

Ideales de la vida humana en la antigua Grecia *

«Una cultura —ha escrito Rickert¹— es la totalidad de los objetos reales en que residen valores universalmente reconocidos y que, por esos mismos valores, son cultivados». Pero los valores son descubiertos y, como las estrellas en el cielo, van entrando poco a poco, al compás de la cultura, en el horizonte visual del hombre. La experiencia de los valores está ligada a la historia de su sucesivo descubrimiento. El valor no es un don con que nuestra subjetividad gratifica a las cosas y, así como nada empece al carácter absoluto de la verdad la diversidad inarmónica de las humanas opiniones, a la esencia del valor le son indiferentes las vicisitudes del sufragio universal, situados como están los valores en un ámbito aparte al del ser². Pero, aunque

* Reproduce el texto que, en versión reducida, sirvió de introducción a un curso de lecciones profesado, en abril de 1960, en la Universidad de La Laguna.

1. *Ciencia cultural y ciencia natural*. Trad. esp. Col. Austral, Espasa-Calpe, 1952³, 60.

2. Frente al escepticismo relativista de Troilo:

What is aught, but as 'tis valued?

Shakespeare (*Troilus and Cressida* acto II, esc. 2.^a) hace responder así a Héctor:

But value dwells not in particular will;

It holds its estimate and dignity

As well wherein'tis precious of itself

As in the prizer: 'tis mad idolatry

To make the service greater than the god.

tan objetivos como el propio ser, el linaje de estos objetos que llamamos valores se hace patente sólo en la estimación y, por ello, cabe hablar con todo rigor de un descubrimiento histórico de los valores.

Los valores tanto como por su cualidad, positiva o negativa, o su materia, vienen caracterizados por su jerarquía o rango. La vida es, en buena medida, perspectiva y cada hombre ordena la vida desde un punto de vista o principio o estilo de existencia diferente. Cuando en una perspectiva se introduce un nuevo término, cambia automáticamente la jerarquía de los demás: por ello, la simple presencia de un nuevo valor puede deprimir el rango de los restantes. La variación histórica en la jerarquía de los valores es un hecho de experiencia común. Tales variaciones se refieren unas veces a diferencias del percibir sentimental (*ethos*), o concretamente en la esfera del juicio estimativo y relaciones de jerarquía (ética), o en tipos de instituciones, bienes y acciones (moral vigente) o, en fin, en la esfera de la moralidad práctica, correlato del *ethos* vigente. Herbart definía la ética como ciencia del *gusto* (*Geschmack*), como una estética o ciencia de la sensibilidad estimativa, cuyo objeto fuera lo bello-moral. Pero el «gusto» puede cambiar de acuerdo con el «espíritu del tiempo» (*Zeitgeist*), con las «ideas de la época», con las variaciones del repertorio de convicciones o preferencias típico de una generación determinada.

Se da, pues, una indubitable variación histórica de los valores y valoraciones, y esa variación atañe a los valores de cosas y también a un género más enaltecido de valores, que no es un valor de cosas, estados o leyes, sino un valor de personas. La ética de los valores de Max Scheler encuentra el sentido moral definitivo del mundo en la posible existencia de personas positivamente valiosas. Al deber-ser ideal, que resulta como una exigencia del valor intuído en una persona, le llamamos prototipo

Una primera orientación sobre las distintas tendencias de la moderna axiología puede verse en LEON DUJOVNE, *Teoría de los valores y filosofía de la historia*. Buenos Aires, Paidós, 1959.

3. *Ética*, II. Trad. esp. Madrid, R. O., 1942, 393.

o ideal. «Los prototipos —escribe Scheler ³— son genéticamente más primitivos por su esencia que las normas y por ésto en la comprensión histórica de un sistema de normas hemos de remontarnos al sistema de prototipos y, en definitiva, a los tipos ideales de personas que rigen y dominan en cada caso».

El prototipo atrae en forma de tracción sugestiva, que no es imitación ni obediencia, sino un adentrarse del ser personal mismo y de la disposición de ánimo en la estructura y rasgos del prototipo, siquiera existan, junto a esta libre entrega, otras formas de influjo mixtas o indirectas, de un prototipo transmitido de generación en generación, por tradición o herencia de disposiciones o estructuras de preferencia. En cualquier unidad social existe todo un sistema de personas sociales prototípicas, de las cuales brota una influencia positiva —o como contrafigura— sobre el comportamiento moral. Son categorías inmarcesibles, mitos del espíritu humano, que orientan y vertebran las aspiraciones de los hombres, perennes cazadores de ideal. Sin poner sobre sí un ideal no puede el hombre andar derecho, en el sentido espiritual de la palabra. Para vivir plenariamente requerimos de un algo que colme ajustadamente el hueco de nuestro corazón. Como los estímulos físicos excitan nuestras actividades corporales, hay en el paisaje figuras corpóreas o imaginarias, cuyo oficio consiste en disparar nuestras actividades espirituales. Como los antiguos caballeros de la Andante Caballería, la vida necesita espuelas: los arquetipos ideales son las espuelas de nuestra vida, gestos más o menos remotos o próximos que definen rutas y crean direcciones ⁴. La ejemplaridad ética, estética, vital, de unos pocos, es el origen de la sociedad. Muerto el hombre eminente queda un hueco o forma anónima ejemplar que otros ocuparán. La sociedad es nataliciamente un aparato de perfeccionamiento. Leopoldo von Wiese ha visto en la «ley del pequeño número», en la conducción (*Führen*) de un pequeño número y en su ulterior seguimiento (*Folgen*), la forma básica de todo obrar social.

4. ORTEGA, *Obras completas*, III, 324-6; A. Schlesinger *Der Begriff des Ideals*. Eine historisch-psychologische. Analyse. Dis. Würzburg, 1908.

Los tipos puros de personas valiosas con validez general, resultan de vincular la idea de la persona valiosa como valor primero con la jerarquía de los diversos tipos de valores supremos: el Santo, el Genio, el Héroe, el Espíritu-guía y el Artista, precisamente escalonados por este orden y rango. De los tipos supremos de personas valiosas se deducen tipos de valores personales derivados: el filósofo, el científico, el general... que son *a priori*, pero no *a priori* valiosos. Los tipos puros de personas valiosas no pueden ser hipostasiados en figuras personales históricas, aunque sí son objeto de esperanza y expectación, como, entre los judíos, el Mesías, «que ha de venir», o, entre los estoicos, el Sabio que realizase la unión perfecta de la razón humana con la Razón universal.

Por las razones que antes apuntábamos, esos cinco valores-tipo, supremos se han presentado, en el transcurso de los siglos, a la apetición de los hombre con ropajes históricos muy diversos. Con su carcaj al costado, siglo tras siglo, la humanidad ha ido disparándose, como un buen arquero, hacia variables blancos. Y como que todo ideal, por perfecto que sea, posee alguna insuficiencia que le hace no totalmente congruente con nuestro corazón y, por tanto, susceptible de ser negado, la historia asiste al drama, mil veces repetido, de un ideal que nace, fructifica y perece para ceder paso a otros nuevos ideales, destinados luego a ser arrastrados hacia el ocaso por la inevitable resaca de los tiempos. Ninguna reconstrucción hay más apasionante de la historia que aquella que la enfrenta como un proceso de descubrimiento de valores. A su luz se revela la peculiar sensibilidad de cada época o raza para un determinado tipo de valor, así como su ceguera para otros, lo que nos permite delinear el perfil estimativo de los pueblos y periodos de la historia. El sistema típico de valoraciones, propio de un pueblo, es, en definitiva, el secreto último de su carácter y de su historia. «El dato que mejor define la peculiaridad de una raza —ha escrito Ortega⁵— es el perfil de los modelos que elije, como nada



5. ORTEGA, *Obras completas* III, 107.

revela mejor la radical condición de un hombre que los tipos femeninos de que es capaz de enamorarse».

Tomando como *motto* esta frase de Ortega vamos a intentar definir el perfil estimativo de Grecia a través de una selección de modelos o tipos ideales de vida humana, poniendo proa peregrinante por entre el vasto repertorio de ideales de la vida griega, cuya inagotable fecundidad arquetípica ha resultado esencial para la formación de los modos de vida del hombre occidental. Porque así como hay razas y culturas caracterizadas por un número muy limitado de humanos prototipos, seguidos por una masa dócil, a la cultura griega la caracteriza, en cambio, una increíble superabundancia de personalidades prototípicas, a cuyo lado se mueve inquieta una masa exigua e indócil. Un inagotable taller de proyección de modelos, y no una fábrica en serie, fue Grecia, genial como cultura y, por ello mismo, política y socialmente bastante menos consistente.

La propensión, típica del pensamiento humano, de ver al hombre, no es individualidad pura, sino sostenido, elevado o rebajado por el tipo general en que le situamos ⁶, a ningún pensamiento caracteriza tanto como al griego luchando siempre, como el Goethe del *Tasso*, por hallar la forma en el arte y en la vida. El pensamiento antropoplasta del griego concibe la *paideia* como la configuración artística y plástica del hombre, de acuerdo con una idea o tipo normativo, que se cierne sobre la intimidad del artista o del pensador: la «humanidad» es vista en el conocimiento de la verdadera forma esencial humana ⁷.

6. SIMMEL, *Sociología*. Trad. esp. Madrid, R. O., 1927, 43-4.

7. Aunque, paradójicamente, no concedieran los griegos a la contemplación de la plástica el valor pedagógico que conferían a la poesía, música o danza (constatación que, a primera vista, resulta sorprendente: cf. ARNOLD BORCK, *Des junge Griechen* Zürich, Artemis, 1959, 133-4) la verdad es que la educación, la poesía y el arte escultórica caminaron en la más estrecha correlación. Paralelo al esfuerzo de la plástica por llegar a la creación de la forma humana es la tensión de los poetas y filósofos en pos de una idea del hombre, modelo de la *paideia*. De aquí la íntima fidelidad que con respecto a los ideales helénicos mantienen el humanismo de un Winckelmann o de un Herder, al ver en la plástica griega su más acabada «escuela de humanidad» (*Schule der Humanität*). El poeta, el político, el sabio son

El hombre clásico no es naturalista, al modo que el español. No le interesan las cosas tal y como se le ofrecen en su nuda y menesterosa realidad, sino lo que de normal, jocundo y bien aliñado se halle en cada ser. El arte clásico es arte universal: no trata de este hombre Calias, sino del hombre. Es selección y arquitectura. La vida, dice Macbeth (V, 6), es un cuento mal contado, «contado por un tonto, lleno de estrépito y furia, sin sentido». El artista clásico quiere contarlo bien y en forma que destaque su sentido: el arte clásico es idealizador y universal.

Tal propensión se documenta en el arte y la literatura griega de todas las épocas y géneros. La poesía épica arcaica, idealizadora por definición, adapta al idealismo noble la vieja heroicidad guerrera ⁸. La didáctica, la elegía o la lírica coral siguen los

los escultores que dan forma al ser viviente. «No soy un escultor —pregona Píndaro *N V*, 1— que crea sus obras inmóviles sobre su zócalo», él que es escultor de los modelos ideales de *areté*. Sófocles es el escultor de hombres, en quien forma y norma se compenetran profundamente: por eso él los esculpe como deben ser, Eurípides como son, *αὐτὸς μὲν οἶος δεῖ ποιεῖν, Ἑὐριπίδῃ δὲ οἷα εἶναι* (Arist. *Poet.* 25, 1460 b 34). Aunque Platón es el primero en emplear el verbo *πλάττειν* «modelar» referido a la educación, el concepto es evidentemente mucho más antiguo. Los vocablos *εἶδος*, *ἰδέα*: «formas», tomados por la filosofía a la medicina de la época, que enfoca los casos concretos de enfermedad agrupándolos en *εἶδη*, y la reiterada profesión de que sólo con vistas al *εἶδος*, *ἀποβλέπων εἰς τι* se puede dar definición de los objetos, dan fe de la atávica necesidad poética de intuición plástica del pensamiento griego, unida a una voluntad firme de renovación, al impulso innato hacia la perfección suma, al descontento ante la realidad, acicate de nuevas construcciones y paradignas. Incluso la idea platónica del «estado perfecto» y las utopías políticas de un Hipódamo o un Fales tienen detras de sí las imágenes ideales de la «eunomía» creadas por la poesía arcaica de un Tírteo o un Solón y, con mucha mayor evidencia aún, el modelo ideal del sabio platónico recoge la herencia de los modelos vivos de *areté* de la épica o la elegía arcaicas.

8. Los ideales encarnados en personalidades sobresalientes, surgidos de tendencias y deseos éticos, intelectuales, de anhelos culturales de ciertos círculos, pueblos o profesiones, no pertenecen en sí a la realidad, sino que son producto de la fantasía y, por ello, pertenecen sobre todo a la poesía. Junto a las notas sociales (linaje divino), económicas (costosa armadura, etc.) y políticas (ejercicio celoso del mundo) aparecen en muchos héroes homéricos otras notas éticas, propias de la nueva moral noble. Frente al

pasos de la épica ⁹. La calidad plástica y «erosiva» del Mito griego, su concreción formal significativa, su abertura a nuevas experiencias históricas y su disponibilidad para la aprehensión ágil de nuevas aventuras, hacen a sus figuras capaces de constante reinterpretación. Los poetas estructuran una nueva forma de vida para su tiempo e interpretan el mito de acuerdo con ella ¹⁰. El carácter edificante, la exigencia de edificación (οἰκοδομεῖν) que imperaba San Pablo del hombre, novelista de sí mis-

tipo arcaico de campeón guerrero, simbolizado en un Ajax, Néstor era ya para Aristóteles un anticipo del héroe que encarna la φρόνησις, y en Héctor nos encontramos con los valores éticos del «hombre simpático» (cf. R. MÜLLER-FREIENFELS, *Persönlichkeit und Weltanschauung*, 1923 ², 139 ss.). Los valores éticos del típico representante del ideal heroico aristocrático (amor al honor y la gloria, sentimiento de la amistad) están tan decisivamente configurados en el Aquiles de la Iliada que sirven de pauta a la tradición posterior hasta la descripción del μεγαλόφρολος de Aristóteles. Cf. K. Bielohlawek «Das Heldenideal in der Sagendichtung vom troischen Krieg» *W St* 65, 1950-1. 5-18 y 56, 1953, 5-23 y «Zu den ethischen Werten in Idealtypen der griechischen Heldensagen» *W St* 70, 1957, 22-43.

9. El empleo de paradigmas es típico del discurso didáctico (el de Meleagro en boca de Néstor; Orestes, vagando con su padre, ejemplo para Telémaco) y sabido es el carácter esencial de los ejemplos míticos en la poesía pindárica: cada caso individual es referido al mundo de modelos ideales del mito, mirando hacia el cual el héroe puede hacer realidad al imperativo del γένοι' οἷος ἔσσι. Cf. R. OEHLER, *Mythologische Exemplan in der älteren griechischen Dichtung*. Dis. Basilea, 1925. Si el elemento aristocrático del modelo personal de imitación (μίμησις) desaparece en la democracia y es sustituido por la ley, paradigma de acuerdo con el cual debe el joven vivir, en el drama ático asistimos a una asombrosa renovación del mito. También los sofistas coleccionan ejemplos mitológicos que, de acuerdo con su relativismo disolvente, podían servir para todos los fines, como en la disputa entre el logos justo y el injusto en las *Nubes*.

