

FRANCISCO R. ADRADOS

EL CONCEPTO DEL HOMBRE
EN LA EDAD ATENIENSE

MADRID

1955

Este trabajo forma parte del libro publicado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid y titulado «El concepto del hombre en la antigua Grecia».

El estudio del concepto del hombre en los siglos V y IV atenienses no puede hacerse sin relacionarlo con la definición arcaica del hombre por sus limitaciones con respecto a la divinidad. Desde este punto de partida hasta el ideal platónico de la imitación de Dios hay un largo camino cuya meditación es provechosa. Toda la problemática de la cultura ateniense se refleja con claridad en él.

Es bien conocido el ideal apolíneo del "Conócete a ti mismo", el lema grabado en el templo de Delfos, cuya significación original era la de "conoce tus limitaciones respecto a la divinidad". Este ideal nace como respuesta a las necesidades de una época, la de los siglos VII y VI, que vive la entrada de la personalidad individual en la vida griega, entrada tumultuosa que se revela tanto en los movimientos políticos que se oponen al viejo orden aristocrático como en el movimiento literario del lirismo. Este libre despliegue de las fuerzas espirituales del hombre exige el nacimiento de una norma que le asigne un cauce; y el sentido de responsabilidad que afecta ahora a un número cada vez mayor de individuos exige una explicación de lo que, en el curso de la historia y de la vida, está por encima de las

fuerzas y, muchas veces, de la comprensión humana. Esta norma y esta explicación son halladas en el reconocimiento de los límites del poder humano y de lo incomprensible de los decretos de los dioses.

Es interesante hacer notar que la idea de la divinidad solamente se relaciona con la del hombre desde este punto de vista. Es indiferente para nuestro objeto que esté representada por Zeus, el más poderoso de los dioses, o por fórmulas más o menos generales y elusivas: θεός, δαίμων, etcétera. El hecho es que es la barrera que se opone al gran pecado humano, la ὑβρις o desmesura, que tanto puede ser soberbia como injusticia. Nunca, en cambio, aparece la divinidad sentando una norma positiva a la conducta humana: la ἀρετή o cualidad excelente del hombre nunca es definida en función de ella. Dentro de esta línea general de relación entre el hombre y el dios hay, naturalmente, diversos matices y maneras de concebirla: desde no juzgar la conducta de los dioses, considerándola simplemente como un hecho, hasta sublevarse contra ella: desde interpretar la como envidia divina contra la prosperidad excesiva a darle categoría moral de castigo del hombre injusto. En Arquíloco y la colección teognídea, Solón y Píndaro, Esquilo y Heródoto, sobre todo, encontramos testimonio de estos diversos puntos de vista y de polémica entre ellos. No vamos aquí a detenernos en esta problemática. La interpretación de la relación hombre-dios desde el punto de vista humano depende, sin embargo, de ella. Generalmente se deduce la consecuencia de que hay que autolimitar los propios objetivos y, de otra parte, tener valor ante la adversidad que no podemos evitar. Este es el "Leitmotiv" que aparece una y otra vez en nuestros fragmentos

de Arquíloco y en Teognís. El hombre carece de verdadera independencia. "Tal es el ánimo de los hombres— canta Arquíloco¹—según el día que les envía Zeus"; y el mismo poeta se consuela así de las adversidades²: "Corazón, corazón atormentado por inmensos dolores, cobra valor . . . si vences, no te jactes de ello, y si eres vencido, no gimas refugiándote en tu casa . . . ; date cuenta de las alternativas a que está sujeto el hombre . . ."

Aunque a veces, como decíamos, los dioses aparecen como castigadores del hombre injusto, jamás, como también hemos visto, dan una norma positiva para la conducta humana. También aquí la oposición al pensamiento platónico, citando hace de Dios el modelo del hombre, no puede ser más tajante. ¿Cuál es, entonces, el criterio de la ἀρετή en la época preática? Evidentemente, es un criterio premoral del que nos interesa distinguir dos fases, muchas veces entremezcladas. La primera está constituida por el ideal aristocrático de la virtud heredada, concepto indiviso que reúne en sí notas para nosotros tan dispares como las de antepasados ilustres, riqueza, fortaleza física, valor militar e, incluso, en ciertos casos, dotes poéticas: Píndaro refleja bien este punto de vista. Pero junto a él hemos de señalar otro que domina toda la polémica sobre la esencia de la ἀρετή que aflora repetidamente en la elegía³. Si un primer autor desconocido, que los demás

¹ Fragmento 68 Diehl.

² Fr. 67 a D.

³ Tirteo, fr. 9 D.; Teognis, vv. 699-718; Solón, fr. 44 Bergk, y Jenófanes, fr. 2 D.

critican, la había identificado con el triunfo en los Juegos, Tirteo dirá que es el valor militar, Jenófanes, la sabiduría, y Solón, la *φρόνησις* o prudencia inteligente; y todos ellos darán la misma justificación: el interés de la ciudad.

Pero no hay que olvidar que esta reacción contra el individualismo excesivo no alcanza, ni mucho menos, la difusión de la que consistía en ponerle un límite y no en marcarle una meta. Criterios de *ἀρετή*, puramente individualista pueden encontrarse en esferas tan diferentes como la agonal, a que acabamos de aludir, la de la riqueza —conforme, en definitiva, a la conclusión de Teognis, vv. 699-718—o, sencillamente, la consecución de aquello que se apetece. Safo, cuando afirma ⁴ que lo más bello es aquello que se ama, expresa un punto de vista aproximado a éste.

Esta valoración de la conducta del hombre en función de sus deberes para con la ciudad y de sus limitaciones respecto a la divinidad es lo más a que llega la reflexión de la edad jónica. Es posible que en Heráclito, cuando identifica el *λόγος* humano con el principio que mueve el mundo y, en definitiva, con Dios, aliente una concepción más alta, pero, por lo que sabemos, las consecuencias no fueron obtenidas expresamente por el filósofo de Efeso y, en general, la filosofía presocrática se ocupó poco del tema del hombre y mucho más del estudio de la naturaleza. Fueron los poetas quienes, como ya antes en los días de Homero y Hesíodo, hubieron de expresar el pensamiento

⁴ Fr. 25 Gallavotti.

contemporáneo sobre el hombre y, en gran medida, de crearlo.

