

**LA TRADICION ANTROPOLOGICA EN EL PENSAMIENTO
EUROPEO.**

** SALVADOR CABEDO MANUEL*

Europe as a concept reminds us of a universal and critical attitude and evokes a series of ideas and values such as rationality, liberty, science, technology, etc., which traditionally have been given a high consideration in the determination and interpretation of the dignity of the human being. The greatest Greco-Latin leaders of schools of thought, although with different philosophical statements have agreed on recognising the dignity of the human being.

La dignidad humana, base de la cultura europea.

El concepto *Europa* representa, en palabras de Edmund Husserl, una «figura espiritual» que ha posibilitado «el desarrollo de una reflexión teórica, libre y universal, capaz de englobar también todos los ideales y el ideal del todo» (1). Esta reflexión teórica, iniciada en la Grecia clásica, evidencia una actitud crítica universal, a la vez que propone una serie de ideas y valores como la racionalidad, la libertad, la ciencia, la técnica, y otros que tradicionalmente han poseído alta cotización en la determinación y descripción de la naturaleza humana. «Cosas portentosas he visto en el mundo, pero ninguna tan portentosa como el hombre» anuncia el coro en la *Antígona* de Sófocles. El tema de la naturaleza del ser humano y de su excelencia subyace en los distintos planteamientos filosóficos de los griegos. Podríamos afirmar que el conocido aforismo de Terencio «*Homo sum, nihil a me alienum puto*» ha representado la genuina expresión del espíritu clásico europeo. En todos los escritos de nuestros clásicos greco-latinos encontramos explícita o implícitamente procedimientos de afirmación y emancipación del ser humano.

El gran mérito del pensamiento greco-latino ha consistido precisamente en la propuesta de transformación de la naturaleza material en espiritualidad, una espiritualidad que poco a poco se descubrirá libre para determinarse a sí misma. Hegel, en su análisis filosófico de la historia, insiste en que a los griegos debemos el haber detectado y valorado la dimensión de lo espiritual: «Ellos (los griegos) han percibido espiritualmente los fenómenos naturales» (2). Con los griegos, continúa Hegel, hemos llegado al mundo occidental, al mundo del espíritu humano; aquí es donde por primera vez el espíritu, suficientemente maduro, se da a sí mismo como contenido de su querer y de su saber. Efectivamente, en la cultura griega se consigue un alto grado de reconocimiento de la dignidad y excelencia del género humano. El antropomorfismo de los dioses griegos, el predominio de la forma humana en la escultura y la pintura, así como

el contenido de la poesía, cuyo tema inagotable desde Homero fue el género humano y su duro destino, son como rayos de una y misma luz. La naturaleza humana y sus plurales manifestaciones constituyen evidentemente la base fundamental de la reflexión filosófica de nuestros clásicos europeos.

Aunque en el medioevo la reflexión filosófica se vincula y se somete al mensaje de la revelación divina, se puede argumentar que también el interés por lo humano se mantiene vigente. Es claro que la base antropológica propuesta en el pensamiento heleno es alterada, pero también hay que reconocer que no es negada; algunos aspectos como el reconocimiento de la subjetividad y la historicidad son precisamente resaltados por los primeros pensadores cristianos. El tema «*de hominis dignitate*» continúa estando presente en todas y cada una de las *Quaestiones y Disputationes*; el mismo hecho de asignarle al ser humano la condición de «*imago Dei*» no es sino una manera de enfatizar la excelencia de la naturaleza humana. Sin embargo, la subordinación de la razón a la fé es un hecho; para el Humanismo renacentista resulta excesiva y, por tanto, es recusada como incompatible con el genuino antropocentrismo que se pretende defender a partir de la Modernidad.

El sentido humanista es patente en las múltiples manifestaciones y proyectos culturales de Europa y constante a lo largo de toda su evolución histórica. Hay que reconocer, sin embargo, que la dignidad humana defendida abiertamente en los planteamientos teóricos, no fue siempre consecuentemente reconocida en la práctica. Los anales gloriosos de la reflexión europea están salpicados frecuentemente de crónicas decepcionantes en las que aparecen escandalosas manifestaciones de esclavitud y tiranía. Tanto en la Europa de los griegos como en la medieval y moderna, constatamos evidentes paradojas al pretender conciliar la tradición noble del humanismo teórico con los episodios humillantes de la guerra fratricida, la defensa de la racionalidad universal con la concepción etnocéntrica, mezquina y localista. Y es que, como nos recuerda Aristóteles, el ser humano, apartado de la ley y la justicia, se convierte en el peor de los animales (3).

El recuerdo de las páginas negras de la historia de Europa puede ayudarnos a matizar con sentido crítico el proyecto antropológico de la cultura occidental y a valorar con mayor equidad las aportaciones más relevantes en favor de la condición humana. Sin pretender en ningún momento justificar la irracionalidad en las muchas incoherencias prácticas del Eurocentrismo dominante, opinamos que la doctrina del pensamiento europeo sobre la dignidad del ser humano es significativa y digna de ser tenida muy en cuenta. Tal vez estamos en condiciones de detectar y condenar con severidad el abuso ejercido sobre el ser humano precisamente porque poseemos una profunda doctrina antropológica. En este sentido hay que entender las palabras de Husserl cuando asigna a la filosofía europea la «función arcóntica de la dignidad humana».

La actitud teórica de los griegos.

La Europa espiritual y humana tiene su lugar de nacimiento en la civilización griega. Ya en las reflexiones de sus pensadores más antiguos se sobrentiende que el concepto *ser humano* es indicativo de un conjunto de seres de especial relevancia en el mundo natural. Este reconocimiento de la singularidad y especificidad del ser humano no fue tan evidente en otros pueblos y culturas de la época, en los que o bien no se explicitan principios de reflexión antropológica, o bien la condición humana es considerada de modo tan impreciso que también se aplica a otras clases de animales domésticos (4).

En las expresiones de los primeros pensadores griegos aparece ya formulado con fuerza un mensaje que preconiza un sentido peculiar y representativo de la naturaleza humana. «El hombre, dice Alcmeón de Crotona, se diferencia de los otros animales porque comprende» (5). Y si bien es cierto que otros animales nos superan en fuerza y rapidez, nosotros somos superiores a todos ellos porque «sabemos usar nuestra experiencia, memoria, sabiduría y técnica» (6). El ser humano no está rígidamente encadenado al acontecer natural; Prometeo entregó a los humanos el fuego divino que les capacitó para comprender su entorno natural y poder consecuentemente configurar su propia vida con responsabilidad. Ni la piedra, ni la planta, ni el animal son capaces de interrogar y explicar. Todos esos seres están situados en una existencia que no plantea problemas. Permanecen atados a determinados eventos, sin poder enfrentarse a ellos ni indagar su causa última. Les mantiene una existencia inconsciente para la que todo cuanto es y acontece está dotado de una condición absoluta. Sólo el hombre es capaz de preguntar por el fundamento y sentido del mundo; sólo él es capaz de encontrarse a sí mismo en las respuestas. La existencia consciente del ser humano genera la inteligencia, la sabiduría, la cual estará determinada antropológicamente, aunque no siempre se reconozca explícitamente.

El realce antropológico del pensamiento griego aparece con mucha más claridad en la doctrina de Sócrates. A Sócrates ya no le interesa ampliar las teorías cosmológicas de sus predecesores. Su interés se centra primordialmente en el ser humano. Sócrates reconoce abiertamente el ideal de la verdad universal y objetiva, pero recuerda con mucha insistencia que el único campo de verdad susceptible de ser conocido y al que, por tanto, deben dirigirse todas las investigaciones es el universo del ser humano. El interés de su filosofía es rigurosamente antropológico.

Obviamente el interés socrático por el ser humano no se reduce al campo epistemológico, sino primordialmente le importa la dimensión moral: «Mi buen amigo, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores y, en cambio, no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?» (7). En este texto resuena el eco de la práctica pitagórica del examen

de conciencia y del precepto de avergonzarse ante sí mismo (8). La finalidad del examen de conciencia consistía en despertar el sentimiento de responsabilidad por la propia conducta, como aparece claramente en la declaración que Platón, en el *Banquete* (9), pone en boca de Alcibiades.

Es interesante resaltar que la filosofía, que antes de Sócrates había sido entendida básicamente como un monólogo del sabio, en Platón se transforma en reflexión compartida. El mensaje platónico es claro y contundente en cuanto a indicar que la grandeza del ser humano radica primordialmente en su condición de miembro integrante de la comunidad política. En los filósofos presocráticos el saber era concebido como el resultado del proceso reflexivo de un pensador, quien por méritos propios accedía con facilidad al saber y lo transmitía generosamente a los demás. Sócrates se distancia de este planteamiento. El saber no es el fruto de la actividad individual, sino más bien el resultado de un proceso de diálogo permanente. Sólo por la vía de la dialéctica tienen los seres humanos acceso a la verdad y pueden estar en condiciones de practicar la virtud. La comunicación constante de los sujetos mediante preguntas y respuestas constituye la mejor garantía para llegar a conocer la realidad del mundo natural y penetrar en la interioridad del ser humano. El ser humano es el único ser capaz de formular preguntas racionales y desde «el examen de su interior» ofertar y compartir también respuestas racionales. Este privilegio humano se convierte en deber fundamental; sólo dando «respuestas» a sí mismo y a los demás adquiere el hombre responsabilidad y se constituye en auténtico sujeto moral. «A partir de Sócrates, dice Husserl, es convertido en tema el hombre en su humanidad específica, el hombre como persona, el hombre en la vida espiritual de la comunidad» (10).

Las definiciones aristotélicas del ser humano.

Aristóteles no se aleja mucho de las tesis platónicas acerca del ser humano. Aunque pretende realizar una revisión crítica del pensamiento de su maestro, el núcleo de su doctrina antropológica coincide con el de Platón. A nuestro entender, la aportación más relevante de Aristóteles consiste en haber asumido plenamente el mensaje antropológico contenido en la filosofía anterior y haberlo estructurado con mayor precisión. Las definiciones del hombre como «ser vivo dotado de razón, capaz de comunicarse» (11) y como «ser vivo por naturaleza» (12), han sido consideradas durante mucho tiempo como formulaciones básicas para la configuración de la ciencia que posteriormente recibiría el nombre de *Antropología*.

Es evidente que no se encuentra en el *Corpus Aristotélicum* un tratado específico dedicado al estudio del ser humano como encontramos, por ejemplo, los dedicados al estudio de la Física, Biología, Retórica, etc., pero sí encontramos multitud de expresiones sobre el ser humano en casi todos sus escritos. Gran cantidad de ellas las encontramos en los tratados de Biología que no son

precisamente los más conocidos. Sólo en el *De animalium historia* hay tres libros (I, VII, X) dedicados casi exclusivamente al hombre. En el presente trabajo reducimos nuestro estudio al análisis de las dos definiciones del ser humano anteriormente mencionadas.

La definición del hombre como «ser vivo dotado de razón, capaz de comunicarse» se introdujo fácilmente en el ámbito de la ciencia antropológica y se convirtió en fórmula magistral para designar la naturaleza del ser humano. Durante siglos esta definición fue reconocida como expresión certera de la condición humana y su sentido en el mundo, pero también tuvo que ser objeto de dura crítica porque se vio que era insuficiente para mostrar la compleja riqueza del ser humano. En defensa de Aristóteles podríamos, tal vez, indicar que no fue intención del filósofo proponerla como definición completa y definitiva; de hecho, brindó otras definiciones complementarias. Con todo, hay que reconocer que para Aristóteles la racionalidad constituye el factor determinante de la esencia humana. El proceso de la realización del hombre debe seguir el camino de la asimilación y potenciación de la racionalidad. El género humano, por su condición natural, está capacitado para actuar en sintonía con *el logos* y llamado a acceder a cotas cada vez más impregnadas de racionalidad; cuanto más se distancia del proceder vegetativo-sensitivo y se aproxima a la sabiduría de la *theoria*, tanto más progresa y perfecciona su condición natural. La racionalidad en el ser humano designa, por una parte, un mínimo esencial que nos permite identificarlo y un máximo al que tender para realizarse plenamente. En la racionalidad aristotélica se refleja al mismo tiempo la esencialidad humana y el imperativo moral que debe regular toda actividad humana. Aristóteles interpreta esa actividad como un «proceso hacia sí mismo» (13).

El ser humano individual, de cualquier modo que se explicita su individualidad, se reduce a ser una concreción de la totalidad o universalidad de lo humano, es decir, de la racionalidad. Esta participación en la racionalidad no sólo enaltece a los humanos sobre el resto de los seres vivos, sino que les habilita para la convivencia política, es decir, les habilita para la vivencia comunitaria. El hombre es un ser social precisamente porque es racional. La racionalidad es la fuente de donde emana la fuerza de la comunicación y, por lo tanto, de la relación política, que difiere esencialmente de la relación gregaria propia de los animales (14). Mientras los animales poseen simplemente *phone*, voz, mediante la que exteriorizan y comunican pena y placer, el ser humano razona y establece normas sobre lo justo y lo injusto, las cuales nos permiten la convivencia. Este es el sentido de la no menos famosa definición aristotélica del ser humano como «ser vivo, social por naturaleza».

No es el azar o el pacto social, rescindible cuando interese o no guste, sino la misma condición humana la que determina al hombre a unirse a los demás para realizarse en sociedad. Antes de que el hombre tome plena conciencia de sí mismo y de su situación en el mundo, antes de que actúe justa o injustamen-

te, ya está inducido por la naturaleza a la vinculación social. La condición humana se refleja y configura en la *polis* y en ella se practica la responsabilidad. Formulado en terminología kantiana podríamos decir que, en Aristóteles, la dimensión social constituye la condición posibilitante de que el hombre consiga su realización plena. Esto no significa que la actividad política deba estar enfatizada explícitamente en todas y cada una de las fases del desarrollo humano. De ningún modo quedaría rebatida la tesis aristotélica por el hecho de encontrar manifestaciones concretas de actividades humanas en las que no aparezca explícita la relación con la convivencia social. Aristóteles diría que la acción del ser humano privada de una relación explícita al entorno social o bien responde a un estado humano incipiente, o bien se trata de un quehacer desprovisto de su ornamento más estimable.

La condición social, inherente al ser humano en cuanto tal, se manifiesta, inicialmente, como «impulso inconsciente» (15). El germen todavía no consciente de la dimensión social irá desarrollándose y consiguiendo cotas de concienciación y responsabilidad que evidencian el desarrollo de la naturaleza humana. La acción humana adquirirá mayor perfección moral, cuanto más se refleje en ella la proyección social.

Esta doctrina sobre la condición social del hombre no debe ser interpretada como un planteamiento apriorístico por parte de Aristóteles para justificar su teoría o modelo de sociedad, sino más bien como una reconstrucción teórica, fruto de su reflexión sobre el proceso constitutivo real de la *polis* griega. Es obvio que no se es «animal racional» en abstracto, sino que se es varón o hembra, padre o hijo, señor o esclavo. Estas concreciones se configuran en un entorno de correspondencias. Análogamente a como sucede en el mundo animal, el varón y la hembra se condicionan recíprocamente, como también se relacionan necesariamente los padres y los hijos. En el primer libro de la *Política*, Aristóteles analiza con detalle las relaciones existentes en Grecia y resalta las instituciones sobre las que se sustenta la vida comunitaria: la familia, la aldea y la ciudad-estado o *polis*. La atracción sexual entre el varón y la hembra da lugar a la constitución de la familia y a la vivienda como estructura que posibilita la realización de las necesidades familiares. La unión de varias familias y sus correspondientes viviendas originan la aldea, en la que se hacen posibles servicios de economía y productividad laboral que superan la institución familiar. Por último, la conexión de varias aldeas constituye la *polis*. Lo que distingue a la *polis* de la aldea no es sólo una diferencia de orden cuantitativo, es decir, un mayor número de personas, de familias y de viviendas, sino que se diferencian cualitativamente. Las relaciones propiamente sociales, como las Asambleas populares, los Tribunales y las Magistraturas, el ejército, etc., sólo se pueden estructurar y ordenar convenientemente en una ciudad-estado. El hombre adquiere la madurez de su condición humana mediante su participación consciente y responsable en la estructuras de la *polis*.

Aristóteles insiste en que la finalidad de la ciudad-estado no es el individuo como tal, sino el bien de la comunidad. La ciudad no es reducible a mera estructura externa supeditada y relativizada en función del objetivo individual de sus integrantes. La *polis* no es el resultado del ingenio humano o el fruto de un contrato beneficioso por el que los hombres consiguen afianzar sus intereses individuales, sino que es la misma naturaleza humana la que postula de cada uno de los individuos que relativicen su lucro particular en favor del beneficio comunitario. La participación responsable en las estructuras sociales constituye la mejor garantía para que el individuo pueda conseguir una «vida buena y feliz».

Qué entiende Aristóteles por «vida buena y feliz», lo explica con detalle en la *Ética de Nicómano*. Sin duda es importante que el hombre «disponga de un cuerpo en buen estado de salud, de la alimentación necesaria y de muchos otros cuidados; sin embargo, no vayamos a imaginar que estas condiciones importantes sean indispensables para ser feliz, aún reconociendo que los bienes corporales son importantes para la felicidad» (16). Lo que primordialmente contribuye a la felicidad plena es «el desarrollo o expansión de la actividad del alma» (17) lo cual permite ordenar todos los bienes corporales, todos los apetitos y emociones bajo la dirección de la razón. La decisión racional permite al hombre distanciarse de los condicionamientos somáticos para reconducirlos mediante las acciones virtuosas hacia la perfección del alma y, por tanto, hacia la felicidad.

Partiendo de un análisis minucioso de las exigencias humanas tanto de orden sexual, como de comunicación existencial y de eficiencia mediante la distribución del trabajo, Aristóteles propone la inserción en la vida social como el camino idóneo para la consecución de la «vida buena y feliz». A la virtud se accede mediante el compromiso en la construcción de una sociedad cada vez más acorde con la racionalidad. Las leyes y las costumbres de la ciudad instruyen a los jóvenes, fortalecen a los adultos y a todos estimulan en la práctica de la virtud. Sin la iniciación en la virtud que se recibe en la *polis*, el hombre se convierte en el «menos escrupuloso y el más salvaje de los animales» (18). De ahí que la participación en la vida social constituye al mismo tiempo la meta hacia la que tender y el camino más idóneo para que los humanos puedan acceder a «la vida buena y feliz».

Es interesante advertir que Aristóteles, en su análisis del ser humano, se distancia claramente de cualquier tipo de sumisión a los prejuicios de fatalidad y predestinación, lo cual no puede afirmarse con tanta claridad de los planteamientos filosóficos anteriores. El mismo Platón, en su mito del *daimon*, todavía alude a que cada alma elige antes de su reencarnación en un nuevo cuerpo, por lo que en cada ser humano se da una cierta predestinación hacia determinada orientación de su conducta en la vida. Es cierto que todos los humanos pueden y deben resistir a las tendencias y a los impulsos malvados, y mediante

esta purificación conseguir la salvación del alma, pero la acción voluntaria tiene preferentemente un carácter de neutralización de los impulsos y pasiones. En Aristóteles, sin embargo, a la acción humana se le reconoce un carácter eminentemente positivo para generar los hábitos que configuran la naturaleza del ser humano. El hombre se sabe responsable de sí mismo. «El es padre e hijo a la vez de sus acciones» (19). La capacidad de interiorizar la ley constituye la base de la responsabilidad y la libertad.

La interiorización de la ley en los postaristotélicos.

El interés por el tema de la dignidad humana resulta especialmente ostensible en las escuelas filosóficas postaristotélicas. El núcleo de sus planteamientos filosóficos reside en la defensa incondicional de la capacidad humana para interiorizar la ley y garantizar, por tanto, la libertad y la responsabilidad: el hombre debe convertirse él mismo en ley para sí mismo. Tanto el estoicismo como el epicureísmo pretenden esbozar el proceso educativo oportuno para rescatar al ser humano de la heronomía de las causas exteriores y conducirlo hacia la autonomía de la conciencia. Estos objetivos éticos se defienden claramente, a pesar de las dificultades que generan al pretender conciliarlos con las exigencias deterministas y materialistas de sus planteamientos fisicalistas.

En el estoicismo, por ejemplo, la razón teórica, que aspira a una visión unitaria de la realidad universal, recurre a la concatenación causal de la que nada puede escapar y la convierte en ley universal de la necesidad, el *destino*, a cuyo dominio no puede sustraerse nada ni nadie: «Fata volentem ducunt, nolentem thahunt» (20). Sin embargo, a pesar del fatalismo de la razón teórica, la razón práctica reivindica los derechos de la voluntad humana hasta el punto de postular una energía volitiva de gran poder y mérito para la consecución del ideal del sabio. En las acciones humanas, por tanto, la concatenación universal de las condiciones objetivas queda reducida a causa auxiliar, convirtiendo en causa principal el *asentimiento* del agente, es decir, las «adsentiones» de la voluntad que «sunt in nostra potestate» (21). El enfrentamiento, por tanto, está servido; a pesar de lo cual, el compromiso adquirido por los estoicos con las exigencias del orden moral les lleva a reconocer el principio de la libertad interior, pasando por alto las dificultades que ello genera en un sistema filosófico que ve toda la realidad cósmica unificada por la concatenación universal de las causas.

También el epicureísmo resalta el interés antropológico y, aunque mantiene las tesis teóricas del atomismo (22), introduce el principio de la libertad: «Un conocimiento firme... sabe referir cualquier elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque eso es la consumación de la vida feliz» (23). Mediante la hipótesis de la desviación o declinación espontánea de los átomos (*Clinamen* en Lucrecio (24)), pretende eludir la ley de la necesidad y explicar la espontaneidad de la voluntad humana. Epicuro quiso demostrar, con

su vida y su filosofía, que los seres humanos debían ser capaces de convertirse en los amos de su destino.

Tanto epicúreos como estoicos han defendido para el ser humano los valores de la libertad y la responsabilidad, a pesar de las dificultades teóricas que para ello generaban sus sistemas filosóficos. Unos y otros aspiran a conseguir la interiorización de la ley humana en la conciencia. «Lo esencial para la felicidad es nuestra condición íntima, de la cual nosotros mismos somos dueños» (25). La reflexión antropológica de epicúreos y estoicos se dirige prioritariamente hacia la interioridad del sujeto humano, porque ellos parten del convencimiento de que el ser humano posee la facultad de elegir a pesar de la necesidad extrínseca del destino. Para el caso de que la vida niegue toda alegría y la posibilidad misma de cumplir el deber, los estoicos señalan incluso la posibilidad abierta a la elección del suicidio.

Hacia la conciencia antropocéntrica.

En nuestro intento de reconstruir la tradición antropológica sobre la que se sustenta el pensamiento europeo nos hemos limitado, en el presente trabajo, a recordar el papel relevante que ha tenido la reflexión antropológica en los griegos. En palabras de Hegel, el pensamiento de los griegos constituye el puente o mediación entre la falta de conciencia personal del hombre, tal como se manifestó en los pueblos orientales, y la subjetividad infinita, como pura certeza de sí mismo, que aparece con el cristianismo, *das Insichsein* (26). A partir de la Modernidad se impondrá con fuerza el antropocentrismo radical, pero, como hemos visto, ya en las raíces griegas de nuestra cultura están presentes las pretensiones de racionalidad y universalidad del genuino humanismo europeo que le capacitan para ejercer, en palabras de Husserl, «la función arcónica de la dignidad humana».

NOTAS

- 1.— E. HUSSERL, *Die Krisis des Europäischen Menschenstums und die Philosophie*, Husserliana VI, Haag 1976, p. 336.
- 2.— G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1970, vol. 12, pa. 275.
- 3.— ARISTOTELES, *Política*, 1253 A 29.
- 4.— Así sucede, por ejemplo, en la cultura india. Cf. Satapath-Brahman VII, 5, 2, 6-23.
- 5.— ALCMEON, DK 24 B.
- 6.— ANAXAGORAS, DK 59 B 21b.
- 7.— PLATON, *Apología*, 29 d.
- 8.— Cf. A. DELATE, *Étude sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915.
- 9.— PLATON, *Banquete*, 216 b.
- 10.— E. HUSSERL, *Die Krisis...*, p. 341.
- 11.— ARISTOTELES, *Eth. Nic.* 1098 a 4-8.
- 12.— ARISTOTELES, *Pol.* 1253 a 2-9.
- 13.— ARISTOTELES, *De Anima*, 417 b.
- 14.— Cf. ARISTOTELES, *Pol.* 1253 a.
- 15.— *Ibid.* 1253 a 29.
- 16.— ARISTOTELES, *Eth. Nic.* 1178 b 34ss.
- 17.— *Ibid.* 1102 a 17.
- 18.— ARISTOTELES, *Pol.* 1253 a 29.
- 19.— Cf. ARISTOTELES, *Eth. Nic.* 1110-1114.
- 20.— SENECA, *Epistolae morales ad Lucilium*, 107, 11.
«Los sucesos anteriores son causa de aquellos que le siguen, y de esta manera todas las cosas van ligadas unas con otras, y así no sucede cosa alguna en el mundo que no sea enteramente consecuencia de aquélla y ligada a la misma como a su causa. De todo cuanto acaece se sigue alguna otra cosa, que depende de aquellos como de su causa». H. von. ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart 1964, II, 945.
- 21.— Cf. CICERO, *De fato*, par. 40. y *Tusculanes*, IV, 14.
Cf. también *Stoic. Vet. Frag.*, II 1000.
- 22.— «El todo fue siempre tal como es ahora, y será siempre así, pues no existe en él nada que pueda cambiarse». EPICURO, *Carta a Herodoto*, 39.
- 23.— EPICURO, *Carta a Meneceo*, 128.
- 24.— LUCRECIO, *De rerum naturae*, II, 221-224.
- 25.— Citado por R. MONDOLFO, *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*, Eudeba 1968, pág. 78.
- 26.— Cf. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1970. vol. 19, p. 493 ss.