10. Así Ulises se ha metamorfosado de guerrero aqueo en legado romano, rey de armas medieval, hidalgo hispano o en el dublinés del *Ulysses* de Joyce. El héroe πολύτροπος ha sido el oportunista del siglo vi a. C., el sofista o demagogo del siglo v, el estoico del siglo iv, el clérigo ilustrado medieval, el explorador colombino, el príncipe del siglo xvii, el filósofo del xviii, el viajero esteta desilusionado «a lo Byron» del xix, el protofascista o el desilusionado ciudadano de una moderna Megalópolis del siglo xx. Cf. F. FOCKE, *Odysseus. Wandlungen eines Heldenideal*, «Antike. Alte Sprach. u. dtische. Bild.» 1944, 41 ss. y W. B. STANFORD, *The Ulysses Theme*, Oxford, 1954.

mo, al que se ajusta el empleo del Mito en la poesía griega, lo posee también para el griego la historia real. Esta, en cuanto imagen inteligente del pretérito, selecciona y presenta los hechos a través de la intimidad del espectador: la imagen de la historia cambia, por ello, con el tiempo. Para los griegos muy especialmente la historia no era un pasado irrevocable, sino algo activamente informado por el espíritu e ideales del transmisor. En la tradición histórica sobre los artifices del pasado, legisladores y pensadores, imprimían los distintos espectadores sus personales y diversos ideales. La biografía en sentido moderno es algo bastante tardío en Grecia. El encomio, el retrato literario, los *excursus* biográficos en Tucídides o Jenofonte, no son biografía pura: la vida de los personajes interesa menos que el canon de virtudes de una figura ideal, que se manifiesta en una serie de acciones seleccionadas ¹¹.

11. En su sentido propio —interpretación de la esencia de una personalidad expresada en la totalidad unitaria de sus acciones y destino— la primera biografía griega es seguramente la *Apología de Sócrates platónica* (cf. R. HACKFORD, *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge, 1933). En los ejemplos de géneros cuasi-biográficos, que no llegan a biografía pura, arriba citados, la acción individual típica es presentada como consecuencia de una determinada propiedad individual, lo que lleva al establecimiento de un catálogo de las cualidades del individuo; pero en seguida se las orienta en el sentido de una imagen ideal (el Espartano, el Rey, el General...; cf. E. FRIEDERICI, *Das persische Idealheer der Cyropädie*, Dis. Berlin, 1909). Desde la ética de Demócrito a la socrático-platónica se aprecia una tendencia cada vez mayor hacia lo absoluto y general. Al Alcibiades, Fedro, etc., de los primeros diálogos sucede el Ateniense de las *Leyes*. Es Aristóteles quien, con su doctrina de la relación de las *πάσεις* del hombre con su *ἦθος* la doctrina del *πάθος* y la tipología ética formulada en la *Ética Nicomaquea* y llevada a la práctica por Teofrasto en los *Caracteres*, provee al biógrafo del necesario fundamento teórico para la praxis biográfica. Pero todavía en la *Ética a Nicómaco* los retratos de hombres allí descritos son sólo ilustraciones de la influencia de una *ἔξις* moral determinada y los *Caracteres* de Teofrasto no pretenden tampoco ser retratos de individuos concretos y reales. El término *χαρὰν ἦρ* designa el tipo general normativo, no su realización individual. Cf. ALBRECHT DIHLE, *Studien zur griechischen Biographie*. Abh. Ak. d. Wiss. in Gött. Phil.-hist. Kl. 37, 1956. La actitud ante los hechos biográficos en el período prefilosófico es de loa o censura (*ensimplos*); en el período filosófico, cuando la ética clásica crea la noción de «forma de

En la historia y en la poesía muestra el pensamiento griego su pretensión idealizadora y universalizante: la reducción a unas cuantas categorías racionales, limitadas y precisas, de la realidad compleja y múltiple. Así, a partir de la observación de las formas muy variadas de gobierno de las ciudades, los teóricos establecen unos cuantos tipos de constitución política. Nada más natural también que, a partir de la observación de los aspectos múltiples de la vida cotidiana, los griegos dedujeran pronto una teoría de los géneros de vida: teórica, práctica, apolaústica...

«Que ha de ser un hombre, qué género de vida ha de escoger y hasta qué punto, en su juventud y en su vejez, he aquí el más bello objeto que pueda ofrecerse a la consideración». Así dice Sócrates en el *Gorgias* platónico (487e). El problema de la vocación humana, y más concretamente el de la elección entre las dos formas de vida que para un griego de elevado espíritu

vida», se presenta al individuo como representante de un βίος. En ambos casos hay estilización. Este carácter idealizador que encontramos en las vidas de filósofos, con su ideal del filósofo pagano como σωτήρ y θεῖος ἄνθρωπος (por ejemplo, en la *Vita Apollonii*, de Filóstrato), es adoptado luego por el Cristianismo, dotando a sus formas de nuevo contenido, a partir de la *Vita Antonii* de Atanasio. Cf. K. HOLL, *Die schriftelerisch. Form des griech. Heiligenlebens*, N JJ 29, 1912, 406-27. Si los primeros 150 años del Helenismo son época de emulación, frente al Clasicismo, a partir de ese momento se abre un periodo de μίμησης que inspira la vida espiritual toda de la época. En filosofía y ética se busca para cada virtud un hombre del tiempo antiguo que la encarna y sirva de παράδειγμα o, como comienza a decirse entonces, de κανών. También en las artes (en la plástica, el Doriforo; en la retórica de Dionisio de Halicarnaso, Lisias) se impone la μίμησης τῶν ἀρχαίων sobre el νεωτερίζειν. La historia misma de la palabra κανών (Cf. JENOFONTE, *Ages.* 10, 2), es, a este respecto, especialmente ilustrativa. He aquí algunos ejemplos de la palabra aplicada a personas: ARIST., *Protr.* fr. 52 Rose; EPICTETO, *Diss.* III, 4; PLUT., *quom. adul. poet. aud. deb.* 24 E; FILON, *Vita Mosis* I, 76; LUCIANO, *Scyth.* 7 y *Hermot.* 76, p. 819 s. C. H. OPPEL, κανών *Phil. Supplbd.* 30, 4, 1937; 40 ss. Sobre la importancia de los «paradigmas» en la oratoria y la historia, remito a los estudios de K. JOST, *Das Beispiel und Vorbild der 'Vorfahren' bei den attischen Rednern und Geschichtschreibern bis Demosthenes.* *Rhet. Stud.* ed. E. Drerup, 19. Paderborn, 1936, y G. SCHMITZ-KAHLMANN, *Das Beispiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates.* *Phil. Supplbd.* 31, 42.

tienen valor y dignidad: acción y contemplación, es el indefectible bivio ante el cual todo griego se sintió, y a menudo más de una vez en su vida, fuertemente perplejo.

El tema filosófico de los géneros de vida se sistematiza y precisa con Platón. De la legendaria parábola pitagórica de la vida concebida como una asamblea o *πανήγυρις*¹² a la que concurren los hombres, unos por amor de las riquezas, otros por anhelo de gloria y otros, los filósofos, por amor de la contemplación o *θεωρία*, Platón hizo una amplia construcción, cuya osada claridad sobrepasa con mucho a lo que otros hayan podido pensar sobre el tema. Aristóteles fijaría para la posteridad el vocabulario del género *θεωρητικός, πρακτικός, πολιτικός, ἀπολαυστικός βίος*. Durante la primera mitad del siglo iv los discípulos de Platón y de Aristóteles (Jenócrates, Heráclides, Dicearco, Teofrasto, Clearco, Demetrio de Falero), los epicúreos y los estoicos hacen del tema centro de sus preocupaciones éticas. Cada escuela tiene su teoría de vida, cada filósofo escribe su *περὶ βίων*. A veces incluso, como en el caso del peripatetismo, podemos ir siguiendo las acomodaciones sucesivas que exige la polémica o simplemente la evolución de las tendencias, desde Aristóteles a Dicearco. Se inicia después el período escolástico de lenta esclerosis del tema: Plutarco, Máximo de Tiro, Dión de Prusa, la *Carta a Temistio de Juliano*... hasta llegar a Plotino y su tratamiento original del tema, convertido ya en los demás sistemas en lugar común, como, por lo demás, acabaría ocurriendo también del neoplatonismo: Proclo se limitaba ya a aceptar una doctrina fijada por Porfirio.

El tema ciceroniano de la *dignitas cum otio*, las variaciones senecianas sobre este mismo tema, los numerosos tratados

12. La «parábola de la panegiria», como la ha llamado I. Lévy, nos es transmitida por distintas fuentes (Cic., *Tusc.* V, 3, 8-9; Diog. L. VIII, 8; Jámblico, V. P. 58-9) y parece que puede hacerse remontar al *περὶ ἄνους* de Heráclides Póntico. Que remonte realmente la doctrina a Pitágoras es cosa más dudosa y debatida. Jaeger lo niega, Joly cree que Heráclides nos refiere, con lenguaje platónico, una vieja leyenda auténticamente pitagórica. (Cf. también en este sentido R. MONDOLFO, *Los orígenes del ideal filosófico de vida*, «Rev. de estudios clásicos», 1944, 47-71)

medievales *De vita contemplativa*, la superioridad de la vida contemplativa sobre la acción traducida a piedra en la estatuaria simbólica de las catedrales góticas, la rehabilitación de la vida activa desde el Renacimiento al Romanticismo, que proclama con Goethe en el *Fausto* la primacía de la acción *Am Anfang war die Tat...*, son los capítulos sucesivos de la historia del desarrollo del tema de los géneros de vida, por primera vez elaborado por los griegos. La disputa entre Anfión y Zeto en la *Antiope* eurípidea¹³, ha sido reproducida en múltiples ecos a lo largo de la historia de la literatura europea: no es la última muestra el diálogo entre Prometeo y Epimeteo en la *Pandora* de Goethe.

El tema de los géneros de vida no ha sido en Grecia una creación absolutamente inédita de la reflexión filosófica. Los filósofos tomaron los elementos del tema al clima intelectual de su época, cuya génesis nos es dado descubrir a través de la lírica arcaica. La desilusión cínica de Arquiloco, la interioridad erótica de Safo, el desgarró de Anacreonte buscan, por soluciones diferentes, el ser en lugar de la apariencia. En esa búsqueda son frecuentes las oposiciones de valor y un juicio decidido por parte del poeta que presta su adhesión a uno de esos valores: el trabajo, el placer, la riqueza, la gloria guerrera, la sabiduría...¹⁴. Diversos elementos esenciales del tema, desde la cons-

13. Sobre la reconstrucción de la pieza, vid. A. Taccone en RIFC, 1905, 243 ss., y H. WEIL, *Etudes sur le drame antique*, Paris, 1908, 213-46..., y sobre la escena en cuestión; H. SCHAAL, *De Euripidis Antiope*, Berlin, 1914, 21 ss.

14. Cg. B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1948², 57 ss. La variedad de gustos humanos es ya constatada en la Odisea § 288 y por Antiloco, fr. 41. Las distintas tablas estimativas suelen presentarse en la forma estilística de la *Priamel*: Tirteo fr. 9, Safo fr. 16, Lobel-Page, Jenófanes fr. 2 D. K., Pind., I, 1, 47 ss., Baquil., X, 37 ss. Cf. W. KRÖHLING, *Die Priamel als Stilmittel in der griech.-römischen Dichtung*, Greifswald, Dallmeyer, 1935, 32 ss. Otras veces se presentan en forma de enumeración, puramente numérica o en orden cualitativo diferencial: esc. ático n. 8; BERGK, *Teognis*, 255-6, el *Δηλιακὸν ἐπίγραμμα* citado por Aristóteles E. N. A. 8, 1099 a, 25. Cf. A. J. FESTUGIERE, *Acta Congressus Madvigiani* II, 136 ss. Otros pasajes de interés: Solón, fr. 1. 43 ss., *Teognis*, 1067-8 y 911-30, Pind., fr. 221. Sobre Baquilides X, 38 ss. vid., WILAMOWITZ, *Sappho und Simonides*, Berlin, Weid-

tatación de la variedad de ocupaciones hasta el reconocimiento de algunos fines esenciales de la vida humana, encuentran así su expresión clara. También en el siglo VI pueden datarse una serie de historias delficas planteadas en forma de preguntas: «¿quién es el más sabio?, ¿quién es el más piadoso?», y una serie de ἀποδοματα pitagóricos presentan la misma forma: τί ἄριστον; «¿qué es lo mejor?»¹⁵. La respuesta dada a estas preguntas implicaba una doctrina, una escala de valores, estableciendo categorías y oponiendo géneros de vida, bajo apariencias puramente individuales: Giges frente a Aglao o el Magnesio frente a Clearco de Metidrion. Más tarde, filosóficamente elaborado, el tema de las formas de vida se situará en un nivel más abstracto y sintético, del que se excluye todo elemento anecdótico. La vida ideal comporta una respuesta simultánea a todas las preguntas oraculares del siglo VI. Desde el pitagorismo de la vida ideal es a la vez la más piadosa, la más sabia, la más feliz (cf. *Et. Eud.* 1214a 1-8).

El proceso concreto de la génesis del tema de las formas de vida y su ulterior desarrollo filosófico ha sido objeto de numerosos estudios de autores como Boll, Terzaghi, Jaeger, Kapp, Snell, Festugière, Grilli y de un libro de conjunto reciente de Robert Joly¹⁶. Más interesante que insistir de nuevo sobre tema

mann, 1913, 185 que descubre allí muy agudamente un germen de la doctrina de los 4 βίαι: φιλόσοφος ἢ φιλότιμος, φιλοχρήματος ἢ φιλόδοξος. También en Pindaro (fr. 123, P. 1, 41, N. 8, 37, O. 9, 100, etc.), está según Wilamowitz en embrión la doctrina de los cuatro βίαι «aber mit Pindars Sinnesart sind sie unvereinbar» (p. 190). De estos precedentes griegos deriva, por ejemplo, Horacio, *Od.* I, 1, 3 ss.

15. Cf. H. HERZOG, *Das delphische Orakel als ethische Preisrichter*, apéndice al libro de E. HORNEFFER, *Der junge Platon*, Giessen, 1922, y FR. WEHRLI *Ἀθήναι βιώσας*, Leipzig, 1931, 30 ss. Muchas de las sentencias atribuidas a los Siete Sabios, son también respuestas a este tipo de preguntas: cf. B. SNELL, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, Munich, 1952^o, 96.