Si éstas eran, con diversas variaciones, las ideas predominantes respecto al ideal asequible al hombre y deseable para él en los momentos en que se iban a crear en Atenas necesidades y circunstancias diferentes que producirían una renovación completa del pensamiento sobre el hombre, no deja también de tener interés el indagar, aunque sea por encima, si la educación contemporánea respondía o no a estas preocupaciones.

Diremos que en casi todas las ciudades griegas, y muy especialmente en Atenas, la educación carecía de elementos reflexivos. Era una educación puramente tradicional, que trataba de moldear la humanidad futura en el ejercicio físico y en la imitación de los héroes del pasado tal como daban noticia de ellos los poetas y, sobre todo, Homero. Pero más que la escuela, era la vida ciudadana la que constituía el principal factor educativo. Y la vida ciudadana implicaba una serie de normas tradicionales y de limitaciones también tradicionales, que se oponían al individualismo excesivo, a las innovaciones audaces, a los ascensos demasiado rápidos. A pesar de su radicalismo en algunos aspectos, la política ateniense estuvo, hasta avanzada ya la guerra del Peloponeso, en manos de las grandes familias aristocráticas, que dieron el modelo de la actuación pública. Ciertos excesos de pensamiento y de acción respecto al Estado o a la religión tradicional eran inconcebibles en Atenas. Al mismo tiempo, todos los supremos valores estaban unidos a las relaciones entre el individuo y la comunidad. En muchas ciudades de Jonia esto no era ya

asi, pero sí en Atenas, donde el individualismo había tenido poco desarrollo. Si los poetas-pensadores de los siglos VII y VI crearon toda una ideología, relativamente coherente, para mantenerle dentro de sus límites y encauzarle al servicio del Estado, en Atenas, en la práctica, el imperio de la tradición hacía que la mayoría de los ciudadanos se mantuvieran aún instintivamente en este estado de espíritu.

Con estos antecedentes podemos evaluar mejor la trascendencia del movimiento sofístico, que quita todo límite al libre despliegue de la individualidad y señala como norma de conducta no el bien de la ciudad, sino el triunfo del individuo. Es como una segunda ola de individualismo que sigue en el siglo V a aquella otra que había roto en los siglos VII y VI en las ciudades griegas de Asia y de las islas y, con menos intensidad, en las demás. El movimiento que hemos dado en llamar apolíneo porque fué adoptado y difundido—que no creado—por los sacerdotes de Delfos logró levantar hasta cierto punto una barrera ideológica contra todo exceso. En ciertas ciudades continentales, como Atenas sobre todo, la tradición de la vida pública y privada actuaba en la misma dirección. Si esta nueva ola de individualismo resultó mucho más difícil de canalizar que la primera, es porque no se limitaba a actuar, sino que intentaba justificarse con ayuda de un aliado poderoso: el pensamiento racional. Y, sin embargo, la tradición ateniense, en las personas de Sócrates y Platón, logró, con ayuda de este mismo pensamiento racional, superar el individualismo sofístico. Superarlo, entendámonos, como teoría; porque de la praxis de la vida

ciudadana se apoderó ahora de tal manera, que resultó imposible desalojarle y quedó en herencia a la edad helenística. De una manera parecida, en la edad anterior el individualismo, al que habían querido poner un freno y una meta los más altos pensadores y poetas—que era lo mismo—, se impuso en la práctica en Jonia, en las islas y en gran parte de las colonias.

Pero no adelantemos las peripecias de esta lucha. Hemos llegado al momento en que los sofistas proclamaban abiertamente su desacuerdo con el orden tradicional y proponían una nueva concepción del hombre. Decíamos que esta vez el individualismo venía apoyado por una fuerza temible: el pensamiento racional. El pensamiento racional es tan antiguo como los griegos: basta para convencerse de ello echar una ojeada que compare la *Iliada* y la *Odisea* con el *Mahabharata* indio o los *Nibelungos* germánicos. El antropomorfismo y la ausencia de magia de la religión homérica, la escasez del elemento fantástico, la tendencia a la armonía y al equilibrio, todo habla en este sentido. En todas las manifestaciones de la vida griega se encuentran rasgos semejantes. Pero es en el estudio de la naturaleza donde el pensamiento racional griego realizó sus conquistas más brillantes y aparece, al tiempo, más puro y sin compromisos. La concepción de la fisiología jonia o estudio de la naturaleza como una teología o estudio de Dios, como ha intentado recientemente Jaeger⁵, no altera este panorama. En cambio, cuando se intenta discurrir so-

⁵ *La Teología de los primeros filósofos griegos* (trad. española, México, 1952).

bre el tema del hombre, la situación varía. En primer lugar, los exponentes del pensamiento sobre el hombre son siempre aristócratas, que tratan de justificar y mantener la antigua coherencia de la polis. Ni siquiera es excepción Arquíloco, hijo de una esclava tracia y de un padre aristócrata, Telesicles, el colonizador de Tasos; en su poesía la veta popular está mucho más enraizada en su sentimiento que en su pensamiento, que es, en suma, el de la aristocracia contemporánea. Solón pone su mira en contener al pueblo dentro de ciertos límites⁶. Este es el sentir de la crítica más reciente. Y es lógico que así ocurriera, pues era la aristocracia la que, a pesar de todo, continuaba a la cabeza de la vida pública e intelectual; aun obrando, a veces, contra su tradición, buscaba en conjunto una justificación y una norma. Pero, además, ocurría que el único medio de expresión de que se disponía para esta clase de cosas era el verso y a él iba adherida, por así decirlo, una parte no pequeña de la manera de pensar tradicional.

Ahora, por primera vez, hacia los comienzos de la guerra del Peloponeso, aparecen en Atenas unos hombres. Los sofistas, que van a aplicar al tema del hombre el pensamiento racional, aguzado por la especulación jonia sobre la naturaleza. Este tema ya está agotado: con métodos puramente teóricos no se puede llegar más allá. Además, no les interesa. Los sofistas son hijos de ciudades en las que el individualismo ha recorrido ya, en la vida práctica, todos sus caminos. Y, por si fuera poco, actúan en otra, Atenas, cuyas tradiciones les son extrañas. No son nobles

⁶ Fr. 25 D., v. 5.

ni están ligados en modo alguno al pasado. Sus medios de expresión son la palabra hablada, que en la vida política y judicial ha ido adquiriendo posibilidades nuevas, y la prosa, que han iniciado filósofos y logógrafos y que ahora va a desarrollarse más. Nada hay, pues, que les ate; muchas son las cosas que les incitan a ir contra el orden establecido. Se comprende, pues, que si emplean la razón para justificar el nuevo individualismo que traen, esto quiere decir que, si, a veces, la aplican a este nuevo terreno para satisfacer su interés científico, con mayor frecuencia echan mano de ella como de un instrumento preparado por otros y que va a ayudarles a conseguir sus propios objetivos. Cuáles son éstos, ya lo hemos indicado sumariamente. Veámoslos ahora más despacio.

