



Mortales y prácticos. Cuatro imágenes sobre la condición humana en la relación naturaleza-hombre en la antigua Grecia

*Mortal and Practical. Four Images of the Human
Condition in the Nature-Human Relationship in Ancient Greece*

*Wañunakuna, ruraykuna. Punta Grecia llaktapi allpamanta,
runakunamanta chusku shuyukunapi rikushpa.*

Pablo Meriguet
pablomeriguet@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7681-3548
Universidad Central del Ecuador
(Quito, Ecuador)

Cita recomendada:

Mériguet, P. (2024). Mortales y prácticos. Cuatro imágenes sobre la condición humana en la relación naturaleza-hombre en la antigua Grecia. *Revista Sarance*, (53), 71 - 83. DOI: 10.51306/iosarance.053.06

Resumen

El artículo pretende acercarse al complicado problema de la relación entre el ser humano y la naturaleza según los antiguos griegos mediante cuatro “imágenes” o “figuraciones lingüísticas” (aunque existen muchas más) que se convirtieron en icónicas maneras de caracterizar la propia “naturaleza humana”. Por ello, este breve estudio se aproxima a estas figuraciones gracias a la antropología filosófica, la cual ofrece pistas para comprender las meditaciones individuales y sociales como imbricados procesos culturales que aspiran a explicar al individuo y al universo. De esta manera, la relación entre la naturaleza y el ser humano terminan por estructurar la propia definición del ser humano según los antiguos griegos.

Palabras clave: Antropología filosófica; ser humano; Antigua Grecia; naturaleza; cultura.



Abstract

The article examines the complex relationship between human beings and nature as understood by the ancient Greeks, focusing on four “images” or “linguistic figurations” (among many others) that became iconic representations of “human nature” itself. Through the lens of philosophical anthropology, this study explores these figurations as cultural processes intricately linked to individual and societal meditations, offering insights into how the ancient Greeks sought to explain both the individual and the universe. Ultimately, the analysis reveals that the relationship between nature and the human beings played a central role in shaping the very definition of the humanity in ancient Greek thought.

Keywords: Philosophical anthropology; human being; Ancient Greece; nature; culture.

Tukuyshek:

Kay killkaypimi nin punta griego runakuna rikun kashka nin ima sinchilla kakta chay allpa mama, runakunawan ishkaypurachishpa hamutankapak. Chaypami “chushku shuyukunata” mana kashpaka “hatun yuyaykunata” (ashtaka tiyanmi tiyaytaka nin) allikuta rikushpa imasha runakuna kanamanta riman. Shinami kay maskaypika kashnaman alli yuyarishpa willankapaka antropología filosófica nishka yachaykunaman kimirishpa paypa yuyaykunawan hamutay usharin nin. Kaytami shinashka rikuchunkapak imasha punta griego runakunapaka ñukanchik runa kawsay, runapura llakta kawsayka hatun kawsay ukupimi tarpurinahun, chaymi allpa mamapash, runakunapash shuklla shina laya mallkirishka kan nin.

Sapi shimikuna: Antropología filosófica; runa; Punta Grecia; allpa mama; kawsay.



1. Introducción

A lo largo de la historia, el ser humano ha develado —en absoluta correspondencia con su praxis social— diversas maneras de comprenderse y comprender su relación con la naturaleza a través de una serie de nociones, valores, ideas, concepciones de la realidad, religiones, etc. En definitiva, es en la esfera de la cultura en la que el ser humano proyecta las profundas ideas que concibe respecto a esta relación inobjetable y, según esta, también sobre su propia condición. Naturaleza y cultura son dos ámbitos de la realidad profundamente interrelacionados; incluso durante la historia del pensamiento moderno se llegará a sostener que son la misma cosa. De ahí que, como se pretende mostrar en este artículo, entre otros asuntos, la historia del antiguo pensamiento griego da cuenta de la *necesidad* del ser humano de definir simbólicamente su condición fundamental en relación con el tipo de vínculo que piensa que tiene con la naturaleza. Y aquí, evidentemente, naturaleza se debe entender en un sentido amplio, a saber, como el conjunto de los vivientes, los elementos, las leyes y los medios que estos necesitan para vivir, así como el resto de materia que tiene alguna relación con la vida. En este sentido, naturaleza no se entenderá aquí como la totalidad de los entes que existen, sino más bien como aquella realidad primordial en la que se origina la vida y que es ella misma vida.

Ya la pregunta por la existencia del ser humano conduce a un cuestionamiento sobre sus características, condiciones y límites que lo disponen ante el resto de los vivientes. En este sentido, la definición del ser humano no puede eludir la comparación con los otros animales, plantas, etc., y es por ello que dicha comparación entraña el establecimiento de una relación entre el *anthropos* y el resto de los seres vivos, la cual es más o menos evidente para cualquier persona que atienda el desarrollo de la praxis social. Tal vez por ello, Joseph Gevaert haya argumentado que las primeras preguntas auténticamente filosóficas provienen primeramente de la antropología filosófica (2005). Aquí se entenderá la antropología filosófica como el campo de reflexión filosófica que medita sobre la realidad humana, sus condiciones y límites. Preguntas tales como “¿qué es el ser humano?” “¿Cuál es su esencia?” “¿Cuál es la finalidad de la vida del hombre?”, etc., forman parte de su vasto universo teórico.

En este artículo quisiera mostrar cómo la antropología filosófica ayuda a comprender la relación que el antiguo pensamiento griego ha establecido entre el ser humano, sus producciones materiales y espirituales, con la concepción que este ha tenido sobre la naturaleza a través de algunas “imágenes” emblemáticas de esta cultura. Con “imágenes” me refiero a ciertas figuraciones lingüísticas que, mediante los mitos, las religiones, la ciencia y la filosofía, han ayudado a estructurar una “definición” praxeológica del ser humano. Por ejemplo, la famosa máxima que Plauto escribe en *Asinaria*: “*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non*

novit” (“Lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro”) —y que Hobbes reinterpreta a su manera como “*Homo homini lupus*” (“El hombre es lobo del hombre”) (2020)¹—. Esta es precisamente una de estas imágenes, pues sugiere, a lo largo de muchos siglos y de las obras de muchos pensadores, que existe algo así como una seña particular en el ser humano que lo conduce a realizar en su vida social determinados comportamientos egoístas y violentos contra sus pares. En este sentido, la imagen se devela como un intento lingüístico de señalar determinadas características inmanentes del ser humano de manera sintética.

Esto, evidentemente, no quiere decir que aquí se elaborará un mapeo exhaustivo de estas “imágenes”, pues no es el objetivo primordial del artículo realizar una suerte de enciclopedia de imágenes antropológicas de este tipo, sino más bien utilizar algunas de ellas para reflexionar sobre la manera en la que una parte de la humanidad ha meditado sobre su relación con la naturaleza. Este artículo se dividirá en cuatro partes que aludirán a cuatro imágenes que se formaron en la Grecia antigua: el ser humano como racional y técnicamente hábil, el ser humano como un animal indeterminado con dones políticos, el ser humano como animal político y los seres humanos como la raza de los mortales. Al final se ofrecerán algunas conclusiones generales que meditarán sobre la importancia de estas imágenes para el mundo actual. Cabe añadir que muchas de las ideas que aquí se expresan fueron enseñadas por mi maestro Eduardo Álvarez en sus clases y conferencias, a quien intento citar constantemente para no hacer pasar por mías sus ideas.

Se podría preguntar ante este intento escritural cuál es el valor que podemos encontrar en la reflexión de ciertas imágenes del antiguo mundo griego. Pues bien, lo cierto es que, tal y como lo explica Peter Watson, es muy difícil argumentar que alguna civilización antigua ha tenido mayor impacto para la civilización occidental que la de los antiguos griegos (2005, pp. 223-225)². Sus legados, tales como la filosofía, la separación entre mito y logos, la política, la organización de las instituciones sociales, etc., siguen siendo derroteros de nuestro tiempo. A lo largo de todo el artículo se intentará insistir en la perduración que han tenido estas ideaciones sobre el ser humano hasta nuestros días, buscando mostrar así esta gran cicatriz que ha desarrollado el pensamiento griego en nuestra forma de comprendernos y comprender la naturaleza.

¹ Aunque se discute si Hobbes en realidad escribió esta célebre frase atribuida a su obra, sí se entiende que sintetiza bien el argumento central de su *Leviatán* (2020).

² Al respecto, Watson afirma: “Una nueva concepción del sentido de la vida humana. La fuente original. La primera en tantas de las cosas que en verdad cuentan para nosotros. Esa es la razón por la que Grecia es tan importante, aún hoy. Es cierto que los antiguos griegos llevan muertos muchos tiempo, y también que una abrumadora mayoría de ellos eran blancos y, sí, para los estándares actuales, imperdonablemente hombres, pero la cuestión es que al descubrir lo que el historiador (y bibliotecario del Congreso estadounidense) Daniel Boorstin denomina “maravilloso instrumento interior”, esto es, el valeroso cerebro humano y sus capacidades de observación y razonamiento, lo que nos han dejado los griegos supera con creces la herencia de cualquier grupo humano comparable. El legado más grandioso que nuestro mundo conoce” (2005, pp. 224-225).



Por fin, es importante destacar que algunas personas podrían argumentar que existe una oposición absoluta entre naturaleza y cultura. La cultura podría verse como aquella manifestación humana que se opone al mundo natural en cuanto es creación y desarrollo humano que se superpone a la pura animalidad de los vivientes. Pero, en contra de este argumento, se puede decir que tal contradicción es, en realidad, una falsa oposición. Como argumenta Eduardo Álvarez, más bien se podría decir que el ser humano es aquel ser cuya *naturaleza* es la *cultura* (2013). En otras palabras, el hombre es un animal cultural, pues si bien emerge de la naturaleza para crear una serie de leyes e ideas propias, estas son su naturaleza, su ámbito de desarrollo que, además, jamás puede separarse de la naturaleza, pues requiere de esta para existir y desarrollarse —incluso culturalmente— (Álvarez, 2013).

2. Desarrollo

Se puede afirmar sin dilación que en toda cultura se ha llegado a afirmar que el ser humano es aquel ser que se caracteriza por una *condición* singular. En otras palabras, la definición histórica de este ser se ha caracterizado por su extrañeza o, si se quiere, por una singularidad que lo destaca. De entrada, vemos que el hombre se ve a sí mismo como un ser-otro en relación con el resto de los animales. Esta acción, sin embargo, no quiere decir, como se podría pensar a primera vista, que el hombre, en todas las culturas, es depositado por fuera del ámbito de la naturaleza. En realidad, el hecho de que muchos de nosotros tengamos la tendencia a juzgar de esta manera tales proposiciones se debe precisamente a nuestro tiempo moderno, en el que sí se puede notar nítidamente aquella famosa escisión ideológica, más no real en términos existenciales, de la que hablan Adorno y Horkheimer, entre los seres humanos y la naturaleza (2007, p. 46). Por el contrario, en algunas culturas como la de los antiguos griegos, el ser-otro no se desliga de su entorno natural: de la naturaleza surge y en ella se desenvuelve, aunque de manera especial. Esto se puede ver en la primera “imagen” que se señalará, a saber, el célebre mito de Prometeo y Epimeteo, que Platón describe en su *Protágoras*.

2.1. Fuego y sabiduría

Según la narración de Platón, hubo un tiempo en el que solo existían dioses, los cuales decidieron crear a los mortales. A Prometeo y Epimeteo, divinidades menores, se les ordenó que distribuyeran las capacidades a los distintos mortales. Ambos acuerdan que Epimeteo sea el designador de las cualidades y Prometeo el inspector de tales asignaciones. De esta manera, a ciertos seres débiles se les concedió velocidad, a los lentos se les otorgó la fuerza, unos más tuvieron el don del vuelo, otros la capacidad de vivir bajo tierra. El objetivo, como se puede ver, era crear cierto equilibrio entre los mortales³.

³ Así narra Protágoras el mito de Prometeo y Epimeteo según Platón: “Hubo una vez un tiempo en que existían

No obstante, Epimeteo comete una grave omisión (acaso por su escasa sabiduría), pues agota las cualidades por conceder sin haberle dado alguna al hombre, ser descalzo, desnudo y desarmado. Entonces Prometeo (que pagará un terrible costo por su osadía)⁴ roba a Hefesto y a Atenea la sabiduría y el fuego, y se los regala al hombre. De esta manera, el mito nos cuenta que las cualidades del hombre que lo distinguen es su capacidad para pensar y su capacidad para transformar la naturaleza (sabiduría y técnica) (Platón, 2018, 322a).

Como se puede ver, estos dones son de naturaleza divina, pero esto no implica que sean cualidades que están más allá de la realidad de las cosas, en un sentido trascendente, como si pensara de alguna manera la teología cristiana⁵, pues incluso los dioses y los titanes forman parte del Cosmos. Desde el robo de Prometeo, estas cualidades divinas ya forman parte de la naturaleza humana. Sin embargo, no se puede negar que tales dones distinguen al hombre del resto de los animales, dándole una primacía por sobre estos.

No obstante, como continúa narrando Protágoras según Platón, Prometeo no pudo robar para los hombres el “saber político”, ya que los “centinelas de Zeus eran terribles” (2018, 322a). De manera tácita Platón ya adelanta un aspecto fundamental del mito, el cual tiene que ver con los problemas que pueden surgir si un animal puede pensar y transformar la naturaleza gracias a la técnica, pero no tiene un saber político. En el mito, los hombres, tras los regalos prometeicos, empiezan a pelear descarnadamente entre sí (sin arte bélico alguno, pues no tienen arte político) cada vez que inician la edificación de ciudades, lo cual hace que Zeus se apiade de estos ante su inminente desaparición y así les otorga otros dos dones o virtudes políticas: el sentido de justicia y el sentido moral, indispensables para forjar cualquier tipo de sociedad. Hasta aquí el mito.

los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, los forjaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego, y de las cosas que se mezclan a la tierra y el fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y los distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente. A Prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él la distribución. “Después de hacer yo el reparto, dijo, tú lo inspeccionas.” Así lo convenció, y hace la distribución. En ésta, a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un hábitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada.” (Protágoras, 321a)

⁴ Como es bien sabido, el castigo de Prometeo por tal afrenta consistió en ser encadenado por Hefesto a las rocas del Cáucaso, en donde un águila poderosa (hija de Tifón y Equidna) comió cada día su hígado, el cual, por su cualidad inmortal, se regeneraba cada noche, perpetuando eternamente el sufrimiento del “benefactor de los hombres”. En algunos relatos se cuenta que tal sufrimiento no fue eterno, pues Hércules, mientras pasaba por las legendarias montañas del Cáucaso, disparó una flecha y liberó a Prometeo. En el caso de Epimeteo, Zeus ideó un castigo igual de doloroso: ordenó a Hefesto construir una mujer de arcilla llamada Pandora, la cual cobró vida por decisión de Zeus y obligó a Epimeteo a casarse con ella. En la casa de este último existía una jarra o ánfora que contenía todas las desgracias que el hombre podía sufrir. Tal y como lo había previsto Zeus, Pandora abre la jarra y desata todos los males posibles contra la raza de los hombres, coronando su venganza y afirmando el destino de la “raza de los mortales”.

⁵ El hecho de la trascendencia del alma según la teología cristiana le permite considerar que hay una siguiente realidad que no se encuentra presente en la naturaleza “física” del mundo terrenal.



La imagen que se forma ante nosotros es la del hombre como aquel animal carente de cualidades naturales que le permitan adaptarse a su entorno de manera correcta, por lo cual su supervivencia y distinción depende esencialmente de su inteligencia y su capacidad técnica, las cuales se suman a su capacidad de pensar y actuar en términos morales y justos. Como bien señala Álvarez, esto ya nos muestra aquel carácter de indeterminación que los griegos asignaban al hombre. Y esta idea de indeterminación del hombre será una noción que acompañará a las reflexiones sobre el ser humano en Occidente hasta la actualidad, pues la capacidad progresiva de la transformación técnica de la naturaleza y la potencialidad del pensamiento abre un espacio a lo posible, que cada cultura occidental ha intentado delimitar con mayor o menor éxito. Así, para algunos pensadores como Aristóteles el límite positivo es alcanzar la virtud, mientras que para muchos pensadores religiosos el límite ansiado será acercarse a la unidad profunda con Dios (2019, p. 34); otros más como Nietzsche dirán que el pensamiento entendido en estos términos provoca una suerte de oscurecimiento que aleja al hombre de su verdadera grandeza (1901, pp. 134-156); Marx argumentará que tales capacidades puestas al servicio de intereses particulares de clase conllevan, paradigmáticamente, a la destrucción salvaje del trabajador y de la naturaleza (2002, pp. 41-56).

Racionalidad y capacidad técnica se convierten así en dos aspectos fundantes de la naturaleza humana, la cual, aunque parezca redundante, ya no se puede entender sin la propia actuación del conocimiento racional y sin la transformación técnica de la naturaleza. En otras palabras, el propio ser humano no puede entender su accionar en el mundo sin ejercitar precisamente aquello que lo define. ¿Esto nos convierte en nuestros límites? Los antiguos griegos no pensaban en ese sentido, pues para ellos los rasgos característicos del ser humano eran más bien un punto de partida y no una barrera infranqueable. Sin embargo, su reflexión sobre la potencialidad sí los hizo reflexionar sobre el camino que ha de seguir el ser humano.

2.2. Indeterminación, extravío, moral y justicia

Además de estas cualidades divinas primeras, el hombre es caracterizado como aquel ser que, por su indeterminación, está siempre al borde de desaparecer, de perderse, de su extravío, pero no ya por los peligros que la naturaleza salvaje le opone, sino por su propia naturaleza. Es decir, aquellas cualidades divinas devienen en perdición si no se acompañan con las cualidades morales y el sentido de justicia, también divinas, pero que llegan más tarde. En este sentido, estos últimos dones son, según los griegos, un salvavidas existencial, y por ello son universales. Debido a esto, la imagen del hombre como un ser atado radicalmente a un destino aparece ante nuestros ojos con tanta claridad en los mitos griegos: Paris, Héctor, Hércules, Aquiles, Odiseo, los argonautas, etc., todos son presas al mismo tiempo de la indeterminación y de la radical presencia de un destino ineludible.



El rasgo fundamental para comprender bien esta imagen es que el destino no es un estado o circunstancia sobrenatural, sino un asunto natural, pues es una auténtica ley cósmica, así como el movimiento de las olas y la errancia de los cuerpos celestes. El destino, a la manera de la sabiduría y la capacidad técnica, forma parte de la naturaleza de los hombres y, por supuesto, estos no pueden escapar de ella. No obstante, y aquí está el *quid* del asunto, el ser humano, ejemplificado en el héroe, siempre pretende inútilmente escapar a su destino en un combate imposible de ser ganado por él. Tanto Aquiles como Edipo están atados a su finalidad, aunque intenten evitarla a toda costa, siendo precisamente ese intento de evasión lo que provoca en última instancia el cumplimiento de su condena.

Por lo tanto, se puede decir que el hombre es aquel ser sometido a la ley cósmica del destino y que, sin embargo, su naturaleza se encuentra en perpetua tensión con esta dependencia que pretende, inútilmente, superar. Para los antiguos griegos, era imposible dar tal paso extra, pues eso implicaría pensar en un mortal que se encontrara por fuera del *cosmos* y, por ende, en un ser que desequilibra lo que no se puede caotizar⁶. En otras palabras, es imposible trascender la naturaleza porque no existe nada fuera de ella.

Serán otras culturas occidentales posteriores las que verán en la naturaleza del destino un factor que puede ser trascendido y, con ello, la trascendencia de la terrenalidad y de la vida mundana. Tal es el caso del pensamiento cristiano, el cual argumenta que el mismo destino es la trascendencia, siempre y cuando sea llevado manera recta, actuando según los preceptos divinos (véase la obra ya citada de Agustín de Hipona). A su manera, la cultura europea moderna también ha pretendido la trascendencia de la naturaleza a su manera, ya sea mediante la elevación del espíritu a una autocomprensión absoluta de sí mismo en el que no desaparece la naturaleza, aunque sí se la ve como un momento del espíritu alienado (Hegel, 2003); mediante la ideación político-cientificista de un futuro en el que la naturaleza es superada gracias a la modificación genética del ser humano (ingeniería genética e ingeniería social); o cuando se argumenta que la experiencia absoluta del yo complica la afirmación de un mundo material exterior (Berkeley, 2008).

No obstante, también hay que decir que existe una tradición intelectual occidental que se niega a pensar en una trascendencia absoluta a la que podría llegar el ser humano en relación con la naturaleza. Tal es el caso de los materialistas dieciochescos y del naturalismo, del positivismo, del marxismo en general y de una gran cantidad de posiciones filosóficas actuales que ven en la naturaleza una afirmación de la indivisibilidad del ser humano con su medio, aunque, urge decir, no lo ven en un sentido religioso como lo hacían los antiguos griegos, sino más bien

⁶ En el griego antiguo, *cosmos* o *kósmos* (κόσμος) no solo implica el mundo, sino que entraña el profundo significado de orden y armonía. Lo opuesto al *kósmos* es el caos o *kháos* (Χάος), que literalmente significa desorden y desequilibrio.



de forma materialista. No obstante, esta unidad entre el ser humano y la naturaleza es muy antigua y no puede ignorarse incluso en los tiempos actuales.

2.3. *Zoon politikon*

Pero para los antiguos griegos esta determinación de la naturaleza es una ley universal, a la que se suman las leyes autoimpuestas por los propios hombres. Y es por esto mismo que esta imagen se debe entender junto con la célebre ideación griega del hombre como un animal político, a saber, como *zoon politikon* (ζῷον πολιτικόν), la cual ha quedado marcada célebremente en los textos de Platón y Aristóteles. Según Aristóteles, “ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον” (“El ser humano es, por naturaleza, un animal político”) (1988, 1253a). Según Aristóteles, esto existe porque el hombre, al ser un animal gregario y racional, discurre y se organiza políticamente de acuerdo a las necesidades concretas de la población en la que vive. Además, no se puede olvidar que esta imagen está ligada profundamente al mito de Prometeo y Epimeteo, en el que Zeus se compadece de la inteligencia sin moral de los hombres y les otorga los dones de la justicia y la moral.

Para comprender correctamente esta imagen hay que tomar en cuenta que para los griegos no todas las leyes son iguales. Existen las leyes naturales —las que se imponen por la fuerza a los mortales por parte de la naturaleza— y las leyes normativas —aquellas que los hombres se imponen a sí mismos gracias a los dones de la justicia y la moral— (2013). Pues bien, el hombre vendría a ser el único animal que formula un nuevo orden gracias a su inteligencia, moral y sentido de la justicia. Esto no quiere decir que la política es un artificio, sino que debe entenderse en sí misma como el producto social coherente de la naturaleza humana, el cual le permite al *anthropos* vivir virtuosamente entre sus pares. De ahí que el estudio de la política haya sido tan importante para los antiguos griegos, es decir, como un requerimiento indispensable o necesario para la correcta vida.

Esta forma de entender la política como una cualidad natural del ser humano se puede observar a lo largo del pensamiento occidental. Sin mencionar el largo legado de las reflexiones de los antiguos romanos sobre la política como un arte que proviene de la actuación vivencial de los humanos (véanse los textos de Marco Aurelio, Séneca, etc.), cabe mencionar las reflexiones de Agustín de Hipona y de Tomás de Aquino sobre la forma en que Dios impregna al hombre las capacidades políticas necesarias para organizarse socialmente según la jerarquía divina (Agustín de Hipona, 2019). También toda la reflexión filosófico-política moderna, de Hobbes en adelante, que ve en la política la manera mediante la cual el hombre puede atenuar las otras cualidades negativas de su propia naturaleza (2020). De igual manera, no es posible pensar en la Ilustración y en algunos de sus hijos (piénsese en el liberalismo y

el socialismo) como posturas que asumen la natural tendencia humana a organizarse políticamente y, además, que pueden desarrollar tal cualidad mediante el uso de la razón para así conquistar modos más adecuados de convivencia (Marx, 2022). Incluso Nietzsche, el gran enemigo de la modernidad, asume que hay una natural forma de organizarse políticamente entre los hombres (los fuertes por encima de los débiles), pese a que esa organización que se acompasa con la naturaleza humana se haya destruido gracias a la rebelión de los débiles (2010). Tal vez unas pocas excepciones puedan mencionarse en este aspecto, resaltando el caso de Diógenes, el cínico, “el perro”, para quien la naturaleza humana se ve oprimida por los intentos artificiosos de dominarlo, pero tales propuestas pueden ser vistas como marginales en la historia de la antropología filosófica.

2.4. La raza de los mortales

Por último, quisiera destacar una imagen más que ha tenido una gran repercusión hasta nuestros días, y es la de los hombres como “la raza de los mortales” (Álvarez, 2013). Esto, evidentemente tiene que ver con lo anteriormente expuesto, es decir, con la deriva a la que está sometido, aunque sería ingenuo pensar que esta indeterminación es absoluta, pues, más bien, este destino es también un camino hacia la muerte. Obviamente esto no quiere decir que los antiguos griegos pensarán que solo los hombres muriesen, sino más bien que, gracias a su inteligencia y sabiduría, solo ellos son conscientes de su finitud. Esto, de manera inmediata, los dispone especialmente ante este destino de una manera *íntima*. Al saber que tienen que morir, toda su vida adquiere un sentido distinto al del resto de los animales. La naturaleza, de esta manera, es vista como el marco en el que el ser humano viene a vivir y morir reflexivamente, y esta reflexión provoca en sí mismo un cuestionamiento que adquiere las más altas dimensiones (Álvarez, 2013).

En la *Apología de Sócrates*, Platón llega a afirmar que la filosofía no es otra cosa que una reflexión sobre la muerte (2009): de ahí que en sus textos lance a la historia del pensamiento aquella célebre máxima que recorrerá la pluma de cientos de pensadores durante cientos de años: “*meditatio mortis*”. Cicerón hablará de “*commentatio mortis*”. Spinoza nos dirá, en contra de esta imagen, que el hombre que piensa profundamente en realidad piensa en la vida antes que en la muerte (2003). Schopenhauer afirmará románticamente que esta reflexión sobre la muerte es lo que inspira a las grandes ideas de los filósofos (“genio inspirador”) (2009). Heidegger, en *Ser y Tiempo*, denominará al hombre como el “ser para la muerte” (2015). La lista es muy larga.

Por ahora volvamos a los antiguos griegos. Para ellos, esta idea es muy poderosa porque, como argumentan a su manera Platón y Aristóteles, la muerte no



solo define una característica de la raza de los hombres en su conjunto, sino también en cada uno de estos. Cuando muere un hermano o una abuela, no muere toda la especie. Esto quiere decir que la muerte nos dispone en su enfrentamiento ante la finitud de manera individualizada, y por ello es que Platón argumenta que toda filosofía es una meditación sobre aquel destino. De ahí que la muerte nos obliga a pensar en el sentido de la vida, su valía, su posible divinidad, etc. Pertenecer a la raza de los mortales implica pertenecer a la raza de los que piensan en la finitud de su propia existencia, y por ello es que es una imagen de tipo antropológica que atraviesa los siglos.

3. Conclusiones

En resumen, el hombre para los antiguos griegos es, entre otra cosa, es un animal indeterminado que adquiere dirección gracias al desarrollo de ciertas cualidades divinas que se desarrolla precisamente en tanto y en cuanto comprende y transforma la naturaleza, pero siempre bajo ciertas premisas morales y con un sentido de justicia (dones políticos). Además, al adquirir conciencia de su condición como ser político, técnicamente apto para transformar la naturaleza, y mortal, es un ser que no puede dejar de reflexionar sobre sí mismo y en concordancia con sus límites. Es, en este sentido, un ser liminar y en desarrollo de sus cualidades intrínsecas.

Es decir, la relación entre la cultura y la naturaleza que plantea este pueblo no es una del tipo contradictoria, sino consecuente: el hombre nace de la naturaleza y en ella se desarrolla, aunque de manera singular, pues adquiere cualidades superiores o divinas que, no se debe olvidar, no pertenecen a un extramundo o supernaturaleza, sino que existen en el mundo terrenal, pues dioses y mortales coexisten en el mismo universo (a veces de manera íntima).

Esta forma de ver la realidad del *anthropos* en relación con la naturaleza se mantuvo más o menos estable durante la hegemonía del Imperio Romano y la Edad Media, es decir, como una unidad indivisible entre la naturaleza, el mundo de los hombres y las fuerzas divinas. Es más bien durante la modernidad cuando muchos pensadores intentarán escindir esta unidad como consecuencia del desarrollo técnico-industria, de la reacción a la opresión institucional de una gran parte de los poderes religiosos y monárquicos, así como por el intento de explicar racionalmente el cosmos sin la intervención divina, pero eso es material para otro asunto.

Lo que sí cabe decir es que, pese a esta escisión, hay una suerte de continuidad ideológico-intelectual entre muchas de las ideas de los antiguos griegos con el pensamiento occidental actual: la fundamentación política de las relaciones



sociales, la reflexión inminente sobre la mortalidad, y más. Eso sí, a riesgo de sonar excesivamente historicista, hay que decir que estas líneas de pensamiento, si bien se mantienen constantes, varían en sus reflexiones y matices según su momento histórico y las preocupaciones culturales y civilizatorias de cada época.

Por lo pronto, podemos decir, tras este boceto antropológico-filosófico, que el ser humano siempre fue visto como un personaje central en la historia del mundo. Bien podría decirse que esta actuación es vista de diferentes maneras, ya sea como un actor atado a las fuerzas divinas (y por ende protagonista) o como un actor que se deslinda de tales fuerzas por considerarlas opresoras o innecesarias. Y, en mi opinión, como ser humano es muy complicado, por no decir imposible, separarse de esta idea del ser humano como protagonista. Este artículo no pretende dar una respuesta a la posibilidad de descentrar al ser humano de la historia del mundo, aunque ha intentado mostrar algunas pistas de la historia de la visión que se le da al ser humano como centro del mundo.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Agustín de Hipona. (2019). *Confesiones* (J. L. López-Aranguren, Trad.). Alianza Editorial.
- Álvarez, E. (2013). *Vida y dialéctica del sujeto. La controversia de la modernidad*. Biblioteca Nueva, Siglo XX Editores.
- Aristóteles. (1988). *Política* (J. Marías, Trad.). Centro de Estudios Constitucionales.
- Berkeley, G. (2008). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Jonathan Dancy Ed.). Oxford University Press.
- Geavert, J. (2005). *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Ediciones Sígueme.
- Heidegger, M. (2015). *Ser y Tiempo* (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2023). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, Trad.). Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (2020). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (J. Marías, Trad.). Alianza Editorial.
- Marx, K. (2022). *Manuscritos económico-filosóficos* (P. Scaron, Trad.). Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1901). *Obras póstumas* (Vol. 1). Naumann.



Nietzsche, F. (2010). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial.

Platón. (2009). *Apología de Sócrates* (J. Marías, Trad.). Alianza Editorial.

Platón. (2018). *Protágoras* (C. García Gual, Trad.). Editorial Gredos.

Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación* (P. González García, Trad.). Editorial Trotta.

Spinoza, B. (2003). *Escritos políticos* (V. Peña, Trad.). Tecnos

Watson, P. (2005). *Ideas. Historia intelectual de la humanidad*. Crítica.