16. FR. BOLL, *Vita contemplativa*, *Sitzungsber. d. Heidelb. Ak.* 1920, 8; N. TERZAGHI, *La scelta della vita*, SIFC 1920, 364-400; W. JAEGER, *Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal*, *Sitzungsber. Preuss. Ak.* 1923, 390 ss. (incluido como apéndice en la trad. esp. de la obra del mismo autor, *Aristóteles*, México, Fondo de cultura económica, 1946); E. KAPP, *Theoria und Praxis im Denken des Abendlandes*, Hamburgener Universitätsre-

tan trillado, intentemos una síntesis del comportamiento del hombre, a lo largo de los distintos periodos de la historia griega, frente a las diversas especies de valor, labor previa que nos permitirá situar históricamente la galería de modelos o ideales de vida. *Dime con qué valores andas y te diré quién eres.*

Antes de hacerlo convendrá, sin embargo, comenzar por dos observaciones preparatorias. El estudio de estos ideales lo vamos a abordar naturalmente a través de una documentación literaria, cuyo compás no siempre marcha al unísono con la situación real histórica. Más todavía: parece ser una ley en la vida del espíritu que, cuando un tipo de vida llega a su término, halla fuerza para formular de modo definitivo su ideal, como si de la muerte se destacara su elemento inmortal. La decadencia de la cultura noble produce a Píndaro; la polis agonizante a Platón y Demócrito. Puesta esa forma de vida en tensión en su obra postrimera alcanza categoría de eternidad.

La segunda observación se refiere al muy variable impacto que en la sociedad imprimen los ideales de una época dada. Por supuesto los ideales de vida, en el sentido en que aquí los vamos a considerar, no son nunca ideales «standard»; pero hay épocas prósperas que se complacen en ideales distantes y difícilmente alcanzables, y otras épocas míopes que requieren ideales próximos y sólo por ellos se dejan arrebatar. El mundo de la sociedad griega real se había visto hasta cierto punto reflejado en los ideales humanos forjados por la poesía arcaica: el héroe de Homero, el ciudadano justo de Solón, el campesino trabajador y justo de Hesíodo... El filósofo platónico, planta celeste —*οὐράνιον φυτόν*—, incomprendido por el filisteísmo de la masa dominante, ha de refugiarse en la escuela, en la secta. Su ideal no es un «mensaje para todos»; la expresión «masa filosófica», *φιλόσορον πλῆθος*, sería para Platón una *contradictio in adiecto*.

den XIII. Hamburgo, 1951; A. J. FESTUGIERE, *Les trois vies*, en «Acta Congressus Madvigiani, II. Copenhague. Munksgaard, 1958. 13 ss.; A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milán. Bocco, 1952; R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*. Mém. Acad. Royale de Belgique, Cl. Lettres LI. 3, Bruselas, 1956.

En la obra platónica, desde el *Protágoras* y el *Gorgias*, se va perfilando cada vez más dramáticamente el inevitable conflicto entre el estado ideal y la nueva *ciuitas*, marco ideal necesario del filósofo platónico. La actitud de la propia aristocracia ática frente al nuevo ideal de educación y cultura no hubo de ser muy comprensiva: el Calicles del *Gorgias* y el Zeto de la *Antiope* euripídea son sus portavoces. Dodds ha hecho notar ¹⁷ que, en la época de máximo racionalismo en Atenas, se observa, por otro lado, un recrudescimiento de la magia, de los cultos extranjeros, de la incubación. Tal vez habría que traer aquí también la calificación dada por Burckhardt a la religión del siglo XIX «racionalismo para unos pocos y magia para la mayoría». La insolidaridad entre la realidad y el ideal se resuelve, muchas veces, en una invertebración histórica, que priva de fuerza de tracción sugestiva a los ideales. Contemplamos entonces la rara unanimidad en el incumplimiento de los ideales, que pasan a ser pura *posse* plástica. El aristocratismo del ideal platónico y aristotélico, reservado, muchas veces, a los privilegiados por el nacimiento y la fortuna, cede paso con el estoicismo a un ideal abierto a todos, al hombre de estudio y al de acción, al esclavo Epicteto y al emperador Marco Aurelio.

Precisados estos puntos, pasemos a caracterizar las líneas generales de la estructura espiritual de las grandes épocas de la historia griega, en un intento por ganar el adecuado cuadro plástico en que destaquen los rasgos que configuran la galería de tipos ideales de vida humana, característicos de esas épocas. Definir hoy los tipos humanos forjados por una época histórica no es tarea que pueda compadecerse con unas generalizaciones poco rigurosas. Se imponen hoy los historiadores, al elaborar una periodización histórica, la obligación de huir de las generalizaciones basadas en un mínimo de abstracciones ordenadoras y ahondar, por el contrario, en el pormenorizado examen de las unidades periódicas más elementales, como son las generaciones ¹⁸. No sólo útil, sino necesario, parece ligar *generatim* el haz

17. «The Greeks and the Irrational», Berkeley-Los Angeles, 1956², 199 ss.

18. Cf. «Estudios clásicos», II, 135 ss. En general sobre la periodización

proteico de los hechos históricos. No es posible ganar las eternas direcciones configuradoras de un concepto integral del hombre griego sin un previo análisis riguroso de los distintos ideales humanos de cada época, obtenidos mediante la confrontación de los de sus distintas generaciones. Eduardo Spranger en su libro *Formas de vida*¹⁹ ha preconizado, cómo método de comprensión de la historia, el estudio de las diferentes modalidades que resultan de la variedad en la preferencia por distintos valores. La determinación de los «tipos ideales» o «formas de vida», puros o mixtos, representantes de un sector cultural que no excluye el resto, pero que actúa sobre él en sentido predominante, formas de tipo variable con los cambios de tiempo o geográficos, define la «moral común» de una cultura y constituye la mejor hermenéutica del espíritu objetivado en la historia. Hay que describir para cada época, para cada generación, los distintos tipos humanos, según prevalezca en ellos uno u otro tipo de valor: el *homo theoreticus*, el *politicus*, *oeconomicus*, *socialis*, *aestheticus*, *religiosus*, así como las reciprocas interrelaciones entre las diferentes especies de valor, el comportamiento del hombre político frente a los valores religiosos, estéticos o sociales, por ejemplo, y las motivaciones que obran sobre cada tipo, y las muy diversas encarnaciones históricas, con que se nos presentan, en cada época, vestidos los tipos humanos generales y eternos. Y ello sin olvidar nunca que así como un tipo psíquico individual no es nunca más que una racionalización teórica, rebasada en múltiples aspectos por el perfil del hombre real, así los tipos históricos humanos son también abstracciones, desbordadas en buena parte por la vida histórica real, pero que no por ello dejan de ser los más adecuados esquemas de comprensibilidad de la historia.

Esto sentado, ¿cuáles son las líneas generales de los distintos tipos humanos, definidos por su comportamiento frente a las diversas especies de valor, en cada una de las tres grandes épocas de la historia griega?

histórica; cf. J. H. J. VAN DER POT, *De periodisering der geschiedenis: een overzicht der theorieën*, La Haya, 1951.

19. Trad. esp. Madrid, R. O., 1935.

Comencemos por el período arcaico.

El *homo oeconomicus*, que en todas las esferas de la vida se orienta hacia la estimación de los valores utilitarios, es sin duda el tipo humano que menos se compadece con los ideales griegos arcaicos. La aristocracia necesita de la ostentación, del boato externo y la pompa de los objetos inútiles, que O. Wilde llamaba «bellos». Para ella el lujo no es algo superfluo, sino un instrumento de poder. La ociosidad, juego y negligencia —*non-chalance*— típicas de la existencia del noble, requieren, naturalmente, una base económica; pero el arte de obtener dinero tiene su raíz en un ethos distinto del que consiste en saber gastarlo. La genuina aristocracia griega arcaica es timocrática, no oligárquica en el sentido platónico del vocablo —que brota de la timocracia, pero se basa en la fe materialista en las riquezas—. La *μεγαλοπρέπεια* y la *ἐλευθεριότης*, virtudes específicas del noble, las *εὐεργεσίαι*, *δυσπᾶναι*, *φιλοξενίαι*, *ἐπίδειξις*, *ἵπποτροφία* del noble pindárico, necesitan de una base material consistente. La riqueza forma parte del *ἄλβος*, de la felicidad del héroe pindárico; pero una riqueza adornada de virtud y, como la de Solón, sin fraude conseguida ²⁰. El aristócrata desposeído Teognis echa de menos el poder de las riquezas ²¹; pero éstas nada son si no se sabe usar de ellas y, por supuesto, al poder de las riquezas lo supera el de la buena fama ²². El trabajo de los oficios y artes manuales, actividad sórdida y grosera carente de la ley de la inteligencia, es mera *βαναυσία*, envilecedora del hombre al someterle a las necesidades e intereses económicos y al ajeno arbitrio, convirtiéndole en instrumento de otras voluntades.

Claro es que no puede afirmarse sin más que los griegos desconocieran la estimación del trabajo ²³. La verdad es que a lo

20. O. 2, 53 y P. 5, 2; Solón, fr. 1, 6-7. Lugar común que repite la propia Safo, poco preocupada de moralizar, en el fr. 148.

21. Teognis, 717.

22. Baquilides X. 47 y III, 81. Cf. *χρήματα, χρήματ' ἀνὴρ* en Alceo, fr. 50, y Pínd, I, 2, 11.

23. Cf. A. TILGHER, *Homo faber*, Roma, 1929 y *Il concetto del lavoro nell'antichità e nel mondo contemporaneo*, «Studi politici», Roma, 1923.

largo de toda la literatura griega, desde Hesíodo ²⁴, discurren dos concepciones antinómicas a este respecto. Una que ve en el trabajo la esencia misma del hombre; otra que lo considera abyecto y obra de esclavos. Responden a dos distintas concepciones de la vida: la de la sociedad aristocrática doria y la de la democracia jónica. Todavía mucho tiempo más tarde el dorio Arquímedes se resistía a poner por escrito sus inventos puramente mecánicos. En cambio, en las florecientes ciudades jónicas el desarrollo económico y material condiciona la aparición de un tipo de sabio, que, como Tales o Solón, se lanza al mundo κατ' ἐμπορίαν ἄμα καὶ κατὰ θεωρίαν ²⁵. Son sabios prácticos, σοφοὶ εἰς τὰ ἔργα ²⁶, *homo sapiens* que al propio tiempo es *homo faber* interesado por las técnicas y sus problemas. El autor del tratado hipocrático *Sobre la antigua medicina* gustará de llamarse obrero y artesano y de comparar la medicina con el arte culinaria ²⁷. El sofista Hipias se jactará de que toda su indumentaria ha sido fabricada con sus propias manos ²⁸. Y Anaxágoras vinculará el *homo sapiens* al *homo faber*, al afirmar que la superioridad del hombre con respecto a los demás animales —capacidad de progreso y de creación de cultura— tiene su causa en la posesión de la mano, ejecutora del trabajo material. Una amplia cosecha de sentencias sobre la φιλοπονία y el πόνος y el μόθος como fuente de areté y de éxito, nos saldrá al paso a través de los escritos de los sofistas y de Eurípides ²⁹. Pero en pleno período arcaico estamos aún lejos de todo ésto y en las

24. *Trabajos* 289-92 y 303-5 (cf. SAN PABLO II *Tes.* 3. 8-10). Vid. F. BATTAGLIA, *Filosofía del trabajo*, Bologna, 1951, p. 22 ss.; A. AYMARD, *L'idée de travail dans la Grèce archaïque*, «Journal de Psychologie», 1948, 29-50; G. GLOTZ, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris, 1920; P. M. SCHUHL, *Labeur et contemplation*, en «Effort et réalisation», Paris, 1951; R. MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán, 1955, 485 ss.

25. ARIST., *Ath. pol.* 11.

26. PLAT., *Rep.* 600a.

27. Cf. B. FARRINGTON, *El cerebro y la mano en la antigua Grecia*, trad. esp., E. Aires, Lautaro.

28. PLAT., *Hipp.* 368b-e.

29. Recogidas por Estobeo en sus *Eclogae*, s. u. φιλοπονία y ἄργια.

aristocracias dorias guerreras y en las oligarquías militaristas o entre las minorías filoligárquicas de las democracias industriales nacies, la soberbia de los distinguidos y el orgullo del intelectual no olvidan nunca que el *homo faber* es, en todo caso, un hombre de segunda clase frente al *homo sapiens* o al *homo antioeconomicus* y deportivo.

El *homo socialis* es una figura ausente de la tipología humana arcaica. Hay, por supuesto, un sentido general de comunidad entre los hombres, débiles mortales, hojas del árbol percederas, y una conciencia limitada de ciertos deberes de socorro y asistencia para con el huésped o el mendigo ³⁰; pero, estos deberes se basan en motivos religiosos, para no incurrir en ὄβρις, no en la existencia de una cierta conciencia social. Por primera vez en la época de la lírica simpótica comienzan a emplearse palabras como συμπάσχειν, συνασχαλᾶν, συνειδέναι ³¹ y la reunión de los hombres en los partidos políticos o en las sectas de órficos y pitagóricos condicionaron sin duda el descubrimiento de nuevas esferas del alma humana, aquellas que hacen del hombre un animal «simpático». Un principio de actuación filantrópica se da en la persona de algunos tiranos, grandes señores de un tipo de dominación, cuyas formas típicas de cobertura de las necesidades son las mecenísticas y las mendicantes ³²; pero, en conjunto, el alma arcaica, encerrada en sí misma, suscribe la distanciadora profesión pindárica (*Pit.* 1, 85) κρέσσον γὰρ οἰκτιρμοῦ φθόνος.

El *homo politicus* arcaico es el noble φῦλ, por la gracia de Dios, heredero de los reyes homéricos descendientes de Zeus ³³. En el tránsito tormentoso desde el antiguo régimen hacia nuevas formas políticas, las figuras del tirano o de los grandes legisla-

30. θ' 546: ἀντὶ κασιγνήτου ξείνός θ' ἰκέτης τε τέτοκται

ξ 207-8: πρὸς γὰρ Διὸς εἰσὶν ἅπαντες

ξείνοί τε πτωχοὶ τε, δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε

31. B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, 85 nota.

32. M. WEBER, *Economía y sociedad*. Trad. esp. México, Fondo de cultura, 1, IV.

33. Cf. A. LESKY, *Erbe und Erziehung im griechischen Denken des fünften Jahrhunderts*, NJJ 1939, 361 ss., y W. HAEDICKE, *Die Gedanken der Griechen über Familienherkunft und Vererbung*, Dis. Halle, 1936.

dores y aisymnetas, que aspiran a la depuración moral y económica del estado aristocrático, son, por otra parte, modelo del hombre de estado posterior y, como el filósofo y el poeta, resultado del desarrollo de la individualidad espiritual. Los grandes representantes de la *paideia* griega arcaica se hallan entre las estirpes continentales, a las que la formación consciente de un tipo superior de hombre les confiere una enorme ventaja sobre los jonios. La cultura aristocrática, cuyas raíces penetran hasta lo más hondo de lo humano, es la fuente que alimenta la más alta voluntad educativa de la Grecia arcaica.

