

COLECCIÓN
**CIENCIAS Y
HUMANIDADES
PARA MÉXICO**

Humanismos primordiales

Josu Landa



CONAHCYT

CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES
CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS

COLECCIÓN

CIENCIAS Y HUMANIDADES PARA MÉXICO

El Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt) difunde, a través de la colección Ciencias y Humanidades para México, obras de investigación científica y humanística que aportan conocimientos para el desarrollo y bienestar de nuestro país.

Las personas autoras, tanto nacionales como extranjeras, son profesionales y académicas altamente capacitadas en la investigación humanística y científica, dedicadas a la atención de las principales temáticas y los problemas prioritarios de México, así como del contexto latinoamericano.

Con la publicación de estos trabajos se conforma un corpus valioso, accesible para estudiantes de educación superior, así como profesionales especializados y no especializados. De igual forma, el público general podrá completar o enriquecer su formación mediante la lectura y el estudio de sus páginas.

Los libros de esta colección abordan cuestiones fundamentales y de interés, como salud, movilidad, soberanía alimentaria, migración, cambio climático, transición energética, educación, artes y literatura, y contribuyen al diálogo e intercambio de ideas sobre temas actuales que remiten a nuestras realidades.

De esta manera, el Conahcyt y el Fondo de Cultura Económica han unido esfuerzos para hacer de esta colección una muestra significativa de las visiones y los conocimientos que las mentes expertas tienen respecto de algunos temas sobresalientes que hoy se debaten en México y América Latina.

Humanismos primordiales

COLECCIÓN
**CIENCIAS Y
HUMANIDADES
PARA MÉXICO**

Josu Landa

Humanismos primordiales



CONAHCYT
CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES
CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS



**FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA**

Primera edición, 2024

[Primera edición en libro electrónico, 2025]

Landa, Josu

Humanismos primordiales / Josu Landa. — México : FCE, Conahcyt, 2024

183 p. ; 23 x 17 cm — (Colec. Ciencias y Humanidades para México)

ISBN 978-607-16-8619-0 (FCE)

ISBN 978-607-8273-53-9 (Conahcyt)

1. Humanismo – Historia 2. Humanismo – México 3. Ciencia – Filosofía 4. Filosofía I. Ser. II. t.

LC B821 L35

Dewey 144 L128h

Distribución mundial



CONAHCYT

CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES
CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS

Esta publicación forma parte del proyecto “Plataformas de difusión científica: narrativas transmedia para México” del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, apoyado por el Conahcyt en el año 2024.

© Josu Landa

D. R. © 2024, Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías
Av. Insurgentes 1582, col. Crédito Constructor,
Benito Juárez, Ciudad de México, CP 03940

D. R. © 2024, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho Ajusco, 227; 14110 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel.: 55-5227-4672

Ilustración de portada: © Danila Ilbaca Argandoña

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías.

ISBN 978-607-16-8619-0 (FCE)

ISBN [pendiente] (electrónico-pdf, FCE)

ISBN 978-607-8273-53-9 (Conahcyt)

ISBN [pendiente] (electrónico-pdf, Conahcyt)

Impreso y hecho en México

Nota preliminar

La inclusión de las humanidades en el orden de saberes concernientes a lo que, desde 1970 hasta 2023, se conocía como Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), para convertirse en el actual Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt), ha sido una decisión de gran relevancia, de cara al futuro de las diversas expresiones del conocimiento en el país.

Como sucede con toda iniciativa innovadora, esta que a lo largo de varios años ha venido impulsando la actual administración del referido organismo, encabezada por la doctora María Elena Álvarez-Buylla, ha suscitado y sigue generando diversas reacciones e impone nuevas exigencias. Para no ir demasiado lejos, la sola promulgación de la Ley General en Materia de Humanidades, Ciencias, Tecnologías e Innovación (LGHCTI), que funda jurídicamente la mencionada transformación institucional, despierta el interés y el juicio crítico tanto sobre la equiparación de las humanidades con lo que cierta tradición entronizó como La Ciencia, como en torno a las referencias epistémicas que permiten pensar en una pluralidad de ciencias, el compromiso social de la nueva producción y del fomento de los diversos saberes, la libertad de investigación heurística, el derecho fundamental a acceder a todo saber riguroso y tantos otros asuntos análogos y vinculados con estos.

Es lógico, en consecuencia, que el Conahcyt consolide y socialice la labor de cambio estructural que ha desembocado en su propia configuración como núcleo renovado del Sistema Nacional de Humanidades, Ciencias, Tecnologías e Innovación, por medio del despliegue continuado

de la reflexión y el diálogo en torno a sus fundamentos teóricos, sociales, políticos, legales y demás.

Uno de los asuntos que conviene pensar con rigor y libertad, a lo largo y ancho del espacio público, es el de las humanidades y su basamento en la historia de los diversos humanismos. A tal interés responde esta aproximación básica a una serie de aurales ideas de lo humano, que a lo largo de los siglos han cimentado una muy amplia gama de posturas, de diverso signo, sobre los humanismos conocidos hasta el presente. Se trata, pues, de poner a disposición de toda persona interesada –más allá de los estrechos círculos académicos– los contenidos sustanciales propios de los humanismos primordiales del orbe cultural al que pertenecemos.

Desde luego, el hecho de que las páginas subsiguientes se ciñan, por razones prácticas, a esos límites geo-culturales no obsta para reconocer que también existen y deben tomarse en cuenta otros humanismos y saberes humanísticos igualmente fundacionales, generados en América, África, Asia y Oceanía. Es del todo conveniente que tales visiones de lo humano sean objeto de un abordaje y un tratamiento específicos, de manera que complementen aquellas con las que estamos más familiarizados.

En el horizonte al que se abren los humanismos primordiales aquí considerados están las visiones de lo humano y de los saberes humanísticos concebidos durante la larga Época Moderna, por obra de una extensa nómina de pensadores, integrada lo mismo por los representantes de la Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria, Francisco de Suárez y otros, tan influyentes en México y América Latina), que por los grandes filósofos ilustrados, como Rousseau, Kant y los exponentes del idealismo alemán, entre quienes destaca Hegel. También están las tesis que a este respecto formularon pensadores como Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Dilthey, Comte... en el siglo XIX, así como las que proponen, ya en el siglo XX, filósofos de muy diversas características como Unamuno, Husserl, Heidegger, Sartre, Ortega y Gasset, José Carlos Mariátegui, Aimé Césaire, Simone de Beauvoir, Antonio Machado, Joaquín y Ramón Xirau, Eduardo Nicol, José Gaos, Frantz Fanon, Richard

Rorty, Claude Lévi-Strauss, Javier Muguerza, Manuel-Reyes Mate, la hermenéutica filosófica, Michel Foucault, los postestructuralismos, los posmodernismos etcétera. También cabe escuchar las tesis de influyentes impugnadores de ciertas expresiones del humanismo moderno, como Sloterdijk, al igual que opciones teóricas como las que representan –cada quien desde puntos de vista diferentes– Peter Singer y Judith Butler, así como quienes piensan lo humano desde perspectivas como la de género, las relaciones entre cibernética y subjetividad, biopolítica y bioética, los efectos de la ingeniería genética y la inteligencia artificial, el llamado “transhumanismo” y otras.

El arco de posibilidades no se agota en tales exponentes y corrientes de las filosofías moderna y contemporánea, sino que se amplía considerablemente con el imprescindible examen de las doctrinas humanistas operantes en México y América Latina, desde las enunciadas por Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz, hasta Adolfo Sánchez Vázquez, Luis Villoro, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Octavio Paz, Graciela Hierro, Carlos Pereda, Enrique Dussel, Mauricio Beuchot –máxima figura de la hermenéutica analógica–, Gabriel Vargas Lozano, Guillermo Hurtado, Ambrosio Velasco..., pasando por sor Juana Inés de la Cruz, Francisco Javier Clavijero, Juan José de Eguiara y Eguren, Juan Pablo Viscardo y Guzmán, Simón Bolívar, Simón Rodríguez, Andrés Bello, fray Servando Teresa de Mier, Benito Juárez, Ignacio Manuel Altamirano, Gabino Barreda, Justo Sierra, Ricardo Flores Magón, Antonio Caso, Alfonso Reyes, Ángel-María Garibay, Guillermo Bonfil Batalla, Miguel León-Portilla, Enrique Florescano, Patrick Johanson, Miguel Hernández y varios más. Estos y otros nombres de pensadoras/es y de orientaciones filosóficas son las estaciones por las que conviene que pasen quienes se interesen en alcanzar una visión amplia y plural de las bases y los matices más significativos de los humanismos y las humanidades, tanto en un plano histórico como actual.

Por el momento, este libro ofrece una síntesis de uno de los tramos de ese recorrido extenso –a veces, también concentrado y siempre

zigzagueante—, en apego relativo a la dinámica del tiempo histórico. En una cantidad razonable de páginas, se da cuenta lo mismo de las expresiones más remotas y menos elaboradas de las teorías humanistas ideadas en Occidente que de coyunturas de fecundidad teórica muy intensa y, en el fondo, más influyentes de cara a la posteridad, como es el caso, modélico por excelencia, del Renacimiento.

Como podrá advertirse con bastante facilidad, la estructuración de este texto se atiende a los siguientes momentos en los en que 1) se ha tematizado al ser humano como asunto digno de investigación teórica, 2) se han concebido y propuesto diversos modos de antropología —es decir, de teoría o ciencia de lo humano—, 3) se han generado diferentes humanismos —esto es, visiones del mundo sustentadas en determinadas representaciones de la condición humana y del lugar que ocupamos como individuos humanos en el orden general de lo real— y 4) se ha conformado históricamente un corpus de saberes y estudios específicamente humanísticos (pese a que, originariamente, las fronteras entre las ciencias y las humanidades eran casi inexistentes), que sustentan y nutren a todo humanismo riguroso en el plano epistémico.

Esta manera de aproximarse al tema estudiado y de organizar esta obra ha resultado en un repaso básico, tanto de algunos de los protohumanismos como de los sistemas de doctrina humanística más elaborados e influyentes, al menos, hasta las primeras etapas de la Modernidad occidental. Así pues, no se hallará en las páginas subsiguientes un depósito de erudición enciclopédica sobre tales temas ni el registro de una comprensión total de los discursos humanistas ni de la historia de las humanidades. En definitiva, el propósito que mueve a la elaboración de este libro es el de aportar las referencias esenciales para una reflexión colectiva y un diálogo sostenido y mínimamente fundado sobre asuntos de relevancia sin par para el destino de las ciencias, la educación, el despliegue éticamente adecuado de las tecnologías, el desarrollo cultural de las comunidades y el conjunto de la sociedad mexicana.

Es imprescindible reconsiderar, volver a cuestionar, el sentido de los humanismos en el presente, la razón de ser de los estudios humanísticos, los vínculos entre estos y sus referentes humanistas, las implicaciones históricas y actuales de las ideas de lo humano y de la cultura humanística en las ciencias y tecnologías de nuestro tiempo y demás temas afines. Hacia el logro de tales propósitos apuntan las líneas que a continuación se ofrecen.

La composición de este libro ha contado con el puntual y oportuno apoyo de mis colegas Carlos A. Vargas Pacheco, Megan Acevedo, Donovan Arteaga, Joseph Carmona e Isaac Adrián Martínez. Agradezco hondamente la dedicación con que han revisado las versiones iniciales del texto y las pertinentes observaciones derivadas de esa generosa labor. Las fallencias que, como en toda obra humana, se detecten en estas páginas son de mi exclusiva responsabilidad.

J.L.

1. Humanismos primordiales y conceptos básicos

Las palabras *humanismo*, *humanidades*, *humanitario* y algunas más de la misma familia semántica aparecen con mucha frecuencia en textos escritos y discursos orales, que leemos y escuchamos en el transcurso de nuestra vida cotidiana. La profusión en el uso de los mencionados vocablos no necesariamente expresa una comprensión clara de sus significados ni de su manejo apropiado. Este hecho genera confusiones y debates estériles; es decir, dificulta por igual la comprensión de los problemas teóricos a considerar y la comunicación entre quienes se dedican a estudiarlos, lo cual a su vez ocasiona importantes obstáculos a toda iniciativa seria de investigación teórica. Nadie debe arrogarse la función de guardián del lenguaje, motivo por el que aquí se rechaza abiertamente esa posibilidad. Pero un ingrediente elemental del *éthos* del genuino investigador es la estipulación nítida y rigurosa de la significación y el sentido de los tecnicismos y las nociones en que se sustentan tanto el proceso heurístico que emprende —esto es, la labor de búsqueda de una verdad determinada— como la consiguiente comunicación de sus resultados. Esa es la razón por la que se requiere dejar establecido con claridad de qué hablamos cuando hablamos de humanismo, humanidades, humanitario y demás voces afines.

A continuación se responde a esa necesidad técnica y comunicativa de esclarecimiento conceptual. El primer paso en esa dirección consiste en considerar que *humanismo*, *humanidades* y *humanitario* son palabras

que remiten a una común realidad esencial: lo humano, lo propio de lo que conocemos como “persona”. Sin embargo, también se aprecian diferencias de significación entre esas palabras, aspecto este del que también debemos hacernos cargo.

Por lo pronto, solo será posible aclarar lo que se entiende por humanismo, humanidades y humanitario, si primero se asume la evidencia de que existe una concreta condición humana y se consideran los esfuerzos que se han hecho, a lo largo de milenios, por tematizarla, explicarla y comprenderla, al punto de concebir una serie de humanismos primordiales. Se trata de una labor de dimensiones titánicas, entre cuyas aportaciones se cuenta con la configuración de una imagen diversa del ser humano, junto con la viabilidad de mostrar lo que hay de común en esa diversidad y, así, poder estipular de manera consistente un concepto heurísticamente efectivo y claramente comunicable de esa específica realidad, referida de manera sintética con el término *lo humano*.

Todo ello, en el entendido de que, para poder comprender el sentido, pertinencia y actualidad de las humanidades, se requiere esclarecer sus vínculos el concepto de humanismo y con los humanismos concretos que se han concebido a lo largo de la historia.

Las páginas que siguen tratan de dar cuenta, de manera sintética, de esos afanes, de ese largo recorrido, así como de los frutos que podemos encontrar.

2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de “lo humano”?

En épocas todavía cercanas, quien se refiriera al conjunto de los seres humanos desde las ciencias, las humanidades, la filosofía, los discursos religiosos, etcétera, solo podía echar mano de un término abstracto, supuestamente neutro: “El Hombre”, así, con esas mayúsculas que parecen querer graficar una realidad de dimensión supranatural y libre de límites temporales, geográficos, sociales, políticos, económicos y, sobre todo, de género. Nadie en sus cabales tendrá dificultad para percatarse de que el simple hecho de hablar de “El Hombre” para dar cuenta de la condición humana en su totalidad conlleva la invisibilización de la parte de la humanidad que queda fuera del campo de significación de la masculinidad.

Es sabido que los patrones heurísticos prevalecientes —es decir, los modelos vigentes de producción de teorías verdaderas acerca de determinados temas y objetos de estudio—, tanto en el campo de las ciencias como en el de las humanidades, solo pueden tener, de manera necesaria, un carácter abstracto y universal. Pero esto no justifica que la forma de expresar ese nivel de abstracción y universalidad llegue al grado de desentenderse y aun de ocultar la diversidad de la condición humana. Por eso, es más justo y apropiado recurrir a expresiones como “lo humano”, “ser humano” y otras que, colocándose como se debe en el plano de lo universal-abstracto, se hagan cargo de la variedad de modos de ser humanos. Al actuar de esa manera, se reconoce la pluralidad de opciones de lo humano, al mismo tiempo que se tiene en cuenta lo humano como aquello

que todas las personas, sin excepciones de ninguna índole, tenemos en común y por lo cual somos humanos y no otra cosa.

El ser humano tiene inclinación por tratar de averiguar qué es él mismo, en qué consiste su propia naturaleza e incluso la de toda la especie humana. Esa curiosidad por la condición humana no se satisface con facilidad. En realidad, todos sabemos en qué consiste lo humano, por el simple hecho de que nos concierne directamente, en virtud de que somos humanos; pero, a la hora de tratar de definirlo, las dificultades pueden ser prácticamente infranqueables. Y la conciencia de esta paradoja es algo que se manifiesta desde hace milenios. El gran poeta griego Sófocles, por citar un ejemplo entre muchos, ilustra ese hecho, cuando en su tragedia *Antígona* registra esta idea: “Muchos son los misterios existentes en el universo, pero no hay misterio más grande que el hombre”.

A lo largo de milenios, en las más diversas regiones y naciones del mundo, poetas, sacerdotes, sabios, pensadores han logrado intuir —a veces de manera admirable, deslumbrante— la realidad de fondo de la condición humana. En las tradiciones literarias y en las grandes obras mítico-poéticas que se han forjado desde tiempos muy remotos, en todos los continentes se registran indicios que evidencian esa penetración de algunas personas y aun de comunidades enteras en la comprensión de lo humano. El hecho de que se trate de intuiciones —es decir, percepciones inmediatas de las realidades humanas más importantes y profundas— no significa que sean inferiores o menos verdaderas que las representaciones que, con sus procedimientos específicos, alcanzan la filosofía y las ciencias. Simplemente, se trata de visiones diferentes.

Por lo demás, no se debe olvidar que las comunidades humanas y los individuos que las integran nunca han podido prescindir de imágenes míticas del mundo ni pueden hacerlo, en el presente, aunque formen parte de formaciones sociales ultramodernas. Por lo general, la contraposición extrema entre mitologías, por un lado, y filosofías y ciencias, por el otro, resulta empobrecedora. Como se verá más adelante, más allá de las tendencias a la exclusión recíproca, la historia

del pensamiento nos ofrece ejemplos como el de Pico della Mirandola, quien concibió una de las ideas más fecundas e influyentes acerca de lo humano, a partir de una actitud de apertura crítica y creativa, así como de un espíritu de “concordia” –como le gustaba decir– ante las contribuciones provenientes del universo mítico, la filosofía, la ciencia y la magia –esta, fenómeno cultural colateral a la filosofía durante milenios– en torno a la condición humana.

3. Antes de la antropología (ciencia de lo humano)

Al margen de la actitud que cada quien manifieste ante la Biblia, no es posible negar su importancia como referente mítico y verdad sagrada para la gente en nuestro orden social y cultural. El relato que ofrece en torno a la génesis –o, más precisamente, la creación– del ser humano actúa, también, como base de una intuición esencial de lo humano.

Expuesto de manera muy sucinta, lo que narra el mito bíblico acerca de nuestro origen es que el ser humano viene a ser la cima de la labor de creación del mundo, realizada por el plenipotenciario dios semítico –o sea, judeo-cristiano-islámico–. Una vez que ha dado forma a toda la fauna y la flora en la Tierra, esa divinidad única modela al hombre –en un principio, la narración no considera otro género que el masculino– a su propia imagen y semejanza, a base de barro y agua. Finalmente, una vez modelada, esa figura puramente material e inerte recibe del dios bíblico el soplo que le insufla vida y humanidad.

Esa idea básica de la persona ha sido muy influyente a lo largo de milenios, debido a que ofrece una imagen del ser humano –en el fondo, imitación del dios omnipotente que lo ha creado– como un ser superior al resto de la creación vegetal y animal. Esta visión de la condición humana está en la raíz de interpretaciones que reconocen la máxima dignidad al ser humano, pero con ello también aparece en la base de una concepción dominadora sobre la naturaleza –muy destacadamente, la flora y la fauna– con consecuencias hoy inaceptables, desde el punto de vista ecológico, económico y social.

Todas las mitologías dan cuenta de determinada idea de lo humano. Una revisión de las tradiciones míticas de los pueblos originarios que se asentaron en México, en el resto de Mesoamérica, Norteamérica y Suramérica confirma ese hecho. Lo mismo se puede afirmar de las formaciones culturales arraigadas durante siglos y aun milenios en el Mediterráneo, en el resto de África, en Eurasia, en Asia Menor, en el Lejano Oriente y en Oceanía.

Sería excesivo presentar aquí un registro incluso mínimo de las concepciones acerca de la condición humana generadas en tantos pueblos y culturas. Habrá que conformarse con mostrar, de manera muy sucinta, algunas de las imágenes de lo humano que se fraguaron en Grecia y Roma, debido al influjo que ejercieron en la configuración de una visión plural del mundo y de la persona, y debido al hecho de que esa impronta sigue vigente, de manera dinámica y crítica en nuestra realidad cultural.

Aunque, en general, la idea de lo humano y la cosmovisión esenciales del mundo griego están fuertemente vinculadas a los nombres de sus grandes poetas, Homero, Hesíodo, Píndaro, Arquíloco, Safo, Esquilo, Sófocles, Simónides, Eurípides..., los dos primeros fueron quienes sentaron sus bases, sin menoscabo del enorme valor artístico, ético y político-pedagógico del resto de integrantes de esa lista.

Más allá de la secular incertidumbre sobre la realidad histórica de un poeta llamado Homero, lo que está fuera de toda duda es que ese es el nombre con el que se vinculan, de manera indisociable, dos obras decisivas en la formación de una idea helénica del mundo y la imagen de la condición humana con que aquella se asocia. Sus títulos son *Ilíada* y *Odisea*. Ambas constituyen la máxima expresión de los ideales, los valores y la idiosincrasia de las elites, que durante siglos ejercieron su dominio en las comunidades griegas organizadas conforme con el modelo político-urbano conocido como *pólis*: Estado del tamaño de una ciudad.

Lo que comúnmente conocemos, hoy en día, como Grecia se fraguó como una federación de numerosas ciudades-Estado, luego de que las fundaron y habitaron los pueblos guerreros, conquistadores, de procedencia

indoeuropea, que se impusieron por la fuerza a las poblaciones preexistentes en la zona. Ciertamente, Homero da forma poética a la imagen aristocrática del mundo y de lo humano, que es la dominante durante el llamado “periodo arcaico” de Grecia (aprox. 750-480 a. de C.).

Sin embargo, como se verá más adelante, esa visión homérica va a ser profundamente cuestionada durante ese mismo lapso histórico, y su evolución, para los tiempos de la etapa clásica (480-323 a. de C.), va a llegar al extremo de un cambio cualitativo —es decir, la transformación en una concepción distinta, en lo esencial, a la originaria— a causa de factores como la instauración de la democracia en algunas *póleis*,¹ como Atenas, y el desarrollo de la filosofía, el derecho, múltiples ciencias —en especial, la medicina—, sin descartar las progresivas modificaciones en el seno mismo de las poesías trágica, cómica y lírica.

Ya para las últimas décadas del periodo clásico y a lo largo de la época helenística, algunos componentes esenciales de la antigua moral aristocrática se habían sublimado en ideales éticos sin ningún vínculo efectivo con las dimensiones supremacistas y clasistas que aquella presentaba en un principio, como eco y continuación de las guerras de conquista.

La vetusta idea de *areté* ('virtud'), que los aristócratas, en el periodo arcaico, consideraban reservada en exclusiva para ellos y que asumían como un don que los dioses les hacían en exclusiva, con el fin de convertirse en una especie de raza sobrehumana, heroica, como de semidioses, fue perdiendo sus facetas de fuerza usurpadora y de soberbia político-social. Se convirtió entonces en la expresión de una excelencia en el plano específicamente ético, máxima manifestación de bondad, equilibrio mental, solidaridad social y belleza anímica.

Es como si los griegos críticos ante la injusticia aristocrática y con un espíritu disciplinado en el uso riguroso —filosófico y científico— de la razón hubiesen vuelto el ímpetu guerrero inherente a la *areté* arcaica hacia

¹ Normativo plural de *pólis* (ciudad-Estado).

su propio mundo interior –su alma personal– y, al combatir contra sus propios vicios, apetitos, pasiones, tendencias a la violencia y a lo injusto, se convirtieran en sujetos éticos cualitativamente distintos del aristócrata de mentalidad conquistadora.

El nuevo sujeto ético –el que, a fin de cuentas, sustenta sus disposiciones y su conducta en la idea de *areté* que reinventa la filosofía– no emplea sus energías en saberes marciales, en el desarrollo de la fuerza física o de la astucia militar ni demás metas de esa índole, que ocupaban buena parte de la vida de los aristócratas griegos. Se esmera a partir de entonces en alcanzar la fortaleza ética que le permita actuar con prudencia, valentía moral y cuidado de sí mismo, lo que garantiza un compromiso social más sólido, ajeno a todo egoísmo.

Ya no se trata de lograr cuerpos bien constituidos –fuertes, enérgicos y de preferencia bellos–, como pretendían los principales exponentes del espíritu aristocrático, sino de alcanzar, por el contrario, almas sólidamente conformadas, bien preparadas para afrontar, de manera justa, los requerimientos y desafíos de una vida con frecuencia difícil. Ya no se plantea procurar con ansia la gloria guerrera y el prestigio político, al estilo de los héroes aristocráticos que Homero describe y pone a actuar en sus grandes poemas. Ahora se pretende alcanzar con el esfuerzo necesario las metas ético-espirituales útiles para la vida buena, la vida feliz personal y social por parte de toda persona interesada en ello, en última instancia, con independencia de la clase a la que pertenezca.

En los poemas de Homero, el ser humano –siempre marcado por su condición aristocrática– se presenta como un conjunto de energías y potencias de carácter físico y mental, con capacidad para una vida sana, apta para la guerra –es decir, la violencia usurpadora– y para el disfrute del botín, así como dispuesto a una muerte heroica, con frecuencia antes de llegar a la vejez. En la Grecia del periodo arcaico, todavía no se ha configurado una idea “fuerte” de *psyché* (‘alma’). Esto explica que los personajes homéricos –que, como se ha visto, expresan el espíritu aristocrático dominante

en los tiempos del poeta— tengan un destino a su modo privilegiado, una vez que experimentan el trance de la muerte.

En efecto, la cosmovisión homérica conecta profundamente con la religión olímpica —el sistema de divinidades y creencias regido por la figura de Zeus, a quien acompaña un grupo de diosas, dioses y diversos seres sobrehumanos—, la cual contempla la existencia de un inframundo, el Hades, al que se dirigen los “espectros”, las “sombras”, no propiamente las almas, de los héroes aristocráticos fallecidos (no las de gente procedente de otros sectores sociales).

Todavía no ha tomado forma una idea clara y fuerte de *psyché* (‘alma’), como la que en su momento concibe Pitágoras; pero eso no significa que los habitantes del Hades existan como meras ilusiones, como presencias puramente aparienciales, sin ninguna consistencia real. No obstante, es cierto que para Homero carecen de la vitalidad que poseían en el mundo de las personas vivientes.

En plena coherencia con el espíritu aristocrático, los seres espectrales que habitan el reino homérico de los muertos expresan la pervivencia de la memoria heroica, del nombre célebre y prominente de los grandes modelos de la aristocracia guerrera, lo cual, por lo demás, también embona con ciertas modalidades de culto a los antepasados que existían en la antigua Grecia. A fin de cuentas, aquí, la muerte viene a ser el momento en que sale del cadáver el aliento y la figura de quien acaba de fallecer. La admisión y permanencia de esas imágenes fantasmales de los muertos, en dicho territorio, está sujeta a rituales y procedimientos descritos en los respectivos mitos.

Hesíodo —quien vivió a finales del periodo arcaico ya mencionado— es un ejemplo muy significativo de respuesta crítica al aristocratismo con el que se identificó Homero. En un principio, Hesíodo es un pastor y trabajador rural, que por influjo divino se convierte en poeta. En su caso, no hay una condición de clase aristocrática —con la educación y los saberes que ello implicaba, en su tiempo— que favoreciese su tardía vocación

poética. Hesíodo es, pues, un poeta popular, tanto por su situación social de base como por representar una modalidad de la poesía fuerte y claramente identificada con intereses y expectativas del pueblo llano. Eso no quiere decir que Hesíodo se opusiera en todo a Homero y a los ideales aristocráticos. En buena medida, la proyección social de las dos grandes obras de Hesíodo —*Teogonía* y *Los trabajos y los días*— y su prolongado influjo ético y pedagógico, incluso más allá de Grecia y de su tiempo, se sustentan en la reinvención de algunos saberes y valores encarnados por Homero, en un sentido distinto y hasta contrario a como se daban en este.

En el fondo, como sucede con todos los casos de innovación literaria y cambio ético, esa reinvención tiene mucho de ruptura pero también de continuidad. El apego riguroso a las reglas formales, el compromiso con referentes mítico-religiosos compartidos por todas las comunidades helénicas, así como el recurso a saberes determinados y otros aspectos afines, dan cuenta del respeto que Hesíodo siente por Homero. Sin embargo, la crítica al espíritu aristocrático y la propuesta de opciones alternas en el plano de la ética, la ley, la política y la educación evidencian una especie de rebelión de Hesíodo contra su antecesor y lo que este representa.

En sus poemas, Hesíodo promueve el heroísmo silencioso del trabajo que hace posible una vida digna, al contrario de las disciplinas y sacrificios que ponen a los guerreros en condiciones de ejercer la fuerza, violencia dirigida a despojar de sus bienes a quienes los obtienen con su esfuerzo cotidiano. Este poeta aboga por el cultivo de las cualidades humanas relacionadas con la labor diaria de hacer que la tierra otorgue sus dones a quien la trabaja, así como por que esa actividad sea reconocida y respetada.

Las consecuencias de esta reivindicación del modo de vida de quien se gana el pan con el sudor de su frente —y no con el despojo al débil— no solo son económicas y sociales, sino también culturales. La vida rural también genera saberes estimables, tanto en el plano técnico como en el artístico —con todo lo que esto implica en el ámbito de la visión del mundo y de las creencias míticas— y en el ético-político.

Con su actitud a la vez crítica y creativa, Hesíodo genera una cultura inédita, una *paideía* alterna; esto es, un tesoro cultural que sirve de base para educar a las nuevas generaciones helénicas, en el reconocimiento de los valores del trabajo, la justicia y el derecho. En la raíz de ese proyecto cultural hesiódico está la exaltación y revaloración de Diké, la diosa de la justicia. Y esa nueva *paideía* nada tiene que envidiar a la de corte aristocrático.

En contra de la soberbia *areté* aristocrática, Hesíodo reivindica y logra asentar el ideal de la justicia entendida como la virtud primordial. Hesíodo no encuentra justificación alguna al supuesto “derecho del más fuerte”, en el que pretende ampararse la arbitrariedad aristocrática. El poeta propone una nueva excelencia o fuerza moral —que es lo que significa la idea de *areté*— consistente en el justo reconocimiento de los derechos de cada quien, sustentados a su vez en su dignidad personal y en la procedencia lícita y laboriosa de los medios con los que vive. La justicia es vista aquí como una virtud individual y comunitaria, por la cual se respeta al otro como sujeto ético-político dotado del derecho y la dignidad que le otorga el hecho de vivir de sus labores cotidianas.

Trabajo, derecho, justicia: esos son los valores ético-políticos que Hesíodo antepone a la arbitrariedad, la soberbia, la usurpación y la injusticia que, en general, definen a la aristocracia. De ese modo, el poeta-campesino sienta las bases de un nuevo ideal de lo humano, cuyos aspectos esenciales renuevan periódicamente su actualidad, al punto de proyectar su vitalidad hasta nuestros días.

Las ideas y proyectos esperanzadores de Hesíodo, sin embargo, no alcanzan a neutralizar el fondo pesimista de su concepción de lo humano. En *Los trabajos y los días*, el poeta da cuenta de un afamado e influyente relato de las “edades de los hombres”. Hesíodo habla de cinco momentos históricos correspondientes a otros tantos modos de humanidad: la edad de oro, la de plata, la de bronce, la de los grandes héroes —como aquellos que dirimieron sus querellas en la guerra de Troya— y, finalmente, la era de los hombres de hierro —que es a la que pertenecen el propio Hesíodo y la gente de su tiempo—.

Cada una de esas etapas son como escalones descendentes, es decir, como niveles de una escala de degradación; la humanidad de cada momento subsiguiente es de una calidad vital y espiritual inferior. Así, al contrario de lo que según su relato sucede con quienes han vivido durante la edad áurea –que permanecen en el mundo como espíritus divinos– y de lo que ocurre con quienes han existido en el periodo de plata y en el heroico –que gozan de un estado de bienaventuranza o felicidad plena, en lugares apartados del mundo– los humanos de la edad de hierro –de manera parecida a los de la época de bronce– ante la muerte solo pueden esperar verse aniquilados por un proceso de desintegración total en el Hades.

En líneas generales, puede concluirse que, para Hesíodo, ni él ni la gente que es como él –que, en el fondo, somos los seres humanos de hoy en día– cuentan con una dotación espiritual o anímica de una fuerza y vitalidad suficientes como para ser beneficiados con una existencia posterior a la muerte que permita resarcirse de las injusticias y penurias sufridas durante su paso por el mundo. A juicio de Hesíodo, podría pensarse, nuestros personales espíritus vitales carecen de la capacidad anímica suficiente como para seguir viviendo y redimirse tras haber abandonado sus respectivos cuerpos.

No todas las ideas y propuestas de Hesíodo son defendibles, sin caer en anacronismos, para quienes nos colocamos en una perspectiva ética como la que, en general, compartimos en el presente. Las que se acaban de señalar –y algunas otras, que se considerarán más adelante– resultan claramente positivas; ello explica la notable repercusión que tuvieron tanto en el ámbito cultural grecolatino cuanto en periodos como el Renacimiento y la Modernidad. Corrientes como la sofística, la filosofía socrática y sus derivaciones platónicas y aristotélicas, así como las que prosperaron en el periodo helenístico, habrían mostrado características distintas, de no haber existido la reivindicación hesiódica de la justicia.

Siglos antes de que los grupos invasores indoeuropeos impusieran la religión olímpica en lo que históricamente se configuró como la Hélade

(Grecia), las comunidades allí preexistentes practicaban cultos estrechamente vinculados a las labores agrarias, al desenvolvimiento natural de la Tierra; más concretamente, a la dinámica de las estaciones del año. Esa corriente mítico-religiosa sobrevivió de manera subrepticia al dominante sistema religioso olímpico, cuyas divinidades primordiales eran Deméter y su hija Perséfone, quienes presidían los célebres “misterios” practicados en el relevante centro ceremonial de Eleusis.

Esto significa que, mientras los grandes poetas que se acaban de considerar daban forma y promovían las concepciones de lo humano que se han revisado de manera sucinta, fluía y mantenía su vigor el río subterráneo de una opción espiritual conocida como “religión de los misterios” o “religión misterica”. Y esa persistente espiritualidad no solo pervivió pese a los límites que le imponía el sistema olímpico dominante, sino que se renovó y aun reinventó con la irrupción de una corriente análoga, procedente de Oriente: la religión del dios Dioniso, el dionisismo.

Ese hecho histórico puede explicarse, sobre todo, por el arraigo que los cultos místicos tenían entre los oprimidos, los humillados, los que estaban siempre a merced de los aristócratas y potentados arbitrarios, abusivos, para quienes la religión olímpica tenía más sentido. Las corrientes místicas —en especial, las diversas expresiones del dionisismo— tuvieron un carácter popular. Este es un dato que también requiere explicación.

En términos generales, el sistema religioso olímpico se avenía con las elites, es decir, con la gente que podía vivir “bien” —con abundancia de recursos materiales, estatus social, salud, formación cultural, prestigio, poder...—, en virtud de que contaban con más posibilidades de sentirse satisfechos en este mundo. Para este sector social, el reconocimiento de la existencia de poderes divinos afines —aunque también superiores a sus integrantes concretos—, así como la configuración e imposición de un orden específico de valores y prácticas ceremoniales a todos los miembros de las comunidades, se inscribía en el plano de las estructuras que

hacían posible su “buena vida” y garantizaban sus privilegios, así como su dominio sobre los pobres, los social y políticamente humildes.

Los privilegiados se beneficiaban de un mundo de la vida configurado a la medida de la mayor parte de sus aspiraciones, ambiciones y valores, bendecido por la diversidad de poderosas divinidades residentes en el monte Olimpo. Ese hábitat era material y espiritualmente suficiente para la generalidad de quienes integraban la elite social, política y cultural.

No era ese el caso de los agraviados, explotados y ofendidos por la multifacética dominación aristocrática. El género de vida de esta gente, por lo común, no contaba con el beneficio de la justicia. Para ellos, poco o nada, en este mundo, compensaría –por medio de decisiones, medidas y procedimientos de justicia reparadora y dignificante– el sacrificio cotidiano que suponen sus existencias, bajo el opresivo y embrutecedor dominio de las elites. Entre quienes integran los sectores económica y socialmente menos favorecidos, es de ilusos esperar que haya justicia en un mundo y una vida así. No debe extrañar, entonces, que estos asuman con fervor la promesa de redención que, a fin de cuentas, les ofrecen las religiones místicas.

En efecto, para quienes deben soportar cada día los abusos de las elites, las prácticas y la atmósfera estético-ideológica vinculadas a los misterios actúan como una poderosa fuente de consuelo y esperanza. Ello, por varias razones. En el plano espiritual, el beneficio más profundo que los cultos místicos ofrecen a sus adeptos es la reconciliación con el mundo de quienes se sienten escindidos de él, de quienes la violencia y la injusticia inducen a verse reducidos a meros individuos, en conflicto con la totalidad de la vida, con la vitalidad de la Tierra, con todo y sus momentos de agotamiento y renovación constantes.

Eso es lo que destacó el joven Nietzsche en su libro *El nacimiento de la tragedia* al considerar que el mundo en general y el humano en particular despliegan su existencia conforme con dos fuerzas de la naturaleza –no simples construcciones simbólicas–: la que representa Apolo (dios, entre muchas otras posibilidades, de la forma, la diferenciación, la

individuación, la definición de los bordes de las cosas claramente constituidas, la armonía, la simetría, la luz, el día, la representación clara, la argumentación racional rigurosa y todo lo semejante) y la que se asocia con la figura de Dioniso (divinidad de la potencia primaveral, renovadora de todo lo que configura el mundo de la naturaleza y de la vida; deidad de la voluntad de vivir, de la fertilidad, así como de la unificación –favorecida por la nocturnidad– de lo que el principio apolíneo divide y disocia, al igual que del encuentro, la religación, de los individuos atomizados –hombres y mujeres–, tanto entre sí como de ellos con su entorno natural y, en general, vital).

A fin de cuentas, esas dos fuerzas de alcance cósmico, Apolo y Dioniso, se enfrentan, pero también entran en armonía. Ello es lo que explica que Dioniso, pese a su procedencia extranjera, oriental, “bárbara”, para la mentalidad del griego olímpico, termine cohabitando con Apolo en el gran templo de Delfos, originalmente la casa de este último.

Ese beneficio espiritual y antropológico (la unificación de lo escindido) que aporta Dioniso conlleva importantes compensaciones en el plano ético y social. Dioniso –y en determinados contextos también su singular adepto Orfeo– se configura, en el orden mítico-ideológico griego, como la principal expresión de las tradiciones mistéricas opacadas, limitadas y sometidas por siglos de dominación olímpica en el mundo helénico.

Eso significa que en un principio Dioniso es visto por las elites griegas al modo de un extranjero que actúa como un factor de disrupción y de cuestionamiento radical del sistema religioso olímpico. Esto de por sí implicaba un riesgo político de consideración –pues, en el orden social griego, la política y la religión eran por completo inseparables–. Entonces ¿cómo se entiende la final helenización del forastero y “bárbaro” Dioniso, así como su adaptación y consiguiente adopción al sistema olímpico, simbolizados en su cohabitación con Apolo en Delfos? La clave de ese hecho está en el pueblo oprimido, que encontró en Dioniso la poderosa fuente de una esperanza renovada, de un sentido de la vida –imposible de concebir en la sujeción al olimpismo, a la religión de la aristocracia y, en general,

de los privilegiados— y de un consuelo vital, lo que a la postre también deriva en una dignificación de las personas política y socialmente “insignificantes”.

Y, a su vez, ¿dónde está la clave de ese fenómeno? Básicamente, en la clase de ritual inherente a los misterios. En lo esencial, los ritos místicos se efectúan en recintos revestidos de secreto, algo que, como es natural, suelen facilitar los ambientes nocturnos, allí donde las tinieblas se imponen a la luz. No es casual que la palabra *misterio* esté asociada a la voz griega *mýstes*, que significa ‘iniciado’ en tal culto y el único que tiene derecho a practicarlo y a saber cómo hacerlo, razón por la que está rigurosamente prohibido darlo a conocer en ámbitos profanos, es decir, ajenos al espacio y al momento rituales. Claro está que ese sigilo ha dificultado mucho contar con un conocimiento preciso de lo que sucedía, por caso, en los cultos dionisiacos, pero se cuenta con documentación suficiente como para hacernos una idea esencial de los mismos.

A título de ejemplo, una tragedia como *Las bacantes* de Eurípides —entre muchas otras referencias— permite concluir que dichos rituales místicos no eran la ocasión para intoxicarse con sustancias psicoactivas ni para el ejercicio de una sexualidad orgiástica, como presuponían sin fundamento los poderes públicos o quienes los denostaban por motivos religiosos, siempre recelosos y temerosos de las conductas de los *mýstai*, las/los iniciadas/os, quienes escapan mientras dura el culto de todo mandato legal apolíneo y ponen en suspenso la obediencia civil.

Debe quedar claro que los ritos dionisiacos son prácticas destinadas a conectar directamente con el dios —en este caso, Dioniso—. Ciertos gritos desaforados —por ejemplo, la interjección *evohé*—, así como cantos acompañados por el sonido de instrumentos de viento como la flauta o la siringa, al igual que por la percusión de tambores, címbalos, pandere-tas y semejantes, mientras se recorren bosques y se persigue a animales silvestres... tienen como meta generar un estado de comunión entre los oficiantes, con lo que se busca facilitar la manifestación de la divinidad convocada y adorada entre los adeptos dispuestos a recibirla.

El momento del advenimiento del dios a la congregación dinámica y ruidosa de sus adeptos lo es también de la unión o fusión de estos con aquel, lo que se traduce en el éxtasis, que es la meta esencial de los misterios. Como explicaba el filólogo alemán Erwin Rohde (1948) en su notable tratado *Psyché*, esa experiencia extática, esa vivencia de la comunión con el dios y con el grupo de sus devotos que conocemos como éxtasis conlleva una situación de locura momentánea, durante la cual el yo queda en suspenso, la personalidad diferenciada de los oficiantes se niega a sí misma, se olvidan por completo las penurias y angustias de la vida cotidiana. Una vez de regreso a la cordura y la normalidad, esa vivencia se traduce en un estado de gran satisfacción y plenitud espiritual.

La superación dionisiaca de la individuación —que es el gran contrapeso espiritual y antropológico a los efectos del principio apolíneo— es vivida como una potente experiencia interior, imposible de desdeñar, en la dinámica de la subjetividad del devoto, sea hombre o mujer. Una de las consecuencias inmediatas de esa vivencia es la fuerte impresión de que el dios entra y se aposenta en la interioridad del adepto. Esto se traduce, asimismo, en la viva sensación de que hay, en el seno de quien practica el culto místico, una presencia dinámica, que no tardará en ser asimilada a una idea, en principio, débil, difusa y aun confusa, de *psyché* ('alma'), hasta convertirse con el paso del tiempo en una creencia firme, cuya solidez se sustenta en situaciones y hechos experimentados en el ámbito anímico.

En principio, esa dinámica espiritual descrita de manera concisa da cuenta de la propagación y el arraigo de los cultos místicos en las comunidades, pueblos, sectores y grupos sociales con formas de vida reñidas con algo que se acerque a un ideal serio de justicia.

Los misterios derivan en una dignificación de la gente socialmente más vulnerada, especialmente porque suscitan en sus practicantes la sensación de que el alma personal adquiere la insuperable dignidad que proviene del hecho de haber sido poseída —y así divinizada— por su fusión con el dios, en el momento del éxtasis. Los misterios se traducen en

sentido y finalidad para la vida de la gente más desamparada. Los misterios llegan a experimentarse como una fuente de esperanza en una justicia posible, más allá de la vida en este mundo; ello compensa su ausencia e incluso imposibilidad, mientras sostienen sus difíciles existencias en la Tierra. Todo eso es lo que promete la fusión del alma del común de los mortales con Dioniso, incluso después de terminado su tránsito por este mundo, lo cual permite entender la profusión y hondura con que los misterios cunden en la espiritualidad popular helénica.

Por lo menos para comienzos del siglo VI a. de C., puede decirse que la corriente general de los misterios y, especialmente el dionisismo y su derivado el orfismo, tiene tal aceptación popular que se convierte en un fenómeno y hasta en un problema político, un asunto de Estado. Esa es la razón por la que un tirano como Pisístrato favoreció tanto la helenización de Dioniso (lo que debe entenderse como una especie de legitimación político-espiritual, en un contexto dominado por el olimpismo) como su socialización relativamente controlada, junto con su civilización o “suavización” de las facetas “bárbaras” que los griegos advertían en él, antes de su llegada a la Hélade.

Esos procesos desembocan en la ya mencionada cohabitación de Dioniso con Apolo, en Delfos, así como en la instauración de las importantes festividades conocidas como “dionisias” y en acontecimientos de una enorme significación cultural y espiritual, como el surgimiento, expansión y consolidación de la tragedia y la comedia griegas, ambas expresiones notablemente sublimadas del espíritu dionisiaco.

Desde el punto de vista de una concepción de lo humano, la gran aportación de los rituales místéricos y, en general, de la expansión del dionisismo en la Hélade, en el siglo VI a. de C., estriba en la configuración y consiguiente consolidación de una idea del alma como una realidad específica y consistente –no las confusas “sombras” que exhalaban los cuerpos inertes de los grandes personajes homéricos– tanto por medio de los cultos en sí como por efecto de la nueva poesía dramática (tragedia y comedia).

Ahora, la *psyché* es vista como algo independiente del cuerpo humano y de cualquier otro ser, con lo cual actúa conforme con un dinamismo y con poderes propios. La evolución posterior de la filosofía, la literatura (en especial la lírica, la tragedia y la retórica), las ciencias (particularmente la medicina)..., en un contexto marcado por la irrupción y propagación de la democracia, generará las condiciones para un redimensionamiento de la idea del alma surgida y forjada en la atmósfera espiritual característica de los misterios.

Adquiere, así, consistencia la concepción de un nuevo ideal de lo humano. En la raíz de esa novedad está el nítido contraste entre cuerpo y alma, algo desconocido durante los tiempos de la hegemonía moral olímpica, aristocrática, homérica. Y entre los factores que posibilitan ese hecho se cuentan el agotamiento del *éthos* aristocrático, la emergencia de la democracia en calidad de nuevo régimen posible, el cuestionamiento de los soportes éticos de la *paideía* —la tradición cultural y la fuente de los saberes y valores que intervienen en la educación de las nuevas generaciones—, el robustecimiento de las bases anímicas de la personalidad y la dignificación creciente de individuos cada vez más autónomos en el plano moral; aunque no se debe olvidar que la condición política de las mujeres, los esclavos y los extranjeros, en la generalidad de las ciudades-Estado griegas, no experimentará cambios significativos en ese momento histórico.

En una ruta paralela a la que venían transitando la sabiduría prefilosófica y las poesías épica, trágica y lírica, junto con la religiosidad mística, las primeras expresiones de un pensamiento filosófico riguroso —es decir, sustentado en el *lógos* (palabra griega para nombrar a la conjunción de razón, pensamiento y lenguaje)— en Occidente se enfocan en la investigación de la *phýsis*, la ‘naturaleza’. Tales (aprox. 624 a. de C. - 546 a. de C.) y sus adeptos, en la localidad griega de Mileto, indagan sobre el principio que sustenta la realidad del mundo. Esas investigaciones inducen a Tales a concluir que el basamento de lo existente es el agua, mientras que —por citar otro caso— su discípulo Anaxímenes se inclina por considerar al aire como lo que está en el fondo de lo que en el mundo es.

No es este el lugar para hacer un repaso amplio de la significación y las contribuciones de los filósofos iniciales de la *phýsis*, en Grecia. Si los mencionamos aquí es para destacar su perspectiva ante la realidad del mundo, es decir, para resaltar el hecho de proceder a dar razón de dicha realidad, por medio de la investigación de sus manifestaciones en la naturaleza. Este punto de vista, novedoso en la Hélade, implica procesar de manera racional, crítica, intuiciones vigentes en el ámbito mítico-religioso y, con ello, dejar atrás representaciones del mundo sustentadas en inexplicables fuerzas sobrenaturales y en creencias mágicas. Esa nueva mirada de los primeros filósofos de la naturaleza tendrá consecuencias profundas y complejas, que vamos a ir detallando en lo que sigue.

Ahora bien, es de rigor considerar que, desde el comienzo mismo del despliegue de la filosofía de la *phýsis* —la filosofía de la naturaleza— por parte de Tales de Mileto, lo concerniente al ser humano es un tema de notorio interés. En su mayor parte, las primeras expresiones de un genuino pensamiento filosófico tienen un carácter monista. Esto significa que reconocen una realidad única y absoluta —que es precisamente la *phýsis*— de la que procede y en la que se basa todo lo que existe en el universo. Esta idea es de suma importancia y ha sido aceptada durante muchos siglos en la tradición filosófica. De acuerdo con esa cosmovisión, todos los seres del universo estamos hechos de esa única realidad que es infinita, eterna y divina. Esto permite entender por qué Aristóteles, en su relevante tratado sobre el alma, da la noticia de que Tales había pensado que “todo está lleno de dioses”.

Puesto que la *phýsis* es el origen de todo y lo puede todo, atraviesa todo y termina siendo el destino final de todas las cosas del universo, no debe extrañar su capacidad de causarse a sí misma, pues no puede haber una causa que dé origen a la *phýsis*, en virtud de que es eterna, es decir, está más allá de todo límite temporal, por lo que no tiene principio ni fin. Si la realidad absoluta tiene la capacidad de no ser causada, tiene entonces la propiedad de la autogeneración y el automovimiento. El orden cósmico, para Tales y para quienes lo secundan en la labor de pensar la naturaleza,

tiene una vitalidad propia. En lo esencial, esta idea que estará vigente durante milenios en la tradición filosófica, en el fondo se traduce en la figuración de que el universo, el mundo, es un ser animado, que es lo mismo que decir que tiene alma.

En consecuencia con esa doctrina, para Tales, el ser humano, que en última instancia está hecho de lo mismo que el resto de las cosas, es un ser que cuenta con el mencionado principio vital, que con significados que van variando con el tiempo, recibe el nombre de *psyché* ('alma'). Y ya desde los tiempos del propio Tales se tiene una idea inaugural de que los humanos estamos dotados de ese componente vital, que es capaz de moverse a sí mismo. De acuerdo con un dato recogido por Aristóteles en su tratado en torno al alma, a partir de la observación del comportamiento de los imanes, Tales concluye que el ser humano contiene en su interioridad una capacidad o potencia similar. Si desde el interior del mineral imantado surge una fuerza que mueve el hierro, es comprensible que los humanos poseamos un don equivalente en nuestra interioridad.

Las doctrinas más sólidas sobre la relación alma-cuerpo vendrán después, como resultado de procesos y situaciones que se detallarán más adelante, pero una visión como la de Tales sobre ese tema significó un paso inicial de gran relevancia en la configuración de dichas doctrinas.

En lo que atañe a la investigación de lo humano, la perspectiva de la escuela de Mileto se aviene con un fenómeno de suma importancia: el del estudio sistemático de la naturaleza específica de los seres humanos en los dominios de la medicina. En último término, durante los primeros siglos de su historia, la filosofía practicada en Occidente nutre a la también nueva medicina que se genera en la órbita del gran cultor de esa disciplina, Hipócrates, a la par de que los avances en el conocimiento de la fisiología humana, con propósitos terapéuticos, también influirán favorablemente en el complejo desenvolvimiento específico de la filosofía antigua. Contamos con elementos para pensar que el espíritu de los *Tratados hipocráticos* —un compendio de estudios elaborados durante los siglos V y IV a. de C. por un colectivo de investigación y praxis médica

configurado durante varias décadas— se corresponde de manera crítica con el de la filosofía originaria de la *phýsis*.

Esa es la atmósfera científico-ideológica en la que se avanza en el estudio específico de la naturaleza humana, primordialmente en el plano fisiológico, pero con inevitables consideraciones sobre las repercusiones de las diversas situaciones patológicas en el estado de ánimo de las personas enfermas. Este hecho tiene una gran relevancia, toda vez que supone un gran avance en la configuración del ser humano como objeto de estudio, es decir, como tema o problema puntual para la investigación científica y filosófica. No es inapropiado considerar este dato como antecedente de gran significación para el surgimiento de la antropología filosófica, es decir, de un campo de saberes comprometidos con una teoría o ciencia de lo humano.²

Hipócrates aparece como el principal exponente de esa visión de la naturaleza referida a la realidad natural humana. Sus célebres teorías sobre los humores mantuvieron vigencia hasta bien entrado el siglo XIX, cuando el descubrimiento de la microbiología las relega a los registros de la memoria histórica de la medicina. Su idea de los elementos, en sintonía con la de los humores, habla también del hecho de que Hipócrates se coloca en un punto de vista asimilable al de filósofos como Tales y Anaxímenes, Heráclito —para quien el fuego es el basamento de la realidad— y Empédocles de Agrigento, famoso por proponer no uno sino varios elementos o componentes esenciales de la estructura del mundo: tierra, agua, fuego y aire.

En esto de las probables conexiones de la ciencia hipocrática con la filosofía de su entorno cultural, conviene contemplar el antecedente

² En los casi últimos dos siglos, se ha desarrollado una ciencia social conocida con el nombre de “antropología”. Sus objetos y metas de estudio, así como sus procedimientos de producción de saberes son distintos a los de una filosofía de lo humano, que es lo que originariamente se conoce como *antropo-logía* —el logos, el pensamiento racional, filosófico, en torno a la condición humana en general—. Salvo indicación expresa en sentido contrario, en este escrito se empleará dicha palabra griega conforme con ese significado.

representado por el filósofo pitagórico Alcmeón de Crotona. Éste evidencia una vez más los nexos entre pensamiento filosófico y ciencia médica. Este dato da la pauta de la presumible confluencia de la filosofía natural griega con el orfismo y otras corrientes de cariz místico procedentes de Egipto y Asia Menor, a partir de la comprobada vinculación de Pitágoras, probable maestro de Alcmeón, con esos referentes.

Desde la perspectiva de Hipócrates, puede sacarse en claro que el ser humano tiene una naturaleza específica cuyo conocimiento puede servir de base a una ciencia médica efectiva. Asimismo, el sabio médico considera al ser humano como parte de la naturaleza en su conjunto, aspecto este que también embona con el espíritu de la filosofía de la *phýsis* y que implica la consideración de que el entorno de cada persona es decisivo para su salud.

Esa idea, a su vez, combina bien con la tesis de que el propio ser humano conforma una totalidad, en la que el equilibrio de los humores y los elementos constituye el criterio del estado de salud de la persona. Además, Hipócrates y su escuela, esas doctrinas esenciales, sustentan una especie de humanismo digno de tener en cuenta, no solo porque su medicina se ocupa de lo humano como parte esencial de la naturaleza en su totalidad, sino porque pone en primer plano al enfermo y relativiza de manera muy sugerente la abstracción poco consistente que supone la noción de enfermedad. Por lo demás, ese humanismo se traduce en un riguroso *éthos* de la investigación y la praxis médicas, como se advierte en el célebre juramento hipocrático, compendio de pautas de un estricto deber ser en ese terreno.

Así como Hipócrates y su escuela cimientan una idea del ser humano desde su perspectiva científica (médica) humanista, en un cauce de actividad filosófica coexistente con esa tendencia y con la filosofía de la *phýsis*, así como con la vigorosa dinámica de la espiritualidad mística y la gran poesía trágica griega, empiezan a fincarse las que podrían considerarse primeras piedras en Occidente de una teoría antropológica en el seno de una influyente escuela científica, filosófica y política: el

pitagorismo (indisociable del orfismo, que a su vez tiene su origen en el dionisismo).

Según las noticias de las que da cuenta la tradición filosófica, el joven Pitágoras pasó por un largo proceso de formación, cuando menos en Egipto y Babilonia. Al regresar al mundo helénico reconecta con las corrientes místicas griegas y trata de aplicar sus conocimientos, con todo y sus implicaciones éticas y políticas, en diversas ciudades-Estado. Los problemas con los poderes establecidos parecen ser un signo fatal de la existencia del filósofo y su escuela. Tras tensiones y conflictos en varios puntos de la Hélade, Pitágoras y sus adeptos se establecen en el sur de Italia, con lo que el radio de influencia de sus doctrinas también se extiende hacia la isla de Sicilia. De ese modo, el pitagorismo asienta un polo de actividad filosófica alterno al que se había conformado en Jonia (Mileto, Elea, Éfeso..., es decir, los núcleos de Asia Menor en que se genera y prospera la primera filosofía de la “naturaleza”).

Desde luego, las diferencias entre esos dos polos de actividad filosófica no se limitan a las peculiaridades geográficas y políticas de los territorios en los que arraigan. A pesar de que la praxis filosófica de Pitágoras también se coloca en la perspectiva de la razón científica, su manera de hacerlo difiere de la de Tales, Anaxímenes, Anaximandro y también la de Zenón de Elea, Heráclito y otros pensadores del mundo jónico. Pitágoras es, ciertamente, una de las figuras universales de la geometría y la aritmética y, con ello, también uno de los primeros teóricos de la música. Pero sus hallazgos y tesis en esos campos apuntan a procurar y proponer opciones de organización de la vida –en nuestro tiempo estaríamos tentados a considerarlas utopías– con sólidas bases éticas, pedagógicas y políticas. Para este filósofo –como sucederá después con Sócrates y Platón– los números y los acordes musicales son claves en la formación de niños y en la armonía política necesaria para el buen vivir de la gente.

Pero lo que interesa destacar aquí es la contribución de Pitágoras a la configuración de una “ciencia de lo humano”, lo que estrictamente se

denomina una *antropo-logía*. La aportación de Pitágoras en este campo resulta del procesamiento crítico, filosófico, de antiguas sabidurías “orientales” (egipcias, mesopotámicas...) y de la corriente mística helénica reforzada por el dionisismo-orfismo. A partir de esos elementos, Pitágoras elabora una teoría de lo humano como combinación problemática de cuerpo y alma. Esta tesis, por lo demás, solo puede sustentarse sobre la base de una sólida idea del alma humana.

Como se vio, los cultos dionisiacos posibilitaron la experiencia de la invasión-posesión de la interioridad de los iniciados por el propio Dioniso; en otras palabras, propiciaron el momento del éxtasis dionisiaco. De ahí proviene la impresión de una vida interior –es decir, una dinámica de la *psyché*– independiente del cuerpo. La variante del dionisismo que es el orfismo –y que se vincula estrechamente con el pitagorismo– asume ese esquema de configuración de una idea de alma independiente del cuerpo. Pero Pitágoras refuerza, amplía y profundiza esa visión del origen del alma en la medida en que asigna a esta el rasgo de yacer en la base de toda realidad, no solo la humana –lo que hermana a los seres humanos con el resto de los animales y de las cosas del mundo, incluidas las de carácter divino–. Asimismo, Pitágoras reconoce la condición inmortal del alma humana, lo cual implica que tiene capacidad de transmigrar de unos cuerpos a otros tras la muerte de cada uno de ellos.

El acontecimiento que, en la mitología concerniente a Orfeo, permite identificarlo como el principal soporte divino de esa idea del alma es su viaje al inframundo, es decir, al reino de los muertos. El deceso de su bella amada Eurídice induce a Orfeo a seguirla a aquellos parajes, así como a pactar con sus guardianes el regreso de aquella al mundo. Más allá de las incidencias de la triste historia mítica de Orfeo, está la importancia decisiva del conocimiento que adquiere por haber estado en los territorios de la muerte. Pitágoras no solo comulga con esta potente creencia. En realidad, la leyenda que también entorna a su biografía le adjudica la misma experiencia; es decir, a Pitágoras también se le reconoce el haber

estado en los dominios de la vida *post mortem*, por lo cual se le adjudica plena autoridad para proponer la doctrina de la diferencia esencial existente entre las realidades del alma y del cuerpo, así como la consiguiente idea de una autonomía relativa de la primera con respecto al segundo y, con ello, la tesis de la inmortalidad del alma.

Se pueden apreciar las similitudes de esas doctrinas con las creencias aceptadas por la generalidad de las corrientes místicas, incluida la dionisiaca, pero Pitágoras pone énfasis en un aspecto que supondrá consecuencias éticas, políticas, y hoy podríamos decir también que “ecológicas”, de gran relevancia. En concreto, en la visión de Pitágoras —que en esto es también la de los adeptos al orfismo— la relación entre cuerpo y alma implica una tensión, pues para él el cuerpo es o bien cárcel o bien tumba del alma. Dado que, en el criterio de Pitágoras, esto es así, lógicamente cae de suyo que el alma inmortal aspire a existir de manera perpetua, liberándose de la cárcel o la tumba del cuerpo. No obstante, esta es una meta muy difícil de alcanzar incluso para quienes se entregan con la mayor devoción y persistencia al ascetismo de cariz órfico.

En general, en el seno del orfismo prevalece la creencia de que, tras la muerte de determinada persona, su alma volverá a ser capturada y aprisionada por un nuevo cuerpo, aun en los casos en que se benefician de algún “respiro”, al poder convivir con ciertas divinidades en el Hades. No es suficiente la más perfecta vida ascética para salirse de la reiterada incorporación de las almas liberadas momentáneamente por la muerte; para lograrlo se precisa de la intervención del propio Dioniso y esto no es algo que suceda con facilidad ni, por ello mismo, con frecuencia.

Sin embargo, desde la perspectiva pitagórica, la búsqueda afanosa de liberación del alma puede recibir importantes satisfacciones parciales y no necesariamente tiene que esperar al momento de la muerte del cuerpo, sino que puede y debe procurarse incluso cuando este vive, por medio de rigurosas y sistemáticas prácticas de purificación (de desprendimiento de todo obstáculo corporal y de toda atadura a los requerimientos de los burdos apetitos y urgencias corporales). Tales prácticas incluyen el

vegetarianismo, el pacifismo, la fraternidad con el entorno vegetal y animal, el cumplimiento personal de una larga lista de normas de vida cotidiana, el ejercicio de una pedagogía y una política sustentadas en el bien y la justicia. Como puede advertirse, debido a su fuerte componente ascético, la dimensión ética del pitagorismo se concreta como reinención de la antigua *areté* ('virtud').³ Con Pitágoras, la virtud fija su fundamento en la razón y en el respeto a sí mismo y al resto de los seres del mundo.

Es comprensible que tesis como la de que el alma puede existir con independencia del cuerpo y de que es inmortal y transmigra a diversos cuerpos susciten la impresión de que la doctrina de Pitágoras es "idealista" o "espiritualista", en el mal sentido de no tener "los pies sobre la tierra". Pero conviene ser más cuidadosos a la hora de juzgar esta y las demás teorías de la Antigüedad.

Pitágoras también es un hombre de su tiempo y no ignora la importancia de las filosofías de la *phýsis*. Tan es así que comparte con aquellas la idea general de los elementos como estructura material de las realidades del mundo. Según Diógenes Laercio, el gran recopilador de las aportaciones de las escuelas filosóficas antiguas en Grecia, para Pitágoras el alma tiene un carácter divino. Pero ese rasgo del alma no implica necesariamente una total inmaterialidad. A juicio del filósofo, el elemento esencial que constituye al alma es el éter, el más perfecto, sutil, ligero y noble de los elementos. En consecuencia, al estar compuesta, en lo fundamental, por esa sustancia con tales atributos sagrados, no es posible que el alma sea mortal. Y, sin embargo, puede verse que en el fondo de esa tesis yace un modo del corporalismo de las antiguas filosofías de la naturaleza.

Como se ha podido ver hasta aquí, con apego a doctrinas esenciales de la tradición dionisiaco-órfica, Pitágoras ofrece ya las bases de una idea clara de lo humano como una combinación de cuerpo y alma; es decir, propone una rigurosa y compleja teoría de la condición humana. Falta

³ Véanse pp. 13 y ss.

agregar un rasgo en extremo importante en el pitagorismo: su vocación y compromiso político.

Podría decirse que, en la visión de Pitágoras, la vida ascético-filosófica dirigida a la purificación ético-espiritual del alma de cada quien no excluye la consideración de las condiciones sociales y políticas –por ende, comunitarias– que hagan posible tan elevada meta. Esto explica que Pitágoras haya sido un filósofo político, un pensador empeñado en organizar de manera justa y racional la vida en común, el espacio público, el Estado.

Según los datos y noticias disponibles, entre muchas otras cosas, Pitágoras fue un conductor de pueblos y un constructor de opciones de vida social sustentados en la justicia. En este afán, Pitágoras contó con el apoyo y la participación activa de numerosos y disciplinados adeptos, pero también se topó con poderosos y peligrosos enemigos. Son bien conocidas las reacciones que suscitan –en los sectores oligárquicos, prepotentes y egoístas de siempre– los programas políticos sustentados en ideales serios de lo justo. Hay indicios de que Pitágoras impulsó su proyecto filosófico-político con plena conciencia de ese riesgo y, tanto él como quienes lo secundaron, pagaron ese “atrevimiento” con sus vidas. Pero ese destino trágico no solo no disolvió sus doctrinas y prácticas en el olvido y en el miedo de los sobrevivientes, sino que trajo consigo el aura de prestigio que da toda congruencia y suscitó el interés y la solidaridad de continuadores de su filosofía y política de la talla de Sócrates y Platón. Sin el legado teórico, ético y político de Pitágoras es impensable el pensamiento de cada uno de ellos, lo que equivale a decir que no habrían sido viables el espíritu y los contenidos medulares de la filosofía de los siglos posteriores.

En los tiempos de la llamada “filosofía presocrática” –es decir, en el periodo en que diversos pensadores hacen importantes aportaciones parciales a lo que termina conformándose como una sólida antropología filosófica–, aparte de los ya mencionados Tales, Anaxímenes, Empédocles y Pitágoras, conviene considerar a un relevante grupo de filósofos que, en conjunto y desde posturas diversas, enriquecen una idea de lo humano

que, de manera paulatina pero constante, se aleja del viejo ideal aristocrático de lo humano.

Anaximandro de Mileto, Jenófanes de Colofón, Parménides de Elea, Heráclito de Éfeso, incluso Demócrito de Abdera y Anaxágoras de Clazómenas, un poco más tarde, tienen el mérito de haber abierto nuevos caminos y veredas a una comprensión cada vez más compleja de la condición humana, desde posibilidades específicas de la originaria filosofía de la *phýsis*.

En el despliegue de esa labor, también desempeñó una función primordial un movimiento cultural de grandes implicaciones políticas y pedagógicas, vinculado críticamente a las todavía aurorales tradiciones filosófica y científica: la denominada “sofística”. Algunos de sus exponentes, como Protágoras y Gorgias, son de consideración obligada. Además, junto a la contribución antropológica de los principales exponentes de la primera filosofía naturalista y de los sofistas, conviene tener presente también la contribución de poetas trágicos como Esquilo, Sófocles y Eurípides.

No es posible examinar aquí en detalle el pensamiento de cada uno de los nombrados, razón por la que, en lo que sigue, se presentará una apretada relación general de sus doctrinas en tres bloques sintéticos: el de los dramaturgos trágicos –limitándonos, por razones de espacio, al caso de Sófocles–, el de los pensadores de la *phýsis* y el de los sofistas.

En la tragedia griega confluyen el arte, la religión, la ética y la política, motivo por el que adquiere una importancia decisiva en la vida de la gente y en la dinámica de las ciudades-Estado griegas. Se debe tener presente que ese fenómeno cultural es el resultado del refinamiento y la sublimación estética de los cultos místéricos, en especial los dionisiacos. También se debe considerar que dicha manifestación religiosa cuenta con una profunda y extendida aceptación popular. No extraña, entonces, que en su primera aparición, en el desarrollo del célebre drama de Sófocles titulado *Antígona*, el coro –que suele expresar las creencias y opiniones de los sectores populares– exclame: “¡Y ojalá que Baco [uno

de los muchos nombres de Dioniso], que hace vibrar el suelo de Tebas, nos dirija!”

En concordancia con lo que se acaba de señalar, el proceso indetenible de arraigo de la tragedia en las comunidades griegas abre cauce a un debilitamiento político y social de la aristocracia y de la religión olímpica, prácticamente proporcional a la apertura progresiva de la política griega a la constitución de regímenes democráticos, especialmente en Atenas.

En *Antígona*, Sófocles pone al coro a recitar lo que podría calificar como un encomio del ser humano. Este simple hecho, junto con la convicción de que la humanidad era el enigma más difícil de esclarecer, es una importante señal de que el gran poeta dramático se había interesado seriamente por el tema de lo humano; también permite observar que estaba al tanto de los avances que, pese a las dificultades que encerraba la procura de un conocimiento apreciable en materia antropológica, se venían dando en la figuración de una imagen del ser humano, tanto en el terreno de la poesía como en el de la religión, la medicina, el derecho y el pensamiento de los diversos filósofos de la naturaleza. Eso explica que Sófocles ya mostrara tener conciencia de que la *psyché*—el alma o interioridad de cada persona— es lo que define lo esencial de lo humano, así como también que dé indicios de que concibe esa realidad anímica humana como una unidad articulada de manera consistente.

Aun cuando Sófocles está consciente de la condición enigmática del ser humano, ello no le impide ofrecer —de nueva cuenta, por medio del coro que participa en *Antígona*— una de las aportaciones más llamativas a la visión que los griegos se irán formando de lo humano. Se trata de una serie de versos que han sido justamente caracterizados como un encomio del ser humano. En efecto, dicen las voces de los coreutas que “andan por ahí infinidad de cosas formidables, / pero ninguna más formidable que el hombre”.

En principio, esa consideración se basa en el hecho de que el ser humano es muy eficaz en su relación con el mundo, puesto que es capaz de guarecerse de los elementos naturales, cazar y pescar, navegar con

habilidad por los mares, practicar la agricultura, elaborar y ejercer el lenguaje, formar familias, organizar comunidades y otras proezas de carácter político-social, que evidencian una especie de humanización de la naturaleza en la que nos desenvolvemos los seres humanos. Aunque Sófocles no lo afirme con nitidez ni firmeza, no sería exagerado vislumbrar en su pensamiento la conciencia de que la naturaleza ha dotado a los humanos de unas capacidades que le permiten actuar de manera constructiva en esa misma naturaleza de la que proceden. Y eso es lo que suscita la admiración del poeta por lo humano. Una actitud que, sin embargo, no le induce a caer en ilusiones, pues también cuenta con elementos para pensar que no todo lo que generamos y hacemos los humanos es digno de alabanza. En palabras del coro: el hombre “se desliza unas veces en pos del descalabro, otras del éxito”.

La idea que Sófocles se forma de lo humano también compagina con el proceso de crítica y superación de los valores y virtudes con que se identificaba la aristocracia hegemónica. Ciertamente, según el coro de *Antígona*, “si [determinado hombre] entrelaza las normas de la tierra / y la justicia de los dioses, permaneciendo fiel al juramento prestado, / ¡he ahí un ciudadano de primera!”⁴ Cabe entender estas palabras como la expresión de una elevada estima, por parte de Sófocles, hacia la persona que asume como propia la ley que rige al cosmos —es decir, a la totalidad de la *phýsis*—, así como la justicia sagrada que imparten las diversas deidades, en el entendido de que, de esa forma, no solo se convierte en un integrante ejemplar de la comunidad, sino que garantiza que la justicia impere también en la ciudad-Estado. Esta postura coloca a Sófocles más cerca de las elaboraciones teóricas de los primeros filósofos que de la decadente moral guerrera-deportiva sostenida por las mentes aristocráticas.

Ahora bien, el interés de Sófocles por lo humano no solo se evidencia en su drama *Antígona*, sino que aparece, de manera diversa, no uniforme,

⁴ Todas las citas textuales de Sófocles (2007, pp. 153, 159 y 160).

en la totalidad de las obras de su autoría que se han conservado. En líneas generales, esa fijación asombrada en el ser humano deriva en una admiración por este. Pero esa actitud aparece vinculada, también, con una conciencia cautelosa ante el significado de las potencialidades que aprecia en las personas. El frecuente recurso a la palabra *deinós* e incluso a su derivada *deinotés* permite advertir la agudeza del poeta a la hora de interpretar los caracteres humanos. Ambos vocablos tienen significados múltiples y no es excesivo considerar que, a lo largo de los escritos que se le conocen, afloran prácticamente todos.

Cuando Sófocles pone a sus personajes o a los coros a pronunciar la palabra *deinós*, puede estar refiriendo un ser temido y reverenciado; también, terrible, tremendo, formidable; igualmente, temible, malo, indignante, funesto, peligroso, causa de desgracias y vehemente o incluso violento, cuando se trata atender al llamado de los deseos o al impulso amoroso. Pero, asimismo, *deinós* todavía nombra a un poder humano maravilloso, admirable, efectivo (por habilidoso en la procura de las metas que se propone), sin que deje de ser raro, extraño.

Todo indica, en consecuencia, que en Sófocles se conjuga una idea clara de la importancia de lo humano, una admiración profunda por sus capacidades y una reserva ante los peligros y las implicaciones terribles con las que estas puedan asociarse. No es difícil comprender que una visión tan honda y rica de la humanidad, como la de Sófocles, haya abierto las puertas a importantes reflexiones sobre el tema y haya influido con fuerza en las generaciones de poetas y pensadores que siguieron sus huellas en la ruta del tiempo.

Por su parte, Anaximandro comparte con el resto de los filósofos originarios de la *phýsis* la doctrina de la configuración del universo como “cosmos”, es decir, como un orden bello, inteligente, racional, unitario y divino. Se le considera el autor del fragmento más antiguo de la tradición filosófica occidental, cuya importancia estriba en el hecho de que deja sentada la idea de que la realidad natural conforma una totalidad, una unidad, sujeta a leyes objetivas, no promulgadas por los seres humanos, y que ejercen

inevitablemente su acción sobre estos. Se diría que, para Anaximandro, existe una especie de justicia cósmica inexorable, idea que podría entenderse en los términos de que todos los seres del mundo, incluso las personas, estamos sujetos a su mandato.

Dicho fragmento, traducido por muchos filólogos y filósofos, a lo largo de los dos últimos siglos, viene a decir básicamente lo siguiente: “Las cosas tienen que regresar, por necesidad, a aquello de donde surgen, debido a que tienen que responder y pagar reparación por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo.” Vemos, pues, cómo que Anaximandro propugna por la idea de una justicia que permea todo lo existente y que, por medio del tiempo, “pone las cosas en su lugar”, de manera tal que exige cuentas por los desatinos cometidos por los seres, así como también proporciona reparación por las injusticias sufridas.

En Anaximandro se pueden advertir, al menos, dos aspectos de gran importancia: por una parte, el efecto de la reivindicación de la justicia, que según hemos visto también hizo Hesíodo en su momento; por la otra, la idea de que dicha justicia se concreta en este mundo, en los límites del orden cósmico en el que existimos todos los seres. Esto último puede entenderse en los términos de que hay una justicia objetiva, absoluta y eterna que no depende de la voluntad de los seres humanos y que es superior a los ordenamientos legales vigentes en las ciudades-Estado y, en general, en el mundo de la política, que sí depende de las personas implicadas en su elaboración y puesta en práctica.

Contra lo que pudiese parecer, esa manera de concebir la realidad que distingue a Anaximandro no anula la significación de los seres humanos; por el contrario, la eleva a su máxima significación, en virtud de que asume a estos con el mismo nivel de divinidad que el orden universal del que forman parte. Todo eso se vincula, además, con la consideración de que es posible y conveniente actuar de acuerdo con la mencionada justicia cósmica, tanto en el plano de cada individuo como en el de las comunidades y los Estados.

En concreto, la visión del mundo de Anaximandro abre cauce a una refutación más al arbitrario y abusivo ideal aristocrático de la virtud y la consiguiente sobrevaloración de la supuesta justicia entendida como la ley del más fuerte. Cabe destacar, asimismo, que estas consideraciones se distancian de toda promesa de justicia ultraterrena, es decir, de toda vía de reparación *post mortem* de los agravios sufridos a lo largo de la vida de cada quien, como lo prometían las corrientes místicas.

No terminan ahí las críticas al ideal aristocrático de *areté* ('virtud') y sus soportes en la religión olímpica. El poeta-filósofo Jenófanes de Colofón, exiliado de su ámbito cultural jonio y perpetuo errante apátrida, combinó sus conocimientos sobre la primera filosofía de la *phýsis* con el cuestionamiento de los prejuicios que impedían a la gente forjar criterios propios y comportarse de acuerdo con una ética racional y autónoma.

Jenófanes poseía igualmente un conocimiento profundo de la tradición poética hegemónica —es decir, la que presidían las figuras de Homero y Hesíodo—, no solo por haber sido educado en ella, sino porque en su errancia se sostenía practicando la declamación de sus obras en plazas y cortes. La conjunción de conocimiento filosófico y familiaridad plena con la poesía permitió a Jenófanes dos operaciones teóricas de mucha importancia en la configuración de una antropología filosófica y el surgimiento de un humanismo crítico: por un lado, somete a cuestión la desconcertante "teología" presente en las obras homéricas y hesiódicas, a la par de que, por otro, promueve la idea —aprendida de los filósofos de su tierra— de que la *phýsis* es la realidad absoluta y divina, que rige el orden del mundo y a la cual se subordinan también las deidades olímpicas, por mucho poderío que les reconozca el imaginario poético y popular.

Para Jenófanes, los poetas más prestigiosos manejan de pésima manera la vida y el comportamiento de los dioses y diosas, lo cual hace por demás difícil educar y vivir en la virtud. De esto se desprende que conviene modificar la representación de las grandes divinidades y poner en primer plano la idea de que el ser humano mismo forma parte de un cosmos, un orden universal gobernado por un principio racional absoluto.

Con base en tales elementos, Jenófanes combate la ética aristocrática sustentada en la sobrevaloración del cultivo competitivo del cuerpo y de la fuerza física —eficaz en los juegos olímpicos, por ejemplo, pero propensa al abuso, el exceso, la injusticia en muchas formas—, al mismo tiempo que promueve un *éthos* erigido sobre la base de un riguroso (filosófico) conocimiento de lo real y de una sólida sabiduría moral. Cuestión esta que responde a un ideal de lo humano en términos de disposición a conectar, por medio de una educación distinta a la aristocrática, con la justicia cósmica de la que hablaba Anaximandro y que asume como base de la justicia social y política concretas, en los espacios de la *pólis*, la comunidad, la familia y el individuo.

Las ideas y actitudes de Jenófanes llegaron a tener considerable relevancia ética y política, no solo en su propio tiempo. Algunos componentes del sistema teórico socrático-platónico, por ejemplo, serían impensables, sin esos antecedentes debidos al poeta-filósofo de Colofón.

Con lentitud pero sin remedio, el otrora dominante ideal aristocrático de la vida y de la excelencia moral —es decir, de la *areté* ('virtud')— fue perdiendo fuerza, entre otros factores, por la crítica de Hesíodo, la profusa expansión de los cultos místéricos y la consiguiente dignificación espiritual de los oprimidos, los avances de la ciencia médica y el admirable desarrollo de la filosofía de la naturaleza.

Todo indica que las elites griegas iban tomando conciencia de esa situación. De otro modo, no se entendería el hecho de que se dieran reacciones para enfrentarla en el terreno cultural. Durante el siglo V a. de C., algunas de las mejores mentes del bando aristocrático —más concretamente, sus poetas más destacables— trataron de rescatar y revitalizar los valores e ideales con los que se identificaban, con el fin de garantizar su continuidad en el tiempo. Entre esos exponentes de los intereses ideológico-morales de la aristocracia cuestionada resalta, por las repercusiones ulteriores de sus convicciones, el poeta Píndaro, oriundo de la región de Beocia.

El punto de interés primordial de la poesía de Píndaro es la exaltación de la belleza corporal y la eficacia deportiva de los mejores atletas

olímpicos de su tiempo, en quienes proyecta también la supuesta representación de la idea aristocrática del bien moral. Los distintos grupos aristocráticos griegos compartían, en lo esencial, el ideal de la llamada *kalokagathía* –la conjunción de lo bello y lo bueno–, que asimismo está en el fondo de las obras poéticas compuestas por Píndaro. Aun cuando ese ideal termina sufriendo los efectos del desarrollo histórico, es decir, de los cambios en el terreno social, político, religioso y cultural, no muere del todo en mucho tiempo.

Lo mismo ocurre con la vieja idea, compartida por Píndaro, de que un mejor ejercicio de las virtudes morales con las que se identificaban garantizaba a los aristócratas una más amplia prolongación de la vida tras la muerte, en el Hades. Ahora bien, como sucedió con todos los valores éticos y estéticos compartidos por las aristocracias helénicas, también estos de la belleza-y-bondad y de los privilegios potenciales de los aristócratas, aun después de haber abandonado este mundo, fueron cuestionados hasta la raíz y redimensionados por las éticas ulteriores.

Pero lo que, desde nuestra perspectiva, interesa poner de relieve en Píndaro es el potencial humanista que, quizá de manera inconsciente, plasmó en un verso de su exhortación al atleta Terón, en la segunda de sus *Odas píticas*: “¡Hazte el que eres! como aprendido tienes”. (Píndaro, 1984, II, 72, p. 152). Entre las interpretaciones que pudieran admitir estas palabras, está la que ve en ellas el núcleo de una idea del humano como un ser que no viene al mundo como el resto de los animales, los cuales se comportan siempre según una pauta natural de acción preestablecida, instintual, definitivamente constituida, y que no admite alteraciones ni manejos desde algo como el libre albedrío.

Ciertamente, visto desde la perspectiva del verso pindárico, el humano aparece como un ser siempre en potencia, un ser que viene al mundo sin una pauta rígida de deseo, elección, decisión y acción, lo cual implica que llega a esta vida a formarse, a tratar de hacerse como lo que potencialmente es. El atleta alabado por Píndaro ha tenido logros importantes, pero si se analiza y conoce a sí mismo y se da cuenta de que,

con tales o cuales decisiones, puede mejorar su desempeño, podrá llegar a ser lo que sus potencialidades prometen.

Aplicada a la existencia concreta de cada persona –sea atleta, carpintero, agricultor, maestro, soldado o cualquier otra posibilidad– esa idea tiene implicaciones notables. En principio, da la pauta al reconocimiento de una profunda libertad en la condición humana, aspecto que también se traduce en una gran responsabilidad ética, puesto que, si bien una avispa no puede ser inculpada por introducir su aguijón en la piel de un niño inocente, por ejemplo, dado que por naturaleza sólo puede actuar del modo en que actúa, las personas debemos responder por el rumbo que damos a nuestras vidas y por las consecuencias de nuestros actos.

