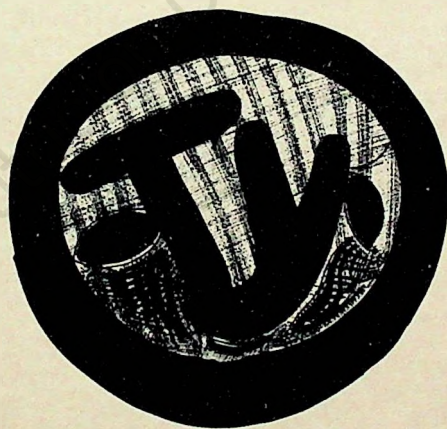


INSTITUCION GRAN DUQUE DE ALBA
EXCMA. DIPUTACION PROVINCIAL DE AVILA

ALBERTO MEDINA GONZALEZ

AUTARQUIA



e de Alba

COLECCION TELAR DE YEPES

CURRICULUM VITAE

ALBERTO MEDINA GONZALEZ. Nace en Madrid en 1943, donde cursa los estudios de Bachillerato en el Instituto "Cervantes", así como la licenciatura en Filosofía y Letras, en la especialidad de Filología Clásica, en la Universidad Complutense de Madrid. En 1976 se doctora en Filología Clásica en dicha Universidad con la tesis "El concepto de autosuficiencia en el pensamiento griego, especialmente en cínicos, epicúreos y estoicos", obteniendo la calificación de sobresaliente "cum laude". Desde hace dieciocho años es catedrático de Griego de instituto, y actualmente ejerce la docencia en el Instituto de Bachillerato "Isable de Castilla", de Avila. Desde la apertura del Centro Asociado de la UNED en Avila, es profesor tutor de Latín y Griego en la Facultad de Filología. Es colaborador de la Biblioteca Clásica Gredos, en la que ha traducido varias tragedias de Eurípides y ha llevado a cabo la revisión de la traducción de obras de Plutarco. Actualmente trabaja en la traducción del inglés de la "Historia de la Filosofía Griega", de Guthrie, de la que ya ha aparecido el primer tomo.

ALBERTO MEDINA GONZALEZ

AUTARQUIA



CONSEJO DE REDACCION:

Carmelo Luis López (Director).

Jacinto Herrero Esteban.

José M.^a Muñoz Quirós.

Luis Garcinuño González (Secretario).

I.S.B.N.: 84 - 00 - 06172 - I

Depósito Legal: AV. 49-1986

Imprime: Gráficas C. Martín, S.A. - Pol. Ind. Las Hervencias - AVILA

INDICE

	<u>Págs.</u>
INTRODUCCION.....	5
CAPITULO PRIMERO	9
A) EL IDEAL DE LA AUTARQUIA Y LA <i>POLIS</i> GRIEGA.....	11
1. Consideraciones generales sobre la esencia de la <i>polis</i>	11
2. La autarquía como característica esencial de la <i>polis</i>	12
3. La valoración del trabajo entre los griegos en relación con la autarquía económica de la ciudad-estado	14
B) EL IDEAL DE LA AUTARQUIA EN LAS ESFERAS ANTROPOLOGICA Y ETICA	18
1. El despertar de la personalidad en la época arcaica como presupuesto para la aparición de la idea de autarquía	18
2. El ideal de la autarquía en el pensamiento filosófico griego anterior a Aristóteles	26
a) La aportación de los filósofos presocráticos.....	27
b) La Sofística	28
c) Demócrito.....	30
d) Sócrates	32
e) Platón.....	37

	<u>Págs.</u>
C) EL IDEAL DE LA AUTARQUIA EN LA FILOSOFIA	
ARISTOTELICA	42
1. La autarquía en la esfera política.....	42
2. La autarquía en la esfera ética.....	53
Autarquía y amistad en las Eticas de Aristóteles.....	53
Autarquía y amistad en la Etica a Nicómaco.....	54
Autarquía y amistad en la Gran Etica.....	57
La autarquía y la amistad en la Etica Eudemica.....	60
La autarquía referida a la felicidad, al sabio y a la contemplación.	64
CONCLUSIONES GENERALES	68
CAPITULO SEGUNDO	71

INTRODUCCION



Institución Gran Duque de Alba

EL ROL DE LA MATEMÁTICA EN LA FÍSICA

1. La matemática en la física clásica	42
2. La matemática en la física cuántica	43
3. La matemática en la física moderna	44
4. La matemática en la física relativista	45
5. La matemática en la física atómica	46
6. La matemática en la física nuclear	47
7. La matemática en la física de partículas	48
8. La matemática en la física de plasmas	49
9. La matemática en la física de fluidos	50
10. La matemática en la física de sólidos	51

EL ROL DE LA MATEMÁTICA EN LA FÍSICA

INTRODUCCIÓN

Institución Gran Duque de Alba

A cualquier hombre del siglo XX conceptos como los de libertad, independencia y autosuficiencia le resultan completamente familiares. Más aún, vivimos en una época, además, en la que la libertad y la autarquía se buscan como valores absolutos y se vive incluso el espejismo de considerar que son valores que poseemos en plenitud. Yo vivo mi vida, yo soy plenamente libre y nadie se mete en mis asuntos, he llegado a un grado de autosuficiencia tal que me permite prescindir de los demás, son un pequeño muestrario de expresiones que suelen estar en boca del hombre de hoy. Estos conceptos son tan del uso común que corremos el riesgo de pensar que siempre han estado a disposición del ser humano, que hemos venido a este mundo con ellos y que nuestros antepasados disfrutaron también de sus beneficios. No se nos ocurre plantearnos, por lo general, que en algún momento de la Historia de la Humanidad valores como a los que acabamos de aludir no han sido ni siquiera intuidos por el hombre y que su paulatina conquista ha discurrido por los senderos de la dificultad, el titubeo, el retroceso y la siempre penosa y ardua reflexión en torno a ellos.

Nuestro ensayo sobre el ideal de la autarquía pretende arrojar un poco de luz sobre la historia apasionante de sus orígenes entre los griegos. Pues serían precisamente los griegos, lo cual a un europeo no le debe causar extrañeza, los que por primera vez se plantearían con profundidad la posibilidad de que el ser humano pudiera tener a su plena disposición valores tan espiritualmente ricos y tan indispensables para el disfrute de la felicidad como el valor de la autosuficiencia y la

independencia, sobre cuya gestación y lento desarrollo entre los griegos versa nuestro ensayo.

Hemos dividido nuestro trabajo en dos capítulos. En el primero de ellos pretendemos rastrear los orígenes del ideal de la autarquía en la época arcaica griega, así como en el período clásico. Enseguida podremos comprobar que el esfuerzo fue ingente y los resultados no excesivamente prometedores. El segundo capítulo aborda la profundización de este ideal en el período helenístico, en el cual, en virtud sobre todo del empeño esforzado de las escuelas filosóficas helenísticas, el ideal que nos ocupa cobró unos límites mucho más nítidos y se desarrolló desde puntos de vista antes insospechados, como comprobaremos muy pronto.

Sólo me queda hacer, antes de entrar en materia, una observación previa importante. Con la finalidad de evitar complejidad en la labor de impresión para la imprenta, hemos tenido que conformarnos con poner la traducción de los textos aducidos y no el texto griego original, el cual, no obstante, puede encontrarse con facilidad, si algún especialista lo deseara, ya que en las notas aparecen las referencias exactas de los textos en cuestión. Esta es también la razón de que los pocos conceptos griegos que se deslizan en el texto aparezcan transcritos en caracteres latinos. Cuando las palabras griegas pertenecen ya al acervo de cualquier hombre culto occidental, como acontece con conceptos como "polis" o "physis", nos limitamos a apuntar su procedencia griega recurriendo simplemente a entrecomillarlas.

CAPITULO PRIMERO



Institución Gran Duque de Alba



Institución Gran Duque de Alba

En este primer capítulo analizaremos los siguientes puntos:

- A) *El ideal de la autarquía y la "polis" griega.*
- B) *El ideal de la autarquía en los dominios de la antropología y de la ética.*
- C) *El ideal de la autarquía en Aristóteles.*

A) EL IDEAL DE LA AUTARQUIA Y LA "POLIS" GRIEGA

En este primer apartado vamos a desarrollar los siguientes temas:

1. Consideraciones generales sobre la esencia de la *polis*.
2. La autarquía como característica esencial de la *polis*.
3. La valoración del trabajo entre los griegos en relación con la autarquía económica de la ciudad-estado.

1. Consideraciones generales sobre la esencia de la "polis"

Es indudable que los ideales de autarquía, libertad y autonomía (*autárkeia*, *eleuthería*, *autonomía*) son fundamentales en la génesis y en la evolución de las ciudades griegas. La *polis* griega es libre, autónoma y autárquica. No quiere depender de ninguna fuerza exterior a ella que pudiera esclavizarla, desea regirse por sus propias leyes y pretende, además, bastarse a sí misma en el campo de lo económico, de las

necesidades materiales vitales (1). Todos los investigadores de los orígenes de la ciudad griega resaltan estas características peculiares y tratan de hallar sus causas. El condicionamiento geográfico es esgrimido con harta frecuencia. También se aduce el hecho de que las primeras ciudades-estado griegas vieran la luz en el territorio de Asia Menor, rodeadas de países hostiles, como causa fundamental de sus afanes de independencia en todos sus aspectos. Partiendo de la base de que la ciudad griega fue, desde sus orígenes, una comunidad político-religiosa, autores tan caracterizados como Ehrenberg señalan la trascendencia que tuvo la divinidad local en la formación de la comunidad ciudadana, que habría sido un acicate nada desdeñable en los afanes de independencia y autosuficiencia de las *poleis* griegas. Aquí radicaría, en esencia, la peculiar tendencia al aislamiento, que es tan característica de las ciudades-estado griegas (2).

2. La autarquía como característica esencial de la "polis"

Cuando se somete a consideración el ideal de la autarquía como aspecto básico de la ciudad griega, lo primero que se echa de ver es la patente connotación económica del concepto. Desde los primeros balbuceos de las ciudades griegas, la autarquía económica se adoptó como una constante típica, con su correspondiente secuela de aislamiento comercial. Rostovtzeff vio perfectamente este punto en su estudio social y económico de la época helenística y, así, en el capítulo dedicado a las grandes monarquías helenísticas, dice textualmente: "Sus ideas e ideales políticos fueron tan uniformes como fue la constitución que ellas (sc. las monarquías helenísticas) adoptaron y no fueron muy diferentes de los de las ciudades-estado griegas. Independencia política, autosuficiencia (*autár-*

(1) Cf. al respecto, por ejemplo, Glotz, G.: *La cité grecque*, Paris, Albin Michel, 1968, página 15. Existe traducción española: *La ciudad griega*, Barcelona, Cervantes, 1929.

(2) Sobre los orígenes de la ciudad-estado, cf. Ehrenberg, V.: "When did the polis rise?", *Journ. Hell. Stud.*, 57 (1937), pág. 147 y sigs., así como su famosa obra *Der Staat der Griechen*, Zürich, Artemis Verlag, 1952 (2.^a ed.), en especial el capítulo 1.^o titulado "Das Werden der griechischen Staatenwelt", págs. 3-31.

keia) y preeminencia política tan lejana como fuera posible y dirección en un círculo más amplio o más limitado (*hegemonía*) fueron los motivos dominantes de su conducta política. Ellas buscaban la medida más grande posible de autosuficiencia económica como una sólida base para la independencia política..." (3).

Cabía preguntarse ahora si este ideal de autarquía económica fue puramente teórico para la ciudad griega o si, por el contrario, el hombre griego intentó aplicarlo de una forma práctica a la economía de la ciudad-estado. No puede dudarse que las medidas económicas de las ciudades griegas tendieron con todos los medios que tenían a su alcance a la consecución de este ideal de autarquía económica. Una circunstancia contribuyó a ello de una manera decisiva, nos referimos al hecho de que la mayoría de las ciudades griegas poseían una economía de tipo agrario, con una clara tendencia a satisfacer sus necesidades dentro de los límites estrechos de su propio mercado interior, cerrando todas las entradas al intercambio comercial con las otras ciudades. No debe echarse en olvido, a este respecto, que políticos de la talla de Solón promulgaron una prohibición de exportación de productos atenienses a otras ciudades griegas, en especial de aceite, tratando de conseguir de esta forma la disminución del consumo e importación de productos extranjeros. Mas, a pesar de todos estos esfuerzos, era evidente que ninguna de las ciudades griegas estaba en condiciones de mantener una autarquía económica plena. Las dificultades económicas no eran, sin embargo, las únicas que obstaculizaban la obtención del ideal de autarquía material al que aspiraban las ciudades griegas, otras causas sociales y humanas contribuían en

(3) Cf. Rostovtzeff, M.: *The social and economic History of Hellenistic World*, Oxford, 1941, 3 vols. Trad. española, Madrid, Espasa Calpe, 1967, vid. especialmente vol. I, página 255. Sobre el concepto de autarquía económica, merecen mencionarse Glotz, G.: *Ancient Greece at work. An economic History of Greece*, Londres, Routledge-Kegan, 1926, reimp. 1965, traducción del original francés *Le travail dans la Grèce ancienne. Histoire économique de la Grèce depuis le période homérique jusqu'à la conquête romaine*, Paris, 1920. Vid. en esta obra, en relación con la autarquía del *genos*, las págs. 8 y 377. Cf. también Bolkenstein, H.: *Economic Life in Greece's Golden Age*, Leiden Brill, 1958, pág. 42.

no pequeña medida a impedir la plena realización de este ideal. Cuanto más se iba aislando políticamente la ciudad, tanto más fuerte se fue haciendo la tendencia a la aparición de una tensión entre las fuerzas políticas y las económicas. La consecuencia de ello fue que los ciudadanos, de una manera paulatina, fueron dando de lado los intereses económicos en aras de los políticos y dejaron de ocuparse de actividades de índole comercial e industrial, las cuales, con el transcurrir de los tiempos, pasaron a ser desempeñadas por los metecos y los esclavos. ¿Cómo podía ser la comunidad de la ciudad griega autárquica a escala económica si sus ciudadanos con plenos derechos tenían, en general, a desdoro el ocuparse de las cuestiones económicas y de los trabajos de tipo manual? Llegados a este punto, es menester abordar ya la cuestión tercera y someter a consideración la valoración del trabajo entre los griegos y su repercusión en los ideales de autarquía económica.

3. La valoración del trabajo entre los griegos en relación con la autarquía económica de la ciudad-estado

La falta de estimación por parte de los griegos de toda forma de trabajo manual aparece probada por una abundantísima documentación en los textos literarios. Numerosos pasajes de Jenofonte, Platón y Aristóteles evidencian el descrédito de toda suerte de labor manual (4). Existen algunas excepciones que podrían hacernos pensar que en Atenas, por ejemplo, se respiraba un clima diferente en lo que a la consideración del trabajo se refiere (5). Aymard ha estimado, sin embargo, que estos testimonios laudatorios del trabajo no prueban que los atenienses tuvieran de él una valoración positiva (6). Se trataría, según este autor, de

(4) Cf. sobre la cuestión, con múltiple aportación de datos y comentario atinado de los mismos, Mondolfo, R.: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1968; especialmente el capítulo "La valoración del trabajo en la cultura clásica", págs. 357-383.

(5) Tuc. II, 40, 1-2.

(6) Aymard, A.: "Hierarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque". *Études d'histoire ancienne*, Paris, P.U.F., 1967, págs. 316-333.

excepciones meramente aparentes. Es cierto que los dioses y los más afamados héroes homéricos realizan toda clase de trabajos, pero no es menos cierto tampoco que la estimación del trabajo de los "demiurgos" homéricos no es en modo alguno positiva. Sólo el trabajo agrícola escapa a este vituperio general, tanto en la época arcaica como en la posterior, por razones que explicaremos después. Para Aymard, la consideración del trabajo por parte de Hesiodo es también negativa. Es una desgracia que el hombre no puede remediar. Nosotros opinamos que, en este punto, Aymard incurre en una grave exageración, al privar de interés intrínseco a la valoración hesiódica del trabajo. Podría decirse más bien que el trabajo, tal y como nos lo presenta Hesiodo, es la *elpis*, único recurso de esperanza que se derramó para el hombre del vaso de Pandora y medio único para elevarse de su desgraciada condición. El problema, no obstante, es muy complejo y no puede dársele una solución tan tajante como la que propugnan Aymard y otros estudiosos, como Tilgher, según el cual los griegos carecieron de una concepción del valor del trabajo, al que consideraban como una condena (7).

A pesar de la cantidad ingente de testimonios que patentizan la estimación negativa del trabajo que tuvieron los griegos, una serie de estudiosos contemporáneos han reaccionado contra esta opinión, que cuadraría tan poco con el ideal de autarquía económica de la ciudad griega. El pensador italiano Battaglia, en su obra *Il valore nella storia*, expone una opinión muy interesante que armoniza la antinomia sobre la valoración del trabajo. El desprecio de toda suerte de labor manual vendría, según él, de la clase aristocrática doria en general, clase que, al tener sus necesidades vitales cubiertas, ve como más valioso ocuparse en actividades ajenas al trabajo, bien sean militares, políticas o intelectuales, las cuales presuponen una autarquía económica y tienden hacia la otra forma de autarquía, la del individuo, bien para dedicarse a sus obliga-

(7) Tilgher: *Il concetto del lavoro nell'antichità e nel mondo contemporaneo*, Roma, 1923.

ciones de ciudadano, bien para llevar a cumplimiento toda una serie de valores intelectuales.

Después de haber esbozado una síntesis de la cuestión, podemos emitir una serie de conclusiones sobre la valoración del trabajo entre los griegos y el ideal de autarquía económica:

a) El trabajo, fundamental para poder adquirir una autarquía económica, no ha sido objeto de censura por todos los autores griegos.

b) Los reproches que, por lo general, se aducen contra el trabajo pertenecen al ámbito aristocrático, que busca no ya el ideal de autarquía económica que por nacimiento le viene dado, sino el ideal de la autarquía superior, la ética, que necesita del ocio.

c) Esta idea aparece ya desde la época homérica, en donde la gradación de las clases sociales se basa en este principio que acabamos de postular: la autosuficiencia ética del individuo está por encima de la económica, si bien depende de ella. El hombre superior, el noble, es aquel que, en posesión de una autosuficiencia económica heredada (como sucede en el caso del agricultor propietario), puede dedicarse a otros menesteres.

Vamos a partir, acto seguido, de esta última premisa para examinar los grados jerárquicos de las clases sociales en la antigua Grecia y ver cómo éstos están condicionados por el mayor o menor grado de autarquía económica. En el escalón más bajo hallamos a los esclavos y a los *tetes*, a sueldo de un propietario y privados de libertad, sin poder disponer de un pedazo de tierra propia para trabajarla en su beneficio y en el de su familia. Una luz especial arroja para nuestro propósito la clasificación social de los “demiurgos”, estimados inferiores al pequeño propietario. Los “demiurgos”, ya sean médicos, adivinos, heraldos, alfareros, etc., comparten entre sí un rango común, el vivir a expensas del propietario para el que trabajan, el no disponer de una autarquía económica, ya que no dependen de sí mismos, sino de aquel señor que quiera contratar sus servicios. La problemática empieza ya a percibirse con contornos más nítidos. Un rey, un noble, puede perfectamente hacer las veces de un albañil o trabajar

la tierra con sus propias manos; una reina puede hilar o tejer, etc. Para todos ellos la ejecución de una labor manual no tiene nada de reprochable, ya que es realizada a impulsos de su propia voluntad, sin estar a las órdenes de nadie y sin recibir ninguna compensación por ello. El caso de héroes como el *polyméchanos* Odiseo es concluyente.

¿Qué sucede, pues, con la consideración del trabajo manual? ¿Cómo unas veces es estimado como algo despreciable y en otras ocasiones, sin embargo, es realizado hasta por los mismos dioses, los reyes y los nobles? El criterio fundamental que rige la valía y la honorabilidad de un trabajo no radica en su naturaleza, sino en el espíritu en el que éste es realizado. El trabajo es considerado como honorable si se realiza como una mera distracción o entretenimiento, o bien se lleva a efecto para satisfacer las necesidades imperiosas de un momento dado. Es algo digno de menosprecio, por el contrario, cuando se ejecuta a las órdenes de otro, para poder así vivir por medio de la retribución que dicho trabajo le pueda proporcionar.

Es en este preciso punto donde podemos relacionar todo lo que hemos analizado sobre la escala jerárquica de los trabajos en la Grecia arcaica con el tema del ideal de la autosuficiencia económica. El hombre sólo puede considerarse a sí mismo libre y con independencia moral (en el período aristocrático, téngase en cuenta) cuando esta libertad moral está respaldada por una autarquía económica. Es una palabra: la libertad económica es la base de una libertad moral de actuación, aunque sea meramente externa, pues aún no se ha llegado en el pensamiento griego a una interiorización de los valores, que aparecerá con la figura de Sócrates. El hecho de que la libertad plena dependa de tener cubiertas unas necesidades vitales mínimas hace que este requisito se dé, esencialmente, en el propietario agrícola, por modesto que sea, o en un noble terrateniente. El más modesto de los campesinos propietarios, si posee un terreno reducido, una casa, un esclavo, un buey y los instrumentos necesarios para las faenas agrícolas y, si la cosecha le basta para vivir con desahogo un año entero, es mucho más libre e independiente que el más ilustre y mejor pagado de los “demiurgos”, ya que él está sujeto en todo momento a los

vaivenes de la oferta de trabajo o a un auge o pérdida de su prestigio personal y profesional; en una palabra, no es un hombre autosuficiente. Por el contrario, el pequeño campesino o el terrateniente aristócrata realizan en si mismos el ideal de la autarquía griega de la época arcaica. La autarquía económica es, por tanto, básica para la obtención de una autarquía moral superior. De aquí arrancaría la mala reputación del trabajo manual, que imposibilita el acceso a una autarquía superior, al obligar al individuo a poner todo su empeño en la consecución de una autosuficiencia meramente económica.

B) EL IDEAL DE LA AUTARQUÍA EN LAS ESFERAS ANTROPOLOGICA Y ETICA

En este apartado vamos a ocuparnos del desarrollo de dos cuestiones:

1.^a El despertar de la personalidad en la época arcaica como presupuesto para la aparición de la idea de autarquía.

2.^a El ideal de la autarquía en el pensamiento filosófico griego prearistotélico.

1. El despertar de la personalidad en la época arcaica como presupuesto para la aparición de la idea de autarquía

Empecemos ya a desarrollar la primera cuestión. El primer testimonio que poseemos explícito del concepto de *autárkeia* se refiere al sofista Hippias, discípulo de Hegesídamo, y reza así (8):

“Hippias de Elea, hijo de Diopito, sofista y filósofo, discípulo de Hegesídamo, que definió la autarquía como fin, escribió mucho.”

Este fragmento, que acabamos de citar, hace alusión a un concepto de autarquía puramente externo y técnico, en vistas a que el individuo pueda procurarse todo lo que necesita. Ahora bien, el hecho de que la palabra aparezca por primera vez referida a Hippias no quiere decir, como es fácil suponer, que la idea de autarquía naciera con este sofista, si bien puede constituir un indicio no despreciable de que el concepto, en su plena

(8) 86 A 1 DK.

vigencia, no es muy madrugador en la historia del pensamiento griego. En primer lugar, hay que tener en cuenta que la filosofía presocrática se nos ha conservado en una forma muy fragmentaria y este argumento *ex silentio* no prueba de forma concluyente la ausencia del concepto en los presocráticos más antiguos. No debe perderse de vista, además, que la palabra autarquía difícilmente podría haber tenido cabida, dada su significación, en los primitivos géneros poéticos de la literatura griega. Mas, a pesar de ello, será preciso rastrear en la época arcaica una serie de rasgos ideológicos cercanos a la idea de autarquía, con la intención de atisbar los posibles orígenes remotos de este ideal de vida. Es indudable que dentro de la esfera de la autarquía podemos considerar una serie de conceptos afines, tales como los de libertad externa e interna, personalidad definida, por no hablar de ideas a primera vista antitéticas, como las de amistad y alteridad en general.

Antes de continuar adelante con el estudio del concepto, en cuanto plenamente documentado en los textos, será necesario llevar a cabo una detallada excursión por los albores de la literatura griega, con el fin de detectar el progresivo enriquecimiento del espíritu griego en el descubrimiento de su propia personalidad, dado que este fenómeno debió ser requisito indispensable para el embrionario surgir del ideal de vida que nos ocupa.

Comencemos ya por la figura del poeta épico Homero. Es un logro de la investigación de la psicología y de la ética homéricas la afirmación de que la personalidad humana individual no ha surgido todavía como entidad propia en los poemas homéricos (9). Esta falta de conciencia de la propia personalidad se hace patente en el hecho de que Homero no tiene aún una noción clara de las ideas de cuerpo y alma, como lo demuestran las indecisiones lingüísticas sobre estos dos conceptos. De aquí se deriva, como consecuencia lógica, que el poeta no conceda a los héroes homéricos la plena responsabilidad en todas y cada una de sus decisiones y acciones.