Los sofistas se ven atraídos por Atenas en el momento de su gran esplendor, que hace de ella la primera potencia de Grecia. Más que el ciudadano de cualquier otra ciudad, el ateniense tenía abierto el camino para participar en forma relevante en el gobierno de su ciudad; el régimen democrático se lo abría con tal de dominar los secretos de su funcionamiento y el arte de la oratoria. Consecuentemente, todo el pensamiento genuinamente ateniense—Solón, el teatro, Tucídides, Sócrates—tiene por tema casi exclusivo el de la conducta humana o, dicho de otro modo, la moral y la política. Por eso los sofistas llenan una necesidad cuando ofrecen ayudar a los jóvenes atenienses para triunfar como ciudadanos, esto es, para sobresalir en la política. Esta enseñanza tiene por centro la de la retórica, que es el arma decisiva. Gorgias, en cuya Sicilia natal ésta se había desarrollado mucho, abrió el ca-

mino que siguieron los demás sofistas. Pero no bastaba una enseñanza retórica limitada a prescripciones técnicas. El joven ateniense, como hemos visto, encontraba en la tradición una serie de normas y de trabas. Los sofistas estaban libres del peso de esa tradición, que en sus ciudades, como también hemos visto, estaba muy debilitada: la de Atenas no pesaba sobre ellos. En consecuencia, necesitaban crear una teoría del hombre que no limitara a éste con relación a ningunos principios ni pusiera a su esfuerzo ninguna meta extraña al individuo mismo. Se trata, en suma, de una exacerbación demagógica del ideal democrático; nunca ha sido predicada con tanta claridad. Las viejas barreras deben caer. Es la crítica relativista de la tradición la que intentará lograrlo.

Si estudiamos la temática de los sofistas veremos que una gran parte procede de la tradición poética de que antes hemos hablado. En la forma misma de la exposición sofística, en la que con tanta frecuencia se utiliza el mito y se citan y discuten los antiguos poetas, se denota esta misma influencia. Y, sin embargo, el espíritu es diferente. Es posiblemente en la etnografía jónica ⁷ donde habían hallado el principio de oponer a la naturaleza o φύσις el νόμος, que podemos traducir ya por ley, ya por tradición, ya por convención humana. Los sofistas vierten en esta antinomia las antinomias arcaicas que oponían la realidad y la apariencia. Así resulta una valoración positiva de todo lo que sea φύσις, por su vigencia universal: y una negativa de todo lo que sea νόμος por su condicionamien-

⁷ Cf. Heintzmann, *Nomos und Physis*, Basilea, 1945.

to local y temporal. En este sentido⁸ debe tomarse la formulación clásica por Protágoras del relativismo sofístico: el hombre es la medida de todas las cosas. Pero otras veces no son diversas sociedades humanas las que fundan diversos νόμοι —a los que, según Protágoras, deben adaptarse los miembros de las mismas, aun conscientes de la limitación de esa norma—. Para Calicles, en el *Gorgias* platónico, debe seguirse a la naturaleza, que identifica con la ley del más fuerte. Los más de los sofistas propugnan también esa sumisión a la naturaleza, cuya interpretación no suele ser tan explícita como la de Calicles, aun estando de acuerdo en el fondo. Una interpretación diferente, la de Antifonte cuando cree en la igualdad natural de todos los hombres, no es menos revolucionaria.

No vamos a seguir aquí en detalle las diferentes teorías sofísticas. Lo que nos interesa es dejar patente cómo los sofistas crean un humanismo puro, en el que el hombre no es contrastado con nada extraño a él. Así tenemos que en el tratado de Protágoras *Sobre los dioses*, el más célebre de los sofistas manifestaba que no sabía si existían o no existían. Las ciudades y con ellas el νόμος fueron creadas por una necesidad, para que los hombres pudieran defenderse de las bestias y convivir entre sí: ésta es la doctrina del *Del estado original*, otro de los escritos de Protágoras. Aun esta tesis moderada, que asigna una cierta función a la ley, la arranca todo prestigio tradicional. ¿Cómo no iba a dejar abierto el camino, al igual que

⁸ Cf. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart, 1948), páginas 268 y sígs.

las más radicales, al amoralismo de la retórica tal como era enseñada por Gorgias y los demás sofistas? La definición por Gorgias de la retórica como *πειθοῦς δημιουργός*, "artífice de persuasión", se comprende así fácilmente. Como se comprende la preocupación de todos ellos por "hacer fuerte el argumento débil" (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*) y su fundamentación de toda demostración en *τὸ εἰκός*, "lo verosímil". El relativismo, en efecto, por fuerza había de extenderse también a la teoría del conocimiento. Es suficiente citar el título de otra obra de Protágoras: *La verdad o argumentos demolidores* (*Ἀλήθεια ἢ καταβάλλοντες*).

Y si el hombre aparece como completamente autónomo respecto a una limitación o norma o verdad no creada por él, que todo lo más puede subsistir alguna vez por pura conveniencia, su desligamiento de todo vínculo de sangre, de toda ley de herencia, es creencia unánime de los sofistas. Si en la edad anterior se había discutido sobre ello, ahora ya no ofrece duda que la *ἀρετή*, no se hereda, sino que todos pueden aprenderla. Como en otras cosas, aquí la democracia ateniense había preparado el camino para esta conclusión.

De esta manera, las tendencias individualistas que se desarrollaban en la democracia ateniense fueron impulsadas y no refrenadas por los hombres de pensamiento. Se ve bien el nexo que une la corriente sofística que pretende ayudar a la juventud ateniense a triunfar en la política mediante la enseñanza de la retórica y la que intenta sentar una nueva teoría ético-política. A veces ambas aparecen en el mismo sofista; otras no.