Desde la perspectiva pindárica, los humanos nos caracterizamos por ser una disposición a “hacernos” a lo largo de nuestra existencia. Dicho de otro modo, desde el nacimiento y hasta la muerte, los humanos estamos sujetos a un proceso de constante devenir, es decir, de permanente movimiento dirigido a tratar de “llegar a ser” lo que en realidad somos. En principio, con Píndaro cunde la posibilidad de asumir al humano como potencia, como un sujeto “incompleto”, como un poder-ser lo que en el fondo se es, como apertura hacia la realización de su ser auténtico. Y ahí es donde adquiere sentido la capacidad humana de ejercer el libre arbitrio –la libertad de pensar, decidir, hablar y actuar– y la conciencia de que al buen desenvolvimiento de dicha potencialidad le conviene una adecuada educación.

Sin entrar por el momento en más detalles, se debe tener presente que aquel remoto llamado de Píndaro resonará después –solo que con implicaciones éticas, pedagógicas y políticas mucho más amplias y sólidas– en la antropología filosófica del socratismo platónico, en los valiosos pensamientos dirigidos a cimentar la dignidad de todo ser humano durante el Renacimiento –en especial, con Pico della Mirandola– y en importantes expresiones de la actitud y el pensamiento existencialistas, tanto en el siglo XIX como en el XX.

La evolución de la filosofía de la *phýsis* sigue su curso en paralelo a las expresiones social y culturalmente más significativas de la poesía, el arte, la religión y la política. Heráclito de Éfeso (aprox. 540-480 a. de C.) y Parménides de Elea (aprox. 520-460 a. de C.) introducen innovaciones de gran relieve en el desarrollo de esa tradición filosófica. El hecho de que ambos pensadores fueran contemporáneos posibilita su influencia recíproca; no obstante, aun cuando sus inquietudes teóricas coincidieran en lo esencial, sus respectivas doctrinas son contrapuestas. Esa discordancia, sin embargo, debe verse como opciones igualmente enriquecedoras de las ideas del mundo y de lo humano. La contemporaneidad de estos dos filósofos, en principio, permite considerarlos sin reparar en el orden. No obstante, la revisión de Parménides puede facilitar un contraste más claro de sus tesis con las de Heráclito, en especial porque se diría que las de este se esmeran en contradecir las de aquel.

Parménides funda una escuela filosófica en Elea, *pólis* griega asentada en el sur de Italia, lo que debe de haber facilitado la influencia que el pitagorismo ejerció en él, aunque tuvo una relevante conexión con el pensamiento forjado por Heráclito en Éfeso, ciudad-Estado situada en la costa mediterránea en Asia Menor. Más allá de detalles biográficos, cabe concentrar la atención en las implicaciones del pensamiento de Parménides en torno a lo humano. La única obra de su autoría de que se tiene noticia es un poema en el que da cuenta de su idea del ser —una manera de hablar de lo absolutamente real—. En ese escrito, comúnmente conocido como “Poema ontológico”, el filósofo da muestras de concordar con la idea de la inserción de los seres humanos en la totalidad unitaria, ordenada e inteligente que es el cosmos. Aunque no lo plantee explícitamente de esa manera —de forma análoga a como lo hace Heráclito— Parménides comparte la visión de que el ser humano es una especie de microcosmos, cuya constitución, en lo esencial, se corresponde con el orden macrocósmico.

En el caso del gran pensador de Elea, esa visión supone consecuencias teóricas diversas y de capital importancia, a juzgar por su solidez y

por el influjo que ejercerán en la posteridad filosófica. Podemos referir, en primer lugar, la tesis parmenídea de que el ser es y el no-ser no es. En el fondo, esta idea supone una negación rotunda de la existencia de la nada en todo momento y a todos los niveles de la realidad.

Una consecuencia altamente problemática de esta radical doctrina de Parménides es la idea de que el movimiento es una expresión del no-ser (dado que el ser de la *phýsis*, lo auténticamente real, solo puede ser perfecta, unitaria y permanentemente inmóvil); por consiguiente, para este pensador el movimiento, el cambio, es algo inexistente y quien cree lo contrario es porque se deja engañar por una apariencia, una ilusión.

Su discípulo Zenón de Elea se toma radicalmente en serio esta teoría y concibe una serie de célebres paradojas, en las que la coherencia lógica de determinadas situaciones imaginadas a partir de la filosofía parmenídea jamás concilia con la realidad intuita desde el sentido común, como se observa en el planteo de la hipotética situación en que Aquiles no podría ganar una carrera a una tortuga a la que concediese una ventaja por mínima que esta fuese. Sin embargo, el procesamiento crítico de esa misma tesis por parte de Platón forma parte, junto con otras, de las operaciones que desembocan en la poderosa y muy influyente teoría de los dos mundos: el sensible (ilusorio) y el inteligible (plenamente real).

Una segunda doctrina derivada de la anterior es el llamado “principio de identidad”. El fondo de este principio está en la consideración de que lo que es no puede no ser. En consecuencia, cada objeto, cada cosa o realidad existente es idéntica a sí misma; de ahí, que una manzana sea idéntica a sí misma, al igual que una lagartija, una persona, una taza. De acuerdo con Parménides, la realidad opera con base en ese y otros pocos fundamentos (como el principio de no contradicción, que no viene al caso explicar aquí).

Asimismo, de acuerdo con Parménides no solo la realidad objetiva funciona de acuerdo con tales doctrina y principio, sino que también lo hace la mente humana y su fruto más digno: el pensamiento coherente.

Buena parte del poema del filósofo de Elea consiste en un relato según el cual “la diosa” que conoce la más profunda realidad del mundo guía al hombre por la ruta de la verdad, al tiempo que lo pone sobreaviso de la total inconveniencia de desviarse de ella.

Con esa idea, Parménides pone en claro, de manera explícita, algo que ya venía implicando la filosofía de la *phýsis*: la exigencia de que el pensar humano se rijan, en todo momento, por la lógica. Lo cual supone a su vez que el ser humano es capaz de –y, por ende, está obligado a– estructurar lógicamente sus ideas y de expresarlas de la misma manera. En última instancia, dicha tesis concuerda con el reconocimiento, por parte de Heráclito, de que el principio que sustenta la estructura ordenada del mundo es el *logos*, palabra de origen griego (*lógos*) que tiene el significado múltiple de pensamiento, palabra y razón.

Lo que Parménides hace es considerar que el *logos* también rige la dinámica anímica del ser humano como lo hace con la totalidad del cosmos. De ahí que, en su criterio, ser y pensar vienen a ser lo mismo. Habría, pues, una identidad entre el ser y el pensamiento. De ese modo, este planteamiento de Parménides aparece como un antes y un después de la historia de la filosofía y de la ciencia. A partir de él, la lógica va adquiriendo una especie de independencia con respecto a las teorías acerca de la realidad última del mundo, y se la sigue viendo no solo como un requisito obligado de toda actividad teórica y científica coherente, sino como un elemento definidor de lo humano. Con Parménides –sin restarle en esto importancia a Heráclito– los seres humanos somos los “seres del *logos*” por excelencia. Y esto va a tener consecuencias enormes –no todas claramente positivas– hasta el día de hoy, en los más diversos órdenes de la vida humana.

Por su parte, Heráclito demuestra estar en condiciones de cimentar una antropología filosófica –una teoría rigurosa de lo humano– en la medida en que conjuga una clara conciencia de la autonomía ética del individuo con un sentido de pertenencia a la totalidad del cosmos. Hasta él nadie había concebido una idea tan clara a ese respecto, aunque pensadores

posteriores, con frecuencia influidos por él, elaboran doctrinas más complejas sobre el tema.

Hasta donde se sabe, Heráclito redactó un tratado *Sobre la naturaleza* (del que apenas quedan unas decenas de fragmentos), lo cual evidencia que su pensamiento se inscribe, de manera muy peculiar y original, en la tradición de la filosofía de la *phýsis*. En concordancia con esta, admite que la filosofía debe interesarse por conocer el “principio” (*arché*) esencial de la realidad, pero también ha descubierto que la *phýsis* (‘naturaleza’) juega a mostrarse y ocultarse, lo cual supone una gran dificultad para alcanzar el conocimiento último del mundo. Esta conciencia impulsa a Heráclito a una operación teórica inédita, hasta donde se sabe, al menos, en Occidente: en lugar de proceder a indagar en qué consisten físicamente las cosas presentes en el mundo, consideró que lo más apropiado era investigarse a sí mismo, en virtud de que no hay una diferencia esencial entre su ser personal y el ser del universo.

A pesar de que Heráclito asume sin ambages el poder absoluto que distingue a la *phýsis-lógos* y de que está consciente de la inmensa debilidad y fragilidad de los humanos frente a esa potencia infinita —“El más sabio de los hombres parecerá un mono en comparación con el logos divino, en sabiduría, hermosura y todo lo demás”, dice en un pasaje de su tratado—, también reconoce que las personas tenemos un nivel importante de participación en dicha *phýsis-lógos*. De manera que, si los seres humanos estamos hechos de lo mismo que aquello que hace a la totalidad del universo, luce congruente la estrategia filosófica de Heráclito, consistente en investigar la realidad por medio de la investigación de sí mismo. Esa mirada hacia el ser de su propia persona confirma a Heráclito en la idea de que los seres humanos estamos conformados por los elementos, las fuerzas y las leyes que rigen, sustentan y activan la dinámica de la naturaleza en su conjunto, es decir, de la *phýsis* como realidad absoluta.

Ese acto de conocimiento efectuado por Heráclito le permite considerar que el principio que da sustento a todo lo existente en el universo es el fuego, que él considera como el elemento que yace en la raíz y

configura el logos. Así, en último término, para el gran filósofo de Éfeso, la realidad absoluta de la que formamos parte todos los seres presentes en el cosmos es, a la vez, *phýsis* (fuerza creadora, potencia “hacedora”), fuego (el elemento más sutil, dinámico y vital de todos) y logos (razón-pensamiento-palabra, base de la organización ordenada, bella e inteligente como se muestra a nuestros ojos la totalidad del universo).

Pero, además, ese investigarse a sí mismo, aun cuando se sustenta en la idea de una común realidad esencial que hermana a los humanos con la totalidad de las cosas y fenómenos del universo, implica también el reconocimiento de la persona como unidad individual. De acuerdo con Heráclito, este hecho induce a las personas a actuar, a vivir, como si no tuviéramos un vínculo radical con lo que existe y sucede en nuestro entorno; es decir, en general, nos comportamos como si estuviéramos dormidos, porque olvidamos o dejamos de lado nuestra identidad de raíz con aquello de lo que está hecho todo el cosmos.

Desde el conocimiento de la manera que tiene la realidad de comportarse en su propia persona y en su entorno, Heráclito reconoce que la *phýsis*-fuego-logos es unitaria, pero también se manifiesta en una cantidad ilimitada de objetos diferentes. De ese modo, para el filósofo lo real es a la vez unidad y multiplicidad, lo cual equivale a decir que es a un tiempo ser y devenir.

Al contrario de lo que plantea Parménides, que como se vio negó la realidad del movimiento, su contemporáneo Heráclito sostiene que el ser es también devenir (constante llegar a ser). Esto significa que el modo de ser de todo lo que es consiste en estar permanentemente siendo, moviéndose para llegar a ser.

No es difícil advertir la coincidencia parcial de esta idea con lo que, según se vio en su momento, intuye Píndaro. Pero más allá de una simple reivindicación del movimiento y el devenir, como expresiones constitutivas del propio ser unitario y absoluto, Heráclito descubre que esa dinámica está sustentada en la contradicción, en la oposición de dimensiones divergentes, que sin embargo se necesitan mutuamente y se mantienen

en tensión constante. No se puede pensar en la muerte sin la referencia de la vida; si hablamos de lo crudo es porque esa noción es inconcebible sin su contrario, lo cocido, y viceversa; el camino hacia arriba es el mismo que se dirige hacia abajo; la lira solo produce sonido si la tensión de sus cuerdas entra en contacto con la cuerda igualmente tensa del arco etcétera. De esa manera es como el logos organiza y pone en movimiento la realidad del universo y la del microcosmos que es el ser humano.

De acuerdo con Heráclito, la persona es individuo, microcosmos unitario, pero forma parte del todo cósmico y se rige por el mismo logos que este. En palabras de uno de sus fragmentos que se han conservado, resulta que “es propio del alma humana un logos que se acrecienta a sí mismo”. Esto significa que, para el filósofo de Éfeso, el ser del universo y el de las personas es el mismo. Quien solo ve la dimensión individual vive en la ilusión; parece que está despierto, pero su alma está dormida. Por eso, la principal meta ética, porque constituye la forma de vivir moralmente⁵ correcta, es mantenerse en la esfera del fuego, sobre todo actuar escuchando al logos —que es lo común a todo y a todos—, ajustando la razón individual a la razón del universo, lo cual implica evitar que el alma se “humedezca” o esté excedida de agua.

Heráclito reconoce que el ser humano participa del logos universal de manera más potente que los demás seres y objetos del mundo. Para el

⁵ Los antiguos no distinguieron los significados de las palabras ética y moral. La primera es de origen griego; la segunda, latino. Los polígrafos y pensadores romanos tradujeron *éthike* (la filosofía relativa al *éthos*, entendido este como el carácter, el modo de ser de cada quien y, por ello, la base de la conducta y de la participación adecuada de las “costumbres” arraigadas en la comunidad), como *philosophia moralis* (es decir, la filosofía que versa sobre la moral, en general, vista como un orden de costumbres socialmente hegemónicas). Como puede advertirse, en la Antigüedad no se aprecia un uso diferente de ética y moral. En nuestro tiempo, sin embargo, ha cundido una distinción entre lo que significan tales vocablos. Básicamente, hoy en día, se tiende a pensar en la moral como un hecho social objetivo, que trata de imponerse por igual a todos los miembros de una comunidad, y en la ética como la teoría o ciencia que versa sobre dicha realidad objetivamente existente, así como sobre aquello que la sustenta en el plano antropológico. En general, salvo indicación en sentido contrario, en estas páginas se recurrirá a las palabras ética y moral de manera indistinta.

pensador de Éfeso, ese hecho se constata en la dinámica interior, subjetiva, de cada ser humano. Para él, lo esencial de cada persona es su alma (*psyché*), que también es vista como *éthos*, palabra que puede significar aspectos como una casa o fortaleza interior, carácter o modo de ser personal y, por ello, base del comportamiento y de relación con los demás, con las costumbres aceptadas por determinada comunidad y con la realidad exterior, en general.

Dado que ese mundo anímico es lo más intensamente racional, es decir, afín al logos cósmico, para Heráclito el carácter es el destino de cada quien. Esto implica que nuestro devenir como personas está marcado por nuestra constitución ética profunda; si esta se manifiesta como si no estuviera “despierta” —y si no desea continuar viviendo de acuerdo con ilusiones vanas o, de plano, sumida en agitaciones, aflicciones, sufrimientos, angustias incontrolables y todo lo parecido a esto— lo que le conviene es “escuchar al logos”, ajustar sus inclinaciones, deseos y aspiraciones a la ley del logos universal; esto es, hacer corresponder las creencias, pensamientos y reglas individuales de acción a la legalidad común del logos cósmico.

Por su parte, a juicio de Heráclito, eso que es válido para la acción individual, en lo esencial, también lo es para la vida comunitaria, social, política. El filósofo se pronuncia en contra de la idea de que el orden legal vigente en la *pólis* resulte de convenciones y pactos entre personas que, por lo general, se distinguen por poseer un *éthos* alejado del logos universal. Por el contrario, en opinión de Heráclito, la ley que haya de regir en el Estado debe abrirse al logos, escucharlo y ajustarse a él, para que la comunidad y la sociedad también se muevan de acuerdo con la racionalidad del universo.

De lo anterior se desprende una más desarrollada y consistente idea de lo humano. Con Heráclito se sientan ya las bases de una antropología filosófica, como la que finalmente adquiere forma a partir del socratismo platónico. En definitiva, con Heráclito, el ser humano es visto como partícipe aventajado del logos universal, como poseedor de una

constitución anímica que da soporte a un *éthos* personal, como actor cuyo devenir y destino se sustenta en dicho *éthos* y, con todo ello, como persona con las condiciones necesarias para escuchar al logos cósmico y, de ese modo, “despertar” y vivir “despierto” de manera éticamente adecuada.

En un momento muy particular del desarrollo histórico de Grecia, irrumpe un movimiento cultural con importantes implicaciones éticas, pedagógicas y políticas, conocido como “sofística”: la corriente intelectual de los llamados “sofistas”. No se trata de una escuela de pensamiento ni de una agrupación de personas comprometidas de manera organizada con un proyecto de producción original de los saberes con mayor vigencia de la época o directamente implicadas en el curso del espíritu teórico-científico de su tiempo –siglos v y iv a. de C.–. En general, lo que permite e induce a hablar de sofística es la existencia de un grupo no homogéneo y reducido de –podríamos decir, con los usos lingüísticos de nuestro tiempo– “intelectuales” dotados de una gran cultura, en algunos casos, conectados críticamente con la tradición filosófica de la *phýsis* –sin insertarse profunda y rigurosamente en ella–, conocedores de los avances en el ámbito de la medicina, las leyes, las ciencias de la época... y entregados a una relevante misión en los terrenos de la educación, la elocuencia política y jurídica, la crítica de la primera tradición filosófica, así como de las prácticas religiosas más problemáticas y los usos morales de mayor peso y significación política y social.

Uno de los factores sociales que posibilitan y aun estimulan la creciente presencia de la intelectualidad sofística y su notable expansión a lo largo de las más importantes ciudades-Estado de la Hélade es tanto el desarrollo de las políticas de corte democrático, en detrimento de las de carácter oligárquico, como el desarrollo del derecho. Esta situación amplía los espacios de participación política comunitaria y genera las condiciones para que se instrumenten nuevas estructuras, en las que una ciudadanía hasta entonces inexistente pueda comprometerse activamente con los destinos de determinadas ciudades-Estados.

En correspondencia con ese hecho histórico, aparece la necesidad de un nuevo tipo de educación, distinta de la de cariz aristocrático y de un nivel más elevado que el de la formación elemental recibida por los niños varones –las niñas no se beneficiaban de ella– fuera de sus familias, con base en la *paideía* –esto es, la tradición sustentada en las grandes obras de Homero, Hesíodo y algunos otros poetas–. Los hijos de los miembros de las elites necesitaban moverse con eficacia en el nuevo orden político, para lo cual requerían formarse en saberes procedentes de la filosofía y las ciencias, así como en el manejo hábil del arte de la retórica, de cara al debate político y a la argumentación jurídica.

Para decirlo con el lenguaje de hoy, los cambios políticos mencionados generaron, en importantes ciudades-Estado griegas, una demanda educativa que solo un nuevo tipo de intelectual-educador podía satisfacer. Ese nuevo agente formador es, justamente, el sofista, un tipo de hombre⁶ en el que puede confluir el erudito –*polýmatha*, como se le llamaba en griego– con el pensador, el maestro, el comunicador. En algunos casos de malos sofistas –que también los había–, a esas facetas se le podría agregar la de demagogo, político oportunista y semejantes.

Esa labor de formación sobre nuevas bases realizada por los sofistas implicaba ya una idea igualmente inédita de lo humano, así como una superación relativa de la vieja *paideía* poética. La sofística prospera cuando caducan o se reducen a su mínima expresión los intereses teóricos de la antigua filosofía de la *phýsis*. Cada vez son menos quienes se ocupan de dar razón de los principios de la realidad natural-objetiva, después de filósofos como Anaxágoras y Demócrito; aunque, tras la muerte de Sócrates, tanto Platón como Aristóteles y los más renombrados filósofos de la época helenística se ocuparán de nueva cuenta

⁶ En la antigua Grecia, existían algunas mujeres que dominaban saberes y habilidades como la retórica, pero eran excepcionales. Es llamativo el caso de Aspasia, beldad ligada sentimentalmente al gran dirigente político y estratega Pericles. Ella habría sido la maestra de oratoria de Sócrates. La oferta político-jurídico-educativa asociada a la sofística es masculina, puede decirse que en su totalidad.

de los asuntos concernientes a la naturaleza de todo lo que constituye el cosmos.

Ahora, en este momento de la cultura en Grecia, son las personas, con sus necesidades sociopolíticas y su vida cotidiana, en el seno de las ciudades-Estado, quienes pasan al primer plano de interés teórico. En esta coyuntura histórica, ha quedado atrás la visión del humano como un ser regido por la justicia de la *phýsis-lógos*. Lo ético y lo político –dimensiones que, en esos tiempos, no se pueden disociar– adquieren ahora una preponderancia que no habían alcanzado en las filosofías de la *phýsis*, aunque también habían sido objeto de su atención, como se ha visto. Y todo esto pone a la vista la presencia de una humanidad que construye nuevas estructuras político-sociales, con base en instrumentos legales cuyo origen debe mucho a los propios seres humanos implicados, ya no tanto a los dioses que, a su vez, seguían los dictados de aquella justicia cósmica a la que explícitamente se refería Anaximandro.

La concepción e instrumentación de las estructuras de participación política democrática –la asamblea, con el ágora donde sesiona; los tribunales; las representaciones dramáticas, con sus edificaciones teatrales etcétera– supone la conformación del ciudadano, el actor político civil, que en general no puede ser sino un individuo con criterio propio, aunque pertenezca a un orden comunitario y social sustentado en la idea de *démos* ('pueblo'). Como puede advertirse, la evolución de la política griega abre la puerta a una novedad antropológica: el surgimiento del individuo plenamente diferenciado, definido, y en teoría, ética y políticamente autónomo, a la par de comprometido con su comunidad de referencia (el *démos*). Tanto la sofística como la filosofía, a partir de Sócrates, se harán cargo de este hecho de enorme significación histórica.

En ese contexto, avanza y finalmente alcanza a tener un papel protagónico un tipo de humano más erudito y pragmático, capaz de influir en su entorno comunitario, porque tiene amplios conocimientos sobre

muchos temas, sabe expresarse mejor y, con frecuencia, puede participar con más efectividad en el manejo de los asuntos de la *pólis*. Erudición, elocuencia (incluyendo, en esto, la persuasión política y formación educativa) y pragmatismo: esas parecen ser las facetas que definen mejor al ideal de humano a cuya realización destinan sus esfuerzos los sofistas más dignos de respeto. Por cierto, la gran importancia que adquiere la retórica, entre los saberes y procedimientos técnicos que manejan los sofistas, supone el riesgo potencial de fomentar la manipulación demagógica de los discursos que, por definición, se plantean la meta de convencer y motivar a la decisión y a la acción a determinada audiencia, a veces masiva.

Eso implica uno de los problemas más controvertibles de la sofística: la posible falta de compromiso de los discursos que propaga con la verdad y con el bien. Sin embargo, pese a ese peligro siempre latente en las prácticas desplegadas regularmente por los sofistas, el afán de perfeccionar los niveles de elocuencia de la oratoria que caracteriza a los mejores sofistas contribuye a abrir un novedoso campo de conocimiento: el que, con el tiempo y los desarrollos del caso, se conocerá como “psicología”, la ciencia del psiquismo, la parte de lo humano en la que residen los deseos, las emociones, las pasiones, los más diversos sentimientos...

El buen orador puede aumentar su eficacia comunicativa, en la medida en que mejor conozca los mecanismos y procesos que tienen lugar en la interioridad de sus oyentes. Y, claro está, esa conciencia, junto con las técnicas de expresión, la estimulación deliberada de todo el universo emotivo de quienes escuchan, por medio de los lenguajes verbal y corporal del caso, contribuyen a la formación progresiva de una idea de lo humano para la que el componente propiamente psicológico tiene una significación más clara y de mayor fuerza y alcance. No es exagerado ni impropio afirmar que esta derivación de las prácticas sofísticas se cuenta entre los antecedentes más importantes de la potente antropología filosófica que, en lo esencial, inaugura Sócrates.

Pero la incidencia de la sofística en la posterior conformación y consolidación de la antropología filosófica va más allá. El más connotado

representante de ese movimiento, Protágoras, hizo en su tiempo (siglo v a. de C.) contribuciones de innegable interés a la tradición filosófica. La más importante de cara a los propósitos de este escrito fue la reivindicación del ser humano como “medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son”.

Esa polémica idea, estudiada desde muchas perspectivas durante milenios, asigna a la humanidad misma –no a la realidad absoluta, no a la antigua *phýsis*, ni a ninguna divinidad concreta, no a ninguna potencia suprahumana– la condición de lo que se establezca como verdadero, como bello y como bueno.

En general, la frase de Protágoras ha sido considerada como el primer gran referente del relativismo en Occidente, puesto que choca abiertamente contra la permanente búsqueda de la verdad absoluta por parte de los filósofos originarios. Al margen de la postura que se asuma ante la perspectiva relativista protagórica, lo que aquí importa destacar más es la significación que, para ella, tiene lo humano en el mundo.

A la vista de ese planteamiento, puede decirse que Protágoras abre cauce a un antropocentrismo –la doctrina que reconoce al ser humano como centro del universo–, algo que difícilmente podría encontrarse en la tradición filosófica, científica y cultural griega antigua. Sin embargo, si colocamos el pensamiento de Protágoras en su contexto cultural e ideológico, puede resultar exagerado adjudicarle una visión netamente antropocentrista.

El hecho de reconocer en el ser humano una referencia o “medida” de lo real, no es suficiente para hacer a un lado la verdadera centralidad de la *phýsis* en el mundo griego, así como la relevancia de las potencias divinas de toda índole, por muy críticos que algunos pensadores empezaran a mostrarse ante tales asuntos. Como sea, queda claro que, con Protágoras, lo humano se convierte en punto privilegiado de la atención de los pensadores y científicos de su tiempo, lo cual supone por sí solo un estímulo a la posterior constitución de una antropología filosófica.

El otro gran exponente de la sofística es Gorgias de Leontinos, contemporáneo de Protágoras. Tenía una notable familiaridad con la clásica tradición griega de la filosofía de la naturaleza, especialmente con la corriente fundada por Parménides, ante la que, sin embargo, muestra actitudes críticas. Se le atribuye una gama bastante amplia de contribuciones al universo del pensamiento en su época. Acaso en lo que más destacó –sin ser lo único en lo que hizo aportaciones dignas de consideración– fue en el desarrollo de la retórica y en el de la lógica, como disciplinas bien diferenciadas, un poco al estilo de las especializaciones de ahora.

En el campo de la oratoria, no solo se ocupó de las reglas inherentes a esa técnica; también se fijó en los elementos psicológicos con los que esta se relaciona, así como en su incidencia en el terreno de la política de su tiempo. En su caso, todo indica que su manejo de los asuntos concernientes a la retórica tiene una estrecha relación con los relativos a la lógica, de manera tal que Gorgias, además de fundar una escuela y un estilo de comunicación y formación por medio de la oratoria, también pone de relieve las implicaciones que este arte puede tener en el terreno del lenguaje –aspecto que estudiará más a fondo el también sofista Pródico de Ceos–, de la filosofía del ser u ontología, de la teoría del conocimiento y de la ética-política.

Ciertamente, Gorgias pasa a la historia del pensamiento por haber desafiado a la tradición en tres aspectos. Primero, al poner en cuestión la premisa dogmática de la existencia del ser. Segundo, al señalar que, en caso de que el ser efectivamente fuese real, no sería posible conocerlo para el ser humano. Y, tercero, al objetar la posibilidad de que, en el supuesto de que fuese humanamente cognoscible, los conocimientos obtenidos fuesen comunicables con el lenguaje de que disponemos.

Esa tríada hipotética termina siendo un antecedente de gran importancia, de cara al surgimiento y expansión de una corriente filosófica de la máxima relevancia en el futuro –incluso en nuestro tiempo–: el escepticismo. Pero, al margen de ese hecho, lo que se debe resaltar aquí es que

Gorgias concuerda, en el fondo, con Protágoras en el punto de que el ser humano es el referente de lo verdadero y de lo bueno, pero se distancia de él en la parte concerniente a los límites que intuye en las capacidades de aquel para el conocimiento y manejo del mundo.

Para Gorgias, la retórica luce como un factor primordial en el despliegue de la vida de la persona y de la *pólis*, por su efectividad para influir en las conductas de cada quien. El estudio del basamento psicológico de los procesos retóricos, desde el orador hasta sus oyentes, puede ser decisivo para esa efectividad social de la mejor oratoria, pero al mismo tiempo se debe tener presente que dicho estudio puede afrontar importantes límites. No obstante, nada de esto pone en entredicho el papel de la sofística en el impulso ulterior –por sí o por no– de la antropología filosófica.

4. El nacimiento de la antropología filosófica

Una vez que, como se ha visto, por diversas vías se fue configurando una idea de lo humano y que esta se convierte en tema de obligada consideración para quienes en la Antigüedad se comprometieron con la tarea de dar razón de las cosas del mundo y de la vida, también se fueron dando las condiciones para el surgimiento y consiguiente consolidación teórica de lo que se conoce como “antropología filosófica”, es decir, una rigurosa filosofía de lo humano.

Como puede comprobarse sin dificultad, el ser humano como tema de interés para la reflexión y como objeto de estudio es algo observable en la poesía, la ciencia y la filosofía de la naturaleza antiguas; también lo será en el pensamiento socrático y postsocrático, como pasaremos a ver a continuación. En esta etapa de la tradición filosófica, ya se erige una teoría consistente de lo humano, aun cuando el término *antropología filosófica* empieza a usarse como el nombre de una especie de rama de la filosofía, a partir de pensadores como Max Scheler, apenas en el siglo XIX.

El pensador que puede figurar, con propiedad, como el genuino fundador de una filosofía de lo humano, en Occidente, es Sócrates (470-399 a. de C.), si bien historiadores tan importantes como Jaeger (1985, p. 179) vieron en Heráclito un filósofo que aventajó largamente a sus predecesores y contemporáneos en el desarrollo de una teoría del ser humano. Sócrates concentra en su persona una cuádruple labor de la máxima importancia: sintetizar y procesar críticamente, así como reinventar las

ideas originarias acerca del ser humano que le toca en suerte heredar y, finalmente, sentar las bases de una antropología filosófica.

En efecto, Sócrates está al tanto de la idea del alma humana procedente de la poesía homérica y hesiódica, al igual que la de las corrientes místicas y la tragedia griega. Asimismo, conoce de primera mano los procedimientos retórico-pedagógicos ejercidos por los sofistas más relevantes y tiene una notoria familiaridad crítica con las doctrinas de Parménides y Zenón de Elea, así como con las de Heráclito, los pitagóricos y filósofos de la naturaleza de última hora como Anaxágoras.

Como sucede en general con los grandes pensadores, Sócrates procesa críticamente esa herencia y la reinventa de manera creativa, de forma tal que avanza en la generación de una teoría inédita del alma y, con ello, en la definición de una idea filosófica del ser humano. Jaeger advierte que Sócrates “pone siempre en la palabra ‘alma’ un acento sorprendente, una pasión insinuante y como un juramento. Ninguna boca griega había pronunciado antes así esta palabra”, es decir, el vocablo *psyché* (Jaeger, 1985, p. 417). Así pues, en último término, Sócrates da pasos de capital importancia en la invención de una nueva doctrina acerca de la naturaleza humana, lo cual pasaba, forzosamente, por la reconsideración crítica y creativa de la antigua filosofía de la *phýsis*.

Hay muchas razones de peso para asumir que la fuente más confiable sobre Sócrates, desde el punto de vista filosófico, son los diálogos escritos por Platón. Sócrates se negó a escribir y, para saber en qué consistían sus doctrinas, es necesario recurrir a referencias secundarias. Su discípulo Platón se dedicó a darle voz en la mayoría de los mencionados diálogos y, debido a esa labor, podemos contar hoy con uno de los tesoros más valiosos de la historia de la filosofía y de la ciencia. Pero esa gran aportación trae aparejado un problema prácticamente irresoluble: saber cuáles de los contenidos teóricos de los diálogos platónicos son ideas de Sócrates y cuáles de su discípulo.

Sin negarle importancia a ese asunto y, tras reconocer el mérito de filósofos e historiadores que se ocupan en facilitarnos la comprensión de la

filosofía socrático-platónica, en la medida en que hallan formas dignas de salir de ese embrollo, es válido asumir como una totalidad dinámica, viva y siempre actual el pensamiento que fluye en los referidos diálogos platónicos. Esto implica postular la precaución interpretativa de considerar al socratismo platónico como un complejo teórico que responde a preguntas y temas precisos, al margen de si determinado argumento puntual haya sido propuesto por Platón o por su maestro.

Por lo demás, en la configuración de una imagen más completa del pensamiento socrático-platónico, visto en conjunto, siempre será conveniente abrirse a los testimonios existentes en torno a la dinámica interna de la Academia de Platón. Este último destaca más en ese ámbito de actividad filosófica reservada a “iniciados” en la filosofía y en diversas ciencias, sin que desaparezca del todo la marca del sello teórico de Sócrates.

Las precisiones y aclaraciones precedentes permitirán entender la decisión de hablar de una idea socrático-platónica de lo humano, en lugar de intentar la arriesgada y poco provechosa ruta de mostrar una antropología socrática aparte de una platónica, ambas en supuesto sentido estricto.

Con esa prevención por delante, conviene empezar por resaltar que el socratismo platónico hereda críticamente el proceso de “humanización” del conocimiento filosófico y científico, que ponen en marcha los sofistas más estimables, quienes desdeñan el interés primordialmente “naturalista” de los representantes de la filosofía de la *phýsis*.

Pero, asimismo, la filosofía socrático-platónica rechaza con contundencia el ya mencionado relativismo propuesto desde la sofística. Esa postura es el resultado de una pugna entre, por un lado, los sofistas, quienes consideran que la justicia y la ley dependen de intereses de grupos y personas concretas, y quienes, por otro lado, sostienen —es el caso de Sócrates y sus adeptos— que el orden social y político que hace posible una existencia humana digna de la ciudadanía se funda en la naturaleza objetiva, es decir, en la *phýsis*.

Lo anterior significa que el socratismo platónico considera necesario y perentorio superar, junto con el relativismo sofístico, la atención más

bien secundaria que, en general, dedicaron a asuntos sociales, políticos y morales los pensadores de la *phýsis*, y que urge generar las condiciones de convivencia pacífica entre los seres humanos en sociedad –evitar guerras y conflictos violentos– por medio de una política con bases y compromisos éticos sustentados en lo que Sócrates llamaba “filosofía auténtica”. En suma, el socratismo platónico aboga por un sistema doctrinal ético-político que no disocie lo humano de la objetividad absoluta de la *phýsis*.

De ese modo, el socratismo platónico deja atrás el antropocentrismo relativista de los sofistas, así como el naturalismo limitante de la primera filosofía de la *phýsis*, para proponer un nuevo humanismo cimentado en la naturaleza a un tiempo anímica y corporal de las personas, con miras a promover e instaurar una política seriamente comprometida con una ética filosófica y objetivista.

Además, ese objetivismo sin concesiones también induce a Sócrates y sus adeptos y continuadores a cuestionar rigurosamente el soporte ético de la antigua *paideía* que, como ya se ha visto, se sustentaba en los grandes poemas de la tradición aristocrática y guerrera. En efecto, el socratismo platónico emprende una crítica persistente y profunda a la poesía –el arte– tradicional, con miras a promover y cimentar una educación y una formación cultural enraizada en la “filosofía auténtica”, no en poemas reñidos con la verdad y con el bien.

Más arriba se ha señalado la contribución de Sócrates a la ética, a la política y a la educación al reinventar y repotenciar lo que ya se había venido perfilando como *psyché* (‘alma’) en la tradición poética, en la primera filosofía de la *phýsis* –especialmente Pitágoras y Heráclito– y en los círculos de practicantes de las religiones místicas, así como en la gran tragedia griega.

Esa reivindicación socrática del alma humana viene acompañada del reconocimiento del cuerpo humano, de modo tal que acaso la primera tesis significativa de la antropología socrático-platónica consiste en proponer que el ser humano es una combinación de alma y cuerpo, en la

que cada uno de los términos de esa relación tiene una existencia clara, definida, identificable, puesto que se le manifiestan a cada persona en su interioridad y en su evidente corporeidad.

Para el socratismo platónico, tanto el alma como el cuerpo son expresiones de la naturaleza absoluta, la *phýsis*. Desde luego, el alma tiene una mayor consistencia ontológica. Para decirlo a la manera de Heráclito —filósofo muy influyente en asuntos relativos a la *psyché*—, el alma participa más y más intensamente del fuego-logos del universo. Pero esta tesis no niega el correspondiente nivel de dignidad ontológica del cuerpo material, que igualmente está atravesado, de otra manera, por el fuego-logos que también integra el cosmos.

Siempre ha habido una tentación por asignar a la compleja doctrina socrático-platónica del alma un carácter dualista, pero esa tendencia no está libre de problemas teóricos. También está la tendencia a reducir esta corriente filosófica a un idealismo, pero un estudio riguroso y de conjunto de sus propuestas esenciales desautoriza esa clase de reduccionismo, en general, anacrónico. Lo importante es tener siempre en cuenta que, para el socratismo platónico, la vida virtuosa de la gente requiere, en los grados y modos correspondientes a cada dimensión, la atención ética del cuerpo y del alma.

Es en ese encuadre de riqueza de elementos teóricos donde se sitúa la relevante doctrina socrático-platónica del eros humano. Para esta orientación filosófica, el ser humano es una combinación de cuerpo y alma dirigida a devenir —llegar a ser— siempre más y mejor de lo que es en principio, como individuo que “cae” en este mundo.

Desde la perspectiva socrático-platónica, Eros es una singular divinidad que no tiene todo “resuelto” (como los demás dioses olímpicos), sino que su poder está marcado por la necesidad, la carencia, razón por la que siempre está hambriento y sediento. Aquello que adelantaba Píndaro de modo muy primario, en el socratismo platónico se asume ahora en términos de una fuerza erótica, como el gran motor de humanización de cada persona, de la comunidad y del mundo mismo.

El eros es visto aquí no solo como una disposición irrefrenable a dar continuidad a la vida de la especie humana, sino también como una potencia de producción cultural y de ampliación de las capacidades del ser humano, en la generación de arte, ciencia, filosofía y cultura a todos los niveles, que va conformándose como una “segunda naturaleza”, al lado del mundo natural primario.

En consecuencia con esa idea, el socratismo platónico reivindica como lo más deseable todo esfuerzo por moldear, formar, educar lo que cada quien trae al mundo por el simple hecho de nacer —carácter, facultades mentales y corporales etcétera—. En esta orientación filosófica, se ve como algo prácticamente imposible una vida virtuosa, una vida éticamente digna, si no se efectúa una constante labor de educación a todos los niveles. Y esto es lo que explica el empeño del socratismo platónico por superar la *paideía* tradicional —la de los antiguos grandes poetas griegos—, así como la impulsada por los sofistas, por medio de una educación-cultura basada en la más rigurosa filosofía.

En la visión socrático-platónica, lo más propiamente humano es el alma educada. En principio, esa educación es propuesta como un proceso de formación del alma desde el alma misma.⁷ Dado que se trata de lograr una configuración virtuosa —es decir, moralmente excelente— del

⁷ Para el socratismo platónico, las opciones educativas verdaderamente válidas son la llamada *mayéutica* —palabra griega que designa el acto de dar a luz y que aquí se entiende como la técnica de la partera, consistente en facilitar el proceso de dar a luz una criatura; aquí se usa como término figurado para referir la labor de “parir” conocimientos que ya poseemos las personas, de manera análoga a como las mujeres embarazadas paren a sus hijos, tras la correspondiente gestación— y la dialéctica, que aquí se asume como el principal procedimiento de producción de teoría rigurosa —llamada *epistémē*, en griego—, sustentado en un intercambio sistemático de preguntas y respuestas, comprobaciones de hipótesis, afirmaciones y negaciones intencionalmente formuladas y procesos afines. El hecho en sí de ejercitarse en esa dialéctica tiene siempre consecuencias educativas. Tanto la mayéutica como la dialéctica, en el caso del socratismo platónico, se sustentan en la premisa de que los seres humanos aprendemos y nos formamos, en virtud de que antes de nacer, antes de “caer” en el mundo, hemos podido contemplar las verdaderas realidades, por lo que no hay enseñanza ni aprendizaje propiamente dichos —no sucede que nos educamos con informaciones que nos vienen de fuera, por muy potentes y relevantes que sean—, sino un proceso de reminiscencia, un esfuerzo por recordar eso que ya se había contemplado, antes del venir a este mundo.

éthos de cada quien, la adquisición de información erudita, venga de donde venga (poesía, ciencia, filosofía...) no es lo más relevante, aunque no deje de tener una importancia técnico-práctica.

Lo que de veras importa aquí es dotarse de las bases que garanticen una vida interior éticamente firme, sólida, es decir, el cultivo del carácter de modo tal que adquiriera un nivel de autonomía, libertad, sentido crítico y compromiso irreductible con lo justo, lo bello y lo verdadero. Por eso, según lo que nos transmite Platón en su defensa de su maestro Sócrates, este deja asentado, ante el temible tribunal que termina condenándolo a muerte, que su labor como filósofo y educador consiste en exhortar a la gente a que no se ocupe “ni de los cuerpos ni de los bienes [materiales] antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que esta sea lo mejor posible” (Platón, 1981, 30b).

No se trata de desentenderse de las responsabilidades éticas frente al cuerpo (la gimnasia, en el ámbito de pensamiento socrático-platónico, tiene siempre una notoria importancia) ni de los requerimientos materiales de la vida, sino de poner el cultivo del *éthos* —que es lo mismo que la educación adecuada del alma— por encima de todo.