(9) Cf. una bibliografía exhaustiva en *Introducción a Homero*, de F. Galiano, R. Adrados, L. Gil y S. Lasso de la Vega, Madrid, Guadarrama, 1963. págs. 524-525 y 531-533.

La divinidad está actuando continuamente sobre los acontecimientos humanos, esto no puede ponerse en tela de juicio; mas, a pesar de ello, no conviene llegar a una conclusión exagerada y asegurar sin más matizaciones que el hombre homérico es un mero juguete de la voluntad divina. El filólogo alemán Schadewaldt ha demostrado que la incitación divina y la responsabilidad humana se encuentran íntimamente unidas en las situaciones en que actúan los héroes en los poemas homéricos. El héroe, por tanto, no sería un mero pelele del arbitrio de la divinidad, sino que, en última instancia, tendría la posibilidad de no aceptar la motivación de los dioses (10). La prudencia en esta compleja cuestión aconseja situarnos en una postura media, exenta de extremismo. Lo que sí resulta claro es que la idea de autarquía no podía aparecer en los poemas homéricos, al no haberse logrado aún una serie de conquistas previas que el hombre homérico no había alcanzado: conciencia exacta de la propia personalidad e independencia del ser humano frente a la intervención divina.

No sería justo concluir aquí este breve esbozo dedicado al pensamiento homérico sin someter a examen una serie de ideas que, en Homero, guardan una cierta relación con la esfera de la autosuficiencia. Ideas que veremos emerger como fundamentales en Aristóteles y en Epicuro. Nos estamos refiriendo al tema capital de la amistad y de la aspiración a la autarquía por el ser humano, cuestión que ha sido muy bien estudiada por Adkins (11). El hombre homérico, del mismo modo que acontecería luego en Aristóteles, ha tenido ya plena conciencia de que el ideal de la autarquía, desde la perspectiva de lo material, es algo muy deseable, pero muy difícil de alcanzar por las escasas fuerzas del ser humano. Parte Adkins de un estudio profundo de los conceptos de amigo, amar y amistad (*philos*, *philein* y *philótes*). La amistad, ya desde la época homérica, habría sido considerada como un valor fundamentalmente egoísta, tendente a proporcionar al hombre un mayor grado de prosperidad material y de

(10) Schadewaldt, W.: *Iliasstudien*, Leipzig, 1938.

(11) Adkins, A. W. H.: "Friendship and Self-sufficiency in Homer and Aristotle", *Glass. Quart.* XIII (1963), págs. 30-45.

autosuficiencia. El *agathós* homérico, el hombre noble, ve la amistad como un medio de conseguir una mayor seguridad propia. Este *agathós*, por lo general un jefe guerrero, es la cabeza de una casa virtualmente autónoma y autosuficiente, mas el mundo que le rodea le es hostil y ningún noble homérico puede vivir con sus propias fuerzas, es plenamente consciente de la imposibilidad de conseguir una autosuficiencia material y, debido a ello, precisa de herramientas, posesiones, aliados, cosas que él considera *phíla*, en el doble sentido que tiene este adjetivo en griego de queridas y propias. ¿Quiere esto decir que la esencia de la *philia*, la amistad, se agota en Homero en el mero valor pasivo del adjetivo *philos*? No sucede nada tal. En Homero, del mismo modo que veremos en Aristóteles, se dan los valores contrapuestos de la relación de amistad, *philôtes*, expresados por *philos* y por *phileîn*. El *agathós* homérico, el hombre noble, busca con ahinco asegurar su existencia propia del modo más autosuficiente posible, por eso para él un objeto es *philon* cuando colabora en el logro de su propia conservación. Pero la *areté* del *agathós*, la excelencia del noble, evidencia también un valor positivo de la idea de amistad, expresado por *phileîn*, representado en la virtud de la hospitalidad y protección a los suplicantes, así como en la concesión de alojamiento y de comida. En resumen, el hombre noble de los poemas homéricos quiere las cosas y se relaciona con ellas con la exclusiva finalidad de ser por su mediación más autónomo y autárquico dentro del mundo hostil en el que se encuentra inmerso. La amistad y el trato con el exterior (en su propio beneficio) es la única posibilidad que halla el *agathós* homérico de paliar la carencia radical de autosuficiencia por parte del hombre. Esta idea la veremos perfectamente desarrollada en Aristóteles y es muy interesante resaltar también que la concepción epicúrea de la amistad, como tendremos ocasión de ver en su momento, se basa en esta misma idea de autoprotección y autodefensa, si bien con una serie de matices diferenciales característicos que sólo en el helenismo podían lógicamente presentarse.

Es ya ahora el momento de someter a una breve consideración la figura del poeta Hesíodo. La mayor parte de los estudios de la historia del

pensamiento griego nos presentan a Hesiodo como la primera personalidad de la literatura occidental que surge con sus propios intereses e inquietudes (12). Su labor no es meramente receptiva y conservadora de una tradición, como sucedía en Homero, sino ya plenamente creadora. Su misión fundamental reside en cantar a los hombres la verdad, con la ayuda de las Musas. Como ha notado perfectamente Diller (13), en el proemio de la *Teogonía* tenemos el primer ejemplo de polémica literaria en la literatura de Occidente y en esta obra aparecería ya prefigurada la postura crítica e individualista de los primeros filósofos presocráticos, que se erigen en portadores de la verdad frente al engaño de lo contado en los poemas homéricos, como sucede en el caso de Jenófanes de Colofón. Mas Hesiodo aún dio otro paso más trascendental en el proceso de creación de la personalidad individual griega. En su obra *Los Trabajos y los Días*, reflejo de la situación socio-política de la Beocia coetánea al poeta, opone a los valores aristocráticos del nacimiento y de la sangre los valores del derecho y del trabajo humano, claro precedente del concepto de *pónos* cínico, es decir, del esfuerzo y de la ascesis como piedra angular del comportamiento moral. Esta contraposición al ideal aristocrático de la *areté*, de la excelencia, basada exclusivamente en el linaje sería recogida también por el movimiento sofístico y por el filósofo Sócrates.

Con el surgir de la lírica griega penetramos en un mundo de una problemática nueva. La importancia de los líricos griegos arcaicos en lo que al descubrimiento del individuo y de la personalidad humana se refiere ha sido subrayada en infinidad de trabajos (14). Es la época en que se rompe el anonimato literario y entran en escena legisladores, tiranos, pensadores religiosos y filósofos que expresan sus ideas y sentimientos personales y reflejan en sus obras la situación histórica y los problemas

(12) Cf. Lesky, A.: *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, Gredos, 1968, pág. 134, y Diller H.: "Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie", *Ant. u. Abendl.* 2, 1947, págs. 140-151.

(13) Lesky, A.: *op. cit.*, pág. 116.

(14) Cf. fundamentalmente, Snell, B.: *Die Entdeckung des Geistes*, trad. española: *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid, Razón y Fe, 1965, págs. 87-121.

sociales del momento que les ha tocado vivir. A pesar de todo ello, será menester ser un poco cautos y no exagerar la aportación de los líricos griegos al descubrimiento de la personalidad. El hecho de que los primitivos poetas líricos griegos hablen y expresen sus sentimientos en primera persona no equivale, en modo alguno, a que ellos se sientan ya como personas que actúan atendiendo única y exclusivamente a las exigencias de su propia interioridad y sin el concurso de fuerza ajena alguna que colabore en la realización de sus acciones. Cuando se examinan con sumo cuidado los textos de la lírica griega arcaica, se percibe muy pronto que el individuo nuevo que acaba de emerger a la luz de la vida griega no es plenamente independiente y libre en sus acciones, sino que, como pudimos comprobar en el comportamiento de los héroes homéricos, son las potencias divinas las que rigen a su antojo los acontecimientos humanos, así como la mayoría de los sentimientos más íntimos y personales que expresan los poetas (15).

La impotencia que experimenta el ser humano ante la arbitrariedad de los dioses y el acontecer alternante e imprevisible del mundo que le rodea origina que halle como único remedio la esforzada resignación, que, por otra parte, no nace ni siquiera de su propia interioridad, sino que es considerada como un don concedido por los mismos dioses, que rigen todos los destinos del hombre. Y, así, leemos en Arquilocho de Paros: "Pero los dioses, querido mío, han puesto la esforzada resignación como medicina de los males sin remedio" (16). Ante este imperio absoluto de lo divino, el hombre experimenta su *amechanie*, su incapacidad de actuar por sí mismo, prescindiendo del concurso de la divinidad.

Partiendo de las concepciones arquiloqueas de la *amechanie* y del *kýklos genéseos*, es decir, de la sensación de impotencia y del discurrir

(15) Cf. Pfeiffer, R.: "Gottheit und Individuum in griech. frühlyrik", *Philologus*, 84 (1929), págs. 137-152. Sobre la indefensión total del ser humano ante los designios de la divinidad es básico el estudio de Wehrli, F.: *Láthe biosas. Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen*, Leipzig, Teubner, 1931.

(16) Fr. 7, 5 y sigs. Trad. de Rodríguez Adrados en *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos*, Barcelona, Alma Mater, 1961.

imprevisible del acontecer, los líricos griegos Minmermo y Simónides llegan a una conclusión que refleja un adelanto mínimo frente a la de Arquíloco en punto al logro de la independencia del individuo. El hombre debe aprovechar el momento fugaz, el instante, ya que es incapaz de regular su vida con un plan establecido por su propio yo. El progreso radica exclusivamente en el hecho de que estos poetas adoptan una postura vital, si bien sigue en su plena vigencia la creencia en el dominio absoluto de las fuerzas divinas.

Cuando pasamos a Safo, vemos que el panorama no varía en esencia en lo que se refiere a las relaciones entre el ser humano y la divinidad. En la plegaria de Afrodita (17), por medio de siete estrofas de idéntica estructura y similar tono, la llamada de socorro del espíritu de la poetisa, loco y anhelante, pide que la situación en que se encuentra se acabe y encuentre al fin la liberación. Mas la fuerza que se ha apoderado de la poetisa en todo su ser es una fuerza única y exclusivamente divina. El amor, con todo su poder, le viene impuesto desde fuera, es algo externo, no mana de los recovecos profundos de su interioridad. Safo no piensa que sentimientos tan desconcertantes como los que ella experimenta puedan tener su origen en su propio yo individual y se considera incapaz de liberarse a sí misma con su esfuerzo personal. Sólo la divinidad a la que dirige su súplica, Afrodita, puede liberarla, ya que ella se siente incapaz frente al poder de Eros (18).

Un cambio muy peculiar experimenta el problema de las relaciones entre el individuo y la divinidad con el poeta lírico Simónides de Ceos. En contraposición abierta a la idea de futilidad de lo humano, él ha expresado una fórmula a menudo repetida, *ánthropos eón*, "puesto que soy hombre", seguida de cualquier orden o prohibición. A pesar de este dato, la evolución es casi imperceptible. De nuevo, como acontecía en Arquíloco y en Safo, se destaca la *amechanie* ante las *symforai*, es decir, la incapacidad de los seres humanos de enfrentarse a las desgracias con sus propias

(17) Fr. 1 Diehl.

(18) Fr. 137 Diehl.

fuerzas. De los dioses exclusivamente depende que las desgracias que asolan a los hombres desaparezcan o que aumenten. A pesar de ello, se percibe en la poesía de Simónides un intento por romper con las cadenas del imperio divino y asignar a la interioridad humana la posibilidad de salir de una situación perjudicial. Pero este matiz positivo no equivalía en modo alguno a un cambio radical de perspectiva. Un elemento nuevo se puede atisbar también en su paradójica sentencia: "Ser bueno es imposible". En ella aparece ya un claro rechazo de las creencias de la nobleza que aparecen vigentes en la raza doria y en los coros líricos de Píndaro. La bondad, la excelencia, no depende en absoluto del origen aristocrático de una persona, sino que todos los hombres, en posición de igualdad radical, experimentan las mismas dificultades para obrar bien. Sólo el esfuerzo cuenta, aunque se fracase.

Con el poeta lírico Píndaro, apologeta de los ideales de la aristocracia doria, tampoco hallaremos progreso alguno respecto de la valoración positiva de la personalidad humana. Para él, sobre la masa de los hombres comunes sobresale el grupo de los nobles, buenos por naturaleza, en tanto que han heredado el espíritu de perfección, de *aretê*, de la sangre de sus antepasados divinos. Mas, a pesar de esta distinción clasista, la línea de separación entre los dioses omnipotentes y los hombres siempre a su merced sigue siendo muy nitida. En la Nemea sexta, el poeta nos dice que lo que diferencia a los dioses de los hombres es que a éstos les falta la fuerza y la sabiduría (*dynamis, eidénai*), requisitos éstos indispensables para que un hombre pueda aspirar a ser independiente y autosuficiente. Los nobles por naturaleza pueden obtener estos dones con ayuda de la divinidad, mas son incapaces de conseguirlos con sus solas fuerzas. ¡Qué lejos se estaba aún de la concepción del sabio helenístico, para quien la sabiduría y la fuerza interior se obtienen con su propio esfuerzo! La poesía de Píndaro, por tanto, no se ve exenta del pesimismo típico de toda la lírica griega arcaica, como puede comprobarse mediante una lectura atenta de su obra. Su pesimismo, no obstante, posee un matiz peculiar, nos referimos al hecho de la impotencia que experimentan los hombres por no alcanzar la esfera divina. Ante este abismo insalvable, el poeta ni se

resigna ni se rebela. En la obra de Pindaro no se perciben huellas de ninguna lucha interior, no hay el menor atisbo de rebeldía, ya que esto equivaldría a una oposición al principio divino de la *Hasychia*, de la Armonía que ensambla todos los componentes del universo. No se trata, sin embargo, de quietismo místico ni de autodomínio (lo que equivaldría a una conciencia plena de la libertad interior aún por conquistar), no es cuestión tampoco esta actitud de serenidad de la posesión de una fuerza moral, como ha sido sostenido por Fraenkel (19). Estaríamos simplemente, en la correcta interpretación de Pfeiffer, ante un intento de armonización del mundo con la ayuda divina para la consecución por el noble de la victoria y la fama.

La conclusión que puede extraerse de nuestro fugaz recorrido por las ideas fundamentales de la lírica arcaica griega es que el hecho de que con ella nazcan las primeras personalidades individuales no equivale a afirmar que haya surgido ya, de una forma definida, la personalidad humana autónoma. De este logro tan fundamental, el espíritu griego se hallaba todavía bastante lejano.

2. El ideal de la autarquía en el pensamiento filosófico griego anterior a Aristóteles

En este segundo apartado nos detendremos en la consideración de los siguientes puntos:

- a) La aportación de los filósofos presocráticos.
- b) La sofística.
- c) Demócrito.
- d) Sócrates.
- e) Platón.

(19) Cf. Pfeiffer, art. cit., así como el punto de vista sostenido por Fraenkel, H.: "Pindars Religion", *Antike*, III (1927), pág. 62.

a) *La aportación de los filósofos presocráticos*

Muy difícil resulta sintetizar en un breve bosquejo la aportación de la filosofía presocrática a la obtención del ideal que ocupa nuestro ensayo. La palabra autarquía no aparece documentada en los fragmentos de los presocráticos, con la excepción de Demócrito, filósofo contemporáneo del movimiento sofístico. Mas, a pesar de estas dificultades, nos demoraremos brevemente en la consideración de dos aspectos del pensamiento de los presocráticos que contribuyeron en no escasa medida a la conciencia de que el hombre puede poseer una personalidad propia, requisito indispensable para conseguir aspirar al ideal de la autosuficiencia.

El primero de los aspectos a que se ha hecho alusión apunta al proceso desmitificador llevado a cabo por los *physikoi*, los filósofos de la Naturaleza. Sus explicaciones de la *phýsis*, exentas de componente mitológico, debieron influir de una forma decisiva en el rechazo del terror al imperio arbitrario de la divinidad, contribuyendo, de esta manera, a dotar a la personalidad humana de unos perfiles más íntimos y propios. A medida que se independizaba del mito y de las fuerzas divinas, el hombre griego comenzó a tomar una nueva conciencia de su propio ser independiente de toda una serie de fuerzas que le eran ajenas.

El segundo de los aspectos, estrechamente conexas con el que acabamos de exponer, hace referencia al hecho de que los filósofos presocráticos fueron capaces de ir adquiriendo paulatinamente plena conciencia de que eran capaces de hallar una explicación del mundo circundante, con el exclusivo concurso de sus propias fuerzas. Los "*physikoi*" no van a moverse ya dentro de unos esquemas de pensamiento de corte aristocrático y pesimista, como sucedía en Píndaro. Para el poeta beocio, como notamos hace un momento, la causa de la sensación de fracaso que experimentan los hombres en la realización de sus asuntos radica en una carencia de sabiduría, don del que sólo los dioses son poseedores. En Heráclito y Parménides, por el contrario, por mencionar los pensadores más relevantes de este período, podemos percibir el orgullo que siente ambos por considerarse en posesión de la verdadera sabiduría, de la que se sienten ufanos, frente a la ignorancia del vulgo, que se mueve

en el reino de las meras opiniones, incapaz de desentrañar la esencia de la realidad que le rodea. Esta conciencia clara de su propia sabiduría pone de manifiesto el gran paso dado por los filósofos presocráticos respecto de la cuestión de la posesión por el ser humano de una personalidad propia y totalmente independiente, condición básica indispensable para que el ideal de la autarquía a escala humana pudiera empezar a cobrar una forma embrionaria. En Heráclito y Parménides aparece ya perfilado, pues, en forma de precedente incipiente, el ideal del sabio independiente, seguro de su sabiduría, ideal que, a través de la figura decisiva de Sócrates, irrumpirá en el helenismo, donde la aspiración a la autosuficiencia del sabio será un lugar común de todas las escuelas, cínicos, epicúreos y estoicos de una manera especial.

b) *La Sofística*

No puede ponerse en tela de juicio la aportación de la Sofística al desarrollo del ideal de autarquía y de sus conceptos afines entre los griegos. Con el movimiento sofístico llega a su culminación la corriente individualista que había comenzado timidamente con Hesiodo y que se había ido extendiendo a lo largo de la lírica y en los albores de la reflexión filosófica. Recogiendo la herencia de los pensadores presocráticos, el movimiento sofístico confiere una importancia primordial a la *phýsis*, una e idéntica para todos los seres naturales. Esta especial valoración concedida a la Naturaleza constituye un golpe decisivo para la concepción aristocrática imperante durante la época arcaica griega. El hombre no se encuentra obligado desde su nacimiento a seguir un camino del que no puede salir. La identidad radical de la naturaleza posibilita el que todos los hombres puedan cultivarse mediante su propio esfuerzo, progresar y sentirse seres libres y autónomos, partes integrantes de una *phýsis* que se rige por sus propias leyes y en la cual los arbitrarios y caprichosos dioses de la mitología popular no pueden desempeñar ningún papel relevante. Partiendo de este presupuesto básico van a surgir una serie de fenómenos evolutivos que contribuirán, de una forma capital, a que el ideal de la autarquía experimente un progreso sin precedentes.

La primera consecuencia que se derivó de la nueva concepción positiva de la naturaleza, en cuanto norma de vida y de actuación que se opone a toda convención, fue el duro ataque que sufrieron las creencias tradicionales de la religión griega. Al comenzar a resquebrajarse el edificio religioso-ideológico tradicional, el hombre griego pudo desligarse de una serie de ataduras religiosas y sociales que entorpecían el pleno desarrollo de sus afanes de independencia personal. Ya no existían, como en los poemas homéricos y en la lírica, una serie de dioses caprichosos a los que el hombre no cesaba de temer, ahora el ser humano tenía que vérselas con una naturaleza igualadora, en la que podía hallar una segura norma de vida, indagando en sus sabios designios con la ayuda de su propia inteligencia. Este fue un paso trascendental que colocó al hombre griego muy cerca de una forma de vida que, en la época helenística, iba a adquirir su plena y total vigencia.

La segunda consecuencia tiene carácter de precedente e iba a tener una importancia inestimable en la evolución de los ideales de independencia y autarquía, que avanzaban inexorablemente en el pensamiento griego. El movimiento de la Sofística representa el primer momento de ataque a los ideales asociativos de la ciudad griega. Desde el momento en que la agrupación de una serie de hombres para formar una comunidad ciudadana, con sus ulteriores secuelas de leyes y preceptos de todo tipo, es considerada como algo convencional y no insito en la naturaleza, el firme cimiento sobre el que se asentaba la realización de la *polis* griega comenzará a perder solidez. Y este hecho sí que va a tener una importancia trascendental para el posterior desarrollo del concepto de autosuficiencia en la esfera del individuo, de una manera especial en la época del helenismo. Con la Sofística nace por primera vez la antítesis entre individuo y comunidad ciudadana, la cual no dejará de ir adquiriendo un mayor incremento a lo largo de los siglos venideros. Llegados a este punto, es el momento de preguntarse lo que acontece cuando el individuo pierde la confianza en los ideales ciudadanos y empieza a buscar otros al margen de la comunidad política. Sucede, ni más ni menos, que se queda solo consigo mismo y se plantea si los ideales de independencia y autosuficiencia no se

verán en un serio peligro en el marco de una vida comunitaria. Esta antítesis entre vida comunitaria y vida individual la veremos perfectamente desarrollada en el pensamiento de Aristóteles y en los sistemas de las principales escuelas filosóficas del periodo helenístico.

c) *Demócrito*

La figura del filósofo atomista Demócrito es rigurosamente contemporánea del movimiento sofístico y, desde una perspectiva estrictamente científica, su interés por el estudio de la naturaleza es capital en todo su sistema filosófico. Es un pensador muy importante para el propósito que nos guía en este ensayo, ya que en algunos de sus fragmentos conservados el ideal de la autarquía aparece de una forma explícita. Los aires ideológicos nuevos que aparecen con el inicio del siglo V trajeron un cambio fundamental en el pensamiento griego respecto de los ideales de independencia y de autosuficiencia. La nueva conciencia de su propia personalidad hace que el hombre griego empiece a valorar las cosas como bienes que residen en el hontanar de su interioridad. Fue surgiendo entonces una caracterización más profunda del concepto de felicidad, muy en relación con la idea de autarquía, como veremos más adelante. La felicidad empezó a trasladarse desde la esfera de los bienes externos, como aparecía en la mentalidad aristocrática, hasta conseguir asentarse en lo más íntimo del ser. Esta interiorización del concepto de felicidad influiría de un modo decisivo en la interiorización del ideal de la autarquía. En Demócrito se ha logrado ya plenamente esta transformación, y así leemos en uno de sus fragmentos (20):

“Ni en la tierra, ni en el oro, en el alma habita la felicidad.”

Demócrito, y todo el grupo de los filósofos de la ciudad de Abdera, se sintieron muy interesados por las cuestiones éticas, en especial por definir el *télos*, fin último o bien supremo, al que debe tender todo ser humano.

(20) B 171 DK.

Para Hecateo, la autarquía constituía este bien primordial (21). Para Demócrito, el bien supremo lo constituía la *euthymia* o *euestó*, la tranquilidad de ánimo o alegría interior, si bien, en ocasiones, este fin último se identificaba con la *athambía*, la intrepidez. Mas, a pesar de todos estos conceptos morales, la idea de autosuficiencia era también muy importante en el pensamiento ético de Demócrito. Consistía la misma en un ceñirse a los límites impuestos por la naturaleza, que es también autárquica, como comprobaremos enseguida, así como en un sentirse alegres con la posesión de lo estrictamente necesario, sin salirse de un límite. Percibimos ya en Demócrito una serie de elementos que preludian las doctrinas de los cínicos y de los epicúreos, escuelas en las que el ideal de la autarquía alcanzó su punto culminante. Esta concepción de la autosuficiencia como satisfacción de lo necesario se nos muestra en un testimonio de Demócrito, en el que podemos rastrear también un precedente de los ideales cosmopolitas, tan del gusto de la escuela cinica (22).

“La vida en el extranjero enseña autarquía, pues el pan de cebada y la cama de paja son los más dulces remedios del hambre y la fatiga.”

Una antítesis que tendrá un gran porvenir en las escuelas helenísticas aparece explícita en otro fragmento de Demócrito. Nos referimos a la oposición entre naturaleza autosuficiente y azar inseguro (*physis autárkes* y *týche abébaios*). El hombre que pretende alcanzar la sabiduría no debe ordenar su vida de acuerdo con la esperanza en algo tan inseguro y fuera de su control como la fortuna, sino siguiendo los designios autosuficientes de la naturaleza, en los cuales puede hallar la independencia y la seguridad que busca. No podemos pasar por alto cuánto tomó Epicuro de los preceptos éticos de Demócrito. El fragmento se expresa en los siguientes términos (23):

(21) II, 130 DK. Cf. sobre Hecateo y Demócrito, Reinhardt, K.: “Hekataios von Abdera und Demokrit”, *Hermes*, 47 (1912), págs. 492-513.

(22) B 246 DK.

(23) B 176 DK.

“El azar es dispensador de regalos, pero inseguro; la naturaleza, por el contrario, es autosuficiente, por lo cual vence con su fuerza inferior, pero segura, a la más grande promesa de la esperanza.”

En otro fragmento del filósofo de Abdera la idea de la autosuficiencia, en abierta contraposición una vez más con la de la fortuna, se nos presenta estrechamente relacionada con el concepto aristocrático de la moderación, con la *sophrosyne* (24):

“La fortuna ofrece una mesa lujosa, la medida una autosuficiente.”

d) *Sócrates*

El ideal de la autarquía, e ideales afines, como los de independencia y libertad, aparecen especialmente encarnados en la figura de Sócrates. Su aportación fundamental en la Historia del concepto de autosuficiencia reside en ser, a la vez, principio y fin. Fin de un claro proceso del pensamiento griego, que conducía hacia una mayor independencia del hombre en todas las esferas, y principio de unas nuevas formas de vida, basadas en el ideal de la autarquía, que encontrarán su formulación más elocuente en las escuelas morales del periodo helenístico. De todos es sabido que la ética socrática tenía su base en los pilares de la autonomía de la razón y de la autarquía (25). Su concepción de la autosuficiencia, sin embargo, es radicalmente distinta de la del sofista Hippias y mucho más próxima a la de Demócrito. En Hippias, la autosuficiencia era un valor exclusivamente externo y ajeno al individuo; en Sócrates, por el contrario, debido al proceso de interiorización de los valores morales que llevó a cabo, la autarquía empieza a ser considerada también como algo insito en el interior del hombre. La fuerza del *logos* individual autónomo es lo que cuenta en el filósofo ateniense por encima de todo. No nos puede causar extrañeza, por consiguiente, que la figura de Sócrates fuera considerada

(24) B 210 DK.

(25) Cf. Jaeger, W.: *Paideia*, Méjico, F.C.E., 1957, pág. 435 y sigs., y, en general, el libro de Gomperz, Th.: *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, Jena, 1904.

un peligro para la comunidad de Atenas. Su moralidad presagiaba ya, en cierta medida, la de los filósofos cínicos y no puede considerarse casual el hecho de que un socrático, Antístenes, pase por ser el fundador de la escuela cínica.

La figura histórica de Sócrates ha constituido, constituye y constituirá, sin embargo, un enigma de difícil solución. Es lo que se conoce como la "cuestión socrática" y apunta al discernimiento del Sócrates real. Existen autores, como Joel, y más recientemente Chroust, para quienes la imagen de Sócrates, lleno de rasgos y elementos cínicos y encarnador del ideal de la autarquía, no debe ser estimada como la más histórica y ceñida a la realidad, sino que se debería al influjo que las ideas de Antístenes habrían dejado impresas en la visión que nos ofrece Jenofonte de Sócrates en *Las Memorables*. El eximio especialista Gigon es también de este parecer (26). El trabajo de Chroust, por detenernos en la obra más reciente sobre la cuestión, es muy importante, no cabe duda; pero creemos que exagera un tanto al atribuir todos los rasgos de matiz cínico que aparecen en *Las Memorables* al influjo de las ideas cínicas-antisténicas. A nosotros nos es imposible entrar ahora a fondo en esta cuestión, ya que nos desviaría del propósito que pretendemos. Lo que sí es claro es que no nos adherimos tampoco a posturas tan moderadas sobre la cuestión como las de Antonio Tovar, quien, en su conocida *Vida de Sócrates*, sostiene que el maestro ateniense respetó durante toda su vida lo que le dictaban las leyes de la ciudad y que su muerte acatando sin rechistar estas leyes es la mejor prueba de ello. Pero es que ¿acaso esta aceptación sumisa de una injusta pena de muerte no debe considerarse como el rasgo más característico de su repulsa interior por la situación moral de una ciudad que condenaba a morir a un hombre inocente? Para nosotros, la muerte de Sócrates representa la culminación magistral de la vida autárquica que llevó a lo

(26) Cf. Joel, K.: *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 3 vols., Berlín, 1893-1901, así como el más reciente trabajo de Chroust, A. H.: *Socrates. Man and Myth. The Two Socratis Apologies of Xenophon*, Londres, Methuen, 1957, y también Gigon, O.: *Kommentar zum erstens und zweitens Buch Xenophons Memorabilien, I, II*, Basilea, 1953-1956.

largo de toda su vida. Su empecinamiento en la aceptación de una condena a sus ojos injusta significó para Sócrates la plena realización del ideal de la autosuficiencia. ¿Qué puede importarle a un sabio independiente, que rige su vida atendiendo exclusivamente a los dictados de su razón, la valoración adversa de un tribunal entero, representante de toda la ciudad de Atenas? Sócrates tenía ya plena conciencia de la validez absoluta de su moral individual, basada en seguir las normas de su propio *logos*, y el apechar con la muerte constituyó, a nuestro entender, la afirmación más sublime de su independencia y de su autosuficiencia.

La aportación socrática al ideal de la autarquía, trascendental sin duda, se apoyaba, sobre todo, en la práctica diaria del autodomínio, la *enkráteia*, considerado como fundamento último de la libertad interior. Este autodomínio le conduce a prescindir de una serie de bienes estimados como superfluos y que pueden poner en un serio peligro sus ansias de libertad plena. Asistimos ya en Sócrates al trastoeque valorativo que será característico de todas las escuelas morales de la época helenística. Conceptos tales como los de libertad, riqueza, pobreza, felicidad, etc., no van a ser a partir de ahora valorados al modo tradicional; es decir, en cuanto ligados esencialmente a lo externo y ajenos por completo al control del sabio, sino valores que dependen exclusivamente del individuo, que nacen de lo profundo de su libertad y que se obtienen mediante una ejercitación ascética constante.

Dentro de la esfera socrática de la virtud del autodomínio sobre las cosas que no dependen de nosotros, analizaremos a continuación algunos ejemplos documentados en los escritos socráticos de Jenofonte, discípulo también de Sócrates que no seguiría los derroteros de la reflexión filosófica. El tema del dominio de los placeres y de la riqueza, unido al de la nueva valoración de los conceptos de libertad y de esclavitud, tan frecuente en la época del helenismo, aparece tratado en un pasaje de *Las Memorables*, de Jenofonte (27):

(27) Memor. 1, 5, 6, traducción de A. García en *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates. Apología. Simposio*, Madrid, Alianza, 1967.

“Y mientras hablaba de ese modo, todavía más temperante se mostraba y con más dominio de si mismo en sus hechos que por sus palabras, pues no sólo dominaba las pasiones del cuerpo, sino también las del dinero, teniendo por cierto que aquel que recibe dinero del primero que llega está estableciendo un amo sobre si y sometiéndose a una esclavitud no menos triste que ninguna otra.”

Ideas muy similares a las de este pasaje hallamos en otro lugar de *Las Memorables*, en el que el tema de la autarquía, basada en el contentamiento con lo mínimo indispensable para las necesidades vitales, aparece expresado por *arkounta* (28):

“Y extraño pareceme igualmente que llegara a convencer a nadie de que Sócrates corrompía a nuestros jóvenes, cuando él, aparte de lo dicho, era en primer lugar en los placeres del amor el más continente de los hombres, después para el frío y el calor y toda clase de fatigas el mas duro, y en fin, acostumbrado de tal modo a la medida en sus necesidades que, tan escasos como eran los bienes de que disponía, con tanta facilidad tenía lo que le bastaba.”

Una nueva valoración de la felicidad aparece en otro fragmento de *Las Memorables* (29). La *eudaimonia*, es decir, la felicidad, como ocurría sobre todo en los filósofos cínicos, se centra en la posesión de una independencia interior y no en la adquisición de toda suerte de bienes externos, los cuales, en lugar de proporcionar una mayor libertad e independencia, lo único que ocasionan es esclavizar a los hombres que los buscan con todas sus fuerzas:

“Sócrates, yo confieso que creía que los que se dedican a la sabiduría tenían que venir a hacerse más felices; pero lo que es tú me parece que has sacado del filosofar los frutos más contrarios a eso. A la vista, pues, está que vives de una manera que no habría un esclavo

(28) Memor. 1, 2. 3. Traducción de García Calvo, *op. cit.*

(29) Memor. 1, 6. 2-3. Traducción de García Calvo, *op. cit.*

que tratado de ese modo por su dueño lo aguantara: manjares que comes y bebida que bebes, de lo más barato, y de vestido, andas envuelto en uno no ya sólo barato, sino el mismo para verano y para invierno, y te pasas la vida descalzo y sin camisa. Y más aún, dinero, por supuesto, te niegas a tomarlo, cosa que ya sólo de recibir alegría y que, guardada en tu poder, te permite vivir más libre y más agradablemente. Así que si, igual que en los demás oficios los maestros sacan a los aprendices imitadores de ellos mismos, tú también por ese camino llevas a los que están contigo, ve teniendo por cierto que eres maestro de miseria.”

La idea de que el sabio debe liberarse de la esclavitud de los placeres y llevar un modo de vida sobrio y sin salirse de los límites impuestos por la autarquía se nos muestra también en un pasaje de la *Apología*, de Jenofonte, exactamente en su capítulo 16. Para Chroust, como en otras tantas ocasiones, se trataría de una clara noción cínic-antisténica. Nosotros estimamos que no hay que ver elementos cínicos por doquier en los escritos que versan sobre la figura de Sócrates y pensamos que esta concepción de los placeres como esclavizadores del hombre es genuinamente socrática, como lo probaría el gran uso que hace Platón de la misma en sus diálogos (30). Esto no excluye, por otra parte, qué duda cabe, el hecho de que los filósofos cínicos vieran en ésta y en otras ideas socráticas claros precedentes de sus propias doctrinas. El pasaje dice así (31):

“Pues lo primero ¿de quién sabéis que esté menos que yo esclavizado a las pasiones de su cuerpo? ¿Y cuál de los hombres veis más libre que yo, que no recibo de nadie regalos ni soldada? Y más justo ¿a quién podréis razonablemente considerar que al que está ajustado a lo presente y a lo que le es dado de tal modo que de nada de las cosas ajenas necesita?”

(30) Sobre la opinión de Chroust, cf. *op. cit.*, pág. 108.

(31) *Apol.* 16.

Toda esta transformación valorativa, que tenía su justificación última en la interiorización de la moralidad, lleva a Sócrates a ofrecernos una nueva imagen de la felicidad, basada no ya en la acumulación de bienes materiales, sino en la posesión de una riqueza consistente en la autarquía, en cuanto que ella nos hace carecer del menor número posible de cosas y acercarnos a la forma de vida más perfecta, la divina, que se caracteriza por la autosuficiencia más absoluta: por la no carencia de nada que esté fuera de sí, como les acontece a los dioses. Y así leemos en *Las Memorables* (32):

“Diríase, Antifonte, que tú opinas que la felicidad es regalo y lujo y comodidades; mas lo que yo creo es que el no necesitar de nada es don divino y el necesitar de lo mínimo posible, lo más cercano a lo divino; añádase que lo divino es lo mejor de todo, y lo más cercano a lo divino, lo más cercano a lo mejor.”

En el periodo helenístico, y de un modo especial en la filosofía de Epicuro, volveremos a encontrarnos con la idea de que la forma de vida de la divinidad es la mejor, ya que ella no carece de nada, no depende de nada exterior a ella y puede ser, como consecuencia de ello, plenamente autosuficiente.

e) *Platón*

Cuando abordamos a Platón, nos encontramos con un panorama muy distinto. El concepto de autarquía aparece documentado en numerosos pasajes, mas al no constituir el mismo la esencia de su pensamiento será imposible ofrecer del ideal de la autosuficiencia una imagen coherente, tendremos que conformarnos sólo con retazos. La ética platónica, además, no es exclusivamente individualista, sino que aparece subordinada a la ética política y al control de una instancia superior divina, ya que “la sumisión a la divinidad es acorde con la medida, discorde la sumisión a los

(32) Memor. I, 6, 10. Traducción de García Calvo, *op. cit.*

hombres" (33). No puede causar extrañeza alguna, por tanto, que los ideales de independencia y de autarquía no formen un cuerpo de doctrina en su obra. A pesar de todo ello, vamos a analizar una serie de fragmentos de Platón, en los cuales el concepto de autarquía es mencionado de una manera explícita.

En *La República* hallamos tres pasajes merecedores de comentario. En el primero de ellos se afirma la superioridad del hombre frente a los demás seres mortales, en lo que a la autosuficiencia se refiere. La autarquía, por otra parte, es puesta en relación con la vida feliz, como sucederá en Epicuro y en los cínicos, pero es considerada como un ideal inalcanzable para las débiles fuerzas humanas. El texto dice lo siguiente (34):

"Ahora bien, afirmamos igualmente que un hombre así es quien en mayor grado reúne en si mismo todo lo necesario para vivir bien y que se distingue de los otros mortales por ser quien menos necesita de los demás."

Esta relatividad de la autarquía a escala humana aparece reflejada en otro testimonio platónico, en el que, preludiando a Aristóteles, se nos dice que la imposibilidad de conseguir la autosuficiencia por parte del hombre es la base de la formación de la ciudad-estado (35):

"Pues bien, comenté yo, la ciudad nace, en mi opinión, por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a si mismo, sino que necesita de muchas cosas. ¿O crees que existe otra razón por la cual se fundan las ciudades?"

En el diálogo *El Politico* nos hallamos ante un texto muy interesante, que hace referencia a cómo estaba constituido el mundo bajo el mando de Cronos y cómo, a partir de entonces, fue evolucionando hacia formas de

(33) Plat. Ep. VII, 354 e ss. Cf. Nestle, D.: *Eleutheria*, Tübingen, Mohr, 1967, pág. 89 y sigs.

(34) Polit. III, 387 D.

(35) Polit. II, 369 D. Traducción de Fernández Galiano y Pabón, Madrid, Estudios Políticos, 1970.

vida más imperfectas, en el ámbito del mito de la degeneración de las edades del mundo. El criterio de perfección de la Edad Dorada viene dado por la idea de autarquía, dado que en esa época áurea los hombres habitaban en un mundo autosuficiente y eran regidos por unos dioses que poseían esta perfección de una manera plena. A medida que esta situación paradisiaca se fue degradando, el ser humano dejó de ser autosuficiente. Aún estábamos muy lejos, en este texto platónico, de los ideales del helenismo, en donde, como veremos, la autarquía del hombre no es un don concedido graciosamente desde fuera, ni fruto de unas circunstancias externas favorables, como sucedía en la Edad Dorada, sino un logro obtenido mediante una ascesis continua. El pasaje se expresa así (36):

“Y además, las divinidades, como pastores divinos, habían repartido a los seres vivos por géneros y rebaños, siendo cada uno autosuficiente en todo para cada uno de los que él mismo apacentaba, de suerte que nada se encontraba en estado salvaje, ni se comían unos a otros entre sí; la guerra y la revuelta no existían en su seno en absoluto.”

Muy significativo es también un pasaje del *Filebo* platónico, en el cual, dentro de la problemática de la superioridad de la razón o del placer que constituye el meollo del diálogo, el concepto de autarquía es puesto en relación con ideas afines, como las de suficiencia o finalidad o perfección, conceptos éstos idénticos en el pensamiento griego. La razón y el placer aislados, se nos viene a decir, no podrían conducir al hombre a la obtención de la felicidad, ya que al no bastarse a sí mismo uno y otro no pueden constituir la finalidad hacia la que el hombre debe tender (37):

“Por tanto, de un modo total en este razonamiento, la razón y el placer perdieron toda posibilidad de ser el bien en sí, privados ambos de la autosuficiencia y de la capacidad de lo suficiente y de lo perfecto.”

(36) Pol. 271 D.

(37) Filebo 67 a.

En un pasaje de su magno diálogo cosmológico, *El Timeo*, el adjetivo autárquico se aplica al mundo, en tanto en cuanto es algo divino y perfecto. Una vez más, aparece aplicada a la divinidad el concepto de autosuficiencia absoluta, en contraposición con la autarquía humana, que es sólo relativa (38). El texto dice lo siguiente:

“Todas estas cosas hechas de la forma dicha, por necesidad el demiurgo las tomó de lo más bello y de lo mejor para la producción de lo generado, cuando él engendró al dios autosuficiente y al más perfecto (scil. el mundo), utilizando como auxiliares las causas que existían en estas cosas, pero siendo él mismo el constructor del bien en todo lo que ha sido generado.”

Una idea completamente similar encontramos en otro lugar de *El Timeo*. Se está hablando allí del proceso de formación del mundo y de cómo el “demiurgo” lo hizo esférico y circular, sin necesidad ni de ojos, ni de orejas, ni de respiración, ni de ningún otro tipo de órganos. Y a continuación de esto se nos dice (39):

“Pues el que lo construyó pensó que el mismo (scil. el mundo) sería mejor siendo autosuficiente que necesitado de otras cosas.”

Vamos a concluir el análisis de los pasajes platónicos citando tres textos de las *Definitiones* pseudoplatónicas, en las que el concepto de autarquía aparece de un modo explícito. El primero de ellos es una definición del concepto en dos enunciados diferentes. En el primero se alude a la autarquía como perfección en la posesión de bienes, como algo teleológico dentro de la escala de la posesión del bien. Esta definición es muy interesante, ya que en ella, al igual que en Epicuro, aparecen estrechamente unidas las ideas de autosuficiencia y de fin, *autárkeia* y *télos*. El segundo de los enunciados hace referencia a una parcela concreta del campo semántico y conceptual del término: al del individuo. El

(38) *Timeo* 68 e.

(39) *Timeo* 33 d.

hombre que ha alcanzado con su esfuerzo ese estado, *héxis*, en la posesión de los bienes es totalmente independiente y libre, en cuanto que es dueño de sí mismo. Esta definición de la autosuficiencia se expresa así (40):

“Autarquía: perfección en la posesión de los bienes. Estado según el cual los que lo poseen son dueños de sí mismos.”

El segundo de los ejemplos de las *Definitiones* hace referencia al concepto de autosuficiencia como finalidad que debe seguir la creación de cualquier objetivo político. Se la caracteriza, además, como medio de conseguir la felicidad, considerada aquí como una superación de todas las necesidades que pueden acechar al hombre en una vida solitaria (41):

“Estado: agrupación de una multitud de hombres que se basta a sí misma para vivir felizmente; agrupación de una multitud que se rige por leyes.”

La tercera de las *Definitiones* pone en relación directa los conceptos de felicidad y de autosuficiencia, al mismo tiempo que los de perfección y utilidad (*teleiôtes* y *ophelia*) (42):

“Felicidad: bien compuesto de todos los bienes; capacidad autosuficiente para vivir bien, perfección en la virtud; provecho autosuficiente del ser vivo.”

Una vez llevado a cabo el examen de los textos platónicos, podemos concluir, a modo de resumen, que el concepto de autarquía aparece en Platón relacionado con la mayoría de los conceptos afines que volveremos a encontrar en Aristóteles, si bien en el *Estagirita* serán desarrollados más a fondo.

(40) Def. 412 b.

(41) Def. 413 e.

(42) Def. 412 d.

C) EL IDEAL DE LA AUTARQUÍA EN LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA

Cuando se examina con detenimiento el ideal de la autarquía en el pensamiento aristotélico, lo primero que se percibe con nitidez es que la problemática de la idea de autosuficiencia aparece tratada de una forma exhaustiva en todos sus campos. Con el propósito de conseguir una mayor claridad y rigor científicos, dividiremos el análisis de la idea de autarquía en Aristóteles en dos capítulos, y extraeremos al final las conclusiones pertinentes. El primero de ellos se ocupa de la autosuficiencia en la esfera política, mientras que el segundo, por el contrario, somete a consideración el ideal de la autarquía en el dominio ético.

1.º La autarquía en la esfera política

Lo primero que se observa al emprender el estudio del ideal de autarquía en relación con la vida política es que éste constituye el fundamenteo de toda comunidad ciudadana, al mismo tiempo que la meta hacia la que tiende toda estructura política. Sin autosuficiencia, una ciudad no es tal ciudad, ya que carece de su raíz nutritiva y de su instancia final.

La autosuficiencia es aplicada, en primer lugar, al territorio que debe ocupar cualquier agrupación humana que pretenda formar una comunidad política estable, ya que el territorio debe ser capaz de bastarse a sí mismo con sus propios recursos naturales. Esta caracterización de una autarquía económica, como base imprescindible de la creación de una comunidad ciudadana, la encontramos en un pasaje de la *Política*, en el que leemos lo siguiente (43):

“Poco más o menos lo mismo puede decirse del territorio. Respecto a las cualidades que debe tener, es evidente que todos aprobarían el más autárquico, y necesariamente será tal el que

(43) Pol. 7. 5. 1326 b 30.

proporcione de todo, puesto que lo autárquico consiste en estar provisto de todo y no carecer de nada.”

Ahora bien, el concepto de autosuficiencia de la *polis* no se agota en Aristóteles en una faceta meramente económica, sino que posee una variedad de matices mucho mayor. En ocasiones nos ofrece el *Estagirita* una imagen de la autosuficiencia mucho más rica de contenido y con la finalidad de proporcionar al hombre la vida feliz, *eú zén*, al tiempo que caracterizada por los epítetos de perfecta y autosuficiente, *zoés teleías kai autárkous*. El hombre griego sólo puede hallar la felicidad dentro de los límites de una comunidad semejante. En el período helenístico, en donde se produce la ruptura del ideal político, veremos que las circunstancias habrían de cambiar de una manera radical. En un pasaje de la *Política* leemos lo siguiente (44):

“Pero el hecho de que se den todas esas condiciones (scil. autarquía territorial, etc.) no es suficiente para que haya una ciudad, una ciudad es una comunidad para vivir bien de casas y de familias, en vistas a un modo de vida perfecto y autosuficiente.”

Ideas muy semejantes a las que acabamos de leer, y con idénticas expresiones lingüísticas, vemos también en otro pasaje de la *Política*, en el que la autarquía es asimilada a la perfección y a la felicidad (45):

“El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas (scil. matrimonios, alianzas, fratrias, sacrificios) existen para este fin. Una ciudad es la comunidad de familias y de aldeas que lleva una vida perfecta y autosuficiente, y esto es, en nuestra opinión, vivir de un modo feliz y bueno.”

Conceptos muy similares volvemos a encontrar en otro testimonio aristotélico, en el que, una vez más, la noción de autarquía se identifica con la de felicidad, así como con la de perfección y límite. En Epicuro

(44) Pol. 3, 9, 1280 b 34.

(45) Pol. 3, 9, 1281 a 1.

veremos cuán estrechamente ligada se halla la idea de autarquía con las de límite y perfección (46):

“La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que posee ya, por así decirlo, el límite de la autosuficiencia, y que se creó para vivir y que existe para vivir bien.”

En otra esfera temática diferente, encontramos en Aristóteles una serie de fragmentos muy interesantes, en los que se hace patente una abierta oposición entre ciudad e individuo aislado, en tanto en cuanto la ciudad es autosuficiente, mientras que el individuo que vive en soledad no puede serlo en modo alguno, debido a su congénita carencia de autosuficiencia. Y así leemos en un pasaje de la *Política* (47):

“Después, considerando que éstos (scil. tejedor, labrador, zapatero y albañil) no son autosuficientes, añade un herrero, los pastores que se precisan para el ganado necesario y, además, un comerciante al por mayor y otro al por menor, y en esto radica la plenitud de la ciudad primaria, como si toda ciudad se constituyera en vistas a procurarse lo necesario y no preferentemente a causa del bien y necesitara por igual de zapateros y campesinos.”

De una serie de individuos con capacidades idénticas no puede constituirse una ciudad, si es que ella aspira a ser autosuficiente. La autosuficiencia a nivel político sólo podrá obtenerse en el marco de una pluralidad de individuos que exceda los límites numéricos de la simple casa. Y, así, en la *Política* se nos dice (48):

“Porque la casa es más autosuficiente que el individuo y la ciudad más que la casa, y sólo habrá ciudad siempre que resulte autosuficiente la unión de una pluralidad.”

(46) Pol. 1, 2, 1252 b 29.

(47) Pol. 4, 4, 1291 a 14.

(48) Pol. 2, 2, 1261 b 11; cf. 1, 2, 1253 a 26 y 4, 4, 1291 a 14.

El hecho de que la ciudad constituya un todo autosuficiente se debe a que las partes de ese todo, es decir, los individuos de que consta, no son en modo alguno autosuficientes, como se nos dice en otro pasaje de la *Política* (49):

“Porque si el individuo aislado no es autosuficiente, será semejante a las demás partes en relación con el todo.”

A partir de la idea que acabamos de mencionar, extrae Aristóteles la conclusión de que lo menos unitario es preferible a lo más unitario, por la razón de que lo menos unitario es más autosuficiente. La comunidad ciudadana no puede ser autárquica si no es por la unión de individuos con este fin, mientras que el individuo que pretenda ser autosuficiente en el plano de la moralidad individual se verá estorbado precisamente por la participación en las tareas que la comunidad le exige, como acontecerá en la época helenística. Esta excelencia de lo menos unitario en relación con la autarquía de la ciudad la expresa Aristóteles del siguiente modo (50):

“Por tanto, si es preferible lo más autosuficiente, también debe preferirse lo menos a lo más unitario.”

Una contraposición muy tajante entre ciudad autárquica e individuo no autárquico se percibe en otro pasaje de la *Política*, en el que, de una forma curiosa, se concede a la bestia un grado mayor de autosuficiencia, así como a la divinidad que la posee en su forma perfecta. La autarquía es identificada con el mayor de los bienes que el hombre sólo puede hallar en el marco de la comunidad política, ya que por nacimiento es un ser deficiente. El testimonio aristotélico se expresa en los siguientes términos (51):

“Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por ser autosuficiente, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un

(49) Pol. 1, 2, 1253 a 26.

(50) Pol. 2, 2, 1261 b 14.

(51) Pol. 1, 2, 1253 a 28.

dios. Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue el causante de los mayores bienes.”

Esta incapacidad del hombre solo y aislado de subvenir a sus necesidades más perentorias ha sido la causa de que se uniera a otros hombres, a fin de poder paliar su connatural indigencia. Tras una primera etapa de mero intercambio de productos naturales, el ser humano se habría planteado la exigencia de vivir en el marco de una comunidad, en la cual podía encontrar un sistema de autarquía económica más desarrollado. Estos estados intermedios, participantes en mayor o menor medida de un ideal de autosuficiencia económica, aparecen en otro testimonio de la *Política* aristotélica (52):

“Otros viven placenteramente haciendo una mezcolanza de esos modos de subsistencia, supliendo lo más deficiente de su forma de vida allí donde no llega a ser autosuficiente; por ejemplo, los que viven al mismo tiempo del pastoreo y de la piratería, y los que viven de la agricultura y de la caza.”

Esta misma idea de la lenta evolución hacia un sistema económico más perfecto es la que subyace en dos pasajes del libro primero de la *Política*. El primero de ellos aparece en el contexto de la distinción entre el arte del comercio y el crematístico. En la primera comunidad básica, la familia, no hay acción alguna que se dirija al comercio, mas, en un momento dado, un número de familias aisladas se encontrarían incapaces de valerse por sí mismas y habrían tenido que recurrir al intercambio de distintos objetos. Este cambio sería natural y tendría por finalidad la autosuficiencia de la familia aislada y no el enriquecimiento. Y así leemos (53):

“Tal clase de trueque ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de crematística, sino que servía para completar la autarquía natural.”

(52) Pol. I, 8, 1256 b 14.

(53) Pol. I, 9, 1257 a 30.

Un poco antes se había insistido en que la autosuficiencia depende del concepto de límite que no se puede transgredir y no de la búsqueda de una acumulación de riquezas. Esta idea, expresada aquí por Aristóteles, será capital en la esfera de la autarquía moral del sabio, que hallará su pleno desarrollo en la filosofía helenística. El texto aristotélico dice lo siguiente (54):

“Pues la autosuficiencia de una tal adquisición para vivir bien no es ilimitada, como dice el verso de Solón: «Ningún límite de la riqueza se ha prescrito para los hombres».”

Antes de llevar a cabo un estudio del ideal político de Aristóteles en relación con el ideal de la autarquía que nos ocupa, someteremos a examen dos textos muy interesantes, en los que la autosuficiencia de la ciudad se nos presenta condicionada por su propia libertad y la de sus ciudadanos. Esta interconexión de los conceptos de libertad y de autosuficiencia es ya muy frecuente en el siglo IV antes de Cristo y será un tema favorito de la reflexión de las escuelas morales de la época helenística. El pasaje de la *Política* reza así (55):

“Y ¿no sería imposible que mereciera llamarse ciudad la que fuera por naturaleza esclava? Pues la ciudad es autosuficiente y lo esclavo en cambio no lo es.”

En el texto que acabamos de citar se nos ha dicho de un modo claro que para que un miembro de una comunidad pueda aspirar a la autarquía deberá ser libre por naturaleza. Estamos todavía muy lejos de los ideales que van a predominar en el helenismo, en donde la autosuficiencia moral del hombre no dependerá de su libertad o esclavitud jurídica, sino de su independencia interior, como acontecerá en el cinismo, defensor de ideales cosmopolitas, que trascienden el ámbito de lo estrictamente “político”, en el sentido helénico del término. Esta oposición entre

(54) Pol. I, 8, 1256 b 32.

(55) Pol. 4, 4, 1291 a 10.

ciudadano y esclavo, entre *polítes* y *doúlos*, es el tema de otro texto aristotélico (56):

“Pues bien, qué es el ciudadano resulta claro de lo expuesto, pues aquel que tiene la posibilidad de participar en la función deliberante o judicial decimos que es ciudadano de esa ciudad, y ciudad la pluralidad de esos ciudadanos (scil. los libres), capaz para la autosuficiencia de la vida, por decirlo en pocas palabras.”

Vamos a esbozar a continuación, a modo de conclusión del análisis de los textos aristotélicos, las líneas fundamentales del ideal político de Aristóteles, que se apoya en los pilares de la libertad y de la autarquía de la ciudad y de los ciudadanos que la componen (57).

Lo primero que resalta en el ideal político del *Estagirita*, si lo ponemos en comparación con el de Platón, es que el hombre griego no se agota en el hecho de ser ciudadano, miembro de una *polis*. Este alejamiento de la concepción tradicional le ofrece a Aristóteles la perspectiva necesaria para preguntarse si no es preferible la existencia política como hombre particular a tomar parte activa en las responsabilidades públicas del estado. Este alejamiento se hace patente en la pregunta de si es idéntica la *areté* del hombre bueno y la del ciudadano comprometido, *andros agathou, politou spoudaiou* (58).

Después de haber realizado esta interesante matización, vamos a analizar lo que significa la libertad para el *Estagirita*, como garantizadora de la autarquía de la ciudad, así como del individuo particular que mora en ella. Que la libertad es un mero presupuesto de la ciudad, mientras que la autarquía es considerada como *télos*, fin, se puede comprobar en un testimonio aristotélico, en el que la libertad es considerada como presupuesto de la comunidad democrática (59):

(56) Pol. 3, 1, 1275 b 21.

(57) Cf. en especial Nestle, D.: *op. cit.*, pág. 102 y sigs., y Gigon O. Aristoteles, *Politik und Staat der Athener*, Zürich, 1955.

(58) Pol. 3, 4, 1276 b 17 ss.

(59) Pol. 6. 2, 1317 a 40.

“La libertad, en efecto, es presupuesto de la comunidad democrática.”

Para Aristóteles, libertad significa, en primer lugar, la propiedad de no participar de la esclavitud. La democracia sólo puede estar constituida por ciudadanos libres. El otro concepto capital de la democracia aparece expresado en la fórmula “vivir como uno quiere”, que, en última instancia, es el efecto de la libertad.

Ahora bien, la esencia de la *polis* griega no se agotaba en Aristóteles en la consideración del hombre libre, *eleútheros*, como principio de la democracia, sino que halla su formulación básica en el tema de la felicidad, *eudaimonía*, como autarquía. Para hallar ese orden perfecto de la *polis* y su mejor forma de gobierno hay que conocer, en primer lugar, cuál es el tipo de vida más deseable, *hairetótatos bíos*, mas, a pesar de todo el mundo, se muestra de acuerdo en que la vida preferible es la que se rige por el criterio de la excelencia, la *areté*, no se percibe con claridad si esta *areté* es la de la vida política y práctica, o si está constituida por una forma de vida desligada de todas las cosas externas, la vida teórica, que, en opinión de algunos, es el único modo de vida genuinamente filosófico (60). Y Aristóteles, en el marco de esta investigación, continúa en los siguientes términos:

“Pasemos ahora a responder a los que, de acuerdo en que la vida con virtud es preferible, discrepan en cuanto al uso de que debe hacerse de ella, pues unos rechazan los cargos políticos, por creer que la vida del hombre libre es distinta a la del político, y los otros opinan que la vida política es la mejor” (61).

Este importante pasaje se concluye con la consideración de qué se entiende por una vida libre (62):

(60) Pol. 7, 1, 1323 a 14-16.

(61) Pol. 7, 1, 1324 a 25 ss.

(62) Iambl. Protr. 9-58 Rose.

“Sólo resta por someter a consideración cuál es el tipo de vida que ahora afirmamos que es libre.”

A primera vista, Aristóteles parece dar la impresión de que estima la vida teórica como la libre y la mejor, de acuerdo con la tesis de que “sólo el sabio es libre”. Mas, a pesar de ello, el *Espagirita* no adopta ninguna postura definitiva, sino que para evadir esta espinosa dificultad recurre a la relativización de la antítesis entre vida aislada y dedicada al cultivo de la filosofía y vida que busca como objetivo la participación en las obligaciones comunitarias.

Será menestar preguntarse ahora cómo consigue Aristóteles esta relativización. Por una parte, hace resaltar que la felicidad consiste en praxis, definida como *eupragia*, tanto en lo que concierne al estado como en lo que se refiere al individuo (63). Y así nos dice:

“Si lo que acabamos de afirmar es verdad y hemos de sostener que la felicidad consiste en la prosperidad, *eupragia*, la vida práctica será la mejor.”

Mas añade acto seguido:

“Pero la vida práctica no se refiere necesariamente a otros, como algunos piensan, ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se ejercita en vista de los resultados que se obtienen de la actuación, sino que lo son mucho más la contemplación y la meditación, que tienen en sí mismos su fin y se ejercitan por sí mismos” (64).

Después de haber leído este extenso e importante pasaje, lo más fácil sería caer en la tentación de pensar que Aristóteles concede una importancia mayor a la vida teórica y contemplativa que a la vida práctica, por el hecho de que ésta participa de la autarquía, y posee una finalidad en sí misma que le hace ser superior. Mas Aristóteles no llegó a dar este paso que hubiera supuesto la ruptura con el ideal político imperante e intenta,

(63) Pol. 7, 3, 1325 b 32.

(64) Pol. 7, 3, 1325 b 14-21.

por ello, sostener con fuerza que ambos tipos de vida no se excluyen entre sí. Y, así, concluye este apartado del siguiente modo (65):

“Es manifiesto, pues, que necesariamente la vida mejor será para cada uno de los hombres y en común para las ciudades y los hombres todos.”

La *polis*, por consiguiente, ha de estar compuesta de hombres libres, de ciudadanos con plenos derechos; tiene que ser autárquica y poseer labradores, artesanos y soldados que liberen a los ciudadanos de las ocupaciones materiales, “porque tanto para que se origine la virtud, como para las actividades políticas, es indispensable el ocio” (66). “Pues la vida feliz es la vida sin impedimento de acuerdo con la virtud” (67). El hombre que puede dedicarse a la perfección de su propia virtud es verdaderamente libre y autosuficiente, pues “un hombre —decimos nosotros— es libre cuando es por sí mismo y no por otro” (68). Esta es la meta a la que debe aspirar la mejor *Politeia*: velar por la autarquía del individuo y, para ello, ella misma tiene necesidad de ser autárquica como un todo, pues “la autarquía es la finalidad y lo mejor” (69).

En la *polis* griega hay necesariamente un gran número de personas, verosimilmente la mayoría de sus habitantes, privados de la *eudaimonia*, de la felicidad; es decir, de la autosuficiencia, “pues es evidente que todos aspiran a vivir bien y a la felicidad, pero unos tienen la posibilidad de alcanzarlo y otros no, por un fallo de la naturaleza o de la fortuna” (70). Es evidente que la construcción de este estado mejor, que aspira a la felicidad y a la autosuficiencia de los ciudadanos, precisa de un libre por naturaleza y de un esclavo por naturaleza, de un *phýsei eleútheros* y de un *phýsei doulos*, o lo que viene a ser lo mismo, reduciendo los términos al

(65) Pol. 7, 3, 1325 b 32.

(66) Pol. 7, 9, 1329 a 1 ss.

(67) Pol. 4, 11, 1295 a 36 ss.

(68) Metaf. 1, 2, 982 b 25 ss.

(69) Pol. 1, 2, 1253 a 1.

(70) Pol. 7, 13, 1331 b 39 y 1332 a 1.

tema que nos ocupa en este ensayo, que en la ciudad-estado diseñada por Aristóteles unos hombres están en condiciones de aspirar al ideal de la autarquía, los que son libres por naturaleza; mientras que otros, la mayoría, los que son esclavos por naturaleza, no pueden hacerlo en absoluto. Resulta evidente que Aristóteles tenía que encontrar dificultades con esta teoría, ya que dado que los agricultores y obreros, por poner un ejemplo, no deben ser ciudadanos, se sigue como consecuencia para ellos que en parte son esclavos y en parte no.

De todo lo que hemos considerado hasta aquí se desprende que el hecho de ser un hombre libre por naturaleza es la condición primaria para que el hombre pueda vivir libre, tanto en el ámbito de la vida política como en el de la vida dedicada a la contemplación. Con la ayuda del concepto de autarquía pudo Aristóteles ofrecernos el ideal de la vida contemplativa y presentar, en consonancia con él, un bosquejo de la mejor *Politeia* realizable, que es aquella que procura que todos sus ciudadanos sean felices y autosuficientes en el marco de la felicidad y la autosuficiencia individuales.

La mejor *Politeia* de Aristóteles conoce y acepta ambas partes de la exigencia de la libertad democrática. La comunidad política, en sentido propio, sólo puede comprender iguales, entre los cuales no puede ni debe darse ninguna relación despótica, so pena de destruir la premisa de la libertad y la finalidad de la autarquía en la formación de la ciudad. El hombre libre posee la capacidad de ejercitar sin trabas la *areté*, como indica el sentido de la frase “vivir como uno quiere”. Mas, a pesar de ello, Aristóteles no emplea los conceptos de libertad y autosuficiencia como fundamentales para el bosquejo de su *Politeia*, y no lo hace porque ambos se habían convertido en armas de partido en su momento histórico. El hombre libre, por otra parte, no es defendido primariamente por su pertenencia a la comunidad ciudadana, sino por la posesión del rasgo “libre por naturaleza”, *phýsei eleútheron*. Podría dar la impresión, a primera vista, de que Aristóteles parece aceptar el concepto sofista de la libertad; pero, en realidad, Aristóteles no emplea la expresión “libre por naturaleza” como algo que se opone a la comunidad ciudadana que se rige

por unas leyes convencionales, ni tampoco pretende establecer una esclavitud con respecto a la divinidad, al modo platónico, en lugar de seguir la senda de “vivir como uno quiere”, sino que el *Estagirita* nos presenta la ciudad-estado como el espacio vital del *theorón*, del hombre que se dedica a la contemplación de la realidad, como la única entidad que puede protegerlo y garantizar las condiciones para que pueda ejercer la contemplación, *theorein*. La ciudad mejor, por consiguiente, facilitará al individuo las bases para la vida contemplativa, única forma de que el ciudadano pueda alcanzar la libertad y la autosuficiencia, sin las cuales la felicidad no puede ser concebida.

Dos conclusiones pueden extraerse de todo lo que acabamos de analizar:

a) La libertad no es la finalidad a la que tiende la mejor *Politeia*, sino que ella debe considerarse como un requisito básico de su verdadera finalidad: la autosuficiencia.

b) No debe verse una antítesis tajante entre la vida del individuo autárquico y la de la comunidad política, sino que Aristóteles intenta, aunque quizá no lo logre del todo, armonizar esta antítesis en una unidad superadora: la ciudad sólo puede ser libre y autárquica si sus componentes son también libres y autárquicos y el individuo sólo puede ser libre y autosuficiente en el marco de una ciudad que le facilite la libertad y la autarquía a que aspira.

2.º La autarquía en la esfera ética

Examinaremos en este apartado el problema de la relación entre las ideas de autosuficiencia y amistad en las tres Éticas aristotélicas y después someteremos a consideración el análisis del concepto de autarquía en relación con la felicidad y el sabio que se dedica a la contemplación.

Autarquía y amistad en las Éticas de Aristóteles

Con la finalidad de lograr una mayor claridad en la exposición,

analizaremos el problema en el orden siguiente: *Etica a Nicómaco*, *Gran Etica* y *Etica Eudemia*.

Autarquía y amistad en la Etica a Nicómaco

A primera vista, parece un hecho fuera de toda duda que el ideal de la autosuficiencia excluye de un modo absoluto el de la amistad. Aristóteles, no obstante, ha puesto todo su empeño en armonizar los elementos antitéticos de esta aparentemente irreductible oposición: el hombre autárquico no necesita amigos o el hombre autárquico necesita amigos (71).

Desarrollo aristotélico del primer punto de la antítesis: el hombre autárquico no necesita amigos (72):

“Se discute también sobre el hombre feliz, si necesita amigos o no. Pues la gente dice que los felices y los autosuficientes no necesitan amigos, ya que tienen consigo los bienes; en consecuencia, siendo autosuficientes no necesitan nada; en cambio, el amigo, siendo un segundo yo, nos proporciona lo que somos incapaces de conseguir por nosotros mismos. De aquí el dicho: «cuando la divinidad nos favorece, ¿qué necesidad hay de amigos?».”

Segundo punto de la antítesis: el autárquico necesita amigos. Resultaba evidente, si nos atenemos a lo que hemos leído en el pasaje anterior, que Aristóteles pensaba que era imposible que el ser humano fuera autárquico de una manera absoluta, lo que equivale a afirmar que sólo puede conseguir una autarquía relativa, cimentada precisamente en el trato y la ayuda de ese segundo yo que es el amigo. Y, así, leemos (73):

(71) Cf. sobre esta cuestión, Widmann, G.: *Autarkie und Philia in den Aristotelischen Ethiken*, Diss. Tübingen, 1967. A esta tesis doctoral debemos parte de lo aportado en este capítulo.

(72) E. N. 1169 b 3-8.

(73) E. N. 1169 b 8-22. Traducción de Samaranch en *Aristóteles. Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1969.

“Parece extraño, sin embargo, que si se le dan al hombre feliz todos los bienes, se le nieguen los amigos, cuando éstos constituyen, al parecer, el mayor de todos los bienes exteriores. Si es propio de la amistad hacer el bien más que beneficiarse de él, si la beneficencia caracteriza al hombre bueno y a la virtud, si hay un honor mayor en llenar de bienes a los amigos que a los extraños, hay que concluir que el hombre bueno necesita seres en quienes volcar sus bienes. Por esta razón se presentará aún esta cuestión distinta: ¿es en la felicidad o en la desgracia donde tenemos más necesidad de amigos? ¿No se dice que los desgraciados reclaman seres capaces de consolarles y las personas felices son capaces de recibir sus beneficios? Sin ninguna duda es absurdo querer hacer del hombre feliz un solitario. Nadie aceptaría poder disponer por sí solo de todos los bienes. El hombre, en efecto, es un ser social y naturalmente hecho para la vida en sociedad. Esta cualidad se aplica también al hombre feliz, ya que él posee todos los bienes de la naturaleza. Además, vale más convivir con los amigos y los hombres buenos que con los extraños y los advenedizos. Así pues, es necesario que el hombre feliz tenga amigos.”

La superación de la antítesis que estamos analizando la realiza Aristóteles mediante la consideración de los amigos como un bien. Es de destacar que en todo este extenso pasaje no aparece explícito el adjetivo autosuficiente, *autárkes*, dadas las dificultades que entrañaría seguir manteniendo el paralelismo del texto anterior, en donde feliz se identifica con autosuficiente, desde el momento en que se admite que el hombre autárquico necesita amigos. Otra manera de relativizar la antinomia consiste en la relativización del ideal, en el sentido de que la única autarquía que el hombre puede conseguir es una autarquía compartida con los demás, ya que el solitario, *monótes*, es imposible que sea autárquico y feliz, desde el momento en que, como nos dice Aristóteles, el hombre es un ser destinado naturalmente a vivir en el seno de una comunidad política.

Enlazando directamente con la investigación del primer punto de la antítesis, nos ofrece Aristóteles un comentario y una explicación exhaus-

tiva del segundo punto de la misma: el hombre autárquico necesita amigos (74):

“Pero en esta aserción nada responde a la verdad. Hemos dicho, en efecto, al comienzo que la felicidad es una especie de actividad en acto; es evidente que una fuerza de esta naturaleza nace y se desarrolla, y que no está a nuestra disposición como un bien adquirido de una vez para todas. Si, pues, la felicidad reside en el hecho de vivir bien y de obrar, si la actividad desplegada por el hombre bueno es por sí misma buena y agradable, como hemos dicho al comienzo; si, por otra parte, lo que nos pertenece en propiedad conlleva el agrado; si, finalmente, somos más capaces de reflexionar mejor sobre otro que sobre nosotros mismos, y sobre las acciones de los demás mejor que sobre nuestras propias acciones, resulta necesariamente que las acciones de las personas buenas que son sus amigos serán agradables a los hombres buenos y felices, ya que por los dos lados dispone uno de lo que es agradable. Por consiguiente, el hombre feliz tendrá necesidad de amigos de esta clase, puesto que quiere contemplar acciones buenas y propias de su naturaleza. Y este es el carácter de las acciones del hombre honesto que, además, es nuestro amigo. Por lo demás, se admite que el hombre feliz debe vivir agradablemente. Y la vida es penosa para todo el que vive en soledad; es difícil desplegar una actividad incesante respecto de sí mismo solo; con otro y respecto de otro se llega a ello más fácilmente. En estas condiciones, uno podrá ejercer de manera más continua esta actividad que, por sí misma, brinda el deleite; esto es precisamente lo que al hombre feliz le conviene. El hombre virtuoso, en efecto, en la medida en que es honesto, siente complacencia en los actos que son conformes a la virtud, mientras que se indigna con aquellos que proceden de la maldad, semejante en esto al músico, que saca su placer de una buena música, mientras

(74) E. N. 1169 b 28-1170 a 13. Trad. de Samaranch, *op. cit.*

que la música mala le causa pesar. Por otra parte, el trato frecuente con personas buenas puede ayudar a la práctica de la virtud, como decía también Teognis.”

En este extenso fragmento pueden distinguirse con nitidez tres argumentos perfectamente diferenciados, mas relacionados entre sí:

a) Desde 1169 b 28 hasta 1170 a 4, Aristóteles se apoya en la tesis de que la felicidad consiste siempre en una actividad, con la cual se echa por tierra la representación estática del concepto de autosuficiencia, según la opinión de Widmann. A nuestro entender, no se trata de eso, sino que lo que pretende Aristóteles es relativizar el ideal inalcanzable de la autarquía, inaccesible para el hombre, que se ve obligado a recurrir a la actividad y a la asociación con los demás si es que quiere ser autárquico a su medida.

b) El segundo argumento se apoya en las consideraciones del primero y trata de hacer una nueva fundamentación del argumento general: el hombre feliz no puede estar solo. Aristóteles esgrime dos motivos en apoyo de su argumentación: uno negativo, que apunta a la dificultad de que el hombre despliegue una actividad incesante, teniendo a sí mismo como punto de mira, y otro positivo, que esa actividad se ejercita con mayor facilidad si el hombre la lleva a cabo en compañía de otros y teniendo a otros como punto de mira de su reflexión.

c) El tercer argumento se apoya en una cita del poeta lírico Teognis, con la que concluye que al hombre feliz le son necesarios los amigos.

Autarquía y amistad en la Gran Ética

Vamos a iniciar el análisis con la consideración del primer punto de la antítesis: el autárquico no necesita amigos (75):

“Y habría que hablar sobre la autarquía y el autárquico, si el autárquico necesitará de la amistad o no, sino que el mismo será

(75) M. M. 1212 b 24-30.

autosuficiente para consigo mismo en este aspecto. Pues los poetas dicen tales cosas: «Cuando la divinidad se muestra favorable, ¿qué necesidad hay de amigos?». De donde también surge el problema de si el que tiene todas las cosas y es autosuficiente necesitará de un amigo.”

Frente a la *Etica a Nicómaco*, que se preguntaba si el hombre feliz necesitará amigos, aquí la *aporia* se centra sobre el hombre autárquico y su relación con los amigos. Enlazando con el texto que acabamos de citar, hallamos el segundo punto de la antítesis: el autárquico necesita amigos (76):

“¿O de un modo especial? (Scil. necesitará el autárquico un amigo.) Pues, ¿a quién hara bien, o con quién compartirá la vida? Pues él solo no la pasará; si, por tanto, necesita estas cosas, y ellas no son posibles sin la amistad, el autárquico necesitará de la amistad.”

Después de presentarnos a continuación el argumento sobre la divinidad, Aristóteles vuelve a insistir sobre la cuestión en los siguientes términos (77):

“Y además, si hay algo bello, como evidentemente lo hay, en el hecho de que aquel que posee los bienes de la fortuna haga el bien, ¿a quién hará el bien?, ¿con quién vivirá en comunidad? Pues él no pasará la vida solitario, pues el convivir es agradable y necesario. Y si, por tanto, esas cosas mencionadas son bellas, agradables y necesarias y no son posibles sin la amistad, el autárquico necesitará de la amistad.”

Encontramos de nuevo en este texto la típica relativización del ideal de la autarquía absoluta recurriendo a los valores de cooperación expresados por *sympiósetai* y *sympioún*, es decir, la vida en el seno de una comunidad.

(76) M. M. 1212 b 30-33.

(77) M. M. 1213 a 26-b 12.

Muy importante es también para el propósito que nos ocupa un extenso pasaje aristotélico, en el que la divinidad se nos presenta en el marco del ideal que estamos analizando (78):

“Y la acostumbrada analogía en los razonamientos tomada de la divinidad ni aquí sería correcta ni allí sería útil. Pues si la divinidad es autárquica y no necesita nada, no por eso nosotros no carecemos de nada. Tal es, en efecto, el razonamiento que se ha dicho sobre la divinidad, pues, puesto que, dice, la divinidad tiene todos los bienes y es autosuficiente, ¿qué hará? Es evidente que no permanecerá durmiendo. Contemplará algo, dice, pues eso es lo más bello y apropiado. ¿Qué contemplará en consecuencia? Si, en efecto, contemplará alguna cosa distinta, contemplará algo mejor que sí misma, pero eso es absurdo, que exista alguna otra cosa mejor que la divinidad. Entonces ella misma se contemplará a sí misma, pero es absurdo, pues también al hombre que se hace a sí mismo objeto de la contemplación le tomamos por un insensato. En consecuencia, será absurdo que la divinidad se contemple a sí misma.”

Cerraremos el apartado dedicado al análisis de los textos de la *Gran Ética* exponiendo la conclusión aristotélica al problema de la autarquía del ser humano. El texto, que es muy extenso, dice lo siguiente al respecto (79):

“Qué contemplará la divinidad, dejémoslo a un lado y hagamos nuestra investigación, no sobre la autosuficiencia divina, sino sobre la humana, si el autosuficiente necesitará de la amistad o no. En efecto, si alguno, poniendo su atención sobre el amigo, tratara de averiguar qué es y qué clase de persona es el amigo, le parecerá tal como un segundo yo, si es que se refiere a un amigo de los más íntimos, como expresa el dicho común: «Ese es un segundo Heracles», el amigo es un segundo yo. Y puesto que es lo más difícil,

(78) M. M. 1212 b 33-1213 a 10.

(79) M. M. 1213 a 5-26.

como también han dicho algunos de los sabios, el conocerse a sí mismo, y es lo más agradable (pues el conocerse a sí mismo es agradable), y puesto que nosotros mismos no podemos contemplarnos a nosotros mismos con nuestras fuerzas (puesto que nosotros mismos no podemos contemplarnos a nosotros mismos, y es evidente por el hecho de que censuramos a los otros, mientras que nosotros mismos no nos damos cuenta cuando hacemos estas cosas y eso ocurre por benevolencia o por pasión y a muchos de nosotros nos obnubilan esas cosas hasta el extremo de no poder discernir con rectitud). En consecuencia, como cuando queremos nosotros mismos ver nuestro propio rostro, dirigiéndonos hacia el espejo lo vemos, de la misma manera también, cuando nosotros mismos queremos conocernos a nosotros mismos, nos podemos conocer mirando hacia el amigo, pues el amigo es, como decíamos, un segundo yo. Por tanto, si es agradable conocerse a sí mismo, y esto no es posible sin la colaboración de otro en calidad de amigo, el hombre autárquico necesitaría de la amistad para conocerse él mismo a sí mismo.”

La autarquía y la amistad en la Etica Eudemia

Iniciaremos nuestro análisis, como ya se ha hecho costumbre, considerando el primer punto de la antítesis: el autárquico no necesita amigos (80):

“También acerca de la autosuficiencia y la amistad hay que examinar qué relaciones hay entre ambas capacidades, pues alguno se podrá plantear si puede tener un amigo quien sea autosuficiente en todo, o bien se busca por necesidad el amigo y el hombre bueno será el más autosuficiente. Si la vida unida a la virtud es feliz, ¿qué necesidad habrá de un amigo? Pues el autosuficiente no necesita de amigos útiles, ni de amigos agradables, ni de la compañía, pues él mismo es capaz de acompañarse a sí mismo. Y esto es

(80) E. E. 1244 b 4-15.

sobre todo evidente en el caso de Dios. Ya es claro que, puesto que no tiene necesidad de nadie, no tendrá ningún amigo. En consecuencia, el ser humano más feliz tampoco tendrá necesidad, o muy pequeña, de un amigo, excepto en la medida en que ser autosuficiente sea imposible. Por necesidad, pues, el que viva la mejor vida tendrá el mínimo de amigos, y ellos se verán constantemente reducidos a menor número y no estará ansioso de tener amigos, antes pensará con cierto desdén no sólo acerca de los amigos útiles, sino también acerca de los que son deseables por su compañía.”

La solución de este punto de la antítesis viene dada mediante el paso a un primer plano de una serie de conceptos morales diferentes del de la autarquía, en este caso el de la bondad, así como el de la vida virtuosa y feliz. El recurso a estos conceptos le va a servir a Aristóteles para llegar a conclusiones similares a éstas: un hombre bueno, por muy autárquico que sea, necesita que su bondad no se agote en él, sino que se derrame en derredor, y para ello ha de contar con los amigos. Esta es la única forma de autosuficiencia a escala humana. La vida virtuosa es capaz de proporcionar felicidad. Ahora bien, la felicidad no consiste para Aristóteles en una mera pasividad, sino que es una actividad, como vimos en su momento, y esta actividad sólo puede ser llevada a cabo en relación con el otro. De la misma manera que el hombre, a diferencia de la divinidad, necesita del amigo para poder lograr la autocontemplación, así también el hombre que vive según la virtud no puede lograr el objetivo de alcanzar una vida feliz si no sale de su propio ser, si no se relaciona con nadie y comparte la virtud con los amigos y la contrasta. Acto seguido, aborda Aristóteles otra cuestión, la de la necesidad que tiene el autárquico de amigos y en qué medida precisa de ellos. La divinidad no necesita en modo alguno del trato con nadie, ya que es autosuficiente en grado absoluto. El ser humano que pretende ser feliz sí necesitará, por el contrario, de los amigos en la medida en que le es imposible la obtención de una autarquía absoluta. El *Estagirita* reconoce que el hombre no puede poseer la autarquía de la divinidad, absoluta, y, por ello, se ve obligado a la relación con los amigos, por muy escasos que éstos sean, ya que éste es

el único medio de conseguir la autosuficiencia que se amolda a su medida relativa.

Segundo punto de la antítesis: el autárquico necesita amigos (81):

“Pero también su caso parecerá demostrar que un amigo no lo es a causa de su utilidad o su provecho, sino que el único amigo real es el que es amado bajo el aspecto de la virtud. Pues cuando no tenemos necesidad de nada, entonces buscamos gente que comparta nuestras alegrías, buscando beneficiarios más bien que bienhechores, y los podemos juzgar mejor cuando nos sentimos autosuficientes que cuando estamos necesitados y necesitamos, sobre todo, amigos que sean merecedores de nuestra compañía.”

La idea central que se desprende de este pasaje es que la amistad es más valiosa cuanto más autárquico es el hombre, pues entonces el amigo es buscado no en vistas a satisfacer una necesidad, sino para poder ejercitar la virtud en relación con él. El sentido de la magnanimidad domina todo este fragmento. Se percibe también en él una especie de polémica contra la autarquía divina absoluta, en el sentido de que el hombre autárquico sí, a pesar de serlo, busca la amistad, es más desprendido y magnánimo que la divinidad, que puede prescindir del trato externo y ni siquiera intenta procurárselo, por el hecho de poseer en sí misma la perfecta autosuficiencia. El *Estagirita* toma partido, por consiguiente, a favor de la amistad, considerándola como el valor más precioso de la antítesis entre autarquía y amistad.

Vamos a someter ahora a examen el argumento divino en relación con la autarquía, al igual que hicimos en la *Gran Ética*. El testimonio aristotélico en esta cuestión se expresa así (82):

“Pero también es razonable que sea lo contrario lo que parezca ser la conclusión del argumento, siendo verdadero el juicio. La solución, en efecto, se encuentra en la misma línea que la compa-

(81) E. E. 1244 b 15-21. Trad. de Samaranch, *op. cit.*

(82) E. E. 1245 b 12-14.

ración, siendo verdadera la correspondencia, pues el hecho de que Dios no necesite por naturaleza un amigo postula que el hombre que es semejante a Dios tampoco lo necesite. Sin embargo, según este argumento, el hombre virtuoso no pensará en nada, pues la perfección de Dios no lo permite, antes bien, es demasiado perfecto para pensar alguna otra cosa fuera de si mismo. Y la razón está en que para nosotros el vivir bien dice relación a algo distinto de nosotros mismos, mientras que, en su caso, El es por si mismo su propio vivir bien.”

Este apéndice del problema, referido a la autarquía de la divinidad, es de una gran importancia frente a lo que opina Widmann, ya que tiene como finalidad el contrastar ambos tipos de autosuficiencia: la divina y la humana. El hombre más feliz no es comparado con la divinidad, ya que él no puede poseer una autosuficiencia perfecta y total, dado que, continúa Aristóteles, esta característica sólo poseída por la divinidad iría contra la esencia misma del ser humano, en cuanto que entraría en conflicto con sus ideales comunitarios insitos en su propia naturaleza, al mismo tiempo que contravendría el dogma aristotélico de que la felicidad es una cierta actividad. La esencia de la divinidad excluye el compartir la vida con los demás y la felicidad para ella no consiste en una actividad, por lo menos no es un tipo de actividad que se vierta hacia el exterior, como acontece con el ser humano. El ser divino, además, tampoco dirige su pensamiento más allá de si mismo, porque su propia perfección y autarquía se lo impiden. En una palabra, la vida de la divinidad es plenamente autosuficiente y, por el hecho de serlo, su actuación está encerrada dentro de sus propios límites; la vida del ser humano, por el contrario, no es autosuficiente en sentido absoluto y necesita vivir con los demás para poder, de este modo, conseguir un grado de autosuficiencia a su medida.

La conclusión que presenta Aristóteles del problema que nos ocupa en la *Ética Eudemia* gira poco más o menos sobre los puntos que hemos considerado en la exposición de las antítesis, así como en el argumento que hace referencia a la autarquía de la divinidad. Dado lo extenso que es

este pasaje recapitulador, aludiremos simplemente a los puntos fundamentales que se tratan en él (83):

a) La vida humana se basa en la actividad, y dicha actividad consiste en la percepción y el conocimiento en común con los demás, ya que el hombre es un ser hecho para la vida en sociedad.

b) La vida es una forma de conocimiento y es un bien y ambas cosas; la vida y el bien son deseables.

c) Este bien humano, dada su naturaleza, está hecho para ser compartido con los demás, y, a causa de ello, el hombre necesita de los amigos para poder realizar su propia naturaleza; es decir, el conocimiento y la práctica de la virtud, realidades esencialmente sociales en el hombre.

La autarquía referida a la felicidad, al sabio y a la contemplación

Concluiremos el estudio del ideal de la autosuficiencia en Aristóteles mediante la cita y el análisis de una serie de testimonios, que no están ya en relación directa con el problema de las relaciones entre autarquía y amistad que hemos venido sometiendo a nuestra consideración.

En un extenso fragmento de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles pone al mismo nivel la felicidad y la autarquía, en el marco de la problemática general que Aristóteles se plantea en esta obra: la consideración de en qué consiste el bien (84). Nos dice en primer lugar que todas las acciones tienen como finalidad el bien realizado y que hay fines que no son absolutos, sino que existen exclusivamente en función de otros fines; mas el bien supremo parece algo perfecto y final (85):

“Ahora bien, afirmamos que lo que buscamos por sí mismo es más perfecto que lo que se busca para otro fin; y el bien que no se escoge más que en vista de otro no es tan deseable como los bienes que se consideran a la vez medios y fines. Y, hablando en absoluto,

(83) E. E. 1244 b 21-1245 b 11.

(84) E. N. 1097 a 15 ss.

(85) E. N. 1097 a 21 ss.

el bien perfecto es el que debe siempre poseerse por sí mismo y no por una razón ajena a él. Este bien, parece ser, en primer lugar, la felicidad. La buscamos, en efecto, siempre por sí misma y nunca por otra razón ajena a ella misma.”

Esta definición de la felicidad suprema presenta una serie de elementos que podrían haber sido aplicados de una manera similar a la definición de lo autosuficiente. Y es que en realidad la autarquía y la idea de lo final-perfecto son prácticamente sinónimos, como puede observarse en muchos pasajes. Baste recordar que la autosuficiencia es la finalidad, en vista de la cual se unen los hombres para vivir en comunidad y formar una ciudad. El valor supremo de la felicidad radica en la circunstancia de que se elige por sí misma y no como un medio para conseguir otra cosa, mientras que la estimación social, el placer, la inteligencia y la excelencia en todas sus formas y matices las elegimos, sin duda, por sí mismas, pero al mismo tiempo las elegimos también por causa de la felicidad que procuran; mas la felicidad nadie la elige a causa de esas cosas (honores, placeres, etc.), sino exclusivamente por sí misma.

El fundador del Liceo nos dice, pues, de una forma explícita que la felicidad, la *eudaimonía*, es la finalidad total, para pasar a continuación a presentarnos la otra característica de la felicidad, nos referimos a la autosuficiencia. La felicidad se busca por la sencilla razón de que es lo único perfecto y autosuficiente que puede encontrar el hombre. Desde esta perspectiva de la felicidad, la autarquía constituye también la *eudaimonía* para el hombre, en tanto en cuanto que participa también de la perfección. Y, así, leemos en el siguiente texto de la *Ética a Nicómaco* (88):

“La misma conclusión parece seguir a partir de la autarquía de la felicidad, pues el bien final parece ser autárquico, y empleamos el término autárquico no sólo referido a uno solo, viviendo una vida

(86) E. N. 1097 a 30 ss.

(87) E. N. 1097 b.

(88) E. N. 1097 b 6-21.

aislada, sino también a los padres y a los hijos y a la mujer y, en general, a los amigos y ciudadanos, puesto que el hombre es político por naturaleza. Pero de estas relaciones hay que asumir un límite, pues extendiendo la enumeración a los padres y antepasados y a los hijos de los amigos se llega hasta el infinito. Pero esto debe ser considerado más adelante. Ahora entendemos por autosuficiencia aquello que sólo, y de por sí, hace la vida deseable y no carece de nada, y algo tal creemos que es la felicidad, y además es la más deseada de todas las cosas sin que ninguna otra cosa se le añada, pues si se la considera con alguna otra adición es evidente que debería ser tenida por más deseable combinada con el más pequeño de los bienes, pues una superabundancia de los bienes ocasiona lo añadido, y de los bienes lo mayor es siempre lo más deseable. Así pues, la felicidad parece ser algo perfecto y autosuficiente, constituyendo el fin de todas las acciones.”

En relación directa con la anterior definición de la felicidad, como algo que participa de las nociones de perfecto y de autosuficiente, vamos a citar un fragmento de la *Ética de Nicómaco*, exactamente de su último libro (89). Se parte de la tesis fundamental: la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud y se progresa con la afirmación de que la actividad más de acuerdo con la virtud es la noética o contemplativa, que es precisamente la que caracteriza a la divinidad, y acto seguido se nos dice que esta actividad cercana a la divinidad es la que más se aproxima a la virtud y, por ello, es la más perfecta. A continuación, Aristóteles hace una serie de consideraciones sobre las características y goces que puede ofrecernos la vida contemplativa, para entroncar, de este modo, con el tema de la autarquía del sabio y de la vida encaminada hacia la contemplación:

“Y la denominada autosuficiencia se encontraría en su más alto grado en lo relativo a la actividad contemplativa. Pues el sabio y el

(89) E. N. 1177 a 27-b 21.

justo y los restantes necesitan las cosas precisas para vivir, y estando provistos suficientemente de tales cosas, el justo necesita de personas hacia las cuales o con las cuales obrará justamente, y de la misma manera también el prudente y el valeroso y cada uno de los demás; el sabio, por el contrario, incluso quedándose en sí mismo, puede contemplar, y en cuanto es más sabio, más puede consagrarse a la contemplación, quizá mejor lo haría teniendo compañeros, pero aun así es el más autárquico.”

En este pasaje es muy reveladora la distinción entre dos modos de autarquía: una superior, basada en la contemplación, y otra que sólo mira a la resolución de las necesidades materiales. Esta autarquía inferior de tipo económico sólo puede ser conseguida por el hombre (sea sabio u hombre común) en el seno de una agrupación fundada con esa finalidad. La ciudad, además, proporciona al hombre justo el trato con personas y amigos, a fin de que, de esta manera, pueda ejercitar así su actividad de justo, única forma de conseguir la felicidad. Aristóteles, no obstante, establece un grado más alto en relación con la felicidad y la autosuficiencia, representado por la vida del sabio que puede, encerrándose en sí mismo, dedicarse a la mera contemplación y aproximarse así a un modo de vida más autárquico y divino. Aristóteles desliza aquí la idea de que quizá con ayuda de compañeros el hombre sabio puede ejercitar mejor esa contemplación. La conclusión la encontramos ya en la *Gran Ética*, en donde se nos presenta la imposibilidad de la autocontemplación humana y la necesidad de amigos para que uno pueda contemplarse a sí mismo. Sea como sea, concluye el *Estagirita*, el hombre sabio es el más autárquico por dedicarse a la contemplación, actividad que le llevará al grado más alto de autosuficiencia y a la forma de vida más emparentada con la de la divinidad. El ideal del sabio, que había nacido sobre todo en el círculo de ideas del socratismo, aparece de nuevo en Aristóteles y será el eje cardinal sobre el que girará la filosofía de las escuelas morales del período helenístico.

Es menester ahora esbozar unas breves conclusiones que sinteticen los puntos fundamentales desarrollados en este capítulo.

CONCLUSIONES GENERALES

a) El ideal de la autarquía se nos muestra íntimamente ligado a la esencia de lo helénico ya desde el periodo arcaico, no sólo en lo que a la configuración de la *polis* se refiere, sino también en los dominios de la concepción del hombre y en el marco de las ideas éticas.

b) La característica peculiar del ideal de la autosuficiencia, nos referimos a su total inasequibilidad a escala humana, ha originado un lento y progresivo avance del mismo desde cotas de libertad e independencia apenas perceptibles en los orígenes de la época arcaica hasta el logro casi total del afán de autosuficiencia en los albores de la época helenística. Un hito fundamental del desarrollo hacia niveles de autarquía cada vez mayores lo constituye el despertar de la personalidad en la lírica griega arcaica, en cuanto condición indispensable para la autoconciencia del individuo. A pesar de ello, el pensamiento de los líricos nos ofrece una concepción del hombre caracterizada por la inestabilidad del acontecer del mundo y el dominio arbitrario de la divinidad, presupuestos éstos sobre los que el ideal de autosuficiencia apenas si podía progresar. El origen y posterior evolución de la reflexión filosófica de los *physikoi* constituye un impulso nada despreciable en la ardua tarea de conseguir un ideal inalcanzable. La interpretación y explicación lógica de la naturaleza, con el progresivo abandono de la interpretación mítica de la misma, unida a una depurada concepción de lo divino, exenta de las aberraciones de la mitología tradicional, contribuye de un modo fundamental a delimitar la imagen de un hombre más consciente de su propia personalidad y libre ya de una serie de ataduras que antes lo obstaculizaban.

c) En el marco de este proceso evolutivo es obligado mencionar la contribución capital del movimiento sofístico, así como la de la figura del extravagante filósofo Sócrates, las cuales, a pesar de las enormes diferencias en múltiples aspectos, sólo pueden y deben ser estudiadas en el ámbito ideológico de la revolución sofística. La concepción de una naturaleza igualitaria para todos los hombres, con el consiguiente desprestigio de todo lo relacionado con la convención, empieza a resquebrajar por

primera vez la armonía perfecta del hombre con su entorno asociativo y el cúmulo de creencias que en él se hallan insertas. La trascendencia de esta ruptura en relación con la posterior autonomía del ser humano ha sido puesta de relieve en innumerables ocasiones. No puede causar extrañeza, por tanto, que la doctrina de Sócrates se centre en torno a la autonomía del *logos* personal, que desembocará en un individualismo ético que posee como apoyo la autosuficiencia de la virtud lograda con el propio esfuerzo. El camino hacia las doctrinas éticas del helenismo estaba ya perfectamente allanado.

d) Aristóteles representa el postrer esfuerzo por detener una ruptura que ya era casi inevitable, aludimos a la que se produce entre sociedad e individuo. Los intentos conciliadores del *Estagirita* encuentran una salida en la relativización del ideal de la autarquía del individuo, en virtud de la cual, y dentro de la tradicional concepción helénica del hombre como "ser vivo formando parte de una comunidad", el ideal de autarquía individual sólo puede cobrar realidad en el ámbito de la comunidad política que naturalmente sustenta al hombre. Una solución similar encuentra también la antítesis estudiada a fondo por Aristóteles referente a si el sabio necesita de amigos o no. El recurso a la famosa doctrina de la felicidad como actividad, en la cual la alteridad jugaba un papel fundamental, sirvió al *Estagirita* para solventar con éxito tan espinosa cuestión.

CAPITULO SEGUNDO



Institución Gran Duque de Alba

INSTITUCIÓN GRAN DUQUE DE ALBA

Este segundo capítulo está dedicado a ofrecer una visión de conjunto sobre el ambiente espiritual de la época helenística, ya que fue precisamente en este periodo en donde el ideal de la autarquía alcanzó su formulación plena, en especial en las escuelas éticas de cínicos, estoicos y epicúreos. El análisis no pretende ser exhaustivo, ni mucho menos, y aborda los problemas desde un punto de vista general. Un estudio en profundidad del ideal de la autosuficiencia en las escuelas morales del helenismo sería demasiado largo, precisaría de un análisis filológico y lingüístico demasiado técnico y excedería, evidentemente, los límites temáticos que nos hemos impuesto en la redacción de este ensayo.

Después de este preámbulo aclaratorio, parece ya oportuno entrar en materia. Se ha insistido en repetidas ocasiones, y con pleno acierto, por supuesto, en el capital influjo que la caída de la *polis* griega y sus secuelas subsiguientes ejercieron sobre el hombre helenístico y su entorno vital (1). Como consecuencia de esta circunstancia histórica, la concepción del mundo griego sufrió un vuelco total, que halló un reflejo patente en todas las esferas de la creatividad espiritual, incluida la artística. Tanto es así, que podríamos llegar a sostener, dispuestos a defendernos a pie firme y con argumentos del posible reproche de exageración, que media una

(1) Citar bibliografía precisa al respecto pudiera parecer casi ofensivo para el lector. Baste con recordar algunos nombres egregios en el estudio del pensamiento griego de esta época, como son, aun a riesgo de hacer importantes omisiones, Pohlenz, Bignone y Festugière.

distancia mucho mayor entre un hombre griego del siglo V y otro del siglo IV que entre el hombre de hoy y el de la época helenística. Podríamos llegar a ser incluso más atrevidos. El hombre europeo contemporáneo es mucho más hijo del hombre helenístico y de sus problemas que del hombre de la época clásica, como a lo largo de este capítulo se podrá ir percibiendo con claridad, conforme los detalles y las puntualizaciones vayan clarificando estas afirmaciones iniciales, un tanto osadas, qué duda cabe, y no exentas de un cierto carácter de generalización. Con la caída de la *polis* —y volvemos a tomar el hilo—, la base vital del hombre griego clásico se hundió para siempre. Y este hombre se quedó solo, desprovisto de una raíz que le había proporcionado alimento durante varios siglos de su historia. La vida política cedió paso entonces a la vida individual. La repercusión que este cambio de perspectiva radical trajo consigo fue de una importancia trascendental para el futuro. Hasta ese momento, todas las manifestaciones del espíritu griego habían sido esencialmente comunitarias. La literatura, la filosofía, el arte, e incluso las actividades religiosas de todo tipo, habían estado al servicio de una comunidad a la que educaban (2). Otro tanto podría decirse de la conducta moral, afectada de la misma forma por el tránsito del espíritu comunitario al espíritu individual. La ética del individuo, en su sentido pleno, no nace sino con las escuelas filosóficas helenísticas (3). Es en el helenismo, en efecto, cuando el hombre griego se queda completamente solo y con plena conciencia de que tiene que habérselas con una radical soledad y de que, tomando esta

(2) Es casi ocioso, en este punto, hacer alusión a *Paideia*, de Jaeger. Lo que ya no resulta tan ocioso es resaltar cómo la magistral obra del eximio humanista se cierra con un capítulo dedicado a Demóstenes y la ruina de la ciudad-estado.

(3) Algunas excepciones a esta afirmación de carácter general no harían sino confirmar la regla. El caso más claro sería el de Sócrates, pues en la polémica de si la moral socrática es política o individual nosotros terciaríamos, con las cautelas y precisiones que fueran necesarias, por el bando de los que piensan que es marcadamente individual. La Sofística nos plantearía a este respecto un problema muy espinoso, en el cual no podríamos entrar ahora. No obstante, opinamos que la problemática moral de la Sofística no hace referencia, en sus esencias, al individuo, sino a la comunidad política, por muy subjetivo que sea su postulado del "hombre es la medida de todas las cosas".

soledad como punto de partida y de llegada, ha de ordenar y dirigir todos los actos que desarrolle en su vida.

Nos encontramos ya, pues, con el hombre griego solo, sin confianza en el apoyo que la comunidad política pudiera prestarle y con los fundamentos de la moral tradicional, es decir, los comunitarios, totalmente quebrantados y desvalorizados. Ya se encuentra en plena posesión de esa libertad e independencia que con tanto esfuerzo y desde hacia tanto tiempo buscaba. Mas el ser humano, cuando se queda solo y aislado, como le aconteció al hombre del helenismo, trata de buscar con todas sus fuerzas un refugio seguro en el que guarecerse, ya que le es imposible vivir en una soledad absoluta. Ha sido visto de una manera magistral por Festugière cómo el hombre griego del periodo helenístico halló un triple refugio en la religión, en la filosofía y en la actividad científica (4). Platón, sobre todo en su diálogo *Timeo*, así como en *Las Leyes* y *Épinomis*, y Aristóteles en su obra de juventud *Sobre la filosofía*, buscaron un refugio en una religiosidad de los dioses astros, considerándola como ordenadora perfecta de la vida. La gente popular también se echó en brazos de manifestaciones religiosas más al alcance de sus posibilidades intelectuales, con la finalidad de encontrar en ellas protección y asilo. Es en el helenismo cuando experimentan un auge importante movimientos religiosos que, en la que podríamos denominar *fase política de la historia griega*, habían llevado una vida soterrada y lánguida, al mismo tiempo que se produce una importación y aceptación de elementos religiosos venidos del Oriente. La superstición, por otra parte, surge en estos momentos también como componente religioso de primerísima importancia (5). Cualquiera que sea el apoyo religioso al que se recurra, es evidente que pocas etapas de la historia del espíritu humano han asistido a una eclosión religiosa de semejante magnitud.

(4) Cf. Festugière, A. J.: *Libertad y civilización entre los griegos*, Buenos Aires, Eudeba, 1972. Trad. del francés; en especial las págs. 40-41.

(5) Cf. sobre esta cuestión, un análisis más detallado en la obra de Festugière, A. J.: *Epicure et ses dieux*, Paris, P.U.F., 1968, 2.ª ed. Véase en particular el capítulo segundo intitulado "Le fait religieux a l'époque hellenistique", págs. 12-24.

Un empeño similar es puesto también por el hombre griego del periodo helenístico en hallar un refugio a su soledad y desarraigo en la dedicación plena al cultivo de la filosofía. Es en esta época precisamente cuando la filosofía adquiere un carácter preponderante como guiadora y sanadora del individuo que a ella se dedica en cuerpo y alma. Hasta ese momento, la filosofía había tenido una función esencialmente compleja en la historia del pensamiento griego. Hermanada con el primer alborar de la ciencia, la técnica, la ética y la reflexión político-social se nos muestra en los pensadores presocráticos. Centrada sobre el hombre y su entorno político, la vemos durante el periodo de la Sofística, Sócrates y Platón, pero procurando ofrecer un apoyo y un socorro al ser humano, como si fuera ésta su misión primordial, sólo se nos presenta en la época helenística. El frecuente vocabulario de términos curativos con que aparece impregnada es muy revelador a este respecto (6).

No todos los espíritus, como es fácil suponer, se aferraron al cultivo de la filosofía, sino que otros, por el contrario, buscaron el apoyo en la dedicación a la ciencia, unas veces por mero afán de conocimiento, como sería el caso de Aristóteles y su escuela, otras veces con la intención de hallar en la ciencia una base sólida con la que procurarse una explicación convincente del mundo que les rodeaba. Tal sería el caso de epicúreos y estoicos, que con el conocimiento más o menos científico de la naturaleza, con la *physiologia*, en frase de Epicuro, pretendían hallar un sólido punto de apoyo sobre el que poder fundamentar sus concepciones éticas. No en balde ambas escuelas filosóficas han tomado de los presocráticos sus concepciones de la naturaleza, si bien adaptándolas a sus exigencias morales. Epicuro del atomismo de Demócrito, los estoicos de la doctrina heraclítica del *logos*. Con razón podemos decir, por tanto, que las escuelas filosóficas del helenismo vuelven a insertarse en la tradición "naturalista" de la filosofía de los presocráticos, tradición que se había visto interrumpir.

(6) Sobre la nueva concepción de la filosofía y su nueva misión, cf. las atinadas y doctas páginas de Bignone. E.: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1936; en especial la pág. 336 y sigs. del tomo segundo.

pida por una etapa filosófica de cuño esencialmente ético-político, representada por los sofistas, Sócrates y Platón, insertos en una misma época, a pesar de algunas diferencias de cronología, y en unos mismos problemas (7).

Henos aquí enfrentados con una cuestión que requerirá de nosotros una serie detallada de precisiones y puntualizaciones, a fin de centrarla con la mayor exactitud y rigor posibles. Estamos haciendo alusión, como es fácil suponer, al tema recién apuntado del nuevo auge que volvió a tomar el interés por la naturaleza y su atenta consideración en el período helenístico. Mas antes de seguir adelante habrá que intentar explicar las causas que influyeron en el languidecer de la atención prestada a la *physiologia* con los sofistas, Sócrates y Platón, como hemos señalado hace un momento. Las causas son básicamente de tipo histórico. El siglo V y la primera parte del IV constituyen un espacio de tiempo dominado casi en exclusiva por la reflexión sobre el hombre, en tanto en cuanto miembro perteneciente a una comunidad. Debido a ello, el horizonte filosófico sufre un evidente estrechamiento, en detrimento sobre todo del estudio de la naturaleza, que decrece, cambia de enfoque y, en ocasiones, llega a desaparecer casi por completo. Un cambio de enfoque clarísimo en la consideración de la naturaleza aparece con el movimiento sofístico. Es algo indiscutible que la problemática de la *physis* es objeto de estudio pormenorizado por parte de los sofistas. No puede ponerse objeción alguna a esta afirmación. No es menos claro, sin embargo, que los sofistas no se interesaron por el estudio de la naturaleza con una finalidad semejante a la de los filósofos presocráticos. La utilización que lleva a cabo la Sofística

(7) Sobre la diferente concepción del *logos* en los estoicos y en Heráclito, cf. el artículo de Rodríguez Adrados, F.: "El sistema de Heráclito: estudio a partir del léxico", *Emerita*, XLI, fasc. 1.º, 1973. Sobre el entronque de Epicuro con la tradición naturalista jonia, cf. de Witt, N. W.: *Epicurus and his Philosophy*, Minnesota Press, 1954, quien en la página 7 dice textualmente: "Como un hombre de ciencia, Epicuro volvió a la tradición de los pensadores jonios, que había sido interrumpida por Sócrates y Platón". (La traducción del original inglés es mía, al igual que lo será, a partir de este momento, cualquier cita directa de un texto bibliográfico en cualquier lengua extranjera.)

de la naturaleza tiene un interés de manifiesto signo ético-político: servir de arma de ataque contra la concepción tradicional del *nomos*, ley y convención, y extraer, a partir de aquí, una problemática muy compleja y una gama muy variada de soluciones, a veces contrapuestas, en las que no nos es posible entrar ahora en profundidad. Como confirmación de nuestro aserto, baste con lo que vamos a aducir seguidamente. El estudio del movimiento sofístico ha sido llevado a cabo no hace muchos años por Guthrie, en el tomo tercero de su *Historia de la Filosofía Griega* (8). Nos parece que se trata del estudio de conjunto más puesto al día, mejor estructurado y más claro que existe sobre la cuestión, aparte de proporcionarnos una excelente y selecta bibliografía. Pues bien, el capítulo cuarto de la parte dedicada a la Sofística, ya que en este volumen se incluye también el estudio de Sócrates, trata de la conocidísima antítesis entre *nomos* y *physis*, es decir, entre convención y naturaleza. El título de dicho capítulo es muy revelador y concuerda con lo que acabamos de afirmar, la finalidad ético-política que perseguían los sofistas en su consideración de la naturaleza. Bastará con enunciarlo para que nuestra afirmación obtenga —así lo esperamos— una sólida confirmación: “The Nomos-Physis Antithesis in *Morals and Politics*”. El subrayado de *Morals and Politics* evidentemente es nuestro.

En cuanto pasamos a Sócrates y Platón, enseguida se echa de ver que el tema de la *physis* ocupa en ambos pensadores un lugar de exiguo privilegio, cuando no es tratado con evidente hostilidad, como veremos muy pronto en el caso de la filosofía platónica. No hace falta tener un conocimiento muy profundo de la filosofía socrática para advertir, sin que quede espacio para la duda, que su reflexión ética está centrada en el hombre y su contorno político-social y que su desinterés por la naturaleza es manifiesto, como lo demuestra, aunque sea de un modo un tanto anecdótico, la tantas veces citada frase del diálogo platónico Fedro: “De

(8) De este tomo tercero se ha hecho una edición en Paperbacks (de bolsillo) en dos volúmenes. Es la que tengo a la vista en este momento.

cierto que los lugares y los árboles nada pueden enseñarme, los hombres están en la ciudad”.

Una situación semejante ocupa la atención sobre la *physis* en la filosofía platónica. Los temas más señeros y fundamentales del pensamiento de Platón, cuales son la teoría del conocimiento, tal y como se nos aparece reflejada en la teoría de las ideas, su valoración del alma y del cuerpo, así como los rasgos más esenciales de su geometrizar y abstracta ética, por no citar más que unos cuantos ejemplos, revelan el matiz peyorativo concedido por Platón a la naturaleza cambiante, asimilada por el filósofo a lo material y perecedero y obstáculo evidente para que la razón humana pueda acceder al verdadero conocimiento de la realidad (9).

Mas detengámonos un momento, volvamos la vista hacia atrás y recapitulemos, para que podamos seguir avanzando en nuestra investigación. Habíamos notado hace pocas páginas cómo la ruina de la ciudad-estado, con el subsiguiente abandono de la actividad política por parte del ciudadano, repercutió de una forma trascendental en la historia del espíritu griego. El centro de interés especulativo se habría desplazado entonces hacia el hombre solo, que se replegaría sobre sí mismo y trataría de buscar la felicidad por encima de todo. Debido a estas nuevas circunstancias ambientales, el ideal de la autarquía, poco desarrollado, salvo algunas excepciones en la época clásica, pasó a convertirse en el tema predominante de las escuelas filosóficas del helenismo, que desvían su atención hacia una especulación filosófica de carácter práctico-moral, como cuadra a la perfección a un período individualista en esencia y

(9) Respecto a la expresión “geometrizar ética”, reconozco mi deuda personal con profundas y bellas consideraciones de Bignone sobre la filosofía platónica en su obra ya citada sobre Aristóteles. Sobre el estudio por parte de Platón de la naturaleza, cf. de Witt, *op. cit.*, sobre todo el capítulo “The new order of Nature”, pág. 22 y sigs., así como también los capítulos “The dethronement of Reason”, pág. 122 y sigs., y “Nature as the Norm”, págs. 127-128, y “Priority of Nature over Reason”, págs. 128-132, si bien con ciertas precauciones, pues este autor suele incurrir en ciertas exageraciones, amén de poseer un estilo un tanto desconcertante. No obstante, su obra es básica para una correcta interpretación de Epicuro en muchos de los infinitos problemas que tiene planteados.

vuelto hacia los problemas del ser humano. Este profundo cambio halla reflejo también en la literatura y en el arte, que dirigen su punto de interés hacia el ser humano individual. Es en el helenismo donde nacen los primeros géneros literarios que se ocupan del individuo como tal, y no como formando parte integrante de una comunidad, como puede percibirse de un modo palpable en la Comedia Media y Nueva y en la Novela, creaciones típicamente genuinas de los nuevos tiempos. Otro tanto podría decirse de la poesía, que pierde su carácter comunitario-educativo para tomar aires refinados, librescos, eruditos y novelescos, propios del nuevo ambiente cultural (10). Y es precisamente dentro de este carácter ético-individual del nuevo periodo donde debemos pasar a considerar ahora un fenómeno sorprendente y que pudiera llegar a parecer incluso paradójico, si no se observa con la atención y exactitud debidas. Nos estamos refiriendo al hecho de la rehabilitación y nuevo auge, antes apuntados, de la reflexión sobre la *physis*. En este sentido, la figura de Aristóteles ofrece un máximo interés, aunque el *Estagirita* no hacía sino beber en el manantial de los nuevos tiempos. Después de abandonar su primera etapa filosófica, de clarísimo influjo platonizante, Aristóteles y su escuela pusieron todo su empeño en la renovación de los estudios físicos, abandonados o marginados en la etapa de claro predominio político y ético de la reflexión. Surgió así un nuevo "renacimiento" de estos estudios, que trajo como consecuencia la aparición de la botánica y de la zoología como ciencias positivas. Este cambio supuso también, además de la ruptura definitiva con el platonismo, el alborear de unos horizontes nuevos para la especulación filosófica, que serían aprovechados, sobre todo, por los epicúreos, enemigos declarados de Platón y de la totalidad de su sistema filosófico (11).

(10) Sobre el nuevo marco sociológico de los géneros literarios helenísticos, cf. lo relativo a la novela en el libro de García Gual, C.: *Los orígenes de la novela*, Madrid, Istmo, 1972, en el capítulo que lleva el título de "El público de la novela", págs. 39-61.

(11) Cf. sobre la evolución de la filosofía aristotélica y su división en dos épocas claras, la platónica, apegada a la teoría de las ideas y a un orden místico-astral del universo, y la propiamente aristotélica, en la que el nuevo orden de la naturaleza se opone al de los dioses

Este nuevo “naturalismo” fue de una importancia muy relevante para todos los sistemas éticos de las escuelas helenísticas, en especial para el epicureísmo y el estoicismo, sin olvidar el cinismo, claro está. Epicuro y Zenón apoyaron sus concepciones filosóficas sobre esta naturaleza que había sido rescatada y liberada de su ostracismo gracias al luminoso esfuerzo del *Estagirita* y su escuela de investigadores. Ahora bien, Aristóteles, como ha notado muy bien Pasquali, tuvo en su intento dos aspectos no muy bien desarrollados y, como consecuencia de ello, podría decirse que, en parte, fallidos. Estos dos aspectos se refieren a las ideas de placer y de naturaleza humana, alrededor de los cuales, y profundizando en ellos, comenzarían a tejer las escuelas postaristotélicas sus nuevas doctrinas (12). Pero antes de pasar a una explicación a fondo de estos conceptos que el aristotelismo no desarrolló debidamente, menester es investigar con qué finalidad esencial la reflexión y estudio de la *physis* pasó a ocupar un puesto de preeminencia en las escuelas helenísticas más conspicuas, es decir, epicureísmo, estoicismo y cinismo. Resulta de todo punto evidente que no era una finalidad científica pura la que guiaba a estas escuelas en su atento estudio de la *physis*, como lo demuestra el hecho de que las disciplinas científicas particulares, como la botánica y la zoología, no tuvieron cabida entre los epicúreos y los estoicos, al menos desde un punto de vista sistemático, como había acontecido en el

platónicos, la obra clásica de Bignone citada y la de Jaeger, W.: *Aristóteles*, Berlin, 1923, obra esta última traducida al italiano y al español. También es muy interesante a este respecto el libro de De Witt mencionado, en el que pueden encontrarse frases muy reveladoras en punto a lo que nos ocupa. Así, por ejemplo, en la pág. 10, línea 9, leemos: “Esto significó la revelación de un nuevo orden de la naturaleza, un orden terrestre opuesto al orden celestial y, a la luz de este descubrimiento, Epicuro rechazó la hipostática Razón de Platón como norma de verdad y dirigió su mirada a la Naturaleza como suministradora de la norma”. O cuando en la pág. 128, línea 1, leemos: “Este nuevo orden (*videlicet* de la naturaleza), a su vez, se convirtió en rival del orden de los cuerpos celestes, que había sido brillantemente explotado por Platón”. También es interesante consultar sobre este punto el sugestivo opúsculo de Pasquali *La moral de Epicuro*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, en especial lo expuesto en las págs. 16-25.

(12) Cf. Pasquali, *op. cit.*, pág. 17.

Peripato. El interés por el estudio y el conocimiento de la naturaleza tiene en la filosofía helenística un clarísimo matiz sustentador y complementario. Nos estamos refiriendo a su papel básico de fundamento, a partir del cual llegar a ulteriores especulaciones ético-prácticas, que constituyen el núcleo esencial de todas las escuelas morales del periodo helenístico. La comprobación de este hecho palmario no es preciso ir a buscarla en la erudita cita bibliográfica, aunque allí la pudiésemos encontrar en forma prolija. Mucho más directo es recurrir a los propios textos de estas escuelas, donde este carácter sustentador del conocimiento de la naturaleza aparece claramente reflejado. Nos detendremos en algunos textos epicúreos y estoicos, escogidos un poco al azar, y que certifican con toda nitidez este matiz fundamentador y, por ello, secundario del interés por el estudio de la naturaleza en los filósofos de las escuelas morales helenísticas. En la carta de Epicuro a Heródoto, que es un compendio de la doctrina física epicúrea, leemos lo siguiente (13):

“En vista de lo cual, en fin, siendo útil semejante vía para los que están familiarizados con los estudios de la naturaleza, quería yo encomendarles la consigna de procurarse una continua fórmula evidencial en la investigación científica y lo que a la vida de esos hombres más aporta el apaciguamiento, y asimismo un resumen en cierto modo por el estilo y exposición de los elementos del total de las doctrinas” (14).

A pesar de las dificultades de interpretación del texto, ya que muchos de los fragmentos de Epicuro nos han llegado fragmentados o mutilados,

(13) Ep. ad. Herod. 37.

(14) Este pasaje presenta una compleja problemática de crítica textual, al igual que sucede en otros muchos lugares de la carta a Heródoto. Cf. sobre ello el artículo de García Calvo, A.: “Interpretación de la carta a Heródoto de Epicuro”. *Emerita*, XL, fasc. 1.º, 1972, en especial las págs. 76-77, en las cuales se discute este pasaje. La traducción que hemos ofrecido es la suya, con excepción de la poco atinada traducción, a nuestro entender, de “physiologia” por “estudios científicos”, que hemos sustituido por “estudios de la naturaleza”.

el concepto de tranquilidad (*engalenízon* o *entalenízon*), reflejado en la traducción por apaciguamiento, proporcionada por el conocimiento de la naturaleza, es la idea básica del pasaje y en la que Epicuro pone los acentos más agudos. En la carta dirigida a Pitocles podemos ver un párrafo muy semejante al que acabamos de citar, por su contenido y finalidad (15):

“Primeramente hay que creer que el conocimiento de los fenómenos celestes, ya sean tratados en conexión, ya de un modo independiente, no tiene otra finalidad que la imperturbabilidad y la segura confianza, al igual que ocurre con lo demás.”

El fragmento que acabamos de citar no puede ser más revelador y su clarividencia en lo que al contenido se refiere nos exime por completo de comentario ulterior. La subordinación de la *physiologia* a la ética no puede quedar reflejada de una forma más patente. El ya aludido carácter secundario de la física respecto de la moral, se percibe igualmente en el último testimonio epicúreo que aduciremos, extraído de una de las sentencias fundamentales (16):

“Si nada nos turbasen las sospechas de las cosas celestes y las de la muerte, no sea que nos afecten en algo, y el desconocimiento de los límites de los dolores y de los deseos, no necesitaríamos de la explicación de la naturaleza.”

Ideas totalmente afines nos encontramos en la concepción de la *physis* de los estoicos, ya que también ellos la consideran como mero fundamento de la vida ética. La famosa y archiconocida máxima “vivir en armonía con la naturaleza”, que para los estoicos constituía el fin de la vida humana, es un clarísimo exponente de lo que afirmamos. Los textos que corroboran

(15) Ep. ad Pit. Us. 85, págs. 38, 1 ss. Ideas semejantes hallamos un poco después en la misma carta, Us. 87, págs. 36, 14 ss.

(16) Máxima Principal 11. Cf. sobre esta misma idea, Porfirio, ad Marcellam 29, pag. 209, 1.

este hecho evidente, la subordinación de la reflexión sobre la naturaleza a la ética, son tan numerosos en toda la transmisión del pensamiento de los filósofos estoicos que bastará con reflejar uno solo, a manera de botón de muestra. La referencia que hemos elegido pertenece a un texto de Plutarco, muy dado, en cuanto seguidor de la doctrina académica, a ofrecernos una visión crítica, incluso a veces deformada, de estoicos y epicúreos. El pasaje pertenece a la obra *De communibus notitiis adversus stoicos*, y reza así (17):

“¿Zenón no los sigue (scil. a los Peripatéticos) cuando colocan como elementos de la felicidad a la naturaleza y a lo conforme a la naturaleza?”

A pesar del carácter evidentemente polémico del fragmento, no puede haber la más mínima duda en su interpretación. Lo que aquí nos dice Plutarco es que para Zenón, al igual que para los Peripatéticos, los fundamentos de la felicidad y, por tanto, de la conducta moral del ser humano se hallan en la *physis*.

Los ejemplos que acabamos de presentar, tomados de las fuentes directas y que podrían multiplicarse, han demostrado de una manera fehaciente el carácter de base y, por ello, secundario que la investigación sobre la problemática de la naturaleza tuvo en las principales escuelas morales de la época helenística. Esto no puede ponerse en modo alguno en tela de juicio, pues lo hacen patente innumerables testimonios directos de estas escuelas. Lo que ya no resulta tan meridiano, no obstante, es la causa de esta repristinación en el estudio de la naturaleza, aunque sea con un claro matiz de mera colaboración en vistas a un propósito último de impronta ética. La contestación a este interrogante que nos acabamos de plantear variará según el enfoque que adoptemos. Nuestra respuesta no pretende, en modo alguno, ser dogmática, ni la única que posee visos de validez. Ha de partir, como es natural, desde la perspectiva desde la que nuestro estudio sobre el ideal de la autarquía griega está siendo llevado a cabo. Desde otro punto de vista, es muy posible que hubiera otra

(17) *De commun. not.* 23, I, pág. 1069 ss. = SVF 183.

respuesta, y pudiera ser que hasta más válida. Es la ley eterna, hija de la riqueza y de la indigencia, como el amor, que preside la historia de la interpretación de los fenómenos del espíritu humano (18).

Ahora bien, nosotros no debemos perder de vista que lo que estamos tratando de llevar a cabo en este ensayo es un estudio sobre el complejo origen del ideal de la autarquía entre los griegos, así como de conceptos afines, tales como los de libertad e independencia. En el capítulo primero hemos sometido a consideración la investigación de este ideal hasta Aristóteles inclusive (19). De entre el cúmulo de conclusiones que se especifican allí, interesa para nuestro propósito resaltar ahora dos de una manera especial. La primera de ellas es que este ideal de autosuficiencia se le presentó ya a los griegos como un ideal inalcanzable, a menos a nivel humano, lo cual no excluía la puesta en juego de todas las fuerzas a fin de conseguir un acercamiento máximo a este ideal absoluto, relativizado en muchos aspectos, debido principalmente a la natural deficiencia del ser humano para obtenerlo en su total plenitud. Una cosa quedaba bien clara, sin embargo, en la forma en que el *Estagirita* se planteó este problema, y es que el hombre sólo puede ser autárquico, a escala humana se entiende, y desarrollar plenamente sus aspiraciones de independencia dentro del marco de la comunidad, de la *polis*, que también propende en la cultura griega a la autarquía, como de todos es bien conocido. Esta comunidad política autosuficiente es la que ofrece al individuo el marco adecuado para llevar a término su ideal humano de independencia, impensable, en aquella situación histórica concreta, sin una comunidad que preste apoyo y ofrezca seguridad a la deficiencia natural del ser humano. De estas circunstancias que acabamos de exponer sobre la problemática del individuo, de la *polis* y de la autosuficiencia de

(18) Sobre esto, vid. la introducción del artículo de Rodríguez Adrados, F.: "Religión y Política en la Antígona", en *Estudios sobre el teatro en la antigüedad clásica. Revista de la Universidad de Madrid*, XIII, págs. 492-493.

(19) Aristóteles ha sido estudiado en el primer capítulo, a pesar de que pertenece al helenismo por su cronología, debido al hecho de que su temática es aún clásica, al menos en relación con lo que nos ocupa.

ambos se seguían dos puntos fundamentales que es menester destacar. El primero de ellos es que la moral griega fue esencialmente “política” en líneas generales en la época clásica y en algunos autores posclásicos, como Platón y Aristóteles (20). El segundo de ellos es que la tendencia a la autosuficiencia en el hombre helénico estuvo en esta época contrarrestada por la restricción obligada del marco ciudadano, en el que necesariamente se tenía que desenvolver su vida. Podríamos considerar a este periodo como de autarquía política, en la medida en que el hombre griego sólo podía aspirar a conseguir el mayor grado de autosuficiencia dentro de los límites de una ciudad que, en última instancia, era el único marco que podía garantizar un mayor grado de independencia a escala humana. Autosuficiente para los griegos, en el pleno y absoluto sentido de la palabra, sólo podía serlo la divinidad. Con la ruina de la ciudad-estado, a la que ya hemos hecho repetidas alusiones, las circunstancias históricas experimentaron un cambio trascendental. El marco en el que iban a desarrollarse, a partir de entonces, los ideales de independencia y de autosuficiencia del espíritu griego iba a ser muy distinto. La *polis*, como soporte del hombre helénico, había desaparecido para siempre, abatida, en parte, por ese afán de independencia que había constituido la nota específica del griego a lo largo de las distintas etapas de su evolución histórica (21).

La época del helenismo saca a la luz a un hombre griego nuevo, que está solo consigo mismo, que va a tener que contar con su propio yo per-

(20) Entendemos por época clásica el periodo de tiempo comprendido entre la batalla de Maratón y el fin de las guerras del Peloponeso. Insisto en la expresión “en líneas generales”, a fin de salir al paso de apresuradas puntualizaciones que se nos pudieran hacer, así como para dejar constancia de que puede haber excepciones con las que nosotros nos mostráramos de acuerdo.

(21) El tema de las causas de la caída de la *polis* ocuparía libros enteros, si lo abordáramos desde sus perspectivas más profundas y en sus infinitos matices, espirituales, sociales, históricos, económicos, etc. Sobre el afán de libertad del espíritu griego es fundamental la ya clásica obra de Pohlenz, M.: *Griechische Freiheit*, Heidelberg, 1955, así como el espléndido estudio de carácter general *Der hellenische Mensch*, Göttingen, 1947, del que hay traducción al italiano, por no citar sino algunos de los trabajos más importantes al respecto.

sonal en el planteamiento de toda clase de problemas y de sus posibles soluciones (22). Cabría preguntarse ahora ¿qué consecuencias trajo este cambio histórico capital respecto a la evolución ulterior del ideal de la autosuficiencia? Esta va a ser la cuestión a la que tendremos que dar contestación a continuación.

La primera consecuencia de este cambio fue que el hombre griego se encontró totalmente liberado de las ataduras restrictivas que lo ligaban a la comunidad política y, de este modo, pudo conseguir un avance muy importante en la consecución del ideal que con tanto empeño buscaba. Debido a esta "liberación", la moral política, hasta entonces predominante, se transforma en una moral individual, y los temas ético-prácticos pasan a ocupar un primer plano, sobre todo los referentes al bien moral del hombre y la búsqueda por él del mayor grado de felicidad posible, en cuanto ser dotado del don de la razón, del *logos*, y de la libertad, con ello, para poder realizar actos morales. Esta "liberación", por el contrario, trajo como contrapartida que el hombre griego se quedara, de pronto, sin el apoyo que hasta ese momento había prestado a su vida el marco ciudadano, que había constituido la base de sus reflexiones morales y de sus anhelos de libertad e independencia. Parece lógico pensar que la pérdida de este apoyo debería ser sustituida por otro soporte que, aunque ya no fuera la ciudad, garantizara todas sus acciones y pudiera ofrecer una nueva base sólida a sus afanes de autosuficiencia. Pues una cosa quedó muy nítida un poco antes, y es que el ideal de la autarquía era inalcanzable en términos absolutos por el hombre, ser deficiente por naturaleza y, como consecuencia de ello, necesitado siempre de una base sobre la que asentar su actuación en la vida.

Ha llegado ya el momento de plantearse qué raíz podría hallar entonces el hombre griego, una vez que la anterior, la comunidad

(22) Creo que ningún testimonio refleja mejor la situación del hombre griego en este momento que la conocidísima frase de Anústenes, transmitida por Diógenes Laercio, VI, 6, Caizzi 177: "Habiéndosele preguntado qué había obtenido de la filosofía, respondió: poder tratar conmigo mismo".

ciudadana, había sido arrancada para siempre. Este vacío radical, así lo pensamos y pretendemos demostrar, es el que habría venido a colmar la naturaleza, convertida, a partir de ahora, en norma, base y apoyo de todas las acciones humanas, funciones éstas que antes desempeñaba la *polis*. Con la finalidad de conseguir por otros caminos el ideal de la autarquía, habría tenido lugar, en gran medida, la nueva repristinación del conocimiento de la naturaleza a que habíamos hecho alusión un poco antes. La naturaleza, de este modo, habría venido a sustituir la función que la *polis* había desempeñado hasta ese instante para el individuo griego, las de norma y soporte de sus acciones. A partir de ahora no se considerará ya habitante de una *polis*, sino un ciudadano del mundo, un cosmopolita, en la medida en que participa de una naturaleza común a todos los hombres. La idea de la naturaleza, enfocada desde esta perspectiva, adquiere así una dimensión nueva, quizá inédita en mi opinión. Esta naturaleza, sustituto para el hombre griego de una *polis* autárquica, se nos presentará también como autárquica, con lo cual el enfoque que estamos manteniendo en este ensayo no resultaría sin sentido o subjetivo, como a primera vista podría parecer a un lector poco reflexivo. ¿Es que puede discutirse acaso que las concepciones de la *physis* de cínicos, epicúreos y estoicos participan de la autosuficiencia? Un somero vistazo a los fragmentos de estos filósofos demostraría que no hay lugar para la discusión. Este rescate del naturalismo, como hemos dado en llamar a este fenómeno, habría tenido un punto de apoyo capital en la importancia que la consideración de la naturaleza volvió a cobrar con Aristóteles, lo cual no significa que cínicos, estoicos y epicúreos se adhirieran a la visión aristotélica de la misma, sino al atomismo, los epicúreos, y a un heraclitismo *sui generis*, los estoicos, constituyendo los cínicos un caso particular.

De la atenta observación de esta *physis* rescatada para la observación griega comenzarían las escuelas helenísticas a sacar sus propias conclusiones. Notarían, entre otros hechos, que todos los seres que la componen, incluidos los hombres, se mueven entre ella por reacciones de atracción y de repulsa, pero que el ser humano es el único que no se limita a responder

de una forma automática a los estímulos ofrecidos por la naturaleza. De estos presupuestos, apenas esbozados, dos temas fundamentales, si bien no entonados con los mismos acentos por las distintas corrientes filosóficas, iban a dominar el pensamiento de la mayor parte de las escuelas helenísticas, el del placer, *hedoné*, y el de la esencia de la naturaleza humana, la *anthropine physis*, puntos que el *Estagirita* también sometió a consideración, pero sin desarrollarlos hasta sus últimas consecuencias (23).

Es lógico pensar, no obstante que no todas las escuelas filosóficas del helenismo podían llegar a idénticas conclusiones sobre estos nuevos problemas ante los que se enfrentaban, pero lo que sí está muy claro es que todas ellas arrancaban de un fenómeno cultural común: el hombre griego, desenraizado de la *polis* e inserto en una naturaleza que le sirve de soporte y de guía. Igualmente manifiesto es que todas ellas aspiraban a un fin común: la consecución de la felicidad por el hombre, en tanto en cuanto ser racional, moral, independiente e insito en una naturaleza con la que necesariamente tiene que contar para la obtención de sus fines, ya sea para seguirla, ya para apartarse de ella, según las circunstancias y las ocasiones. Este punto de unión en la problemática de las distintas corrientes de pensamiento del siglo IV y siglos posteriores ha sido, por lo general, soslayado o no advertido por la mayoría de los investigadores de la filosofía griega, que han tendido en sus estudios a separar tajantemente las escuelas y a cargar las tintas principalmente sobre sus aspectos discordantes, sin tener en cuenta, salvo contadas excepciones, que gran parte de estas acres discrepancias se debían a la transmisión polémica de las doctrinas por parte de los epígonos, como Cicerón y Plutarco, por poner un ejemplo, más que a oposiciones profundas de sus respectivos sistemas. Otras veces ha acontecido que eran los mismos filósofos griegos los que se dejaban arrastrar por exageraciones, aguijoneados por un impulso polémico nunca tan agrio como en esta etapa del pensamiento helénico (24).

(23) Cf. nota 12.

(24) No pretendemos hacer de los motivos polémicos una panacea universal para explicar muchos puntos oscuros de las filosofías de esta época, pero es indudable que han

Es ya llegado el momento, sin embargo, de centrar nuestra atención en lo prometido: el análisis de los temas del placer y de la naturaleza humana. Todas las escuelas filosóficas del helenismo se mueven, giran y reflexionan alrededor de estos puntos, en cuanto fundamentales del momento histórico presente, si bien el énfasis tonal varía de unas a otras, como era verosímil que aconteciera. El puesto de privilegio que la consideración del placer ocupa entre los temas del siglo IV tiene una causa última bastante palmaria, según nuestro modo de ver. Nos referimos al “rescate” de la reflexión sobre la naturaleza, al cual acabamos de aludir. Cuando un hombre vuelve sus ojos hacia la *physis*, lo primero que observa es que todos los seres animados y, entre ellos, el hombre, encuentran en ella la satisfacción de sus necesidades mínimas vitales, la repleción de sus deficiencias congénitas, que sólo ella puede procurar. De aquí a pensar que todos los seres se mueven con el propósito de conseguir el placer, como garantizador de su subsistencia, y que este placer lo suministra con facilidad la naturaleza hay sólo un paso. Este es el paso que darían Epicuro y los cirenaicos, por citar las escuelas más señeras en la reflexión del placer. Dentro de estos moldes conceptuales, a los que acabamos de aludir, es posible interpretar con la debida exactitud máximas epicúreas como la siguiente (25):

“Débil es la naturaleza para el mal, no para el bien, pues con los placeres se conserva, mas con los dolores se destruye.”

Antes de seguir progresando en la cuestión, queremos salir al paso de dos posibles objeciones. Primera: en el estoicismo, podría argüírsenos, la naturaleza ocupa un papel tan fundamental como en el sistema epicúreo, pero no sucede igual con el placer, antes bien, el placer habría sido rechazado de plano por el estoicismo, en antítesis violenta con el epicureísmo. Segunda: ¿por qué Epicuro puso tanto énfasis en la defensa

existido. Muchos otros autores comparten esta opinión, algunos de ellos de tanta talla como Bignone. *op. cit.*

(25) S. V. 37.

del placer, hasta el punto de considerarlo como fin (*télos*) de la vida del hombre, mientras que los estoicos no lo valoraron como tal, si es cierto que ambas corrientes filosóficas arrancan de los mismos presupuestos, como pretendemos demostrar? A la primera de las objeciones cabría responder que no es cierto que el placer haya sido rechazado totalmente por los estoicos, como los recientes estudios de Haynes y de Rist sobre la cuestión han puesto en evidencia (26). Responder a la segunda de las objeciones requiere un tratamiento más pormenorizado, aunque la apreciación "rechazo de plano" del placer debe quedar ya excluida a partir de ahora. Los porqué podrían ser muchos y variados, algunos de ellos objetivos, otros subjetivos, y todos, sin embargo, podrían arrojar un haz de luz sobre esta cuestión. Nosotros vamos a limitarnos a hacer hincapié en dos de ellos, objetivos ambos, como se percibirá enseguida.

La primera explicación hay que considerarla en el marco de una circunstancia admitida por los más importantes historiadores del epicureísmo. Nos referimos al hecho incontrovertible de la formación de la filosofía epicúrea en abierta polémica con la filosofía platónica. Bignone, con ejemplar maestría, y De Witt, tras sus pasos, han puesto en evidencia, sin dejar lugar para la duda, este hecho comprobado. En la filosofía platónica y en la del primer Aristóteles platonizante la estimación del placer era denigratoria y objeto de constantes ataques, como se percibe en numerosos diálogos de Platón y en las obras perdidas del Aristóteles de juventud, debido a motivos obvios y en consonancia con sus respectivas concepciones filosóficas, en los que no podemos entrar ahora a fondo (27).

(26) Nos referimos a Haynes: "The Theory of Pleasure of the Old Stoa", *A. J. P.*, 83 (1962), págs. 412-419, así como Rist, J. M.: *Stoic Philosophy*, C.U.P., 1969, en su cap. 3.º, páginas 37-53, titulado "Problems of pleasure and pain".

(27) A este respecto son espléndidos los capítulos de Bignone, *op. cit.*, en especial el cuarto del tomo I intitulado "La polemica di Epicuro in difesa dell'edonismo contro le opere perdute di Aristotele e la scuola platonico-peripatetica", y el cap. 5.º, que lleva el título "Il 'Protrattico' di Aristotele e la polemica di Aristosseno contro l'edonismo", págs. 273-361 y 361-409, respectivamente. Justo es reconocer que recientemente la tesis clásica de Bignone ha sido puesta en tela de juicio, vid. al respecto, Acosta Méndez, F.: *Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico*, Fundación Juan March, 1977.

Es natural, por tanto, que Epicuro, rival declarado del platonismo, reaccionara hacia el otro extremo e hiciera del placer la base de su sistema moral (28). Algo tal no ocurre con el estoicismo, escuela que no se desarrolló en franca antítesis al platonismo y que reservaría, por ello, un lugar secundario al problema del placer.

La segunda explicación habría que hallarla en las distintas concepciones de la naturaleza en que ambas escuelas se apoyaron. Epicuro partió del atomismo materialista de Leucipo y Demócrito, mientras que el estoicismo halló su arranque en la concepción heraclítica de la naturaleza, en donde espíritu y materia forman una unidad de dos. Es de todo punto lógico que Epicuro, ligado a una visión atomista y materialista de la naturaleza, diera una importancia y trascendencia mucho mayores al placer, sobre todo cuando a ello coadyuvaban evidentes acicates de corte polémico antiplatónico. El estoicismo, por el contrario, admitiendo un dualismo materia-espíritu, estaba mucho más cercano a la concepción platónica y por ello mucho menos proclive a conferir al placer un puesto de privilegio en su sistema filosófico (29). Mas el problema de la recta interpretación de la idea de *hedoné* epicúrea es muy complejo y se requeriría un amplio estudio pormenorizado para conseguirlo.

Nos ha llegado ahora el momento de adentrarnos en el análisis del otro tema que nos queda pendiente, el de la naturaleza humana. Es un hecho

(28) Que el placer es la base de la filosofía epicúrea no puede dudarse, so pena de cerrar los ojos a la evidencia de los textos. Lo que no puede mantenerse, sin embargo, es que la filosofía epicúrea se agota en una búsqueda del placer y no en tratar de conseguir la felicidad del ser humano por medio de la *ataraxia* y de la *aponia*, impensables sin los ideales de libertad y autosuficiencia en los que el epicureísmo, al igual que el estoicismo y el cinismo, se mueve.

(29) Afanes polémicos que tampoco tuvo el primitivo estoicismo de Zenón con Epicuro, ni viceversa, como piensan sin razón autores de tanta talla como Pohlenz. Sobre esto, cf. De Witt, *op. cit.*, pág. 11: "Es un error de los historiadores oponer Epicuro a los estoicos. Esto es un anacronismo". Y también Rist, *op. cit.*, en su cap. 3.º, "Problems of pleasure and pain" leemos: "Existe una opinión muy extendida, fomentada en especial por la obra de Pohlenz, de que la filosofía estoica debería ser considerada por encima de todo una reacción contra el epicureísmo. La tesis es exagerada, pero tiene ciertos elementos de verdad".

innegable que la investigación sobre la naturaleza en general, así como sobre la naturaleza humana, ocupó en las etapas precedentes del pensamiento griego un lugar destacado. Ahora bien, sin llegar a caer en las exageraciones de los objetivistas a ultranza, parece bastante defendible la tesis de que, en la época de la filosofía presocrática, la investigación filosófica se interesó más por el objeto, lo externo al ser humano, que por el sujeto (30). Como consecuencia de ello, se habría podido profundizar muy poco en la consideración de las características peculiares de la naturaleza humana. En el período clásico se habría dado un paso decisivo en este sentido, pero más que en el análisis de la naturaleza humana se habría ganado terreno en la reflexión sobre ella desde la perspectiva de que ella se encuentra inserta por naturaleza en una comunidad política. Debería darse en la historia de Grecia el derrumbamiento de la fase política, al que ya hemos hecho alusión, para que el estudio de la naturaleza humana ocupara un puesto de relevancia en la especulación filosófica del helenismo. Es precisamente en este momento cuando la naturaleza humana se situará en el centro de la reflexión filosófica y, como consecuencia de este hecho capital, como ya hemos apuntado en repetidas ocasiones, la filosofía helenística se convirtió en la filosofía moral del ser humano. Sería entonces también, y como resultado de toda esta serie de cambios histórico-culturales, cuando la problemática sobre la libertad y la autosuficiencia de la naturaleza humana pasarían a adquirir preocupación e interés preferentes, por no decir casi exclusivos.

Hace unos instantes hemos examinado y hecho resaltar la importancia que la atención por la naturaleza volvió a cobrar en el helenismo. Será menester considerar ahora si la nueva atracción por el estudio de la naturaleza humana tiene alguna conexión con el redescubrimiento de la reflexión sobre la naturaleza en general. Nosotros pensamos que si la tiene y que estos dos fenómenos no pueden examinarse de una forma aislada y

(30) Sobre si el pensamiento griego debe ser considerado objetivista o subjetivista, cf. el estudio de Mondolfo, R.: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

sin que sean puestos en relación mutua. En la medida en que la naturaleza humana forma parte también de la *physis* general, el estudio atento de la naturaleza repercutiría, de un modo decisivo, en la indagación pormenorizada de la naturaleza del hombre. De esta consideración de la interrelación de ambas naturalezas podían extraerse dos consecuencias primordiales, la primera de ellas era que la naturaleza humana forma parte integrante de la naturaleza universal, en la que se encuentra inmersa y a cuyo ritmo vital tiene necesariamente que acoplarse. El hombre griego ya no va a ser considerado como un ser sociable, sino como un ser natural, con todo lo que una afirmación de esta naturaleza entraña en si misma.

La segunda consecuencia iba a ser que, si es absolutamente cierto que el ser humano es, ante todo, una parte integrante más de la naturaleza general, no es menos evidente también que su naturaleza propia está dotada de una característica que le es peculiar. Es fácil imaginarse que estamos aludiendo a la razón, al *logos*, en cuanto elemento calculador y regulador de todos y cada uno de los actos que el hombre puede llevar a cumplimiento. Pocas veces en la historia del pensamiento humano la razón ha tenido una importancia tan capital como en el helenismo, por lo menos en la reflexión de las escuelas filosóficas morales. De lo que acabamos de decir pueden sacarse varias consecuencias, entre las que destaca que el hombre es el único ser de la naturaleza capaz de realizar actos morales, porque por el hecho de poseer *logos*, razón, es el único dotado de la capacidad de libertad y de independencia, bienes éstos cuya consecución exige un esfuerzo y preocupación constantes. Ahora bien, el hecho de que todos los seres humanos posean como algo genuino el don de la razón no implica necesariamente que todos sean libres e independientes y, como consecuencia de ello, felices. La mayoría de los hombres del vulgo no saben hacer un uso correcto de la razón y llevan una vida similar al resto de la naturaleza que no participa, al menos en la misma medida, de este regalo de la razón. Otras veces acontece que la vida de estos hombres, del vulgo, no es ni siquiera semejante a la natural, dotada de su específica razón o *logos* interno, sino que puede llegar incluso a ser antinatural, en la medida en que la incorrecta utilización de su mente le hace caer en el reino

de las falsas opiniones, las cuales le llevan a apartarse de una vida concorde con la naturaleza. El sabio, por el contrario, si sabe hacer un uso adecuado de su inteligencia racional y, a causa de ello, no sólo lleva una vida armónica con la estructura interna de la naturaleza, sino que también le es posible regular todas sus acciones sin que estén necesariamente determinadas por una naturaleza que le sirve de sustento y de la que se siente parte integrante, pues, en caso contrario, carecería del bien máspreciado que como hombre trata de alcanzar, la libertad, sin la cual difícilmente podría ser independiente y feliz.

Sin darnos cuenta nos hemos visto arrastrados, al hilo del progreso temático, a la consideración de otra cuestión muy importante y que afecta a la naturaleza humana, parte constitutiva de la *physis* universal. Nos estamos refiriendo al problema de la libertad del hombre en el marco de una naturaleza que se rige por sus propias leyes necesarias. ¿Puede el hombre, el sabio, por decirlo con más propiedad, ser libre, inserto como se encuentra en una *physis* autorregulada *ab aeterno*? Y si no es libre, ¿puede realizar actos morales y, con ello, ser feliz? Muy difícil le sería si la inserción en el orden de la naturaleza general dejara al sabio sin la posibilidad de ordenar libremente su vida. Nos encontraríamos de nuevo al hombre griego en una situación muy pareja a la de la etapa política. Entonces, como vimos en su momento, sus afanes por conseguir la libertad y la autosuficiencia sólo los podía llevar a cumplimiento en el marco de la *polis* autosuficiente, única que podía garantizar la obtención por el hombre de una independencia relativa, acorde con el carácter deficiente de la naturaleza humana. El hundimiento de la fase política de la cultura griega nos dejó a un hombre solo consigo mismo y, en principio, en mejores condiciones para conseguir un grado mayor de libertad e independencia. Mas he aquí que nos lo volvemos a encontrar “aprisionado” ahora en los lazos de una naturaleza que lo obstaculiza, del mismo modo que lo hacía la comunidad política.

Esta circunstancia a la que acabamos de aludir podría parecer, a primera vista, ilógica y hasta paradójica, pero muy pronto se percibirá que es, por el contrario, lógica y normal. En el primer capítulo de nuestro

ensayo quedó demostrado, como hicimos constar poco antes, que el ideal de la autarquía es un ideal inalcanzable a escala humana, que el hombre helénico intentó conseguirlo con todas sus fuerzas, mas para ello se vio obligado a apoyarse en la comunidad política, que era la única, en cuanto autárquica, que podía contribuir a la obtención por parte del hombre del mayor grado posible de autosuficiencia individual. Toda esta temática se trataba en la obra del *Estagirita*, y en ella quedaba bien patente que el hombre griego sólo podía alcanzar su autarquía personal —relativa se entiende— dentro del ámbito de una comunidad autosuficiente, que servía para colmar, en la mayor medida posible, la congénita incapacidad del hombre para la consecución de una autosuficiencia absoluta. Lógico y comprensible es, por ello, que al hundirse al hombre griego el apoyo de la *polis* buscara otro con ayuda del cual pudiera conseguir el mayor índice de autarquía posible. Resulta indudable que lo halló en la naturaleza, en una naturaleza rica, autorregida y autosuficiente. Y entonces se encontró en una situación muy similar a la de la época anterior, si bien con unos condicionamientos concretos muy distintos. El problema radicaba ahora en garantizar que el sabio helenístico fuera libre e independiente, inmerso como estaba en una naturaleza que le marcaba la senda que debía seguir, so pena de quedarse sin el apoyo más seguro de su propia búsqueda independencia. Mas, ¿cómo se puede ser libre si para lograrlo es menester seguir una vía marcada? Es evidente que en esta disyuntiva se tenían que generar una serie de dificultades y contradicciones y que con ellas habrían de tropezar las escuelas filosóficas del helenismo, en especial estoicos y epicúreos. Ambos grupos tuvieron que enfrentarse con idénticos problemas, lo cual hermana más aún a estas escuelas, en lugar de distanciarlas. Nuestro estudio de la Estoa y del Jardín, desde esta perspectiva de la independencia del filósofo, demostrará cómo obviar esta dificultad fue tarea ardua y común a ambas corrientes filosóficas. Las soluciones a las que llegaron presentan diferencias mínimas de detalle, pero son coincidentes en el meollo de sus respectivos resultados. Una nueva confirmación ésta del error de base de los anteriores historiadores de la filosofía helenística, que partían en sus estudios de contraposiciones y puntos polémicos entre

ambas escuelas, en lugar de tratar de captar sus problemáticas desde la perspectiva de sus infinitos puntos comunes (31).

Esta problemática común, a la que acabamos de hacer alusión, es que tanto el sabio estoico, como el epicúreo y el cinico, buscaban como meta de su vida la felicidad individual, pero esta aspiración sólo podía llegar a realizarse si el sabio conseguía ordenar y reglamentar su vida de modo que transcurriera lo más libre e independiente posible. Una vida conforme a los designios marcados por la naturaleza ofrecía el condicionamiento indispensable para la obtención de estos ideales. Mas esa naturaleza, en cuanto base y apoyo, podía llegar a convertirse en un obstáculo insalvable para los anhelos de independencia, sobre todo si tenemos en cuenta que la *physis* era autosuficiente y se regía según sus propias leyes. Sin duda fue éste uno de los problemas más espinosos, por no decir el principal, con que la reflexión de estas escuelas debió enfrentarse. En el cinismo apenas encontramos reflejo de esta cuestión, en parte debido al carácter poco dado a la especulación de esta corriente de pensamiento, mucho más interesada por la acción que por la reflexión, en parte por el carácter escaso y heterogéneo de los testimonios que de esta escuela se nos han conservado.

Cosa bien distinta, sin embargo, acontece en los estoicos y en los epicúreos, con filosofías de finalidad práctica similares al cinismo, mas sin prescindir de una reflexión muy pormenorizada sobre los abundante problemas que planteaban sus respectivas filosofías morales. La solución a que llegaron ambas escuelas consistió en dotar a la razón del sabio, a su *logos*, de una independencia y autonomía totales, debido a su capacidad

(31) En esta línea habría que citar a Pohlenz, quien, en sus continuas alusiones, nos ofrece una imagen de oposición tajante del estoicismo frente al epicureísmo, amén de ciertas ingenuidades en que incurre por evidente afán apologético de la Stoa. Hoy ya está muy claro que, en su orígenes, no pudo haber, por motivos de cronología, oposición y polémica entre epicúreos y estoicos. De Witt ha visto muy bien esto y no participa de la miopía de Pohlenz. En lo que si participa con el tedesco, por el contrario, es en el clarísimo énfasis apologético que pone en su exposición de la filosofía de Epicuro, lo cual le lleva necesariamente a ciertas exageraciones.

esencial de aceptación, selección y rechazo, según las circunstancias concretas en que la razón actúe. La naturaleza autosuficiente marca al sabio la pauta que debe seguir en su vida, pero no le puede coaccionar con una imposición tal que sus acciones respondan de una manera obligada a las presiones que le vienen de la naturaleza exterior, ya que por encima de ella puede, cuando la ocasión lo requiere, alzarse la razón, don exclusivo del ser humano, para conformarse casi siempre, mas, en ocasiones, oponerse o quedar indiferente ante el designio autosuficiente del mundo circundante. El sabio posee el privilegio de la selección, por estar dotado de esta razón que sólo a él le es propia. Por ella tiene la posibilidad de elegir, con entera independencia, todo lo que la naturaleza le ofrece, que, por lo general, será lo conveniente y necesario para el sabio, pero en otras ocasiones, sobre todo cuando la razón se ve oprimida por la falsa opinión o el error de cálculo, se le presentará como algo que debe ser rechazado o estimado indiferente. Sólo desde esta perspectiva es posible entender en su más exacto sentido frases de Epicuro como la que aducimos ahora (32):

“No hay que forzar a la naturaleza, sino persuadirla, y la persuadiremos satisfaciendo los deseos necesarios, los naturales, en el caso de que no dañen, pero apartando áspidamente los nocivos.”

El contenido de esta máxima epicúrea habla por sí solo respecto a lo que estamos tratando, mas no podemos profundizar más en el análisis, ya que ello nos llevaría muy lejos. De lo que acabamos de exponer se desprende una conclusión muy clara: una valoración distinta de la filosofía helenística que tiende a dar un mayor énfasis a los matices de actividad, rechazando el carácter pasivo que tradicionalmente se le acostumbra a dar. La atenta consideración, así como el estudio y la selección que lleva a cabo el sabio epicúreo de los placeres es algo activo y no meramente pasivo. Que el epicureísmo pretendía garantizar la independencia del ser humano y su activa participación en este propósito se demuestra por la polémica que mantuvo Epicuro contra el atomismo de Demócrito, que

(32) S. V. 21.

ponía un serio obstáculo a la libertad, al presentarnos un mundo regido por la necesidad, polémica que se halla reflejada en los fragmentos herculanenses del *peri phýseos*, sobre la naturaleza, por desgracia muy escasos, mutilados y de muy compleja interpretación. Un propósito semejante, garantizar la independencia y la autarquía del sabio, habría llevado a los estoicos a un minucioso estudio de todas las clases de acciones, así como a una pormenorizadísima consideración de las distintas clases de causas que entran en juego en todo tipo de acciones, incluidas las humanas. Es exagerado, por tanto, lo volvemos a repetir, aplicar a estas escuelas la etiqueta de la inactividad y de una vida dedicada, en gran medida, a la contemplación (33).

Hemos terminado de esbozar, con paradigmáticas pinceladas, la problemática que la nueva importancia adquirida por la *physis* tuvo para el sabio helenístico, desde el punto de vista de los ideales de libertad e independencia. Conviene ahora detener nuestra atención sobre algunos puntos que nos servirán para iluminar, con nuevos detalles, los contornos de la época que ocupa nuestra atención, al mismo tiempo que proporcionarán segura corroboración del papel fundamental que los ideales de libertad e independencia ocupan en la reflexión del periodo helenístico. Nos detendremos solamente en el análisis de tres puntos, íntimamente relacionados con todo lo que hasta ahora hemos expuesto. El primero se refiere al cambio radical de los valores morales que acontece como

(33) En este enfoque ha jugado un papel preponderante el vocabulario específicamente moral de estas escuelas, basado en el uso frecuente de la *alpha* privativa (*ataraxia*, *apátheia*, *aponia*, *akataplexia*), pero lo esencial es que "abstenerse de" se basa en un detenido cálculo de la mente (*logismós*, *diánoia*), principal defensa del sabio. Lo que quedó bien patente, a partir de ahora, para el espíritu europeo es que la libertad esencial del hombre no reside tanto en un tender hacia lo ilimitado cuanto en un limitado renunciar a. Sobre el aspecto contemplativo de la nueva época es fundamental el libro de Grilli, A.: *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milán, 1953. Sobre el concepto del cálculo en el pensamiento de las filosofías helenísticas, cf. S. Lasso de la Vega, J.: *Ideales de la formación griega*, Madrid, Rialp, 1966; en el capítulo dedicado al hombre helenístico, en la pág. 97, nos habla de "una sabia y calculada aritmética", como requisito para conseguir la felicidad.

consecuencia de la interiorización de la virtud, asentada ahora sobre una base natural y no social. El segundo trata de la pérdida de valor que tiene para el sabio el inseguro designio de la *tyche*, del azar, divinidad irracional de la época, así como la aparición de una nueva religión, mucho más racional y adaptada a las exigencias del sabio. El tercero investiga el auge de la *philia*, de la amistad, vínculo primordial en el helenismo de las relaciones entre los hombres.

Cuando detenemos nuestra atención en el análisis del primer punto, lo primero que se detecta es que el cambio de valoración moral del hombre helenístico obedece a las mismas motivaciones esenciales que ya han sido apuntadas en varias ocasiones en este capítulo. El paso de la fase política a la fase individual de la historia del pensamiento griego trae como consecuencia el proceso de interiorización total del ideal griego de la *areté*, virtud o excelencia, que deja de ser un valor de matiz comunitario para adquirir un sesgo claramente individual, al alcance sólo del sabio que se empeña en conseguirla con su máximo esfuerzo. De aquí va a nacer la idea, tan dilecta al cinismo y al estoicismo, de que la *areté* es autosuficiente para la felicidad, la virtud individual, pretendemos afirmar. Esta interiorización recién apuntada de los valores, unida al “rescate” de la naturaleza como norma primaria y fundamentadora de la moral, desemboca en un rechazo total, tanto de las virtudes políticas, cuanto de toda suerte de valores externos, por ser considerados ajenos al individuo y no elegidos por él libremente. Este trastueque total de los criterios valorativos no es aceptado de la misma manera y en todos sus puntos por las distintas escuelas helenísticas, como es muy fácil de comprender. Todas coinciden, eso sí, en el descrédito absoluto de los valores ajenos y superfluos para el ser humano, cuales la riqueza, los honores y el lujo desmedido, en cuanto que no tienen su fundamento en la naturaleza y no dependen de una libre decisión del hombre como ser moral y, en consecuencia, sólo sirven para privar al sabio de su independencia y esclavizarlo. Cínicos y epicúreos rechazan con todas sus fuerzas la participación del sabio en la vida política y, por consiguiente, las virtudes que de esa participación pudieran derivarse. Los estoicos son mucho más moderados a este respecto, pero

aun así los valores individuales del sabio priman también en ellos sobre las virtudes de tipo político.

El segundo punto, el descrédito de la *tyche*, la fortuna, y la aparición de una nueva religión exigirá de nuestra parte una consideración un poco más prolija (34). Por todos es conocido el ambiente religioso que predomina en el helenismo. Al desaparecer casi por completo el interés del hombre griego por los problemas de la ciudad-estado y por la religión "política" que la sustentaba, el hombre popular griego se echó en brazos de la *tyche*, que, en la nueva época, llegó a tomar caracteres de auténtica divinidad. La desconfianza y la superstición comenzaron a adueñarse de todos los espíritus. Los restos de las comedias griegas de este periodo son un claro exponente de este ambiente de inseguridad y de desconfianza. Frente a este estado de cosas, el sabio helenístico se sintió llamado a reaccionar con todos sus impetus, en la medida en que esta situación religiosa sólo servía para infundir miedo y privar al hombre de la libertad y de la felicidad. El sabio, sin embargo, poseía unas armas con las que combatir este ambiente que le era adverso, armas de las que carecía el vulgo ignorante. La naturaleza, en su nuevo puesto de privilegio, le ofrecía ese arma de combate eficaz en su lucha contra el poder de la *tyche*. El sabio del periodo helenístico no podía admitir que su libertad y autosuficiencia pudieran estar a merced del ciego y fatal azar, confiado como estaba en una naturaleza que se rige por leyes necesarias y no deja resquicio alguno a la casualidad y a lo imprevisto. Por todo ello, el sabio helenístico, no sólo no venera el poder ciego de la *tyche*, divinidad popular del helenismo, sino que la rechaza y se siente superior a ella, debido a la confianza que posee en una naturaleza contra la que el azar nada puede hacer. En la Máxima Principal número 16 de Epicuro podemos leer:

"Poco importa la fortuna al sabio, pues lo más grande e importante, la razón, lo ha ordenado en el ininterrumpido espacio de la vida."

(34) Sobre este tema es básico el libro de Festugière, J. A.: *Epicure et ses dieux*, Paris, P.U.F., 1968, 2.^a ed.

Similar desprecio por todo lo que de la fortuna pueda derivarse hallamos también en el sabio estoico. En el comentario de Proclo al *Timeo* platónico se nos dice algo muy parecido de la actitud del sabio estoico con respecto a la *tyche* (35):

“Igual que los estoicos niegan que el sabio necesita de la fortuna, no así también Platón.”

De la misma forma que el sabio helenístico no concede el más mínimo valor al influjo de la fortuna sobre su vida, pues de concedérselo perdería su libertad e independencia, así también la religión tradicional, basada en la envidia divina, es completamente rechazada por el sabio, por la razón de que esa religiosidad del vulgo sólo podía servir para llevar al hombre esclavitud, desconfianza e infelicidad. El ejemplo más típico de esa nueva religión del sabio lo tenemos en Epicuro, instaurador de una nueva religión de seguridad y tranquilidad para el ser humano. No tenemos que temer nada de los dioses, nos viene a decir Epicuro, porque ellos son también parte integrante de una naturaleza cuyos designios no pueden dominar ni torcer. Además, continúa, la felicidad de los dioses, al igual que la de los hombres, está basada en la libertad, la independencia y la imperturbabilidad. Mas ¿cómo podría la divinidad disfrutar de esas excelencias ocupándose de los asuntos humanos? Es imposible que la divinidad nos dispense beneficios o perjuicios, so pena de perder su independencia y felicidad y de privarnos a nosotros de esos mismos bienes. En consecuencia, la divinidad no tiene por qué ocuparse de nosotros, ni nosotros debemos tenerla temor alguno (36).

(35) Proclus in Platonis Timaeum p. 61 B Schn = SVF III, 52.

(36) Sobre la religión de Epicuro, cf. Festugière, *op. cit.* Sobre la religión tradicional basada en la envidia divina es fundamental el estudio de Wehrli, F.: *op. cit.* Esta obra es, por otra parte, imprecisa de todo punto, pues considera el ideal de la vida retirada y a resguardo de la envidia divina como la intuición primigenia griega desde el arcaísmo hasta el helenismo, sin tener en cuenta las circunstancias históricas concretas que van cambiando con el paso del tiempo. De “evidente unilateralidad” es motejado también por S. Lasso de la Vega, J.: *op. cit.*, pág. 107, nota 106.

Ya es hora de concluir este segundo y último capítulo de nuestro ensayo sobre el ideal de la autarquía haciendo unas breves consideraciones sobre el tema de la amistad (37). Es un hecho comprobado la importancia que el tema de la amistad tuvo en la época helenística, en estrecha relación con los nuevos ideales de cosmopolitismo y de filantropía que surgen en ella. A nosotros nos interesa ahora hacer sólo unas breves indicaciones sobre la amistad, examinada desde la perspectiva de los ideales de libertad y autosuficiencia, que son los que primordialmente nos ocupan.

En la que hemos dado en llamar *fase política de la cultura griega*, el tema de la amistad presenta un lugar secundario, debido a que el hombre helénico ve en su prójimo principalmente a un conciudadano, con independencia de que luego sea amigo suyo o enemigo. En los círculos filosóficos era donde la amistad era objeto de una más alta consideración, pero no debemos perder de vista que la agrupación de hombres con intereses filosóficos tenía como propósito el descubrimiento individual de la verdad, aunque también se interesaran por los temas políticos. La llegada del helenismo, con los cambios subsiguientes que trajo consigo, influyó de una forma decisiva en el auge del ideal de la *philia*, de la amistad, y en el estudio de su compleja problemática, precisamente en su aspecto de contraposición con el ideal de la autarquía, como pudimos comprobar en la obra ética de Aristóteles (38). Al cambiar el apoyo vital del hombre griego, con la trasposición del ámbito comunitario al natural, el individuo pasa a ser un componente de la naturaleza, lo cual trajo como consecuencia la apreciación de la igualdad de todos los hombres, copartícipes de los mismos afanes y anhelos. La amistad, en este nuevo entorno espiritual, sería buscada por los hombres con el objeto de encontrar en ella

(37) Sobre la amistad en general en el mundo griego, vid. Dirlmeier, F.: *Philos und Philia im Vorhellenistischen Griechentum*, Diss. München, 1931.

(38) Sobre el tema de la contraposición entre autarquía y *philia* en la obra del *Estagirita* puede consultarse Widmann, G.: *Autarkie und Philia in den Aristotelischen Ethiken*, Diss. Tübingen, 1967, así como el artículo de Fraisse, J. C.: "Autarkeia et Philia en E. E. VII. 12. 1244 b 1-1245 b 19", en *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik* (ed. Paul Moraux), Berlin, 1971, págs. 245-252.

un sostén y una seguridad que, unido al nuevo soporte de la naturaleza, pudiera servir al ser humano para llenar el vacío que dejó en su ser el derrumbamiento del marco político. La amistad cumpliría así una misión muy pareja a la de la naturaleza, colaborar en la consecución de la independencia y la autosuficiencia, a escala humana, claro está, por el hombre helenístico. La amistad, por tanto, desempeñará, a partir de este momento, una doble función respecto al sabio del período helenístico. La primera es claramente utilitaria y contribuye a proporcionar al sabio una mayor confianza, tranquilidad e independencia frente al mundo circundante. Desde este punto de vista, colmaría también la radical indigencia del ser humano y contribuiría a su relativa autarquía. La segunda presenta una vertiente altruista y es la que confiere al ideal de la amistad la alta valoración que merece. Desde el momento en que el sabio está dispuesto a sufrir los mayores sacrificios para poder proteger y defender al amigo, está evidenciando con nitidez el tesoro de independencia y de desprendimiento que posee. Es así como la amistad, aun partiendo de un primer y necesario impulso utilitarista, puede adquirir posteriormente un contenido moral mucho más rico hasta el punto de hacer patente, en situaciones límite, la libertad, despegó y total independencia del sabio, que puede incluso hasta aceptar la muerte en lugar de un amigo (39).

Vamos a concluir nuestro ensayo sobre el origen del concepto de autarquía en el pensamiento griego con unas conclusiones que sirvan de recapitulación del auge que experimentó el concepto de autosuficiencia en el período helenístico.

1.^a La época helenística se caracteriza principalmente por el hundimiento de la comunidad política como norma de comportamiento del hombre griego. La aspiración a una independencia absoluta fue la causa

(39) También el sabio se ve obligado a utilizar la naturaleza para colmar su natural deficiencia, lo cual no excluye que, en muchas ocasiones, su actitud ante esta misma naturaleza no evidencie su gran grado de libertad e independencia. Algo similar ocurriría con el amigo. Sobre los problemas de interpretación de las máximas epicúreas referentes a la amistad, cf. Bollack, J.: "Les Maximes de l'Amitié", *ACGB* (Actes du VIII^e Congrès Guillaume Budé), en las págs. 221-236.

fundamental de este acontecimiento, de gran trascendencia para la evolución ulterior del pensamiento occidental. La pérdida del apoyo tradicional de la *polis* dejó al hombre helénico en una radical soledad, sobre la cual pudo iniciar la tarea de cimentar su anhelo de autosuficiencia, pero que, al mismo tiempo, contribuyó a abrumarlo con el peso de esa soledad tan deseada. Es evidente que había que llenar ese vacío, dada la indigencia natural del ser humano, que le imposibilita vivir sin un asidero al que aferrarse. Nunca una etapa de la historia de Grecia ha estado tan dominada por la angustia, la intranquilidad y la superstición, secuelas lógicas de la soledad en que quedó sumido el hombre griego tras la caída del ideal de vida comunitario. El hombre helenístico buscó el nuevo apoyo que necesitaba en tres ámbitos distintos: el religioso, el científico y el filosófico. A nosotros nos ha interesado destacar sobre todo la esfera de la especulación, en la que la filosofía, como hemos visto, cambió totalmente su centro de interés, desplazándolo de la reflexión sobre problemas físicos o políticos y centrándolo sobre cuestiones eminentemente éticas. De aquí el que las escuelas de la época helenística se planteen fundamentalmente el tema de la felicidad humana, del sabio, para ser más precisos.

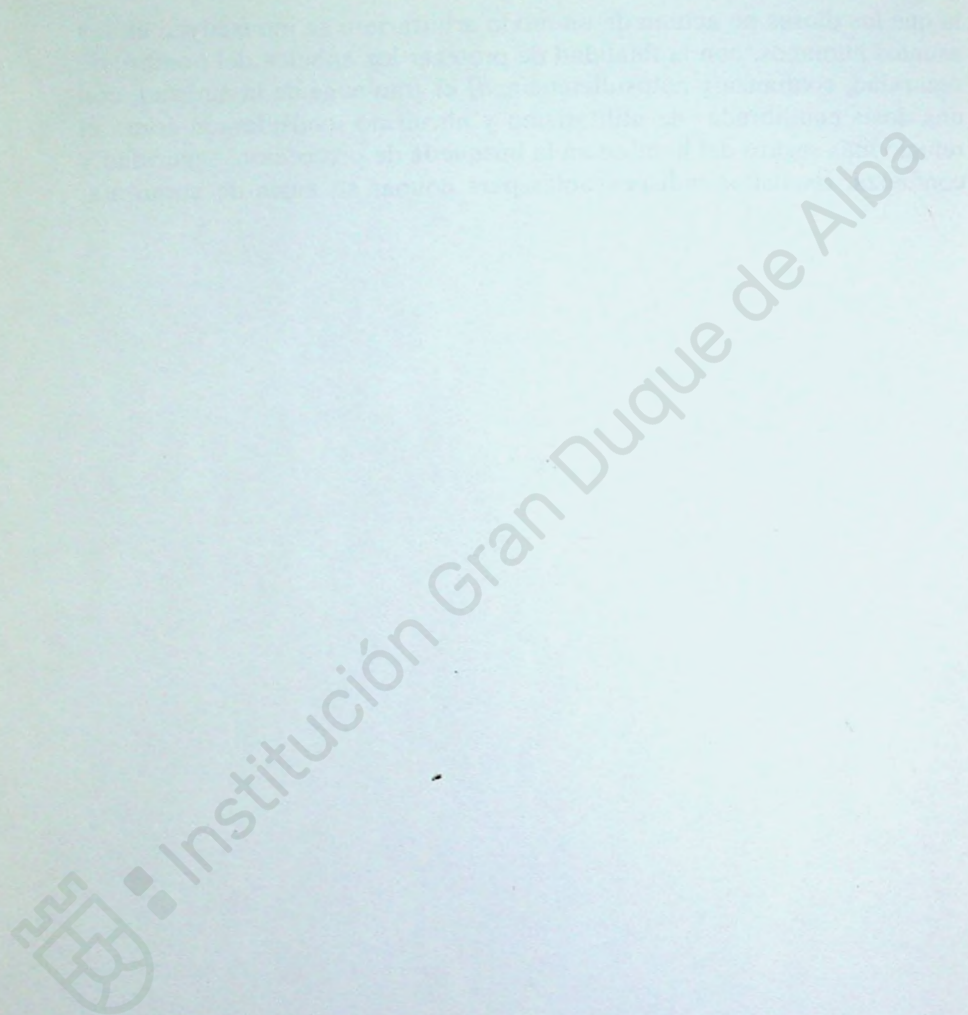
2.^a Mas esa nueva filosofía de corte ético a la que acabamos de aludir ya no se asienta en los postulados de un ideal de vida comunitario, desprestigiado y sin arrestos ya para conservar su vigencia, sino en una exaltación de la naturaleza como guía de la actuación humana. Como consecuencia de este cambio de apoyo, las escuelas morales helenísticas, principalmente cinismo, epicureísmo y estoicismo, son sistemas ético-naturalistas. El estudio del comportamiento de la naturaleza no tuvo casi nunca en el helenismo una finalidad estrictamente científica, si prescindimos de las investigaciones específicas de Aristóteles, sino una función subordinada a la tranquilidad, la independencia y la felicidad del ser humano. Se investiga la naturaleza, por tanto, tratando de hallar en ella y en las reacciones de los seres que la componen una norma para la obtención de la felicidad individual. La *physiología* de Epicuro y su peculiar doctrina del placer arranca, en última instancia, de una labor escrutadora de las leyes que rigen el acontecer natural, del cual el hombre

constituye una parte solidaria, si bien con su peculiaridad específica. El estudio de la naturaleza general llevó al sabio helenístico a profundizar en el análisis de la naturaleza humana y descubrió que la razón constituye su característica propia y que de ella le viene al sabio sus afanes de libertad y de autarquía sin límites.

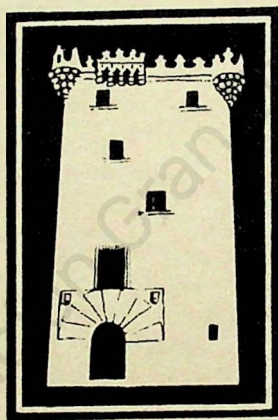
3.^a La afirmación de la naturaleza como modelo del comportamiento ético del ser humano originó en el pensamiento de la época un arduo problema en relación con el ideal de autosuficiencia, con el que hubieron de enfrentarse epicúreos y estoicos. Aludimos a la posibilidad de que el sabio pueda ser libre e independiente en el seno de una naturaleza rica y autosuficiente. ¿Puede ser el sabio autárquico si su autosuficiencia está condicionada por la autosuficiencia de la naturaleza? La antítesis entre autarquía de la naturaleza y autarquía individual causó muchos quebraderos de cabeza al epicureísmo y al estoicismo. Ambas escuelas hallaron la solución del problema postulando la autonomía de la razón, clave de su libertad y autosuficiencia, ya que ella le pertenece como algo propio, *oikeion*.

4.^a Este concepto de lo que es propio del sabio, que se opone a lo que le es ajeno, es clave en el posterior desarrollo de la idea de autarquía en la filosofía del helenismo. La autosuficiencia del hombre consiste, por tanto, en la conciencia de aquello que le es específico. De esta circunstancia derivan cuatro hechos principales: a) un cambio radical en el enjuiciamiento de los valores, en virtud del cual los valores tradicionales no contarán nada para el sabio, ya que no se asientan en aquello que le es genuino, le son extraños y, por ello, pueden llevar a esclavizarlo y hacerle perder su autosuficiencia. Riqueza, pobreza, libertad y esclavitud no dependerán ya de una serie de circunstancias ajenas al hombre, sino de su disposición interior, pobre o rica, libre o servil; b) una valoración negativa del influjo de la *tyche*, de la fortuna, en la medida en que escapa al control del sabio y a la peculiaridad de su razón ordenadora de la realidad. Aspecto éste que evidencia lo contracorriente que tuvo que ir el sabio helenístico, si tenemos en cuenta la adoración que de la fortuna practicaba el vulgo; c) una depuración de la religión con base en una nueva piedad, en

la que los dioses no actúan de un modo arbitrario o se inmiscuyen en los asuntos humanos, con la finalidad de proteger los anhelos del hombre de seguridad, confianza y autosuficiencia; *d*) el gran auge de la amistad, con una dosis equilibrada de utilitarismo y altruismo, considerada como el refugio más seguro del hombre en la búsqueda de protección, seguridad y confianza, requisitos indispensables para colmar su ansia de autarquía.



Institución Gran Duque de Alba



Inst. Gra