No deja de tener interés hacer aquí aunque sólo sea una

alusión a otra tercera corriente sofística que pudiéramos calificar de científica. Es bien conocido que Protágoras es considerado generalmente como fundador de la Gramática; Pródico, de la Sinonimia; Gorgias, de la Estética; Ilipias, del tipo de erudición que habían de continuar los alejandrinos. Como no es nuestra intención hacer aquí una historia del movimiento sofístico, veamos solamente en qué relación están estas actividades de los sofistas con su concepción del hombre. Como jonios, han justificado intelectualmente la nueva emancipación del individuo que arranca de las circunstancias de la historia ateniense del siglo V y que ellos fomentan. Como jonios también, han aprovechado algunos elementos de su enseñanza retórica o de sus explicaciones teóricas para desarrollar cuerpos de doctrina independientes ya. La sinonimia de Pródico parte de las distinciones entre palabras afines que ha de tener presentes el orador; la teoría de los modos en Protágoras tiene también su raíz en la doctrina retórica sobre el uso de las diferentes proposiciones; la estética de Gorgias no hace más que estudiar la manera de obrar de la poesía para mejor comprender la esencia de la retórica. Y así lo demás. Se trata, en realidad, de subproductos de lo que realmente interesaba a los sofistas: el potenciar hasta el máximo las fuerzas del hombre individual. El hecho de que esta potenciación estuviese fundamentada intelectualmente explica este ulterior desarrollo.

En este estado se encuentra la reflexión sobre el hombre cuando aparece Sócrates en la escena ateniense. El pensamiento racional se había volcado a favor de la tesis de la independencia total del hombre. Con respecto a él se han

de valorar las demás cosas y no al revés. Irremediablemente, todas las teorías más o menos conservadoras que los poetas habían sustentado antes quedaban sin defensa ante esta nueva fuerza. Una gran mayoría de atenienses continuaba rechazando en la práctica los nuevos puntos de vista. Pero, ¿quién podía discutir teóricamente con los sofistas? Y, sin embargo, la teoría de éstos dejaba al hombre en el mayor desamparo. Éste no admitía limitaciones, es cierto, ni siquiera tenía por qué temer las consecuencias de acciones consideradas como malas; su éxito no estaba condicionado por sus antepasados, ni podía ser estorbado por consideraciones de conveniencia general que una larga tradición hacía sacrosantas. Pero, en cambio, carecía de normas de conducta. Bustar el éxito puede ser una norma en ciertas circunstancias; pero no tiene sentido en otras muchas. Una espantosa soledad, una falta total de protección era lo característico del ideal humano forjado por los sofistas.

El enfrentarse teóricamente con este ideal es la hazaña de Sócrates. Lo hizo como únicamente podía hacerlo: convirtiendo el pensamiento racional, de un elemento destructor de viejas normas, en uno constructor de otras nuevas.

Tenemos, pues, que hacer del pensamiento moral el núcleo de todo el filosofar socrático. Este es, en general, el camino de toda la moderna investigación⁹, que diverge de la afirmación aristotélica de que las más importantes aportaciones de Sócrates son el descubrimiento de la definición

⁹ Cf. sobre todo el libro de Maier, *Sócrates* (Tubinga, 1913).

y el del método inductivo. Luego veremos por qué Aristóteles enfocaba desde este punto de vista la obra de Sócrates; por ahora nos basta con anotar que tanto en éste como en Platón el tema del hombre, la preocupación por señalar una nueva meta al quehacer humano, es el decisivo. En otro caso no se concebiría la perfecta oposición en que ambos pensadores atenienses se sienten frente a los sofistas. Común con ellos, aparte del interés humanista, no tienen más que una cosa: la creencia en el poder de la razón. Creencia tan viva o más que la de los sofistas: el Sócrates de los diálogos platónicos se nos aparece innumerables veces como pendiente de los resultados de una argumentación que, en cierto modo, avanza por sí sola sin ayuda de nadie y es la que va a decidir si su interlocutor está o no en lo cierto. Sólo con sus propias armas se podía derrotar a los sofistas. De ellas y de la modestia socrática, modestia de ateniense tradicional carente de la pretenciosidad sofística, nacen esos dos nuevos frutos que son la ironía y la mayéutica. Pero el objetivo es ahora completamente diferente: es la creación de una moral racional basada en valoraciones objetivas. En vez de destruir, construir. De este objetivo se deduce una concepción del hombre que en Sócrates está aún implícita muchas veces y en Platón se manifiesta ya claramente. De la pregunta ¿cuál es el cometido del hombre? se pasará inmediatamente a esta otra: ¿Qué es el hombre?

Frente a la doctrina sofística, toda la moral socrática y platónica está basada en el objetivismo. En esto concuerdan con la antigua tradición poética, que, como ya vimos, era una reacción conservadora frente al despertar del individualismo. Algo de la norma tradicional aristocrática per-

duraba en ella, aunque tendía a valorar todas las antiguas ἀρεταί o excelencias en función de su utilidad para la comunidad. Ahora podemos afirmar, paralelamente, que en el fondo del objetivismo socrático queda algo de las antiguas tradiciones sociales, políticas y religiosas que en Atenas, como vimos, se mantenían con más firmeza que en otras partes: concretamente, que en las ciudades jónicas de donde proceden los sofistas. No en vano era Sócrates un ciudadano ateniense. La fidelidad de Sócrates a lo fundamental de la religiosidad ateniense y su obediencia incondicionada a las leyes de Atenas, ha sido relacionada con acierto recientemente con ese sustrato ateniense a que nos referimos¹⁰. De él depende también, indudablemente, su manera de presentarse en público y el manejo del diálogo. Sócrates no ha venido a derrocar nada, sino a perfeccionar. Cree que la aplicación del método racional tendrá este resultado y hará, por ejemplo, conducirse mejor en política y ejercitar mejor las virtudes tradicionales, una vez conocida mejor su esencia. Pero hay más. El conocimiento viene a coincidir con la acción: nadie hace el mal a sabiendas, sino por desconocimiento del bien. Es decir, no se trata ya solamente de que conociendo mejor lo que es la εὐσέβεια o piedad, por ejemplo, se pueda practicarla mejor por no haber ya peligro de error. Es que el obrar contra la εὐσέβεια es contrario a la naturaleza del hombre y, por tanto, perjudicial a éste. Al tratar de definir lógicamente una virtud tradicional, Sócrates se ha encontrado con que

¹⁰ Cf. A. Tovar, *Vida de Sócrates* (Madrid, 1954, 2.ª ed.), capítulo II.

ha interiorizado lo que antes no era más que una suma de prescripciones externas. Un poco más en este mismo camino y tratará de definir en términos generales qué es la virtud.

