

## Hombre y mujer en la utopía platónica

Víctor Hugo Méndez

Universidad Nacional Autónoma de México  
México

### Introducción

¿Qué es el hombre? ¿Quién es el hombre? La antigüedad clásica generó diversas respuestas a tales interrogantes. El propósito del presente trabajo es reconstruir una de ellas.

La pregunta por el hombre puede formularse como la búsqueda de su naturaleza. Y la naturaleza del hombre es no tener naturaleza. El hombre es un híbrido de Dios y animal, comparte algunos atributos de ambos géneros. Lo propio del hombre, su actividad, es el pensamiento y el conocimiento. Pero tal es el patrimonio de la deidad desde Jenófanes hasta el motor inmóvil de Aristóteles. Las funciones corporales hermanan al hombre con las bestias y los vegetales. La nutrición es indispensable incluso para las plantas. La procreación le recuerda al hombre su animalidad y su diferencia sexual. El hombre es nada sin la mujer; pero la división sexual sigue siendo copropiedad de todos los animales.

¿Qué queda como exclusivo del hombre y de la mujer? ¿Acaso nada? Algo les pertenece: la libertad, o en otras palabras, la ética y la política. La teología natural platónica coincide con la aristotélica en que lo divino no puede obrar mal. ¿Qué interés, pasión o error pueden predicarse de las Ideas o del pensamiento del pensamiento? Los animales no pueden ser morales por carecer de libertad. Los animales y los dioses, a diferencia de los hombres y las mujeres, están exentos de las preocupaciones políticas; los primeros se rigen por la ley de la selva, de acuerdo con la cual el gavilán se come al ruiseñor; los segundos son entes perfectos cuya convivencia es armoniosa o nula según las teologías aludidas (claramente antihoméricas). El ser humano está condenado a optar, a construirse su propia esencia en lo personal y lo social.

Sucintamente, adelantando la conclusión, podríamos afirmar que el ser humano, según una de las varias imágenes que de él se hizo la Antigüedad, es un intermedio entre lo divino y lo animal, que su naturaleza es no tener naturaleza, y que es la materia prima de la ética y de la utopía.

### 1. El problema de la naturaleza humana

No cabe duda, existen teorías, pensamientos y polémicas que son características de determinadas épocas. Las obras de Freud, por ejemplo, son tan indispensables para comprender el clima intelectual del siglo XX como las de los enciclopedistas lo son para entender el del siglo XVIII. Análogamente, el ambiente respirado por Sócrates y Platón se torna ininteligible sin aludir a la «naturaleza» (φύσις). Los presocráticos intentan determinar su principio, saber de qué está constituida; los sofistas pretenden establecer su relación con la ley (νόμος); los hipocráticos la relacionan con el ser humano; los peripatéticos la emplean para legitimar la esclavitud y el patriarcado; y los socráticos mayores y menores aspiran a vivir conforme a ella. La φύσις es un concepto importante para determinar qué son los hombres y las mujeres para los pensadores antiguos. La pregunta que interroga por el hombre, por todo el hombre, incluye en uno de sus capítulos la cuestión de su naturaleza.

Parece evidente que existe algo que puede ser denominado “naturaleza humana”. Los filósofos de la Grecia clásica la mencionan frecuentemente. ¿En qué consiste? ¿Cuál es la diferencia específica del género humano?

Diógenes Laercio relata que en algún momento Platón se ufana de haber definido al ser humano como un animal bípedo sin alas.<sup>1</sup> Diógenes el cínico, ese «Sócrates enloquecido», no perdona la jactancia de ese otro «Sócrates cuerdo», y lanza a la Academia un gallo previamente desplumado exclamando: “Éste es el hombre de Platón”.<sup>2</sup> Ante tal objeción se añadió a la definición la expresión «de uñas anchas». Más allá de la anécdota mordaz, el autor de los diálogos no logra definir satisfactoriamente lo humano. En el *Parménides*, obra de senectud, el filósofo epónimo inquiere a un joven Sócrates si considera que existe una «idea del hombre» dentro del

<sup>1</sup> Ἄνθρωπος ἐστὶ ζῷον δίπουν ἄπτερον. DIOGENES LAERTIUS, *Lives of eminent philosophers*. Cambridge & London, Harvard University Press & William

Heinemann LTD, 1972 (The Loeb Classical Library 184-185), VI, 40.

<sup>2</sup> οὗτός ἐστιν ὁ Πλάτωνος ἄνθρωπος. *Ibidem*.

censo de las Formas; este personaje responde dubitativamente y reconoce encontrarse inmerso en una *aporía*.<sup>3</sup>

El anciano filósofo eleata indica al joven ateniense que sus dudas derivan de su juventud; pero que al madurar dejará de temer a la opinión común y planteará sus tesis más agresivamente. No obstante lo dicho en el encuentro ficticio entre Parménides y Sócrates, los diálogos carecen de una respuesta definitiva.

## 2. Dualismo psicossomático

El *Alcibiades I* postula que “el hombre es su alma”.<sup>4</sup> Esta obra socrática es considerada frecuentemente apócrifa, pero incluso si lo fuera seguiría siendo una buena aproximación a la antropología filosófica platónica. El cuerpo no suele ser bien tratado ahí; oscila entre un mero instrumento a disposición del alma hasta un factor de su corrupción. Platón no escribe que el ser humano es su cuerpo y que debe dedicarse íntegramente a su atención y a procurarle el mayor número de placeres. Por el contrario, en una línea órfico/pitagórica/socrática reivindica la preeminencia del alma. En el *Cratilo* rinde homenaje a los teólogos que lo preceden.

Hay quienes afirman que el cuerpo (*soma*) es la tumba (*sema*) del alma, como si ella estuviera enterrada en él en el presente; y, puesto que a su vez es por medio de él que el alma *indica* (*semainei*) lo que indica, también por ese lado se le llama correctamente ‘signo’ (*sema*). Me parece por cierto que los órficos han dado esta denominación, sobre todo considerando que el alma paga castigo por lo que debe; ella tiene el cuerpo para que se *preserve* (*sózetai*) como envoltura, imagen de una prisión. Por consiguiente, el cuerpo es eso, cárcel, hasta que el alma haya pagado sus deudas; ‘*soma*’ se le denomina y no se debe remover ni una letra.<sup>5</sup>

El diálogo sobre la rectitud de las denominaciones ofrece una respuesta sobre lo característico de la humanidad.

...esta palabra ‘*ánthropos*’ (*hombre*) indica que los demás animales no observan nada de lo que ven, ni razonan, ni examinan con atención; pero el hombre, a la vez que *ha visto* -esto es, ‘*ópope*’ - también examina con atención y razona

<sup>3</sup> Parménides: Τί δ', ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν καὶ τῶν οἷοι ἡμεῖς ἐσμεν πάντων, αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρός καὶ ὕδατος; Sócrates: Ἐν ἀπορίᾳ. φάναι, πολλακίς δὴ, ὦ Παρμενίδη. PLATÓN, *Oeuvres complètes. Tome VIII - 1<sup>re</sup> partie Parménide*. Texte établi et traduit par Auguste

Diès. Paris, “Les Belles Lettres”, 1974, 130 c.

<sup>4</sup> Cfr. PLATÓN, *Alcibiades I, en Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Tr. Juan Zaragoza y Pilar Gómez. Madrid, Gredos, 1992, 130 c.

<sup>5</sup> PLATÓN, *Cratilo*. Intr. tr. y notas Ute Schmidt. México, UNAM, 1988, 400 c.

sobre lo que ha visto. De ahí que sólo el hombre haya sido denominado correctamente 'hombre' (*ánthropos*), porque *reflexiona sobre lo que ha visto (anathrón ha opope)*.<sup>6</sup>

La parte etimológica del *Cratilo* ha dividido las interpretaciones de los especialistas.<sup>7</sup> ¿Se trata de una broma? ¿Hay un genuino proyecto etimológico? Sea como fuere, lo cierto es que, en lo atinente a lo humano, el pensamiento y las actividades psíquicas en general son considerados típicamente humanos... y divinos.

### 3. Humanos y dioses

Las relaciones entre los inmortales y los mortales no siempre eran fáciles para los griegos. Sísifo y Tántalo, entre otros, dan cuenta de ello. Sin embargo, los griegos conocían formas y tiempos para revivir su parentesco con los dioses. "La fiesta, como el tiempo del Dios", constituye una de tales coordenadas de reunión, como ya se discutió aquí en un seminario celebrado en 1995. Giuseppina Grammatico acota al respecto:

"Que la fiesta sea 'el tiempo del Dios' significa que el hombre, durante ese lapso, tiene la oportunidad de hacer experiencia de una bienaventuranza para él del todo insólita, extraordinaria. La bienaventuranza es, de suyo, divina: los griegos la llamaban *makaría* o *makariotes*, y llamaban a los dioses *hoi mákares*, 'los felices'. Durante la fiesta, los hombres podían experimentar el parentesco que los unía a los inmortales, más allá de todo aquello que los separaba. Se derrumbaban todas las barreras. La fiesta era su 'tiempo común'".<sup>8</sup>

Otro vínculo importante entre dioses y hombres es el conocimiento. Los dioses saben, los mortales filosofan. Desde el recuento de las naves de Homero y el inicio de la *Teogonía* hesiódica queda claro que la benevolencia divina garantiza el conocimiento humano. Pero por más perfecto que sea éste, no se equipara a aquél. Heráclito sentencia «El más sabio de los hombres resulta el mono de Dios {en sabiduría, belleza y todo lo demás}».<sup>9</sup>

<sup>6</sup> *Ibid.*, 399 c

<sup>7</sup> Cfr. KAHN, CHARLES, «Les mots et les formes dans le 'Cratyle' de Platon», en *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*. Bruxelles, Éditions Ousia/ Université des sciences sociales de Grenoble, 1986, pp. 91-103.

<sup>8</sup> GIUSEPPINA GRAMMATICO, "La fiesta como el tiempo del Dios", en Giuseppina

Grammatico, Antonio Arbea y Ximena Ponce de León (eds.), *La fiesta como el tiempo del Dios*. Chile, Centro de Estudios Clásicos Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación/ITER, 1998, p. 34.

<sup>9</sup> Heráclito, *Fragmentos*. Tr. José Gaos. Ed. Enrique Hülsz. México, UNAM, 1989. DK B 83 (=Bywater 98).

La epistemología poética griega, como suele denominarse tal concepción arcaica, evoluciona de tal manera que en la época clásica se refuerza la idea de la naturaleza intelectual de los dioses. La cúspide de tal planteamiento es Aristóteles, que conceptualiza a Dios como «pensamiento del pensamiento». Precisamente es el Estagirita quien hermana a Dios y a los mortales en el pensamiento.

Aristóteles se empeña en buscar el acto propio del hombre.<sup>10</sup> El discípulo de Platón señala que «...el acto del hombre es la actividad del alma según la razón, o al menos no sin ella...»<sup>11</sup> La inteligencia «...es el verdadero ser de cada uno de nosotros, puesto que es la parte dominante y superior...»<sup>12</sup> El pensamiento es la característica esencial del humano; pero no sólo de él. Existe otro ser al que le corresponde pensar: Dios. «Así pues, el acto de Dios, acto de incomparable bienaventuranza, no puede ser sino un acto contemplativo. Y de los actos humanos el más dichoso será el que más cerca pueda estar de aquel acto divino.»<sup>13</sup> ¡El acto propio del hombre resulta sobrehumano! ¡El humano más humano usurpa la actividad divina! El pensamiento no puede ser la diferencia específica de lo humano, por pertenecer a lo divino, y sin embargo lo es.

Platón es más radical todavía en su asimilación de lo humano y lo divino. La narración necrológica del *Fedro* consigna que las almas derivan su perfección del conocimiento de las Ideas. Pero muchas de ellas, por olvido o por maldad, no refrendan su contacto con las realidades supremas, por lo que se ven impelidas a afincarse en un cuerpo material. Las almas caídas encarnan en un cuerpo humano, se separan de él (mueren), son juzgadas por sus acciones y, después de una estancia ultraterrena en la que son castigadas o recompensadas en función de sus vidas, renacen. “Que sólo al cabo de diez mil años llega cada una de las almas al estado mismo de donde partió.”<sup>14</sup>

Las almas son responsables de su propia perfección. ¿Por qué incluso las que se han degradado por sus propias faltas recuperan la oportunidad de vincularse con las Ideas una vez que ha transcurrido un período decamilenario? La naturaleza divina del alma podría explicar semejante privilegio si este pasaje platónico tuviera algún paralelo con el de la *Teogonía* 795-804, donde se da cuenta del destino de los dioses que han perjurado. Estos entes

<sup>10</sup> τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*. Intr. tr. y notas Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 1954, 1097 b 24-25.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 1098 a 7-8.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 1178 a 1-5.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 1178 b 22-24.

<sup>14</sup> PLATÓN, *Hippias mayor. Fedro*. Intr. tr. y notas Juan David García Bacca. México, UNAM, 1943, *Fedro* 248 e.

“...yacen exánimes durante un año completo; y nunca a la ambrosía ni al néctar se acercan para nutrirse, sino que yacen sin aliento y sin voz en lechos tendidos, y un sopor maligno los envuelve. Mas cuando termina su enfermedad, después de un gran año, otra, más difícil prueba, a la primera sucede: por nueve años, de los dioses siempre existentes son apartados, y nunca al Consejo o a los banquetes se mezclan de nuevo en las juntas de los dioses que tienen moradas olímpicas.”<sup>15</sup>

El correlato que encontramos entre el *Fedro* y la *Teogonía* sugiere que el status ontológico de las almas platónicas y de las divinidades hesiódicas es análogo.<sup>16</sup> Esta tesis se ve reforzada si se considera que para el autor de los diálogos el conocimiento diviniza. Y en el mismo *Fedro* se indica que

“Es menester, en efecto, que el hombre propiamente dicho entienda según una idea correcta, yendo desde la multiplicidad de sensaciones hacia la unidad, cerrada por razonamiento. Y en esto consiste el recordarse nuestra alma de aquellas cosas que una vez vio con vista de ideas, mientras acompañaba a Dios y miraba de arriba abajo lo que ahora decimos ser y levantaba su mente hacia el ser real de verdad. Por esto, pues, únicamente el entendimiento del filósofo es alado, ya que en la medida de sus fuerzas está por la memoria y constantemente con aquellos seres que a Dios hacen ser divino.”<sup>17</sup>

Las Ideas son el néctar, la ambrosía y el *soma* cuyo consumo hace que los dioses sean lo que son en el panteón platónico. El exhorto a devenir dioses, a recuperar un status del que anteriormente se gozó, constituye uno de los mensajes soteriológicos de los diálogos. Pero hagamos lo que hagamos, nuestra parte animal nos ancla a la tierra con los clavos terribles del placer corpóreo.

<sup>15</sup> HESÍODO, *Teogonía*. Intr., tr., y notas Paola Vianello. México, UNAM, 1986, vv. 795-804.

<sup>16</sup> Sin embargo, estamos ante un punto controvertido. Parece no haber acuerdo entre los platonistas con respecto al parentesco existente entre los hombres y los dioses. Algunos los distancian al grado de considerarlos especies enteramente distintas separadas por un abismo infranqueable (Cfr. C.

G. Rutenber, *The doctrine of imitation of God in Plato*. New York, King's Crown Press, 1946, p. 38). Otros, a los que me adhiero, les atribuyen naturalezas esencialmente únicas (Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *Orfeo y la religión griega*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, p. 160; VICTOR MÉNDEZ, «Dioses y Hombres», *Indicios* 1 (1988) *passim*).

<sup>17</sup> *Fedro* 249 c.

#### 4. Humanos y animales

Las mismas fuentes que inspiran la idea de la divinidad inherente a lo humano apuntan hacia su conexión con lo animal. El pitagorismo plantea la posibilidad de que un alma transmigre de un cuerpo humano a otro animal. Jenófanes de Colofón consigna que Pitágoras pidió que dejaran de maltratar a un perro cuyos aullidos le habían permitido reconocer en él al alma de uno de sus amigos. Empédocles mismo proclama haber sido pez anteriormente.

La actitud de los griegos ante los animales es más bien ambigua. Si bien algunos pueden representar aspectos positivos -por ejemplo, el león simboliza el valor-, hay un menosprecio general hacia tales criaturas, que se manifiesta en el uso de sus denominaciones para vituperar a un humano. El perro es un animal interesante, su tendencia a defecar y a aparearse públicamente lo convirtió en sinónimo de lo vergonzoso. Homero consigna el denuedo «cara de perro» aplicado a un hombre o «perra» a una mujer adúltera (Helena). Los cínicos, en su afán por ser naturales, toman al perro como estandarte. Precisamente el Sócrates enloquecido se masturba y orina públicamente y se incluye a sí mismo dentro de tal especie.<sup>18</sup> La gran cadena del ser ubica a los animales en un peldaño inferior al de los humanos. El concepto, explotado por Lovejoy en su historia de las ideas, ilustra el pensamiento griego respecto de la proporción entre humanos y animales. El oscuro de Efeso no podía ser más claro cuando afirma: «El más bello de los monos, feo, comparado con el hombre».<sup>19</sup>

¿Qué caracteriza a los animales? Básicamente dos cosas: la nutrición y la procreación.<sup>20</sup> Heráclito señala que

«{ Si la felicidad estuviese en los placeres del cuerpo, diríamos que }  
los bueyes son felices cuando encuentran arvejas que comer».<sup>21</sup>

Los diálogos hacen hincapié en que la animalidad humana tiene que ver con los deseos gástricos y eróticos, y estas urgencias son inseparables de lo divino que hay dentro de nosotros para el autor del *Fedro*. El alma humana se asemeja a un tiro doble en el que el cochero se asocia a la parte

<sup>18</sup> Cfr. MARGARET GRAVER, «Dog-Helen and Homeric Insult», *Classical Antiquity* 14 (1995) 1, pp. 41-61; ROBERT PARKER, «Sex, Women and Ambiguous Animals», *Phronesis* 29 (1984) 2, pp. 174-187; JEAN-LOUIS PERPILLOU, «Quelle sorte de ΘΗΠΙΟΝ fut Démosthène?», *Revue de Philologie* LXIX (1995) 2, pp. 263-268. JEAN ROBERTS, «Political Animals in the Nicomachean

Ethics», *Phronesis* 34 (1989) 2, pp. 184-202.

<sup>19</sup> HERÁCLITO DK B 82 (=Bywater 99).

<sup>20</sup> Cfr. HELEN KING, «Tithonos and the Tettix», en Thomas M. Falkner & Judith de Luce (eds.), *Old Age in Greek and Latin Literature*. Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 68-89.

<sup>21</sup> HERÁCLITO DK B 4 (= Bywater 51 a).

racional que guía a un caballo bueno y otro malo. Notablemente el deseo sensual es experimentado por toda el alma; pero sólo es exigido violentamente por la última bestia.

“Cuando, pues, el cochero, a la vista ya del objeto amado, enardecida toda el alma por tal sensación, no puede ya con el cosquilleo y aguijonazos del deseo, el caballo dócil al cochero, refrenándose entonces como siempre por pundonor, reprime la querencia de abalanzarse sobre el amado; empero el otro caballo, que no atiende ni a puntas ni a látigo del cochero, dispárase en violento salto y, poniendo en toda clase de apuros a su pareja y al cochero, los fuerza a precipitarse sobre el doncel y traerle a la memoria los dones venéreos (...*tês tôn afrodisíon kháritos*).”<sup>22</sup>

La comida, la bebida y el sexo son, en alguna medida, placeres naturales; pero su satisfacción vincula al humano con una animalidad que debe ser trascendida: el imperio de lo bestial sobre lo divino no es otra cosa que maldad. Las partes buenas del alma, “...cuando la maldad no respeta ya barreras, terminan por dejarse llevar, conviniendo y cediendo a tales imposiciones”.<sup>23</sup> Un planteamiento similar se encuentra en Aristóteles, el discípulo más importante de Platón.

La *Ética nicomaquea* señala que los miembros de nuestra especie tienen impulsos vegetativos, concupiscibles y racionales. Sin embargo, las actividades de los dos primeros las compartimos con los vegetales y los animales. «El vivir, con toda evidencia, es algo común aun con las plantas; mas nosotros buscamos lo propio del hombre. Por esto es preciso dejar de lado la vida de nutrición y de crecimiento. Vendría enseguida la vida sensitiva; pero es claro también que ella es común al caballo, al buey y a cualquier animal.»<sup>24</sup>

Lo animal es inherente al humano; pero éste debe trascenderlo de acuerdo con el autor de las *Éticas*, para quien «...tres formas de conducta moral deben evitarse: el vicio, la incontinencia y la bestialidad o brutalidad (θηριότης)». <sup>25</sup> La maldad en general y la *akrasía* en particular son demasiado comunes; no ocurre lo mismo con la tercera forma de conducta; «...la brutalidad es rara entre los hombres. Encuéntrase sobre todo entre los bárbaros». <sup>26</sup> El etnocentrismo aristotélico adjudica a los bárbaros un puesto inferior a los griegos dentro de la gran cadena del ser. La virtud es

<sup>22</sup> *Fedro* 253 e-254 a. Cfr. VICTOR MÉNDEZ, «Ganimedes en la Academia. La homosexualidad en los diálogos de Platón», *Jornadas filológicas 1999*, México, UNAM, 2000, *passim*.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 254 b.

<sup>24</sup> *Ética nicomaquea* 1098 a 1-5.

<sup>25</sup> *Ética nicomaquea* 1145 a 16-17

<sup>26</sup> *Ibid.*, 1145 a 30-32.



el término medio entre el exceso y el defecto. La bestialidad se ubica en el exceso del exceso, en la maldad de la maldad, entre los pueblos no griegos.

“Toda insensatez, cobardía, desenfreno y malhumor, cuando son excesivos, son o bien estados bestiales, o bien estados mórbidos. El que, de su natural, es tal que todo lo teme, así sea el ruido de un ratón, es cobarde con cobardía bestial, como aquel que, de resultas de una enfermedad, tenía miedo de una ardilla. Y de los insensatos, hay unos irracionales por naturaleza, viviendo sólo como las bestias por los sentidos, como ciertas remotas tribus bárbaras, en tanto que otros están en un estado mórbido a consecuencia de una enfermedad como la epilepsia o la locura.”<sup>27</sup>

La sexualidad animal implica la división sexual de las especies. Los textos zoológicos del Estagirita, *Generación de los animales*, *Partes de los animales*, *Historia de los animales*, no dejan lugar a dudas respecto de la animalidad del sexo. La pregunta que interroga por el hombre, por todo el hombre, por lo tanto, necesariamente debe cuestionarse por la mujer, por toda la mujer. Ambos, mujer y hombre, son seres cuya naturaleza oscila entre lo divino y lo bestial, y en tal indeterminación es preciso buscar lo que los determina.

### 5. El ser ético-político

La idea de que el hombre es un animal político no es exclusiva de Aristóteles. El Protágoras que protagoniza el diálogo epónimo narra que

“...los hombres vivían al principio dispersos y aún no había ciudades; así pues, eran aniquilados por las fieras por ser en todos los sentidos más débiles que ellos, y si bien el arte artesanal era una ayuda adecuada para su alimentación, era insuficiente para su guerra contra las fieras, pues todavía no poseían el arte político, del cual el de la guerra es una parte. Buscaban entonces juntarse y salvarse construyendo ciudades; pues bien, una vez que se habían juntado, empezaron a cometer injusticias entre sí, precisamente por no tener el arte político, así que, volviendo a dispersarse perecían. Entonces Zeus, temiendo que nuestra especie fuese destruida en su totalidad, manda a Hermes llevar respeto y justicia a los hombres, para que esas virtudes fuesen los lazos armoniosos de las ciudades y mediadores de la amistad.”<sup>28</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, 1149 a 5-13.

<sup>28</sup> PLATÓN, *Protágoras*. Intr. tr. y notas Ute Schmidt. México, UNAM, 1994, 322 a-c.

La ética y la política son los dominios propios del humano. Los animales, a pesar de sus semejanzas con los miembros de nuestra especie, carecen de libertad por lo cual están incapacitados de acceder plenamente a tales esferas. Los dioses homéricos, a su manera, sí son éticos y políticos, mejor dicho, inmorales y conspiradores. Pero la teología natural legada por Hesíodo y los presocráticos a Platón y Aristóteles, derroca a Zeus y entrona a la Idea del Bien y al Motor Inmóvil. Estas deidades supremas, absortas en su propia perfección, son el objeto del deseo de lo real sin preocuparse de ello. ¡*Éureka!* Por fin se avizora lo propio del ser humano: la ética y la política. ¿Qué es el hombre? ¿Quién es? Se trata de un ser que debe construir su propia morada con los ladrillos de su libertad unidos con el cemento de su opción. Y en esta empresa arquitectónica su naturaleza se hornea en el fuego de la educación y se define mediante su función social. Y aquí se distinguen Platón y Aristóteles como dos opciones irreconciliables.

El Estagirita asume la existencia de una naturaleza humana que determina las jerarquías sociales. Platón, más flexible que su discípulo, determina que la naturaleza humana es un texto abierto a las interpretaciones; que los hombres y las mujeres, intermedios entre los animales y los dioses, pueden ser moldeados mediante la educación para funcionar en una sociedad como la ateniense o como la Calípolis diseñada con palabras en la República. Mas antes de exceder el tema de esta convocatoria y transitar de la antropología a la política, concluyamos con una cita de Antifonte que sintetiza todo lo hasta aquí dicho. El autor de ΠΕΡΙ ΟΜΟΝΟΙΑΣ afirma:

ἄνθρωπος, ὅς φησι πάντων θηρίων θεειδέστατον γενέσθαι.<sup>29</sup>

He aquí una imagen del ser humano tal como fue conceptualizada por algunos teóricos de la Grecia clásica.

### Consideraciones finales

¿Qué es el hombre? ¿Cuál es su naturaleza? Los filósofos clásicos carecen de una respuesta unánime a tales interrogantes. Sin embargo, una de las múltiples soluciones que aporta el pasado indica que el ser humano es algo intermediario entre lo bestial y lo divino.

El pensamiento, la palabra y las virtudes elevan a las personas hacia lo divino, pero no es fácil permanecer en tal nivel. Los individuos de nuestra especie comparten con los animales algunos factores corporales y conductuales, más todavía, pueden degradarse hacia lo bestial.

<sup>29</sup> En: Antifonte 80 B 48, HERMANN DIELS, *Band*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Zweiter* 1922.

El hombre y la mujer no son dioses ni bestias plenamente; carentes de una *phýsis* exclusiva, su naturaleza es no tener naturaleza, lo cual los abre a la posibilidad y los aleja de la determinación.

¿Qué son el hombre y la mujer? Son seres esencialmente lábiles, materia prima de la ética y de la utopía lo mismo que de la bestialidad y de la *dystopía*.