En la vida moderna profanada, el hombre, señor del Universo, puede ordenarlo racionalmente, poniendo el arte al servicio exclusivo de su pensamiento: el arte puede convertirse en coto cerrado de especialización estética, experimento de colores y formas, música para los ojos. Pero en el arte antiguo, cuya lengua hablaron con mayor pureza que nadie los griegos, «todas las cosas están llenas de Dios», *πάντα πλήρη θεῶν*³⁴, y el arte es un canto de gratitud por la realidad, el *Dasein* concedido por Dios. La religión griega no fue nunca una religión estática, petrificada de formas y figuras halladas de una vez y para siempre, sino perpetua y renovada Ilustración. El Mito cambia, y la palabra y la imagen prestan a nuevas experiencias nuevas respuestas. ¿Qué experiencias religiosas van hallando forma en los cambios de estilo del arte griego? Los estudios, en estos últimos años, de autores como Buschor, Clerc, Dobschütz y Schefold³⁵, van poniendo en claro definitivamente que, también en el caso griego, «la historia del arte es —como ha dicho H. Seldmayr³⁶— una historia de experiencias religiosas». La palabra y el arte son respuestas a la realidad divina. La relación entre arte y palabra

34. Tales fr. A 22.

35. E. BUSCHOR, *Von griechischen Kunst*. Ausgewählte Schriften. Munich, 1956; *Die Plastik der Griechen*, Berlin, 1942²; *Vom Sinn der Griechischen Standbilder*, Berlin, Mann, 1942; C. CLERC, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du 2^e siècle après J. C.*, Paris, 1915; K. SCHEFOLD, art. «Bild», en «Realex. f. Antike u. Christ.»; *Griechische Kunst als religiöses Phänomen*, Hamburgo, 1959.

36. *Kunst und Wahrheit*. Hamburgo, 1958. 77.

es distinta que en el Medievo, cuando el arte se apoya sobre el texto de un libro sagrado. La saga griega se corporeiza a la vez en poesía y arte plástico, y no se puede hablar del arte griego, sin conocer el arte de las Musas. Sólo sus lecturas homéricas proveyeron a Winckelmann de la lengua apropiada para la descripción de las estatuas griegas³⁷. Herder describió en su *Kalligone* al plástico pueblo griego como aquel que vivió en constante familiar trato con otro pueblo de estatuas. Poesía y arte, estatuas y figuras poéticas son un trasunto de la forma de la vida y, a su vez, influyen sobre la propia vida. No la magia o el anhelo de transcendencia, buscado en la ceguera para el movimiento funcional y en la apetencia de eternidad —como en el arte oriental— o en el éxtasis y la danza y el movimiento —como en el arte cretense antiguo— o en la oposición sobre el mundo pasajero sensible de otro mundo de figuras normativo e ideal —como en el arte romano— daban al arte griego su privilegiada situación frente a la vida, sino su permanente contacto con el manantial originario del Mito, por medio de formas siempre nuevas.

El ethos de la escultura griega arcaica es una actitud fundamentalmente religiosa. Es no sólo el ethos del *μηδὲν ἄγαν* y del *γνώθι σεαυτόν* más también el del *μετανοεὶ ἁμαρτών* del arrepentimiento que abre una nueva vida³⁸.

Lo divino de la forma dignifica en grado eminente al arte. Buschor ha calificado al arte arcaico de «Wirklichkeitswelt», y nada enaltece tanto al artista arcaico como la conciencia orgullosa de crear seres reales. Arte de figuras divinas y sólo al filo ya del período clásico los prototipos advienen representación de la vida diaria; pero no para representar la complejidad toda de la vida —como en la pintura flamenca—, sino lo demoníaco de la vida, poseído el artista de un sentimiento de profunda veneración ante la vida, de ese primario sentimiento religioso que Albert Schweitzer ha identificado con «die Ehrfurcht vor dem Leben».

37. Cf. W. KRAUS, *Winckelmann und Homer*. Berlin, 1935, y W. SCHADEWALDT, *Winckelmann und Homer*. Leipzig, Barth, 1941.

38. R. PFEIFFER, *The Image of the Delian Apollo and Apolline Ethics*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 15, 1952, 20 ss.

La religión griega ha sido calificada muchas veces de «religión del arte» (*Kunstreligion*), tal vez no con demasiado acierto. Más acertadamente cabría calificar al arte griego, especialmente al arcaico, de un arte religioso. El *homo aestheticus* arcaico, el artista plástico o el poeta Pindaro es el hombre que con el producto artístico o con la palabra busca respuesta a la realidad divina de la vida y la encuentra no fuera del mundo, sino dentro de esa vida hecha «de espíritu y de verdad».

Pasemos al *homo theoreticus*. El βίος θεωρητικός, en cuanto ideal consciente de una vida exclusivamente consagrada al conocimiento, es una creación platónica. La ética platónica estatuye varios tipos de vida y se centra en el problema de la elección de la vida mejor. Aristóteles es, en cierto modo, un representante todavía más puro del βίος θεωρητικός. En la última redacción de la *Ética aristotélica*, en el libro VII de la *Ética Nicomaquea*, el término φρόνησις es reservado a la razón moral práctica y φρόνιμοι son llamados Pericles y otros hombres prácticos de la misma clase, mientras que los vocablos σοφία y σοφοί designan la sabiduría del κόσμος y de las cosas divinas y se reservan para hombres como Tales o Anaxágoras. Entre los sucesores de Aristóteles surgió una viva polémica sobre la primacía del βίος θεωρητικός (actitud del maestro seguida por Teofrasto) o la del βίος πρακτικός (actitud de Dicearco de Mesina). Divorciada cada vez más la especulación pura de la vida, el filósofo no podía seguir siendo considerado como el arquitecto del espíritu y de la sociedad. Hubo que vincular la vida filosófica con la vida práctica y fue entonces cuando las figuras de los pensadores presocráticos, presentadas hasta ese momento como puros representantes de la vida contemplativa, fueron interpretadas en las Βίαι φιλοσόφων, de acuerdo con las nuevas ideas éticas, como legisladores y hombres prácticos. En un trabajo sobre este tema de Werner Jaeger³⁹, que es ya clásico, quedó probado que la doble luz, tanto como θεωρητικός βίος cuanto como πρακτικός βίος, bajo la que la tradición antigua nos ofrece su imagen de los

39. Ueber Ursprung und Kreislauf philosophischen Lebensideal, cf. not 16.

primeros pensadores presocráticos es, en fin de cuentas, reflejo de la evolución de las ideas sobre la vida contemplativa desde Platón hasta Dicearco. Pero, esto admitido, nadie puede poner en duda que el ideal de vida dedicada a la *θεωρία* pura fue hallazgo de los jonios, que tardó bastante en ser recogido, en fórmula definitiva por Platón, en Atica, en donde era más difícil despojar al pensamiento de su contenido político y práctico. La peculiar actitud espiritual, la consagración incondicional al conocimiento del ser, la sosegada indiferencia y osada soledad de aquellas heroicas existencias de intelectuales como Tales, Anaximandro, Parménides, Empédocles o Anaxágoras estructuran una forma inédita de vida intelectual, que, con orgullosa conciencia de superioridad, enfrenta Jenófanes agresivamente a los ideales de vida heroica o noble vigentes en la Grecia arcaica ⁴⁰. Son figuras que, independientemente de su verdad, poseen una significación pluscuanhistórica, en cuanto «typischen Philosophenköpfe», que decía Nietzsche. Nuestra admiración se dirige a ellas no sólo por sus hallazgos, sino porque todo lo que afirman es reflejo de su propio *ἦθος* personal. Cada uno de ellos (Anaximandro y Heráclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito) realiza una forma posible de vida del ser espiritual, que no son las únicas posibles, pero con las que guardan conexión todas nuestras posibles actitudes intelectuales o científicas ⁴¹.

No es aquí del caso pasar revista, ni siquiera sumariamente, a la cadena de situaciones en que se ve envuelta la sabiduría griega hasta que Sócrates introduce en Grecia un nuevo tipo de sabiduría, el puro *βίος θεωρητικός*. En un ensayo penetrante lo ha precisado magistralmente Xavier Zubiri ⁴². La sabiduría que era, desde sus comienzos, un saber sobre las ultimidades del

40. Fr. 2, Diels-Kranz, con todas las restricciones con que haya de ser entendida la *σοφία* de Jenófanes; cf. A. J. FESTUGIERE, *Acta Congressus Madvigiani*, II, 136-7.

41. Cf. K. DEICHGRAEBER, *Persönlichkeitsethos und philosophisches Forschertum der vorsokratischen Denker*, en «Der listensinnende Trug des Gottes», Gotinga, Ruprecht, 1952, 57-82.

42. *Sócrates y la sabiduría griega*, en «Naturaleza, historia. Dios», Madrid, Ed. Nacional, 1955³, 143-206.

mundo y de la vida, muy próxima a la religión, se convirtió, por obra de los milesios, en un descubrimiento o posesión de la verdad sobre la naturaleza, más que en ciencia en una visión teórica del mundo, a la que los jonios aportaron su ideal de θεωρίη, los pitagóricos su ideal de vida filosófica y Jenófanes una nueva actitud teológico-religiosa. Con Parménides y Heráclito el sabio dirige su mirada hacia el descubrimiento del Ser, hacia la visión de lo que las cosas son. Con Empédocles, Anaxágoras y Demócrito la sabiduría se convirtió en ciencia, cuyo objeto no es ya la visión, sino la intelección de las cosas: no ya la naturaleza, sino la naturaleza de las cosas es su objeto. Por otra parte, con los sofistas, la sabiduría se convertiría en retórica y cultura en la vida ciudadana de Atenas. De esta herencia arrancarían Sócrates para su descubrimiento de la Sabiduría como ética, como ἡθικός filosófico.

Si en los tipos del hombre griego arcaico hasta ahora reseñados el comportamiento ante los valores religiosos es acusadamente positivo, el *homo theoreticus*, en cambio, representado por los filósofos presocráticos, ha causado a muchos una primera impresión radicalmente destructiva y antirreligiosa, como de contrafigura del *homo religiosus* arcaico, de la que, con frecuencia, se ha predicado el verso goethiano.

Prophete rechts, Prophete links, das Weltkind in der Mitte. Aristóteles les llamó φυσικοί y bastantes positivistas modernos (Gomperz, Burnet), parecen haber entendido ese calificativo en el sentido moderno de «físicos» y naturalistas. Pero Cicerón y San Agustín habían visto en ellos a los fundadores de la teología natural. Recientemente Werner Jaeger ha emprendido en su libro excelente ⁴³ la revisión de este problema, mostrando que la filosofía presocrática es también, en el fondo, una teología. En el desarrollo histórico de la especulación sobre la φύσις y la ἀρχή del mundo, lo divino, perdiendo la figura de los dioses del Mito, fue sometido a una reelaboración y depuración conceptual, y la nueva *Weltanschauung*, desde el ἄπειρον de Anaxi-

43. *La teología de los primeros filósofos griegos*, México-B. Aires. Fondo de cultura, 1952.

mandro al νόμος de la teología anaxagórica o de Diógenes de Apolonia, desembocó de nuevo en una teología. Como que la religión griega no descansaba sobre una revelación dada para siempre y solo en parte conciliable con la luz de la razón, el Zeus del Mito y la poesía recibe el impacto de las nuevas ideas sobre lo divino y, a la vez, lo divino, τὸ θεῖον de los filósofos, lo Sabio de Heráclito por ejemplo, «quiere y no quiere a un tiempo ser llamado Zeus» ⁴⁴. La forma de himno religioso que, con frecuencia, adoptan las descripciones que los presocráticos hacen de su Primer Principio corroboran nuestro derecho a considerar, en buena parte, sus especulaciones como un *modus deum cognoscendi et colendi* ⁴⁵.

El hombre griego arcaico es un *homo religiosus*. Scheler ha hecho notar ⁴⁶ que no es la nueva concepción de los valores, ni su acuñación histórica en nuevos contenidos plásticos lo que produce las variaciones históricas que hallamos en las ideas sobre lo divino, sino que es el cambio primario de contenido de lo que se tiene por divino lo que hace que cambien los modelos prototípicos reales. Los tipos puros de personas valiosas no son sino los aspectos laterales, jerárquicamente escalonados, de la Divinidad simple e indivisa, cuya bondad esencial se los hace contener de modo enteramente ejemplar. Esta proposición, muy importante para el estudio de las relaciones entre la historia de la religión y la historia de la ética y de la cultura, en ningún período de la historia griega podría documentarse más claramente que en el arcaico. Al Dios-héroe de los poemas épicos corresponde un modelo prototípico personal muy distinto de aquel que corresponde al Dios-justo, Dios legislador de los filósofos jonios: el ciudadano justo, cuyo ethos refleja por ejemplo la elegía soloniana ⁴⁷.



44. Heráclito, fr. B 32.

45. Cf. K. DEICHGRAEBER, *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, «Philologus», 88, 1933, 347 ss.

46. *Ética II*.

47. Que en la idea homérica de los dioses el rasgo distintivo, más aún que la inmortalidad, es la fuerza es la tesis defendida por ERLAND EHNMARK, *The Idea of God in Homer*. Uppsala, 1935. Sobre Solón, cf. W. JAEGER, *Solons*

Esboceemos ahora sumariamente el comportamiento del hombre clásico frente a los distintos tipos de valor.

La línea arcaica de menosprecio del trabajo material y de los valores utilitarios de la vida se continúa en la Atenas clásica en las voces de los intelectuales más caracterizados. Jenofonte, militar y laconófilo, considera el trabajo manual como un estigma social y degeneración física que daña al alma, sin tiempo para cultivar la amistad y practicar la ciudadanía⁴⁸. Son muchedumbre los pasajes platónicos⁴⁹ en que parece percibirse un eco de la pregunta bíblica de Jesús, hijo de Sirach: «¿Cómo convertirse en sabio, cuando se guía el arado?». Pero con Sócrates el concepto del trabajo se había universalizado, extendiéndose a cualquier clase de actividad, proclamando la dignidad moral del trabajo y considerando que, en el doble plano económico y moral, el trabajo productivo es conveniente. Herederos fieles en ésto de Sócrates, Antistenes y los cínicos se convertirían en los filósofos del proletariado griego. En Platón sus ideas aristocráticas, su laconofilia, su hostilidad idealista contra la materia luchan, en este punto, con la herencia socrática y con el estado de conciencia de la polis democrática. Aristóteles⁵⁰ exige la mutua conexión entre la actividad material y la espiritual: la inteligencia evita que, en el trabajo material, el hombre se convierta en ciego instrumento y, a la vez, la técnica es reconocida como momento esencial del proceso de conquista y avance de la ciencia. Más tarde, los estoicos extenderán a la esfera ética la idea de lucha y *ἀσκησις*. Si el *βάβυλος βίος* o el *ἀγοραῖος βίος* son innobles y contrarios a la virtud, el trabajo al servicio de la inteligencia y productor de bienes exteriores, posibilita la *σχολή* o el ocio, necesario soporte de la vida intelectual.