La exigencia ética de primar el alma de cada quien, por encima de cualquier valor u objeto de interés por importante que sea, trae implícito el requerimiento de conocerse a uno mismo. La célebre exhortación socrático-platónica “conócete a ti mismo” es un notable ejemplo del procesamiento crítico que la filosofía hace de los antecedentes míticos que orientaban las conductas —los modos de conducirse, en la relación de los demás y con el mundo— de los pueblos griegos. El socratismo platónico rescata y redimensiona esa especie de mandato ético de conocerse a sí mismo y que todo el que se acercara al templo del dios Apolo, en la localidad de Delfos, podría leer en sus paredes. Era una guía, en el sentido de que cada quien debe tomar conciencia de quién es, cómo es, qué capacidades y debilidades tiene, qué le gusta, qué le repugna, qué le conviene desear y en qué medida, así como qué le conviene rechazar, cómo reacciona ante el placer y el dolor o ante la temporada de bonanza y la acometida

de las adversidades etcétera. Todo ello como un requisito esencial para alcanzar una vida digna y feliz, sin someterse más de la cuenta, por falta de fuerza ética —es decir, de virtudes intelectuales y morales—, a los peligros, dificultades, obstáculos, ataques procedentes del entorno sociopolítico y natural.

Esa preponderancia del alma y la señalada incitación a conocerse a sí mismo no se traducen, en el caso del socratismo platónico, en una defensa o promoción del egoísmo. Lo que hay en el fondo de esa exhortación socrático-platónica es la conciencia de que quien no se conoce y no se gobierna a sí misma/o tampoco es capaz de vivir adecuadamente en sociedad ni de influir positivamente en la dinámica de la comunidad y la *pólis*. Se trata, pues, de una vía de consolidación del *éthos* personal, para hacer más viable y cimentar mejor una combinación de autonomía ética individual y compromiso comunitario.

A partir del socratismo platónico, hasta la transformación de las ciudades-Estado tradicionales, por obra de la instauración de la hegemonía macedonia en la Hélade, durante la segunda mitad del siglo IV a. de C., el ideal de humanidad que adquiere mayor consistencia es el del individuo autónomo y, al mismo tiempo, comprometido con la suerte de la *pólis*. Algo que puede entenderse como la consolidación ética del “animal de *pólis*”, “animal de ciudad” (*zoon politikón*) que Aristóteles reconoce en el ser humano.

Lo anterior ya permite advertir el profundo nexo que liga, en el socratismo platónico, a la ética con la política. También permite entender que esa vinculación trae implícita la doctrina de que el político no debe ser un mal necesario que las comunidades deben soportar y sufrir, por su ignorancia, su inadmisibles desempeño moral, su arrogancia y sus tendencias al abuso, la explotación, sus pretensiones de ponerse por encima de la gente, sino que, por el contrario, quien se dedica a la vida pública debe ser un servidor del pueblo, comprometido con la genuina filosofía y con el bien común, hasta el punto de renunciar a toda propiedad privada, a ingresos por su labor, así como a la formación de una familia propia, además de

que puede ser hombre o mujer –tesis escandalosamente novedosa, en los tiempos de Sócrates y sus adeptos–. En lugar de favorecer el egoísmo, el socratismo platónico promueve un equilibrio de afirmación ético-política personal, con negación de sí mismo en favor de los demás y de su hábitat comunitario de existencia.

Otro componente esencial de la antropología socrático-platónica es la manera como concibe la organización del alma. A diferencia de lo que sucedió con los sofistas, que se conformaron con desdeñar los temas, procedimientos y tesis de la antigua filosofía de la *phýsis*, para poner en primer plano los asuntos concernientes a las necesidades intelectuales y sociales de los seres humanos, el socratismo platónico considera que esa fijación privilegiada en lo humano no debe negar la pregunta por su naturaleza, por su *phýsis*. Y, en esa ruta, Platón no solo describe la estructura del alma, en *República*, sino que avanza hasta la elaboración de complejas doctrinas sobre la constitución física del mundo y de las personas –combinación de cuerpo y alma, no se olvide– en otro gran diálogo titulado *Timeo*.

Para los efectos de este libro, será suficiente con sintetizar la tesis que propone el Sócrates platónico en el libro IV de *República*. Según el filósofo, el alma de los seres humanos consta de tres partes: la racional, la apetitiva y la que reconoce con la palabra griega *thymós*, difícil de hacer corresponder con alta precisión con ningún vocablo del español.

Esa manera de representarse el alma supone que esta es la sede de las capacidades y expresiones racionales –discurso lógico, uso coherente del lenguaje, disposición a pensar y calcular, producción de conceptos abstractos etcétera– de toda persona. Junto a esta dimensión, está la que concierne a las necesidades de subsistencia material, deseos, inclinaciones, apetitos y todo lo afín. Y, al lado de ambas, está la parte “thymótica”, que es la que impulsa a la valentía, el arrojo, la disposición a atacar a enemigos, cuando sea el caso, así como a defenderse de ellos, cuando determinada situación lo amerite. La persona justa es la que logra configurar un alma en la que sus tres componentes tienen una relación armoniosa. Desde el punto de vista ético, alcanzar esa armonía tiene la máxima importancia.

No se debe omitir que, para el socratismo platónico, todo régimen o modelo político específico, así como la dinámica de las relaciones sociales y ético-políticas en el seno de cada *pólis* se sustentan en la constitución anímica de la gente que integra la *pólis* del caso y hace vida en ella, sea como gobernantes o como habitantes de cada ciudad-Estado.

En consecuencia con esa premisa, los miembros de la sociedad organizada en una *pólis* pertenecen a tres estratos: el de quienes se dedican a la política-filosofía (en virtud de la importancia que en ellos tiene el componente racional del alma), el de los que se encargan de todo lo relacionado con la subsistencia material de la población perteneciente a la *pólis* —es decir, a la economía— (dado que en ellos predomina la parte apetitiva del alma) y el sector de quienes garantizan el orden público interno y la defensa de la ciudad-Estado de sus enemigos externos (en razón de que se caracterizan por poseer un fuerte *thymós*, esto es, una disposición anímica a reaccionar con coraje y valentía ante todo lo que ponga en peligro a la ciudadanía).

Así como la persona justa es la que equilibra las partes de su alma, el Estado justo es el que alcanza la relación armoniosa de esos tres estratos sociales en los que se agrupan sus habitantes. Pero también hay que tener en cuenta que, para el socratismo platónico, el universo está dotado de alma. Esto es algo que se comprueba al observar la armonía con que se organiza el cosmos y se relacionan los componentes de que consta: el conjunto de los astros del firmamento. La consecuencia de todo esto es la concepción de un ideal ético-político en términos de un triple equilibrio: el que se dé entre las partes del alma de la persona, el que se logre entre los tres sectores en que se distribuye la población de la *pólis* y la concordancia de ambos (la dinámica anímica personal y la social) con la dinámica del universo.

Por lo demás, podría decirse que esta compleja visión de lo más propiamente humano, que es el alma personal, en su contexto comunitario y cósmico, resulta del procesamiento crítico, que hace el socratismo platónico, del antropocentrismo postsofístico en combinación con la antigua filosofía de la *phýsis*.

La consideración socrático-platónica de que el alma de cada persona es lo más genuinamente humano, aquello que nos diferencia esencialmente de los animales no-humanos y que nos dota de más realidad y dignidad que estos, es lo que permite entender la tendencia a la producción de culturas y civilizaciones, lo cual incluye también la generación de la moral, la legalidad y la política.

Esta visión tiene repercusiones determinantes en la politología socrático-platónica, en la medida en que, para esta, como se pudo ver, los diversos modelos políticos se corresponden con tipos específicos de alma, clases concretas de humanidad. Tanto la oligarquía como la *timocracia* —el gobierno sustentado en la supremacía del *thymós*—, la democracia, la tiranía, la aristocracia... se constituyen como regímenes políticos con base en hombres con alma de oligarca, de timócrata, de demócrata, de tirano, de aristócrata.

Puesto que la clase de alma es esencial para dar forma, poner en marcha y sostener toda *pólis*, sea del tipo que sea, y teniendo en cuenta que la ciudad-Estado plenamente justa que trama el socratismo platónico —la *kallípolis*, ‘ciudad bella’— solo puede sustentarse en lo que considera la más elevada expresión de lo humano —la filósofa y el filósofo—, se entiende el peso que Sócrates y Platón le asignan a la ética en la política. Tal como se advierte en obras como *República* y *Leyes*, entre otras, el profundo ideal político con el que se compromete el pensamiento socrático-platónico implica la máxima humanización de la política, por medio de un firme vínculo de esta con la ética.

Una de las consecuencias ético-políticas de la antropología socrático-platónica tiene que ver con la posibilidad de la justicia humana. Ya se ha visto cómo en contextos político-culturales oligárquico-aristocráticos apenas puede hablarse de justicia, toda vez que todo gira en torno al eje del hombre patriarcal y guerrero, y solo se asume como “justo” su inobjetable voluntad, su ley, su fuerza. Por su parte, en ámbitos democráticos, los agentes político-sociales aumentan en cantidad y en diversidad, pero el esquema de justicia fallida, falsa, de los regímenes oligárquicos

persiste, en la medida en que se adapta a las características del pueblo (el *démos*) que actúa como agente colectivo.

No se debe perder de vista que, en su origen, la democracia es la *kratía* del *démos*; es decir, el dominio ejercido por el pueblo y sus órganos de poder, especialmente —no únicamente— contra los antiguos dominadores oligarcas. Además, en el caso de la democracia ateniense, aun cuando significó un paso liberador innegable en el plano político, siempre coartó la participación política de las mujeres, excluyó a los “metecos” (extranjeros con residencia permanente en la *pólis*, pero sin derechos civiles), a los esclavos y a los libertos.

A esas limitaciones se le agrega el hecho de que la *pólis* democrática ateniense se convirtió en una potencia imperialista, que ejerció su dominación en detrimento de una importante cantidad de ciudades-Estado griegas. En definitiva, tampoco la democracia fue un régimen en el que se alcanzara algo que mereciera el nombre de “justicia verdadera”.

Es comprensible, pues, que los vaivenes de la política griega indujeran al socratismo platónico a la conciencia de que el ser humano, en general, está impedido de ejercer una justicia plena y auténtica, lo que también equivale a decir que ese mismo ser humano jamás podrá beneficiarse de una genuina justicia aquí en la Tierra.

Pero ese hecho, tomado aisladamente, solo puede producir desesperanza, un sentimiento que dificulta una vida social y política razonablemente equilibrada, más aun una existencia personal digna. Literalmente, sin esperanza no hay vida. La antropología socrático-platónica cifra, entonces, en lo más humano —que es el alma de cada quien— la posibilidad de la justicia, al margen del lugar donde esta se alcance de veras. Si no es en este mundo, será en otro. Y esta opción solo es viable en la medida en que se asuma la idea de la inmortalidad del alma.

En muchos sentidos, el socratismo platónico es deudor crítico de, cuando menos, dos antecedentes teóricos: la concepción pitagórica acerca de la relación entre alma y cuerpo (este tumba o cárcel de aquella), que ya se vio

en su momento,⁸ y las experiencias extáticas de los cultos místéricos (sobre todo, dionisiacos).

El socratismo platónico se esmeró en procurar una doctrina consistente del alma humana, en la que no podía faltar el tema de la relación de esta con la muerte. En los diálogos platónicos, son diversos los avances en esa dirección, pero sería excesivo abordarlos en conjunto aquí. Todo lo que expone Platón a este respecto, en obras como *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Fedro*, *Fedón*, *República* y otras es de una importancia imposible de exagerar.

En diálogos como los mencionados, el socratismo platónico adelanta, al menos, dos tipos de argumentos sobre estos temas: los que se sustentan en creencias mítico-religiosas –como la reencarnación de las almas, al modo de una especie de justicia *post mortem*– y los que se cimientan en raciocinios rigurosos. Por ahora baste con sintetizar el principal argumento racional ofrecido por Sócrates en el último libro de *República*, en favor de la continuidad de la vida del alma tras la desintegración definitiva del cuerpo que la alberga.

Ciertamente, en el libro X de *República*, Sócrates presenta una línea de argumentación dirigida a demostrar que “nuestra alma es inmortal y jamás perece” (Platón, 1986, 608d) en los siguientes términos: 1) lo malo es lo que corrompe y destruye equis cosa, 2) siempre hay algo bueno y algo malo para cada cosa en el mundo, 3) lo que es malo “por naturaleza”, para determinado objeto genera la destrucción de este, 4) esto es válido para todo, para el cuerpo y para el alma, 5) hay males del cuerpo y males del alma; los del cuerpo (enfermedades, agresiones sufridas etcétera) derivan en la destrucción de este, pero los del alma (“la injusticia, la inmoderación, la cobardía y la ignorancia”) afectan a esta y la pervierten, pero no la destruyen, 6) los males que destruyen al cuerpo no logran hacer lo mismo con el alma ni viceversa, lo que significa que la destrucción

⁸ Véase pp. 27-28.

del cuerpo no deriva en la destrucción del alma, 7) en consecuencia, si ni los males del cuerpo ni los de la propia alma destruyen a esta, significa que ella es inmortal.

Con ese y otros razonamientos, el socratismo platónico cimentó una teoría de lo humano —una antropología— que llegó para quedarse, para enriquecerse, para ser continuada de muchas formas, desde la filosofía, la ciencia y la religión. La influencia de esa idea de lo humano alcanza todos los confines del mundo (sobre todo en Occidente), se percibe en numerosas culturas y ha durado milenios sin que dé muestras de desaparecer, aunque compita con otras y los intereses teóricos y científicos no sean hoy los mismos que los de épocas anteriores en las que su recepción era más intensa.

Por su parte, Aristóteles desarrolla una compleja antropología, a partir de la consideración de la importancia del alma en la configuración de lo humano y del análisis crítico de las teorías ofrecidas por una serie apreciable de pensadores que lo antecedieron en la reflexión sobre el tema. El hecho de que Aristóteles dedicara un tratado específico a abordar los asuntos relativos al alma habla por sí solo de la importancia teórica que les otorga. También es un indicio de que el filósofo ha asimilado la visión del humano como un ser en el que se combina lo corporal con lo anímico.

La obra en referencia ha gozado de gran fama a lo largo de los siglos; su título, en griego, es *Perí pschichés* (*Sobre el alma* en español; ampliamente conocido, sobre todo en ambientes cristianos, con el término latino *De anima*). Justamente, Aristóteles dedica el primero de los libros de que consta dicho escrito al estudio de las tesis de varios pensadores que se ocuparon del tema con anterioridad. En esas primeras páginas, el filósofo repasa algunas de las ideas de Tales de Mileto, Heráclito de Éfeso, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito..., todos ellos representantes de la antigua filosofía de la *phýsis*. Pero también toma en cuenta el socratismo platónico, especialmente el diálogo *Timeo* de Platón. A partir de lo que el filósofo plantea en ese primer libro de su influyente obra, se percibe ciertamente el influjo, sobre todo, de las ideas de Anaxágoras acerca del *noús*

(‘inteligencia’) y las del Sócrates platónico, en torno al alma del mundo y a los elementos constitutivos de la realidad –incluyendo, en este amplio campo, la que concierne al ámbito propiamente anímico–.

Tras reconocer la evidente existencia de un orden de la vida, de un mundo integrado por seres que comparten el hecho de vivir, siempre de acuerdo con lo que se lee en su tratado *Sobre el alma*, Aristóteles establece una primera distinción entre los vegetales y los animales. Asimismo, reconoce una diferencia entre el ser humano y el resto de los animales. De entrada, lo que tienen en común todos esos seres vivientes es la condición de responder a la acción de un espontáneo principio vital, un fundamento de su carácter de organismos vivos que es justamente la *psyché*. En consecuencia, para Aristóteles todo ser animado está dotado de un componente corporal y de un componente anímico; dicho de otro modo, siempre es una combinación de cuerpo y alma.

Ahora bien, Aristóteles asume esa premisa desde una doctrina de estirpe socrático-platónica y que ocupa un lugar central en su teoría general del ser: el hilemorfismo. Ese nombre logra resumir, en una sola palabra, la idea de que todo objeto –sea orgánico o inorgánico– es un compuesto de materia (*hylé*, en griego) y forma (*morphé*). Según esta tesis, todo animal, humano o no, todo vegetal o toda otra clase de cosas son una combinación de materia con una intrínseca esencia universal. En consecuencia, el esquema hilemorfista aristotélico permite describir a todo ser viviente –por ende, también a los humanos– como la integración indisociable de una materia-cuerpo con una forma-alma.

De acuerdo con Aristóteles, el alma de las plantas es caracterizada como “alma vegetativa”. Con este término el filósofo plantea la limitada pero decisiva tendencia de los vegetales a alimentarse para mantenerse vivos, y a reproducirse para garantizar la continuidad de la especie. Aun cuando este es el único sentido del alma en el caso de los seres que integran las diversas expresiones de la flora, Aristóteles establece que el alma vegetativa también es parte imprescindible de los seres animados, es decir, de aquellos que conforman el conjunto de la fauna, en todos los

ámbitos en que puede desarrollarse esta. Desde luego, la diferencia de los animales con respecto a las plantas es que, además del alma vegetativa, de acuerdo con el pensador, aquellos poseen una “alma sensitiva”.

El alma sensitiva es la que, en el criterio de Aristóteles, explica la disposición de los animales a sentir y, con ello, a percibir la realidad de las cosas con las que se relacionan; pero también da cuenta de la tendencia de los seres animados a experimentar deseos de toda clase –desde los más elementales, que son los que se vinculan con la subsistencia y el bienestar material, hasta los más complejos– y la consiguiente determinación a moverse para satisfacerlos. De ese modo, la sensitiva es un tipo de alma que tienen en común todos los individuos que integran el reino animal y está en la base de la distinción entre estos y los vegetales.

Pero Aristóteles llama la atención sobre otra diferencia entre clases o modos de configuración del alma: la que distingue al animal humano de los demás animales. Todos los seres animados poseemos alma vegetativa y alma sensitiva, pero para el filósofo es privativo de los humanos el poseer, además, una disposición intelectiva: una inteligencia o entendimiento (palabras con las que se procura traducir la voz griega *noús*). Para Aristóteles, el alma de un ser racional como el humano es más compleja, poderosa y perfecta que la del resto de los seres animados. Por medio del *noús* –siempre según el pensador griego– los humanos podemos generar conceptos abstractos, universales, y ello nos capacita, asimismo, para pensar, reflexionar, deliberar y procurar decisiones con fundamento.

En términos más precisos, esa facultad referida por Aristóteles se presenta con dos dimensiones: como *noús poietikós* (‘inteligencia poética’, es decir, inteligencia creativa) y como *noús pathetikós* (‘inteligencia receptiva’). La primera produce las nociones universales, en virtud de las cuales pensamos y nos expresamos por medio del lenguaje; es decir, por medio del entendimiento o inteligencia creativa concebimos, por ejemplo, las ideas universales de *árbol* o *casa* o *libro* o *mujer*, dejando de lado los rasgos externos de cada árbol, casa, libro o mujer en específico. Por su parte, la inteligencia receptiva o “pasiva” es la que posibilita la acción creativa.

De acuerdo con Aristóteles, el entendimiento creativo viene a expresar la acción y presencia del *noús* o inteligencia del mundo, razón por la que tiene un carácter eterno y unos alcances que rebasan los límites de cada alma personal, aunque solo puede concretarse en estos. Si se mira este asunto según el esquema de la doctrina del hilemorfismo, la inteligencia creativa vendría siendo el componente esencial, formal y activo (causal) del conocimiento, mientras que, al contrario, la inteligencia receptiva es el elemento que posibilita la configuración de cada conocimiento concreto, en la medida en que recibe en los hechos la acción del entendimiento creativo.

De conformidad con las tesis que de manera sintética se acaban de exponer, contamos con elementos suficientes para considerar que Aristóteles se identifica con un ideal de lo humano que se cifra en el individuo poseedor de un alma receptiva y conectada con la muy activa alma del universo, así como de un alma sensitiva y de otra vegetativa. Esa dotación anímica hace del humano un ser capaz de nutrirse y reproducirse, así como de sentir, “apatecer” y moverse, a la par de conocer, tanto en un nivel sensible y concreto —es decir, de percibir los objetos y presencias que lo rodean— como en uno abstracto, teórico, universal.

A su vez, en esa capacidad de conocimientos de mayor o menor complejidad, está la raíz de la facultad humana para actuar con criterio autónomo, libre, así como con conciencia moral y compromiso ético, tanto en el plano individual como en el comunitario. En general, el ser humano viene a ser, en la visión aristotélica, un animal especial, capacitado para dotarse de virtudes intelectuales y morales que lo habilitan para el conocimiento riguroso y la conciencia político-social.

Finalmente, en lo que hace al tópico inevitable de la condición mortal o inmortal del alma, al menos en su *De anima*, puede decirse que Aristóteles comparte, en lo esencial, parte de la tesis socrático-platónica acerca de la inmortalidad, pero admite otros aspectos no contemplados en aquella y que van a ejercer una reconocible influencia en pensadores posteriores.

En concreto, Aristóteles reconoce la inmortalidad de la inteligencia creativa que opera en la dinámica subjetiva de cada persona. Sin embargo, el filósofo niega esa condición de eternidad a las almas vegetativa y sensitiva. Estas son, a juicio de Aristóteles, tan mortales como el cuerpo, en razón de que no pueden existir si no es en combinación indisociable con este. Cuando el cuerpo muere —como no puede ser de otra manera— también esas dos modalidades de alma dejan de existir al mismo tiempo.

5. Visiones de lo humano en la época helenística

El fin de la larga Guerra del Peloponeso, en 404 a. de C., es un parteaguas en la historia de Grecia. En ese año termina un ciclo de conflictos muy graves entre las comunidades griegas, con lo cual se da inicio a otra etapa histórica. El nuevo orden geopolítico instaurado a raíz de la victoria de la Liga Espartana sobre la Liga Ateniense no cuajó en una paz duradera. La renovada hegemonía de Esparta duró muy poco, a consecuencia de la acción en contra de otras ciudades-Estado. El imperio ateniense no pudo ser restaurado. Tebas y Corinto, con múltiples aliados, tratan de imponer sus propios proyectos, en detrimento de los polos de poder de mayor relevancia –Esparta y Atenas– y la guerra seguirá siendo una constante en las zonas de mayor importancia estratégica de la Hélade.

Esa nueva etapa de violento y destructivo proceso de reordenamiento geopolítico, en Grecia, termina con la batalla de Queronea, en 338 a. de C., en virtud de la cual un factor político sorprendente, hasta entonces desconocido casi por completo, sienta las bases de una nueva era histórica, es decir, una nueva realidad política y cultural. Ese inesperado actor político-militar es el rey Filippo II de Macedonia.

El triunfo definitivo de las huestes de Filippo II sobre las demás fuerzas griegas es, de por sí, el resultado de una larga e intensa dinámica de violencia y destrucción; asimismo, deriva en la instauración de un régimen de dominación que, además de desarticular y aniquilar las estructuras políticas preexistentes –en especial, las de cariz democrático– también altera la realidad social y cultural de las ciudades-Estado de Grecia.

Una vez consumada la victoria de los macedonios, se agudiza la crisis y la decadencia del viejo orden político, social y cultural. De entrada, lo que se impone en la Hélade es una monarquía absoluta apoyada por las rancias oligarquías de las ciudades-Estado, lo cual se traduce en la anulación de la participación popular en la vida política de cada *pólis* y en una exacerbación de las prácticas de dominio y abuso de las minorías poderosas sobre las mayorías económica y socialmente endeble. Estamos hablando de una época en la que se expanden por todas partes la tensión y los conflictos políticos constantes, el hambre, las enfermedades, el miedo generalizado, la incertidumbre, la zozobra y otras calamidades afines, además de un debilitamiento y aun disolución de las referencias de identidad personal y comunitaria.

Todo ese cuadro crítico afecta profundamente a las modulaciones concretas de lo humano en el escenario de la historia y ello repercutirá, a su vez, en el plano de las manifestaciones culturales y, en especial, en el de la filosofía. En la ya mencionada etapa histórica comprendida entre los hitos del fin de la Guerra del Peloponeso y la victoria irreversible de los macedonios, al mando de Filippo II en Queronea, ocurre el deceso de Sócrates a consecuencia de las actuaciones de instancias integrantes del Estado democrático ateniense, en 399 a. de C. En el plano estrictamente filosófico, ese hecho también es un parteaguas: el punto de inflexión en la manera de entender la filosofía hasta entonces y, por ello, el inicio de una nueva etapa de la historia del pensamiento en Occidente.

Ya en vida, pero sobre todo tras la muerte del gran filósofo, nada será como antes en el curso de la praxis y, en general, de la vida filosófica. Y esa apertura hacia lo nuevo, que significará la trágica injusticia cometida contra Sócrates, cimentará igualmente formas inéditas de conexión entre la filosofía y la realidad político-social de la gente en el mundo helénico. Es decir, la crisis y la decadencia del orden político-cultural premacedónico –con la consiguiente configuración de una nueva realidad política marcada por la hegemonía macedonia– confluye con el curso crítico e innovador de la propia filosofía.

La consolidación del reinado de Filipo II –pese a que muere asesinado– cuaja finalmente en la conformación de un inmenso y poderoso imperio, a la cabeza del cual se halla su heredero Alejandro Magno, a partir de 336 a. de C., lo cual da pie a una nueva era histórica, conocida como la época helenística, y todo lo que ello supone en el terreno político, social y cultural afectará a la suerte de la filosofía y obligará a esta a una adecuación a los nuevos tiempos. Este es el origen de lo que se conoce como filosofías helenísticas, que, en lo esencial, se configuran como orientaciones filosóficas de crisis.

En el plano de la vida de las personas concretas que deben afrontar la difícil situación someramente descrita, el proceso de instauración y expansión del helenismo se refleja en el desamparo político social. Pero este fenómeno trae, como contrapartida, una evolución del individuo autónomo comprometido con los destinos de la comunidad integrante de la *pólis* de los tiempos previos a la dominación macedonia, hacia el individuo más bien autárquico, es decir, el tipo humano capaz de conjugar la autonomía ética con la autosuficiencia en el terreno de las necesidades corporales y anímicas, por medio del control de los deseos y determinadas prácticas dirigidas al fortalecimiento de mente y cuerpo.

En ese momento histórico, la autarquía adquiere una importancia inédita en el conjunto de las virtudes morales. La solidez ético-espiritual en que se traduce permite que las personas sometidas a situaciones críticas brutales afronten los terrores que estas ocasionan, así como las privaciones, las enfermedades, las tensiones, los conflictos y todo lo que dificulte una vida digna y condiciones de mayor bonanza.

Ese tránsito de la persona autónoma a la persona autárquica no solo concierne a los hombres de la nueva Grecia, sino también a las mujeres, quienes paulatinamente van adquiriendo un mayor protagonismo social y filosófico. En el orbe occidental, la época helenística abre paso a niveles de participación ético-social femenina nunca vistas, al menos, en los anales de la historia documentada.

Como se ha venido adelantando en los párrafos precedentes, la dinámica de la filosofía no es ajena a las transformaciones político-sociales

y culturales que implica la época helenística. No es apropiado afirmar la existencia de una idea única, uniforme, homogénea, de la filosofía de ese momento histórico, y sin menoscabo de las diversidades doctrinales, las orientaciones filosóficas configuradas durante el helenismo también comparten relevantes puntos en común.

El periodo helenístico registra una amplia gama de corrientes filosóficas, la mayor parte de ellas derivadas directa o indirectamente del socratismo, como es el caso de las escuelas cirenaica y megárica, así como del cinismo y el estoicismo. El epicureísmo, en cambio, tiene deudas más amplias y profundas con una de las últimas orientaciones presocráticas: la filosofía de Demócrito de Abdera. El pirronismo y el escepticismo originarios remiten, asimismo, a antecedentes ajenos al socratismo —sin que ello suponga una desconexión total con este—, como por ejemplo zonas de la tradición homérica, tesis de sofistas como Protágoras y Gorgias, las corrientes de cariz escéptico que prosperan en la Academia tras la muerte de Platón, incluso, probablemente, influencias procedentes de filosofías arraigadas en la India, entre otras.

La simple mención a tales escuelas y orientaciones filosóficas induce a imaginar la riqueza y dinamismo de las diversas filosofías durante el helenismo, especialmente hasta el momento en que se registra el surgimiento y la paulatina expansión del cristianismo, primero, en los ámbitos culturales del Mediterráneo y, posteriormente, en todo Occidente. Hacia el final de la época helenística y en los tiempos en que se instaura el Imperio romano, surge una potente corriente filosófica conocida como neoplatonismo, caracterizada por una fuerte inclinación al espiritualismo, lo cual explica su incidencia en la configuración de la teología cristiana.

Para los efectos del presente texto, será suficiente con fijar la atención en las corrientes filosóficas que, en el amplio conjunto que se acaba de referir, resultaron más influyentes, especialmente en los tiempos en que la expansión macedonia y las innovaciones culturales del helenismo impactaron más severamente a las comunidades griegas.

El cinismo tuvo el gran mérito de impugnar, desde sus raíces, el nuevo orden político-ideológico y moral, así como la manera de entender y ejercer la filosofía. Sin embargo, al privilegiar una praxis ética de dificultad casi sobrehumana, en detrimento de la elaboración teórica, resultaba muy difícil que el cinismo obtuviera una aceptación social amplia.

En los hechos, sucedió algo parecido con el pirronismo y el escepticismo, pero por razones diferentes. Los filósofos que adoptaron estas dos orientaciones muy afines, aunque distintas, sumaron a su radicalismo ético, en algunos aspectos similar al de los cínicos, un radicalismo teórico que se sustenta en el reconocimiento de ciertos límites infranqueables para la razón y en la consiguiente prédica de la imposibilidad de toda verdad firme (dogma), así como en la impugnación de los prejuicios morales de todo afán por producir tesis con pretensiones de verdad. El escepticismo influyó con fuerza milenios después de su aparición originaria –concretamente, desde la Época Moderna hasta nuestro tiempo–, pero en virtud de intereses teóricos, en buena medida distintos y hasta opuestos a los de sus cultores en el periodo helenístico. En ese contexto de diversidad y competencia, las corrientes que más se desarrollaron teóricamente y se expandieron en la época helenística fueron el epicureísmo y el estoicismo. Estas lograron disputar, con gran efectividad, a la Academia platónica y al aristotelismo el espacio social de la praxis filosófica en los tiempos de auge y difusión del helenismo.

En líneas generales, más allá de matices y diferencias de detalle, es lícito afirmar que el cinismo, el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo concuerdan, cuando menos, en los siguientes aspectos: no existen argumentos válidos para poner en duda lo manifiesto –las cosas tal como se presentan–; los sentidos son una fuente confiable para captar lo manifiesto y la información que aportan sobre lo real, así como la manera de hacerlo son referencias suficientes para sustentar ideas adecuadas acerca del mundo exterior; por último, todas las operaciones que efectúe la razón con esos datos provenientes de la actividad sensorial deben comprometerse con el propósito irrenunciable de sustentar una

estable vida feliz, aun en medio de las condiciones sociales y personales más duras.

Ya se señaló, líneas arriba, que el periodo helenístico dio pie a una nueva forma de entender y practicar la vida filosófica. La apertura de la filosofía a sectores sociales distintos a las elites tradicionales, la incorporación de mujeres a los círculos filosóficos, el énfasis en lo ético y, sobre todo, en lo relativo a la felicidad son algunas muestras de los nuevos aires que soplan en la filosofía como manera de responder con dignidad y provecho espiritual a las rudas consecuencias de la instauración del régimen macedonio y de situaciones históricas particularmente peligrosas, como el desmembramiento del imperio de Alejandro Magno, luego de su inesperada muerte.

Pero los cambios en el terreno teórico se observan también en el campo de la ontología (teoría del ser o de la realidad), con la prevalencia del objetivismo hasta el momento en que el neoplatonismo llega a su apogeo, hacia el final de la época helenística. Igual sucede en el caso de la epistemología (teoría acerca de cómo se produce el conocimiento), como se ha visto con la preponderancia del sensorialismo en las filosofías de dicho momento histórico. De manera análoga y en estrecha vinculación con estas dos áreas de la filosofía, también la antropología (la teoría de lo humano) experimenta cambios muy importantes, con grandes repercusiones de cara al futuro.

En notoria coherencia con el gran relieve adquirido por el objetivismo, sobre todo en los primeros siglos helenísticos, las teorías de lo humano propuestas por epicúreos y estoicos son nítidamente corporalistas. Unos y otros asumen como herencia básica la ya referida doctrina de los seres vivientes –tanto humanos como de otra especie– como una combinación de dos modos de ser que la tradición diferenciaba en términos de cuerpo y de alma (esta última como ontológicamente distinta de aquel). Pero estoicos y epicúreos dan un paso hacia delante al plantear que, en realidad, se trata de la armonía de dos maneras de ser cuerpos; es decir, que el alma es tan material como el cuerpo de los seres

vivientes, solo que las características de la base material del cuerpo y la del alma son distintas.

En el caso de Epicuro y sus seguidores, todo lo existente es cuerpos y vacío. Los cuerpos pueden ser simples o compuestos y el vacío es el espacio que hace posible el movimiento de los cuerpos a todos los niveles. Los cuerpos simples son indivisibles, infinitos y eternos; estos son los que reciben el célebre nombre de *átomo* –que viene del griego *átomon* (algo que no se corta o divide)– y se presentan con diversas formas (consistencia, peso, figura etcétera).

En consecuencia, para Epicuro el alma también es cuerpo en la medida en que es una combinación, un compuesto, de átomos más sutiles, livianos y ágiles que los que conforman los comúnmente llamados *cuerpos*: los objetos materiales que nos rodean. Los átomos especiales que constituyen el cuerpo anímico explican que el cuerpo orgánico se encuentre permeado por completo por aquellos, lo cual, a su vez, permite entender que todos los animales experimentemos sensaciones en toda nuestra piel.

El corolario coherente de esta doctrina es que las almas de los humanos y de todos los animales son igual de mortales que los organismos que albergan. La tradicional pregunta filosófica acerca del destino del alma después de la muerte del cuerpo –al contrario de lo que sostiene el socratismo platónico y, en parte, el aristotelismo– es respondida por Epicuro sin ápice de duda: también ella muere con la extinción de la carne o cuerpo biológico.

Esta manera de asumir el mundo, la realidad en pleno, tiene relevantes implicaciones en la idea de lo humano. Como se ha visto, la antropología epicúrea –y, como se verá, también la estoica– reconoce al animal humano como una fusión de cuerpo y alma, pero no como una combinación de materia e inmaterialidad incorporeal. De esto se desprende que la existencia de los humanos concluye en este universo: no hay vida más allá de la muerte. Lo que esta ocasiona es una desintegración del compuesto conocido como *cuerpo humano*; es decir, una liberación de los átomos que lo conforman y el consiguiente retorno de dichos corpúsculos indivisibles al conjunto infinito de átomos que hay en el universo.

Claro está, esa idea tiene sustanciosas implicaciones ético-políticas. La primera de ellas es la constatación de que la muerte no puede causar dolor, puesto que, en el momento que acontece, los sentidos ya no funcionan y ello hace imposible algo como “sentir la muerte”. En consecuencia, la muerte no puede ocasionar ningún dolor a quien le sobreviene; lo que, a su vez, deja sin justificación racional el temor a perder la vida, fuente como se sabe de numerosos desatinos morales.

A su vez, el hecho de que nuestras almas mueran en el mismo momento en que mueren nuestros cuerpos implica que el sentido de nuestras vidas, como humanos, se despliega solo en este mundo, en este universo.

Desde la perspectiva del epicureísmo —así como desde la del estoicismo— no tiene sentido postergar nuestra realización existencial a lo que pudiese suceder después de nuestra muerte, como proclaman las orientaciones filosóficas y morales espiritualistas, ultramundanas, transterrenales. Para los epicúreos no habrá un paraíso *post mortem* en el que nos espere algún dios para redimirnos o para castigarnos ni para compensar los sufrimientos inevitables de la vida humana, más aun en momentos históricos particularmente rudos y difíciles.

Los epicúreos creen en la existencia de los dioses, pero les atribuyen tal excelencia existencial (siempre atómica) que su estancia en el universo —muy por encima de nuestro planeta— supone, a la vez, una distancia infranqueable con respecto a los humanos y un lejano, cósmico, modelo ético a tener presente, desde la fragilidad y los límites de nuestra condición humana. Esa lejanía de los dioses, en la visión epicúrea, implica que ellos no se interesan por nosotros, no se meten con nuestras vidas y, por tanto, no viene al caso rogarles por nada ni esperar dones o castigos de su parte. En último término, como se comprenderá, esta manera de entender la relación entre lo divino y lo humano comporta que somos seres plenamente libres y, con ello, también por entero responsables de nuestros actos y de nuestra manera de vivir en el mundo.

Asimismo, al considerar que no hay un más allá ultraterrenal en el que podamos compensar nuestros sufrimientos de este mundo y

redimírnos, los epicúreos nos colocan a los humanos en la responsabilidad de procurar una vida feliz en esta tierra y en el margen de tiempo en el que transcurran nuestras existencias. Esto implica lograr una relación satisfactoria, plácida, con la vida y el mundo; lo que a su vez reclama un vínculo adecuado con el placer y con el dolor.

El logro de estados placenteros y de ausencia de dolor, por su conexión con la felicidad, está entre las metas éticas esenciales del epicureísmo. Ello ha sido fuente de incomprensiones y acusaciones injustas –de libertinaje, disolución moral y similares– contra el epicureísmo. Buena parte de la confusión de algunos en este aspecto se debe al desconocimiento de la idea epicúrea del placer. Epicuro rechaza por completo el placer crapuloso hasta el punto de afirmar que, a veces, es preferible cierto de tipo de dolor, puesto que este puede derivar en sentimientos aceptables de satisfacción ética.

El placer que reivindican y procuran los epicúreos es el calificado de *catastemático*, que se caracteriza por ser duradero, equilibrado, armonioso, con menos presencia de dolor y, a fin de cuentas, fuente de actitud virtuosa y de sabiduría. Para Epicuro y sus seguidores, en principio, el dolor es un mal, pero hay situaciones en que puede ayudar a conseguir estados de placer *catastemático*, por lo que conviene manejarlo con efectividad ética. Esa manera de manejar la relación de la persona con los deseos y la inevitable dupla placer-dolor generan las condiciones de una actitud ética de capital importancia: la disposición a no perturbarse ante lo que acontece, por muy duro que sea. Se trata de una forma de virtud –es decir, de excelencia ética– que los antiguos conocían con el nombre de *ataraxía* ('*ataraxia*, imperturbabilidad') y que asumían tanto los epicúreos como los estoicos, los pirrónicos y los escépticos.

Lo que, desde la perspectiva epicúrea, importa en último término es la relación adecuada con el placer y el dolor. De acuerdo con Epicuro, alcanzar estados de sentimiento placentero *catastemático* es algo fácil y, por ello, está al alcance de toda persona. No se justifica andar persiguiendo placeres de sibarita, a costa de grandes esfuerzos y gastos excesivos.

El mundo y la vida nos ofrecen un acceso fácil al placer catastemático, en la medida en que tengamos conciencia de que existen deseos necesarios y naturales que no pueden ser evadidos, así como existen deseos que no implican el imperativo de la necesidad y que, por ello, son desdeñables. Si sentimos hambre, es moralmente absurdo pretender saciarla por medio de manjares exóticos que debemos importar de países o parajes lejanos, cuando podemos hacerlo con los frutos y los dones que nos ofrece la tierra donde tenemos puestos nuestros pies. Un deseo de difícil satisfacción suscita, de entrada, la presunción de que está reñido con la vida virtuosa, con la ética.

En lo que hace al dolor, el epicureísmo busca sembrar la conciencia de que no se le debe temer, de que no tiene caso acobardarse ante él, porque en general es una experiencia que transcurre con celeridad y no tiene una larga duración. En el caso de los dolores crónicos –por definición, de carácter contrario a los agudos–, al relacionarse de manera apropiada con ellos, pueden terminar convirtiéndose en fuentes de placer catastemático.

El estoicismo, por su parte, es una orientación filosófica que hereda y profundiza ciertas dimensiones del pensamiento socrático y del cinismo. Zenón de Citio funda esta escuela en los albores del siglo III a. de C. y logra configurar un sistema teórico que se mantuvo vigente, de manera directa, como parte de la vida de la gente en la Antigüedad, durante los siglos comprendidos entre su fundación y el momento de la expansión y hegemonía ideológico-espiritual de las tendencias espiritualistas –como el neoplatonismo– y, en especial, del cristianismo.

En la Época Moderna se conocieron varios movimientos comprometidos con una actualización de las doctrinas de Zenón el citiense y sus discípulos más connotados; en la actualidad ha venido tomando fuerza una tendencia que se asume como estoica. No es aventurado considerar que el éxito y la prolongada vigencia del estoicismo se ha debido a su condición de filosofía apta para afrontar con efectividad ética y espiritual las realidades históricas (económicas, sociales, políticas, culturales...) más difíciles para la vida humana en Occidente.

Hay notorias concordancias entre las estructuras de las doctrinas ontológicas, epistemológicas y éticas propias del epicureísmo y las del estoicismo. Sin embargo, las diferencias de contenidos concretos entre ambas son amplias y profundas. El estoicismo reconoce en los sentidos la fuente de todo conocimiento, como ya se vio que sucedía con los epicúreos. Sin embargo, Zenón de Citio y sus adeptos elaboran un sistema de *lógica* –palabra que, en su caso, engloba una epistemología, una dialéctica, una lógica proposicional y una retórica filosófica– de complejidad y alcances mucho más amplios que los de la teoría epicúrea del conocimiento.

La estructura de la teoría atomista del mundo de los epicúreos coincide con la estructura de la teoría de los elementos propuesta por los estoicos. No obstante, de nueva cuenta, el sistema de ontología forjado por estos luce mucho más desarrollada que la visión del mundo físico de aquellos, al tiempo que los contenidos específicos de ambas escuelas filosóficas pasan de la diferencia a la oposición frontal.

En general, el estoicismo solo reconoce la existencia de cuerpos en el universo-mundo, aunque también se fija en la existencia de unas cuantas realidades que considera “incorporales” (el vacío, el tiempo, los decibles y el lugar). Para los estoicos, vacío es lo que carece de corporeidad y, por ello, es una realidad situada fuera del universo-mundo, como rodeando a este. Lo importante a destacar aquí es que las almas de los seres vivientes –personas incluidas– son también corporales y, por ello mismo, igual de mortales que los cuerpos orgánicos. En el criterio de los estoicos, los cuerpos existentes en el mundo son compuestos integrados por los cuatro elementos: fuego, aire, tierra y agua. Lo que distingue al cuerpo anímico del cuerpo orgánico es que aquel está dotado de un mayor contenido de fuego, convenientemente acompañado de aire húmedo. Al morir el cuerpo biológico, se liberan los elementos que constituyen el alma y regresan al universo, lo cual equivale a decir que también para los estoicos el alma es mortal.

Pero la antropología estoica va más allá de lo dicho. Para Zenón de Citio y sus partidarios, el alma humana consta de ocho partes. La más

importante de todas es la que dirige y gobierna toda la vida anímica, que recibe el nombre de *hegemonikón*. Este es el componente más intenso y radicalmente racional del alma y está hecho de la misma sustancia que la razón cósmica (*lógos*). Esa identidad ontológica entre alma humana y cosmos, estipulada por los estoicos, se expresa también en una identificación física entre el alma del universo —que, para el estoicismo, es un ser literalmente animado (dotado de ánima)—. Esto es lo que explica que, en último término, el ser humano sea visto por Zenón y sus seguidores como un microcosmos, una especie de réplica a escala de la totalidad del cosmos.

En cuanto a su composición interna, para los estoicos el alma es la sede de los cinco sentidos, del habla y de la capacidad de reproducción genética. En cuanto a su composición interna, para los estoicos, el alma es la sede de los cinco sentidos, del habla y de la capacidad de reproducción genética. Dado que, al morir el cuerpo orgánico, también deja de existir el cuerpo anímico (alma), sucede que nadie puede percibir nada en el momento de su deceso, nadie puede sentir dolor ni sufrimiento, en el instante en que su vida expira, razón por la que no viene al caso temer a la muerte.

La parte directiva del alma (*hegemonikón*) es lo que distingue a los seres humanos de los demás animales. Dicho de otro modo, es lo propiamente humano: aquello en lo que, en último término, se sustenta nuestra condición humana y que se muestra como lo más dotado de realidad, en la Tierra, dado que está hecho de la misma sustancia del logos universal. No obstante, al contrario de lo que sucede con otras antropologías, la estoica no ve en esa extraordinaria dignidad ontológica diferencial de los humanos nada que justifique una idea de superioridad sobre el resto de los animales. El estoicismo de ninguna manera se aviene con el antropocentrismo. Para los estoicos, ninguna persona y ni la humanidad como especie es el centro del universo.

El estoicismo plantea que los seres humanos estamos abiertos a una familiarización (*oikeiosis*) con el universo-mundo. Las personas no somos piezas sueltas, sin ligaduras con el cosmos y su dinámica; al contrario,

habría una identidad de fondo entre cada uno de nosotros y el mundo en el que vivimos, en la medida en que compartimos la misma esencia: el logos universal. Desde luego, no solo es posible sino que constantemente sucede que mucha gente no se percata de esto: viven y actúan como disociados de la realidad de la que forman parte. Este hecho halla su explicación en un despliegue inadecuado de nuestra racionalidad interior —es decir: nuestro *hegemonikón*—. Sucede que esta parte gobernadora de nuestra alma puede pervertirse, enfermarse, excederse, descontrolarse, desequilibrarse. El cumplimiento de esta posibilidad es lo que explica las situaciones de disociación-enajenación con respecto al universo-mundo, así como aquello que, para los estoicos, es el peor de los males: las pasiones.

La palabra *pasión* —que procede de la griega *páthos*— tiene entre los estoicos un significado distinto al que prevalece entre nosotros. Para ellos, ese vocablo nombra un padecimiento, una *patho-logía* del alma (concretamente del *hegemonikón*): una fuente de sufrimiento y de actuaciones injustas contrarias a la virtud. La pasión, en la idea estoica, implica un alejamiento de la realidad profunda del universo-mundo, un distanciamiento del logos o razón universal. En los hechos, esto se traduce en desarticulación del alma, acciones irracionales e injustas, inquietud constante, obstrucción de la dinámica adecuada de la razón, angustia, aflicción, depresión, descontrol y desbordamiento del deseo, ambiciones, conductas desmesuradas y todo lo semejante a esas manifestaciones.

En definitiva, para los estoicos son dos los aspectos principales por los que toda esa *patho-logía* viene a ser la máxima manifestación del mal: 1) evidencian una disociación, un alejamiento, una enajenación con respecto a lo que nos es radicalmente “familiar” —el logos: la racionalidad universal—, y 2) se trata de disposiciones anímicas negativas, que terminan “gobernando” a quien, en verdad, debe dirigir siempre toda la dinámica del alma: el *hegemonikón*. Es decir, las pasiones esclavizan a las personas.

Justo en el polo opuesto de esa idea de pasión está la concepción estoica del bien supremo y, por ello, meta por excelencia de la praxis ética: la conformidad de nuestras almas con el logos universal. El máximo ideal

de vida y lo más propiamente humano para los estoicos es vivir de manera virtuosa —esto es: de acuerdo con las más prominentes excelencias éticas—, lo cual se logra por medio del uso adecuado de la razón. De ahí la importancia que, para los adeptos de Zenón de Citio, tiene alcanzar juicios y representaciones correctas de lo que pasa y nos pasa.

Para los estoicos, lo que sucede y nos sucede, como tales, no tienen ningún sentido predefinido; es nuestra permanentemente activa capacidad de interpretar ese movimiento de las cosas en el mundo y en la vida lo que en definitiva importa. Por eso es tan relevante interpretar con fundamento, juzgar con rectitud. Quien logre esa meta se conforma, se une, se fusiona con la racionalidad del universo-mundo y practica regularmente las virtudes.

Por cierto, el criterio para constatar que la persona sabia y justa concuerda con la dinámica del mundo es el estado de constante ausencia de pasiones (*apátheia*), de imperturbabilidad, de serenidad anímica, de genuina y estable felicidad, que pase lo que pase distingue al sabio estoico. Y este estado ético es tanto más significativo si se tiene en cuenta que se alcanza como respuesta de la persona virtuosa ante las situaciones objetivas más duras y difíciles (siniestros, guerras, catástrofes económicas y políticas, carencias brutales de bienes imprescindibles para la vida, enfermedades y toda clase de calamidades).

Si también para los estoicos el alma es mortal y no nos espera una vida ulterior al episodio universal e inevitable de la muerte, cae de suyo que, para quienes abrazaron la filosofía de Zenón de Citio, las vías de superación del sufrimiento solo pueden hallarse en el mundo y en la vida en los que estamos. Nuestra verdadera liberación del dolor está en la conformidad con el universo-mundo, lo cual se traduce y expresa como despojamiento de las pasiones, de todo peligro contra la integridad de la parte racional del alma (*hegemonikón*). Y, en la medida en que esa superación de la esclavitud pasional conlleva una restitución de la capacidad directiva del *hegemonikón*, se presenta como un genuino proceso de liberación.

Ello permite definir al estoicismo como un humanismo de la conciliación con lo absolutamente real: el humanismo de quienes se asumen como “familiares” y ontológicamente idénticos con el universo-mundo. Algo que –conviene recordar– se distingue por completo del antropocentrismo: esa arrogancia de considerar al ser humano como el centro del universo y, por ende, como superior a los demás seres del mundo, de quienes, por ello mismo, es supuesto amo y señor.

Por último, es cierto que los estoicos –y esta es una diferencia frontal con respecto al epicureísmo y otras orientaciones filosóficas– reconocen la existencia, en el universo-mundo, de un sistema de relaciones causales que integra a todos los seres, incluyendo al humano. Según esta idea de la realidad, nada ni nadie está libre de una determinada atadura causal: está pre-escrita la ruta de todos los entes del mundo. Es lo que se conoce como *destino* y, comúnmente, se asume como un obstáculo insalvable para la libertad de las personas.

Es necesario aclarar esto, en lo posible. Los estoicos entienden como algo evidente que todo ser presente en el universo-mundo es el efecto de una causa, con independencia de que esta sea conocida o no. Desde un punto de vista intuitivo, esta idea es consistente: no es un contrasentido. Si así es como funciona el orden del mundo, los estoicos consideran que ello es la expresión de la racionalidad absoluta de lo real y que las personas estamos regidas por esta e insertas en su dinámica.

Desde el punto de vista de las metas éticas, el bien supremo consiste en adquirir conciencia de esto que los estoicos tienen por un hecho manifiesto y en alcanzar la conformidad del alma de cada quien con tal hecho. Como ya se ha señalado, esto equivale a la *apátheia*: la eliminación de las pasiones y, dado que ello se vive como una restitución al *hegemonikón* de su capacidad de dirigir nuestra dinámica anímica y nuestra vida en general, la asunción de nuestro destino y nuestra identificación con él resulta en un estado de verdadera libertad y no en el sometimiento a una fuerza que presuntamente nos rebasa.

Desde luego, esta idea de la libertad como una liberación de las pasiones y una conciliación con la realidad del universo-mundo difiere por completo de la concepción de libertad predominante en nuestro hábitat político-social, la cual se entiende como una ausencia de obstáculos legales, morales y de cualquier otra índole para el despliegue de nuestro libre albedrío. Mientras la idea estoica de libertad nos unifica con lo que somos en nuestro fondo ontológico, lo que supone una actitud de humildad ante el universo-mundo y la renuncia a toda injusticia y abuso contra lo que nos rodea, la libertad meramente legalista y política puede dar pie a toda clase de tropelías y arbitrariedades, bajo el supuesto de que tenemos derecho a poner en práctica los dictados de nuestro caprichoso arbitrio.

Por lo demás, la mencionada idea estoica de la interconexión del cosmos con los humanos y de estos entre sí mismos está en la base de dos importantes contribuciones ético-políticas del estoicismo: 1) la consolidación del ideal del cosmopolitismo concebido por los cínicos —es decir, la concepción de que ya no tiene importancia la pertenencia a una ciudad-Estado específica, sino la conciencia de ser ciudadano del universo— y 2) la configuración de un sentido de humanidad universal —esto es, que todos los seres humanos formamos una comunidad sustentada en el hecho de compartir la misma realidad esencial: el logos o razón universal—. Esta visión de la realidad humana se traduce en la reivindicación de la filantropía —el amor por quienes integramos el género humano— como modalidad idónea de relación interpersonal. No está de más tener presente que muchas de estas ideas anticipaban lo que siglos después se conocería con el nombre de *cristianismo*.

6. El humanismo en el periodo romano

En sentido estricto, la antigua Roma no genera una idea propia y diferencial de lo humano; pero, tanto por su duración como formación político-social cuanto por la confluencia de visiones del mundo y de orientaciones religiosas y filosóficas que hizo posible, resulta innegable su función como ámbito que facilitó la consolidación de un orden cultural y civilizatorio (la política, el derecho, el espíritu ecuménico, la expansión de la *paideía* griega, la consolidación y propagación del cristianismo etcétera) que hizo posible un enriquecimiento de las ideas acerca de lo humano.

La palabra *Roma* suele identificarse, con frecuencia, como una realidad política que fue siempre un imperio. Esa impresión no se corresponde con los hechos históricos. Más allá de los relatos míticos, mucho antes de convertirse en una potencia imperial, dicho vocablo nombraba a una localidad de carácter rural y escasa población, rodeada de naciones y ciudades más desarrolladas y conectadas con los grandes focos de poder en el mediterráneo, básicamente griegos y fenicios. En un principio, los humildes pobladores de la Roma originaria estaban en clara desventaja, por ejemplo, entre las urbes etruscas y las colonias griegas del sur de la península itálica.

Sin embargo, no debemos perder de vista que la palabra *Roma* refiere una formación política, social y cultural que duró más de mil años, periodo en el que pueden suceder muchos acontecimientos de gran relevancia. Hablamos de un lapso que abarca, como mínimo, de comienzos del siglo VI a. de C. —sin contar la etapa de la monarquía originaria o arcaica— hasta el siglo VII de nuestra era.

En ese enorme periodo, Roma empezó siendo una monarquía de carácter carismático y patriarcal, en cuyo manejo, en cierto momento, participaron incluso reyes de procedencia etrusca. Ese régimen fue derrocado y suplantado por una república oligárquica. Este sistema logró conformar una potencia militar expansionista, tras el impulso de procesos político-militares complejos como, por ejemplo, 1) la unificación de la península itálica, 2) la configuración de un poderío castrense que progresará a pasos acelerados a partir de hechos como la victoria sobre los cartagineses en las Guerras Púnicas (siglo III a. de C.) y 3) la victoria militar, en el siglo II a. de C., sobre las monarquías macedonias, herederas del imperio fundado por Alejandro Magno.

A su vez, la república romana fue derrotada por el imperio autocrático —con dos grandes etapas, el Principado (desde el siglo I a. de C. hasta el III d. de C.) y el imperio tardío (del siglo III al VII d. de C.)—, tras una larga serie de cruentas guerras civiles, cuyos protagonistas victoriosos fueron Julio César y César Augusto, ya en el siglo I a. de C. Es a partir de ese momento histórico que se puede hablar con propiedad del “Imperio romano”.

Esta estructura imperial supone un gran crecimiento de la extensión territorial, con episodios como la anexión de Egipto (año 30 d. de C.) y otros dominios en los cuatro puntos cardinales. También incluye la creciente penetración del cristianismo en los pueblos bajo control romano, la constante presión de naciones y tribus rechazadas desde las instancias de hegemonía romana por su condición de “bárbaras” —aunque muchas de ellas habían abrazado la mencionada religión—, la creciente descomposición de las antiguas bases latinas del imperio, el creciente poder de muchos caudillos militares, la conversión del emperador Constantino al credo cristiano, la conformación del Imperio romano de Oriente, en Constantinopla etcétera.

Si en aras de una comprensión general de la realidad romana, se hace abstracción de las innumerables situaciones particulares que la historiografía registra a lo largo de tan enorme cantidad de siglos, se facilita concentrar la atención en algunos de sus aspectos esenciales. Por ejemplo,

podemos empezar fijándonos en los componentes básicos de la estructura social que, en términos generales, sustentó al mundo romano, con esperables y comprensibles modificaciones en el transcurso del tiempo.

No es fácil hablar con tino de la heterogénea y abigarrada trama de grupos sociales que coexistían en el amplio territorio adscrito al Estado romano, en cualesquiera de sus configuraciones políticas específicas (monarquía, república imperial, imperio autocrático, tanto en Occidente como en Oriente). Esa dificultad aumenta si se tiene en cuenta que, en sus aspectos esenciales, esa estratificación social duró lo mismo que el propio imperio en sus diversas etapas: más de un milenio. Aquí no podemos detenernos en muchos detalles, pero resulta teóricamente útil, por ejemplo, la simple distinción entre un sector claramente elitista (llamados asimismo *optimates*) y el conjunto de grupos ajenos y sometidos a aquellos (también conocidos como *humiliores*).

Así pues, nos vemos en la necesidad de fijar la atención en los elementos esenciales de esa división de lo que podríamos convenir en considerar clases sociales. Dicha diferenciación clasista estuvo fuertemente determinada por el acceso a los bienes (las tierras) comunes de la ciudad-Estado. Luego de un complejo, tenso y conflictivo proceso, los patricios más poderosos usufructuaron la mayor extensión de los terrenos públicos aprovechables. Eso explica que, ya en tiempos remotos de la historia romana, a la cabeza de la estructura social se ubica el orden de los patricios (los aristócratas, que se llamaban así por considerarse descendientes de los padres fundadores de Roma).

Tras el derrocamiento de la monarquía originaria y hasta la instauración del régimen imperial, en el siglo I a. de C., el poder fáctico que rige los destinos de Roma es el de la elite republicana, una oligarquía conformada por senadores que representan a las familias patricias, junto con los cónsules y magistrados que se encargan de la gestión ejecutiva. En estrecha dependencia con respecto a ellos, se hallaban los llamados *clientes* (el significado original de la palabra es 'obedientes' y eran los pobres que, para poder subsistir, se sometían por completo a la voluntad de los patricios).

La enorme desigualdad que supone ese régimen oligárquico derivó en la configuración de una “multitud” (*plebs* en latín) de personas sumidas en la pobreza y la exclusión –aun cuando se les reconoce la ciudadanía romana y por ello forman parte del “pueblo” (*populus romanus*)–, históricamente conocida como la “plebe” o el orden de los “plebeyos”. No se trata de una clase homogénea; hablamos, más bien, de un segmento social diverso y mayoritario que, por múltiples razones, carecen de propiedades, viven del ejercicio duro de su trabajo, están sometidos a leyes que ellos no han decidido y que durante mucho tiempo –siglos, incluso– ni siquiera podían conocer, tienen vetada la participación política y que, sin embargo, luchan con denuedo y perseverancia por cambiar esta situación.

La severa situación socioeconómica de quienes integran el orden de los plebeyos estimula sus esfuerzos por organizarse. Desean dotarse de un liderazgo e, incluso, de algo semejante a un programa sustentado en la satisfacción de una serie de demandas que hoy podrían resultar inconcebibles para nosotros, pero que para ellos eran esenciales; a saber: la revelación y el consiguiente manejo público y transparente de unas leyes que solo conocían los patricios, siempre en beneficio propio; la abolición de todas las supuestas causales de esclavización de plebeyos –como, por ejemplo, la morosidad ante las deudas contraídas–; la prohibición de castigos corporales y aun el ajusticiamiento contra plebeyos, por motivos políticos, infracciones del fuero común y demás; una participación más equilibrada en el usufructo de las tierras comunales; el reconocimiento y debido respeto a los dirigentes plebeyos, como parte de su inserción en una estructura política secularmente elitista, cerrada, excluyente etcétera.

La tenaz lucha de la plebe en favor de esas y otras reivindicaciones repercutió en una paulatina reconfiguración de la estructura de dominación hegemónica de los patricios, de modo tal que los plebeyos terminaron siendo reconocidos como una realidad social y política imposible de ignorar. Esto explica, por ejemplo, la generación de una importante figura de representación de las mayorías pobres: el tribuno de la plebe, formalmente protegido por su condición de vocero inviolable –de manera semejante

a como sucede, en nuestro tiempo, con el fuero de los parlamentarios— y que termina insertándose en los espacios del sistema monopolizados por los senadores y cónsules comprometidos con los intereses de los patricios.

El combate de la plebe también permite comprender iniciativas como la exposición pública, en placas de bronce fijadas en el Foro Romano, de la “Ley de las XII Tablas”, expresión del complejo derecho civil, que regía las vidas de quienes integraban el *populus*. De ese modo, por fin, un organismo conformado por diez magistrados —conocidos, por ello, como *decenviros*—,⁹ representantes de los patricios y los plebeyos, organizó una especie de complejo código con el que se procuraba compendiar y reelaborar las normas del derecho público y privado, así como del civil, penal y procesal, que hasta entonces daban carácter de ley a costumbres y prácticas, en general, favorables solo a los patricios y se manejaban de manera oral, lo que facilitaba su uso faccioso, en detrimento de los débiles.

Como puede deducirse de las líneas precedentes, en Roma la vida de la plebe y otros sectores del pueblo social y legalmente desvalidos —a los que se integra un subsector con derechos políticos pero de escasa inserción: los soldados desmovilizados tras combatir toda una vida en favor del imperio— era en exceso dura. Este hecho suponía un constante riesgo de tensiones, conflictos, violentas sublevaciones, cruentas reacciones represivas. La elite oligárquica vivía en constante estado de temor ante tal eventualidad sociopolítica. Pero, claro está, ello no se traducía en una renuncia de sus privilegios ni de sus incesantes tendencias al abuso y al desprecio hacia los órdenes y grupos más humildes.

Existían, sin embargo, procedimientos y mecanismos que moderaban momentáneamente las tensiones, que actuaban como paliativos ocasionales y válvulas de escape. Por ejemplo, las reiteradas iniciativas de redistribución de tierras en favor de los soldados que regresaban de las

⁹ En realidad, según los historiadores antiguos —que muchas veces dan noticias discrepantes sobre un mismo asunto— existieron dos ‘decenviratos’ sucesivos y muy distintos, con representaciones patricias y plebeyas disparejas. Fue por la actuación de ambos grupos que se completaron las referidas Doce Tablas.

guerras y ya no podían seguir combatiendo, las frecuentes donaciones de dinero –algo parecido a lo que hoy conocemos como *bonos*– a los combatientes en activo, la asignación de cargos de gran responsabilidad política a representantes de los plebeyos, el *evergetismo* o reparto gratuito de víveres en momentos particularmente críticos –como las situaciones de fuerte escasez e inminentes hambrunas por fallas en la distribución de alimentos–, las controvertidas actividades del célebre Circo Romano –combinaciones de juegos de cariz atlético con sangrientos actos de tormento y aniquilación de seres humanos (gladiadores, criminales, adeptos a ideologías no gratas para las elites, destacados prisioneros de las guerras de conquista etcétera)–, que contaban con una innegable popularidad, y otras. No es difícil imaginar que, tanto las situaciones que los hacían necesarios como el carácter concreto de la mayoría de tales dispositivos de contención del conflicto social, reflejaban en líneas generales un escaso desarrollo de una conciencia humanista en la mayor parte de la dilatada existencia de la antigua Roma.

Aparte de los dos grandes polos sociales mencionados –el patriciado y la plebe– existía el importante orden de los caballeros (*equites*) y la variopinta y extensa masa de esclavos. Con el tiempo adquirió significación social y política el igualmente diverso grupo de los *libertos*, las personas que, habiendo sido esclavas, lograban su emancipación y se insertaban, aunque no sin problemas y limitaciones, en la sociedad romana.

El mencionado orden de los caballeros –también llamado *orden ecuestre*– debe su nombre al hecho de que, en tiempos arcaicos, estaba integrado por personas dedicadas a criar y mantener a los caballos que, pertenecientes a la ciudad-Estado, estaban al amparo oficial del senado romano. Con el tiempo, ese sector adquiere una innegable importancia sociopolítica, por efecto de su riqueza material, tras haberse convertido en proveedores de insumos necesarios para el funcionamiento del Estado romano y sus fuerzas militares.

Este dato está en la base de una frecuente tendencia historiográfica a equiparar al orden ecuestre con lo que, en la Época Moderna, se conocerá

como *burguesía*. El poderío económico del orden de los caballeros permitió a estos competir con los senadores y otros miembros de la elite, en la conducción del Estado. Paulatinamente, los caballeros fueron accediendo a posiciones de relieve social superior y a cargos públicos de importancia –como, por ejemplo, la administración y conducción de la guardia pretoriana de los emperadores, el acceso a la gestión de algunas instancias jurídicas, el control de determinadas provincias del imperio etcétera–.

Aunque resulte un tanto temerario, puede señalarse que hay elementos para pensar que el orden ecuestre se interesó, sobre todo, en su enriquecimiento y en su inserción en las poco ejemplares –desde el punto de vista ético– estructuras de poder y dominación propias del Estado romano, en diversas etapas de su evolución histórica. En consecuencia, no parece posible adjudicar al orden de los caballeros una significación en el impulso de una idea cabal de lo humano ni, por ende, un papel digno de consideración en las potencialidades del humanismo y la antropología de la Antigüedad grecorromana.

Como es sabido, en las economías de la Antigüedad, la masa de trabajadores esclavos tenía una gran significación. Eso ha inducido a algunos historiadores a caracterizar aquellas estructuras económicas como “esclavistas”. Esta palabra puede ser teóricamente válida y útil, siempre y cuando no estimule el desconocimiento de la importancia decisiva de las labores sustentadas en la mano de obra campesina, artesanal y, en general, plebeya. Es decir, en la antigua Roma, al igual que en Grecia, existía según las épocas una fuerza de trabajo esclava de grandes dimensiones, pero había igualmente una actividad rural y manufacturera, a cargo de ciudadanos libres de innegable relevancia.

En la estructura de las formaciones socioeconómicas de la Antigüedad, el esclavo ocupa el peldaño más bajo, por lo que su condición humana es la más vulnerable. En general, la mayor fuente de mano de obra esclava era la captura de prisioneros de guerra, pero aparte existía un potente tráfico y mercado de personas, cuya caída en la desgracia antihumana de la esclavitud se debía a una variedad de otras razones. En el caso de

Roma –y esto sucedía también en Grecia– el sector de los esclavos también estaba integrado por deudores romanos libres morosos, así como hijos díscolos o no deseados –de ambos sexos– por los padres de familia, por despojo de los hijos de quienes ya eran esclavas y por adquisiciones en ventas y en subastas.

Por lo demás, el carácter de esclavo o de esclava equivalía a un estado parecido al de los animales domésticos y al ganado. Era gente siempre carente de libertad, sin ningún derecho social o político, pura carne de trabajo y de satisfacción de toda clase de deseos ajenos, dado que debían tener una disponibilidad total al servicio de sus amos, y por ello también eran vistos como meras mercancías. La tragedia del esclavo y de la esclava está en la negación de su condición humana, en el hecho de considerar que se trata de simples animales deshumanizados.

Desde luego, ese estado de sometimiento y antihumanidad, en el plano social, no era igual en todos los casos; dependía del tipo de familia que comprara a la esclava o esclavo del caso, de la clase de labores que se les asignara, del grado de cultura que pudiesen tener –no faltaban quienes estaban mejor educados que sus propietarios–, de los lazos amo/esclavo que se establecieran en el plano afectivo, entre otros aspectos. Esto explica que el grupo general de las víctimas de la esclavitud fuese por demás heterogéneo. Para las personas a las que les tocó en suerte tan tremendo destino, las esperanzas que pudiesen medio endulzar sus vidas eran muy escasas: la manumisión (es decir, la superación del estatus de esclava/o vía compra de la libertad, concesión de los amos por motivos y circunstancias excepcionales...), el fin de una existencia infame por medio de una muerte “liberadora” y acaso alguna más.

En términos generales, el orden jurídico romano –siempre sujeto a evoluciones y actualizaciones a lo largo de los siglos– constaba de dos componentes: el derecho público (*iura publica*) y el derecho privado (*iura privata*). El primero regulaba aspectos de la vida política, por ejemplo: el llamado *cursus honorum*, es decir, el acceso y ejercicio de la variada escala de cargos públicos (cónsul, pretor, prefecto, tribuno, magistrado,

cuestor, dictador etcétera), el derecho a elegir y a ser electo, los deberes y la consiguiente rendición de cuentas en la función pública, la regulación de las actividades sacerdotales, la conformación de las estructuras de decisión y representación y todo lo afín y relativo a este ámbito. Por su parte, el derecho privado regulaba, entre otros, la libertad de contraer matrimonio entre miembros de la ciudadanía romana, la posibilidad de impugnar las sentencias emitidas por determinado magistrado, las actividades mercantiles, la potestad de enajenar y adquirir bienes, y otras posibilidades no contempladas en el derecho público.

Una mirada desapasionada al derecho romano no debe derivar en una sobrevaloración unilateral de su efectividad en la vertiente pública y una porción de la privada. Esta es una tentación fuerte y real, pues buena parte de la tradición jurídica romana ha tenido una influencia imposible de exagerar en Occidente, a lo largo de los milenios.

Sin demeritar sus dimensiones social y políticamente efectivas, no debe pasar inadvertido el desequilibrio ético entre un derecho público que regula con lucidez las relaciones humanas en el ámbito común de la *res publica* ('la cosa pública') y un derecho privado que, en general, sostiene y legitima el poder patriarcal prácticamente total –y, por ende, autoritario en grado extremo– del *pater familias* ('padre de familia'), en detrimento de esposas y otras mujeres, así como de hijos y demás personas bajo su dominio –en especial, de los esclavos, en los casos en que los poseyeran–.

El hecho de que el *pater familias* fuese el titular indisputado de la propiedad familiar y de que tuviese licencia para vender como esclavos y matar a su descendencia y a los familiares bajo su potestad, e incluso asesinar a su cónyuge y a la servidumbre, es suficiente para captar los alcances y letalidad de su poder en el ámbito privado.

Estas consideraciones sobre el potente derecho romano no pretenden ser una caracterización centrada en sus fundamentos jurídicos. Si apuntamos aquí el foco de atención en ese sistema jurídico es, sobre todo, por dos razones: su enorme influencia en Occidente, incluso en la

actualidad, y el hecho de que pone en evidencia la ausencia, en la Roma antigua, de un humanismo siquiera meridianamente significativo y, más aun, de una antropología estimable, hasta el siglo II a. de C., que es cuando el mundo romano puede mantener una relación fecunda y profunda con la cultura griega, a raíz de la conquista imperial de Grecia y otros dominios otrora bajo control helénico.

En efecto, con lo visto en las líneas precedentes tenemos suficientes elementos para dejar sentado que hasta el siglo II a. de C., en Roma ni siquiera están dadas las posibilidades de una idea clara y digna de lo humano. Ese es el momento en que los romanos entablan una relación sólida con el mundo griego –concretamente, helenístico– a raíz de sus empresas de conquista y expansión territorial.

Roma fue tomando cuerpo como potencia militar imperial hegemónica en el Mediterráneo y en extensos territorios del norte y oeste de Europa, así como del Oriente Medio y el norte de África, a partir de y con base en los siguientes antecedentes: 1) un origen marcado por un espíritu rural simple y escasamente cultivado, en situación de clara desventaja frente a naciones vecinas como la de los helenizados etruscos; 2) una irrefrenable voluntad de dominio, en un principio carente de proyecto claro, aunque guiado por un poderoso sentido práctico; 3) una estructura social interna caracterizada por una desigualdad abismal y un sistema de relaciones interhumanas e intergrupales sustentadas en la explotación, el expolio, la exclusión, la violencia, la opresión, el abuso, la crueldad y otras manifestaciones de una lacerante injusticia generalizada; 4) un orden jurídico acorde con la rudeza de una organización de la sociedad, la política y la vida comunitaria con las características que se acaban de señalar, y 5) la prepotencia de una ciudad-Estado dirigida por una elite más interesada en la efectividad de sus instrumentos y sus métodos de dominación que en superar los valores y virtudes convenientes a la originaria visión ruralista y pragmática del mundo, con todo y su sistema religioso igualmente limitado y rupestre.

Es comprensible que, en una atmósfera social, política, moral e ideológica lastrada por tales limitaciones no surgiera algo cercano a una visión propiamente filosófica del mundo ni, por ello, una conciencia sólida de lo humano ni, menos aun, una antropología, como las que ya existían en ámbito cultural griego.

Sin embargo, este dato histórico no autoriza a pensar que los romanos se quedaran anclados, para siempre, en el deficiente desarrollo cultural de sus momentos históricos más remotos. Es lícito reparar en el hecho de que, salvo periodos excepcionales, la injusticia inherente al orden político social atravesó toda la larga historia de Roma. Pero también es cierto que la derrota definitiva de los ejércitos macedonios por las huestes romanas, en el siglo II a. de C., dio paso a una subyugación de las elites ilustradas y los dirigentes de la potencia dominante ante el desarrollo cultural grecohelenístico.¹⁰ Este acontecimiento ha dado pie a consideraciones en el sentido de que las legiones romanas vencieron militarmente a las fuerzas helénicas y, en contrapartida, la cultura alcanzada por las principales ciudades de la antigua Hélade –Atenas y Alejandría, por ejemplo– cautivó las almas de la mayoría y los más influyentes de sus conquistadores.

Es un hecho muy conocido que la elite y los jefes militares imperialistas romanos –tanto de la época republicana como de la del Principado, inaugurada e impulsada por César Augusto– se sintieron intensamente embargados por una especie de complejo de inferioridad ante la grandeza cultural del mundo grecohelenístico. Ese sentimiento ampliamente extendido entre los sectores dominantes del Imperio romano –aunque no faltaron reacciones conservadoras, como la de Catón el Viejo– se reflejó, en poco tiempo, en una apropiación y asimilación de lo grecohelenístico por parte de aquellos.

¹⁰ Con este término, se pretende englobar, tanto el desarrollo cultural y civilizatorio de la Grecia clásica como el de la formación político-social que derivó de ella, a raíz de la hegemonía macedonia sobre el resto de la antigua Hélade y, a instancias del programa imperialista de Alejandro Magno, sobre amplios territorios de Asia y el norte de África. Aun cuando están vinculadas desde la raíz, la cultura propia y originaria griega y la helenística no son idénticas.

Se pueden distinguir dos vertientes en ese proceso de absorción de lo grecohelenístico por parte de los órdenes y grupos sociales más encumbrados en la pirámide social romana. Tenemos, por una parte, la imitación del urbanismo de las principales ciudades de la época griega clásica y la helenística. El pobre, rural y limitado centro urbano que en un principio fue Roma se convirtió en poco tiempo no solo en una gran urbe (esta palabra procede de la latina *urbs* y se refiere al elemento físico, infraestructural, de la antigua *pólis*) de claro estilo griego, sino en el modelo del espacio político configurado como la ciudad universal e incluso eterna (la *civitas*), más apta para la vida social humana.

Cuando sojuzgaron a las principales naciones del Mediterráneo, del Oriente Medio y de la Europa occidental, las elites romanas –con los grandes jefes militares o con los emperadores a la cabeza, según el momento y el caso– se esmeraron en importar artesanos griegos y materiales nobles (como el mármol, por ejemplo), así como en formar artesanos y arquitectos locales y en inventar nuevas tecnologías e insumos específicos, para la construcción de enormes edificios en grandes cantidades.

Este fenómeno de ampulosidad urbanística –en un comienzo, propio de un emporio “nuevo rico”– se registró en todas las ciudades relevantes de la península itálica y de las provincias romanas, pero donde se dio de una manera extrema y sostenida durante siglos fue en la propia Roma y ello justifica su consideración aquí como referencia ejemplar. El antiguo Foro Romano quedó completamente opacado con la constante habilitación de espacios urbanos y la edificación de templos, pórticos adornados con innumerables esculturas, parques, fuentes, arcos de triunfo, mansiones aristocráticas, termas, acueductos, alcantarillas...

Ahora bien, ese dinamismo arquitectónico, ese impulso propiamente civilizatorio –es decir, constructor de opulentos espacios urbanos y, en apariencia, también de civilidad– no obedeció a un interés significativamente humanista, pese a que hunde sus raíces, como se ha visto, en el urbanismo clásico y en las artes grecohelenísticas. La grandiosidad de la capital del imperio, en general, no respondió al interés por mejorar las

condiciones de vida de todo el *populus romanus* –con su consabida mayoría plebeya–, sino al narcisismo de las elites triunfantes y enriquecidas hasta extremos inusitados, por obra de la dominación imperial.

Monumentos y construcciones como el gran foro de Augusto y la columna de Trajano o las inmensas mansiones y “huertas” aristocráticas, alejadas de la dura existencia de la plebe y ajenas a sus necesidades vitales, procuraban rendir tributo al poderío, a la voluntad de dominio y a la egolatría de los grandes *imperatores* (triunfadores y, por ende, autoridades autocráticas), que tendían a creerse dioses, así como ofrecer espacios para los cultos religiosos y las ceremonias políticas. Facilitar o mejorar la vida de la gente era algo que las elites consideraban solo cuando ello favorecía sus afanes de poder. Esto impide reconocer, en esa majestuosidad opulenta y pomposa de las grandes urbes imperiales, alguna dosis de verdadero humanismo.

La otra vertiente de fecundación grecohelenística del Imperio romano está en la absorción de la *paideía* griega –enriquecida por la filosofía y por un desarrollo constante de las artes– por parte de las elites romanas. Este proceso de inculturación sí posibilitó la generación de un modo de humanismo –que en rigor habría que denominar *grecorromano*– con cierto peso en el desarrollo cultural de Occidente.

Además, especialmente desde el reinado del emperador Constantino I, el Imperio romano –durante las pocas décadas de existencia que aun le quedaban, en su parte occidental (la Roma clásica), y a lo largo de los mil años aproximados de duración, debido a la estructuración de su parte oriental (Constantinopla)– actuó como la atmósfera cultural y política que potenció la consolidación doctrinal y la expansión territorial y demográfica del humanismo cristiano. De modo que, aun cuando el Imperio romano no inventó un humanismo propio, sí redimensionó tanto la herencia humanística grecohelenística como la de procedencia cristiana. En términos generales, quienes más se destacaron en el impulso de ese proceso fueron pensadores y poetas como Cicerón, Lucrecio, Horacio, Virgilio, Ovidio, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio...

Marco Tulio Cicerón (106-43 a. de C.) fue uno de los políticos, oradores y pensadores más lúcidos del viejo y aristocrático senado republicano, poco antes de la derrota de esta instancia por parte de Julio César y César Augusto, fundadores de la autocracia imperial y el Principado. Fue uno de los primeros en compenetrarse con la *paideía* y la filosofía grecohelenísticas y en trasladarlas al mundo espiritual romano. A él se debió buena parte de la latinización de las principales expresiones conceptuales de la gran tradición del pensamiento griego clásico y helenístico, labor cuyas repercusiones, por cierto, alcanzan a nuestro tiempo.

Por obra de Cicerón se enriqueció la retórica latina y se repensaron, desde una perspectiva romana, inevitablemente comprometida con propósitos relativos a la vida práctica, aspectos relacionados con la justicia, la *areté* (renombrada, ahora, como *virtus*), el sentido del deber, la deliberación política racional, el conocimiento y el cuidado de sí, la educación ética de la persona, la relación moralmente apropiada con la divinidad, el imperativo de la prudencia, el decoro, la templanza, la libertad responsable, la amistad éticamente realizadora y otros valores y virtudes ampliamente estudiados por la filosofía grecohelenística.

Cicerón comprendió que la noción de *paideía* abarcaba el componente ético del humanismo y el ingrediente cultural y educativo de los estudios humanísticos (a los que designó con el nombre de *humanitates*—humanidades— y *studia humanitatis*—estudios de humanidad—). Con ello, contribuyó a la elevación del latín—el idioma del Imperio romano, especialmente, en su parte occidental— al estatus de una lengua culta y útil para el cultivo del espíritu, con lo cual cimentó la poderosa vertiente de la tradición humanística latina que, en su momento, estuvo fuertemente vinculada con el cristianismo occidental y al humanismo renacentista.

Cuando César Augusto se encumbró como el primer emperador de Roma (27 a. de C.), emprendió importantes reformas políticas, legales, urbanísticas y también culturales. Tanto por convicción propia como por sus destacables educación y sensibilidad artísticas y su conciencia de la urgencia de cerrar las heridas que las guerras civiles recién peleadas

habían causado a la sociedad romana, el heredero de Julio César se propuso rescatar y actualizar los valores y virtudes de la gente abnegada y entusiasta que, en los albores de Roma, hizo posible la conformación de la potencia militar que dominaría el “mundo” de su tiempo.

Además, Augusto consideró que ese esfuerzo de restauración moral debía conectar con el afán por elevar el imperio al nivel de esplendor cultural de las más prestigiosas ciudades-Estado grecohelenísticas. Ese ambicioso proyecto es lo que explica el importante papel desempeñado por los poetas Horacio y Virgilio, sin descartar del todo a Ovidio, gran artífice de la reinención latinizada de la mitología griega, víctima de los recelos del emperador Augusto.

La estrecha relación de Horacio (65-8 a. de C.) con Mecenas, el célebre benefactor de artistas, hizo posible que fuera uno de los poetas protegidos por César. Conviene tener presente que, en el fondo del apoyo de Mecenas a los cultores de las artes, yacía justamente el interés de Augusto por integrar a estos en el impulso de su programa de renovación ideológica, moral y cultural de Roma.

Al margen de las motivaciones reales del trato privilegiado que el Estado romano prodigó a Horacio, lo cierto es que este le imprimió una potencia inusitada a la poesía latina gracias a un dominio incomparable de la lengua de los romanos y del compromiso con una intención ética y pedagógica sustentada en las tesis de Epicuro. En cuanto a este último aspecto, si se tiene en cuenta el antecedente del filósofo poeta Lucrecio (99-55 a. de C.), entregado de lleno a la promoción estrictamente doctrinal del epicureísmo, puede pensarse que Horacio actúa más como poeta lírico que como filósofo, aunque ello no anule las implicaciones éticas de su poesía —que también transitó por los dominios de la sátira, un género de claro sentido moral—. Esa conexión de tan relevantes poetas latinos con la filosofía epicúrea delata, sin dejar lugar a equívocos, la incidencia de una notable vertiente del humanismo grecohelenístico en la configuración de un momento significativo del humanismo con el que se identificaron muchas almas sensibles del mundo romano.

En definitiva, la insuperable poesía de Horacio –a un tiempo clara, culta y llena de sustancia humana– propulsó, incluso más allá de los límites temporales del Imperio romano de Occidente, los ideales de una vida en la que la sencillez y la sobriedad propias del mundo rural no están reñidas con la satisfacción placentera, en la que el dolor y el sufrimiento no logran echar raíces, en la que se trata de vivir con intensidad el presente, en la que la eventualidad de la muerte se asume sin temor, en la que se disfruta el arte de un equilibrado justo medio, de cara a los dilemas y requerimientos de la existencia.

A fin de cuentas, Horacio pasa a la historia cultural y ética de Occidente como uno de los puentes que conectan el humanismo grecohelenístico con el humanismo de una parte importante de la latinidad helenizada y con el de artistas, pensadores e intelectuales significativos de épocas y corrientes culturales como la Edad Media, el Renacimiento europeo, el Barroco hispano y americano, el Romanticismo inglés y otras.

El no menos importante poeta latino Virgilio (70-19 a. de C.) también dedica su genio a dignificar el orden cultural que deriva del imperio encabezado por César Augusto, por medio de la reinvenición de la herencia mítica y literaria grecohelenística. Así como Ovidio realiza esa operación ideológica e intelectual en el terreno de la mitología, Virgilio procesa parte de la epopeya homérica y se esmera en ofrecer, en su poema *Eneida*, una especie de “historia épica” de Roma, que dote de una dignidad equiparable a la helénica, tanto al imperio como a quien lo encabeza en su tiempo, es decir, César Augusto.

Ahora bien: esa maniobra ideológico-cultural de Virgilio coloca el componente humano de la antigua epopeya griega en un plano diferente al que, en su momento, se señaló en la poesía de Homero.¹¹ Eneas, el gran héroe de la epopeya compuesta por Virgilio, no encarna los valores y virtudes de la casta guerrera griega, sino los que promueve un

¹¹ Véanse pp. 13 y ss.

imperio todavía joven, renovado, motivado por un impulso civilizador, constructivo, en proceso de dejar atrás las limitaciones de una república oligárquica ya agotada, así como de suplantar el complejo de inferioridad experimentado ante la grandeza cultural grecohelenística por la opción contraria: un sentimiento de superioridad de la gran *civitas* romana sobre el resto de las naciones del mundo. Y ese proyecto solo puede calar con éxito en las almas de las personas y en los territorios que estas habitan, si se presenta como una promesa de humanidad, justicia y poderío invencible, al servicio de la gente, por mucho que tan honorables metas operen de manera parecida a aquello que, siglos después, se conoció como *utopía*.

No es exagerado afirmar que Virgilio logra recoger y expresar esos sentimientos y anhelos en su *Eneida*; pero además puede agregarse que los ratifica implícitamente y los complementa en otra de sus obras más celebradas, *Geórgicas*. Es razonable la hipótesis de que la bella exaltación de los saberes técnicos agrícolas —y, con ello, de la figura del campesino-artesano, sin cuyo concurso no es posible edificar la civilización, es decir, el orden social organizado según ciudades— respondió al interés de dotar de un fundamento humanizador a un imperio que se generó desde la dura e infatigable laboriosidad de la gente del campo. Más allá del trabajo agrícola, pecuario y artesanal, en *Geórgicas* también se exalta el particular universo rural y la forma de vida humana que ello supone: justo la materia que poetizan los diversos libros de que consta esa obra.

Eso induce a pensar, a manera de hipótesis, que *Geórgicas* puede responder a una luminosa re-creación de la reivindicación del trabajo y de la justicia que ya se advierte en Hesíodo, según se vio,¹² hecho probable que, por lo demás, concuerda con el obsesivo afán romano de absorción del modelo cultural grecohelenístico. Pero, asimismo, *Geórgicas* responde al programa de regeneración moral tradicionalista, en cuyo impulso se empeña su protector, el emperador César Augusto.

¹² Véanse pp. 16 y ss.

Tanto la creativa resignificación del humanismo procedente del mundo helénico como la tonalidad constructiva y afable hacia las figuras más estimables de lo humano, que caracteriza a la poesía virgiliana, explican la influencia que esta ejerció, lo mismo entre receptores paganos como, poco después, cristianos. Así, de manera equiparable a como sucedió con su homólogo Horacio, la huella de su sustancia humanizadora podrá rastrearse en buena parte de la lírica medieval: de manera prominente en el gran Dante Alighieri. Lo mismo cabe decir con respecto al Renacimiento y el Barroco. Importantes pasajes de *El Quijote*, por ejemplo, evidencian el aura de la rica visión del mundo virgiliana.

Por lo demás, el reconocimiento y la reivindicación de ese influjo de Virgilio en la literatura posterior a su paso por el mundo no se limita al plano poético, formal, sino que siempre irradia una aureola de humanidad, humanismo y cultura humanística en planos que apuntan al *éthos*, al alma de la gente. Tenía mucha razón nuestro Alfonso Reyes —aunque no se haya visto que le hicieran mucho caso quienes más deberían haberlo escuchado— cuando en ciertos momentos de mayor interés por frenar el deterioro del espíritu humanístico en la educación básica y la media superior mexicanas recomendó con plena pertinencia y responsabilidad que bien podría incluirse en los planes de estudio de dichos niveles educativos —en especial los de cariz técnico y rural— el estudio serio de las *Geórgicas* de Virgilio.

El encuentro directo de algunos sectores de la elite romana con la filosofía grecohelenística propició la socialización de una conciencia de lo humano entre ellos, junto con el acceso a una antropología de la que carecían hacia finales de la era histórica anterior a la cristiana. Ya se ha visto lo que ese fenómeno significó, en el caso concreto de la adopción del epicureísmo por parte de poetas de la talla de Lucrecio y Horacio. Pero la filosofía epicúrea adolece de una limitación muy fuerte en lo tocante a su relación con la sociedad: se niega a participar en movimientos y estructuras políticas. Y no es difícil apreciar lo grave que puede resultar este dato entre los romanos, en virtud de su conocido y potente sentido

práctico. De ahí que la aceptación del epicureísmo esté confinada en un reducido segmento de romanos ilustrados.

Había, por su parte, en la Roma posrepublicana, un sector de la plebe de escasa significación numérica, aunque imposible de ignorar por el fuerte espíritu de sus representantes, que se identificaba con el cinismo. Así que la escuela filosófica que embonó mejor con la Roma de las postrimerías de la República y con los siglos de régimen imperial –hasta la gradual expansión del neoplatonismo, así como la consolidación doctrinal del cristianismo y su difusión incluso más allá de los confines del imperio– fue el estoicismo, escuela deudora y en buena parte heredera del cinismo.

El estoicismo demostró una gran efectividad para ofrecer a gente de tan potente sentido práctico y disposición pragmática, como los romanos, una doble satisfacción: el bálsamo de unas herramientas éticas útiles para afrontar la rudeza de la vida en Roma y, junto a eso, una conexión personal con la gran tradición filosófica grecohelenística. Estas dos gratificaciones podían experimentarlas tanto los integrantes del grupo con fama de estoico en el interior del senado como la gente ilustrada vinculada al imperio, siempre abierta a ampliar sus conocimientos y a sostener formas de vida de corte humanista y éticamente equilibradas, lo mismo que personas adscritas a los estratos sociales más desfavorecidos, como el de los esclavos.

En términos generales, esa es la atmósfera anímica en la que el estoicismo grecohelenístico se aclimata a los usos vigentes en Roma y en la que florecen las vidas de notables filósofos como Séneca (4 a. de C.-65 d. de C.), Epicteto (55-135) y Marco Aurelio (121-180). No fueron los únicos exponentes del estoicismo romano –“tardío” con respecto a Zenón de Citio, Cleantes de Aso y Crisipo de Solos, fundadores y primeros conductores de la escuela–; ya Panecio de Rodas y Musonio Rufo, por ejemplo, se habían dedicado al impulso del pensamiento estoico en la Roma imperial, pero la tríada señalada es la de mayor importancia, de cara al influjo ulterior de dicha filosofía en la historia de Occidente.

Es muy llamativo que estos tres pensadores profesaran el estoicismo desde situaciones sociales por demás diversas. Séneca fue el hijo de un prominente político y orador ilustrado, procedente de la provincia romana de Hispania (actual España), que pudo abrirse paso en Roma a base de contactos apropiados y esfuerzo propio. Nunca fue reconocido ni aceptado por el orden de los patricios, pero entabló una estrecha conexión con él, lo que hizo posible que se convirtiera en mentor de quien llegó a ser el emperador Nerón —quien, en prevención de una de las tantas conspiraciones palaciegas que atormentaban las vidas de los emperadores romanos, ordenó su muerte— y uno de los hombres más ricos del mundo en su tiempo. Con todo, Séneca demostró una entereza ética de carácter socrático a la hora de afrontar la paranoica sentencia de su antiguo pupilo.

Situado en el polo social opuesto al de Séneca —y más aun al de Marco Aurelio— tenemos a Epicteto, quien fue esclavo de un liberto —es decir, un exesclavo emancipado—, aunque también él alcanzó su manumisión. Aun cuando había nacido en una localidad griega, Epicteto se formó en el estoicismo con el pensador romano Musonio Rufo y se desempeñó como filósofo en la propia Roma, hasta su exilio en la ciudad helénica de Nicópolis, donde desplegó su vida filosófica con más amplitud e intensidad. Así como la opulencia de la condición social de Séneca suponía una fuente de constantes tensiones y contradicciones con su filiación de filósofo estoico, en el caso de Epicteto, acaso sus constantes limitaciones económicas y la sobriedad de su *modus vivendi* hicieron más fácil su permanente congruencia moral, en todos los sentidos y terrenos. Epicteto nació, vivió y murió pobre y ello no solo no le impidió, sino que tal vez estimuló que fuera un filósofo de primera categoría, en cuya persona concordaba sin conflicto una forma de pensar con una manera de hablar y con un modo de actuar y de vivir.

En el plano social, el caso de Marco Aurelio no es menos sorprendente que los anteriores. Vinculado por lazos de sangre con las familias de los emperadores Adriano y Trajano, es adoptado por el también César Antonino Pío y termina por encabezar el imperio, aunque de manera

conjunta con Lucio Vero, descendiente del hijo adoptivo de Adriano, Lucio Elio César, quien falleció antes de alcanzar el trono imperial para el que había sido destinado. Este apretado conjunto de datos biográficos basta para percatarnos de cómo un filósofo estoico de la talla de Marco Aurelio no rehúye la participación política, incluso en el epicentro de las prácticas y mañas de poder más perniciosas, como era la corte imperial romana. En esto, tanto el potentado Séneca como el pobre esclavo libertado Epicteto y la cabeza dirigente del enorme Imperio romano, Marco Aurelio, asumen la prescripción estoica de que el genuino filósofo debe procurar permanentemente una vida feliz sustentada en el ejercicio de la virtud, con independencia de su condición social o del lugar en el que lo haya colocado el destino.

En general, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio no renovaron el estoicismo original griego, sino que lo adaptaron de manera creativa a la atmósfera social, política y anímica del Imperio romano. Séneca ejerció una influencia ética mucho más allá de los límites de su historia personal, por medio de una copiosa cantidad de misivas, diálogos y tratados de interés práctico. También incursionó en la investigación científica y la composición de dramas que pretendieron emular –sin lograrlo– la gran tragedia griega. En el género epistolar, destaca el compendio de *Cartas a Lucilio*, pero también pueden incluirse en él las célebres *Consolaciones* dirigidas a personas allegadas a quienes la muerte de algún ser querido había sumido en un dolor profundo, como su madre Helvia, Marcia y Polibio. Es célebre su diálogo *Sobre la brevedad de la vida*, así como sus tratados en torno a la clemencia o a la ira, entre otros.

Epicteto se negó a practicar la escritura filosófica, tal como antes lo había hecho Sócrates. Sin embargo, lo esencial de su pensamiento fue recopilado por su diligente discípulo Flavio Arriano, a quien se debe la existencia de un volumen titulado *Manual (Enquiridión)* y de otro conocido con el sencillo nombre de *Disertaciones*.

Por su parte, Marco Aurelio hizo todo lo posible para compaginar sus responsabilidades al frente del imperio con sus compromisos éticos.

No se dedicó directamente a la promoción o enseñanza de las doctrinas estoicas; sin embargo, ha sido uno de los adeptos del estoicismo que más ha repercutido en la pervivencia de esta escuela filosófica, incluso en nuestros días. Acaso el secreto de este fenómeno poco común radica en la honestidad con que Marco Aurelio hizo de las tesis de Zenón de Citio, Epicteto y otros la base de una vida virtuosa, aun en medio de la atmósfera antiética de la política romana de su tiempo. El emperador-filósofo nos dejó en herencia un sobrio cuaderno de ejercicios filosóficos para uso personal —que han sido editados en innumerables ocasiones a lo largo de los siglos—, cuyo carácter recoge de manera más precisa los títulos de *Meditaciones* o *Reflexiones*.

Con los escritos de sus adeptos, así como con sus prácticas de vida, el estoicismo desempeñó una función humanizadora en el seno de la difícil realidad romana. Dotó a grupos ilustrados, así como a gente del común y a personas con responsabilidad política y educativa de elementos para forjar una idea digna de lo humano y de profundizar en la comprensión del pensamiento antropológico de la Antigüedad.

Con la significativa propagación de las tesis estoicas entre los más variados estratos de la sociedad romana posrepública, mucha gente pudo interiorizar ideas como la pertenencia de cada quien a un orden cósmico que nos provee de lo necesario para vivir con dignidad; la necesidad de evitar y, en su caso, superar toda manifestación de vanidad y de soberbia; la conciliación con una realidad natural siempre creativa y sagrada, así como plenamente racional; la procura de un equilibrio constante entre el destino y la libertad de cada quien; la imposibilidad de que el sabio deje de ser libre, dado que nada puede conquistar la fortaleza de su razón; la conveniencia de erradicar las pasiones, en tanto que patologías y perversiones del componente racional del alma; el exigente sentido del deber, entendido como la acción sustentada en una relación apropiada con el orden del universo; la esperanza y la confianza en una felicidad posible; la incansable dedicación a conocerse a sí mismo, por medio de ejercicios filosóficos diversos; la conciencia de que

todo en este mundo está interconectado y de que, por ello, somos ciudadanos del universo; el imperativo de actuar siempre de acuerdo con una virtud sustentada en una autonomía ética inexpugnable, así como lo ya señalado cuando repasamos el estoicismo antiguo.¹³

Si en algún lugar el estoicismo demostró con creces que es una opción ética efectiva en los contextos y realidades más difíciles para la gente, fue en Roma. Ese hecho, junto con la congruencia moral mostrada por filósofos estoicos como Epicteto y Marco Aurelio a lo largo de sus arduas vidas —la correspondencia entre teoría y práctica, en el caso de Séneca, siempre es motivo de controversia; lo que no necesariamente significa una negación total de sus innegables méritos morales—, sin menoscabo de sus grandes maestros griegos, puede explicar la penetración de la filosofía estoica en los más variados grupos de gente de buena voluntad a lo largo de los tiempos, incluido nuestro problemático presente.

Por lo demás, sin el antecedente del estoicismo grecohelenístico y su derivación romana, la ética e incluso la teología cristianas no habrían sido como las hemos conocido. El humanismo estoico permeó las bases del humanismo cristiano. En el plano histórico, al nutrirse de la *paideía* y de la filosofía grecohelenísticas, primero, y de un cristianismo que también fue fecundado por esos mismos referentes, Roma —sobre todo, a partir de la segunda mitad de su larga existencia— posibilitó una expansión ecuménica, es decir, “universal”, de todo el humanismo presente en Occidente, a lo largo de las diversas etapas de su historia, hasta nuestra actualidad.

¹³ Véanse pp. 73 y ss.

7. El humanismo cristiano

Aun cuando importantes teólogos cristianos cuestionan el carácter rigurosamente humanista del cristianismo, lo cierto es que contamos con elementos decisivos para reconocer en sus fundamentos doctrinales una innegable base humanista, así como su relevante influencia en la configuración de corrientes humanistas de gran significación a lo largo de los últimos veinte siglos.

El profundo y evidente compromiso del cristianismo con lo humano, con toda probabilidad hizo innecesario hablar enfáticamente, de manera diferenciada, de un humanismo cristiano en épocas pasadas. De hecho, es en el primer tercio del siglo xx cuando el término “humanismo cristiano” se impuso en los ámbitos teológicos e intelectuales de Occidente, debido a la necesidad de insertar la visión cristiana en los debates modernos en torno al humanismo. Ahora bien, más allá de las contingencias históricas del caso y de los atendibles reparos de teólogos adscritos a diversas corrientes cristianas (católicos, protestantes, ortodoxos...), lo cierto es que el cristianismo puede ser asumido como una importante expresión del humanismo.

Dado que la historia del cristianismo está indisociablemente ligada a la biografía de la persona que lo fundó —un judío al que se le terminó conociendo con el nombre de Cristo, ‘el ungido’—, es pertinente considerar que dicha religión surgió en el siglo i de nuestra era, en los territorios ocupados por los romanos, en el Israel antiguo. Esto significa que nació en el seno del Imperio romano. Asimismo, los primeros cuatro siglos de su expansión tuvieron lugar en ese mismo orden cultural y político imperial. De modo que la suerte del cristianismo, en su origen, estuvo fuerte y tensamente ligada a la historia de la Roma posrepblicana.

En ese largo periodo, el cristianismo pasó de ser un movimiento ético-espiritual marginal, apenas perceptible en Roma y en algunas ciudades del imperio, a un fenómeno religioso desconcertante y, a fin de cuentas, imposible de embonar con la tradicional política romana de asimilación de religiones enraizadas en los territorios conquistados. Esta situación generó grandes persecuciones y políticas de represión anticristianas desde el poder imperial en diversas épocas.

Sin embargo, en el siglo IV, ese estado de cosas dio un giro decisivo para la historia del régimen imperial romano y del cristianismo. La más amplia propagación de esta corriente religiosa también se asocia a la dinámica histórica del imperio, pero ya no en términos de los conflictos y enfrentamientos iniciales, sino por obra de una identificación del poder imperial con un cristianismo que ha dejado atrás su condición de movimiento religioso rudimentario del principio para ofrecer el andamiaje de un sistema de teología cada vez más riguroso y sólido.

En efecto, la conversión del emperador Constantino I a la todavía novedosa aunque bastante desarrollada religión, en el año 312, significó una recomposición del orden imperial romano. Esto, a consecuencia de que establece la capital del imperio en Oriente —ya no en Roma, sino en Constantinopla (luego renombrada como Bizancio)—, pero sobre todo porque esa decisión, tomada por quien lo encabeza, significó la formal conversión de todo el imperio al cristianismo; es decir, la consideración de este como la religión oficial en todos los dominios imperiales.

Esa conciliación y aun identificación con el orden político imperial favoreció de manera inusitada al cristianismo, especialmente en lo que hace a su vocación universalista, ecuménica. A partir de la conversión de Constantino, la influencia de la religión cristiana crece progresivamente, tanto a lo largo de los territorios que conforman el imperio como en los habitados por los llamados “bárbaros”, que pretenden insertarse en él e incluso apoderarse de él.

Hay en todo eso una especie de ironía histórica: un movimiento de ínfima significación social y política inicial, como el cristianismo

primitivo, termina “devorando” al imperio que lo persiguió y combatió. Además, se convierte en la fuente ideológica de una reinvencción de ese orden y en la base de su recomposición y continuación durante muchos siglos, primero en la forma de Imperio romano de Oriente y luego como la Iglesia cristiana, cuya capital se asienta en el enclave de Roma-Vaticano. Ni el imperio encabezado por Carlomagno, en el siglo IX, con la pretensión de restablecer a Roma como sede principal del antiguo orden romano ni el ulterior Sacro Imperio Romano Germánico, constituido en el siglo X, tuvieron el poder que, desde la Alta Edad Media hasta la Reforma protestante, alcanzó la Iglesia católica romana.

Como ya se ha indicado, el cristianismo procede del judaísmo. Desde el punto de vista de sus fuentes doctrinales más propias, el cristianismo se sustenta en los escritos contenidos en el Evangelio o Nuevo Testamento. Sin embargo, la configuración de la religión cristiana es inconcebible sin su profunda filiación con el judaísmo, religión esta que se sustenta en los textos recogidos en el Antiguo Testamento. Para la mayoría de las vertientes cristianas –en realidad son muy numerosas–, sumados ambos compendios de textos conforman la Biblia.

La religión judía antecede por varios milenios a la cristiana. Esto significa que algunas de las doctrinas que predica esta última ya fueron concebidas y formuladas por los seguidores de las enseñanzas del Antiguo Testamento. Dicho de otro modo: parte de las creencias con las que se identificó el cristianismo ya habían sido asumidas por quienes habían profesado la fe judaica. Ese hecho supone la necesaria consideración de tales antecedentes, con el fin de comprender mejor la dimensión humanista del cristianismo.

Tanto el judaísmo como sus derivaciones, el cristianismo y el islamismo, comparten una faceta humanista común en la medida en que se sustentan en tres creencias primordiales: 1) que solo existe un dios verdadero, a quien los judíos llaman “Yahvé”, los cristianos “Dios” y los musulmanes “Alá”; 2) que ese dios único creó de la nada el mundo y todos los seres orgánicos e inorgánicos que contiene, y 3) que el ser humano –para

decirlo con precisión: el hombre, el humano varón— fue creado a imagen y semejanza de dicho dios.

En concreto, según se narra en el Antiguo Testamento, Yahvé creó a Adán: el primer hombre en el mundo. Ese acontecimiento trajo consigo importantes consecuencias. Veamos algunas de ellas. La afinidad de fondo entre el dios creador y el ser humano que ha creado supone que este está dotado, en buena parte, de la dignidad propia del poder divino, sagrado, del que procede. Esa especial dotación de excelencia, característica del ser humano desde su origen, implica una superioridad con respecto a los demás seres —animados y no—. Así, desde un principio, se le reconoce al hombre una condición superior de cara al resto de animales y cosas presentes en el mundo. En líneas generales, esa idea acerca de la posición prominente del hombre es algo que, en lo esencial, comparten el judaísmo y el cristianismo.

Según se lee en las páginas del Antiguo Testamento, Dios hizo todo lo conducente a la creación de la primera mujer, Eva, con el fin de que Adán no padeciera más por su inicial estado de soledad. En un principio, la pareja formada por estas dos personas vive su vida en el Edén o Paraíso, libre de sufrimiento y de carencias materiales, así como del implacable designio de la muerte. Esa perfecta forma de existencia, para nosotros insólita, se cancela por obra del primer pecado cometido por quienes habrían sido nuestros primeros antepasados, acto que deriva en su inmediata expulsión del Paraíso: el reino de perfección en el que vivían.

Más allá de dicha expulsión, el “pecado original” cometido por Adán y Eva es un acontecimiento que implica varias consecuencias de la mayor importancia: 1) no solo se trata de un falta que afecta a las vidas de las dos personas mencionadas, sino que “mancha” para siempre a toda la humanidad; 2) el referido pecado es una transgresión de la voluntad de Dios, quien ya había prohibido a la pareja que comieran fruto alguno del árbol de la ciencia del bien y del mal, y les había advertido de los efectos dolorosos que acarrearía el desacato de dicha prohibición; 3) a partir de ese acto de desobediencia a Dios, los seres humanos estamos eterna e

irremisiblemente condenados a todas las formas del mal y del sufrimiento, a la necesidad de trabajar para subsistir, a parir de manera dolorosa y a morir.

Esa enorme “caída” de quienes la Biblia presenta como nuestros primeros padres, junto con sus derivaciones, se debe a una decisión que ellos tomaron libremente. Esto supone el hecho incontestable —siempre desde la perspectiva bíblica— de la existencia de la libertad humana. Además, implica que Dios no es el responsable de la presencia del mal en la Tierra, sino los seres humanos que lo desobedecieron por decisión libre, en el comienzo de los tiempos.

El hecho de que esa primera gran caída, ese primer pecado, haya introducido por siempre el mal en la Tierra, desde la perspectiva bíblica, dio pie a una constante tensión entre la voluntad y los planes de Dios, por un lado, y los deseos, expectativas y actos de los seres humanos, por el otro. En distintos momentos de la historia sagrada del judaísmo —aceptada, en lo esencial, por el cristianismo— esa tirante relación Dios-humanidad se saldó en alianzas entre ambos.

El Creador omnipotente, omnisciente y absolutamente bueno eligió al que se terminó concibiendo como pueblo de Israel para acordar con él un pacto —ciertamente asimétrico entre un poder divino absoluto y una comunidad humana subordinada por completo a Él— consistente en recibir protección y guía espiritual, ética y política a cambio de la aceptación incondicional de una Ley y una voluntad divina de obligatorio acatamiento. Dichas alianzas fueron relativamente numerosas y fueron establecidas entre Dios y el pueblo israelita completo, así como entre Dios y personalidades prominentes como Noé, el rey judío David, algunos profetas destacados etcétera.

Ahora bien, la alianza en virtud de la cual el israelita alcanza el rango de “pueblo elegido de Dios” y marca los términos generales de relación de Dios con los judíos y sus dirigentes espirituales y políticos es la que se establece entre el Creador y el gran guía espiritual, Moisés. Esa es la que se conoce como “Alianza del Sinaí”, una de cuyas consecuencias

más prominentes —si no la más— es la promulgación divina del célebre Decálogo, que reúne las normas que habrá de observar el pueblo de Israel.

El hecho de que la Alianza del Sinaí y la ley asociada a ella estatuyan, de hecho, un pueblo elegido por el máximo poder del universo —es decir, Yahvé, Dios— no da a los israelitas la categoría de una comunidad político-religiosa superior a ninguna otra en el mundo. Lo que, siempre según el Antiguo Testamento, implica ese primer gran acuerdo es un modo específico de relación de un grupo humano concreto con dicho poder supremo, para el mejor cumplimiento de los designios de este último en el mundo. Así, todo un pueblo asume de manera obediente unos compromisos espirituales y morales de obligatorio cumplimiento, a riesgo de despertar la terrible ira de Dios y concitar la aplicación de castigos muy severos.

De acuerdo con lo que se lee en la Biblia, las numerosas veces en que los israelitas han actuado de manera cruel y destructiva contra otros pueblos ha sido por indicación explícita de Yahvé en ese sentido, no como expresión de algún supuesto privilegio sustentado en alguna presunta superioridad intelectual, moral o, en general, humana.

Las dudas que pudiesen surgir a este último respecto se disiparán en el momento en que se considere que la Alianza del Sinaí establece como primer mandato —y sentido último del pacto— amar a Dios por encima de todo. No se trata, pues, de una especie de acuerdo pragmático, para conveniencia de un grupo humano supuestamente privilegiado y en detrimento de los intereses y necesidades de otros grupos humanos, sino de una especie de contrato, en virtud del cual Dios cuenta con un pueblo que le debe rendir culto incondicional y cuya felicidad se sustentará en la observancia puntual, correcta y permanente de determinadas prescripciones rituales y morales dictadas por el propio Yahvé. El otro mandato primordial derivado de la mencionada Alianza del Sinaí consiste en amar al prójimo, es decir, al próximo, a quien está cerca de uno, porque en lo esencial es como uno, por no decir que idéntico a uno.

De manera paradójica, ambas prescripciones divinas son a la vez el sustento de la cohesión que alcanza el vínculo de un grupo humano con

Dios y el origen de contradicciones y conflictos sin fin entre ambos. Es decir, el pueblo israelita encuentra en su pacto con Dios el más sólido fundamento de su justificación y sentido como pueblo en la Tierra —lo cual lo induce a tener en cuenta el precepto de amar a Dios y al prójimo—, pero también tiene en ese compromiso una especie de espejo de inconsecuencias o transgresiones espirituales y morales, así como una constante fuente de culpas, cuya redención en este mundo no se ve fácil ni clara, porque no siempre cuentan con la clemencia de Yahvé.

El mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo depende, en el plano social y moral, de la ya referida exigencia de amar incondicionalmente a Dios. No tiene sentido pretender que se ame al Creador si no se hace lo propio con sus criaturas más destacadas, los seres humanos. Esto puede explicar el hecho de que, en el plano social, ético y político, el Antiguo Testamento contenga textos como Deuteronomio, Levítico, Éxodo y otros, de diferentes épocas, en los que se exige a los israelitas el reconocimiento de una igualdad humana de fondo entre todos ellos y, por ende, se proscriban formalmente reglas o prácticas que supongan discriminación o humillación en detrimento de los semejantes, al margen de la condición social que encarnen (trabajadores, ricos, miembros de comunidades ajenas a las de uno...).

En efecto, dichos escritos sagrados imponen obligaciones —muchas veces en forma de leyes explícitas— en favor de los débiles de todo tipo, en pro de la justicia en las relaciones patrono-asalariado, en contra de situaciones de opresión. Se trata de normas consistentes, por ejemplo, en regular el diezmo trienal destinado a los pobres de la comunidad, la obligatoriedad de observar el *sabbat* —el ‘sábado’, día de descanso semanal en el judaísmo— incluso por los más explotados (sirvientes, esclavos, extranjeros etcétera), la prohibición de prestar dinero a interés y, en general, la condena y la negación de todo abuso e injusticia contra los semejantes, sobre todo si están en situación de desventaja social, física o mental.

Normas de vida y de legalidad jurídica como las señaladas son coherentes con los mandamientos de amar a Dios y al prójimo, así como con

un sentido implícito de dignidad humana y de justicia, que otorgan al judaísmo una base humanista compartida, en lo esencial, con el cristianismo. Pero todos estos aspectos positivos se ven seriamente disminuidos y ensombrecidos cuando se advierte que diversos textos bíblicos –incluso los ya mencionados– también admiten y legitiman prácticas marcadamente injustas y opuestas a la idea de amor por el semejante.

Ciertamente, en las sagradas escrituras mencionadas, también leemos, por ejemplo, prescripciones favorables a actos que solo pueden sustentarse en una fuerte cosificación patriarcalista de la mujer, lo cual posibilita situaciones como la poligamia, el concubinato simultáneo al matrimonio formal, los abusos sexuales contra sirvientas y esclavas. De igual manera, diversos textos bíblicos autorizan un trato discriminatorio contra toda persona ajena al pueblo israelita o contra aquellos que perteneciendo a este han cometido alguna transgresión importante de lo exigido por el Decálogo dado a conocer por Moisés y por otros textos normativos como Deuteronomio y Levítico. Asimismo, hay pasajes del texto sagrado anuentes con la venganza más atroz y aun la aniquilación de comunidades y pueblos enteros, al igual que con trampas, engaños, deshonestidades, inmoralidades... provechosos para israelitas empeñados en lograr propósitos reñidos con la voluntad de un dios que se presenta como fuente de bondad, así como con la dignidad humana, en general.

Con todo, el humanismo cristiano es deudor del concreto humanismo de fondo que encierra el Antiguo Testamento. Si se asume que todo humanismo supone una consideración elevada y un respeto pleno hacia el ser humano por el hecho suficiente de ser humano, tanto el judaísmo como el cristianismo comparten esa condición. La raíz de esa coincidencia entre ambas religiones –que, en el fondo, son hermanas– estriba en que ambas aceptan la creencia de que el primer hombre fue obra facsimilar de Dios, lo cual garantiza por sí solo un amplio nivel de dignidad al ser creado. Pero también es cierto que el cristianismo tratará de superar, al menos en un plano formal, los límites y fallas que se advierten en el humanismo contenido en el Antiguo Testamento judaico.

El cristianismo empieza siendo un minúsculo movimiento ético-espiritual, al margen del orden político-religioso judaico que tenía a Jerusalén como centro, cuando arranca el siglo I de nuestra era. Tanto Cristo como sus seguidores iniciales –y, antes de todos ellos, Juan el Bautista– eran judíos formados en la observancia regular de la ley bíblica y, en lo que hace a rituales y prácticas normales de vida, murieron como miembros del pueblo judío. Salvo algunos aspectos de gran significación teológica –como, por ejemplo, la grave asignación del título de mesías a Cristo– y sus repercusiones en el plano de los poderes religiosos hegemónicos, en el Israel colonizado por los romanos, en un principio, no resultaba fácil distinguir a cristianos y judíos. En los hechos, durante mucho tiempo, el cristianismo primitivo aparecía a los ojos de los legos como una secta incómoda, problemática, del judaísmo.

Así pues, el cristianismo no comienza su historia como opción religiosa diferenciada a partir de algo como una teología nueva, sino como el resultado de una experiencia espiritual en torno a una “buena nueva”, una noticia inaudita sobre una novedosa promesa de redención universal de la humanidad. Desde luego, esa novedad esperanzadora, por sí sola, no fue suficiente para alcanzar el nivel de una teología compacta y capaz de carearse, por ejemplo, con el complejo sistema de religión judaico o con las teorías de lo divino conocidas en la tradición helénica. Fue necesaria la labor teórico-espiritual de Pablo de Tarso –san Pablo, para los cristianos–, un prominente judío dotado de una amplia formación cultural griega, perteneciente al elitista grupo de los fariseos y, por ende, en un principio, enemigo acérrimo del cristianismo, para que la nueva religión diera los primeros pasos hacia una teología rigurosa.

A partir de ese momento, el cristianismo avanza sin cesar hacia la conformación de una doctrina teológica propia, en una atmósfera de potente efervescencia espiritual interna y externa. Por una parte, la nueva religión requiere dar sustento a una ortodoxia –es decir, a la única opinión o creencia recta–, que no es sino una doctrina oficial, hegemónica, que anule todos los numerosos intentos de interpretar de manera

independiente y distinta el legado espiritual de Cristo. Por la otra, ese todavía joven fenómeno espiritual debe abrirse campo en medio de las demás religiones tradicionales, tanto las politeístas como la judaica. También debe tomar fuerza en un entorno espiritual y filosófico copado por una variada gama de movimientos religiosos de reciente invención, que compiten entre sí en la conquista del alma de la gente, en pleno proceso de consolidación del Imperio romano.

El accidentado proceso de creatividad teológica cristiana fundacional duró en los hechos más de 12 siglos, divisibles en unas cuantas etapas y ramificaciones diferenciables. En líneas generales, toda esa productiva actividad teórica se sustentó en diversas posibilidades de combinación de sistemas filosóficos griegos —en lo esencial, de estirpe platónica, hasta Anselmo de Canterbury (siglo XI), y aristotélica, del siglo XIII en adelante, sin olvidar la huella estoica, más discreta, en todo ese lapso— con creencias de procedencia bíblica, enseñanzas transmitidas por el propio Cristo e incluso doctrinas de procedencia oriental difusa, como las atribuidas al Pseudo Dionisio Areopagita.

En una primera gran etapa de la historia de la teología cristiana, destacan los llamados Padres de la Iglesia —tanto occidentales como orientales—, cuyas contribuciones a la definición y asentamiento de opciones doctrinales cristianas tienen una deuda enorme con referentes de procedencia platónica, como el neoplatonismo. Hablamos de un periodo que, en lo esencial, va del siglo I al V, y en el que, entre otros, destacaron figuras como san Agustín de Hipona y san Jerónimo de Estridón, en Occidente, así como los hermanos san Basilio el Grande y san Gregorio Niseno, junto con san Juan Crisóstomo y otros, en Oriente. El patriarca san Juan Damasceno también es considerado Padre de la Iglesia en Oriente, aun cuando vivió durante los siglos VII y VIII, con la particularidad de que enriqueció la hegemónica tradición platonizante con acercamientos a Aristóteles. Pero el proceso de elaboración teológica no termina con las figuras mencionadas. Todavía en el siglo XI, en Occidente, san Anselmo de Canterbury se esmera en continuar ese proceso, con base en renovados

tratamientos de teorías de origen platónico, pasadas por la criba cristianizante de san Agustín y otros. Y en el siglo XIII santo Tomás de Aquino eleva la teología cristiana a nuevas cumbres, a partir de un diálogo con las más importantes tesis de un Aristóteles redimensionado por los más importantes filósofos árabes medievales.

No debe sorprender que esa labor de producción teórica de tantos siglos generara una cantidad de tesis, propuestas, obras... imposible de abordar y abarcar aquí en su alcance cuantitativo y en su diversidad. Sin embargo, aun a riesgo de simplificar en exceso, sí es factible ofrecer una síntesis de los elementos teóricos primordiales en los que se sustenta el humanismo cristiano y es lo que a continuación pasaremos a hacer.

De forma esencialmente coincidente con la tradición judaica, el cristianismo cifra la reivindicación de una fundamental dignidad humana en el hecho de que el hombre fue creado por Dios a su imagen y semejanza, así como llegado el momento creó a la mujer conforme con el mismo criterio implícito, puesto que tenía que tratarse de un ser afín al hombre —que ya comparte, aunque parcialmente, la naturaleza de quien lo creó—.

De acuerdo con la teología cristiana, Dios toma libremente la decisión de crear el mundo de la nada. Según algunas orientaciones teológicas cristianas, toda la creación, eso que con frecuencia llamamos mundo, así como la naturaleza humana son obra de la razón divina; esto es, se explicarían por el hecho de que Dios piensa al mundo y con ello al hombre, y así hace que ambos existan. Ese mundo viene a ser una especie de proyección objetiva y limitada de la esencia de Dios, por lo que resulta coherente que Él ame toda su obra creadora, dentro de la cual se encuentra el ser humano.

Ello significa, por tanto, que Dios ama desde siempre a quienes conformamos la humanidad, máxime si se tiene en cuenta que todo lo que se inscribe en el ámbito de lo humano ocupa el punto más elevado de la creación toda. Esa especie de privilegio de los humanos sobre los demás seres debe ser valorada, teniendo en consideración que el cristianismo, al igual que el judaísmo, mantiene con fuerza la creencia en la existencia de seres sobrehumanos y supraterrrenales, como las distintas clases de ángeles.

En definitiva, para el cristianismo el ser humano tiene una categoría superior al resto de los seres que existen en este mundo. Ese supuesto repercute en el nivel de amor de Dios hacia la humanidad y ello ha dado pie, a lo largo de la historia, a una interpretación en el sentido de que, de manera parecida a como sucedía en el judaísmo —donde, como vimos, Dios pacta con el pueblo de su preferencia, el israelita—, con la aparición de Cristo en la Tierra y con su sacrificio en la Cruz, es la humanidad entera la que adquiere el rango de pueblo elegido.

La manera cristiana de entender la relación entre Dios y los seres humanos implica una antropología específica; esta se expresa al modo de una teoría concreta acerca de la naturaleza humana. Para los teólogos cristianos —que eran personajes que conjugaban la condición de filósofos con la de creyentes en una serie de poderosos dogmas religiosos— fue un problema particularmente difícil determinar, de manera consistente, en qué términos se debe entender la ya mencionada afinidad ontológica entre el dios creador y el ser humano creado por él.

Se formularon diversas teorías a ese respecto. A modo de ejemplo, podemos dar cuenta aquí de la tesis de la afinidad de Dios con los humanos, sustentada en la análoga naturaleza de ambos. Según esta idea —que defendió el teólogo franciscano del siglo XIII san Buenaventura—, no se puede pensar en una identidad ontológica entre Dios y los humanos, porque supondría la negación del dogma de una jerarquía absolutamente superior de lo divino sobre lo humano, lo cual implicaba un error o herejía combatida por la Iglesia, conocida como panteísmo. Lo aceptable, entonces, sería asumir que entre Dios y sus creaturas humanas se cumple una relación de analogía. Así como hay una semejanza estructural entre dirigir una orquesta y gobernar un país, habría una afinidad de ese tipo entre Dios y el ser que creó, Adán, el primer hombre, con características semejantes a Él.

Por su parte, un teólogo muy anterior —de hecho uno de los Padres de la Iglesia mencionados más arriba—, san Gregorio de Nisa (siglo IV), daba una pauta de sumo interés acerca de la dignidad del ser humano.

Según él, este es un ser que se distingue de los demás por su inigualable disposición a procurar acercarse y aun alcanzar, unirse, a su Creador. Esto convertiría a los humanos en seres dotados de mayor dignidad que el resto de las creaturas del mundo.

Ahora bien, el reconocimiento teórico de la necesaria afinidad entre Dios y los humanos se proyecta en la configuración de una idea de lo humano, es decir, en una antropología cristiana. Según esta teoría de la condición humana, lo verdaderamente afín a Dios es el alma de cada persona. En muchos aspectos esenciales, el cristianismo acepta y adapta ciertas ideas antropológicas griegas —que ya se han abordado aquí—¹⁴ acerca de que el individuo humano es una composición de cuerpo y alma. Lo más afín a lo divino, para el cristianismo, es el alma. Esto implica, por consiguiente, que el alma humana también ha sido creada por Dios y en ello reside el punto de conexión ontológica más profunda entre nuestra naturaleza y la del Creador.

Más a tono con las tesis de orientación platónica que ya se han considerado en su momento,¹⁵ el cristianismo se inclina por un dualismo radical alma-cuerpo. El ámbito al que pertenece el cuerpo y, en general, todo lo material, para el cristianismo es deleznable y aun despreciable, en razón de su escasa dignidad ontológica. El alma, sin embargo, es muy superior a todo lo corporal, debido a su afinidad con lo que para el cristianismo es lo absolutamente real: la naturaleza de Dios. En consecuencia, así como Dios es inmortal, eterno, el alma humana, al compartir su misma esencia con Él, también es imperecedera y continúa existiendo después de la extinción del cuerpo.

En sintonía, igualmente, con importantes expresiones de la antigua antropología helénica, ciertas zonas de la teología cristiana también asumen al alma como el principio natural de nuestro carácter de seres animados y como la fuente y sustento de la condición racional de los humanos.

¹⁴ Véanse pp. 28 y ss, 57 y ss, 65 y ss, y 74 y ss.

¹⁵ Véanse pp. 55 y ss.

Por añadidura, también se aprecia el influjo antropológico griego —concretamente, platónico-aristotélico— en el cristianismo cuando admite que el alma humana se estructura según un componente racional, otro concupiscible y uno tercero, el irascible.

Además, debe tenerse en cuenta que, para el cristianismo, en esa alma esencialmente divina se sustenta la identidad personal de cada quien. Esto significa que nuestra condición de humanos, para la teología cristiana, no radica en nada que tenga que ver con el cuerpo, sino con el alma. Somos quienes somos por nuestra alma y el supuesto de la destrucción de esta —asumido por algunas filosofías— derivaría en la destrucción de nuestra existencia personal, la específica personalidad de cada quien, algo que el cristianismo considera motivo de horror.

Esa manera de concebir el alma es por demás fundamental para el cristianismo, ya que en ello radica la posibilidad de la redención prometida a cada quien, una vez que nos alcance la muerte. Para la religión cristiana —al margen de sus ramificaciones: catolicismo, protestantismo, cristianismo ortodoxo y la inmensa cantidad de subramas que a lo largo de los siglos han derivado de todos ellos— el ser humano es un ser “caído”, es decir, afectado para siempre por el pecado original cometido por Adán y Eva y, por ello, limitado, frágil, contaminado por el mal en sus diversas formas y constantemente afectado por la culpa.

Este elemento debilita la idea de dignidad humana que ya se perfila en el cristianismo como consecuencia del origen divino de lo humano. Así que, tanto entre muchos de los teólogos cristianos más connotados como en movimientos populares de fe cristiana, prospera una idea de la miseria espiritual de las personas como efecto del pecado original. Esa tensión entre dignidad y miseria de lo humano cruza los siglos de mayor fecundidad teológica fundacional del cristianismo y continúa a lo largo del periodo renacentista. Y no se trata solo de una discrepancia teórica; en realidad está tan profundamente asociada a las contradicciones entre la institucionalidad religiosa y la cristiandad popular que, a la larga, siempre aparece en la raíz de las tendencias que reclaman, muchas veces con severidad y

hasta violencia, reformas de carácter social y político en las estructuras institucionales de la Iglesia de Roma.

Más allá de ese aspecto de innegable importancia histórica, para el cristianismo cada persona es un ser redimible, salvable, alguien a quien se puede liberar de su carga de culpa. Y este aspecto es el que le da una tonalidad humanista más intensa a la religión del Cristo. Esto no porque implique una concesión a supuestos discutibles como la capacidad que los humanos pudiésemos tener de superar nuestro inevitable componente de maldad, sino porque Dios considera a los seres humanos tan dotados de dignidad ontológica que está dispuesto a dar pasos tan tremendos, en pro de nuestra salvación, como el de permitir el sacrificio de su propio hijo, Cristo, para redimir así a la humanidad entera.

No debe omitirse, por lo demás, que las tendencias que en el Medioevo cristiano tienden a destacar la miseria e inferioridad ontológica del ser humano no solo se fijan en el dogma del pecado original, sino en la materia innoble con la que Dios construye físicamente la imagen del ser humano —primero el hombre; luego, desde este, la mujer—.

En efecto, según el génesis bíblico, el día en que el Creador decide confeccionar materialmente a Adán, recurre al lodo, el humus, es decir, un material deleznable. Así, en lo más profundo de su ser —según las interpretaciones miserabilistas— el humano es un ser miserable, puesto que su cuerpo está hecho con el más bajo de los materiales. La fijación en ese aspecto del relato bíblico, tanto durante la Edad Media como en épocas posteriores, sirvió para cimentar tendencias ascéticas sustentadas en la mortificación de los cuerpos, con el fin de liberar al alma y realizar así su aspiración de acceder a la salvación y al encuentro con Dios. Asimismo, esa visión degradante de lo humano actuó como factor de sobajamiento antropológico y político, no solo ante el Creador supremo, sino ante los poderes que se arrogaban su representación.

En definitiva, a lo largo del extenso periodo medieval, conviven de manera tensa una idea dignificante y una visión infamante de lo humano. Durante el Renacimiento, esa tensión tampoco se resuelve en favor de

una posibilidad u otra, puesto que continúan las posturas miserabilistas de procedencia religiosa. Sin embargo, serán –como se verá en su momento– las tendencias que reivindican una radical dignidad humana las que terminen ejerciendo una influencia más potente.

Por lo demás, dado que el cristianismo promete la salvación de cada persona concreta después de la muerte, debe quedar claro que ello se hace posible por la continuidad *post mortem* de la vida del alma, que es lo mismo que decir la continuidad de la personalidad concreta de cada individuo. Desde luego, tampoco se debe olvidar que en el cristianismo esa inmortalidad positiva y salvadora tiene su contraparte en una inmortalidad punitiva y sufriente: la de quienes mueren siendo pecadores –transgresores de los mandamientos y, en general, de la voluntad de Dios– y al final de sus vidas no reciben la gracia redentora de Este. Esas personas continúan viviendo después de que su cuerpo ha muerto, pero en el infierno, padeciendo un castigo ilimitado, eterno.

Lo anterior no debe entenderse como una postergación de toda felicidad posible hasta el momento de una eventual redención *post mortem* –en el fondo entendida, cuando es el caso, como la experiencia de una reconciliación con el Dios ofendido por la condición pecaminosa de nosotros los humanos–. Según importantes consideraciones de la teología cristiana, la vida humana en la Tierra también puede abrir paso a situaciones de profundo júbilo, toda vez que concuerde con la voluntad y los planes de Dios. Para el cristianismo, es posible un importante nivel de realización espiritual y ética, en este mundo, con base en una acertada relación con Dios, al margen de condiciones como un contexto político-social positivo y estimable o no. Para el cristiano, lo que de veras importa es congeniar con su dios, no tanto contar con una *pólis* bien cimentada en la justicia ni tampoco procurar alcanzar la conformidad con una cosmópolis –una ciudad-Estado de alcance universal–, como proponían diversas corrientes filosóficas clásicas.

Más allá de las potencialidades positivas que el cristianismo ofrece al comprensible y respetable anhelo de toda persona por una existencia

mejor en este mundo y después de la muerte, no sería justo dejar de mencionar una que presenta facetas cuestionables. Ciertamente, al propugnar por la idea de que el ser humano es una creación a imagen y semejanza de Dios, el cristianismo —y también el judaísmo— da pie a eventuales concepciones antropocentristas, con todo lo que ello implica de sentimientos de superioridad sobre los demás seres vivientes y sobre los sistemas ecológicos.

No pocas veces, muchos humanos, al creerse superiores al resto del mundo, y con ello, al creer y proponer que somos el centro del complejo orden del universo, han estimulado y facilitado muchos actos de aniquilación de seres vivientes, así como de destrucción de condiciones imprescindibles para la vida misma, en el único planeta en el que hemos podido desarrollar nuestra existencia. De esa manera, el humanismo de fondo de los monoteísmos —en los que se incluye el cristianismo— aparece acompañado de una peligrosa sombra de antihumanismo.

8. El Renacimiento y las bases del humanismo moderno

Durante el Renacimiento surgió una nueva figura de lo humano, que en un tiempo relativamente breve se convirtió en la base de un humanismo diferente a todos los conocidos hasta ese momento. Un humanismo destinado a influir de manera muy poderosa en las ideas e ideales de lo humano que se fueron formando posteriormente y que todavía, en nuestro tiempo, sigue estando parcialmente vigente.

La historia de Occidente conoce, pues, un humanismo renacentista potente en grado sumo. Ese hecho justifica, por sí solo, que procuremos conocer sus características esenciales. Estamos hablando de un lapso histórico que muchos historiadores convienen en acotar entre los años 1350 y 1560.

La palabra *Renacimiento* es la traducción del vocablo itálico *rinascita*, cuyo primer registro aparece en la obra historiográfica del artista humanista italiano Giorgio Vasari y con la cual nombra el mencionado periodo histórico. Con ese término se pretendía significar un movimiento artístico, espiritual, pedagógico y político que, en lo esencial, hizo “renacer” las antiguas culturas griega y latina, como alternativas a todo lo que representaba el orden cultural y teológico de la larga Edad Media. El Renacimiento deriva de un retorno apasionado a la Antigüedad clásica grecorromana, pero rebasa a esta, hasta el punto de generar una opción cultural inédita, entre cuyas aportaciones está el nuevo humanismo ya referido.

Esa reacción contra las instituciones, los valores, las mentalidades y, en general, las estructuras que dinamizaron el Medioevo empezó en unas cuantas ciudades de lo que hoy conocemos como Italia, pero se extendió con bastante rapidez por prácticamente toda la Europa occidental. Examinar las manifestaciones culturales y políticas propias del Renacimiento, en todos los países en los que este irrumpió y se asentó, es una labor que rebasa con creces los propósitos de este libro. Por fortuna, la intensidad, profundidad y potencia creativa con que florecieron en la península itálica convierten al Renacimiento italiano y a su particular expresión humanista en referencias representativas del Renacimiento europeo en su conjunto. Ello justifica que la atención de estas líneas se concentre en los rasgos esenciales del caso italiano.

Pese a la fuerza y consiguiente propagación del humanismo que surgió en su seno, el Renacimiento fue una especie de atmósfera política, económica y cultural que propició diversos fenómenos históricos cuyas interconexiones no se pueden desconocer, pero tampoco viene al caso abordar aquí en detalle. Por ejemplo, todo lo que desató la noticia de la existencia de territorios desconocidos al oeste de Europa y que solo con el tiempo terminaron recibiendo el nombre genérico de América o la definitiva instauración de la Reforma protestante y las guerras de religión a que dio lugar ese hecho tienen relieve histórico innegable y tenían una proximidad con el humanismo y otros movimientos y procesos históricos. Pero la significación de cada uno de ellos, por separado, es tal que se convierten en temas específicos que no viene al caso abordar aquí. Ello no significa desconocer los antecedentes culturales y las situaciones económicas y políticas que intervienen en el surgimiento y expansión del humanismo. A continuación vamos a considerar algunos de tales asuntos, según su reconocible relevancia.

En muchos aspectos significativos, el humanismo renacentista, y aun su proyección ulterior en la Época Moderna, ya existía antes de que se inventara la palabra *humanismo* a comienzos del siglo XIX. Es bien sabido que dicho término aparece, por primera vez, en el título del libro de

Friedrich Immanuel Niethammer, *La discrepancia entre filantropía y humanismo en la filosofía de la educación de nuestro tiempo*, que data de 1808. Esto significa, claro está, que los humanistas del Renacimiento no se llamaban a sí mismos con esa palabra.

Pero, más allá de las denominaciones, lo que importa destacar es que ya un poeta de la importancia de Dante Alighieri (1265-1321) –gran poeta todavía arraigado en el ámbito mental y actitudinal de la Edad Media– había dado pasos de suma importancia en la dirección del nuevo humanismo itálico. Por ejemplo, con la publicación de obras como *El convivio* y, sobre todo, su célebre *Divina comedia*, ya se observa un afán por desbordar, por dejar atrás algunos de los límites ideológicos y simbólicos del Medioevo. En realidad, Dante es un escritor de transición entre los rígidos dogmas y procederes medievales y las contribuciones de los grandes humanistas renacentistas. De ahí –para señalarlo a título de mero ejemplo– su ardorosa e insistente reivindicación de la escritura en lengua toscana –no en el latín culto y académico– al mismo tiempo que rinde homenaje a Virgilio, uno de los más grandes poetas justo en ese idioma y, por ello, emblema de la cultura clásica romana. Con su actitud, Dante no solo aparece como un precursor del humanismo posmedieval en el plano literario, sino también en otro orden muy relevante en la cultura del Renacimiento: la política.

En efecto, en sus posturas filomonárquicas y conservadoras, Dante anticipa el renovado ímpetu despótico que caracterizará a los partidarios de las tiranías renacentistas, ciertamente interesados en promover el arte, la literatura y la filosofía de corte grecolatino, pero más comprometidos con intereses económicos y de perpetuación de sus prácticas políticas antidemocráticas.

Poetas italianos como Francesco Petrarca (1304-1375) y Giovanni Boccaccio (1313-1375), a la par de pensadores como el alemán Nicolás de Cusa (1401-1464), también transitan por el camino que lleva de la Edad Media al Renacimiento, pero ya están mucho más cerca de este de lo que pudo haber estado Dante. Es decir, no admiten dudas sobre su actuación

como antecesores del humanismo renacentista más desarrollado, campo al que pertenecen, entre otros, los nombres de Lorenzo Valla (1407-1457), Marsilio Ficino (1433-1499), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), Nicolás Maquiavelo (1469-1527), Tomás Campanella (1478-1535) e incluso Giordano Bruno (1548-1600). Fuera de la península itálica, figuras como la de Erasmo de Róterdam (Países Bajos, 1466-1536), Michel de Montaigne (Francia, 1533-1592), así como Tomás Moro (Inglaterra, 1478-1535) encarnaron en buena medida el espíritu humanista, que llegó a su máxima expresión en sus homólogos mediterráneos.

Esa lista parcial aunque representativa de quienes impulsaron los ideales del humanismo renacentista no debe ser leída como la expresión de un movimiento cultural e ideológico homogéneo, que hubiese resultado de un programa deliberadamente preconcebido. Nombres como los que se acaban de mencionar —además de todos los que, por limitaciones de espacio, se han debido omitir aquí— designan una constelación de astros que brillan por cuenta propia, al mismo tiempo que comparten entre sí algunos intereses intelectuales y espirituales, además de unos procedimientos de investigación y de expresión científico-literaria.

Ciertamente, los grandes humanistas renacentistas —cada uno por su lado y en un ámbito de búsquedas y expectativas compartidas por cultores de artes como la pintura, el grabado, la escultura, la arquitectura— personifican un modo de vida novedoso y un conjunto de prácticas intelectuales y de referencias teóricas, que van desprendiéndose y alejándose paulatinamente de las que imperaban en la Edad Media, hasta alcanzar identidad clara y bien diferenciada. En el siglo xv —menos aun en el xiv— los máximos exponentes del humanismo no pueden todavía colocarse en una perspectiva con suficiente distancia objetiva como para apreciar que encarnan un nuevo tiempo sin retorno. Serán los humanistas tardíos y, sobre todo, la posteridad moderna la que podrá percatarse de la revolución en las mentalidades a que dio lugar la cosmovisión y los procedimientos de los humanistas como personas concretas.

Pese a la genialidad que puede apreciarse en algunos de los más destacables humanistas, es claro que la ruta que el ambiente cultural y político en el que se desarrollaron y la ruta intelectual-espiritual que finalmente transitaron estaba determinada, cuando menos, por dos realidades insoslayables: unos antecedentes teóricos e ideológicos y unas condiciones económicas y políticas. Es imprescindible que nos hagamos una idea de lo esencial de cada uno de esos dos aspectos, para poder comprender el carácter y alcances del humanismo renacentista.

Las fuentes teórico-ideológicas de las principales expresiones del humanismo renacentista se hallan —en lo esencial— en las obras de Platón, Plotino y otros neoplatónicos, así como en algunos escritos de Aristóteles, Lucrecio, Cicerón y en algunas doctrinas estoicas, además de libros atribuidos a Orfeo, Hermes Trismegisto, Zoroastro y el pseudo Dionisio Areopagita, junto con textos de pensadores cristianos como san Agustín y Boecio, aparte de tratados de pensadores árabes como Alfarabi y Avicena.

Aunque no se sustentan en una profunda y completa identificación doctrinal, sino más bien en un interés de erudición y familiaridad históricas y técnico-filológico, la fecunda conexión de los humanistas renacentistas con la Antigüedad griega tiene una deuda considerable con las enseñanzas aportadas por algunos de los eruditos y sabios bizantinos que se exiliaron en Europa, tras verse obligados a abandonar Bizancio, a mediados del siglo xv, ante el impulso indetenible del islamismo en Oriente.

Por su parte, algunos humanistas (como en el caso de Pico) también tienen en cuenta a Moisés, Mahoma, Evantes Persa, Empédocles, Pitágoras... En lo que hace a bases teóricas, en general, los humanistas más prominentes de la época renacentista se caracterizan por poseer una erudición muy extensa y por una audaz libertad conceptual y formal, así como por un eclecticismo abierto, tolerante, apto para cuestionar muchos dogmas.

Aun cuando el humanismo renacentista es un movimiento eminentemente espiritual, cultural e ideológico, debe tenerse en cuenta que surge y prospera en un contexto —precisamente el Renacimiento— en el que

operan procesos de carácter económico, político, epistémico, religioso... Entre tales fenómenos, podemos destacar los siguientes 14:

1) La transformación de enclaves feudales, medievales, en ciudades-Estado o repúblicas independientes controladas por tiranos y dinastías despóticas de nuevo tipo, pero todavía con un dejo de las estructuras verticales del Medioevo. Venecia, ya en la Edad Media, anunciaba un orden político novedoso, aunque Florencia —más que la propia Roma— se convierte en el gran modelo de ese impulso modernizante, tanto en Italia como, llegado el momento, en los Países Bajos y en Inglaterra.

2) Los cambios en el plano político remiten a antecedentes económicos y sociales de consideración obligada. En general, las realidades políticas que cuajan en el Renacimiento derivan de una evolución de las que se conocieron durante las etapas finales del feudalismo imperante en la Edad Media. No fueron el resultado de revoluciones —sin negar la importancia de revueltas y rebeliones, como por ejemplo las de algunas comunidades populares contra los abusos, arbitrariedades y expolios de los nobles feudales más poderosos—, sino del desarrollo de dinámicas que se venían dando al interior de las estructuras económicas y sociales.

En el Renacimiento van adquiriendo más importancia los burgos, frente a los feudos, las villas y los señoríos del Medioevo. La política no se basa ya en fuentes sagradas de legitimidad, sino en la fuerza económica, legal y militar que da pie al ejercicio de un poder, de ser factible, sin controles; Maquiavelo es, justamente, quien teoriza con más claridad esta deriva de la política, cada vez más diferenciada de la de carácter medieval.

El poderío otrora inobjetable del papado se ve constantemente cuestionado y asediado por vectores hostiles internos (las persistentes y potentes corrientes de revisión de las bases teológicas y morales de la Iglesia romana, apoyadas en la fe de amplios sectores populares, que ya venían de la Baja Edad Media) y externos (las monarquías y los diversos nobles feudales, que combaten con sus ejércitos para hacer valer sus intereses y su poder, en detrimento de los del Vaticano).

En definitiva, con el Renacimiento se acelera el proceso de desaparición del viejo orden político medieval, en lo esencial sustentado en monarquías, vasallajes feudales y sujeciones de carácter servil. En su lugar, van adquiriendo forma y fuerza los burgos y repúblicas autónomas (a modo de pequeñas ciudades-Estado, por lo general férreamente gobernadas por déspotas y clanes familiares), que los posteriores Estados-nación modernos irán borrando del escenario de la historia.

3) La existencia de los mencionados burgos va de la mano del desarrollo gradual de una expansiva y poderosa economía mercantil y de la banca, es decir, con una de las etapas embrionarias del capitalismo comercial y financiero.

A su vez, en los burgos prospera uno de los agentes económico-sociales de mayor relieve histórico: la burguesía; una nueva clase social que se sustenta en el poderío económico (ya no en el linaje noble ni en el lugar que se ocupe en la jerarquía eclesiástica), es decir, en la riqueza generada por el comercio, por la usura (ahora ennoblecida como rendimiento producido por economía financiera) y por los excedentes de mercancía generados por la labor de artesanos, cada vez más eficaces y que anuncian la ulterior economía industrial. De hecho, en el Renacimiento se registra un momento de dignificación del trabajo artesanal que no solo repercute en un aumento de la productividad —junto con los avances que también se van dando en las técnicas y las tecnologías productivas—, sino también en el extraordinario desarrollo cualitativo y cuantitativo que alcanzan las artes y la arquitectura en dicho periodo histórico.

Sin el exigente, disciplinado y eficiente desenvolvimiento del gremio artesanal, especialmente en enclaves emblemáticos como Florencia, Venecia, Roma... no parecería posible el admirable nivel de creación artística alcanzado en el Renacimiento.

El protagonismo económico de la todavía embrionaria burguesía, junto con los efectos del incipiente capitalismo mercantil, la fuerza de la producción artesanal, el imparable desarrollo del urbanismo, la disolución de las comunidades sustentadas en relaciones de servidumbre y ancladas

a una precaria economía agrícola, los cambios introducidos por los descubrimientos de nuevos territorios en un proceso gradual de globalización y fenómenos afines fueron relegando para siempre los antiguos estamentos medievales y potenciando las clases sociales modernas.

Va quedando atrás el antiguo “tercer estado” (el de los trabajadores, los encargados de extraer los frutos de la tierra, sometidos a servidumbre y pago de tributos) para abrir paso a lo que terminará siendo el proletariado moderno, al tiempo que ya carece de sentido el estamento de los señores feudales, siempre ligados a la guerra, y el de los clérigos. La dinámica de la historia se encargará de anular, o reducir a su mínima expresión social, a estos dos sectores ajenos a la generación de bienes y servicios, proceso que ya viene avanzando en el Renacimiento.

4) La creciente convertibilidad monetaria de los fondos recaudados como tributos y de las abultadas donaciones en especie y en dinero de los grandes potentados de la época dinamiza la banca y los mercados. No se debe omitir que tales aportaciones “caritativas” de familias ricas, a la sociedad y también a la Iglesia, respondían a la necesidad de legitimar moralmente la usura. Es decir, se permitían los manejos financieros usurarios de la banca en la medida en que ello se traducía en beneficios públicos (obras urbanísticas y artísticas, infraestructuras de comunicación, edificios...), lo cual inyectaba un gran dinamismo a la economía en su conjunto, al tiempo que favorecía el desarrollo cultural.

5) La innovación y el desarrollo de la técnica y su aplicación en el artesanado y en el arte, todo ello con implicaciones tanto en el plano de la producción y el comercio de bienes como en el de la planeación y edificación de las nuevas urbes burguesas, así como en el campo de la política y en el de los conflictos bélicos, que también se rigen por algún modo de técnica o arte específico (como puede advertirse, por ejemplo, en obras como *El príncipe* y *Sobre el arte de la guerra*, de Maquiavelo).

6) La reivindicación de una mayor objetividad de cara al conocimiento de la naturaleza y del mundo, en general, con los consiguientes avances en ciencias como la matemática y la astronomía, pero también en el de la

cimentación de la estadística y de una manera nueva de ver y ejercer la historia. Esa disposición objetivista embona con una creciente apertura a la racionalidad, como supuesto y criterio básico a la hora de estudiar la realidad natural y de actuar sobre ella, con el fin de obtener beneficios para un desarrollo técnico más efectivo y una vida material cada vez más satisfactoria.

7) La existencia de potentes focos de alfabetización extensa, educación generalizada prácticamente en todos los estamentos sociales y espíritu abierto a un conocimiento que no se limite a lo permitido por vetustas instituciones religiosas. El caso de Florencia es ejemplar en este punto.

8) La enorme curiosidad y admiración que suscitaban ciertas zonas de la tradición filosófica y científica antigua (en especial, las que tenían que ver con saberes útiles para una interpretación más libre del universo y para una vida mejor). El humanismo renacentista implica un *éthos* del saber. Quien encarna este ideal posee una erudición aglutinante (un magma generalista de conocimientos filosóficos, científicos, gramáticos, pedagógicos... que, según se trate de literato o artista, puede ordenar y hacer valer por medio de dos expresiones de suma efectividad comunicativa para la época: la retórica y las artes plásticas).

En el fondo, esa erudición coloca al humanista en el plano de lo que para los antiguos era el poeta, es decir, un modo del *músico*: alguien que recibía el beneficio de los saberes de las Musas, que entre todas conocían todo lo que se puede conocer.

Ahora bien, dado el contexto económico-político en el que florece y prospera como figura de lo humano, no es de extrañar que la acción retórico-pedagógica y artística del humanista del Renacimiento trate de elevar lo más dignamente humano (la cultura, la *paideía* reinventada, un fuerte compromiso espiritual...) a los máximos niveles de trascendencia, pero no puede evitar una simultánea instrumentalización oportunista de toda esa fuente de potencialidades culturales, por parte de las tiranías laicas y eclesiásticas de su tiempo. En buena medida la reinención de la

Antigüedad por parte de los humanistas ofrecía a los déspotas renacentistas muy útiles motivos de inspiración y aun de legitimación.

9) En esa atmósfera de curiosidad, admiración y apertura hacia los saberes clásicos —en el fondo, hacia la *paideía* antigua, ya abordada en su momento—,¹⁶ se ubica la aceptación entusiasta de lo que Cicerón dio en llamar *studia humanitatis* ('estudios de humanidad'), prácticamente por parte de todos los humanistas renacentistas, no solo los itálicos. Este hecho marca las afinidades entre humanismo y humanidades —naciones que no se deben confundir—, es decir, entre una visión general del mundo centrada en el conocimiento del ser humano en cuanto tal (humanismo sustentado en determinada antropología) y un tesoro cultural y moral (los saberes humanísticos), cuyo sentido último estriba precisamente en cultivar al máximo posible lo más genuinamente humano: una racionalidad que se expresa conforme con las diversas facetas del antiguo logos: el pensamiento, la palabra, el discurso al mismo tiempo riguroso, bello y verdadero (de ahí la importancia de la retórica en el humanismo renacentista), además de las diferentes expresiones de las artes plásticas. Además,

10) a modo de una especie de contrapeso al objetivismo que acompañaba a esas actitudes y expectativas, el Renacimiento es también un mundo en el que el ser humano se vuelca hacia sí mismo, especialmente hacia su vida anímica, en procura de una realización espiritual, por medio de una revisión y recreación de la tradición religiosa cristiana; en el fondo, esto se traduce en dejar atrás la religiosidad medieval y la teología escolástica, pero sin sucumbir ante la atmósfera apocalíptica asociada a calamidades como la llamada "peste negra" y sin aceptar las derivaciones teológicas de los potentes movimientos medievales y post-medievales de contestación y reforma de las estructuras eclesiásticas hegemónicas y de los dogmas en que se cimentaban; en otras palabras,

¹⁶ Véanse pp. 17, 24, 49 y ss, 57 y ss, 84, 95 y ss, 106, 127, 139 y ss, 143, 149.

importantes humanistas renacentistas mantuvieron una actitud de revisión ante diversos aspectos del cristianismo occidental —el caso de Erasmo es ejemplar, en este particular—, pero no se identificaron ni con los apocalípticos extremistas ni con la Reforma protestante (acontecimiento político religioso que, aproximadamente, cuaja en los diez años comprendidos entre 1519 y 1529, por obra del monje Lutero y parte de la nobleza germánica de la época).

11) Las alteraciones generadas en la visión del mundo debida a la nueva geografía y a las nuevas redes de relaciones económico-culturales, que paulatinamente fueron generando viajes como los que realizaron Marco Polo y su familia, ya en la Edad Media, así como las diversas cruzadas (nueve, durante los siglos XII y XIII) y sobre todo, aunque un poco tardíamente, el acontecimiento geopolítico más portentoso para las mentes de los europeos de finales del siglo XV: el hallazgo fortuito, por parte de Cristóbal Colón, de inmensos dominios ignotos (la futura América) en el extremo occidental del planeta, en 1492.

12) Las perversas corruptelas en aras de la salvación *post mortem* de grandes banqueros y potentados con jerarcas de la Iglesia, lo que se traducía en la financiación de opulentas obras urbanísticas, centros ceremoniales y las diversas artes, por medio de grandes aportaciones pecuniarias (por ejemplo, fueron famosas las limosnas donadas por los Médici, con el fin de garantizar su pasaje al Cielo, una vez fallecidos).

13) La efervescencia de movimientos y opciones de crítica y reforma en el seno de la Iglesia, en diversos puntos de la geografía europea. Aparejado a esto, la época renacentista posibilita la paulatina superación de los límites morales que el cristianismo había instaurado en las vidas de la gente a lo largo de toda la prolongada Edad Media europea. Poco a poco, la institucionalidad religiosa, en constante proceso de debilitamiento político, debe ir cediendo también en el terreno de su enorme poder de control ideológico, ético, estético y pedagógico.

14) La invención de la imprenta de tipos móviles por Johannes Gutenberg, en 1440 (aunque ya se habían anticipado los chinos). Este

hecho potenció, de manera nunca vista, la propagación de los ideales humanistas del Renacimiento.

El registro de ese conjunto de referencias determinantes o condicionantes en la formación del orden político-cultural renacentista ayuda a comprender cómo el Renacimiento dio cabida y juego a un magma de componentes actitudinales, artísticos, ideológicos, políticos, económicos, sociales, pedagógicos, filosóficos... del cual surgió un nuevo humanismo.

Esa nueva configuración del humanismo se fue extendiendo por Occidente por medio de manifestaciones muy diversas, tanto en su expresión literaria como en la artística. Con frecuencia, se tiende a considerar que los ideales humanistas se sustentan exclusivamente en una selecta suma de obras de filósofos, polígrafos y prestigiosos guías espirituales. Esa creencia es unilateral, reductiva y, por tanto, inexacta. También los magníficos pintores y escultores renacentistas (Miguel Ángel Buonarroti, Rafael Sanzio de Urbino, Leonardo da Vinci y tantos otros) se esmeraron en elaborar y expresar una nueva visión de lo humano. Y, para ello, no se subordinaron a los oradores, poetas, pensadores, pedagogos, filólogos e historiadores humanistas más prominentes. Al contrario, muchos en el Renacimiento consideraban que las artes plásticas podrían superar a cualquier otra posibilidad expresiva, en la medida en que podían captar y exponer, de manera directa, inmediata, las formas esenciales (“platónicas”) de lo humano.

En rigor, al hablar de humanismo renacentista debe tenerse presente tanto su vertiente plástica como la que se centra en el cultivo y conocimiento de las múltiples posibilidades de la palabra. De ese modo, aun cuando la atención preferente de estas líneas se dirige a esta última opción, también estamos refiriendo la otra, en el momento de especificar las características del humanismo renacentista.

Tras el sumario repaso de factores que posibilitaron el surgimiento y despliegue de la visión humanista del mundo y de lo humano, durante los siglos XIV, XV y parte del XVI, viene al caso ofrecer una síntesis de sus características y propuestas esenciales, del modo que sigue:

1) Aunque normalmente se habla de "humanismo", en singular, lo que sucedió en el Renacimiento –tanto en el italiano como en los de otras regiones de Europa– fue la concepción y desarrollo de una amplia gama de opciones humanistas, que comparten algunos supuestos, ideas y doctrinas esenciales, pero diversifican los intereses y expectativas de sus proyectos intelectuales, culturales y políticos. Eso explica las marcadas diferencias que pueden mostrar Ficino, Bruno, Maquiavelo y Erasmo entre sí, por mencionar solo a algunos de los que dieron mayor lustre y renombre al Renacimiento. Cada uno de los mejores y más creativos exponentes del humanismo renacentista es un universo particular.

2) El humanismo renacentista surge de una reacción contra algunos de los rasgos más significativos de la religiosidad, la teología, las concreciones académicas, intelectuales y filosóficas, el arte y la política de la milenaria Edad Media europea. En un principio, ese nuevo modo del humanismo –en muchos aspectos, una variante más libre y abierta del ya vetusto cristianismo– pasa por un momento de transición que implica el respeto y la conservación de inercias de carácter medieval –como sucede con Petrarca y Boccaccio, que dejan atrás en este aspecto a Dante, más arraigado en el espíritu medieval–, pero no tarda en adquirir perfiles específicos, claramente diferenciados, cuando irrumpen en el escenario histórico figuras como Valla, Ficino, Pico y otros que ya se han referido.¹⁷

En términos generales, el humanismo renacentista se caracteriza por la autoconciencia de sus propulsores, quienes no tardan en percatarse de que con sus actitudes y sus prácticas dan forma a una nueva era de la historia cultural de Occidente, sin estar atados a un rígido y artificial proyecto único.

En ese periodo inaugural y transicional, el humanismo aflora más como el fruto de procesos y prácticas intelectuales más vinculados a intereses políticos y culturales independientes que a las estructuras académicas del Medioevo cristiano –como, por ejemplo, las primeras universidades–.

¹⁷ Véase p. 113.

No obstante, tanto la conformación de la figura del humanista (poeta-erudito, retórico-pedagogo, gramático-artista...) como el triunfo definitivo, el apogeo y la relativa continuación histórica del humanismo renacentista, en las distintas etapas de la Época Moderna, están fuertemente vinculados con la progresiva inserción de los ideales y procederes humanistas en las instituciones educativas postmedievales, incluyendo las universidades.

3) Desde sus manifestaciones iniciales, el humanismo renacentista no existe como movimiento sólido y diferenciado, sino como expresión más bien insular y atómica de exponentes de un nuevo modo de vida y de práctica social, que se traduce en otra forma de ver la religión, las relaciones con el pasado histórico occidental, los vínculos con los saberes científicos y filosóficos, las maneras de practicar las diversas artes, los procesos pedagógicos, las necesidades éticas y espirituales del ser humano, la actividad económica y la política... Se trata de la configuración de un nuevo modo de ser humano, en la medida en que se va socializando, desde una praxis originalmente individual.

Eso explica la importancia que tendrá el espacio público para la configuración y despliegue del nuevo espíritu humanista. Este fenómeno cultural estará fuertemente ligado al diálogo y el debate en plazas y otros lugares abiertos, en los muros (cuando se trata de obras pictóricas), los pórticos, las capillas y aun los pulpitos, de algunas de las iglesias en las ciudades más modernistas de la época renacentista... La invención de la imprenta, en un momento en que la configuración del nuevo humanismo era ya irreversible, repotenció de manera insólita su expansión prácticamente por toda Europa. Desde luego, la inserción del programa cultural y espiritual humanista en el ámbito escolar –en especial, su dimensión doctrinal y pedagógica– le aportará solidez institucional y continuidad, en algún grado, durante siglos, según vaya siendo reinterpretado, no pocas veces de manera oportunista y anacrónica.

4) Ciertamente, el humanismo renacentista se basa en una reinención de algunas referencias tomadas de la Antigüedad clásica, sin romper con el cristianismo, aunque sí con importantes tensiones y conflictos

(como ejemplifican los casos de Bruno y Erasmo, y confirman en el más o menos inmediato postrenacentismo las situaciones de asedio doctrinal y persecución ideológica padecidas por Galileo en Roma o Miguel Servet en dominios protestantes).

Dicha reinvenición de la tradición pasa por adoptar ciertas obras de origen equívoco, pero de gran prestigio a finales de la Edad Media –como los textos atribuidos a Hermes Trismegisto, entre otros– y, sobre todo, por una revisión crítica de las referencias antiguas aludidas. ¿Cuáles, en concreto? Por lo menos, las siguientes: *a)* la ontología, la lógica y la ética aristotélicas, filtradas por los filósofos árabes medievales y por la escolástica tardía encabezada por santo Tomás de Aquino, *b)* la tradición socrático-platónica –sobre todo, la expuesta en diálogos como *Banquete*, *República* y *Timeo*– y la que se articula alrededor del importantes núcleos doctrinales neoplatónicos, así como determinadas obras de pensadores romanos –Séneca, Lucrecio y, en especial, Cicerón, en su papel de traductor, es decir, ‘transportador’ a Occidente de las corrientes filosóficas de la Época Helenística–, *c)* las obras de historia que dan cuenta de la actividad política en la Antigüedad; esto es, las célebres *Historias* de Heródoto; muy especialmente la *Historia de la guerra del Peloponeso*, de Tucídides; la *Historia general*, de Polibio; las *Décadas*, de Tito Livio; las *Historias* y los *Anales*, de Tácito... *d)* la fecunda tradición de las ciencias de la Antigüedad, en la que destacan nombres como los de Pitágoras, Hipócrates, Aristarco de Samos, Ptolomeo, Hiparco, Estrabón, Eratóstenes, Euclides, Arquímedes y tantos otros, *e)* la poderosa tradición de producción artística, en la que se combinan las artes de la Grecia clásica, las generadas en el seno del helenismo y las desarrolladas durante el Imperio romano, la matemática, la física, la astronomía y la medicina griegas.

En general, los humanistas renacentistas hacen a un lado la lógica aristotélica y sus implicaciones epistémicas, para pronunciarse en favor de la investigación directa de temas de interés teórico-científico. De ese modo, reniegan del principio de autoridad y de las falacias que tiende a generar. Es decir, contra lo que sucedía en el ámbito de la teología

medieval, ya no importa un dogma porque lo haya propuesto Aristóteles o algún relevante santo cristiano o, incluso, algunos pasajes de las sagradas escrituras judeo-cristianas. Además, ahora adquiere relieve la inducción, por encima de la deducción sustentada en premisas dogmáticas sin soporte fáctico. Igualmente, se resignifica la matemática como ciencia cuya lógica equivale al lenguaje de los fenómenos del universo-mundo. Asimismo, adquieren fuerza la indagación empírica y a la experimentación.

Así es como, por ejemplo, un humanista del Renacimiento como Copérnico (1473-1543) efectúa una revolución en la imagen del mundo hegemónica en su tiempo, cuando confirma con bases empíricas y matemáticas que es el Sol y no la Tierra el centro del “universo”, como ya había descubierto Aristarco de Samos en el siglo III a. de C. Hay, pues, un cambio de actitud y de visión de las cosas personificada en la figura del humanista renacentista, que en poco tiempo potenciará contribuciones científicas como las de Johannes Kepler (1571-1630), Galileo Galilei (1564-1642) y Francis Bacon (1561-1626). Todos estos científicos humanistas y varios más anuncian y empiezan a dar forma y consistencia a los inmensos avances científicos y técnicos registrados en la Época Moderna —en campos como la astronomía, la matemática, la geografía, la anatomía humana y otras ciencias relativas a la naturaleza—, en estrecho vínculo con el proceso de desarrollo, consolidación y expansión del modo de producción modernista por excelencia: el capitalismo.

Por lo demás no sería justo omitir, en este repaso histórico, el peso que todavía ejercían la magia y presuntas vertientes de la ciencia, como la alquimia, en el Renacimiento. Puesto que esta época, aun cuando tiene entidad propia, tiene mayor significación como momento de tránsito hacia una modernidad plena, no debe extrañar que esas expresiones de raigambre milenaria tuvieran una gran fuerza. Todavía en el siglo XVIII hay científicos que hablan del fantástico flogisto, para explicar la combustión. A finales de esa misma centuria, se planteó en prestigiosas instancias científicas la tesis del magnetismo animal (mesmerismo),

con la esperanza de una efectiva aplicación terapéutica. Incluso en la segunda mitad del siglo XIX, Louis Pasteur tuvo que afanarse en demostrar la falsedad de la muy antigua teoría de la generación espontánea. Y aun habría varios casos más de teorías pseudocientíficas similares, con importantes niveles de aceptación, en nuestra época contemporánea.

5) Como puede advertirse, todo el proceso resumido de manera muy sumaria en el punto anterior resulta de una revisión crítica y de una reinención creativa de una serie de referencias de la tradición que ya se han señalado. En la historia, no hay cambios e innovaciones significativas que no impliquen un ajuste de cuentas con la tradición. En los hechos, este proceso resulta en un rechazo de lo que el pasado tiene de inaceptable y en una reconfiguración de lo que ofrece como conveniente a las nuevas necesidades.

En el caso del humanismo renacentista, ese diálogo a la vez impugnador y constructivo con la tradición derivó en los frutos que se han venido registrando en las líneas precedentes. Pero también hizo posible el surgimiento de un ideal de lo humano muy influyente en su tiempo y en la posteridad. La condición de humanista, ahora, implica la confluencia de varias características: erudición amplia y sustanciosa, libertad plena del intelecto, confianza total en las capacidades del ser humano, creatividad audaz (es decir, la clásica actitud poética, artística, en todas sus dimensiones), sentido práctico –tanto en el plano ético, como en la búsqueda de soluciones útiles ante diversas necesidades materiales e intelectuales–, conjunción de saberes diversos –la mayoría de los humanistas renacentistas encarnan, en sus personas, eso que hoy conocemos como multidisciplinariedad y transdisciplinariedad–, compromiso con expectativas intelectuales, éticas, espirituales de carácter trascendente...

Hay consenso entre los historiadores del periodo renacentista en cuanto a que quien mejor encarna ese ideal de lo humano –y, de esa manera, deja de ser una vaguedad abstracta imposible de imaginar– es el gran florentino Leonardo da Vinci (1452-1519).

6) Con todo y que las contribuciones del humanismo renacentista al pensamiento, el arte y la ciencia tuvieron una importancia inmensa, no fue menos relevante la que hizo en el campo antropológico, es decir, en el terreno de la definición de una idea del ser humano.

Aunque de manera irregular y sin obedecer a un programa puntualmente preconcebido, la síntesis de los humanismos precedentes y la modulación de uno nuevo es el núcleo de la significación cultural y espiritual que alcanzó el ideal renacentista de lo humano.

Un componente esencial del sistema de ideas con que, en general, se identifican los humanistas del Renacimiento es su visión acerca de la dignidad del ser humano. No se tiene noticias acerca de ningún humanista del Renacimiento que niegue dignidad a los miembros de su especie. En realidad, unos más explícita e intensamente que otros, no solo asumen esa condición supremamente digna del ser humano, sino que toman ese supuesto como base de una especie de divinización quizá nunca vista de lo humano.

Ya la Antigüedad clásica, como se ha visto, cifraba esa dignidad en el elemento racional de las personas. También se vio cómo el cristianismo dignifica a los humanos, en el orden general de la creación, debido a su cualidad de ser imagen y semejanza de su Creador y a su superior disposición a conectar con Este. Racionalidad, divinidad analógica e inclinación al encuentro con Dios: tres elementos de procedencia cristiana, que confluyen en la reivindicación humanista de la dignidad humana en el Renacimiento. Pero algunos humanistas renacentistas particularmente influyentes —cristianos como eran— no solo aceptan esas tres bases de la dignidad humana, sino que agregan al menos dos de origen extracristiano: *a)* la figuración del ser humano como un microcosmos que contiene a escala la realidad esencial del universo, y *b)* la idea pindárica y socrático-platónica, que ya se examinó en su momento,¹⁸ de la singular

¹⁸ Véanse pp. 39 y ss y 58 y ss.

disposición del ser humano a constituirse a sí mismo, a darse forma a sí mismo, en la medida en que se propone llegar a ser lo que es. Todo esto, sin olvidar la raigambre helénica de la idea de razón (*lógos*) y de la condición intrínsecamente racional del universo.

No es posible puntualizar aquí las diversas maneras de concebir y expresar la antropología humanista generada durante el Renacimiento, sobre todo si se tiene en cuenta que no solo aparece en discursos literarios, sino también en obras de arte. Habrá que conformarse, por tanto, con exponer su contenido esencial a partir de algunas de sus expresiones más representativas e influyentes:

a) Desde sus comienzos –antes incluso de que adquirieran la presencia social y la consistencia propia de un movimiento cultural y político diferenciado y reconocido– los humanistas renacentistas asumen el problema de lo humano como un tema de interés irrenunciable. Ya Petrarca reconoce la urgencia de pensar qué es el ser humano. Por lo demás, esta conciencia sintoniza con un nuevo proceso histórico de individualización de las personas, estimulado por la dinámica del capitalismo mercantil, la reorganización demográfica con base en los nuevos burgos y en la progresiva erosión de las comunidades medievales en Occidente.

b) Si el estudio de lo humano es elevado por los humanistas a ese nivel tan alto de interés, no habrá de causar extrañeza que el humanismo renacentista genere las condiciones para la ulterior divinización del ser humano y, asimismo, el consiguiente reconocimiento de este como el centro del universo. En esto, el humanismo renacentista lleva a extremos desconocidos lo que en la Antigüedad clásica y en la teología cristiana se ofrecía como relatos alegóricos de la condición de una criatura –el ser humano– que, por su condición racional, participaba de la racionalidad del cosmos y, por su carácter excepcional en el orden general de la creación, era lo más asimilable al Creador. Los humanistas renacentistas –tanto literatos como artistas plásticos– han sido, acaso, los más grandes antropocentristas de la historia de Occidente. Ahora bien, los denodados empeños de los humanistas por enaltecer al máximo al ser humano, con

todo y que tuvieron mucha aceptación en importantes ámbitos de la cultura y de las mentalidades postmedievales, no fueron suficientes para anular las interpretaciones miserabilistas de lo humano, heredadas de la Edad Media.

c) Por su belleza, por su singularidad y también por su intensa representatividad, conviene acercarse a ver cómo expresa Pico della Mirandola estas ideas, desde el comienzo de su célebre *Oración sobre la dignidad del hombre*. La conciencia humanista de la importancia de pensar lo humano se evidencia, en Pico, cuando reproduce la opinión de Abdaláh –uno de los filósofos árabes, objeto de la erudición humanista–, en el sentido de que, en el “teatro del mundo”, no hay “ninguna cosa más admirable de ver que el hombre”.¹⁹ Asimismo, Pico empieza a reconocer y admitir el carácter divino del ser humano, cuando apela a los importantes escritos atribuidos a Hermes Trismegisto, para recordar que a juicio de este, “gran milagro, oh Asclepio,²⁰ es el hombre”. Pero Pico se muestra crítico ante las alabanzas (no argumentos) en pro del ser humano que lee en diversas escrituras antiguas de gran prestigio y busca razones que sustenten su dignidad. Para ello, el gran humanista recurre de manera ecléctica, tanto a una referencia judeo-cristiana –Moisés– como a una griega –Platón, en tanto que autor del diálogo *Timeo*–, con el fin de elaborar un relato *ad hoc*, que permitiese desembocar en un argumento suficiente para explicar por qué el ser humano es tan digno como en su tiempo muchos dicen que es.

Según dicha narración, el Artífice constructor del universo –es decir, el Demiurgo del que Platón habla en *Timeo*, implícitamente asimilable a la figura del Dios judeo-cristiano–, una vez terminada toda su inmensa obra, echó de menos a alguien que la apreciara, “amara su hermosura y admirara su grandeza”. En ese momento, “pensó, al fin, crear al hombre”. Pero el supremo Artesano ya había agotado todas las formas ideales que

¹⁹ Todas las citas de Pico della Mirandola que se reproducen aquí proceden de *De la dignidad del hombre* (Pico, 1984, pp. 103 y ss).

²⁰ Dios griego de la medicina, asimilado por los romanos con el nombre de Esculapio.

le servían de referencia para crear todas las cosas que el universo-mundo contiene, a la hora de emprender esta nueva labor. En palabras de Pico, “ya no quedaba en los modelos ejemplares una nueva raza que forjar”. En definitiva, el gran Hacedor no contaba con medios externos a su propio poder para realizar la tarea de crear al ser humano.

En esa situación tan especial, el Demiurgo “hizo del hombre la hechura de una figura indefinida” y le aclaró cuál sería su condición, a diferencia de la de las demás criaturas: “Ni celeste ni terrestre te hicimos, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realizarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión.”

Con su lenguaje alegórico, Pico sugiere que el Dios judeo-cristiano-islámico crea al ser humano dotado de la libertad de ser lo que quiera ser, sobre la base de una inagotable capacidad de asumir las “formas” éticas que decida, más que al modo de un camaleón –imagen que maneja el propio Pico– como una especie de particular dios Proteo. Libertad y autocreatividad, para formarse según decida, viene a ser, pues, la esencia de lo humano, en contraste con la forma de ser de los demás seres del mundo.

d) Podría decirse que la idea que se hacen los humanistas de la dignidad es la de una serie de potencialidades libremente asumibles y aplicables, sobre la base de una dotación físico-ontológica abierta por completo a la posibilidad, no sujeta a modos de ser y de actuar prefijados desde el nacimiento hasta la muerte, como sucede con los animales no humanos.

En esto, el humanismo renacentista anticipa a los existencialismos de finales del siglo XIX y primera mitad del XX, aunque también se distancia de dicha corriente filosófica muy posterior, pues desde la perspectiva humanista renacentista esa libertad puede dirigirse incluso a la anulación de la dignidad humana o de la condición humana del ser humano. En efecto, cada quien es libre de entregarse a los apetitos más intrascendentes (comer y beber sin medida, practicar una sexualidad sin freno ni discernimiento etcétera). En ese caso, ya no estamos hablando de un ser humano, sino de una planta, alguien que no supera el estado vegetativo

de la existencia. Quien, por su parte, se deja enceguecer por las vanidades del honor, el prestigio, las zalamerías de los adúlantes... no es libre, es tan esclavo como un animal no humano. Por el contrario, el filósofo auténtico, que conecta sus capacidades racionales con la racionalidad del cosmos es un animal superior a los demás, puesto que tiene una naturaleza “celeste”. Y, en el caso del místico, el asceta contemplativo, ya estaríamos ante un ser liberado de todo vínculo terrenal; de manera análoga a como lo entendían los pitagóricos, esa persona es más bien, como dice Pico, “un superior numen revestido de carne humana”.

De lo anterior se desprende que, en la visión genérica de los humanistas, el ser humano posee dignidad por el simple hecho de ser humano. Es decir, desde su perspectiva, cada miembro del género humano merece respeto y trato justo en todas las dimensiones de la vida, en virtud de haber nacido humano. Ahora bien, la base de esa especie de privilegio reside en la específica naturaleza del humano, consistente en ser racional, libre y capaz de autocrearse, autoformarse. Estas tres dimensiones son indisociables. Alguien se forma a sí mismo porque es libre de hacerlo y esa labor será respetable y digna, siempre que responda a la razón —que, al modo del pensamiento griego, también aquí es expresión del logos, es decir, de la racionalidad estructural del universo—. Así que un mal uso de la mencionada libertad puede ocasionar una degeneración y aun una anulación deshumanizante de la dignidad de la persona. En la visión jerárquica de estos humanistas identificados con tesis de raigambre platónica, cada quien decide si redignifica sus propias potencialidades humanas o se degrada para convertirse en bestia o en planta rastrera.

e) En el plano antropológico y ético, el humanismo renacentista muestra un ímpetu y una ilusión incomparables, por su fuerza y firmeza, con cualesquiera de los humanismos anteriores, en la asunción de la paradoja esencial de todo humanismo: el afán de encumbrar y colocar por encima de los demás seres del mundo algo que, según la imaginación simbólica, procede del humus —es decir, del lodo— y que, por eso, recibe la calificación de *humano*.

7) Los humanistas del Renacimiento no se conformaron con reinventar una idea de lo humano y generar, así, su propia antropología. Tampoco les pareció suficiente convertirse en eruditos sobre la Antigüedad clásica y diversos textos de mucho prestigio entre los sabios y los poderosos de la época. No les bastaba la satisfacción de desplegar sus audacias en el ejercicio de la crítica a los saberes heredados de la Edad Media y en la consiguiente invención de nuevas ciencias o maneras de renovar algunas de antigua data. Pensaron que esas contribuciones tan importantes y la figura de lo humano encarnada en quienes las habían realizado deberían tener un complemento en una nueva propuesta de formación de lo humano, una inédita pedagogía-cultura: una *paideía* nueva que, además, en lo posible, se extendiera más allá de círculos privados muy elitescos. Puesto que lo propio del ser humano es hacerse, formarse, a sí mismo, se imponía la necesidad de facilitar esta labor.

En último término, ese formarse a sí mismo es un modo de cultura. La palabra *cultura* tiene diversas acepciones, pero en el contexto al que nos venimos refiriendo tiene el significado de un ‘cultivo’ de lo humano, como una actividad, una labor constante, que se propone superar la base de humus, de barro, del que procedemos como humanos. Es así como la noción de cultura nombra lo que la acción humana ha venido construyendo desde la naturaleza para superar a la naturaleza y derivar, así, en algo que ya es una “segunda naturaleza”: las civilizaciones, las obras de ingeniería, las expresiones artísticas...; también el lenguaje, el discurso, las modulaciones de la palabra en conjunción con la dinámica del pensamiento.

Toda esa construcción humana que procura embonar –aunque, con frecuencia, sin lograrlo– con lo natural indiferente (extrahumano), en general, es acumulativa, está en permanente aumento y modificación. El despliegue de ese proceso en el tiempo supone eso que llamamos tradición –fenómeno cultural imposible de negar o ignorar, aunque siempre sujeto a examen crítico–, que es la forma de hablar de un modo de la Historia y que se manifiesta en múltiples expresiones de la historiografía.

Asimismo, aunque hay muchas maneras de definir la noción de *memoria*, las mencionadas tradición e historia albergan también la dimensión de un registro de lo que se debe recordar en todo momento actual, si se pretende que las comunidades y sociedades humanas continúen en el tiempo histórico con una conciencia de su identidad.

No ha hecho falta que los humanistas renacentistas explicitaran una teoría de la tradición, de la historia y de la identidad, para detectar que la asumían implícitamente y que la tenían en cuenta, a la hora de redimensionar y reinventar la Antigüedad. Esto es lo que permite entender el esmero puesto por los humanistas en actualizar la *paideía* clásica, es decir, en reivindicar una cultura y una educación con el mismo rigor, prestigio y efectividad ética, política y pedagógica que la de los griegos y romanos antiguos, aunque siempre abierta a las peculiaridades de la actualidad del caso.

Los humanistas renacentistas encontraron la clave de la realización de ese propósito en un programa educativo que, cuando menos, remonta a Cicerón, quien lo denominó *studia humanitatis et litterarum* ('estudios de humanidad y de letras'). No se trata de lo que hoy entenderíamos como un plan de estudios estructurado de alguna carrera concreta. Consiste, más bien, en una ruta vitalicia de autocreación constante. Aun cuando una amplia erudición es muy importante en la configuración del humanista renacentista, los mencionados "estudios de humanidad" rebasan el propósito de la mera acumulación de saberes diversos. Más bien, apuntan a una formación, a la modelación de un ser humano consciente de su dignidad e interesado en una plenitud ética, estética y, en algunos casos, incluso espiritual. En definitiva, dichos estudios son asumidos con miras a la autoelaboración de una conciencia de formar parte de un programa político-educativo universalista que da continuidad renovada a la retórica, la filosofía, las ciencias y las artes de los tiempos clásicos. Solo así puede cimentarse el compromiso de los humanistas con los saberes teóricos y técnicos más respetables.

Ahora bien, hay dos elementos que sostienen y explican la especificidad del humanismo renacentista frente a otros ideales de lo humano y

otros movimientos, que han aceptado abordar al ser humano como problema filosófico e ideológico y se han ocupado en tratar de encontrar las respuestas del caso. Esos dos elementos son la palabra y las artes plásticas.

El humanismo renacentista es, pues, un fenómeno cultural que responde a la conformación de una manera de relación con el mundo, sobre el basamento privilegiado del sabor y del saber a los que se vinculan, tanto el discurso riguroso y bello como las expresiones más excelsas de la pintura, la escultura e incluso la arquitectura. Está muy bien ser médico, ingeniero, arquitecto, astrónomo, jurista, sacerdote, caudillo político, científico y cualesquiera otras profesiones u opciones de vida, pero desde la perspectiva de los humanistas del Renacimiento sus labores verán su efectividad muy limitada, si no pueden permear las comunidades y sociedades en las que actúan, si como personas carecen de un dominio adecuado, autoconsciente y fluido del discurso y si ignoran la enorme significación antropológica y estética de las obras de arte ceñidas a los patrones formales más exigentes, procedentes de la revisión creativa de la Antigüedad clásica.

Aun cuando ese ideal concierne a las dos vertientes de conocimientos señalados —los que canaliza la palabra y los que evidencian las artes—, salvo en el caso del inabarcable Leonardo da Vinci, lo más frecuente es verlo justificado por los retóricos. Por ejemplo, Lorenzo Valla, una de las figuras más representativas del humanismo renacentista itálico, justifica el diálogo con los antiguos y toma a estos como referencia para su propia labor, con el argumento de que, “cuando [aquellos] transmiten sabiduría, se caracterizan por la suma elocuencia y, cuando transmiten elocuencia, por la suma sabiduría” (Valla, 2000, p. 90). Se entiende que ese justo equilibrio entre contenido y forma se convirtió en un ideal epistémico, pedagógico y estético, que legitimaba el recurso constante a destacadas obras de la Antigüedad occidental.

En términos generales, una revisión de las obras más influyentes de los humanistas renacentistas transmite la impresión de que percibían su propio tiempo con verdadero horror, como una época de agotamiento cultural, de decadencia, de estancamiento en prácticamente la suma de los

órdenes de la vida. Esa percepción no solo suscitaba en ellos una aversión hacia casi todo lo que evocara la Edad Media, sino sobre todo una actitud propensa a la muy elevada valoración –incluso una idealización– de la herencia clásica antigua, desde hacía siglos maltratada y abandonada. Así pues, el humanismo renacentista condensa todo un esfuerzo por revalorar la tradición antigua, con la intención de contar con un asidero de sentido en un presente sumamente problemático. Ante él poco de positivo pueden aportar tanto un cristianismo institucional agotado y sumido en diversas situaciones críticas graves como las opciones de carácter utilitario y pragmático, vinculadas a la todavía auroral economía capitalista mercantil y a la política tiránica predominante durante el Renacimiento.

La reinención de la retórica, la filosofía y las artes practicadas en la Antigüedad ofrece a los humanistas bases teóricas, ideológicas, éticas y técnicas para emprender –confluyentes en una unidad de intención, aunque de manera irregular y bastante dispersa en los hechos– una serie de actividades tendientes a promover un cambio en las mentalidades, a conformar una nueva sensibilidad y una conciencia igualmente innovadora, lo mismo en el espacio público civil como en las cortes, en las anteiglesias, en los centros educativos etcétera.

Es a tenor de esos afanes y de esos espacios, en mayor o menor medida públicos, que la retórica y las artes influyen de manera profunda, decisiva. Y es en este campo de necesidades, prácticas y ámbitos donde los ya mencionados *studia humanitatis et literarum* probarán su pertinencia y eficacia. Esos estudios son los que posteriormente recibirán el nombre de “humanidades” o “estudios humanísticos” que, en líneas generales, todavía hoy mantienen.

Las humanidades pueden verse como la base y el contenido epistémico, metódico y educativo del discurso humanista en el Renacimiento. En lo esencial, las humanidades son la modulación renacentista de la antigua *paideía* y la sustancia del humanismo visto como proyecto cultural específico.

Se evidencia, entonces, que humanismo y humanidades no son lo mismo. Por un lado, está todo lo que concierne a una visión del mundo

y del lugar que en él ocupa el ser humano –esto es lo que, en lo esencial, define al humanismo– y, por el otro, tenemos un tesoro de saberes, una tradición, cuya transmisión de generación en generación han interrumpido diversos hechos históricos y que el humanismo renacentista rescata, redimensiona y actualiza. Esto último son las humanidades, que en el Renacimiento se configuran como la nueva *paideía* humanista, es decir, un sistema de conocimientos y de procederes educativos, que a un tiempo promueven el humanismo y garantizan su continuidad como proyecto cultural.

Ese proyecto cultural general del humanismo –esto es, las humanidades– encontró un terreno particularmente propicio, para su consolidación y continuidad, en los espacios educativos.

En los *studia humanitatis* del Renacimiento, confluyen al menos dos vertientes de saberes: *a)* los contenidos filosóficos, científicos, además de los de índole teórico-ideológica, y *b)* los conocimientos de carácter filológico –retórica y gramática, junto con las propias lenguas clásicas (en especial, el griego y el latín)–. Durante el Renacimiento, los primeros humanistas –inicialmente, sin mucha diferencia con respecto a los académicos, notarios, secretarios, escribanos... medievales– acceden a textos clásicos helénicos vertidos al latín y, tanto la retórica y la gramática latinas como la enseñanza de la lengua de los romanos son la columna vertebral de la actividad pública y la educación humanísticas. En la medida en que el humanismo amplía su presencia político-social, esos estudios humanísticos van siendo gradualmente aceptados en los centros educativos de mayor relevancia –incluyendo las universidades– y, poco a poco, van enriqueciéndose con las traducciones y estudios directos de textos griegos y latinos, junto con el conocimiento y la enseñanza de la retórica y la gramática, vigentes en la Antigüedad grecorromana.

Ahora bien, así como las ciencias, en los primeros momentos de su desarrollo histórico prosperan como producto de la actividad crítico-creativa de sus fundadores y primeras generaciones de discípulos; con los estudios humanísticos renacentistas sucede algo parecido. Con el paso del

tiempo, ese impulso originario de audacia y búsqueda entusiasta va declinando a medida que avanza una restricción de las ciencias humanísticas a su manejo en el plano didáctico, lo que a su vez facilita su progresivo confinamiento en instituciones académicas de relevancia y calidad dispares.

La preponderancia que adquiere el interés pedagógico sobre el de la investigación humanística renovadora estimula la reducción de la cultura humanista a una serie de técnicas retóricas, gramaticales y, en general, filológicas, que facilite su manejo en las labores educativas. Este proceso genera una merma de las potencialidades más libres y fecundas del humanismo renacentista, pero a su vez termina siendo un factor decisivo en la expansión y continuidad de, al menos, una serie de contenidos humanísticos imprescindibles que logran formar parte de las propuestas y procesos pedagógicos conocidos durante las diversas fases de la Época Moderna, incluyendo esta en la que estamos inmersos ahora.

Ese fenómeno también se asocia con otro de suma importancia en la identidad epistémica y académica de los tiempos modernos: la disociación de las ciencias naturales y lógicas con respecto a los saberes humanísticos, al tiempo que se institucionaliza y propaga una negación del carácter científico de estos.

Al margen de las consideraciones que merezcan las derivaciones históricas del humanismo renacentista y su admirable acervo de ciencias (todas ellas humanas), es de justicia reconocer la enorme significación cultural y el alcance no solo universal sino universalista que ese gran movimiento tuvo para la historia de la humanidad. Nuestro tiempo se ha venido abriendo a humanismos distintos a los de estirpe occidental. Con todo lo que esa apertura tiene de justo, necesario y altamente positivo, su reconocimiento, por lo demás pertinente, no habrá de ser motivo suficiente para desconocer la contribución del humanismo renacentista a una conciencia más amplia y profunda de lo humano, así como a una libertad y una creatividad que han permeado, en mayor o menor grado, la producción cultural a todos los niveles (filosofía, ciencias, artes, ética, política...), a lo largo de unos seis siglos.

9. El humanismo renacentista visto desde el presente

No todo lo acontecido en los siglos renacentistas, en Occidente, es aceptable, desde la consideración de criterios sustentados en la decencia ética. Así como este hecho no admite dudas serias, algo parecido cabe afirmar sobre la enorme trascendencia del modelo de humanismo generado en el Renacimiento: nadie con verdadero sentido de justicia puede negarla.

La idea general del humanismo que logra conformarse durante la época renacentista, en tanto que confluencia de diversos esfuerzos de revisión crítica y de acción creativa, puede ser vista como una primera gran síntesis de la historia del humanismo en Occidente. Si se asume esta consideración como cierta, resulta coherente pensar que una caracterización fundada del humanismo generado en ese momento de la historia puede ser tomada como una definición decisiva de la noción de humanismo que habrá de ejercer, en lo esencial, una influencia insoslayable en los siglos posteriores, incluso —parcialmente al menos— en nuestro tiempo.

En consecuencia, de cara al Renacimiento, estamos en condiciones de sintetizar una específica idea de humanismo, que rebase sus límites históricos originarios. En primer término, a partir de los siglos xv y xvi, la palabra *humanismo* designa una visión autoconsciente de la realidad humana y extrahumana, que sustenta una forma de ser en el mundo. Eso significa, también, que el humanismo es una forma de entender, organizar y ejercer la vida.

A fin de cuentas, el humanismo es un *éthos* específico: una manera de definir el deber ser humano, es decir, el orden de la relación general de la persona, tanto con la realidad social-cultural y como con la natural.

A partir de este momento histórico, el humanismo asume de manera consciente el compromiso permanente de plantearse y tratar de responder la pregunta por la naturaleza o realidad específica del ser humano. El humanismo se convierte, así, en una perspectiva desde la que se observa lo humano como un problema digno de atención, un tema siempre abierto a la reflexión, en apego a su incesante reconfiguración de acuerdo con la dinámica de la historia de las comunidades y sociedades.

El humanismo renacentista admite con certeza dogmática la idea del ser humano como centro de la creación, es decir, del universo. Más aun, ese modelo de humanismo proyecta su visión antropocentrista hacia un proceso de divinización del hombre —a la mujer, aquí, cuando más, se le reconoce una presencia accesorio—, que la Modernidad cada vez más secularizada profundizará en lo sucesivo.

Por lo demás, ese antropocentrismo y esa conversión del humano en un ser de condición divina se basan en una caracterización del hombre como una potencia siempre abierta a la autocreatividad, a la autoformación libre y, por ello, dotado de una dignidad sin límite y sin parangón en el mundo.

Otra característica del humanismo renacentista, en general, es su compromiso con fines éticos y espirituales trascendentes, esto es, su intención de contribuir a la elevación de lo humano por encima de todo lo vulgar y mediocre, así como de colocarlo más allá de todo interés burdamente utilitario y pragmático. Esa actitud, sin embargo, no desdice la voluntad humanista de encauzar toda labor intelectual, artística y técnica por la vía de la atención efectiva de necesidades precisas de personas y comunidades concretas.

Igualmente, el humanismo renacentista muestra una notoria vocación universalista. Desde su punto de vista, el ser humano es libre hasta el punto de la autoconstrucción, a la par de autónomo y digno en grado sumo, a escala universal. Sin embargo, al universalismo de los humanistas del Renacimiento se le puede objetar su configuración y supuestos etnocéntricos. En líneas generales, se trataría de un universalismo de

raigambre europea, que aspira a ser aceptado a nivel global, sin tener en cuenta condicionantes históricos, culturales, étnicos... diferenciales.

Por último, también es propio del humanismo renacentista la contradicción entre un profundo sentido de libertad y una subordinación doble: una, ante el poder eclesiástico y el temporal; la otra, ante los textos y autores de la tradición que ha tomado como referencia. En efecto, la gran mayoría de los humanistas del Renacimiento forma parte de los séquitos que rodeaban a poderosos clérigos y tiranos, realizando tareas diplomáticas o secretariales, sin que ello desmereciera su labor en el terreno intelectual y artístico.

En lo que hace a sus relaciones con la tradición cultural y teórica, así como aflaban sus armas críticas, por caso, contra el Aristóteles instrumentalizado por la teología escolástica medieval, sucumbían dogmáticamente al principio de autoridad, cuando se trataba de pensadores neoplatónicos o de prestigiados polígrafos romanos, como Cicerón y Séneca, por ejemplo.

Como es bien sabido, algunos humanistas de la época pagaron con su vida su consecuente apego a los ideales del humanismo –baste con recordar los casos de Giordano Bruno y Miguel Servet, sin omitir el de Galileo, aunque este se salvó a duras penas de la suerte fatal de los dos anteriores–; pero incluso Bruno y Servet combatieron tesis dogmáticas con tesis dogmáticas alternativas, solo que compartidas por menos gente o por gente con menos poder.

Según se ha visto, el ideal de vida humanista vigente en el Renacimiento implica una sólida educación de tonalidad clásica. La idea de que el ser humano puede y debe hacerse a sí mismo, autoformarse, de por vida embona con la necesidad y la aspiración de llenar ese proceso autoeducativo de contenidos eruditos, que en aquellos tiempos integraban también las ciencias lógicas y naturales.

Los humanistas renacentistas encontraron en los antiguos *studia humanitatis et literarum* –los ya referidos estudios de humanidad y letras, conocidos posteriormente como humanidades o estudios humanísticos– la fuente de esa erudición. Esta es la raíz del íntimo vínculo entre

el potente humanismo del Renacimiento, por un lado, y la amalgama científico-humanística conocida como humanidades, por el otro. Es fácil apreciar que se trata de dos términos distintos, pero igualmente se comprende con facilidad la pertinencia de su conexión recíproca.

En el fondo, después de Renacimiento, nos resulta prácticamente inconcebible un humanismo sin humanidades.

Todavía hoy en día, a tantos siglos de distancia, con las alteraciones históricas que ha sufrido la idea de humanismo, tendemos a asociarla con las humanidades, es decir, con un esfuerzo por cultivarse, por acceder a los conocimientos apropiados para que el ser humano ascienda a la máxima altura ética, cultural y política, en su responsabilidad de alcanzar a ser quien es y logre, así, una manera más elevada y refinada de vida, una forma de estar en el mundo sustentada en saberes propicios para vivir de la manera respetable implicada en la raigal dignidad de cada ser humano.

En un plano más concreto, tendemos a reconocer en el modelo de humanismo generado en el Renacimiento un ideal de vida, un modo de vivir en el mundo, sustentado en el ejercicio competente de la retórica y la poesía (las artes que evocan a las antiguas Musas), como expresión de una filo-logía —un respeto, un rigor técnico, un gusto, un amor y un placer en el uso de la palabra adecuadamente ceñida a la dinámica de la mente, incluso en su dimensión epistémica, por ende, científica— que inexorablemente convive con una lógica, una matemática, una astronomía, una física, una arquitectura, una ingeniería, como unidad epistémica-práctica integral destinada a posibilitar una existencia humana mejor.

Por su parte, desde que conocemos el modelo humanista renacentista, queda claro que la noción de humanismo tampoco puede igualarse a la de humanitarismo.

La reducción del significado de la palabra *humanismo* a la de *humanitarismo* es muy frecuente en nuestro tiempo. Este fenómeno puede deberse a cierta vertiente en la evolución histórica de conceptos más serios y fundados de la idea de humanismo. Como sea, si el vocablo *humanitarismo* significa actitudes relacionadas con la misericordia, la filantropía, el

altruismo u otras que expresen una consideración especial hacia personas en situaciones difíciles, queda claro que poco tiene que ver con lo que hemos caracterizado como humanismo en las líneas precedentes.

Es posible que, en la confusión entre humanismo y humanitarismo, esté aflorando el peso de la poderosa idea humanista acerca de la dignidad de la persona; es decir, la herencia de los antiguos argumentos de Marsilio Ficino y de Giovanni Pico della Mirandola y otros sobre el respeto al ser humano por el hecho primordial de ser humano. Sea como fuere, las actitudes humanitarias –con todo y merecer nuestro máximo respeto y apoyo– carecen de la profundidad cosmovisional, ética, estética y política que caracteriza a los humanismos mejor constituidos, como es el caso del renacentista.

A pesar de que el modelo renacentista de humanismo resulte imposible de aceptar hoy en todos sus términos, no es lícito ni justo ignorar su relieve y significación para la historia de la cultura. Ya se ha visto que está vedado a las mujeres, que es antro- y etnocentrista, que se subordina a los poderes fácticos de su tiempo, así como al principio de autoridad, cuando se trata de hacer valer tesis con prestigio en la tradición cultural, y algunas otras dimensiones que ya no embonan con las mentalidades de nuestro tiempo. Pero también sabemos que hizo contribuciones sumamente valiosas.

Si, en medio de graves confusiones, tergiversaciones, imputaciones impertinentes y manipulaciones reduccionistas, todavía persisten visiones del mundo que, con un mínimo de rigor, se reconocen como humanistas, ello se debe a la fuerza y profundidad alcanzada por el humanismo en la época renacentista.

Más allá de las desavenencias y de las objeciones que ya hemos adelantado, es justo reconocer que el humanismo renacentista sentó las bases de una tradición humanista que, de manera parcial y no sin importantes problemas, llega hasta nuestra época. Después de todo, no fue en vano su empeño en tematizar lo humano de manera explícita, constante y vigorosa, así como su denuedo en asignar al ser humano un lugar significativo en el universo y, así, redignificarlo.

Tampoco fue inútil el esfuerzo de los humanistas por destacar la peculiaridad de la naturaleza humana, en tanto que abierta a la posibilidad de hacerse a sí misma, de conformidad con los dictados de una audaz libertad. Y, de igual forma, resultó muy efectiva, de cara a la historia de la cultura y de la sustanciación de un *éthos* y una conciencia humanistas, la reinención de la antigua *paideía*, en clave de estudios de humanidad (*studia humanitatis*), vistos como el tesoro que habría de sostener y enriquecer una educación ilustrada y de vocación liberadora. Máxime si se tiene en cuenta que esas y otras aportaciones del humanismo renacentista venían de un compromiso con un ideal moral opuesto, de manera frontal, a la intrascendencia de las meras apetencias materiales, el utilitarismo y el pragmatismo extremos, el ciencismo unilateral deshumanizado y otras imperfecciones afines.

Después de todo, en las singulares disposiciones actitudinales del humanismo renacentista y en sus méritos epistémicos, éticos, estéticos, científicos, pedagógicos y políticos se anuncia toda la riqueza cultural de la Modernidad, a fin de cuentas, una época que también generó sus propias modalidades de humanismo.

Bibliografía de interés

- Abbagnano, N. y Visalberghi, A. (1992). *Historia de la pedagogía* (trad. de Jorge Hernández Campos). Fondo de Cultura Económica.
- Aristóteles (1978). *Acerca del alma* (intr., trad. y n. de Tomás Calvo Martínez). Gredos.
- Aullón de Haro, P. (ed.) (2010). *Teoría del humanismo* (vols. I y II). Verbum.
- Barón, H. (1993). *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno* (trad. de Miguel Abelardo Camacho). Fondo de Cultura Económica.
- Boeri, M. y Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Universidad Alberto Hurtado.
- Bruno, G. (2018). *De la causa, el principio y el uno* (trad. de Miguel Ángel Granada). Tecnos.
- Burckhardt, J. (1985). *La cultura del Renacimiento en Italia* (trad. de Jaime Ardal). Iberia.
- Burke, P. (1993). *El Renacimiento* (trad. de Carme Castells). Crítica.
- Campanella, T. (2006). *La ciudad del sol* (trad. de Emilio García Estebanez). Akal.
- Cappelletti, Á. J. (1996). *La idea de la libertad en el Renacimiento*. Alfadil.
- Cappelletti, Á. J. (1996). *Los estoicos antiguos*. Gredos.
- Cassirer, E. (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (trad. de A. Bixio). Emecé.
- Cicerón, M. (2003). *De los fines de los bienes y de los males* (vols. I y II, intr., trad. y n. de Julio Pimentel Álvarez). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Copleston, F. (1983). *Historia de la filosofía. Grecia y Roma* (trad. de Juan Manuel García de la Mora). Ariel.
- Egido, A. y Laplana, J. (eds.) (2012). *Saberes humanísticos y formas de vida. Usos y abusos*. Institución Fernando el Católico.

- Epicuro. (1999). *Obras* (int., trad. y n. de M. Jufresa). Tecnos.
- Fernández, C. (1980). *Los filósofos medievales*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ficino, M. (2001). *De Amore. Comentario a «El Banquete» de Platón* (3.º ed., trad. de Rocío de la Villa Ardua). Tecnos.
- Ficino, M. (1993). *Sobre el furor divino y otros textos* (trad. de Juan Maluquer y Jaime Sainz). Anthropos.
- Fornet-Betancourt, R. (2019). *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías*. Mainz.
- García, J. (2010). *Sobre el viejo humanismo: exposición y defensa de una tradición*. Marcial Pons Historia.
- Gilson, E. (1965). *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (trad. de Arsenio Pacios y Salvador Caballero). Gredos.
- Graeder, D., y Wengrow, D. (2022). *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad* (trad. de Joan Andreano). Weyland: Ariel.
- Grassi, E. (2006). *Heidegger y el problema del humanismo*. Anthropos.
- Haecker, T. (1961). *¿Qué es el hombre?* (trad. de A. López Quintás). Guadarrama.
- Henry, T. (2000). *La Ética de Platón* (trad. de Ana Isabel Stellino). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hernández, N. (2004). *Del indigenismo al humanismo*. Trajín.
- Hernández de la Fuente, D. (2011). *Vida de Pitágoras*. Atalanta.
- Hesíodo (1978). *Obras y fragmentos (Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen)* (intr., trad. y n. de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez). Gredos.
- Homero (2000). *Ilíada* (trad. de Emilio Crespo Güemes). Gredos.
- Homero (2000). *Odisea* (trad. de José Manuel Pabón). Gredos.
- Jaeger, W. (1985). *Paideía: los ideales de la cultura griega* (2.º ed., trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica.
- Johansson, P. (2019). Año 1 Ácatl, “1 Caña” (1519). Un encuentro de dos epistemes III. *Arqueología Mexicana*, 27(159), 13-17. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/ano-1-acatl-1-cana1519-un-encuentro-de-dos-epistemes-iii>
- Kristeller O. P. (1955). *The classics and Renaissance thought*. Harvard University Press.

- Kristeller O. P. (1970). *Ocho filósofos del Renacimiento italiano* (trad. de María Martínez Peñaloza). Fondo de Cultura Económica.
- Kristeller O. P. (1982). *El pensamiento renacentista y sus fuentes* (trad. de Federico Patán López).
- Laercio, D. (2008). *Vida de los filósofos ilustres* (trad., ed. y coment. Carlos García Gual). Alianza.
- Landa, J. (2012). *Éticas de crisis: cinismo, epicureísmo, estoicismo*. Universidad de Guanajuato.
- León-Portilla, M. (2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (10.ª ed., pról. de Ángel María Garibay K.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, M. (2017). *Humanistas de Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica.
- Long, A. (1984). *La filosofía helenística. Estoicos, Epicúreos, Escépticos* (trad. de P. Jordán de Urries). Alianza.
- Maquiavelo, N. (2001). *El príncipe* (trad. de Helena Puigdomenech). Tecnos.
- Mondolfo, R. (1941). *Moralistas griegos. La conciencia moral, de Homero a Epicuro* (trad. de Oberdán Caletti). Imán.
- Mondolfo, R. (1974). *Tres filósofos del Renacimiento (Bruno, Galileo, Campanella)*. Losada.
- Mondolfo, R. (1980). *Figuras e ideas del renacimiento*. Icaria.
- Montaigne, M. de (2007). *Los ensayos* (trad. de J. Bayod Braud). Acantilado.
- Morford, M. (2002). *The Roman Philosophers from the Time of Cato the Censor to the Death of Marcus Aurelius*. Routledge.
- Moro, T. (2010). *Utopía* (8.ª ed., trad. de Pedro Rodríguez Santidrán). Alianza.
- Nestlé, W. (1981). *Historia del Espíritu griego, desde Homero hasta Luciano* (trad. de Manuel Sacristán). Ariel.
- Niethammer, F. (1968). *Philantropinismus-Humanismus. Der Streit des Philantropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit* (ed. de Werner Hillebrecht). Julius Beltz.
- Peces-Barba, G. y Fernández García, E. (dir.) (1998). *Historia de los Derechos Fundamentales* (t. 1). *Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*. Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas", Universidad Carlos III de Madrid.

- Petrarca, F., Bruni, G., Valla, L., Pico della Mirandola, G. y Alberti, L. B. (2000). *Manifiestos del humanismo* (selec., trad., epíl., y present. de María Morrás). Península.
- Pico della Mirandola, G. (1984). *De la dignidad del hombre* (ed. de Luis Martínez Gómez). Editora Nacional.
- Píndaro (1984). *Odas* (int., trad. y n. de Alfonso Ortega). Gredos.
- Platón (1981). *Apología de Sócrates*. En *Diálogos* (vol. I, intr., trad. y n. de J. Cologne Ruiz). Gredos.
- Platón (1986). *República*. En *Diálogos* (vol. IV, intr., trad. y n. de Conrado Eggers Lan). Gredos.
- Platón (2000). *Timeo*. En *Diálogos* (vol. VI, intr., trad., y n. de M. Ángeles Durán y Francisco Lisi). Gredos.
- Pulido, L. (coord.) (2018). *Historia de la filosofía medieval y renacentista*. Sínderesis.
- Rico, F. (1993). *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Alianza.
- Rist, J. (2017). *La filosofía estoica* (trad. de David Casacuberta). Ariel.
- Rohde, E. (1948). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (trad. de Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica.
- Séneca, L. (1997). *Epístolas morales a Lucilio* (trad. de I. Roca Meliá). Gredos.
- Sófocles (2007). *Tragedias completas* (14.ª ed., trad. de José Vara Dorado). Cátedra.
- Sol Mora, P. (2017). *Miseria y dignidad del hombre en los Siglos de Oro*. Fondo de Cultura Económica.
- Striker, G. (1996). *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. Cambridge University Press.
- Taylor, A. (1978). *Plato. The man and his work*. Methuen.
- Toussaint, S. (2021). *Acerca del humanismo. Humanitas y pensamiento moderno* (trad. de Ignacio Uribe). Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Tratados hipocráticos* (1983) (int. gral. Carlos García Gual; intr., trad. y n. de Ma. D. Laura Nava, J.A. López Férez, B. Cabellos Álvarez y C. García Gual). Gredos.

- Valla, L. (1988). *De linguae latinae elegantia* (11 vols., intr., ed., trad. y n. de Santiago López Moreda). Universidad de Extremadura.
- Valla, L. (2000). Las elegancias. En *Manifiestos del humanismo* (selec., trad., epíl., y present. de María Morrás). Península.
- Vigo, A. (2007). *Aristóteles, una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Villoro, L. (2010). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. El Colegio Nacional/ Fondo de Cultura Económica.
- Zweig, S. (2011). *Erasmus de Rotterdam. Triunfo y tragedia de un humanista* (trad. de R. S. Carbó). Paidós.

Índice

Nota preliminar	7
1. Humanismos primordiales y conceptos básicos	13
2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de “lo humano”?	15
3. Antes de la antropología (ciencia de lo humano)	19
4. El nacimiento de la antropología filosófica	67
5. Visiones de lo humano en la época helenística	85
6. El humanismo en el periodo romano	101
7. El humanismo cristiano	125
8. El Renacimiento y las bases del humanismo moderno	143
9. El humanismo renacentista visto desde el presente	171
Bibliografía de interés	177

La decisión histórica de reivindicar las humanidades de cara a la configuración del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt) requiere promover y fortalecer el estudio de los humanismos y los conocimientos humanísticos.

Esta obra responde a esa intención, por lo que ofrece una revisión general de los humanismos originarios en Occidente, al tiempo que asume lo humano como problema abierto y rehúsa todo antropocentrismo. Sus páginas dan cuenta de los contextos en que surgieron tales expresiones culturales, así como de sus principales manifestaciones; ofrecen pistas para estudiarlas más a fondo, con la mira puesta en su constante desarrollo y en un diálogo franco con las ciencias.

El presente libro es un avance sumario en la ruta hacia un universo que incluye también los humanismos originarios de América, África, Asia y Oceanía, así como los surgidos en el periodo novohispano y en las épocas moderna y contemporánea. En este último ámbito también caben posturas antihumanistas, posthumanistas, transhumanistas, que merecen ser atendidas con criterio amplio y sentido crítico, si se admite que los saberes científicos y los humanísticos expresan modos complementarios de comprensión del mundo, en estrecho vínculo con el irrenunciable anhelo de una vida siempre mejor, es decir, más humana.



GOBIERNO DE
MÉXICO



CONAHCYT
CONSEJO NACIONAL DE HUMANIDADES
CIENCIAS Y TECNOLOGÍAS



FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA