occidental procede de la simbiosis de la herencia clásica y del cristianismo. De suerte que toda raza y toda tierra que haya sido romanizada, cristianizada y helenizada es europea. Ello se considera evidente pero, a mi modo de ver, demasiado simple. Pues pienso que lo relevante de una cultura no es sólo su dimensión de contenido, ya sea éste de pensamiento, ya ético, ya político, sino además y sobre todo su categoría formal. Es decir, de una parte, su dinamismo interno en la medida en que provoca que aquellos contenidos no se estanquen y formen un caparazón inerme e impermeable. Antes bien, contradiciéndose en sus justos límites, asciendan paulatinamente a situaciones más plenas y enriquecedoras. De otra parte, su equilibrio, de modo que los distintos elementos de ese multiforme contenido giren en sus órbitas correspondientes, sin soberbia, para no producir el entorpecimiento de las demás órbitas.

2. A estas dos características, dinamismo interno y equilibrio, hay que añadir la posición preponderante del hombre en el concierto de ese dinamismo y equilibrio, pues es el hombre el motor del engranaje¹. El hombre con su capacidad creadora y sin traspasar sus límites humanos, constituye una adquisición del espíritu helénico. Características éstas que, enriquecidas con la aportación romana y cristiana, han conformado la levadura que ha solidificado el pensamiento occidental, donde occidental no es ya un término geográfico sino

1. Esta idea ha sido defendida con entusiasmo por W. JAEGER, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967, p. 158 y ss.

cultural. No es, pues, sólo el contenido, cuya exposición, de otro lado, sería inagotable, sino su dialéctica interna, a partir del hombre, entendiendo esta dialéctica como categoría formal que se mantiene como constante pese a que hayan variado sus contenidos. He aquí el tema, de manera concreta, del artículo que me propongo exponer.

3. Y su desarrollo lo haremos en tres apartados fundamentales: en un primer apartado se analiza la posición central que el hombre va adquiriendo dentro de su horizonte vital. En el segundo, la virtualidad dinámica que emana del hombre dentro de las coordenadas de tensión y equilibrio; y en el tercero, cómo ese dinamismo constituye una evolución que se apoya, respetándola, en la historicidad del propio hombre. Tres apartados, selectivos, por supuesto, que pretenden explicitar lo que yo considero más significativo del acervo cultural clásico. He procedido como un agricultor que selecciona, de su amplia cosecha del año anterior, unas semillas, las más apropiadas, para conservar y mejorar las sucesivas siembras.

4. Pues bien —y entramos en el apartado primero —desde muy pronto, casi desde los albores del pensar racional, el hombre se percata de que se encuentra inserto en un horizonte cultural que le obliga a conquistar una posición sólida pero, a la vez, de tensión reflexiva frente a lo que no es él mismo. Ya en la *Iliada*², cuando Palas Atenea se presenta a Aquiles que está a punto de desenvainar su espada frente a Agamenón, encontramos los componentes de divinidad y hombre y la posibilidad de decisión de éste ante aquella. Atenea dice a Agamenón: «bajé desde el cielo para hacer cesar esa tu cólera, si es que me obedeces». Habría que subrayar muy seriamente ese último sintagma: «si es que me obedeces»³.

5. Claro es que no voy a descubrir yo ahora la importancia de este texto pues ya otros⁴ con más autoridad lo han hecho, pero sí

2. I 205 y ss.

3. El texto es εἴ κε πείθῃαι. De hecho el significado original del verbo πείθωμαι, en voz media, es «ser convencido» y como resultado «obedecer». Nótese que con esta palabra están relacionados los términos πίστις «confianza» y fides «lealtad» y «fe». Fermenta ya un contenido religioso de largo alcance posterior.

4. Cf. entre otros, B. Snell, *Las Fuentes del Pensamiento europeo*, Razón y Fe, S. A., Madrid, 1963, p. 55 y ss.

hacer hincapié en el fermento humanista que encierra: de un lado, la divinidad, poderosa, que marca el rumbo de actuación de Aquiles y que diseña un horizonte que éste no debe traspasar y, de otro, el hombre que advierte que su posición está limitada por ese horizonte pero que, a su vez, dentro de él, en su pecho, hierva el deseo de acción, cual mosto dentro de un tonel, como réplica a una ofensa causada a su honor. La divinidad marca lo que debe ser pero no ahoga, no se torna un ogro gigante que con un bostezo engulle al hombre.

6. Por el contrario, éste puede o no realizar ese nivel divino según su criterio, si bien —se dice—⁵ «es mejor obedecer a la divinidad a pesar de todo». Y aunque, como es sabido, el ultradeterminismo⁶ es la norma de los poemas homéricos, el hombre, en este pasaje, asume desde el comienzo la decisión de su propia acción. Y es este comportamiento el que, con mirada retrospectiva, constituyó el fermento de todo un proceso humanista y reflexivo.

7. Porque es verdad que se trata de dos planos distintos: «siempre habrá —dice el propio HOMERO—⁷ dos razas diferentes, la de los inmortales y la de los mortales que caminan sobre la tierra». «Sin embargo —puntualiza PÍNDARO—⁸ en algo nos asemejamos a los inmortales, en grandeza de espíritu o de cuerpo, aunque ignoremos la meta». Luego en esa distancia que separa ambos niveles, ambos planos, se produce una zona común, de síntesis real y no conceptual. Mas —y ello es muy importante— debido a esa zona común, el hombre no es totalmente divino pero tampoco totalmente naturaleza y es de la negatividad, no de la plenitud, de donde brota y se abre todo dinamismo cultural. Quizá haya sido PLATÓN⁹ el autor que con mayor plasticidad refleja este fenómeno cuando convierte al amor, por no ser totalmente rico, ni ser totalmente pobre, en la fuerza motriz del conocimiento más auténtico. Del mismo modo, el hombre se encuen-

5. *Iliada*, I 216. ὡς γὰρ ἀμεινον.

6. Cf. E. R. Dodds, *Los Griegos y lo Irracional*, R. de Occidente, Madrid, 1951, p. 15 y ss.

7. *Iliada*, V 441-442. Asimismo, E. des Places, *Syngeneia. La parenté de l'Homme avec Dieu, d'Homère à la Patristique*, Paris, 1964, p. 20.

8. Píndaro, *Nemea*, VI 4-6.

9. PLATÓN, *Simposio*, 203 B.

tra ocupando una zona tensa, dinámica en la que si afloja la cuerda del arco, corre el riesgo de que su flecha no salga de la esfera de la naturaleza pero si la tensa demasiado, puede herir un blanco que no le es permitido ¹⁰.

8. Así pues, en una primera visión, el hombre se halla inserto en un horizonte enmarcado por la divinidad y él mismo, donde en lugar de dejarse llevar mansamente por la corriente, adquiere conciencia de su posición central, a la vez, sintética y contradictoria.

9. Pero acontece que, desde otro ángulo, este horizonte quedó englobado dentro de una concepción más amplia tras la búsqueda del origen y de la naturaleza de ser. Constituyó esta búsqueda el esfuerzo más esplendoroso del hombre. Pues junto y paralelamente al marco hombre-divinidad, el pensamiento griego se dirige a conocer la naturaleza de todas las cosas. Esto es, la naturaleza en cuanto origen, la φύσις como ἀρχή y la naturaleza en cuanto constitución real, la φύσις como οὐσία ¹¹. Las peripecias de esta búsqueda —todos lo sabemos— fueron muchas y diversas: desde la peripecia que admitía un solo elemento como origen y fundamento de todo, hasta aquella otra que sostenía que cuatro o infinitos elementos ¹². Mas lo significativo para nuestro análisis reside en que de esta apasionante y fontanal investigación, brotaron dos rasgos de sumo interés: el primero, que el horizonte conceptual y real del hombre se amplió, sobrepasando la dicotomía hombre-divinidad; y el segundo que, dentro de ese nuevo horizonte, el hombre afianzó igualmente su posición central ¹³.

10. En efecto, el primer rasgo implica que la realidad, toda la realidad, genera y conforma una estructura ordenada y armónica cu-

10. La imagen está tomada de HERÁCLITO, *frag.* 51 Diels-Kranz: «hay una armonía que se tensa continuamente, como la del arco...»

11. Una síntesis sólida puede verse en X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1963, p. 167 y ss. y p. 227.

12. Estas cuestiones pueden verse en cualquier tratado sobre los presocráticos. Interesante es, sin embargo, el enfoque dado por W. C. Guthrie, *A. History of greek Philosophy*, I y II, University Press, Cambridge, 1962 y 1966 respectivamente.

13. Cf. un excelente estudio al respecto, H. Fraenkel, *Early greek Poetry and Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1975, p. 79-82 y 255 y ss.

yas partes se relacionan mutuamente. Quizá el texto más explícito al respecto sea el que PLATÓN, que acepta, pone en boca de los Pitagóricos: «los sabios, Calicles —y cito textualmente—¹⁴ afirman que el cielo y la tierra y los dioses y los hombres, ofrecen un lazo de unión, de amistad, de orden, κοσμιότης de moderación y de justicia. Y es a esta totalidad —τὸ ἅλον— a la que por esta razón, llaman *cosmos* y no, querido amigo, desorden ni perturbación». El texto —y prescindimos de momento de sus connotaciones ético-políticas— es meridiano. El cosmos no es sólo el cielo, ni la tierra, ni los dioses, ni los hombres sino todo ello en completa armonía y proporción. Pero ha de observarse que en el vocablo cosmos se cruzan dos nociones: de una parte, la de orden y moderación y, de otra, la de totalidad. Mas no se excluyen sino que, por el contrario, se complementan. Sucede algo así como en un cuadro: aquí sus partes, sus componentes figurativos, ofrecen una disposición estética y de proporcionalidad y, a la vez, dichos componentes son recogidos dentro de un marco. El cosmos es, por decirlo así, el marco y el cuadro al mismo tiempo: el marco concentra la totalidad del cuadro.

11. Los dioses, pues, quedan englobados dentro de este gran horizonte, más allá del cual nada existe. De aquí que HERÁCLITO¹⁵ dijera que «este cosmos ninguno de los dioses ni ninguno de los hombres lo hizo». Porque, en una conclusión quizá aventurada por nuestra parte, tanto los dioses como los hombres forman parte de él. Y digo aventurada porque no se me oculta que el fragmento de HERÁCLITO tiene como finalidad básica el demostrar la eternidad del cosmos y tampoco se me oculta que este término en HERÁCLITO se ha discutido hasta la saciedad¹⁶. Con todo estoy convencido de que el fragmento esconde el sentido de que la realidad toda constituye un cosmos y un cosmos con tensión interna, sentido que, por lo demás, parpadea por doquier en la obra heraclitea.

12. Con ello el hombre griego adquiere, desde muy pronto, la conciencia de que su horizonte es un horizonte cósmico, universal,

14. PLATÓN, *Gorgias*, 508 A; *República*, 530 D. Asimismo, ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 5. 1092 b 8.

15. Frag. 30 Diels-Kranz.

16. Cf. G. S. Kirk, *Heraclitus, The Fragments*, University Press, Cambridge, 1954. Reimpresión con correcciones, 1962, p. 395.

en el que, a partir de determinados elementos, como diría EMPÉDOCLES¹⁷, nacieron cuantos seres existen. Sin embargo, cabe precisar que el horizonte divino ha amasado siempre un fermento más dinámico y dialéctico que el horizonte de la naturaleza en el que la acción humana provoca una reacción más débil. Esta consideración tiene importancia sobre todo en ARISTÓTELES que, bajo el parámetro de la inmanencia, sostiene la dicotomía tierra y lo que en ella vive, incluido el hombre, frente a cielo, dicotomía que sería asumida y reinterpretada, bajo el parámetro de la trascendencia, por el cristianismo: mundo frente a alma, mundo frente a Dios, inmanencia frente a trascendencia¹⁸.

13. Pese a ello —y es lo acuciante de la cuestión— un horizonte adquiere su virtualidad, no por lo que pudiera haber más allá, al igual que fuera del marco de un cuadro, sino porque refleja la concepción del hombre y configura su posición con respecto a los demás seres. Y he aquí el segundo rasgo de que hablábamos. Que el hombre, dentro de ese horizonte, con su proyección ética, religiosa y política, se convirtió en el foco que iluminó la relación de la pluralidad cósmica. También este rasgo hace su aparición muy pronto.

14. Ya ANAXÍMENES nos ofrece un fragmento admitido plenamente por Guthrie, a pesar de las dificultades filológicas, en el que se proyecta hacia el cosmos la estructura humana. La cita¹⁹ es textual: «del mismo modo que nuestra alma, que es de aire, nos gobierna ordenadamente, así envuelve a todo el cosmos el aliento (πνεῦμα) y el aire». El término común es aire que se realiza como alma en el hombre y como aliento en el cosmos. Los términos distintos, por el contrario, hombre y cosmos. Pero el punto de comparación arranca del hombre. Y ANAXIMANDRO²⁰ había aplicado una metáfora jurídica al

17. Frag. 21 Diels-Kranz: «de estos elementos nacieron todos los seres, cuantos han existido, existen y existirán».

18. Cf. X. ZUBIRI, *op. cit.* p. 229.

19. Frag. 2 Diels-Kranz. Se considera que se trata de una cita directa de ANAXÍMENES, pese a ciertas dificultades de tipo filológico como que el vocablo συγχερατείν es muy tardío, en Plutarco por primera vez. E incluso el término κόσμος es muy probable que no lo empleara ANAXÍMENES, pues con ese sentido podría admitirse que lo registra HERÁCLITO y sin duda EMPÉDOCLES.

20. Frag. 12 A 9 Diels-Kranz. El texto es transmitido por SIMPLICIO, *Física*, 24-13.

proceso del nacer y perecer de las cosas: «deben darse compensación mutuamente según la justicia que marca el tiempo». Y algo más tarde, el Amor y la Discordia serán para EMPÉDOCLES²¹ las fuerzas motrices de la armonía y desarmonía del cosmos así como para ANAXÁGORAS²² la función del *nous*, del intelecto, en el hombre se convertirá en el principio energético del universo.

15. Parece claro, pues, en esta espiga de textos, que en una primera dirección, menos reflexiva, sin duda, emana del hombre un marco en que aquel se siente, en parte, actor de su propia decisión aunque limitado por el horizonte de lo divino. Pero en esta otra dirección, más reflexiva, el hombre, con su mente inquisidora, descubre un marco global en el que tanto la divinidad como él mismo y la naturaleza conforman una interacción cósmica y armónica pero en el que, no obstante, el ser humano no se siente ahogado sino que se siente el foco de irradiación dentro de ese horizonte cósmico. Quizá en ningún otro contexto que en éste entraña más significado, aunque pronunciada con una intencionalidad gnoseológica, la frase de PROTÁGORAS²³, tan abusivamente repetida, de que «el hombre es la medida de todas las cosas».

16. Con todo, lo admirable y reflexivo radica en que, en esta situación de irradiación del hombre, éste participa de la pluralidad óptica: participa de lo divino pero no es dios: participa de la naturaleza pero no es naturaleza. Esta situación polémica —la imagen es griega— instala al hombre en el trampolín de su gran aventura humanística. Dirigirá las flechas de su inteligencia hacia sí mismo, hacia la divinidad y hacia la naturaleza. Mas las flechas proceden del carcaj del hombre y llevan el sello humano. Y no hay que decir que el análisis de esta aventura corresponde al segundo apartado que enunciábamos así: la virtualidad dinámica que emana del hombre dentro de las coordenadas de tensión y equilibrio.

21. Frag. 17, 1-13, Diels-Kranz: «jamás cesan todas las cosas en su constante cambio, armonizándose unas veces en la unidad por efecto del Amor y otras separándose bajo el odio de la Discordia».

22. Frag. 12 Diels-Kranz: «y cuantas cosas tienen vida, tanto las más grandes como las más pequeñas, las gobierna el *nous*. El *nous* gobernó también la rotación toda».

23. PLATÓN, *Teeteto*, 151 E.

17. En efecto, cuando HERÁCLITO²⁴ escribió aquella sólida sentencia de que «el hombre por muchos caminos que recorra no podrá encontrar los límites del alma, porque tan profundo tiene su logos», pienso que descubrió un manantial del que habría de brotar un proceso cultural inagotable. Pues el logos es la razón de ser del universo pero también lo es del hombre; luego éste, conociéndose a sí mismo, zambulléndose en su propia profundidad, podría descubrir la estructura entera del cosmos. Tal vez, el contenido, no su forma, de la máxima délfica, «conócete a ti mismo», se halla implícita en los recovecos oscuros de este texto. Mas, de otra parte, este logos es profundo e inagotable. Y es la primera vez, como muy bien ha observado la filología²⁵, que el adjetivo de profundo, βαθύς se aplica al logos y al alma. Tiene, pues, el frescor de lo nuevo, de lo original. El hombre, de este modo, se torna una especie de pozo al que, continuamente y en circunstancias diversas, puede arrojar un cubo y sacar nueva agua fresca.

18. La dimensión creadora del hombre se hace patente aquí, en este texto y para siempre: la poesía ya no es sólo un canto, una ἀοιδή, sino una creación, una ποιήσις, del hombre mismo. La inspiración sigue viniendo de lo alto por tradición pero del hombre mismo por realidad. Se explica así la superflua contradicción platónica cuando se afirma en unos de sus primeros diálogos que la poesía es algo divino²⁶ pero, en cambio, expulsa de su ciudad, en la *República*²⁷ a Homero: aunque la poesía emane del hombre, no le está permitido a éste trastocar las coordenadas que una paideía humanista ha elaborado.

19. Pero, de otra parte, HERÁCLITO²⁸ confirma, asimismo, que al hombre se le han presentado y se le presentan distintos caminos, distintos métodos de conocimiento y de comportamiento. Mas el punto de partida y el punto de llegada reside en el hombre. La síntesis no es el fruto de un proceso dialéctico formal sino, en este estadio, al

24. *Frag.* 45 Diels-Kranz.

25. Cf. B. Snell, *op. cit.* p. 38.

26. *Ión*, 534 B.

27. *República*, 597 E y ss.

28. Cf. aquí nota 20.

menos, de una dialéctica real donde no es sólo la idea la que se pone en movimiento sino que es el hombre mismo que, como una araña, va tejiendo, al tiempo que dialoga con la realidad, la urdimbre de las ideas.

20. Por supuesto que el fenómeno no es tan sencillo como aquí se presenta. Porque esta situación en que se palpa al hombre forjando su concepción y su puesto en el cosmos, implica una tensión fecunda en soluciones y dinamismo. Y los caminos fueron numerosos, si bien algunos no eran otra cosa que simples senderos. Aquí eligiremos dos que a mí me parecen significativos a guisa de demostración. Uno que parte del hombre como ser existencial, esto es, como ser que tiene conciencia de su limitación pero, a su vez, de su capacidad de acción hasta el punto de que en ocasiones bracea desesperadamente, incluso contra corriente. El otro camino parte del hombre en cuanto que su rasgo distintivo reside en el alma y, más concretamente, en su intelecto, por lo que se produce una cierta hipótesis de las ideas mismas.

21. Para comprender el primer derrotero basta recalcar nuestra atención en la postura que asume el hombre en la lírica. Aquí el hombre ama su vida y existencia como el don más preciado y lucha por conservarla, aunque, al mismo tiempo, reconoce que no todo depende de él, que el destino y los dioses pueden reservarle peripecias no esperadas²⁹. El hombre aquí no vive apoyado en creencias y opiniones sólidas —los dioses no eran de fiar y las enseñanzas épicas se diluían— sino que vive, no digo que al margen pero sí al lado de creencias y opiniones. Por ello es un ser paradójico. Mas esta ignorancia de una realidad que no está en sus manos y el conocimiento de su impotencia, tenía que desembocar necesariamente, ya en un sentido de resignación, ya en el afán de aprovechar al máximo los instantes agradables de la vida. Se configura así la noción de que, si bien el hombre y la divinidad tienen algo de común, aquél tiene asignada su órbita propia que no debe trasgredir. La dimensión de limitación no es ya sólo ontológica sino que el hombre tiene concien-

29. Cf. H. Fraenkel, *op. cit.* p. 132 y ss. Asimismo, B. Snell, *op. cit.* p. 87 y ss.

cia de ella. De tal manera que cualquier acción desorbitada, esto es, que se salga de sus justos límites, corre el riesgo de ser interpretada como un pecado de soberbia³⁰.

22. Es el hombre, en cuanto ser existencial, en cuanto ser que tiene una duración, lo significativo en este derrotero: un hombre que prefiere perder su escudo, si conserva su vida, como cantó ARQUÍLOCO³¹; una mujer que ama y no siente vergüenza de confesar su amor, como de sí misma, con valentía entonces, dijo la poetisa SAFO...³². Da la impresión que aquí el hombre brota en la plenitud de su ser, que participa de la procesión, es decir, que es un *theorós* y no un simple espectador que contempla, en *theoría* y a distancia, la realidad de la vida y de las cosas. La lírica, al igual que la tragedia, desentraña la expresión más clara del hombre como ser total, expresión que se repetirá en distintos momentos y con distintos matices en la cultura occidental.

23. Y tiene importancia hacer observar que es a partir de y en esta creencia de limitación donde, de un lado, se va modelando todo un contenido ético y político y, de otro, se acentúa el decidido propósito de proyectar en el plano divino un comportamiento de justicia con el consiguiente desvanecimiento de la arbitrariedad de los dioses. Podrían citarse muchos ejemplos al respecto pero valgan estos de SOLÓN³³: «la riqueza que dan los dioses permanece firme en manos del hombre mas la que los hombres adquieren, derivada de actos injustos, no viene conforme a un orden, οὐ κατὰ κόσμον con proyección política, éste otro: «nuestra ciudad, por destino de Zeus, nunca perecerá ni por la voluntad de los felices inmortales... Pero los propios ciudadanos con sus imprudencias, ἀφραδίστην quieren destruir la gran ciudad persuadidos por las riquezas y también por las intenciones injustas de los jefes del pueblo...»³⁴. Y al final de su

30. Cf. para esta distinción, A. Díaz-Tejera, *Seis Lecciones en torno al Hombre*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1976 p. 29, donde se desarrolla una aportación humanista a partir de esta dimensión.

31. *Frag.* 6 Diehl, 12 Adrados.

32. Cf. sobre todo la oda 31.

33. *Elegía a las Musas*, 1 Diehl, 1 Adrados.

34. *Eunomía*, 3 Diehl, 3 Adrados.

obra *Eunomía* añade SOLÓN: «dar estas enseñanzas a los atenienses me ordena el corazón: que Disnomía —esto es, el desorden político— produce a la ciudad males innumerables mientras que Eunomía —es decir, el buen orden político —todo lo hace con medida, εὐκοσμία y perfección».

24. No voy a desenredar el significado de estos textos. Diré de pasada que, en mi modesta opinión, no se trata de un código ético-político, o al menos sólo de un código ético-político, sino de algo más profundo. Si proyectamos el contenido de estos textos en el horizonte cósmico, según lo hemos establecido, casi me atrevería a decir que más bien se patentiza una φύσις ético-política. Porque así como la φύσις es el substrato del que nace la pluralidad de seres y éstos giran en su órbita propia, constituyendo el cosmos, del mismo modo en el plano de la polis, el Nomos, la Ley, con mayúscula, hace que los distintos miembros de la polis y las acciones de tales miembros ocupen el lugar que les corresponde. De lo contrario se comete desmesura, hartura, injusticia, imprudencia. El Nomos, cuando se realiza debidamente, da como precipitado la Eunomía, cuando no, la Disnomía. Aquella, la Eunomía, es el fruto de la moderación, de la prudencia, de la justicia, en definitiva, de que el hombre actúe en todas las facetas de la vida según medida, como el cosmos es el resultado de que el sol no se salga de su órbita³⁵. No es casualidad que SOLÓN relacione Eunomía con εὐκοσμία, buen orden, y ὕβρις, soberbia, con οὐ κατὰ κόσμον desorden.

25. El otro camino de que que hablamos, aquel que parte del hombre en cuanto su rasgo distintivo es la inteligencia, ofrece un campo de reflexión más delicado. Por supuesto que un desarrollo en profundidad de este punto no viene al caso. No obstante sí me parece oportuno colocar a la vera de este camino al menos un farolillo que señale, si no otra cosa, su dirección.

26. La concepción de que el hombre juega un papel central dentro del horizonte cósmico provocó una atención más particularizada

35. Cf. Heráclito, frag. 94 Diels-Kranz: «el sol no sobrepasará sus medidas. De lo contrario, las Erinias, vigilantes de la Justicia, lo encontrarán».

sobre sí mismo, pues como dice PLATÓN en el diálogo, *El Fedro*³⁶, «se vuelve ridículo no conocerse a sí mismo cuando se aspira a conocer las demás cosas». Pero en este camino ya no se trata de contemplar al hombre en relación sobre todo con la divinidad y consigo mismo con la intención de que desarrolle una vida lo más ordenada posible sino que se trata de lo que el hombre es en sí. Este punto de vista ha tenido una proyección extraordinaria y quizá donde con más claridad aparece sea en el *Alcibiades*, diálogo que, no se olvide, llevaba como subtítulo, «Acerca de la naturaleza del hombre». Pues bien, aquí³⁷ se hace la pregunta «qué es el hombre». «No es el cuerpo porque de él se sirve el hombre y si se sirve de él es porque se distingue, como el zapatero se sirve de sus instrumentos y de ellos se distingue». El cuerpo, pues, viene a ser un instrumento del hombre. Y continúa PLATÓN «en el hombre hay tres constituyentes, el cuerpo, el alma y el compuesto de uno y otra. Sería absurdo decir que el cuerpo manda sobre el hombre y, en consecuencia, tampoco el compuesto de alma y cuerpo, pues si una de las partes no participa en el gobierno, es imposible que lo haga el compuesto. Por tanto, si el hombre no es ni el cuerpo ni su compuesto, no queda más remedio que aceptar que si algo es, ha de ser el alma»³⁸.

27. Esta proposición, débil en su conjunto e inaceptable desde la perspectiva actual, ha gozado, no obstante, de gran fortuna. Y me apresuro a salir al paso de posibles objeciones; de un lado, que PLATÓN admite que su demostración no es del todo rigurosa y, de otro, que la autenticidad de este diálogo es discutible³⁹. Pero tales objeciones no vienen al caso porque lo relevante para nosotros es, primero, que la idea central constituyó, quizá por su no rigurosa demostración, un fermento dialéctico sin precedentes y, segundo, que esta idea central se encuentra con frecuencia en otros diálogos platónicos⁴⁰ de cuya autenticidad no se duda.

36. *Fedro*, 229 E.

37. *Alcibiades*, 129 E: τί ποτ'ὁ ἄνθρωπος.

38. *Ibidem*, 130 A.

39. Cf. E. de Strycker, «Platónica I. L'authenticité du premier Alcibiade», *Les Etudes Classiques*, 11, 1942, p. 135-151.

40. *Fedón*, 115 C-116 A; *República*, 469 D y otros.

28. Y no hay que advertir, por sabido, que esta concepción tenía como función demostrar, a partir de lo que el hombre es, cuál es el bien que más propio le es⁴¹. El hombre, por tanto, se define desde sí mismo y a partir de él también lo mejor para él. Aquí la dimensión humanista es palpable y sin fisuras.

29. Un eco importante de esta concepción platónica y de su no rigurosa demostración, la detectamos en CÍCERÓN que presenta dos versiones bastante diferentes de lo que el hombre es. CÍCERÓN se encuentra con una tradición que presentaba importantes variantes. Cuando trata del supremo bien, sobre todo en *De Finibus*, libro IV y V, el hombre es un compuesto de cuerpo y espíritu, con tradición aristotélica, sin duda, aunque el espíritu inclina la balanza por su mayor valor:

«Idemque diviserunt naturam hominis in animum et corpus... Et cum animum infinita quadem laude anteponerent corpori, virtutes quoque animi bonis corporis anteponebant»⁴².

«Y dividieron también la naturaleza del hombre en espíritu y cuerpo... Y puesto que al espíritu lo anteponían al cuerpo en alabanzas sin límites, asimismo las virtudes del espíritu a los bienes del cuerpo anteponían».

Y en el mismo pasaje, líneas más abajo, repite:

«Sumus igitur homines; ex animo constamus et corpori»

«Somos, en efecto, hombres; de espíritu estamos compuestos y de cuerpo».

30. Esta definición del hombre, en tanto que definición, representa la noción básica del humanismo clásico y occidental, al menos el de tradición europea y cristiana. Pero pienso que como definición y sin previa delimitación ontológica y conceptual, surgió como oposición a la postura más radical de PLATÓN. De suerte que si bien la definición del hombre como espíritu constituyó el embrión que dio lugar a dos derroteros diferentes, pronto se consideró aquella

41. *Alcibiades*, 128 E: τίς τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν.

42. *De Finibus*, IV 7, 16.

definición platónica inserta en el diálogo *Alcibiades*, dentro de una concepción humanista, como una especie de escorzo, de sistema marginal que, no obstante se reprodujo en ciertas circunstancias y según la perspectiva desde la que se consideraba. Y así en el propio CICERÓN —lo que es llamativo pues en él se halla la otra vertiente— encontramos recogida la definición platónica cuando trata de la inmortalidad del alma y precisamente, aunque por supuesto no le es ajena la doctrina estoica, remedando de cerca los textos del *Alcibiades* platónico; se encuentra esta vertiente sobre todo en *Tusculanae*⁴³.

«neque nos corpora sumus nec ego tibi haec dicens corpori tuo dico. Cum igitur «nosce te» dicit, hoc dicit: «nosce animum tuum». Nam corpus quidem quasi vas est aut aliquod animi receptaculum; ab animo tu quicquid agitur, id agitur a te».

«Ni nosotros somos cuerpo ni yo, cuando te digo estas cosas, las digo a tu cuerpo. Luego cuando alguien dice, «conócete», dice lo siguiente: «conoce tu espíritu». Pues el cuerpo, en verdad, es como un vaso o un cierto receptáculo del espíritu; cualquier cosa que por tu espíritu se hace, por tí es hecho».

31. Pero esta definición irrumpió de forma arrolladora en la corriente ya vieja de la semejanza, pese a su radical diferencia, entre divinidad y hombre. Insinuamos al principio⁴⁴ de este artículo que desde los albores de la literatura se observa una zona común de la que participan hombres y dioses, una zona, en realidad, conflictiva, dialéctica, porque se basaba en la negatividad del ser humano. Pues bien, la definición platónica incide en esa corriente no para ser borrada sino para ser perfeccionada y, si se quiere, sublimada. Aunque me apresuro a decir que, de una manera esporádica, algo se había vislumbrado ya en ANAXÁGORAS y EMPÉDOCLES pero quizás, más como fruto de intuición que de reflexión. Esta incidencia, se hace efectiva, en realidad, a partir de la concepción platónica.

32. El hombre está dotado de espíritu como elemento rector pero en éste reverbera una parte excelente, superior, que es el in-

43. *Tusculanae*, I 22, 51.

44. Cf. aquí p. 10-12.

telecto, el *nous*. Luego si se acepta una semejanza con la divinidad, aceptación que viene de la tradición, aquella ha de tejerse entre el intelecto humano y la divinidad que, asimismo, había sufrido un proceso de racionalización, sobre todo a partir de JENÓFANES. Esta conclusión la registra de manera precisa PLATÓN. Cito textualmente: «¿podríamos⁴⁵ decir, por tanto, que del alma algo es más divino que aquella parte que se relaciona con el conocimiento y la reflexión?. No podríamos decirlo, contestó Alcibiades. Luego⁴⁶ a lo divino se asemeja esta parte del alma». El texto no ofrece ambivalencia alguna y no es único: también en el *Timeo*⁴⁷ y en la *República*⁴⁸. Asimismo en ARISTÓTELES y toda la posteridad.

33. Mas como siempre, no es tanto el fenómeno en sí como la virtualidad que encierra en su formulación. Porque no habría sido extraño que se hubiera caído en un estatismo relacional, en una especie de contemplación mística —que históricamente se dio aunque mucho más tarde. Ya el propio PLATÓN salva este posible derrotero al emplear junto al término *συγγένεια* que explicita una relación de parentesco y de estado, el término *ὁμοίωσις*, semejanza, pero lo emplea en un contexto léxico que sobrepasa una relación estática y de hecho: «semejanza a lo divino⁴⁹ en lo posible, *κατὰ τὸ δύνατον*» o «asemejarse a lo divino⁵⁰ lo más posible, *ὅτι μάλιστα*», se dice en otro lugar. Parece claro, pues, que aquí se manifiesta una dimensión ascética, de esfuerzo, de acción por parte del hombre. Se produce y se acepta una relación de hecho pero ésta se tornaría inerte si no se la regenera, si no se la aviva con la acción humana. Para que el hombre pueda ascender, necesita regar constantemente los tallos de las alas que un día se le quebraron. Nada más congruente⁵¹ en la doctrina platónica. Y fijémonos bien: acontece lo mismo que en el contenido de la poesía; se acepta el parentesco entre dioses y hombres, viene de atrás, pero no se lo elimina, sino que sobre él se continúa edificando. En este caso el ejemplo clásico es admirable.

45. *Alcibiades*, 133 E.

46. *Ibidem*. He aquí el texto: τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ'ἔοικεν ψυχῆς.

47. *Timeo*, 73 A y 90 C.

48. *República*, 589 E.

49. *República*, 613 A; *Timeo*, 90 D; *Leyes*, 716 C.

50. *República*, 500 C.

51. Cf. *Fedro*, 246 B.

34. Y para no prolongar este artículo, de pasada diré que esta semejanza basada en el *nous*, en la parte más notable del alma, dio origen a uno de los análisis metafísicos más apasionantes de ARISTÓTELES, donde termina definiendo a la divinidad como «el pensamiento que se piensa a sí mismo», νοήσεως νοησις⁵² porque dado que lo divino y lo humano tienen en común el *nous* y el pensamiento, hubiera bastado señalar una distancia, una diferencia recurriendo a una graduación: conocimiento pleno en el plano divino, relativo e imperfecto en el humano, igual que lo estableció ARISTÓTELES respecto a la felicidad. Textualmente⁵³ nos dice: «la divinidad siempre es feliz, como los hombres algunas veces». El vocablo siempre, ἀεί, como absoluto, frente a algunas veces, ποτε, como rasgo relativo.

35. Pero en el campo gnoseológico la cuestión ofrecía más dificultad, pues en el conocer se da una mente que conoce y un objeto que es conocido. Y ello en el plano humano ha sido una constante. Mas ARISTÓTELES sabía mucho de lógica y no le fue difícil percatarse de que tal dualidad era inviable en el plano divino pues, en ese caso, el acto del conocimiento dependería del objeto cognoscible. De aquí que en el capítulo siete del libro XI de su *Metafísica* afirme: «lo mismo es el intelecto y lo inteligible, ταῦτον νοῦς καὶ νοητόν»⁵⁴. Con todo, este sintagma, al menos desde el punto de vista de la expresión, patentiza todavía una disyunción entre νοῦς y νοητόν, intelecto y lo inteligible, y en un esfuerzo gigantesco, en el capítulo nueve del mismo libro, neutraliza la dicotomía con ese célebre sintagma νοήσεως νοησις, el pensamiento del pensamiento.

36. El dios que nos presenta ARISTÓTELES es, sin duda, un dios intelectual pero es el resultado de la asombrosa y profunda capacidad de la mente humana. Sirva lo dicho como demostración.

37. Así pues, el rasgo de la virtualidad dialéctica del hombre, primero a partir de sí mismo y luego frente a su propio horizonte constituye una adquisición humanista impresionante. El hombre se contempla a sí mismo como protagonista dentro del horizonte con-

52. *Metafísica*, 11. 9, 1074 b 15.

53. *Metafísica*, 11.7, 1072 b 24-30.

54. *Metafísica*, 11.7, 1072 b 18.

ceptual y real en que se encuentra pero no como un ser estático y como acurrucado ante lo espectacular del cosmos sino, por el contenido, como un ser dinámico, desafiante dentro de sus límites y posibilidades y convencido de que dispone de algo casi divino que le permite una y otra vez taladrar y profundizar en las diversas cuestiones, pues insondable es su espíritu. Porque si muchas son las aporías, los obstáculos que surgen como problemas, más numerosos son los caminos que la mente puede recorrer.

38. Ahora bien, esos innumerables caminos que el intelecto puede recorrer, no significan que el hombre, en las diversas etapas de su desarrollo cultural, comenzara de nuevo y no se apoyara en los logros amasados con anterioridad. Muy al contrario. Y con esta observación pasamos al apartado tercero que habíamos anunciado como evolución apoyada en la historicidad.

39. El hombre clásico nunca consideró su acervo cultural, lo que otros hombres anteriores habían dejado cual precipitado de su esfuerzo, como una carga pesada que había que tirar por la borda. Nunca lo consideró como un fenómeno alienante sino más bien como un trampolín que le permitiera auparse sobre él. Del análisis del segundo apartado no es difícil percatarse de esta característica. Se ha podido observar que a lo *factum*, a lo heredado, a lo elaborado, no se lo elimina sino que se lo *perfecciona*, se lo intenta completar. Mas para poner un ejemplo extremo, piénsese que cuando una concepción dada iba quedando en cierta manera superada por nuevos análisis, no obstante y con las debidas matizaciones, servía de explicación de un fenómeno distinto en otra esfera. Me refiero concretamente a la tragedia griega.

40. En efecto, como es sabido, el mito heroico, con salpicaduras de mito divino, constituye el elemento formal de la tragedia griega. Mas el mito sirvió un día de explicación directa de la realidad, cuando el pensamiento racional todavía no había hecho su aparición. Recuérdese la *Teogonía* de HESÍODO y las mitologías primitivas. Con toda razón puede hablarse de mitos etiológicos, esto es, un acontecimiento no explicado, recibe explicación mediante un mito que, una vez, no se sabe cuando, tuvo lugar. Ahora bien, cuando surge el logos, el pensamiento racional, es éste el que intenta explicar y des-

cubrir la verdad de las cosas: el fenómeno de las mareas no reside en la voluntad del dios Posidón sino en un fenómeno natural ni el origen del cosmos dependió del matrimonio sagrado entre la diosa Tierra y el dios Cielo, sino de elementos naturales, ya sea el agua, el aire o cualquier otro.

41. Pero, pese a ello, el logos no rechazó, no eliminó el mito: sólo lo convirtió en símbolo, en caparazón formal y estético que el logos podía llenar de contenido según las exigencias del momento y de la intencionalidad del que utiliza el mito. Y así es como funciona el mito en la tragedia griega. Tomemos *Antígona*, tragedia bien conocida de SÓFOCLES. El mito narraba que los hijos de Edipo, Eteocles y Polinices, trabaron lucha fratricida por la ciudad de Tebas y que Polinices debía quedar insepulto por considerársele agresor de la patria. Narra también que Creonte, representante de la autoridad civil, prohibió que Polinices fuera enterrado; pero Antígona, hermana tanto de Eteocles como de Polinices, por imperativo de un deber sagrado, procuró dar furtiva sepultura a su hermano. Este es el mito heredado. SÓFOCLES lo recoge mas lo llena de las preocupaciones vitales de su momento, hasta el punto de que hay quien⁵⁵ ha querido ver a Pericles representado en Creonte. Puede ser pero es inde demostrable.

42. En cambio sí es claro que SÓFOCLES quiso enseñar a los atenienses que toda postura radical acarrea la ruina. La postura intransigente de Creonte viola los derechos no escritos pero sagrados de dar sepultura a un muerto y la postura, igualmente intransigente de Antígona, viola los derechos civiles de los ciudadanos expresados en ley. Por ello uno y otra son castigados, porque ninguno de los dos representaba el ideal de ciudadano que SÓFOCLES deseaba para Atenas⁵⁶. El mito y el logos, en lugar de excluirse, se abrazan para explicar de manera original y dramática la realidad presente. En mayor abundamiento, recordemos que PLATÓN⁵⁷ representa lingüística-

55. V. EHRENBERG, *Sophokles and Perikles*, Basil Blackwell, Oxford, 1954.

56. Un buen estado de la cuestión, R. ADRADOS, «Religión y Política en La Antígona», *Estudios sobre el Teatro en la Antigüedad clásica*, R. Universidad de Madrid, Madrid, 1964, pp. 493-523. Asimismo B. VICKERS, *Towards greek Tragedy*, London, 1973, p. 256, donde se discute la postura de HEGEL al respecto.

57. *Gorgias*, 493 D.

mente este abrazo mediante el término compuesto *μυθολογεῖν* esto es, «razonar por medio de mitos».

43. Este rasgo de la evolución moderada de suerte que unos pasos se apoyen sobre los anteriores, es sumamente importante y no siempre reconocido. Pues pienso que frente a una dialéctica de la negación, eliminando uno de los términos de la oposición, el mundo clásico impone más bien la dialéctica de la negatividad, según hemos insinuado. Quiero decir que partiendo de la no plenitud del ser, pues sólo es pleno el cosmos y por ello se lo representa como una esfera, siempre y por todas partes igual a sí misma, se explica que el hombre clásico tienda, en cualquiera de los órdenes, a completar, a dar término, *τέλος*, a ese ser. Pero entonces se impone contar con lo ya realizado. Acontece como en el conocimiento según la propia concepción aristotélica, que es «un movimiento que no tiene acabamiento sino «telos» porque —y la frase es textual—⁵⁸ «el conocimiento es un continuo darse a sí mismo». Es decir, un auparse sobre lo ya conseguido. Y es que no es posible decir que se da, en una escalera, el peldaño seis, si no se tiene en cuenta el cinco. Se repite hasta la saciedad que el hombre clásico carece de una concepción histórica científica. A nivel conceptual quizá, aunque cada vez tengo más dudas⁵⁹, pero a nivel real, lo que le ha acontecido, parpadea siempre como fermento vivificante.

44. Así pues, y vamos tocando fin, tres rasgos constituyen la levadura que ha moldeado el camino cultural y humanista de occidente. De un lado, el hombre desde muy pronto descubre que es una parte de su propio horizonte pero, a su vez, desde muy pronto descubre que asume un papel catalizador. De otro lado, el hombre se da cuenta que está dotado de una mente que puede descubrir el logos, un logos insondable y común a todas las cosas. El hombre, entonces, no sólo contempla, analiza, explica, sino que organiza, dentro de su horizonte conceptual, el marco político y religioso en que ha de vivir. Y todo ello a partir del propio concepto de limitación que le vie-

58. *De Anima*, 417 b 3. También, DÍAZ-TEJERA, *Encrucijada de lo político y lo humano*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1972, p. 18.

59. DÍAZ-TEJERA, *Polibio*, Introducción, Alma Mater, Madrid-Barcelona, 1972, p. 96.

ne impuesto por el lugar que ocupa. Descubre así un paralelismo casi geométrico: orden cósmico frente a desorden cósmico; Eunomía frente a Disnomía, por no hablar del alma del mundo y el alma del hombre en el *Timeo* platónico o la composición de la polis, en la *República*, con la composición del alma humana. Y naturalmente bajo la perspectiva, casi vital, de la medida, de la moderación y la justicia. Por último, el rasgo de una dialéctica de la negatividad y no de la negación, que respeta la tradición y en ella se apoya aunque no se queda y sin que el pasado sea considerado como una carga pesada y alienante.

45. He aquí, como botones de muestra, tres rasgos que fermentan en el humanismo clásico. Ahora bien, me gustaría que no se entendiera mal. Quiero recalcar —aunque sin duda no es necesario—, pues ya lo advertí al principio de este artículo que no se trata sólo de contenidos, de elementos concretos de pensamiento y conducta. Si a lo largo de esta exposición me he valido de tales elementos, lo he hecho a modo de ejemplo y demostración y por absoluta necesidad epistemológica. Los contenidos culturales ofrecen, sin duda, una función pero ésta se especifica en razón del momento y de la época. De lo que se trata más bien es de categorías formales de suerte que, aunque hayan cambiado y de hecho han cambiado los contenidos culturales respecto al mundo clásico, sin embargo, la categoría hombre como protagonista, su virtualidad y dinamismo dentro de la medida y la consideración de que si ocupa el último peldaño es porque otros le han colocado los peldaños anteriores, me parecen predicamentos constantes de un humanismo.

46. Simplificando en exceso, quizá no sería erróneo decir que dimensiones básicas del hombre actual son la libertad, el aspecto social y el derecho al saber. Desde luego que las exigencias de estas dimensiones son bastante diferentes de las del mundo clásico. No obstante, la consideración de que cada una de esas dimensiones ha de ocupar su órbita propia, sin invadir las de las demás dimensiones, entra dentro de la categoría de la proporcionalidad, de la medida, del orden. Pues es claro que si la dimensión social invade la órbita de la libertad —pongo por caso— y se arroga el derecho de orquestar ambas órbitas, la suya y la de la libertad, se comete un ataque a algo que es connatural al hombre: su libertad personal. Y si el saber se

utiliza en contra del propio hombre, es evidente que la categoría hombre como protagonista protestaría y protesta⁶⁰. Estoy casi seguro que para un hombre del mundo clásico habría sido considerado cosa de bárbaros el inventar una máquina que pudiera dominar al hombre: allí, el hombre era la medida; ahora debía serlo también. Pero la categoría, la posibilidad de acusación, que eso es lo que significa etimológicamente la palabra categoría, nos llega como doctrina humanista.

47. Y ya termino. Mi propósito ha sido destacar una serie de rasgos, elevados a categorías formales, que me parecen constantes en un humanismo básico. Viene a ser como una balanza que puede pesar, sopesar, cualquier contenido que en ella, aunque de distinta época, se ponga.



60. DÍAZ-TEJERA, *Seis lecciones...*, *op. cit.*, pp. 24 y ss. donde se desarrollan estas ideas.