Eunomie, «Sitz. Berl. Ak.», 1926, 69 ss. y *Paideia* 137 ss. La conciencia hiperestésica de justicia, típica de la época, la puede ilustrar un solo detalle: la comparación entre Homero *Il.*, 1, 356 *ἡτίμησεν* y Arquiloco, fr. 79, 13 *ὄζμι' ἡδίκησε* (cf. H. GUNDELT, *Archilokos und Solon*, «Das Neue Bild der Antike», I, Leipzig, 1942, 137).

48. *Económico* 4, 203.

49. *Rep.* 371e, 415a, *Ley*, 846d, *I Alc.* 131a-b, etc.

50. *E. N.* X, 7; *Polit.* 1253b, 1328b.

La universalización socrática del concepto de trabajo y las exigencias de una sociedad como la ateniense clásica, en la que Policrates había podido hacer motivo de acusación contra Sócrates el que no se dedicara a los negocios, *τραπέζιτης ὄχι ἔσται*⁵¹, explican el cambio de apreciación; pero todavía Arriano, hablando del sitio de Tiro, se creará obligado a recordar por su nombre a los soldados que escalaron los primeros la muralla, y no al inventor del ingenio bélico que lo hizo posible⁵².

De la renuncia del intelectual clásico hacia la sobrevaloración de lo económico bastará a dar idea el hecho de que uno de los más graves motivos de inculpación contra la sofística, esgrimidos por Sócrates y Platón, fuera el de haberse convertido en enseñanza pagada, saliendo del círculo de amigos y presentándose, como una mercancía, en el mercado⁵³. Isócrates, que en su juventud fue durante algún tiempo logógrafo y abogado, todavía en su más avanzada vejez se avergonzaba de estos comienzos⁵⁴. La acusación de *φιλοχρήματος* era aún tenida por una inculpación vergonzosa, incluso en la sociedad burguesa ateniense del siglo v, cuyo espíritu «victorino» es bastante diferente del espíritu social del siglo iv. La «vida en seguridad» es ahora ideal de muchos (cf. EURIP., *I. A.* 16 y *fr.* 194, ISOCR., 1, 43). Los progresos de la economía en la época debían de haber hecho a los hombres más materialistas de lo que los filósofos desearan e incluso para algunos políticos del momento *τὸ χρήσιμον*, la utilidad, era la medida de la justicia. Léase, si no, en el libro V de Tucídides el episodio de los melios y atenienses, en el que el historiador ha configurado, como filósofo, un paradigma de su

51. Cf. V. DE MAGALHAES VILHENA, *Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952, 78 ss.

52. H. DIELS, *Antike Technik*, Leipzig, 1924⁹, 29 ss.

53. Jen. *Mem.* I 6, 13; PLAT., *Gorg.*, 420e; ARIST., *E. N.* 1164a 24. Cf. TH. COMPERZ, *Pensatori greci*, Trad. it. Florencia, La Nuova Italia, 1950⁹, II 216 ss., y GUSTAV KAFKA, *Sokrates, Platon und der sokratische Kreis*, Munich, Reinhardt, 1921, 19 ss.

54. Cf. F. BLASS, *Die Attische Beredsamkeit* II, 14 y lo que cuenta Ps. Plut. *Vita X Orat.* 4, 837b. Sobre la avaricia como rasgo oriental, Plat. *Ley.* 747c.

doctrina de la política de la fuerza y, como artista, la tragedia típica de la vida de los pueblos ⁵⁵.

El *homo socialis*, figura típica del mundo helenístico, ausente casi por completo del mundo arcaico, comienza a perfilarse bastante claramente a finales del clásico.

El griego arcaico cultiva cuidadosamente el nietzscheano «pathos de la distancia»: griego frente a bárbaro, hombre frente a mujer, libre frente a esclavo, adulto frente a niño, rico frente a pobre. La conciencia de comunidad entre los hombres, frente a la divinidad o al animal irracional, lleva al griego clásico al descubrimiento de dos dominios específicamente humanos: la razón, como condición de toda creación ordenada, y el estado-ciudad, como deber común a todos los ciudadanos. La filantropía o el consentimiento cordial con la humanidad toda será una creación del Helenismo; pero sus antecedentes están en la Grecia clásica.

A partir del año 420, ha hecho observar Buschor ⁵⁶, los relieves funerarios atenienses representan a la esclava con la misma talla que a la mujer libre. La sofística y la tragedia dignifican progresivamente a la mujer ⁵⁷. Sófocles presenta en el *Filoctetes* a la compasión como el origen de toda verdadera virtud ⁵⁸, y en el *ἔλεος* y el *φῶβος* de la catarsis trágica, afectos elementales ⁵⁹, no deja de haber, como quería Lessing, un cierto fondo humanitario-filantropico.

El esclavo, hombre sin derechos en la sociedad griega, comienza a ser tratado con más humanidad y benevolencia: el viejo oligarca autor de la *Constitución de los Atenienses*, atribuida a Jenofonte, se queja del trato dulce dado en Atenas

55. Cf. H. VON ARNIM, *Gerechtigkeit und Nutzen in der griechischen Aufklärungs-philosophie*, Frankfurt, Werner-Winter, 1916, 10 ss.

56. EURIPIDES, *Medea Hippolytos Heracles*, Munich, 1952, 84.

57. Cf. *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, Facultad de Filosofía, 1959, 82 ss. y 181 ss.

58. Cf. A. LESKY, *Sophokles und das Humane*, «Almanach d. österr. Ak. d. Wiss.», 101, 1951, 222 ss. y *Hermes* 80, 1952, 95.

59. W. SCHADEWALDT, *Hermes* 83, 1955, 129-81.

a los esclavos ⁶⁰. Los médicos tratan al esclavo como al hombre libre y en las *Epidemias* hipocráticas abundan las historias clínicas de esclavos y, sobre todo, esclavas enfermas ⁶¹. Las críticas de sofistas como Hippias y Antifonte, pero seguramente mucho más aún el ethos religioso del culto de Dionisio, los misterios eleusinos y otros cultos extranjeros, debieron de influir considerablemente en el cambio de actitud, que proclama Esquilo en el *Agamenón* ⁶².

μένει τὸ θεῖον δουλίᾳ περ ἐν φρενί.

A Eurípides su personal visión poética de la vida y las influencias intelectuales y religiosas de su tiempo le capacitaron para descubrir nuevas esferas de la realidad e integrarlas en su cosmos trágico ⁶³. Alguno de los esclavos de sus piezas sabe superar la esclavitud por gracia de su libertad interior; pero los verdaderos esclavos no se confunden nunca con los hombres libres, mientras que los hombres nobles y libres, incluso en la esclavitud, son libres. En la tragedia *Alejandro* ⁶⁴ el problema de la esclavitud y la nobleza del hombre es el central: la nobleza, εὐγένεια, se identifica allí con τὸ φρόνιμον y τὸ συνετὸν, mientras que las diferencias sociales son cosa del νόμος, de la convención. En el *Ion* el hierodulo es un acabado ejemplo de βίος σεμνός. En la época de Eurípides, y por influjo de la sofística, llegó a creerse que circunstancias externas (nacimiento en ciu-

60. I 10 ss. Detalle drástico: la *Knabenliebe* es permitida a los hombres libres, pero no a los esclavos (ESQUINES, *Contra Timarco*, 138 y 139. PLUT., *Erot.*, 4).

61. K. DEICHGRAEBER, *Die ärztliche Standesehtik des hippokratischen Eides*, Quellen und Stud. zur Gesch. d. Naturwiss. u. d. Medizin 3, 1933, 29 ss. y especialmente 37 ss.

62. v. 1084.

63. Cf. W. NESTLE, *Euripides der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1901 (sobre este libro: TH. ZIELINSKI, *Antike Humanität*, «Neue Jahrbücher», 9, 1902, 635-51); K. LATTE, *Griechentum und Humanität*, 1947; J. VOGT, *Sklaverei und Humanität im klassischen Griechenland*, Abh. d. Ak. d. Wiss. u. Lit. Mainz, 1953, 4, 13 ss.

64. Reconstrucción y edición de los fragmentos: B. SNELL, *Euripides Alexandros und andere Strassburger Papyri mit Fragm. griech. Dichter*, Hermes Einzelschr., 1937.

dad extranjera, esclavitud a consecuencia de una guerra, etc.) no condicionaban una auténtica esclavitud; pero ésta siguió considerándose como algo natural. Platón dictaría severas leyes de separación entre libres y esclavos⁶⁵. La comedia aristofanesca no ha descubierto la humanidad de los esclavos, que, en este respecto, no son comparables al tipo de los criados del teatro del xvii o xviii, y en el propio Menandro, en su humanísima Comedia Nueva, pervive fuertemente ese factor de incomprensión. En la institución de la esclavitud griega subyace un elemento de defensa de una fuerte vitalidad, aún a costa del prójimo, y otro factor de espiritualidad, que entiende el poder no como fuerza bruta, sino como disposición racional, base necesaria, por otra parte, del βίος θεωρητικός⁶⁶. De aquí la resistencia que a prescindir de ella mostró siempre el hombre griego clásico, ciudadano de un estado en que alentaba un curioso pathos, mezcla del frío e interesado cálculo del éxito con el sentido abnegado de la comunidad. Los individuos sólo prosperan si se engrandece la comunidad; pero, a la vez, el egoísmo natural era encauzado como fuerza de conducta política.

Por otra parte, la tajante oposición entre griego y bárbaro se mantiene a lo largo de todo el periodo clásico. La idea de la Helenidad, del carácter universal de la cultura griega, había sido entrevista, antes de Isócrates, por algunos sofistas: ser o no griego es asunto de δαίμονα y de παιδείας, no de nacimiento en tal o cual ciudad; pero la gracia de la παιδεία es atributo exclusivo del griego y no del bárbaro. El propio Eurípides conoce tan bien como Heródoto (que edifica sobre esta oposición todo su sistema histórico) la oposición entre las costumbres y modos bárbaros y las helénicas, siquiera algunos pasajes de sus obras parezcan preludiar ya la superación del nacionalismo por el helenismo universal⁶⁷. Algo semejante cabe decir de Isócrates⁶⁸.

65. Cf. GLENN R. MORROW, *Plato's Law of Slavery*, Urbana, Illinois, 1939 (Illinois Stud. in Lang. and Lit. 25, 3).

66. Tal es el sentir de Heráclides Póntico (Aten. XII, 512a).

67. Cf. W. NESTLE, *Euripides*, 361-8.

68. Cf. JULIUS JÜTHNER, *Isokrates und die Menschheitsidee*, «Wiener

El hombre clásico no es aún un *homo socialis*. Ni siquiera el hermoso verso de la *Antígona* sofoclea (523)

οὔτοι συνέλθειν, ἀλλὰ συμπιλεῖν ἔφρον

«no nací para compartir el odio, sino el amor», puede tener otro sentido que el restringido del caso concreto a que se aplica ⁶⁹, bien que los personajes de la tragedia clásica muestren a veces mucha humanidad e incluso humanitarismo en sus reacciones: Antígona, Edipo y sus hijas, Admeto que, sobreponiéndose a su duelo, ofrece hospitalidad a Heracles, Teseo que, por encima de su propio interés, pone la consideración de las «miserias humanas» ⁷⁰, la actitud de Ajax ante la muerte o de Filoctetes al abandonar Lemnos...

El ideal estético del hombre griego clásico no es un esquema atemporal o inespacial, sino fuertemente arraigado en su ambiente político, pese a la engañosa impresión que puedan producirnos los humanismos clásicos que han visto en él sólo su aspecto intemporal ⁷¹. En la Grecia clásica era tan imposible un estado ajeno al hombre como un hombre ajeno al estado. El arte y la literatura clásicas trascienden la esfera puramente estética y apuntan a una finalidad social y política. El artista plástico, arquitecto, pintor o escultor, y el poeta son vinculados por el griego clásico al legislador. La palabra y el sonido, la armonía y el ritmo son las fuentes configuradoras del espíritu. El cultivo del arte por el arte es algo absolutamente ajeno al artista clásico. El arte fue, en cierto sentido, siempre en Grecia un arte impuro, nunca ajeno a la educación política. El caso del filósofo Platón infravalorando la poesía, convencido de la imperfectibilidad de la vocación puramente estética de forma y de lo irresponsable y fantástico de todo estilo vital puramente

Studiens», 47, 1929, 26-31. Este estudioso es también autor de un libro de conjunto sobre el tema: *Hellenen und Barbaren*, Leipzig, 1923 (Das Erbe d. Alten 2, 8).

69. Cf. W. SCHMID, *Griech. Lit.* 2, 351; W. EBERHARD, *Die Antike* 20, 1944, 106. Como estudio general: O. HERWERTGEN, *Das Mitleid in der griechischen Philosophie bis auf die Stoa*, Dis. Bonn, 1912.

70. Eur. *Supl.*, 549 ἀλλ', ὃ μάταιοι, γνῶτε τὰνθρώπων κακά.

71. Cf. W. JAEGER, *Paideia*, Trad. esp., México, 1957, 14 ss.

estético es altamente ilustrativo ⁷². El arte griego fue instrumento de *paideia*, de la cultura animi. Sólo al filo ya del periodo helenístico aparecería en algunos géneros literarios una degeneración virtuosista del arte, desligado de toda finalidad educadora y política ⁷³. Los valores estéticos atraen poderosamente al hombre griego clásico. El estilo vital griego, estético, descansa sobre un acto de intuición o visión instintiva, que aspira a dar forma a un plan complejo mediante un a«apropiación de la belleza» ⁷⁴. El ideal ético del griego, la *καλοκάγαθία*, es lo bello-moral. La «erótica» es un amor condicionado por la belleza. Su religión, una religión del arte y la belleza, y en el humanismo griego del γένος' οἶος ἑσσί, «tú mismo», la belleza es algo así como un ἀνάλογον de la razón normativa de todo iusnaturalismo. Pero la vocación estética del griego clásico no apunta a una finalidad estética químicamente pura, sino a una intención pedagógica al servicio de un hombre que es, ante todo, un ζῷον πολιτικόν.

Tal vez para su época Sócrates no fuera un intelectual, creador de ciencia. Tal vez no fuera un filósofo. No creó ciencia; pero sí un nuevo tipo de vida, la sabiduría como ética. Su vida toda fue una existencia filosófica. El γῆθος socrático condujo al βίος de la inteligencia. A él fueron fieles —frente a las falsificaciones de otros socráticos menores —los dos discípulos Platón y Aristóteles. Por primera vez con Sócrates la vida filosófica se hizo «lo totalmente otro», el filósofo se sintió llamado a una existencia absoluta ⁷⁵. Pero el nuevo ideal socrá-

72. Cf. M. SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*, Ann. Fac. Lett. Toulouse, 1952; B. SCHWEITZER, *Platon und die bildende Kunst*, 1953; E. GRASSI, *Kunst und Mythos*, Hamburgo, 1957, 144 ss.

73. Tal un Cinesias: cf. la crítica de Platón en *Gorg.* 501d-502d.

74. Ὁρέγεσθαι τοῦ καλοῦ ARIST., *E. N.* 9, 8 es fórmula que recurre con frecuencia en Aristóteles para indicar el fin de la *areté*. La valencia estética pervive hasta el final del Helenismo. En Plotino el perfeccionamiento moral adviene una exigencia estética, que nos obliga a realizar en nosotros mismos la belleza, para poder contemplar la Belleza divina (cf. *Enead.* I 6, 9 y vid. W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus* II. Londres, Green, 1918, 183 ss.).

75. La vocación a la filosofía es entendida entonces como un auténtico «renacimiento» del individuo: cf. O. GIGON, *Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie*. «Museum Helveticum», 1946, 1-21. Las varias anéc-

tico-platónico de vida contemplativa no fue un ideal apolítico. «Platón —ha escrito Kelsen⁷⁶— no es un sabio que se siente satisfecho con conocer intelectualmente el mundo... Es más bien un alma sacudida por las más violentas pasiones, en la que vive —inseparablemente hermanada con su *eros*— una inextinguible voluntad de poder, de poder sobre los hombres». Cuando Platón pone al *homo theoreticus* por encima del *homo politicus*, está pensando en los políticos de su época. En el fondo está cometiendo un fraude: en él alienta una vigorosa conciencia de poder, aunque el radicalismo del filósofo la condene de antemano a quedar en pura utopía.

La religión clásica es una religión de la polis, una religión política. En el pritaneo de cada ciudad las divinidades poliadas exaltan el patriotismo local. La estrecha unión entre religión y ciudad da a las principales manifestaciones de la vida política un carácter religioso y, a la inversa, un carácter cívico a la vida religiosa. No hay ceremonia pública que no sea santificada por una plegaria o una ofrenda; pero la ceremonia religiosa

dotas que refieren el comienzo de una vocación filosófica al cumplimiento de un mandato divino (así, en el caso de Sócrates la tradición relativa al oráculo de Querefonte), prueban que la profesión de vida filosófica se entiende en un sentido parecido al de la profesión del cristiano, del monje cristiano. Sabido es que el vocablo griego para vocación, *κλήσις* es empleado en tal sentido sólo por la literatura cristiana y, salvo en un solo pasaje (I Cor. 7, 20, en donde vale «profesión») referido siempre a la «llamada» divina al cristiano (cf. K. HOLL, *Die Geschichte des Worts Beruf*, «Sitz. d. Preuss. Ak. d. Wiss.», 1924, 1-29). Pero de que los griegos poseen un concepto de vocación profesional bastan a dar idea muchos pasajes del empleo de *τέχνη* en la sofística y algo muy semejante en dignidad, a ojos de un heleno intelectual, a la vocación del monje cristiano es, según atestiguan, aquellas anécdotas, la vocación filosófica (ello ha escapado a W. SCKWER, art. «Beruf», en «Reallex. f. Ant. u. Christ»). El «renacimiento» del filósofo es total y, contra el ideario aristocrático expresado por Teognis 535 ss. (cf. H. KRONASSER, *Wiener Studien* 57, 1939, 21), puede afectar a personas de baja condición social (cf. H. MUTSCHMANN, *Hermes* 50, 1915, 347 ss. y los fr. 171 y 172 de Epicuro). Cf. en general W. JAEGER, *Die Griechen und das philosophische Lebensideal*, en «Humanistische Reden und Vorträge», Berlin, De Gruyter, 1960, 222-59.

76. *Die platonische Gerechtigkeit*.

impetra siempre la bendición divina sobre la ciudad. La religión se convierte en un servicio de Estado. El rito es estrictamente regulado, y la acusación por impiedad, *γραφῆ ἀσεβείας*, se intentaba siempre que la seguridad del Estado se veía implicada en el interés de las divinidades nacionales. Arisóteles ⁷⁷ definió la *ἀσέβεια* como «una falta contra los dioses y los demonios, o hacia los muertos, padres y patria». Flexible en lo que a las creencias atañía, el Estado era inflexible en lo relativo al rito. En este último aspecto podría suscribirse la afirmación de Renan: «Atenas poseía su inquisición. El inquisidor era el arconte-rey; el santo oficio era el pórtico real» ⁷⁸.

El βίος *πυθαγόρειος*, misión salvadora de una secta de prosélitos, el ideal heracliteo abierto a todos los hombres, o el hipocrático, tendente a crear no una casta sino una profesión, no partían de la polis como tal. Un siglo más tarde esto ya no será posible. El ideal pedagógico que explicita Pericles en el libro II de las Historias de Tucídides exige el necesario marco de la polis, pues sólo ella hace autárquicos a los ciudadanos, siendo ella misma autárquica. El pensamiento todo de la época tiende hacia la totalidad, al *ὅλον*: el cuerpo en escultura; en matemáticas, el primado del círculo sobre la recta; el tiempo es concebido como un «período»; el «período» estilístico; el Dios de Jenófanes es la totalidad que «ve como un todo, como un todo piensa, como un todo oye» ⁷⁹; y la medicina investiga la «naturalidad del todo» del organismo ⁸⁰. Al pensamiento pedagógico arcaico, con el símbolo hesiódico del camino empinado y arduo, pensamiento educativo, se opone el pensamiento pedagógico de Pericles, con el símbolo de la totalidad autárquica en que orgá-

77. *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* 7. C. Eurípides, fr. 853. Nauck.

78. *Les Apôtres* 314.

79. Jenófanes fr. B 24 *ὄλος ὅρα, ὄλος δὲ νοεῖ, ὄλος δὲ τ' ἀκούει*.

80. Cf. W. NESTLE, *Hippocratica*. 2. *Der Begriff der φύσις*, «Hermes». 73, 1938, 8-17; K. DEICHGRAEBER, *Die Stellung des griechischen Arztes zur Natur*, «Die Antike», 1939, 117-38; H. DILLER, *Der griechische Naturbegriff*, «Nevue Jahrbücher», 1939, 248 ss.; PEDRO LAIN, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid, R. D., 1958, 207 ss. Además del fundamental libro de F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Basilea, 1945.

nicamente se desarrollan los distintos elementos, pensamiento o ideal formativo, ἑγκόκλιος παιδεία⁸¹.

La cultura jónica se despojó pronto de contenido político; pero el espíritu ático, profundamente arraigado en la vida política, no dejaba margen para aspiraciones individuales (βίος ἀδέσποτος) que prescindieran de la polis. Por ello surge a veces la tragedia del hombre apolítico, el conflicto entre los deberes políticos y la σχολή, revelado por vez primera por Eurípides en la *Antiope*. «La polis enseña al hombre» había dicho Simónides⁸² y «estar educado en el espíritu de las leyes» era la suprema aspiración del ciudadano clásico. En la *Antígona* (v. 370) se exalta al hombre ὑπίπολις obediente a la norma de conducta que establece un orden social permanente, frente al apólida (ἀπόλις), que se coloca a sí mismo fuera del seno de la comunidad en que vive. Y un último efecto de la antigua unidad de vida, determinada y profundamente penetrada por la polis, hállase en el hecho léxico de que en griego moderno el vocablo πολιτεύμα es sinónimo de educación o cultura.

En la coyuntura histórica de la democracia periclea se inicia por primera vez la crítica del Estado. La justicia, quicio de la sociedad, descubierta por Hesíodo y exaltada por el legalismo jónico-ático⁸³, sería criticada destructivamente por los sofistas, a la vez que la visión geométrica del κόσμος cedía paso ante una visión biológica, dominada por el principio de la lucha por la existencia. La ley sería relativizada en la *Umsturz der Werte* que caracteriza a la época y exaltado frente a ella el papel de la φύσις. La filosofía política de Platón, al transferir la noción

81. Cf. ERNST HOFFMANN, *Pädagogischer Humanismus*. Zürich, Artemis, 1955, 119 ss.

82.

83. Cf. W. JAEGER, *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, «Rev. de est. políticos», 1953, 17-48 (trad. esp. de un trabajo publicado en el vol. col. *Interpretations of Modern Legal Philosophies. Essays in Honour of Roscoe Pound*. New York, Oxford, Univ. Press, 1947, 352-75; trad. francesa en *Lettres d'humanité VIII*, Paris, Les Belles Lettres, 1948, 5-42).

de justicia al mundo interior del alma, salvó la virtud cívica, πολιτικὴ ἀρετή, sobre la que descansaba el Estado antiguo ⁸⁴.

No sé si se podría documentar la indole esencialmente política del hombre clásico con una prueba más gráfica que la que proveen algunos sofistas con sus análisis filosófico-culturales y sociológicos de la religión ⁸⁵. Frente a la crítica destructiva de los dioses tradicionales de la polis muestran algunos sofistas un conservatismo, basado en puntos de vista prácticos de tipo moral y político. Criticas proyecta al pasado una situación actual cuando nos presenta en el *Sísifo* ⁸⁶ al político avisado que inventa un «dios-policia» perenne testigo de los actos humanos, que sirve exclusivamente para llenar las lagunas del organismo político. Y muchos elementos de la religión de la ciudad platónica pueden en justicia ser calificados de «religión política» ⁸⁷. En la variada fauna de los tipos de irreligiosidad (virulenta, sarcástica, rencorosa, blasfematoria, nihilista) la irreligiosidad del político es positivista y conservadora: creyendo insuficiente a la religión la juzga empero necesaria y quiere verla prolongada e incluida, en las instituciones patrias. «La foi —escribió Renan— a ceta de particulier, que, disparue, elle agit encore».

Otra prueba de la indole política del hombre clásico cabe descubrir en la actitud de la aristocracia ática frente al nuevo ideal de educación y cultura de la época de los sofistas. Calicles en el *Gorgias* subordina la educación a la política. En la *Antiope* el hombre de acción, Zeto, habla a su hermano Anfión, el teórico y soñador innato en un βίος μουσικός, en los mismos tér-

84. Por lo demás, y contra interpretaciones apresuradas, debe reconocerse que, en puntos fundamentales, la propia sofística fundamenta la teoría platónica del Estado: cf. JOHANNES MEWALDT, *Fundament des Staates*, en «*Gene-thliakon*»; WILHELM SCHMID, *Tübinger Beiträge zur Altertumswiss.*, 5. Stuttgart, Kohlhammer, 1929, 71-93.

85. Cf. W. JAEGER, *Teología de los primeros filósofos griegos*, 179 ss.

86. Critias, fr. B 25, Diels-Kranz (conservado por Sexto Empírico IX, 54).

87. Así su código de castigos contra los disidentes de su religión reformada. E. M. CORNFORD, *The Unwritten Philosophy*, 66 ss., hace un paralelo muy sugestivo entre esta actitud del filósofo y la del Inquisidor de la historia que Dostoiewski pone en boca de Iván en *Los hermanos Karamazof*.

minos en que Calicles a Sócrates. El *philosophari sed paucis* de Ennio no es un producto específicamente romano y, en fin de cuentas, una intención semejante alienta en el *φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας* de Pericles⁸⁸.

Pasemos ahora al hombre helenístico⁸⁹.

¿Qué desarrollo alcanza en la época helenística el tipo del *homo oeconomicus*? Aunque los acaeceres políticos y guerras frecuentes impidieron que la economía helenística marchara decididamente por un camino de estabilidad, la hondura y alcance de la transformación experimentada en el plano económico por el mundo helenístico son, sin embargo, notorios⁹⁰. La conciencia de la unidad del mundo, de que por primera vez se percata el griego a consecuencia de las conquistas territoriales alejandrinas, de que dan fe el entusiasmo de la literatura por estas conquistas (Egipto, sobre todo) y la renovada atención por la geografía (*περίπλοι*), la construcción de emporios y puertos, de *σταθμοί* y *ἕδοικορῖαι*, condiciona la aparición de una economía ambiciosa, planificada y dirigida. Los Diádocos cambian por completo la estructura económica del Mediterráneo con sus planes de economía dirigida, en los que no es ya la polis la unidad económica, sino la ecúmene sobre la que se extienden ahora en ingente diáspora los griegos. Es un momento de ilimitado optimismo y de actividad febril, muy alejado de la rutina y mimetismo de los *graeculi* de los siglos más tarde. El nuevo orden económico condiciona, a su vez, una cierta transformación del orden social: el profesionalismo creciente da nuevo impulso a la burguesía, del que son documento la comedia de Menandro⁹¹, Teofrasto, Polibio y las inscripciones; y el proletariado,

88. Tusc. II, 40. Cf. *Ennianae poesis reliquiae*, ed. J. Vahlen, 2.^o ed., 191.

89. Repetimos aquí, en parte, la caracterización del hombre helenístico que hemos dado en *El concepto del hombre en la antigua Grecia*, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1955, 95 ss.

90. M. ROSTOVITZEFF, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*. Oxford, Clarendon Press, 1941.

91. Cf. A. KÖRTE, *Die Menschen Menanders*, Ber. Verhandl. Sächs. Ak. d. Wiss. 89, 1937, 23 ss. Sobre el tema del elogio de la pobreza: W. MEYER, *Laudes inopiae*, Dis. Gotinga, 1915. Un estudio sintético de la influencia

consciente de su importancia en una sociedad progresivamente industrializada, reivindica una más justa distribución de las riquezas. No sólo en el plano teórico, con el género de las Utopías de un Zenón, Hecateo, Evémero o Yambulo, sino en el de la vida real, con personalidades como Esfero, Cleomenes, Blosio y Aristonico, halla su traducción aquella preocupación económico-moral por una más equitativa justicia social. Los vastos planes de economía dirigida, las Utopías de los filósofos, la condenación frecuente de la *αἰσχροκέρδεια* y la exaltación de la dilapidación humanitaria e incluso, entre cínicos y estoicos, la condenación de las riquezas siguen siendo en la época helenística documento típico de la reacción de un espíritu genuinamente teórico y estético, y ahora prevalentemente social, frente a la anteposición en todas las relaciones vitales de los valores útiles, que es típica del *homo oeconomicus*.

El *homo politicus* helenístico, que vive inserto en el nuevo tipo de dominación instaurado por Alejandro, por fuerza ha de ser diferente, en muchas cosas, del ciudadano griego de la polis clásica. Si, por una parte, las doctrinas políticas de la sofística griega, al contraponer tajantemente *φύσις* y *νόμος*, llevaron a sofistas como Calicles y Trasimaco a la justificación brutal del poder del más fuerte, a la resignación del reino del deber ser ante las groseras exigencias de la realidad, por otra parte condicionaron la justificación por otros sofistas, como Antifonte, del derecho de los débiles, que anticipa la decidida profesión de igualdad entre todos los hombres, helenos y bárbaros, pobres y ricos, esclavos y libres. Si esta doctrina es todavía desconocida por Platón, Aristóteles y el propio Isócrates, Teofrasto, que vive 35 años después de la muerte de Alejandro, sabría trascender la rígida idea de la polis en la convicción de una superior unidad religiosa, cultural y práctica. Y los cínicos con su ideal de virtud abierto a todos los hombres (*οἱ σπουδαῖοι φίλοι*) y el hombre estoico, *φύσει κοινωνικός*, son ya plenamente *κοσμοπολίται*, ciuda-

del Helenismo en un caso concreto cristiano es el de A. DIRKING, *Sancti Basilei Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina*. Dis. Münster, 1911.

danos del mundo: *uniuersus hic mundus* —escribirá Cicerón⁹²— *una ciuitas communis deorum atque hominum*.

El *homo politicus* es un hombre de énfasis, que busca imponerse por encima de todo, que atisba todos los sectores propicios de motivación: el arte, la literatura, la retórica que es lo propio de su estilo, lo económico visto como instrumento de su poder político, lo religioso de lo que se sirve presentándose como «siervo de Dios» o como «caudillo por la gracia de Dios». En la época helenística, cuando el poder supremo se centra en la utilidad colectiva, deberá basar su poder en una apetencia de felicidad universal de sus súbditos, en la ayuda filantrópica a sus gobernados, más que en el derecho estricto —como el gobernante romano— o en la lisonja —como los demagogos de todas las épocas—.

El *homo socialis* es sin duda el tipo de hombre más característico de la época helenística. La idea de un Helenismo, basado en el carácter universal de la cultura helénica, estaba ya prefigurada en Isócrates, en la obra de algunos sofistas y por los cirenaicos, escépticos y cínicos; pero por primera vez la espada de Alejandro incorpora al κόσμος helénico el mundo de los bárbaros, y son los estoicos, hombres muchos de ellos de sangre no griega, los encargados de configurar en sistema las nuevas ideas sobre el cosmopolitismo. Bárbaros y griegos, esclavos y hombres libres son todos iguales ante el derecho natural, había predicado ya el sofista Antifonte⁹³. Y los cínicos Antístenes y Diógenes simbolizan la oposición individual frente a las condiciones políticas y sociales, morales y espirituales de la πολιτεία y los νόμοι tradicionales. El ideal de cultura de los estoicos, la integración de las partes en el κόσμος, plenifica estos anhelos y lega al mundo moderno, tajantemente formulada, la oposición entre nacionalismo e internacionalismo. Este cosmopolitismo helenístico postula la confraternidad universal, el consentirse con

92. *De natura deorum* III, 23.

93. Fr. 44 Diels-Kranz (*Oxyrh. Pap.* XI, n. 1364). Cf. J. MEWALDT, *Das Weltbürgentum in der Antike*, «Die Antike», 2, 1926. 177 ss.

los demás, la *φιλανθρωπία* ⁹⁴. El amor al hombre viene a considerarse principio organizador de la vida social, política, económica e incluso de la vida mental. En la esfera de los hechos económicos la actitud social empujaría hacia un comunismo *avant la lettre* ⁹⁵; en la política hacia el anarquismo de los débiles y hacia la velada voluntad de poder que caracteriza al político igualitario de la época; en la del arte, hacia un arte más popular que nunca y una literatura que predica el amor del género humano ⁹⁶; en religión, hacia la mística de la compasión y la idea de un Dios amante de los hombres, ajeno a la mentalidad arcaica o clásica ⁹⁷. Tal vez no haya documento más expresivo del cambio de los tiempos que las numerosas inscripciones de la época referentes a fundaciones de escuelas gratuitas ⁹⁸. La época helenística, como el siglo XIX por ejemplo, tiene un concepto extensivo, cuantitativo, de la humanidad: lo social es lo humano. Concepción ciertamente opuesta a la griega arcaica —o, en nuestra época, a la de un Nietzsche— para la que la humanidad se identifica con las virtudes culturales, cada vez más perfectas y potentes, alumbradas por algunos hombres privilegiados, que piensan que vivir es siempre vivir más.

También el tipo del *homo aestheticus* se delinea con caracteres inéditos en el período postalejandrino. Los cambios sociales, los progresos de la ciencia y de las técnicas informan una nueva experiencia vital que, durante cierto tiempo —como suce-

94. E. WALFF, *Philanthropie bei den alten Griechen*. Progr. Berlin, 1902; A. FREY, *Das Problem der Menschenliebe (φιλανθρωπία) in d. älteren Stoa*. Eichsfeld, 1906. S. LORENZO, *De progressu notionis φιλανθρωπίας*. Dis. Leipzig, 1914; S. TROMP DE RUITER, *Mnemosyne* 59. 1932, 271-306 y el art. de Heinemann, en la R.E.

95. R. PÖHLMANN, *Geschichte d. sozialen Frage und des Sozialismus in d. antiken Welt*. Munich, 1925³.

96. Decididamente ahora el griego descubre a la mujer, y al niño (cf. H. HERTER, *Das Kind im Zeitalter des Hellenismus*, «Bonner Jahrbuch», 132, 1927, 250 ss.).

97. Con la sola excepción tal vez de Platón: cf. *El descubrimiento del amor en Grecia*, 142-4.

98. Cf. W. SCHUBART, *Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus*, «Der alte Orient», 35, 1937, 22 ss.

de siempre que una cultura empalidece y se disipa, al tiempo que otra pugna por nacer—, libre de una conexión demasiado estrecha con el pensar conceptual, cobra nuevo poder sobre los espíritus. Surge entonces una nueva estimación de la literatura y del arte como expresiones inmediatas de los ideales de la época y, unido a ello, la relación más directa de la literatura acerca de la naturaleza del hombre y su estilo de vida con el arte y la poesía. El pequeño género escultórico, con su pintura exacta de la realidad, el mimiambo, el idilio y la lírica erótica personal, el epigrama, la literatura científica... son reflejo del impacto de la vida real sobre el arte. Al propio tiempo, y como contraste y contrafigura, surgen la literatura y el arte eruditos, alejados de la vida: el literato de gabinete, perescrutador de la mitología y de las leyendas antiguas y olvidadas, en el ambiente impermeable al exterior del Museo, cementerio de las Musas. El artista que cultiva, por vez primera en Grecia, el arte por el arte. Frente a la pretensión panespacial del imperio alejandrino, el artista helenístico responde frecuentemente con una concentración hacia formas limitadas: composiciones definidas, con figuras nitidamente aisladas. Frente a lo eterno, lo momentáneo; frente a la idea, el fenómeno; frente a lo monumental, lo pintoresco. Poetas y pensadores son representados como héroes, trascendiendo el antañón ideal del ciudadano heroico. Si el influjo de los valores económicos es solo episódico (el pathos de la limitación estoica obrando sobre el producto artístico y creando el idilio o la terracota tanagrina), los valores sociales (*ipsa caritas generis humani*, συμπάθεια τῶν ὄλων) actúan intensamente sobre los estéticos. Por otra parte, el comportamiento de estos frente a los valores religiosos cambia de cariz. El mundo de figuras mitológicas de la tradición adviene cuestionable. Sólo donde subyacen a ese mundo auténticos valores éticos o sentimentales son utilizadas aquellas por el Helenismo, con un nuevo sentido para la realidad, que caracteriza a la época y que no cabe confundir con el realismo romano, sujeto al fenómeno, pues que busca fundamentar la figura viva en el mundo de lo divino. En lugar de las escenas mitológicas arcaicas aparecen las estatuillas con caricaturas de viejas, es-

clavos y lenones, a que se asocia lo demoníaco de lo percedero y anormal. «Mundo de imágenes» (*Bildwelt*) ha llamado Buschor al arte helenístico; pero en el que las imágenes de los dioses ceden su situación de privilegio ante las de los caudillos, Alejandro y sus sucesores, o ante las de los poetas y filósofos. El panteísmo estético propio del artista impresionista, hambriento de vivencias; la simbología estética de que el artista helenístico dota muchas veces al mundo figurativo mitológico tradicional... son prueba fehaciente del escepticismo del hombre postalejandrino con respecto a la religión tradicional.

Porque el *homo religiosus* de esta época es sustancialmente diferente del anterior ⁹⁹. Los dos hechos de mayor significación política, motivados por las empresas de Alejandro, la pérdida de autonomía de las ciudades griegas y el intenso contacto entre griegos y orientales, no podían dejar de tener honda repercusión en la evolución religiosa. Las viejas divinidades de la polis fueron perdiendo significación en el corazón de los hombres nuevos; nuevos cultos y ritos fueron introducidos preparando el sincretismo posterior. El sentimiento de inestabilidad de los negocios humanos predispondría a los espíritus a la aceptación, más o menos resignada o reticente, de una Τύχη o Fortuna puramente mecánica y fatal, τὸ ἀπόματον, regulada por el inexorable determinismo de los movimientos astrales, y también hacia la retirada o ἀναχώρησις a una vida recoleta y contemplativa ¹⁰⁰. Al poder el hombre elegir una divinidad especialmente dilecta en su corazón, sin sujeción a las de su ciudad natal, se hacía posible una vinculación personal más íntima entre el hombre y aquélla: ejemplos como el de Isis y el Lucio de Apuleyo o el de Elio Aristides y Asclepio ¹⁰¹ documentan un nuevo tipo

99. M. P. NILSSON, *Die Religion in den griech. Zauberpapyri*, «Bull. Soc. Roy. d. Lettres de Lund», 1947-8, II, 58 ss.

100. Cf. A. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, Gabalda, 1944, 45 ss., y *Personal Religion among the Greeks*. Berkeley-Los Angeles, 1954, 53 ss.

101. A. J. FESTUGIERE, *Personal Religion among the Greeks*, 68 ss.; O. WEINREICH, *Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius Aristides*, «Neue Jahrbücher», 33, 1914, 597 ss.

de piedad popular, más confiado y místico que la relación entre Hipólito y Artemis en Eurípides por ejemplo.

Finalmente, el *homo theoreticus* ¹⁰². El hombre aristotélico permanece solo frente al mundo; su Dios ignora el mundo y, por ello, el hombre no puede apelar a una Providencia divina que gobierne el mundo y garantice la justicia. Pero el deseo de felicidad, de εὐδαιμονία, sólidamente asentado en las más secretas latitudes del alma humana, no puede contentarse con la mera protesta ante el mundo. La moral estoica comienza por sentar el principio de que para ser dichoso no necesita el hombre de los bienes exteriores, pues que, según el principio cínico, la sola virtud basta para asegurar la felicidad del sabio αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικὸς ἰσχύος ¹⁰³.

El proceso de interiorización de la virtud es llevado al extremo, a la vez que el aristocratismo del ideal platónico y aristotélico del sabio advierte un aristocratismo exclusivamente moral, abierto a todos los hombres de buena voluntad. El dios estoico es un dios cósmico y el hombre es parte del κόσμος elevado por la razón a la altura de los dioses. La física estoica afirma así la dignidad del hombre, parte del Universo-Dios, que se siente superior a los bienes exteriores, y, al despreciarlos, afirma su superioridad. Ante las cosas ἀδιάφορα, objeto de nuestras tendencias naturales, el sabio estoico afirma su εὐτονία, εὐστάθεια, δεινότης, θαρραλέότης, καρτερία, μεγαλοφυχία, ἀταραξία, y ἀπονία. En el ideal estoico de un βίος πολιτικός, vida mixta, σύνθετος, entre el βίος θεωρητικός y el πρακτικός, el desprecio del mundo advierte energía exterior y utilidad social. En cambio, el filósofo escéptico ¹⁰⁴, re-

102. Una visión general sobre los distintos tipos de sabio en las varias escuelas filosóficas da P. Friedländer, en «Gött. gel. Anz.», 1931, 251 ss.

103. Que este principio fue proclamado por Antístenes el cínico, nos lo cuenta Diógenes Laercio (VI, 11). Fue repetido por Zenón (D. L. VIII, 127) y, en pos de él, por todos los estoicos (cf. VON ARNIM, *Stoic. veterum fragm.* III, 49-67).

104. Sobre el sabio estoico: A. SCHWEGLER, *Gesch. d. griech. Philosophie*, Tubinga, 1859, 309 ss.; M. POHLENZ, *Die Stoa*. Gotiga, 1948-9, I, 153 ss.; *Ein*

fugiándose en su ἀφασία y ἐποχή, renuncia a todo juicio de valor sobre el mundo, negándole realmente y sintiéndose indiferente frente a él. La ἐποχή estoica no excluye la decidida y jocunda afirmación de los valores espirituales del mundo y de la vida ¹⁰⁵.

También para los filósofos del Jardín de Epicuro (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων) como para Aristóteles y Zenón, la autonomía del hombre deberá ser absoluta, como total la seguridad de su felicidad. Esta se identifica con una sabia y calculada aritmética, capaz de proporcionar el máximo de placer con el mínimo de pena, oponiendo al sufrimiento presente el recuerdo del placer pasado y la esperanza del placer futuro. El sabio epicúreo domina la Fatalidad, de la que espera muy poco y a la que teme aún menos: de aquí su serenidad (ἀκατακλήξια) ante la vida y el mundo y ante unos dioses que no se curan de favorecer o dañar a los mortales ¹⁰⁶. El culto de la amistad, despreocupándose de la vida política, es la regla de vida que aconseja Epicuro a sus discípulos, de acuerdo con la máxima del λάθε βιώσας, la vida retirada y en silencio. El apoliticismo del sabio epicúreo, condicionado por su apetencia de ἀταραξία, le separa del ideal estoico, cínico o sofista y le acerca, en cambio, al sabio plotiniano o filoniano.

Los cínicos Antístenes y Diógenes, ὁ Σωκράτης μαινόμενος, conquistan la libertad individual mediante la conciencia de los

Antikes Führer-ideal, «Forschungen und Fortschritte», 1934, 202 ss.; *Antikes Führertum*, «Neue Wege zur Antike». II. 3. Leipzig, 1934 (sobre el ideal del caudillo en Panecio, que se inspira en las instituciones romanas); R. A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'ideal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Paris, Vrin, 1951, 119 ss.; J. FERRATER MORA, *El hombre en la encrucijada*.

105. Cf. M. POHLENZ, *Das Lebensziel der Skeptiker*. «Hermes» 1904, 15 ss.

106. Cf. A. J. FESTUGIERE, *Epicure et ses dieux*. Paris, Presses Univ., 1946; W. SCHMID, *Götter und Menschen in der Theologie Epikurs*, «Rhein. Mus.», 94, 1951, 97 ss.; y especialmente A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. La aspiración a la tranquilidad de una existencia sustraída a la envidia de los dioses y al juego de la fortuna, el ideal del λάθε βιώσας, tiene muy antiguos antecedentes en Grecia y hasta —con evidente unilateralidad— se ha pretendido sintetizar en tal aspiración la intuición griega de la vida: F. WEHRLI, *λάθε βιώσας Studien zur ältesten Ethik der Griechen*. Leipzig, culner 1931.

valores naturales imperdibles y aquellos otros inconsistentes y mediante el ejercicio práctico de la privación. El sabio cínico, cuyos patronos son Heracles y Ciro, dos bárbaros, y cuya auto-descripción nos la hace Antistenes en el *Banquete* jenofontíaco ¹⁰⁷, sabe limitar autocráticamente sus necesidades, en la idea de que el eudemonismo estricto consiste en la carencia de necesidades y, elevando a principio la antítesis entre *φύσις* y *νόμος*, con severa seriedad postula, en medio de las bellezas de la civilización griega, el retorno a la naturaleza.

También el hedonista cirenaico, un Arístipo por ejemplo, es indiferente a la vida política y a los prejuicios religiosos.

Durante el siglo I d. C., en oposición a estoicos como Musonio o Epicteto, que buscaban en la filosofía la preparación para la vida práctica, el filósofo grecojudío Filón, el Alejandrino se consagra sólo a la contemplación de las cosas divinas. Es un tipo de contemplación distinto de la filosofía práctica helénica y de la contemplación religiosa ¹⁰⁸. Surge en una época de crisis de los sistemas estoico y epicúreo y de influencia oriental, cuando nacen sociedades como la de los «terapeutas», que llevaban una vida conventual. La influencia platónica, del *Timeo* especialmente, es manifiesta, pero restringida: nada de Providencia, ni de esperanza, ni de demiurgo creador. La forma religiosa de la vida contemplativa se convierte, desde el *περὶ βίου θεωρητικοῦ* de Filón, en el ideal de vida monástica.

«Hay sobre la tierra y en el cielo muchas más cosas que en la filosofía toda», le dice Hamlet a Horacio ¹⁰⁹; pero para un

107. *Symp.* 4, 34 ss. Sobre la concepción del héroe cínico: RAGNAR HÖISTAD, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic conception of Man*. Uppsala, 1948. Sobre el ideal de *βίος ξενικός* de los cirenaicos cf. *Arist. Pol.* 7, 2, 1324 a 16 y *Jen. Mem.* 2, 1, 13.

108. Cf. E. BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. París, 1924, y M. POHLENZ, *Philo von Alexandria*. Nachr. Ak. Gött. Phil. hist. Kl. 1942, 409 ss., además del excelente art. de H. LEISEGANG en la R. E. de Pauly-Wissowa.

109. Sobre el género literario de oposición entre vida mundana y vida espiritual (*βίος πνευματικός*) del monje cf. H. M. WERHAHN, *Gregorius Nazianzenus Σύγκρισις βίων* Wiesbaden, Harasowih, 1953. El género se nutre de la diatriba estoico-cívica.

griego del siglo III después de Cristo el mundo sublunar parecía no tener secretos y el ansia de pura contemplación se hace exclusiva. El tema plotiniano por excelencia será el de la soledad del sabio *μόνος πρὸς τὸν λόγον*¹¹⁰, frente al principio supremo, al que halla acceso en una ruptura de encantos, salvándose, como en una nueva *Odisea*, de Circe, en una *ἐπιστροφή*, en una *φυγή μόνου πρὸς μόνον* en una ingente anábasis de este mundo limitado y definido. La *sapientia* se hace *religio* para el sabio en busca de la potencia solitaria de lo Uno, despojándose de amigos, deudos, conciudadanos, transparencias, olores, sabores y luz del mundo sensible. La soledad desierta e infinita de la suprema realidad, ante la cual nadie alcanza audiencia, es el más caro voto del sabio plotiniano. Su actitud es bien distinta a la del estoico. La ciudad de Zeus, el reino de fines propuesto por los estoicos, es una trasposición ideal de la ciudad terrestre, en la que el sabio estoico vive y quiere vivir. Para Cicerón¹¹¹, Séneca¹¹², Epicteto o Marco Aurelio la vida humana, intersección de un carácter y una experiencia, acepta ser juzgada por su eficacia, en un primer diálogo entre sabiduría y experiencia. Sabiduría y voluntad hacen al sabio, cuyo deber es perfeccionarse, madurando en sus más secretas oficinas aquello que pueda servir mejor a los fines a los que, como individuo situado en un conjunto de relaciones bien establecidas, está subordinado.

Aparte el caso del místico misántropo, el sabio helenístico es un cosmopolita, bien por imperativo social o por disposición

110. Cf. E. PETERSON, *Herkunft und Bedeutung der μόνος πρὸς μόνον Formel bei Plotin.* «Philologus», 88, 1932, 30-41. Vid. también M. GANDILLAC, *La sagesse de Plotin.* Paris, 1952 y RENE ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin.* Paris, Alcan, 1921.

111. Cf. M. KRETSCHMAR, *Otium, studia litterarum und βίος θεωρητικός im Leben und Denken Ciceros.* Leipzig, 1936. El sentido de la fórmula ideal *cum dignitate otium* (que no nos parece pueda interpretarse de otro modo que como «vida mixta») ha sido muy discutido: cf. P. BOYANCE, en «Rév. et. anc.», 1941, 172 ss.; y A. GRILLI, «Acme» 1951, 227-40.

112. Cf. sobre la imagen —mejor, sobre las varias imágenes— del sabio en Séneca la disertación de WILHELM GANSS, *Das Bild des Weisen bei Seneca.* Freiburg Schw., Schaern-Gutenberg, 1952.

cordial, bien por exigencia teórica como en muchos estoicos en quienes la συμπάθεια τῶν ὄλων se nos antoja racional y anémica simpatía, bien, en fin, por una motivación estética en las naturalezas impresionistas típicas de la época. Idéntica vertiente universalista y filantrópica se observa en muchos de los científicos de la época, con los que el científico positivista adviene figura social: mecánicos como Ctesibio, Filón y Herón, botánicos como Cratevas y Asclepiades, médicos como Herófilo y Erasistrato o el empírico Filico de Cos.

Los valores sociales orientan decisivamente, la imagen del hombre político, teórico, económico o religioso. El alma helenística vibra a la llamada del amor. El cosmopolitismo y la filantropía es la valencia dominante en este *homo socialis*. El ideal social de comunión de la especie humana toda, de humanitarismo, de filantropía, es el que, unido al de la tradicional *paideia* griega, había de producir lo que llamamos humanismo ¹¹³. Un ideal ético, estético, político, siempre creador y original, salvador y liberador del ser del hombre en sus horas más críticas, que prefiguran ya, con urgente cercanía, las figuras más típicas de los ideales de vida humana en la época helenística: el sabio estoico o el hombre filántropo.

He aquí el cañamazo tejido por las líneas generales de comportamiento del hombre helénico frente a los valores, sobre el cual se dibujan, en las distintas épocas, las figuras de ideales de la vida griega. El Santo, el Sabio, el Héroe, el Guía, y el Artista arcaico, clásico y helenístico ofrecen, sobre la unidad básica del estilo vital griego, notorias diferencias, que emanan de la distinta jerarquización de los valores. Esta jerarquización define las cinco posibles actitudes del hombre frente a la realidad y frente a su propia vida: práctica, intelectual, moral, religiosa, estética ¹¹⁴. Las crisis, las mudanzas históricas vienen producidas por las transmutaciones de valores. Las épocas his-

113. Sobre el nacimiento del humanismo en la época helenística. cf. *El concepto del hombre en la antigua Grecia*, 102 ss.

114. Cf. VICTOR BASCH, *Essais d'Esthétique, de Philosophie et de Littérature*. Paris, Alcan, 1934. 41.

tóricas no son plenamente «omnicomprensivas»¹¹⁵, sino que por naturaleza cada una es o política o artística o religiosa, etc. Como que los juicios de valor del individuo —salvo dentro de límites muy restringidos— son impuestos o sugeridos por el clima intelectual, moral, etc., de la época y por su peculiar sistema de ideales (la Verdad, la Belleza, el Bien moral, la Utilidad), las épocas conservan coherente una «unidad estilística», definida por su repertorio de valores y sus preferencias de bienes. Constituyen estas actitudes en su diálogo con la realidad la «forma nuclear» de las épocas en cuanto estilos de vida.

Cuando en las páginas anteriores hemos definido al griego arcaico como a un *homo religiosus*, al clásico como *homo politicus* y al helenístico como *homo socialis*, bien se entiende que no se trata de proponerlos como exponentes de tipos puros, resultantes de una extrema exclusividad en el predominio de un valor: son representantes de formas de vida, que no excluyen el resto, pero que actúan sobre él en sentido prevalente. Se trata de una caracterización deducida de las tendencias predominantes de la época; pero su mismo predominio ocurre y se mantiene al colidir ellas con otras tendencias y elementos de signo contrario. Tal tensión condiciona los sucesivos cambios de equilibrio del sistema y el proceso mismo de su evolución histórica. Más que por una mutación radical de los constituyentes del conjunto, los cambios de época se originan por el desplazamiento del centro de gravedad del sistema. Las oposiciones históricas no se resuelven en diametral incomunicabilidad, sino en continuidad y tradición.

Ello es especialmente cierto en el caso de la cultura griega, cuya progresión se consume en una multiplicidad de direcciones, lo que nos veda definiciones simplistas del versátil y dialéctico espíritu griego. Sin embargo, bajo la muchedumbre de diferencias estilísticas entre los tres grandes períodos de la vida griega, late un fondo común que define al «genio griego». Nin-

115. M. MANDELBAUM, *The probleme of Historical Knowledge*. N. York, Liveright Pub., 1938, 280 ss.

guna civilización ha sabido contradecirse en forma tan inagotable como la griega, sin dejar de ser nunca ella misma.

En el problema concreto que ahora nos ocupa, el de los tipos ideales de vida, mientras que otras culturas han visto —bajo distintas variantes según el momento— la forma ejemplar de vida humana en la santidad, como el cristianismo, o en distintas imágenes del Guía o Conductor, como los romanos, las dos formas ejemplares de vida humana más constantemente mantenidas a lo largo de toda la Helenidad, decisivamente configuradoras de nuestros propios ideales en ambos aspectos, fueron sin duda la del Héroe y la del Sabio. El ideal heroico define a la época arcaica y será mantenido por la moral popular griega de todas las épocas. El ideal del Sabio ¹¹⁶, creación de la filosofía surgido en declarada oposición frente al ideal heroico antañón, acabará asimilándose las esencias más genuinas de la heroicidad arcaica y ya en la persona de su creador, Sócrates, nos encontramos con la figura del sabio-héroe, a la vez que la imagen arcaica del héroe guerrero se enriquece progresivamente con las notas de la Sabiduría, por ejemplo en la figura del héroe trágico, que, por otra parte, influyen a su vez en el ideal de sabio. En la *Apología* platónica Sócrates se compara a Palamedes ¹¹⁷, el infortunado héroe al que dedicaran una tragedia cada uno de los tres grandes trágicos y el sofista Gorgias una *Defensa* ¹¹⁸, en la que presenta el trágico contraste entre la

116. En el estudio de la evolución de la figura del «sabio» griego puede servir de hilo conductor la biografía de los propios vocablos σοφός y σοφία. Cf. FRANZ EISENMANN, *Ueber Begriff und Bedeutung der griech. σοφία von den ältesten Zeiten an bis Sokrates*. Progr. d. Wilh. Gymn. Munich, 1895. y especialmente BRUNO SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*. Berlin, Weidmann, 1924 (Phil. Untersuch., 29) 120. Un importante pasaje sobre la evolución de la palabra es el atribuido a Aristocles en el Comentario de Juan Filopono a la *Εισαγωγή ἀριθμητική* de Nicómaco de Gerasa (ed. Hoche, Leipzig, 1864, II a): a) obrero manual; b) artista; c) «sabio» (aplicado por ejemplo a los Siete Sabios); d) hombre dedicado a la φιλοσοφία θεωρία; e) metafísico.

117. *Ap.* 41 b y *Jen. Apol.* 26. Cf. L. RADERMACHER. «Rh. Mus.», 52, 1897. 24 y *Phil.* 65, 1906, 149.

118. Cf. W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940, 330.

ἀλήθεια del héroe justo y el νόμος. No sin razón se ha pensado ¹¹⁹ en la posible influencia del *Palamedes* de Eurípides sobre el retrato que la *Apología* nos ofrece de Sócrates, desventurado héroe εὐεργέτης como Palamedes o Prometeo.

Claro es que son grandes las diferencias entre el héroe griego arcaico piadoso y temeroso de Dios y el héroe político, ideal de muchos hombres de la edad clásica, paladinamente encarnado por el Eteocles de *Las Fenicias*:

εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χροῖ, τυραννίδος πέρι
κάλλιστον ἀδικεῖν, ἀλλὰ δ' εὐσεβεῖν χρεῶν ¹²⁰

O entre el sabio arcaico Solón, temeroso del juicio de Dios, y el sofista que abre proceso a la propia existencia de Dios. Sobre un telón de fondo constante la reacción del hombre griego ante los distintos valores va conformando los tipos ideales históricos.

Bajo el signo de la Sabiduría ve el hombre griego al artista y su actividad creadora ¹²¹, al político y conductor de pueblos ¹²².

119. ERWIN WOLFF, *Platos Apologie* «Neue Phil. Unt.», 6. Berlin, 1929. 67.

120. vv. 524-5. Cicerón los traduce en el *De officiis* III 21, 82: *nam si uiolandum est ius, regnandi gratia / uiolandum est; aliis rebus pietatem colas*, y añade que César los recordaba frecuentemente. Cf. W. RIEMSCHEIDER, *Held und Staat in Euripides Phönissen*. Dis. Berlin, 1940.

121. Cf. por ejemplo el sugestivo estudio de HERMANN GUNDEBT, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt, Klostermann, 1935 *passim* sobre la actividad poética como σοφία y el poeta como σοφός. Vid. también W. KRAUS, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum*, «Wiener Studien», 68, 1955, 129 ss. y D. F. W. VAN LENNEP, *Euripides* ΠΟΙΗΤΗΣ ΣΟΦΟΣ Amsterdam, 1935.

122. Políticos y legisladores son algunos de los Siete Sabios, como sabiduría es vista la política por Tucídides (cf. G. F. BENDER, *Der Begriff der Staatmannes bei Thucydides* Würzburg, 1938), filósofo ha de ser el regente ideal de la πολιτεία platónica, el buen orador (cf. J. ZUREK, *Das Ideal des Redners bei Plato und Cicero*, Kremsier, 1904), «filósofo», amigo de la cultura es ante todo el sabio príncipe isocrático, el político magnánimo estoico y como a sabios nos presentan a sus monarcas las numerosas muestras griegas de la literatura sobre «espejos de príncipes» (vid. G. BARNER, *Comparantur inter se Graeci de regentium hominum uirtutibus auctores*. Diss. Marp. Catt., 1889 y K. EMMINGER, *Studien z. d. griech. Fürstenspiegeln* I-III. Munich, 1906 y 1913).

Como héroe o como sabio es visto el hombre ejemplar en sus relaciones con los poderes divinos. Bajo el signo de la heroicidad, que se afirma en la acción y en la lucha, ve el griego al guerrero Aquiles o Ajax o al hombre de estado Alcibiades o Evágoras en pos del dominio del mundo. Bajo el signo de la heroicidad, que se afirma en la resistencia endurecida ante la desgracia y en la impasibilidad ante las vicisitudes de la fortuna, ve el griego al héroe Heracles, al sabio socrático, al magnánimo aristotélico o al sabio valeroso, perseverante y magnánimo de los estoicos que, en el desprecio del mundo, encuentra la afirmación de la grandeza del hombre.

Héroe y Sabio son las dos formas cardinales de ejemplaridad vital para el hombre griego. Frente a la abstracción de toda actividad, de la que hace una virtud el hombre oriental, el griego concibe la vida como acción en pos de la gloria. La inexcusable apetencia de Razón, maestra de la vida, contrapone con frecuencia la Sabiduría griega a la Paradoja cristiana.

JOSE S. LASSO DE LA VEGA.