

EL CONCEPTO DEL HOMBRE EN GRECIA (EL ESTADO IDEAL Y LA NOCIÓN PLATÓNICA DEL HOMBRE)

I. EL CANON DE LAS VIRTUDES

Bajo las especies de un hombre prudente, justo, fuerte y templado finge el cristiano su ideal natural de la humana perfección. Esas virtudes que son en número cuatro, ni una más ni una menos, dibujan en su elemental diseño el contenido moral de nuestra imagen de humanidad. Remonto la corriente de mis recuerdos infantiles y me encuentro con un librito amigo y familiar. Parece ser, ¡pues no faltaría más!, que en la hora de ahora, con todas las novaciones y terribles adelantos de la pastoral, este librito, cuya letra, en alternado inquirir y responder, dábamos al viento los infantes de antaño con runrún de letanía, se les antoja a muchos librejo espantable y ranciedad jubilada. Yo de mí sé decir que, al reencontrarlo, siento que me muerde el corazón el suave amargo de la melancolía de un otoño, en el que muchas rosas de la cándida niñez se han vuelto espinas. Con sencillez de estilo y en forma novicia está allí dada la que se suele decir «doctrina» por antonomasia. Las condiciones y señas, atributos y buenas partes del cristiano las describe mi Catecismo por estas palabras: «Las virtudes morales son cuatro: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, que reciben el nombre de cardinales, porque son el fundamento de las demás virtudes».

Sin embargo, los chiquillos de entonces hablábamos en puro platónico. El canon que aprieta y resume las virtudes del cristiano está colonizado por pensamientos platónicos (son lugares clásicos *República* 427 e y ss., *Banquete* 196 b y ss., *Leyes* 631 b y ss.),

aunque claro está que la teología cristiana (arduos problemas, impugnaciones sutiles, novedades radicales) lo ha nacionalizado en su mente, antes de concederle visado de salida, pues no se olvide que Platón fue su estrecho amigo, pero más amiga le era la verdad. A su vez, antes de ser doctrina enaltecida por Platón a filosófica jerarquía, fue tema que fermentó temprano en la literatura, en la inicial asomada del pueblo griego a la literatura.

«Antropología», en su acepción filosófica, es vocablo de boga y circulación reciente; es palabra helenoide, no griega antigua. El adjetivo y el verbo sí existieron, pero con otro sentido: «antropólogo», en Aristóteles, es «el amador de los comadreos» y ἀνθρωπολογεῖν significaba (como todavía en Leibniz) «representar en forma de hombre» o también «hablar en hombre». Pero la ausencia de la palabra no significa ausencia de reflexión sobre la naturaleza del hombre, περὶ φύσεως ἀνθρώπου (que es el giro vernáculo para mentar un sentido idéntico al de antropología). Pues bien, el pensamiento antropológico de la Grecia arcaica ha girado en torno al viejo pleito de cuál sea la verdadera virtud (ἀρετή) del hombre. ¿Qué vale más la fortaleza o la prudencia o la justicia? Esto viene de muy atrás. Disputas ardientes se entablaron sobre el tema, particularmente entre los líricos de la Elegía helénica, género convivial o simposíaco que se arroga la antonomasia del problema. (A los postres de un convite, los griegos no consideraban indigesto discutir, en conversaciones sabrosas y «sub rosas», problemas de alto bordo mental). En cierto modo, este tema, en el que estriban una serie de poemas conservados, puede servirnos, dentro del género, de hilo transmisor de la corriente del pensamiento antropológico, y sus vicisitudes y rumbos, de autor a autor. TIRTEO, el poeta de los ideales dorios, chorreaba fe en el valor guerrero (con todo su arrastre homérico, pero aquí al servicio de la Patria) y lo tenía por virtud primaria y esencial del hombre. En cambio, el poeta y legislador ateniense SOLÓN veía en la justicia (con todo su arrastre hesiódico, pero muy profundizada por el modo jonio de ver el mundo) la virtud cifra del hombre. Para unos y otros, la posibilidad de la virtud en el hombre otórgala la σωφροσύνη, templanza, vale decir, la modestia y conciencia de la propia limitación. Cuanto a la sabiduría o prudencia, virtud ético-noética que constituye el presupuesto de las otras tres, fue el hallazgo de los círculos filosóficos que introdujeron entre los griegos un nuevo ideal de vida, el teorético; y es también un poeta elegíaco, y filósofo, JENÓFANES DE COLOFÓN

(fr. 2) el que proclama (por cierto que en la misma forma estilística de «Priamel» utilizada por Tirteo fr. 9) ese nuevo ideal de ἀρετή.

Toda una cadena de antecesores del noble antaño de la poesía griega, a vuelta de no pocas vueltas, ha preparado la doctrina de las virtudes canónicas del hombre. Aquí no podemos seguir el trámite completo de su itinerario, ni los pasos que anduvo el problema, antes de asumir la forma que le ha dado Platón, el pensador que vio de primera vez cómo tales virtudes se abrazan entre sí y se jerarquizan. En otras ocasiones, como mejor pude, he intentado hacerlo y no tengo por qué reincidir en lo ya dicho (ni sería prudente intentarlo). Mi deseo ahora es completar lo que, en otras partes, he escrito sobre la historia del tema anterior y posterior a Platón, con unas sencillas páginas centradas en este filósofo. Las líneas que siguen tienen por objeto describir el concepto platónico del hombre, desde el punto de vista del canon de sus virtudes. Procuraré hacerlo con sobriedad y ascetismo verbal, pues mi complacencia sería complacer los deseos de quienes cortésmente me han invitado a colaborar en el presente volumen, cuya extensión no puede distenderse demasiado.

Contraigo, pues, a Platón el tema titular de este artículo. No se me ocurre negar que centrar el asunto en solo Platón puede parecer (parecer, nada más) una limitación. Pienso, sin embargo, que no tan grave como, al primer pronto, semeja. Y tengo que permitirme unas palabras sobre esto.

Para el historiador que intenta comprender un determinado período de la historia, es innegable que cada época tiene en sí misma su razón de ser, su justificación autónoma, como muchas veces se ha dicho «se halla directamente en contacto con Dios»; pero no es menos cierto que, insertas en el dominio de todo un ciclo histórico, las etapas arcaicas y «barroca» de ese ciclo parecen como apuntar a una particular ordenación de valores, considerada como blanco de las apetencias que pugnan por abrirse paso en los tiempos arcaicos y como cima a la que se vuelve la mirada de la época siguiente. De una mano, la consideración de un período como preclásico y postclásico, se contradice con las exigencias de la crítica histórica; pero, de la otra mano, puede preparar hallazgos de comprensión, imposibles de lograr, cuando la historia de una determinada cultura la consideramos como una yuxtaposición de compartimentos estancos, no presididos por una superior dialéctica y sentido de la tradición.

Así, cuando situados frente a la historia del descubrimiento del hombre por los griegos, ponemos en el centro, como meta de esfuerzos precedentes y cumbre, a cuya altura se vuelve la mirada de subsecuentes exploraciones, una imagen ideal del hombre griego clásico, obramos acaso con buen derecho. Esa imagen no puede ser otra que la alumbrada por el pensamiento platónico, pues Platón es, en la materia de que hablamos, el áureo clásico. De aquí que, aunque a veces fuerce un tanto la realidad histórica de los hechos, resulta justificada la postura de Werner Jaeger, helenista de sacudido ingenio, que, ahora treinta y cuatro años, en el libro tercero de su obra fundamental sobre *Los ideales de la cultura griega* tasó tan alto a Platón que lo puso en el centro de la historia del desarrollo de dichos ideales entre los griegos. Jaeger «platonifica» la cultura griega, en tanto en cuanto, para él, todo lo anterior al comienzo de la producción escrita de Platón, es decir, todo el período arcaico y la primera parte del clásico (la lírica y también el drama ático, la historia jonia y el agudo histórico Tucídides, la medicina, etc.) no son sino una «introducción a Platón», una προπαιδεία, como con plena conciencia lo da a entender el propio Platón en *La república* (536 d) relativamente al caso concreto del pensamiento matemático.

Repito que con esta actitud no intento cuestionar el respeto debido a la autonomía de cada época o incluso de cada individualidad histórica, sino buscar legítimamente, pienso, un punto de referencia capaz de infundir sentido a todo un conglomerado de constantes históricas. Oswald Spengler, no era de esperar otra cosa, renegaba de cualquier interpretación de la historia a partir de cualquier concepto dado: madurez del espíritu, felicidad, economía... «Lo que importa en la vida —escribía bisando una frase de Goethe— es la vida, y no un resultado de la vida». De acuerdo; pero ello no empece a una concepción dinámica de la historia, desde la perspectiva de las posiciones-meta, visión a la que se aferra el ojo del hombre gustoso, al contemplar una carrera, de dirigir la mirada al blanco y a la meta, o sea, de buscar en el curso de los acaeceres pretéritos aquellos valores que, descubiertos en una coyuntura, pasaron luego a constituir parte esencial de su unidad vital, porque, como ha escrito Jaspers, «la unidad tórnase meta del hombre y el examen del pasado se hace siempre con referencia a esa meta».

En nuestro caso concreto, si la consideración del período arcaico griego «sub specie anticipationis» del clásico parece justificarse, y sobre este punto hemos escrito de largo en lugares adonde remito al lector interesado, no es menos evidente que, después de Platón, si bien el cavilar sobre el concepto del hombre no deja de constituir un tema importante del pensamiento griego, su carácter no es tan central como en Platón. La obra platónica es, sin duda alguna, el territorio ideal para desenvolver nuestro problema; ocupa una posición «hors ligne» a este respecto. He aquí la razón de que, al esbozar al presente el concepto del hombre en la Grecia clásica, tengamos que volver la mirada a los diálogos platónicos. No sólo como expresión de la estructura dialéctica del pensamiento (aunque esta intención lleva, desde luego, la forma dialogada), sino también en forma de «comunicación existencial», de ἀνακόλνωσις (que no en vano es griego el vocablo en este sentido hoy exhumado por el existencialismo), en forma de «vida filosófica» en aquellos diálogos nos ha sido legada la más completa imagen del hombre griego que la época llamada clásica alcanzó.

II. UNIDAD Y PERMANENCIA EN EL PENSAMIENTO PLATÓNICO SOBRE EL HOMBRE

Desde sus primeros rasguños de cálamo, toda la obra de Platón está animada, dinamizada, por el problema del hombre. Ciertamente que el único pasaje en el que Platón define al hombre (*Político* 267 a-c) es, más bien, un ejercicio jocosero de la técnica de división: criaturas vivientes domesticables, viven en tierra, no tienen cuernos, no procrean con otros animales, caminan a dos pies y no tienen plumas. (En *Timeo*, sin embargo, donde la vida humana se relaciona con el orden cósmico, ha descrito morosamente la estructura y funciones del alma y del cuerpo; y, en el libro tercero de *Las leyes*, ha analizado los primeros estadios de la historia del hombre). Pero, a un nivel más profundo y a la vez general, debe decirse que la obra entera del filósofo es una meditación sobre el tema del hombre. Desde los primeros Diálogos hasta *Las leyes*, su obra ultimogénita (cremos con la opinión más común y damos por descontado que este libro es de Platón en persona y no de algún discípulo suyo), Platón va poniendo ante la vista del lector su construcción filosófica acerca de la ἀρετή

del hombre y su ideal formativo, considerado como el problema de las relaciones entre el hombre y la ciudad, de suerte que la finalidad política de la obra del filósofo se resuelve, en definitiva, en una intención educadora del hombre. Culmina ella en los dos grandes sistemas que se exponen en *La república* y *Las leyes*. Esta intención educadora del hombre la heredó Platón de Sócrates, el gran urbano y azotacalles, cuyos maestros eran los hombres que habitan en la ciudad y no los árboles o la comarca (*Fedro* 230 a), y, a su vez, la transmitió a todos los sistemas filosóficos posteriores, pudiendo suscribir la filosofía griega, desde entonces, la frase de Montaigne: «La plus grande chose du monde c'est de savoir être à soy».

Si, desde tal punto de vista, resulta patente la importancia de aquellas dos obras capitales y sobre lo que ellas nos dicen habremos de basar consecuentemente nuestra interpretación de la imagen platónica del hombre, no es menos patente que el tema de la ἀρετή esencial del hombre aparece en la obra platónica desde un comienzo. *Cármides*, *Laques* y *Eutifrón* examinan las virtudes tradicionales reconocidas por el griego arcaico en el hombre: σωφροσύνη, ἀνδρεία y εὐσέβεια, templanza, valentía y piedad, respectivamente. Sabida cosa es que ninguno de estos pequeños diálogos filosofantes llega finalmente a una definición satisfactoria de esas virtudes: la inquisición se suspende y se promete volver sobre ella en otro momento; pero queda claro que todas ellas se resuelven en un cierto saber y conocimiento del bien. En estos pequeños diálogos apunta, en lo fundamental, la preocupación dominante de toda la vida pensativa del filósofo que, paso a paso, va cobrando un perfil más acusado. Definen un proyecto y un propósito programados desde el comienzo y que prosigue sin cesar y, en ese sentido, son ensayo y precurso de la obra ulterior. La valentía, la piedad, la templanza, las virtudes tradicionales del hombre griego, son las mismas notas que aparecerán componiendo la imagen del hombre platónico en la vejez del filósofo; y la justicia es el objeto de investigación en el libro cabecero de *La república*, con rara unanimidad considerado bastante anterior al resto de los libros de la obra. *Protágoras*, que los más de los estudiosos datan inmediatamente después, al condensar todas esas investigaciones bajo los dictados del arte y virtud políticas (τέχνη πολιτική), es decir, al concebir las virtudes del hombre como un saber al servicio de la política, nos enseña que la idea fundamental en la concepción del estado

propia de *La república* se plasmaba ya con entera claridad en la mente de Platón desde sus primeros escritos. De ahí el efecto peculiar, y cosa muy suya, que la lectura de un diálogo platónico cualquiera nos produce: por insignificante o harto delimitado que se nos antoje el tema, señala siempre perspectivas perfectamente organizadas y se proyecta sobre un amplio horizonte filosófico. Semeja un sistema filosófico que se nos da «por entregas»: diré, de pasada, que esa impresión, que es así y no hay quien la niegue, no ha dejado de jugar su papel en la debatida cuestión de las relaciones entre la enseñanza oral y la obra escrita de Platón, suscitada en su día por Schleiermacher (en un libro cuya actualidad es reivindicable) y renovada hoy (de veinte años a esta parte) por algunos platonistas, para quienes no solamente la obra édita de Platón da insuficiente testimonio de su doctrina efectiva, sino que la cronología de los Diálogos se les aparece bajo una nueva perspectiva, que también nosotros vemos de buen ojo... Incluso aquella resignación patética de Platón, que no creía en la posibilidad de cambiar para mejor la sociedad mientras los príncipes poderosos no se hicieran filósofos o los filósofos, gobernantes, resignación que se considera indicativa de cómo y con qué estado de ánimo, con el corazón estibado en la melancolía, abandonó Platón la política, de que tuvo que retirarse maltrecho, le acompañaba ya desde el momento subsecuente al juicio y condena de Sócrates, según propia confesión en la *Carta séptima*. Con el paso de los años y el peso de las contingencias, a medida del avance de los años y de la profundización en las ideas, que la edad muy lograda trae consigo, no hizo Platón sino afianzarse en pensamientos que desde el principio le habían acompañado.

Pues bien, en aquellos primeros diálogos erotemáticos acerca de problemas especiales de la virtud del hombre (valor, templanza, etc.), Platón no se propone llegar a una definición rigurosa de las mismas, sino que intenta llevarnos al reconocimiento de la conexión existente entre las virtudes concretas y la virtud en sí o problema general de la virtud. Al adoptar esa actitud permanece fiel a la idea (que expresará en el libro séptimo de *La república*) de que el verdadero dialéctico es el hombre «sinóptico», de mirada abarcadora de las cosas en su conjunto. Cualquier intento de definir una virtud concreta lleva necesariamente a su síntesis en una sola virtud general, a partir de la cual es posible conocerlas a todas. Esto, por una parte.

De otra, socráticamente identificase la virtud con el conocimiento, con el saber. En la escritura platónica tenida por inmediatamente posterior, en *Protágoras* y *Gorgias*, dos piezas de particular importancia, el objeto es precisamente dicha identificación. Se mueve aquí Platón a una crítica precisa del método de los sofistas, que eran los técnicos de la retórica y los proveedores de la frivolidad predominante en punto a una noción del saber. Platón les contrapone una justificación rigurosa de un nuevo concepto del saber y de su dignidad, pues lo sitúa al servicio de la justicia y amonesta que su meta es la hombría de bien (καλοκάγαθία). Al propio tiempo, dramáticamente y en una atmósfera severa, se acusa cada vez más el conflicto inevitable entre el Estado existente representado por la inverecundia de los tiburones políticos del momento, y también por los caudillos del antiguo caudillaje, y la verdadera idea del hombre que postula, para su realización, una nueva *ciuitas*.

III. LA CIUDAD, REFLEJO AMPLIO DEL ALMA

A programar la nueva *ciuitas* dedicó Platón sus dos obras más extensas *La república* y *Las leyes*. Proveen las normas y cánones de la arquitectura moral de la ciudad, el sistema normativo del cotidiano existir, urden el jurídico tapiz con los ordenamientos de los actos civiles y código minucioso de la vida de los ciudadanos, que el filósofo y legislador alberga el propósito de mudar para mejor. *Las leyes*, relativamente a *La república*, presentan caracteres diferenciales que saltan a los ojos. Es, como se sabe, obra póstuma del filósofo. La ocasión en que la escribe es otra de la que fuera antes y, en la actual vicisitud, parece Platón un tanto desengañado de martelos con una utopía política de procedidad demasiado distante; de ese desencanto efunde, acaso, un cierto empeño de rectificación, un acogerse a cuarteles de invierno. Por mi parte, entiendo que más que cambio de postura hay que hablar de cambio de procedimiento y que a sus antiguos ideales Platón, si les escatima la esperanza, no les retira la fe. En cualquier caso, es en *La república* donde el común de los intérpretes encuentra que Platón ha formulado decisivamente su ideal de estado perfecto y, a la vez, de hombre perfecto. Repasando, pues, las páginas de *La república* abordaremos aquí el examen de dicho ideal.

Pero, antes, una advertencia preliminar. El lector que se aproxime a *La república* con ánimo de encontrar un tratado de política o derecho político al uso contemporáneo, se sentirá chasqueado. Cuestiones que resultarían inevitables, si tal hubiera sido la intención del autor, brillan por su ausencia. En cambio, ocupan páginas y páginas amplias discusiones sobre el papel de la poesía o de la música en la educación. Es ya un lugar semicomún al respecto citar la extrañeza de un conocido historiador positivista de la filosofía griega, sorprendido de que Platón hable tanto en su obra de la educación: me refiero a Teodoro Gomperz, en sus *Pensadores griegos*. Nosotros, al presente, nos extrañamos de la extrañeza de Gomperz. Es algo así, comenta Jaeger finamente, como si se dijera que las Sagradas Letras son un libro muy espiritual, pero que conferencia mucho sobre Dios. El aliento primero y último que inspira a Platón es el descubrimiento de una idea del hombre, fundamento de un ideal de formación humana. Al ocuparse del Estado, lo hace sólo en cuanto la ciudad es el marco en el que se desenvuelve la personalidad del hombre y también y principalmente, como en seguida diremos, en cuanto la ciudad es la imagen ampliada y reflejada del alma humana. El intento de Platón es lograr una imagen del hombre perfecto, realizable sólo en el territorio de un Estado perfecto, que construido a modo de utopía, según una técnica dilecta a los griegos de su época, sirviera de paradigma ideal de Humanidad.

El quicio sobre el cual edifica Platón su construcción del Estado es la idea de justicia. *La república* es titularmente un gran diálogo sobre la justicia, y así lo denuncia el doble título *La república* o *Sobre la justicia*. Bien así como en los diálogos menores a que aludíamos antes, se comienza con el tema socrático, y tan amigo y familiar de la poesía arcaica, de la virtud capital en el hombre, en soledad y en sociedad, que Platón identifica con la justicia.

Claro está que la noción platónica de justicia no se reduce ya a su respecto estrecho, de obediencia a las leyes de la ciudad. Lo que de común se entiende y recibe como justicia lo habían sometido algunos sofistas radicales a una crítica destructiva. Voceros y personajes racionantes de esa crítica son un CALICLES o un TRASÍMACO. La virtud de la tesis, con la que él no comulga, la ha encomendado Platón, en *Gorgias*, a Calicles, persona imaginaria de una fuerza inolvidable. En el libro primero de *La república* corresponde este papel a Trasímaco, otramente que Calicles

un hombre paroxista y sin medida: como representante del más intratable radicalismo, propenso que es al impropio y la invectiva, pronto se descompone en insolencias de toda catadura y demuestra, en fin, ser persona tan análoga a sus ideas, que viene a ser una verdadera formulación física de ellas. En todo caso, dar al radicalismo su forma extrema es actitud que, aunque tiene ese inconveniente de extremosidad, se recomienda por su claridad, sin sigilos, ni hipocresías.

Para estos sofistas, representantes sin escrúpulos de la política del poder y la fuerza, la ley (de la que tantos se enorgullecen de dientes afuera) no es otra cosa que la añagaza de que se valen los hombres débiles e inferiores para poner trabas al libre impulso de las naturalezas fuertes y mejor dotadas y para seguir disfrutando de un cómodo habitáculo tradicional. Para ellos no hay justicia, sólo sí la voluntad del más fuerte. La φύσις, la naturaleza es la sola ley, contra la cual nada deben poder ni la educación ni la ley creada por los débiles según el patrón de sus conveniencias. El ideal nivelador de igualdad y adocenamiento, ejercido mediante la ley y la moral tradicionales, es la creación autodefensiva de la masa. La creencia de antiguo estilo en un orden geométrico del Universo, en un cosmos legal que fundamenta la fe en la justicia y en la ley, pierde su fuero y deja paso a una visión biológica del mundo y de la vida del hombre, empeñado en una lucha por la existencia. Crudas experiencias, unas de carácter económico, otras de sustancia política, parecían demostrar que las relaciones interhumanas las preside la misma brutal ley de la fuerza que impera entre los brutos animales. La noción tradicional de ley se desmoraliza y la sustituye su supuesta equivalencia con el interés de los fuertes, convirtiéndose, pues, en una simple función del poder. Es verdad que algunos defensores del derecho de los fuertes (tal Calicles) todavía buscaron las raíces de su doctrina en una profundización de las conexiones de la ley con la naturaleza del cosmos, cuya ley universal también sería la de la fuerza. Pero lo más normal, dentro de estas corrientes de pensamiento, era la relativización del derecho humano y la ley, negando su inserción en un cosmos, sobre cuya «legalidad» íntima se manifestaban esos pensadores altamente escépticos. La necesidad de un orden legal para la subsistencia de la vida humana es algo obvio, de experiencia común; pero el fundamento de la ley no podrá ser otro que la simple utilidad práctica.

Gracias por visitar este Libro Electrónico

Puedes leer la versión completa de este libro electrónico en diferentes formatos:

- HTML(Gratis / Disponible a todos los usuarios)
- PDF / TXT(Disponible a miembros V.I.P. Los miembros con una membresía básica pueden acceder hasta 5 libros electrónicos en formato PDF/TXT durante el mes.)
- Epub y Mobipocket (Exclusivos para miembros V.I.P.)

Para descargar este libro completo, tan solo seleccione el formato deseado, abajo:

