



Signos Filosóficos
Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa
sifi@xanum.uam.mx
ISSN (Versión impresa): 1665-1324
MÉXICO

1999
Francisco Piñón Gaytán
LA PHRONESIS GRIEGA COMO FORMA MENTIS DE ETICIDAD
Signos Filosóficos, enero-junio, año/vol. I, número 001
Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa
Distrito Federal, México
pp. 103-114

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



LA PHRONESIS GRIEGA COMO FORMA MENTIS DE ETICIDAD

Francisco Piñón Gaytán

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Departamento de Filosofía

Premisa

Cuando hablamos de la virtud de la prudencia, refiriéndonos a textos o documentos del pasado histórico, no pretendemos que hoy, con nuestra *forma mentis* actual, podamos o debamos interpretarla de una manera unívoca, ni mucho menos forzar sus “significados” para adaptarlos a nuestra contemporaneidad ética. Por lo demás, sabemos que siempre hablamos de un lenguaje “colectivo” y también dentro de un lenguaje de alcance “universal”, desde el momento en que nos pasa la así llamada “condición humana”.

Por ejemplo, al invocar el pasado griego, romano, medieval, o aquel de cultura renacentista, sabemos que fueron tiempos históricos diferentes, con *ethos* diversos y hasta encontrados. Pero en orden a explicar la comunicación humana, creemos que tenemos que admitir un elemento común que nos sirva de puente de la *comunicabilidad*. En el pasado, Platón, Plotino y San Agustín ya nos ofrecieron uno: *El Entendimiento Divino*. Recordemos que G. Bruno ya nos había hablado de ese espíritu del mundo o *alma* del mundo o del universo que hace posible conocer y construir precisamente este mismo universo, pero no a partir de hechos sueltos y concretos transmitidos por los sentidos.¹ Algo parecido nos dirán, en nuestros tiempos, Heidegger y

¹ G. Bruno, *L infinito universo e mondi*, Gotinga, Opere italiane, 1888, p. 303 de *Triplici Minimo et Mensura*, Nap., Opera Latina, 1879, 1, 3, p. 137.

Gadamer al invocar la “comprensión existencial” en la interpretación histórica. Aunque sabemos que si no incluimos esta *historicidad*, de la que nos han enseñado Emilio Betti,² Dilthey o Croce,³ podríamos magnificar una *subjetividad existencial*, pero en detrimento del valor del objeto o fenómeno interpretado. No perdamos de vista que es siempre tentador (y hasta útil y pedagógico) encontrar ciertos “significados” y ofrecer más de algún “sentido” a la historia. Pero este es un problema y un pleito tan viejo como la historia, hoy revestido con el ropaje de la hermenéutica. Es problema de historia, de filosofía y de filosofía de la historia. En el fondo, o en última instancia, es el problema del *ser* y de la conciencia del *ser* o aquel que definió San Agustín, refiriéndose a sí mismo, como el gran problema.

Así, el problema de *interpretar* la historia de una manera *humana*, sobre todo si la hacemos con una *teología*, rebasa el problema de una “filosofía del lenguaje”, aunque esta es la premisa, por la sencilla razón de que por medio del “lenguaje” se nos meten todos los *ídolos* y todos los *demonios*, y no solamente de los que hablaron Platón y Bacon.

Respecto a lo demás, sin admitir que *todo* hecho del pasado tenga necesariamente una relación vital y existencial con nosotros como requisito para su “interpretación”, como lo sostiene E. Betti,⁴ sí creemos que todo, a fin de cuentas, es una “interpretación” a partir de una determinada y específica —aunque colectiva— subjetividad, encerrada en un tiempo histórico determinado, con valores, tiempos y culturas encerrados en nuestro *ser* y *tiempo*, aunque éste es *contingente* y nunca perfectamente asible.

Hablaremos de la virtud de la prudencia con el uso de una *hermenéutica* que nos dicta un *sentido histórico*, común a la tradición cultural del Occidente europeo, en especial en la línea de la filosofía greco-latina, dentro del terreno específico ético-moral. A fuerza de leer textos del pasado histórico y repasar sus personajes, tendremos siempre el peligro de *enamorarnos* de paisajes doctrinarios, en busca, tal vez, de la pérdida identidad humana, aquella que se nos pierde, sobre todo en épocas de crisis, aunque éstas sirvan, precisamente, para buscarla.

² G. Bruno, *L'infinito universo e mondi*, Gotinga, Opere italiane, 1888, p. 303 de *Triplici Minimo et Mensura*, Nap., Opera Latina, 1879, 1, 3, p. 127.

³ B. Croce, *Conversazioni Critiche*, Bari, 1951, p. 183. “Per una poetica moderna”, *Saggi di Estetica*, III, (926), Bari, 1948, p. 314.

⁴ E. Betti, *L'ermenéutica, Come metodica generale scienze dello spirito*, Roma, Citta Nuova Editrice, 1990, p. 32.

Leeremos, pues —tal vez nunca con “prudencia”—, algunos pensamientos que se han escrito sobre esta virtud, propia de reyes y gobernantes, pero teniendo en cuenta lo mejor de la *interpretación histórica* que un Croce,⁵ un M. Heidegger⁶ o un R. Bultmann⁷ nos han legado. Y dentro, para nuestro gusto, de lo que podemos llamar, con Husserl, *primacía* de la conciencia, sin caer en idealismos subjetivos. Dentro, también, de una comprensión histórica, dialéctica y dinámica, llena de “fusión de horizontes” al estilo de Hegel, tal y como nos la presenta Gadamer.⁸

I. La más antigua idea de la virtud de la prudencia (o de su contrario, la imprudencia) en la cultura de Occidente, la encontramos en la *Odisea*, precisamente cuando el personaje Odiseo da muerte a los pretendientes de su esposa Penélope. Odiseo cree que esa muerte fue, a fin de cuentas, un castigo de los dioses (la *Moirá*) a raíz de la crueldad⁹ de los pretendientes y debido a su “imprudencia”.¹⁰ La *Moirá* de los dioses es, pues, en la interpretación de Odiseo (o del mismo Homero), una especie de *castigo divino* debido a la “imprudencia”. Procede, por consiguiente, de algo divino, tiene que ver con *medios* y *finés* y, en parte, tiene que ver también con la virtud de “justicia”.

La anterior interpretación es la que nos ofrece F. R. Doods.¹¹ Los “imprudentes” pretendientes de Penélope, en ausencia de su esposo, se hicieron merecedores de la muerte por el hecho de haber practicado la violencia, o sea, la *Hybris*, aquel vicio que tenía que ser derrotado por Dike (el derecho), la hija de Temistes, esposa de Zeus.¹² Tradición, pues, que implica un fuerte contenido ético, una fundamentación ideológica sobre un *deber ser*, aunque sea en términos mitológicos. Los filósofos griegos posteriores se dedicarán a reflexionar sobre estos temas, pero ya dentro de su problemática helenística, sobre todo después de la caída de la *polis* bajo la monar-

⁵ B. Croce, *La Storia Pensiero e Come Azione*, Bari, 1954.

⁶ M. Heidegger, *In cammino verso Il Linguaggio*, Milán, De A. Caracciolo, 1979, p. 45.

⁷ R. Bultmann, “Il problema dell’ermenéutica”, *Creder e comprendere, Storia de Scatologia*, Milán, 1962.

⁸ H. G. Gadamer, *Verita e Metodo*, Milán, G. Vattimo (ed.), 1972, p. 312.

⁹ *Schetlia Erga*.

¹⁰ Homero, *Odisea*, XXII, 413-416.

¹¹ E. R. Doods, *The Greeks and the Irrational*, Boston, 1957.

¹² *Odisea*, XXIII 63-4; Hesíodo, *Los trabajos y los días*, V. P. 274, 202.

quía de los diáconos, cuando los griegos se refugiaron en su intimidad y se cantaba a la *isonomía* como “el más bello de todos los nombres”. Si los griegos de la Academia o de la Peripatética ensalzaban la *libertad* o la *igualdad* es porque sabían que estaban regulados por la virtud de la prudencia, o sea, aquella *phronesis* que era, al mismo tiempo, una *sabiduría* (Sofía). Pero estaban conscientes de su tradición: aquella que oponía las leyes a los ejércitos de Jerjes, según lo consigna Demarato, antiguo rey de Esparta,¹³ o aquella que les transmitía la *Helena* de Teodecto cuando afirmaba: “Fruto de dos raíces divinas, ¿quién se atreverá a llamarse Sierva?”¹⁴ Se afirmaba, pues, la antigua tradición de la *némesis divina*; son, a fin de cuentas, los dioses quienes castigan. El viejo dicho y plegaria de Laertes no había muerto con la llegada del esplendor de la filosofía clásica: “Padre Zeus, todavía hay dioses en el encumbrado Olimpo, si en verdad los pretendientes han pagado por su imprudente violencia”.¹⁵

La virtud de la prudencia, por lo tanto, ya en los albores de la cultura griega, está colocada junto a la virtud de justicia y era, por lo que se puede constatar, ese *justo medio* de *equilibrio* que también el genio griego heredaría al Occidente europeo. Prudencia que también venía junto a la idea y concepto de *armonía* y que siempre había acompañado, desde su nacimiento, a la idea del lugar del hombre en el Cosmos, como nos lo hace notar Leo Spitzer.¹⁶ Platón, con su sentido de totalidad heredado de la antigua filosofía, y Aristóteles con esa *sofrosine* (equilibrio) tan central en su *sistema*, mostrarán que la *phronesis* será la mediadora y la reguladora en función de conseguir un orden en la pluralidad y ese sentido de *concentricidad* en la universalidad, tan necesarios en la interpretación histórica. En ese escenario, con vestimentas y ropajes griegos, veremos las discusiones y pleitos, no ciertamente entre Herodoto y Plutarco, ni entre Maquiavelo o Guicciardini o Vico, pero sí en la Modernidad entre Kierkegaard y Hegel, o entre Croce y Meineke o Toynbee: la *interpretación histórica* es también una lucha de “equilibrios” y una cierta y analógica “armonía” que fluctúa entre lo lógico y lo alógico, entre lo positivo y lo negativo,

¹³ Tucídides, VII, 100-103.

¹⁴ Aristóteles, *La Política*, Madrid, Inst., de Estudios Políticos, 1951, 6, p. 10.

¹⁵ Odisea, Lib. XXIV, 351-352.

¹⁶ Leo Spitzer, *L'Armonia del Mondo. Storia Semantica di una idea*, trad. ital. V. Pozzi, Bologna, 1967, p. 6.

como dijeran Croce y Pareto, o entre el mito y la ciencia, entre el humanismo y la alienación.

R. M. Hare, en *Freedom and Reason*, nos dice que la finalidad de la filosofía moral consiste en “ayudarnos a pensar mejor acerca de las cuestiones morales, al poner a la vista la estructura lógica del lenguaje en que está expresado este pensamiento”.¹⁷ En otras palabras, según el autor, la esencia del discurso filosófico, parecido al pensamiento de algunos filósofos anglosajones, sería su propia *estructura lógica*, el *análisis teórico* de la *naturaleza* de la moral, de ninguna manera un *código de conducta*, una *justificación ideológica* de una supuesta obligatoriedad en orden a expresar un *deber ser* o una *eticidad*. En cambio, recogiendo la gran tradición de la *doctrina del derecho natural* y lo mejor del *jusnaturalismo*, creemos que en la hermenéutica no sólo es importante reconocer (y aquí lo hacemos con Gadamer) *lo que sucede*, sino también creemos (aquí en contra de Gadamer y con Apel) que es importante “partir de lo que debiera o pudiera ser”.¹⁸ Esta será la tradición greco-latina.

II. J. Maritain nos dice que la virtud de la prudencia es la “reina de las virtudes morales, noble y hecha para mandar, porque mide nuestros actos en relación a un fin último que es Dios mismo”.¹⁹

Esta definición es, a mi juicio, la continuación de una vieja tradición que se remonta al pensamiento griego, que pasa por la mejor filosofía moral del medievo (especialmente la tomista) y desemboca en el pensamiento clásico latino renacentista de aquellos que elaboraban una *Educatio Principis*, siguiendo la tradición romana de Séneca y Cicerón. Sin embargo, aunque ha sido considerada la *reina* de las virtudes morales, es justo reconocer que ha sido sumamente descuidada y marginada, sobre todo en esa su capacidad de recuperar el sentido de *unidad*, *diversidad* y *universalidad* en una filosofía práctica, que *modere*, *regule* y sea la *medida* de todas las otras virtudes, tal como la filosofía grecolatina lo señalara.

Por otra parte, al unirse *prudencia* y *teleología*, es decir, una finalidad o una meta que se proponga a las acciones o virtudes morales e intelectuales, se estará exigien-

¹⁷ Cit. en Christopher Rowe, *Introducción a la ética griega*, México, FCE, 1979, p. 9.

¹⁸ Apel, *Transformation der Philosophie* (1973), en Xavier Bengoa Ruiz de Azua, *De Heidegger a Habermas*, Barcelona, Herder, 1992, p. 30.

¹⁹ J. Maritain, *Art. Et Scolastique*, p. 15.

do, al mismo tiempo, una actividad humana, científico-técnica, con dimensiones auténticamente humanísticas, lejos de la *fuerza* o el *poder* de Trasímaco y lejos del *homo homini lupus* de Hobbes. La prudencia, como virtud moral, evitará caer en ese *veneno mortal* con que está cargada la ciencia moderna según el análisis de Spengler o de Toynbee, o nos alejará de ese *desencanto del mundo* del que nos hablara Weber, en el que ya no hay lugar para el misterio. Aquí Heidegger tiene la palabra.

La filosofía kantiana, al diferenciar y separar los imperativos hipotéticos de la prudencia o de la habilidad técnica de aquel imperativo categórico, que es el de la moral, no hizo otra cosa que separar y dividir prudencia y habilidad técnica del continente de la moral.²⁰ Mientras ésta se presentaba como *apodíctica* dentro del campo de la determinación de la voluntad, aquéllas (prudencia y técnica) eran *analíticas*, pudiendo solamente ofrecer *consejos* o *reglas*. Pero la culpa, al menos primigenia, en el terreno de las ideas, no era de Kant: ya estaba incubada en esa conciliación y separación cartesiana entre *sujeto* y *objeto*. Culpa, en todo caso, en considerar los contenidos de la verdad, encerrados solamente en *números*, *figuras* y *movimientos*, algo típico de la filosofía racionalista. No era así, sin embargo, en el pensamiento griego y medieval. Por lo menos no en aquel en el que la virtud de la prudencia era *dueña* y *señora*.

El pensamiento griego, a diferencia del de Kant, no incluía la tendencia de exagerar la autonomía de la voluntad, ni a separar ésta de la razón, como tampoco a trazar una línea divisoria entre *voluntad* e *inteligencia*, entre *conocimiento* y *virtud*, entre el *ser* y el *bien*, entre las “razones” de la mente y aquellas del corazón.

La prudencia, para los griegos, no era la única plácida contemplación de una realidad que se sabía conflictiva y caótica. Por ejemplo, para el fundador de la filosofía moral, Sócrates, lo más importante no era encontrar *la verdad*, sino buscarla; no es poseer el ideal, sino tratar de alcanzarlo; no hacía consistir todo en la acción, sino en el “juicio”.²¹ No era su principal virtud una prudencia cargada de *ironía*, por lo menos no esa *ironía* que era, para Kierkegaard, una “negativa absoluta” o volver todas las cosas “problemáticas”.²² Ciertamente Sócrates presentaba la *ironía*, pero no esa que era *vacía de contenido*, aquella que se encierra en *sí misma*, en la soledad del sabio y

²⁰ M. Kant, *Fundament de la Métaphysique Des Moeurs*, Delagrave, p. 130.

²¹ Gregory Vlastos, “Las paradojas de Sócrates”, *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, p. 21.

²² Pierre Mensnard, *Le Vral Visage de Kierkegaard*, París, Beauschesne, 1948, pp. 125 y 139.

que busca trascender toda oposición y todo diálogo.²³ Sócrates, por el contrario, y con él toda la filosofía griega, hace una filosofía que es un interrogar, un cuestionar, un preguntar en orden a una *vida práctica*, a un *saber* que es, al mismo tiempo, un conocer vital y existencial. La filosofía socrática, que impregna el platonismo, no tenía una visión meramente especulativa o áridamente científica, sino eminentemente práctica. Por eso ya desde Homero, pasando por los *siete sabios*, la *sabiduría*, que era el inicio de la reflexión filosófica, indicaba una *ciencia práctica* de la vida, expresada en ese deseo de conocer *todas* las cosas, como nos lo mostraba Heráclito.²⁴ Esa *sabiduría* que era, por lo demás, fruto de la “curiosidad”, aquella “que practica la verdad según la naturaleza”: Καί Sophin Altzéa Légin Καί Poieín Katá Phisin Epaióntas.²⁵ Era, pues, una filosofía que estaba llena de contenidos éticos, con una *sophrosyne* que estaba ligada “a los atenienses por la voluntad de los dioses, con el fin de agujinearles como un tábano pica a un caballo”.²⁶ Era ese *conócete a ti mismo*, pero activo, militante, libertador, tal como lo habían entendido e interpretado posteriormente Novalis y aquellos románticos poetas y filósofos que lo pusieron como fundamento *in nuce* de la defensa de los derechos humanos. Por otra parte, era esa la misión que se había recibido del oráculo de Delfos, donde la *virtud* era *ciencia* y en donde se es *malo* no por querer el mal, sino por *ignorar el bien*.²⁷

Aquí, en esta *forma mentis* de la cultura griega, arranca —o debemos ubicar— la idea de la virtud de la prudencia. Dentro del concepto de *bien*, teniendo como meta la *felicidad*, con la presencia de este *demon* que interpreta e interpela “por dentro”, que parte del mismo *ser* del hombre, *según lo que el hombre es*, en orden a conseguir ese ideal de *belleza-bondad* [*Kalokagathia*], muy típico de la filosofía griega.

Así, para el griego-filósofo, la *prudencia* o *sabiduría* era la virtud propia del ser racional. Dirigía, regulaba y coordinaba toda actividad humana, representando lo *divino* en el hombre [Tó Zeion Arjón].²⁸ Era, además, una virtud que se representaba como crítica a las engañosas apariencias del mundo y como vehículo para conocer el bien supremo y trascendente.²⁹ Es la *phronesis* de la filosofía platónica, sin la cual

²³ Oliver Lacombe, *Chémains de L'Inde et Philosophie Chrétienne*, París, Alsati, 1956, p. 59.

²⁴ Platón, *Cratilo*, 422a; Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5; 1010a12.

²⁵ Diels, H., *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Berlín, 1901; cfr. Diels 22bI 12.

²⁶ *Apología*, 30e, 31a.

²⁷ Aristóteles, *Eth.*, á *Eudéme*, 1, 5, 1216b, 6-7.

²⁸ Platón, *Rep.* 590d; *Filebo* 19a-d.

no es posible ninguna virtud, porque ella es la *medida* para conocer e identificarse con el espíritu, con el sumo bien, con la justicia.

De acuerdo con Platón Platón, por consiguiente, la prudencia (*phronesis*) se reviste de una lógica que es eminentemente exigencia crítica de las imperfecciones del mundo, idea permanente de superación y cambio, deseo de orden y armonía cósmica y norma de conducta humana. Para Aristóteles, por el contrario, será la representante de la virtud del *justo medio*, la medida práctica que será funcional y punto de equilibrio de todas las virtudes.

Los diálogos platónicos inauguran, en la filosofía de Occidente, la reflexión cuyo punto central ocuparía la virtud de la prudencia, que es *medida y proporción* de la vida del hombre y que ofrece *ritmo y armonía*.^{30, 31} Como una armonía que da cadencia, moderación y coherencia y musicalidad al conjunto.³² Sin ella, toda obra de arte pierde su belleza y, por lo menos, su “significación” auténticamente humana.

III. Esta idea de *armonía*, por consiguiente, cuyo *criterio* de verdad práctica era la prudencia, no era sino el ideal de la *polis*. Era la *sophrosyne* griega que haría proclamar a Tucídides, en voz de Pericles, después de la guerra del Pelopenso, la superioridad de la cultura ateniense frente a los otros pueblos. Su finalidad: equilibrar el todo con la parte, la armonía cósmica con la individual, en donde cuerpo, espíritu y Cosmos no pueden ni deben estar disociados, ni los dioses con el hombre, en una simbiosis de sincretismo religioso, pero que encerraba en sí, en forma de representación, como lo dijera Hegel, auténticos *contenidos* filosóficos. Tal vez era el viejo anhelo del hombre, ya desde los inicios, de sentirse seguro y cobijado en una *totalidad o estado*. En la línea de Platón en sus *Leyes*: si bien “el hombre ha sido hecho para el universo”, en éste “reina un sublime orden y armonía”.³³

El orden ético, pues, que postulaba la virtud de la prudencia, era todo lo opuesto a la filosofía de Trasímaco o Calcícles. En la *República*, la *virtud* de Trasímaco será

²⁹ Platón, *Menón*, 89a; *Parm.*, 132d.

³⁰ Platón, *Rep.*, 433a, 442c; *Filebo*, 19a-d.

³¹ Protágoras, 324d-326b; *Filebo*, 19a-d.

³² *Rep.*, 431c, 443d; *Fedón*, 19a-d, 24d-26b.

³³ Platón, *Las Leyes*, 903c.

“lo que conviene al más fuerte” o lo que tendrá aquel que *efectivamente* logre establecerse en el poder porque no se detiene ante nada.³⁴ Sin embargo, la virtud de la prudencia no será la huida o la inactividad o el temor estéril, sino que hará lo posible por evitar caer en esa ética trasimaquiiana en donde la arrogancia es buena educación, la anarquía era libertad o el despilfarro una magnificencia.³⁵ Será precisamente ese *justo medio* aristotélico: aquel que no une miedo y cobardía o que no confunde la valentía con la temeridad o donde la libertad no se convierte en verdadero libertinaje.³⁶

Es, por lo tanto, la virtud ética por excelencia, la medida “de las acciones y las pasiones”, pero que es virtud “con relación a nosotros”, o sea, relativa a un todo, a una colectividad, a un conjunto [Pros Hemos]. Sin caer, por demás, en un relativismo ético, porque está guiada y determinada “por la razón”, dentro de un equilibrio del conjunto.³⁷

La virtud de la prudencia será, sobre todo, la mejor guía para la justicia, esa virtud que, con su armonía, nos hace estar bien “con nosotros mismos”, con los demás hombres y, según el filósofo Sócrates, incluso nos hace estar bien “con los dioses”.³⁸ Virtud de la justicia, o sea, esa *sikaiozīne* griega que, revestida de prudencia, está encargada de poner orden y armonía y que no es otra cosa que el reflejo de ese *orden superior* que sirve como *ideal ético* al mundo de las ideas y de las conductas humanas.³⁹

La *phronesis* griega será, pues, el modelo doctrinario de toda *forma mentis* posterior, de toda ética *iusnaturalista*, sobre todo de aquella que está despojada de mera positividad. Incluso será el fundamento, *non tout court* por supuesto, de lo mejor de la ética kantiana y de la eticidad hegeliana. La virtud como prudencia, como *phronesis*, que es al mismo tiempo *práctica* de la misma, o sea, la *areté*, se colocará muy lejos del uso único de la *fuerza* y del *poder* como ideal de vida, personificado en Calicles y Trasímaco.⁴⁰

³⁴ Platón, *Georgias*, 338c, 339a, 509a.

³⁵ *Rep.*, Libro VIII, 560c; *Alcib.*, I, 127c.

³⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Lib. II, 1104a, 20-7.

³⁷ *Ibid.*, Cib. II-6a, 31b, 16.

³⁸ *Rep.* Lib. VIII, 560, 509a.

³⁹ *Rep.* 331c; 433a-b, al Cib. 127c.

⁴⁰ Platón, *Georgias*, 482c, 484a; *Rep.*, 336b.

Esta idea de *orden* y de *equilibrio* tendrá un marco cultural bien definido: la visión unitaria y universalista de la filosofía estoica, que sería prolongada por la visión ética medieval, de la *unidad* en el Cosmos, de la filosofía tomista, cusana y bruniana, y en la Edad Moderna, por la fenomenología hegeliana.

Sin embargo, este cuadro unitario, hasta cierto punto idílico, se rompió (o comenzó a romperse) en el Renacimiento. El hombre había comenzado a liberarse de todas las crisálidas, griegas y cristianas. No supo conservar la ilación o la unión entre *logos griego* y *logos cristiano*. Hegel lo intentaría, Kierkegaard celebraría, tal vez, esa no identificación. Nietzsche lamentaría la pérdida de ese residuo o huella divina que se había perdido en los laberintos de un humanismo demasiado especulativo y racionalista. Tal vez más de alguna *filosofía* de la *existencia*, al recobrar el valor de la auténtica subjetividad, abierta a todas las posibilidades, había emprendido el camino de un humanismo del *ser* y para el *ser*, en abierta *comunicación* y fuera de todo *dominio* sagrado y alienante.

La filosofía griega estoica nos había ofrecido un bello ideal unitario: hombre, Cosmos y Naturaleza unidos en una cosmovisión universalista. Incluso los *infinitos mundos* de G. Bruno, que alargaban la mirada copernicana, enriquecían la física galileana al dotarla de un *único principio* universal.

Pero este *ideal* se rompió. El nacimiento de un nuevo concepto de ciencia, enmarcado en el nuevo modelo físico-mecánico-matemático, orientado a estudiar *naturaliter* (y no solamente *etiam mechanice*) el universo, hizo posible, entre otras cosas, no sólo un mundo fantástico en sus futuros logros y realizaciones, jamás imaginadas, sino también una nueva mirada y un nuevo lenguaje para enfrentar el problema de las éticas y las virtudes. Así, Galileo fragmentó la unidad cósmica universal al intentar leer el Universo (aunque éste fuera, como él lo afirmaba, “las palabras de Dios”) mediante el método científico mecánico-matemático, de la misma manera que Kepler había consumado esta división por las *causas finitas* que producen *efectos finitos* y que había separado de las infinitas que producen *efectos infinitos*. Al romperse esta *unidad cósmica* se fracturó también ese mundo ideal soñado por los griegos. Sería un mundo, ciertamente, humano, a veces demasiado y peligrosamente humano, es decir, parecido al *Quantum continuum* galileano, como una especie de máquina newtoniana pero sin alma, convertida en un Dios eminentemente terrenal, como el *Leviathan* de Hobbes. Pero un *Leviathan* que no se había podido despojar de sus *pasiones*, sobre todo de aquellas de *dominio*. Por eso, a partir del Renacimiento la prudencia no era la “reina” de todas las virtudes. Su lugar lo había ocupado la

virtus, pero en sentido maquiaveliano: aquella que debe vencer a la Diosa Fortuna por medio de la *fuerza*, de la *vis*, propia del varón principesco, aquella que tiene necesidad de “entrar en el mal”, según la frase célebre de Machiavelli. Pero este *ideal* de virtud ya estaba muy lejos de las éticas platónicas y aristotélicas, de Séneca y Cicerón, incluso había perdido sus acentos. Hobbes ya bien puede escribir su *De Corpore* y su *De Homine* aunque en su *De Cive* —y este será el porvenir de una ciencia fisicalista— ya no haya dominado la virtud de la *prudencia*, sino la del miedo. El *Leviathan*, demasiado científicista, se revelaba como un nuevo *Moloch* y el buen ideal del mejor *espíritu científico* se transformaba en su “sacerdote” interior. Y todo en nombre de una ciencia que, como el personaje de Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*, ya ha perdido el encanto y el estupor ante el misterio. Ante esta realidad, ya desencantada y ya perdida, ante esa cosmovisión unitaria del “equilibrio” del pensamiento griego y medieval ya no podía ser lo mismo —y en ciertos aspectos, afortunadamente— el “ciudadano del cielo” que el de la tierra, el habitante de la *Civitas Dei* que el del *Regnum*. La *Doctrina Cristi* ya no podía animar con sus utopías las construcciones humanas. Vesalio y Montaigne se empezaban a despedir de virtudes éticas y Pico della Mirandola veía alejarse de la centralidad del Cosmos su famosa *Dignitas Hominis*. Había llegado la hora en que Petrarca ya podía llorar, pero de *alegría* y de *remordimiento*, ante el esplendor de la Naturaleza. Los tiempos habían cambiado, la secularización había dejado al hombre a merced, es cierto, de sus propias fuerzas, pero también de sus propios demonios. Sin embargo, la *nueva ciencia* de Vico estaba todavía plagada de los *ídolos* de Bacon. Descartes, con su *idea clara y distinta*, al encerrar la verdad en *números, cuerpos y movimientos*, alargará el abismo no sólo entre sujeto y objeto, individuo y Naturaleza, sino también entre empiricidad, fenomeneidad y los fundamentos éticos de *obligatoriedad*.

Cierto, la ciencia y la filosofía modernas empezarán una nueva aventura —*su aventura*— en la reconstrucción de su propio mundo, según *propria principia*, a patir de sus propias fuerzas y horizontes, en donde ya no ven al *silogismo* como medio para adquirir *nuevas* verdades y en donde la *observación inmediata* —interna y externa— habrá sustituido a la reflexión sobre las esencias, pero entonces, le habrán quitado a la virtud moral de la prudencia su sólido fundamento ontológico, por lo menos aquel que rebasa las “apariencias” de una realidad que, a veces, se puede presentar como engañosa. Hobbes, por otro lado, nos podrá deslumbrar en el manifiesto *fisicalista* y *mecanicista* de su *Leviathan*, pero éste estará lleno de *pasiones* que, ciertamente, tendrán una “prudencia”, pero será la prudencia de la *sicuritas*.

Aunque esta *sicuritas*, al ir junto con la eterna *cupido*, se transformará fácilmente en *dominación*, y los *quantums* y las fuerzas de su *De corpore* ocuparán el lugar que antes le pertenecía a la virtud moral. De ahí también la eterna *guerra de todos contra todos*, en donde solamente el sentido de “convivencia”, de “normalidad” o de “fuerza”, será el único criterio de equilibrio o de control. Por eso, tal vez, la mecánica y la física de Hobbes nunca pudieron dar razón de la utopía. El hombre se comportaba, una vez más, *non tantum mechanicè*.

La ruptura de esa unidad perdida, la cósmica y la que pretendía reinar en la subjetividad por medio de esa *sabiduría* del equilibrio, se verá radicalizada, además, por esa sacralización-fetichización muy propia de la mecanización de las ciencias y de las artes. La *seriación*, anárquica y sin teleología humana, así como un arte sin armonía, habrán despojado al hombre de un rostro auténticamente humano.

Sin ese sentido de universalidad y de equilibrio, el auténtico *ser*, el que *es* y *está* en todas las cosas de este mundo, se perderá en meros —y equitativos, a veces— resultados tecnológicos y científicos, pero entonces el *ser* ya no será —parodiando a Heidegger— *el guardián del Ser*, sino su *señor* y *dominador*.