Así, pues, el racionalismo socrático, al querer fundamentar normas objetivas, ha evitado los escollos que podrían crear diferencias de criterio y dar así alas al relativismo, y lo ha hecho de la manera más radical de todas: colocando estas normas en el interior del hombre. Con esto quedaba descubierto el concepto del "alma" ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) como lo esencial de la personalidad. Inspirándose en la medicina, Sócrates habla de la salud del alma. El obrar mal la destruye.

Esta es la gran revolución socrática. Revolución de la que hallamos antes aislados anticipos, pero que sólo ahora se abre paso con una formulación tajante. No importa que Sócrates no llegue muchas veces a conclusiones firmes sobre qué es la virtud y que en su filosofía haya más de método que de sistema: los cimientos de una nueva moral quedan con él bien sentados.

Hay en estos resultados alcanzados por Sócrates una paradoja que queremos aquí iluminar brevemente. El individualismo, refrenado en la poesía arcaica por límites y normas extraños al individuo, se había abierto libre paso en los sofistas, degenerando en un relativismo absoluto. Contra este relativismo va la polémica socrática, que se alimenta, como vimos, del objetivismo de la tradición ateniense. Pero el resultado de esta polémica es superar el relativismo colocando la norma no fuera del individuo, como en la edad arcaica, sino dentro de él. La nueva moral que

se crea ahora es totalmente individualista. En esto Sócrates está de acuerdo con las tendencias de los tiempos, pero no con los tradicionalistas atenienses, cuyas normas eran de tipo social y político.

Es evidente que la nueva moral socrática llevaba incluso implícitas consecuencias más graves que ésta: la de ver en la salud del alma del individuo el criterio de la acción política, tal como lo vemos en el *Gorgias* de Platón. En todo caso, el planteamiento socrático no podía ser aceptado sin más por toda la ciudad. Estaba destinado a chocar muchas veces con la realidad exterior, que siempre ha tenido otros criterios. Formó, es cierto, un grupo de hombres escogidos, y a través de ellos influyó más o menos en los demás; pero la creencia estricta en los principios socráticos era difícil que se extendiera mucho. Y el hombre común volvió a lanzarse en búsqueda de nuevos ideales menos difíciles y absorbentes. Estos ideales se resumen en el ideal de la *humanitas* de la edad helenística. Dejémoslo ahora de lado y sigamos las peripecias de la revolución socrática estudiando al tiempo el concepto del hombre que implica.

Sócrates no sacó todas las consecuencias de sus ideas. Es evidente que el poner en la salud del alma el supremo criterio de acción implica un distanciamiento, si no una condena, de la política ateniense. Pero esto estaba aún demasiado lejano—es el drama de la vida de Platón—para que el pueblo ateniense lo viera así. Puede decirse que el choque de Sócrates con Atenas fué motivado por cuestiones más periféricas en su pensamiento. Si éste culmina en el "cuidado del alma", su comienzo está en la racionalización de las normas de conducta. No es que Sócrates llegara a sentar

normas concretas sobre lo que se debía hacer en cada ocasión. Al menos, aun aceptando en principio una gran parte de la herencia tradicional ateniense, aplicó su crítica racionalista a algunos puntos de ella. Un paso adelante consistió en llegar a la conclusión superior de que la norma debe ser interior. Pero, por lo pronto, el intento de racionalización de la realidad política—crítica de ciertas instituciones democráticas igualitarias y exigencia de una especialización en los problemas políticos—, de la realidad social—exigencia de una especialización para el mejor éxito de la educación—y de la religiosa—moralización de la misma ¹¹—, fué lo que más hostilidad suscitó contra su persona. De aquí salieron, sin duda, las acusaciones de que corrompía a los jóvenes—y desde el punto de vista estrictamente tradicional era verdad— y de que introducía nuevos dioses. lo que, literalmente, era falso, pero tal vez no lo fuera en el sentido de purificar la concepción de lo divino. La lucha de Sócrates con los sofistas le había llevado a resultados que no eran más aceptables para los tradicionalistas atenienses que los de aquéllos.

La búsqueda socrática de nuevos objetivos del obrar humano tuvo dos consecuencias en que hemos de detenernos. Como esta búsqueda empleaba un método racional, nacieron, como en el caso de los sofistas, lo que al hablar de éstos llamábamos subproductos de su ocupación intelectual. Sólo que ahora no nacen por curiosidad científica hacia cuestiones que surgen en el estudio de lo que más interesaba. Sócrates no era un jonio. Ahora, lo que se cons-

¹¹ Cf. Tojar, obra citada, pág. 135.

tituye en cuerpo de doctrina es el método mismo de la investigación: la dialéctica. Tal vez no sea demasiado audaz afirmar que todas las ciencias humanas y aun todas las ciencias en general nacen en Grecia como derivación ocasional del estudio de la conducta humana—moral es una palabra que se ha quedado demasiado estrecha—. Sobre esto hemos de volver a propósito de Aristóteles.

La otra consecuencia, a la que ya hemos aludido, es el nacimiento de un concepto del hombre que ha de desarrollar luego Platón. Si primero era un ser con ciertas limitaciones y normas externas, y luego totalmente independiente, ahora continúa siendo absolutamente autónomo, pero lleva dentro de sí la norma de su obrar. No es la ganancia en bienes exteriores la que debe decidir éste, sino la salud del alma. El alma, de otra parte, es definida como un principio racional al que basta conocer el bien para obrarlo. Dios permanece ausente en esta definición del hombre.

Hemos de llegar a Platón para que este nuevo desarrollo se produzca. Tratemos de ver cómo y en qué medida su pensamiento depende del planteamiento del problema del hombre por Sócrates.

La preocupación fundamental de Platón, según hoy es reconocido generalmente, es el tema de la conducta humana¹². La teoría de las ideas es para Platón, antes que nada, un medio de probar sus verdades favoritas: por ejemplo, la inmortalidad del alma en el *Fedón* o la forma en que tiene lugar el conocimiento del Bien en la *República*. Por

¹² En este sentido, cf. ante todo Jaeger, *Paideia* (trad. española, México, 1942-1945).

lo demás, ya Aristóteles había visto con razón ¹³ que es una derivación de un descubrimiento socrático, el del concepto. De igual modo se puede afirmar que el filosofar de Platón sobre el hombre deriva en línea recta de Sócrates, tanto que muchas veces es difícil decidir cuál es el punto a que llega el pensamiento de éste y en que comienza el de Platón. De aquí ha partido el error de los críticos ingleses Burnet y Taylor ¹⁴, de querer atribuir a Sócrates la casi totalidad del pensamiento platónico.

El conflicto que veíamos dibujarse entre la doctrina de Sócrates y la realidad ateniense se agrava considerablemente en Platón. Si Sócrates criticaba el que cualquier joven, sin conocimientos especiales, se dedicase a la política en Atenas y el que el sorteo decidiese sobre quién había de desempeñar determinados cargos públicos, Platón funda la teoría de los filósofos-gobernantes, verdaderos especialistas de la política. Pero no se trata sólo de una aplicación a ultranza del principio socrático de la técnica o, pudiéramos decir, de la racionalización del trabajo. Del fin último del filosofar socrático, la consecución de la salud del alma, Platón deduce explícitamente que el fin de la política es el perfeccionamiento moral del hombre. Con esto, el conflicto llega a su culminación. El fracaso de Platón al intentar aplicar estos principios a la política real, constituye, como es sabido, la tragedia de su vida. Con íntimo dolor ha de reconocer en la *República* que el modelo de Estado que ha descrito no existe más que en el mundo de las ideas.

¹³ *Metafísica*, 1078 b.

¹⁴ Burnet, *Greek Philosophy*, I (Londres, 1914); Taylor, *Varia Socratica* (Oxford, 1911), *Socrates* (1933) y otras obras.

De una manera semejante, Platón entra en conflicto, si no con la religión, sí, al menos, con la mitología helénica. Lo que no tolera en el mundo de los hombres, no puede tolerarlo Platón en el de los dioses. La mitología es racionalizada y moralizada. Mayor aún es el radicalismo en el problema de la educación. Toda la tradición educativa basada en la poesía es descartada por fomentar las tendencias irracionales y ser amoral. La nueva teoría educativa, desarrollada ampliamente en la *República*, tiende al desarrollo de la razón mediante el cultivo de las matemáticas y la dialéctica.

En suma, la filosofía o recto uso de la razón para llegar al conocimiento moral invade ahora todos los terrenos. Al mismo tiempo, se precisa la concepción del hombre de Sócrates. Lo más característico de ésta era el considerar el alma como algo que hay que cuidar ejercitando la virtud, que es su salud. Esta ejercitación se producía automáticamente cuando se la conocía. El conocimiento lleva a la *ἀρετή*, y ésta a la salud del alma. Así, toda la filosofía socrática es una exhortación al conocimiento racional, fuente del bien obrar (*εὐδαιμονία*). La moral es concebida como una racionalización de la conducta. Esta concepción subsiste íntegra en Platón, con algunos desarrollos y correcciones. Como un desarrollo hemos de considerar la paradoja platónica—¿tal vez ya socrática?—de que el hacer el mal es peor que sufrirlo, puesto que aquello afecta al alma y esto no. Otro desarrollo es la importancia que cobra la oposición alma-cuerpo, con el consiguiente desprecio del segundo y predicación del ascetismo. La consideración de la vida del filósofo como una “preparación para

la muerte", según la expresión del *Fedón*¹⁵, en tanto que se prescinde del cuerpo en todo lo posible, e incluso la misma teoría de la inmortalidad del alma, tienen sus raíces en la concepción socrática del hombre, por más que el pensamiento de los pitagóricos y de la órfica no hayan dejado de influir.

Podríamos seguir insistiendo sobre este tema, pero es hora ya de pasar a otro afín: las correcciones introducidas por Platón. El alma no es exclusivamente racional para el fundador de la Academia, quien debe, para ajustar siquiera un poco la teoría socrática a las realidades, sentar la teoría de las tres almas: la racional, la pasional y la concupiscible.

Pero hay una jerarquía entre las tres, en la que el alma superior es la racional, a la que deben someterse las otras para que se establezca la justicia y surja la salud del alma. El principio socrático continúa, pues, actuante. El dominio de la razón es lo natural. Y la razón es el hombre en el hombre: cuando¹⁶ el alma pasional es comparada a un león y la concupiscible a una bestia inmunda, la racional es comparada a un hombre. Por tanto, el objeto de la educación es hacer al hombre más humano, es decir, más racional. La relativa complejidad de la psicología platónica respecto a la socrática hace que surja este ideal del perfeccionamiento del hombre, en el que ha de prevalecer cada día más el elemento racional sobre el pasional y el instintivo. De ahí la teoría platónica de la educación, tendente

¹⁵ *Fedón*, 64 a.

¹⁶ *República*, 488 b.

a desarrollar cada vez más ese elemento racional, a la que hemos aludido ya. Al desarrollarse el elemento racional, no sólo dominará mejor al león y a la bestia, sino que conocerá mejor el bien y, por tanto, obrará mejor.

Hemos querido poner de relieve hasta aquí que, por importantes que sean estas aportaciones platónicas, están en el fondo implícitas en el pensamiento de Sócrates. Hay, sin embargo, un rasgo que es esencial en el pensamiento platónico y que no está implícito en el de Sócrates. El objetivismo de éste había establecido la necesidad de normas, cuyo criterio era la salud del alma del que obraba. Los esfuerzos socráticos, partiendo de ahí, para unificar la virtud culminan en Platón en la concepción de la Idea del Bien. Como en Sócrates, se llega a ella por el conocimiento: la razón aplicada al mundo objetivo es verdad, y la verdad cobra así categoría moral. Lo nuevo es la atribución de carácter divino a la idea del Bien. Si el Bien es el fundamento de la *μετρητική* o "ciencia de medir (con criterio moral)", de Dios se dice en las *Leyes*¹⁷ que es "la medida de todas las cosas". Y el acercamiento a la *ἀρετή* es concebido¹⁸ como una *ὁμοίωσις μάλιστα τῷ θεῷ*, una "aproximación a Dios en todo lo posible". Así, el filósofo, que busca esa aproximación, es¹⁹ un *οὐρανίον*, un "ser celestial". Y la *ἀρετή* superior, meta del esfuerzo humano, resulta divinizada.

Posiblemente ha sido por el camino de la moralización

17 *Leyes*, 716 c.

18 *Teeteto*, 176 b.

19 *Tímico*, 90 a.

de lo divino, iniciado en realidad desde el mismo Homero, por el que Platón ha llegado a esta última identificación, no expresada claramente en ninguna de sus obras y presente, sin embargo, en varias de las de su segunda y última épocas. Pero desde este momento no sólo se ha creado una nueva religión basada en el Bien, igual que hay una nueva política basada en él; además, ahora, el concepto del hombre es indefinible por sí solo sin acudir al de Dios. Dios, en efecto, es el modelo del hombre si éste ha de hacerse cada día más perfecto. Los poetas arcaicos habían dicho que dioses y hombres son de una misma familia²⁰, pero jamás habían llegado a esta conclusión. Partiendo de presupuestos socráticos, Platón ha pasado de un pensamiento exclusivamente humanista, como el de los sofistas y Sócrates, a uno que es incapaz de definir al hombre fuera de su relación con la divinidad. Esta relación no es ahora concebida como un límite puesto al obrar humano. Antes de Platón está todo el proceso de racionalización e interiorización de las normas de conducta. Dios es ahora el modelo del hombre.

Así, la socrática pasa a convertirse en una religión racionalista y moralista que no llega a las masas más que indirectamente y poco a poco. No es esto valorar en menos su influjo, que en conjunto ha sido grandísimo. Es hacer ver que, tomada en bloque, no podía convertir al hombre de la calle. En los últimos escritos de Platón se palpa esta desifusión. El, cuya fuerza había consistido siempre en seguir sin vacilar las consecuencias de sus ideas, por paradójicas e insólitas que fuesen, intenta un compromiso con

²⁰ Píndaro, N. VI 1 y sigs.

la realidad en las *Leyes*. En el *Filebo* introduce el placer como elemento integrante, con la *εὐδαιμονία*, de la felicidad humana. En el *Parménides* vacila sobre uno de sus principios más firmes: la teoría de las ideas. Y en otros escritos se desvía un tanto de las preocupaciones más fundamentales de su filosofía: así, en el *Timeo*. En sus últimos tiempos, las enseñanzas que impartía en la Academia eran principalmente las Matemáticas y la Dialéctica, que en su concepción primera no son más que un método para el desarrollo intelectual y, por tanto, moral. Como ya hemos anotado al hablar de los sofistas y de Sócrates, cada vez van surgiendo y perfeccionándose más ciencias autónomas cuyo arranque está en la preocupación por la conducta del hombre.

En realidad, la religión platónica estaba ya fundada desde la *República*; era lógico que el trabajo intelectual del maestro se desviara ahora hacia otros objetivos. La doctrina platónica debía ser simplemente aceptada o rechazada. Si su influjo ha sido imperecedero, no es menos cierto que en conjunto fué rechazada por sus contemporáneos. En la última época de la Academia ya era discutida y humanizada. Sería demasiado largo narrar aquí la historia de cómo sus seguidores, los académicos, fueron mutilándola cada vez más, para evitar el radicalismo opuesto al mundo que tanto estorbaba a su difusión, hasta acabar al fin en un sistema escéptico. Igual búsqueda de una adaptación a la realidad y a la vida late en obras aristotélicas como las *Éticas* o la *Política*.

En efecto, después de los estudios de Jaeger²¹ podemos

²¹ Resumidos en su *Aristóteles* (trad. española. México, 1946).

seguir la evolución de Aristóteles desde el pensamiento aún platonizante de sus primeros escritos al ya independiente de los de edad madura. En el *Protréptico*, la *ἐπιστήμη* o conocimiento es concebida aún en términos casi platónicos, pero se considera necesaria para la felicidad la unión a la misma de la virtud y el placer; esto, que es un desarrollo del *Filebo*, supone que la virtud ya no es completamente dependiente de la *ἐπιστήμη*. De aquí nace la teoría de las tres vidas; aunque la contemplativa es la más alta de ellas, en la *Ética Nicomáquea* su fundamento, la *ἐπιστήμη* o conocimiento, busca una base natural y no depende ya de lo trascendente. En esta misma línea de observación y estudio de la realidad humana están la nueva teoría de la virtud, considerada como un justo medio entre dos extremos: la nueva psicología, más compleja que la platónica y superadora de su racionalismo; la nueva política, que admite diversos regímenes igual o casi igualmente aceptables, etc. Con Aristóteles, Dios deja de ser el modelo del hombre; y la ética, la política y la teoría del conocimiento dejan de ser parte de la teología. La filosofía, que se había alejado del mundo, vuelve a ponerse en contacto con él. El centro del pensamiento sobre el hombre se centra en la idea de la felicidad, que ya no se funda exclusivamente en el conocimiento del Bien y que, además, puede ser diferente para hombres diferentes. El punto de vista continúa siendo, pues, individualista; no podía ser de otro modo. Este planteamiento nuevo del problema del *τέλος* o destino del hombre es decisivo para toda la época helenística, cuya filosofía se resume en la pregunta de cuál es la felicidad del hombre. Es característico que ahora tenga muy poca relevancia el problema de la aceptación o no acepta-

ción de las normas tradicionales. En una época de individualismo cada vez mayor, estas normas de carácter social y político pierden importancia. Como la misión del hombre no es el triunfo en la vida política, como en la época sofística, sino una felicidad que no suele trascender del ámbito de la vida privada, no tiene ahora mayor interés la polémica iniciada por la sofística, aunque la continúan los cínicos y, en cierto modo, los epicúreos. La ética tratará de sentar nuevas normas objetivas, las más veces sin fundamento trascendente, aunque los estoicos sean en esto una excepción.

Volviendo a Aristóteles y su escuela, diremos que otra consecuencia de la evolución que hemos seguido es que su atención se desvía cada vez más de los temas morales. Aristóteles es, ante todo, un científico al que gusta razonar sobre cualquier tema. El pensamiento racional, desarrollado en relación con el tema de la conducta humana, se hace autónomo y crea las distintas ciencias. En Aristóteles y sus discípulos y en los discípulos de sus discípulos, como son los hombres de la escuela de Alejandría, culmina este proceso de la creación de ciencias particulares que hemos venido siguiendo desde los sofistas. Por ello, Aristóteles no podía comprender ya plenamente qué era lo esencial en el pensamiento de Sócrates.

Este es el fin de la gran aventura socrática de crear una moral racional. Desde el punto de vista ideal, sus resultados son trascendentales: desde el del ateniense medio de los siglos V y IV, tuvo al menos la virtud de acabar con el relativismo absoluto de la sofística. Al final tampoco pudieron mantenerse el racionalismo y el trascendentalismo platónicos. Se trata ahora de fundar normas objetivas, válidas

para todos los hombres, pero en general de base no trascendente. Y queda consolidado, más que nunca, el individualismo: el hombre no es una pieza de la colectividad, sino que encierra un valor autónomo.

No carece de interés, para concluir, examinar brevemente algunas manifestaciones del pensamiento ateniense sobre la conducta humana fuera de la esfera de la socrática. En Jenofonte—que no podemos considerar socrático verdadero—se revela una continuación de la tradición aristocrática curiosamente fundida con el nuevo moralismo. Su ideal es el del caudillo aristócrata con sus virtudes militares, que a veces recuerdan claramente el ideal socrático-platónico del dominio de sí mismo y de la justicia. En el discurso que en la *Ciropedia* pronuncia Ciro antes de morir²² y en el retrato de Ciro el Joven en la *Anábasis*²³ se ve cuán íntimamente unidos permanecen en el pensamiento de Jenofonte rasgos como el de la obediencia a los dioses, el éxito militar y político, la falta de orgullo, la generosidad y, al tiempo, la σωφροσύνη y la cordura (φρόνησις). Se tendía, pues, a crear una serie de normas de conducta concretas en la formulación de la cual no dejaban de entrar elementos de la socrática, cuyo sistema de pensamiento se rechazaba, sin embargo. Se ve que, en definitiva, la dirección de la ética de Aristóteles era la que estaba en el ambiente, aunque, naturalmente, de una forma menos filosófica y más empírica.

Algo semejante ocurre en Isócrates. Discípulo del so-

²² VIII 7.

²³ I 9.

fisia Gorgias, cree como éste en el valor supremo de la elocuencia; pero distingue entre un uso moral y un uso amoral de la misma y recomienda el primero. Personalmente, la utiliza en ideales constructivos y no para aumentar por cualquier medio su poder. Entre las virtudes que predica, la fortaleza y el dominio de sí mismo, por ejemplo, son perfectamente socráticas²⁴. En el *A Nicócles* trata por primera vez de dar una especie de catecismo de la conducta en el que resuman ecos de doctrinas de varias praxélogas. Aunque el ideal de Isócrates—el hombre culto y elocuente—es muy diferente del de Jenofonte, hay, como puede verse, un fondo común.

Con esto llegamos al fin de la edad propiamente ateniense. El intento de crear un concepto del hombre que ponga a éste en relación íntima con Dios ha fracasado provisionalmente. El hombre individual busca nuevos objetivos. Por todas partes se trata de fundamentar ideales éticos que, aunque más unidos a la vida común y corriente, llevan en gran parte sello socrático. Lo ganado por la interiorización de la norma moral no se pierde ya, aunque subsista la competencia entre varias concepciones de la misma. En la época helenística se verán las contradicciones que hay ya ahora latentes entre los diversos ideales que en el siglo IV están en aparente buena armonía; sin embargo, continuará vigente el ideal socrático de la felicidad interior. Pero al faltar el criterio trascendente, el hombre se halla otra vez en soledad. En Jenofonte y en Isócrates se trata de compensar esto, en parte al menos, con el nuevo

²⁴ Cf., por ejemplo, *Anticótes*, 285-90.

ideal de la *praxélogos*²⁵, la *humanitas*, que une a los hombres entre sí por lazos de amor y comprensión, ya que los antiguos lazos sociales y políticos no tienen ahora valor ético.

En suma, en el siglo IV nos hemos quedado otra vez sin un concepto coherente del hombre. La consideración del hombre como ser racional no es ahora exclusiva, aunque continúa actuando. Tal vez la aceptación de una especial naturaleza, común a todos los hombres y fundamento de sus deberes, sea la conclusión más generalmente aceptada. Pero nadie ha definido claramente esa naturaleza humana.

²⁵ Cf. *Citropedia*, I, c. e. Isócrates, *A Filipo* 114, así como Stoll, *Die Entdeckung des Christes* (Hamburg, 1948), cap. XI.

fista Gorgias, cree como éste en el valor supremo de la elocuencia: pero distingue entre un uso moral y un uso amoral de la misma y recomienda el primero. Personalmente, la utiliza en ideales constructivos y no para aumentar por cualquier medio su poder. Entre las virtudes que predica, la fortaleza y el dominio de sí mismo, por ejemplo, son perfectamente socráticas²⁴. En el *A Nicócles* trata por primera vez de dar una especie de catecismo de la conducta en el que resuman ecos de doctrinas de varias procedencias. Aunque el ideal de Isócrates—el hombre culto y elocuente—es muy diferente del de Jenofonte, hay, como puede verse, un fondo común.

Con esto llegamos al fin de la edad propiamente ateniense. El intento de crear un concepto del hombre que ponga a éste en relación íntima con Dios ha fracasado provisionalmente. El hombre individual busca nuevos objetivos. Por todas partes se trata de fundamentar ideales éticos que, aunque más unidos a la vida común y corriente, llevan en gran parte sello socrático. Lo ganado por la interiorización de la norma moral no se pierde ya, aunque subsista la competencia entre varias concepciones de la misma. En la época helenística se verán las contradicciones que hay ya ahora latentes entre los diversos ideales que en el siglo IV están en aparente buena armonía: sin embargo, continuará vigente el ideal socrático de la felicidad interior. Pero al fallar el criterio trascendente, el hombre se halla otra vez en soledad. En Jenofonte y en Isócrates se trata de compensar esto, en parte al menos, con el nuevo

²⁴ Cf., por ejemplo, *Antidosis*, 286-99.

ideal de la *πρωτογενεῖα*, la *humanitas*, que une a los hombres entre sí por lazos de amor y comprensión, ya que los antiguos lazos sociales y políticos no tienen ahora valor ético.

En suma, en el siglo IV nos hemos quedado otra vez sin un concepto coherente del hombre. La consideración del hombre como ser racional no es ahora exclusiva, aunque continúa actuando. Tal vez la aceptación de una especial naturaleza, común a todos los hombres y fundamentalmente natural, sea la conclusión más generalmente aceptada. Pero nadie ha definido claramente esa naturaleza humana.

²⁵ Cf. Crogynata, I, 7, c Isócrates, *A Estige* 114, así como Swell, *Die Entstehung des Christes* (Hamburgo, 1948), cap. XI.