

## EL HUMANISMO EN ARISTÓTELES Y EPICURO

Roberto Cañas Quirós

### INTRODUCCIÓN

He elegido cotejar dos autores que, a pesar de su cercanía temporal (siglo IV a. C.), presentan posiciones heterogéneas sobre tópicos humanistas como la felicidad y los tipos de vida, las virtudes, el placer, el sabio y la sabiduría, la ciudad-estado y sus relaciones con el ciudadano. El punto de vista que sigo es el de Panecio de Rodas, quien promueve un *concepto filosófico del humanismo*, que designa todas las tentativas realizadas desde la antigüedad en orden a derivar de una idea del ser del hombre normas éticas, etc., para la vida de los individuos y de la comunidad, mediante las cuales pueda cada uno lograr la plena realización de sus disposiciones específicas e individuales. En este sentido todo humanismo es al mismo tiempo un *eudemonismo*, cuyo fin supremo está basado en la felicidad, un estado que se alcanza por el desenvolvimiento de todas las fuerzas y facultades esenciales de la especie humana y de la singularidad del individuo. Por eso se hace una revisión de las posiciones ético-humanistas de Aristóteles y Epicuro con el propósito de confrontarlas y determinar alguna parte de su influjo en la historia del pensamiento.

Las disimilitudes saltan a la vista: mientras que Aristóteles le otorgó un predominio teórico a la sabiduría, como ciencia de los primeros principios o filosofía primera, Epicuro redujo el carácter contemplativo al enfatizar la actitud prudente y juiciosa del hombre práctico. En esta tónica, el epicureísmo es más la postura de una agrupación religiosa que la de una escuela filosófica. Otra distinción es que para Aristóteles la palabra «felicidad» o su equivalente griego *eudaimonía*, como

fin autosuficiente de la vida humana, posee una envergadura muy superior al «placer», que Epicuro lo usó como el bien primero y fin último de la vida. El Estagirita consideró que la felicidad, en cuanto perfecta en sí misma, tiene que incluir el placer, porque éste reporta a ventajas corporales y externas, sin las cuales se podría obstaculizar la vida feliz. Sin embargo, el placer por sí solo no es *causa* de la felicidad, la cual sólo puede surgir a partir del desarrollo y la consolidación de las virtudes más elevadas. Otro punto de conflicto radica en el tema político, donde Aristóteles señala que «la *polis* es una de las cosas naturales» y que «el hombre es por naturaleza un animal social»<sup>1</sup>, mientras que Epicuro plantea que sólo aislándose completamente de las actividades públicas es que se puede llegar a ser dichoso. Aristóteles a pesar de que no estima la vida política como la mejor, la asumió como un arte supremo al existir una concordancia entre la felicidad del individuo con la de todo el Estado, pues la vida buena de cada ciudadano sólo puede sustentarse cuando la lleven a cabo los hombres mejores en un Estado bueno. Para Epicuro lo único que cuenta es la salvación del alma, siendo el principio de su agrupación el vivir escondidos, porque quien interviene en los asuntos públicos sacrifica «la corona de la *ataraxia*».

### 1. EL HUMANISMO EUDEMONISTA DE ARISTÓTELES

Para Aristóteles el «fin» común y último de la vida humana, en la que coinciden todas sus acciones, es la «felicidad». Ésta debe entenderse

como la actividad del alma de acuerdo con la virtud<sup>2</sup>. La *eudemonía* está emparentada con la virtud de la mejor parte del ser humano que es la «inteligencia». La felicidad implica la realización consumada y madura del hombre y no estados transitorios de alegría o júbilo. A este tenor resulta pertinente la explicación de Barnes: «'Eudemonía' no se refiere a un estado mental de euforia, como parece indicar la palabra 'felicidad': ser 'eudaimon' es florecer, hacer un éxito de la propia vida y la relación entre la *eudemonía* y la felicidad es, una vez más, indirecta [...] Florecer es hacer ciertas cosas de modo excelente o bien. De un hombre que ejerza sus facultades pero que lo haga ineficazmente o de mala manera, no puede decirse que está haciendo un éxito de su vida [...] Los gigantes intelectuales de la historia pueden no haber sido felices, pero todos ellos fueron hombres de éxito –todos ellos florecieron y lograron la *eudemonía*»<sup>3</sup>.

La obra o la actividad humana no puede ser: (a) el simple vivir, pues el vivir es propio también de los seres vegetales; (b) tampoco el sentir, porque el sentir es común a todos los animales; y (c) la obra peculiar del hombre es la actividad del alma según la razón o la inteligencia. Es el elemento rector por naturaleza, lo más «divino» que hay en nosotros y su actividad de acuerdo con su virtud es la más grande *eudemonía* que se puede alcanzar en el mundo. El hombre bueno es el que actúa conforme a la parte racional de sí mismo.

El mayor despliegue de lo humano radica en la actividad que se desarrolla en torno al «pensamiento filosófico». Esta búsqueda de la *teoría*, es la disposición desinteresada hacia el conocimiento por sí mismo, distintamente del que vive conforme al disfrute y al poder político. La mayoría de las personas creen que la felicidad reside en el *placer* y el *goce*. Pero una vida dedicada a los placeres es una vida «semejante a los esclavos» o una «existencia digna de las bestias»<sup>4</sup>. Las personas un poco más desarrolladas sitúan el bien supremo y la felicidad en el *honor*. Este afán se aloja en los que se dedican activamente a la vida política. Sin embargo, la honra o fama es un bien externo y es buscado no tanto por sí mismo, sino con vistas al reconocimiento público. Una

vida aún inferior es la dedicada a *amasar riquezas*, pues la existencia dedicada sólo a acumular posesiones es contraria a la naturaleza, pues el dinero es un medio para alcanzar algo distinto y no un fin en sí mismo. Aristóteles considera importante disponer de moderados bienes externos y medios de fortuna, aunque éstos por sí solos no pueden proporcionar la felicidad, pero quizás podrían malograrla o comprometerla parcialmente con su ausencia. También el placer, que por sí solo no proporciona la felicidad, constituye la consecuencia que culmina la vida virtuosa, de la que la virtud es la condición previa. Los valores auténticos no pueden ser ni los externos (como las riquezas), ni tampoco los corporales (como los placeres), sino los que se refieren al verdadero yo del hombre, que son los del alma, ya que *el verdadero hombre es el alma*. Los bienes verdaderos del hombre son los espirituales: consisten en la virtud del alma y, precisamente, en la virtud está la felicidad. Sólo la vida filosófica es la más humana y la más bienaventurada. El filósofo, como todo el mundo, debe tener cubiertas las necesidades propias del bienestar físico, pues la naturaleza humana no es sólo pensamiento: también requiere de buena salud, comida, bebida y otras comodidades indispensables. En sus relaciones sociales procede conforme a la justicia, la valentía y las demás virtudes. En este sentido, el filósofo mismo, en la medida que es humano y vive en comunidad, elige que sus actos concuerden con lo moral.

Este modelo humano de Aristóteles que adopta un género de vida filosófica, hace que, en cuanto hombre, necesite un mínimo determinado de posesiones, porque para sus actividades características, resultan innecesarias y pueden incluso convertirse en un obstáculo. El ideal de existencia humana es la *autarquía* o *autosuficiencia*: la capacidad para bastarse a sí mismo y carecer de necesidades superfluas. Con recursos moderados se pueden realizar acciones nobles y virtuosas, no haciendo falta «dominar el mar y la tierra». La vida del intelecto y de la sabiduría es la que posee las condiciones necesarias para la felicidad, sobre todo cuando contempla el conocimiento adquirido e indaga más. Ésta es también la más independiente y, contrariamente a las acciones

prácticas, las cuales se las elige por sus consecuencias, ella encuentra su fin en sí misma. Su felicidad radica en estar ocupado en el *ocio reflexivo*, en actividades del pensamiento puro que tienen su fin en sí mismo y que cuentan con su propio placer intrínseco.

Para Aristóteles la *eudemonía* consiste en la *actividad del alma según la virtud*. Esto significa que se deben deducir las virtudes a partir de la profundización del concepto de alma. El Estagirita distingue tres «funciones», «partes» o «facultades» del alma o principio de la vida: (1) *Alma vegetativa*: su función es el nacimiento, la autonutrición, el crecimiento y la capacidad para reproducir la propia especie<sup>5</sup>. La función nutritiva de la vida está presente en las plantas y los animales. La virtud de tal facultad viene a ser común a todos los seres vivos y no específicamente humana. (2) *Alma sensitiva*: es la capacidad de sentir placer y dolor, la aptitud para la locomoción e incluye las funciones sensoriales del tacto, el gusto, la vista, el oído y el olfato<sup>6</sup>. (3) *Alma racional*: es la intuición intelectual que, a través del estudio científico, capta la verdad. No sólo se limita al hombre que posee la razón y que cuenta también con las formas de vida inferiores —la nutrición, la reproducción, la sensación, los deseos—, sino especialmente a los seres más elevados dentro del género humano. El alma racional incluye el razonamiento práctico, que consiste en dominar los instintos inmoderados y que se llama «virtud ética».

Las virtudes éticas se derivan en el hombre del «hábito» o la «costumbre». Es a través del ejercicio y la práctica como se realizan gradualmente actos virtuosos y, a raíz de esa reiteración, el hombre se transforma en un ser virtuoso. Por hechos aislados y esporádicos que impliquen virtud o vicio el hombre no es virtuoso o vicioso. «Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante bastan para ser venturoso y feliz»<sup>7</sup>. Realizando continuamente actos justos y valientes, es como se adquiere el hábito de la justicia y la valentía, hasta el punto en que se convierten en cualidades inseparables de la personalidad. El hombre es *potencialmente* capaz de desplegar las virtudes mediante el aprendizaje y el ejercicio, has-

ta traducirse en la *actualidad*, es decir, hasta convertirse en una condición inherente al carácter humano<sup>8</sup>. Pero de este punto saltan las preguntas: ¿en qué consisten las virtudes? ¿Cuál es la naturaleza común de todas las virtudes éticas? A este respecto Aristóteles señala:

«Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo)... Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia... Pero se hará más evidente, si consideramos cuál es la naturaleza de la virtud. En cada cosa, ya sea homogénea o divisible, es posible distinguir lo más, lo menos y lo igual, tanto en relación con la cosa misma como respecto a nosotros; lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo, pues, punto medio de una cosa a la que dista igualmente de cualquiera de los extremos, siendo una sola e idéntica en todas las cosas, y llamo punto medio relativo a nosotros a lo que ni sobra ni falta; sin embargo, esta no es única ni igual para todos. Por ejemplo, fijando el diez como cantidad excesiva y el dos como defectiva, consideramos el seis como la cantidad media respecto a la cosa; se trata en realidad de la cantidad media según la proporción numérica. En cambio, el término medio relativo a nosotros no se interpreta así, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el maestro de gimnasia no prescribirá por ello que se coman seis, pues probablemente esa ración será mucho o poco para el que ha de recibirla: para Milón (que era un atleta excepcional) será pequeña, en cambio será grande para un principiante de gimnasia. Así pues, toda persona que posee conocimiento evita el exceso y el defecto, y

*busca y prefiere el término medio, que se establece no con respecto a la cosa, sino a nosotros mismos»<sup>9</sup>.*

Se ha de observar que el texto considera que la virtud o *areté* es la capacidad para desempeñar su función propia, y la función propia del hombre es comprometerse en la actividad racional y moral. Todo ser posee su *areté* o excelencia, lo cual implica la posibilidad de que pueda llevar a cabo su función propia (la visión aguda en el ojo, la agudeza en el hacha, la racionalidad y la bondad en el hombre). En este sentido, la *areté* aplicada al individuo es la pericia o el talento en un arte o función particular, o la peculiar excelencia que capacita a cualquier criatura, órgano o instrumento, para realizar su función específica. Tiene una significación más amplia que el término castellano «virtud», al ir más allá de las implicaciones estrictamente morales. Por otra parte, Aristóteles explica que la *areté* no puede existir donde haya exceso o defecto, demasía o carencia, sino más bien la *justa proporción* que es «el punto medio entre dos extremos».

Pero, si nos hiciéramos la pregunta: ¿a qué se refieren el «exceso», el «defecto» y el «punto medio», con relación a las virtudes éticas? En tal caso, se referirían a los sentimientos, a las pasiones y las acciones. De esta manera, la virtud ética es la posición media entre dos extremos de la pasión, uno de los cuales lo es por exceso y el otro por defecto. La conservación de la justa *medida* en toda acción humana es una idea típicamente griega, que enaltece el valor de la moderación o el equilibrio y hace ver el peligro de caer en el exceso o la carencia. En el templo de Delfos figuraba la inscripción «nada en demasía», los pitagóricos le asignaban un especial valor al principio del Límite al asociarlo con la perfección y Platón le atribuyó las características de medida, orden y armonía al cosmos y al alma humana. Llama la atención que un siglo después de Aristóteles, en una cultura que no tuvo contacto con la griega como la china, Tzu Ssu, nieto de Confucio, definiera la virtud en términos similares: «Confucio dijo: 'El hombre de buena educación es la medida en acción. El hombre inculto es el reverso. La relación entre el hombre de buena educación ante la medi-

da en acción es que, por ser un hombre de excelente educación, se adhiere coherentemente a la medida. La relación inversa del hombre carente de cultura es que, por ser lo que es, no tiene sentido del recato moral'. El maestro dijo: 'Sé que no se prosigue el camino. Los instruidos corren hacia el exceso; los ignorantes no alcanzan la marca. Sé por qué el Camino no es entendido. Los buenos corren hacia el exceso y los malos quedan por debajo del blanco'».<sup>10</sup>

Para Aristóteles esta posición media no representa la mediocridad, sino todo lo contrario: está por encima de los extremos, representando la superación y la «cima» del bien y la perfección humanas, al indicar la afirmación, el dominio o el control de la razón sobre lo irracional. En el texto arriba citado se distingue el término medio entre las cantidades aritméticas (el seis como término medio entre el diez y el dos), y lo que es «el término medio relativo a nosotros», el cual en la esfera de las emociones, las pasiones y las acciones, es el ámbito específico de la virtud. El justo medio cuando se refiere a virtudes éticas como, por ejemplo, la valentía, indica que guarda una posición intermedia entre los extremos de la temeridad y la cobardía; la valentía es la justa medida que se impone al sentimiento de temor que, si está privado del *control racional*, puede degenerar, por defecto, en cobardía o falta de coraje, o por el exceso opuesto, en temeridad o exposición a peligros sin fundamento o motivo. La templanza o sensatez es el término medio entre los excesos de la intemperancia o libertinaje y la insensibilidad o apatía; la templanza es entonces la actitud justa que la razón se impone a la hora de regir los placeres o la carencia de los mismos. La generosidad o magnanimidad es el punto medio entre la avaricia y el dispendio, de tal manera que ser generoso es el comportamiento justo que la razón asume con relación al acto de gastar dinero con los semejantes sin que implique derroche y sin caer en la tacañería. El influjo que representaron las costumbres y la moralidad aristocrática de las ciudades griegas sobre el Estagirita, es subrayado por Reale con respecto al «hombre magnánimo»: «Los numerosos análisis llenos de precisión acerca de los diferentes aspectos de cada una de las virtudes éticas realizados por Aristóte-

les se limitan, como máximo, a un plano puramente fenomenológico; así, cabe decir, que con frecuencia las convicciones morales de la sociedad a la que pertenecía Aristóteles ejercen una influencia decisiva sobre el filósofo, como, por ejemplo, en el caso de la descripción de la magnanimidad, que debería ser una especie de coronación de la virtud, pero que, en cambio, resulta una pesada hipoteca que el gusto de la época carga sobre la doctrina aristotélica»<sup>11</sup>.

La «magnanimidad» o «grandeza del alma» es el ideal humano de Aristóteles. Es más que el ciudadano modelo, al identificarse con los rasgos del hombre contemplativo o filósofo<sup>12</sup>. La magnanimidad es propia de la «virtud completa», es decir, tiene como requisito previo la adquisición de todas las virtudes, no pudiendo desligarse, por supuesto, de las más elevadas y típicas del filósofo, como es el caso del pensamiento puro o de la sabiduría teórica. El individuo magnánimo es el que busca grandes cosas y se considera digno de merecerlas, puesto que el hombre que es mejor que otro se merece una recompensa mayor. El que busca cosas pequeñas es morigerado o de costumbres sosegadas, pero no magnánimo. Mientras que el que tiene una opinión elevada de sí mismo injustificable y cree ser merecedor de grandes cosas sin tener la aptitud para ello, es vanidoso. Y el que tiene una humildad indebida, se juzga a sí mismo como menos de lo que merece, siendo pusilánime o pobre de espíritu. El hombre magnánimo piensa que es digno de buscar y merecer las cosas más excelentes y, dentro de ellas, no podría faltar la *areté*. «Parece, pues, que la magnanimidad es —dice Aristóteles— una coronación de las virtudes, pues las realza y no puede existir sin ellas. Por esta razón, es difícil ser de verdad magnánimo, por que no es posible sin ser un caballero perfecto»<sup>13</sup>.

El *éthos* del hombre magnánimo hace que, cuando se trate de recibir honores que merece, sólo sea de manos de personas virtuosas. El poder, el alto linaje y la riqueza pueden ser factores que ayuden a acrecentar su espíritu espléndido, pero no se regocija en demasía en la prosperidad ni se apenará con exceso en el infortunio. Para él la fama no es lo más importante, siendo muy distinto de aquellos que, por ser poseedores de po-

der, renombre y fortuna, son altaneros y se creen superiores a los demás. El magnánimo no se expone neciamente al peligro, sólo cuando se trata de nobles causas y, sólo si es necesario, arriesga su vida, sabedor de que, en ciertas condiciones, no vale la pena vivir. Por su condición de persona generosa prefiere dispensar favores y beneficios que recibirlos, y, en caso de devolverlos, lo hará con creces. Otra de sus características consiste en su desagrado de pedir o necesitar cosas de otros<sup>14</sup>. Más bien, se halla dispuesto a ayudar a los demás prontamente, no sintiéndose menos entre los poderosos y los ricos, y siendo amable con los de condición modesta, pues hacer alarde delante de los humildes es grosero, como también es impropio abusar de la fuerza física contra los débiles. Asimismo, es propio del magnánimo evitar ir hacia cosas que se estiman o a donde otros ocupan los primeros puestos<sup>15</sup>. Con ello Aristóteles alude a que el magnánimo no le interesa ocupar los cargos políticos, salvo quizás en raras ocasiones, donde el honor o la empresa sea grande y notable. También debe ser sincero para manifestar sus amores y aversiones, diciendo libremente lo que piensa y mostrándose desdén con los aduladores. No es rencoroso, porque no es característico del magnánimo recordar en lugar de olvidar los agravios. Tampoco es chismoso, al no murmurar de sí mismo o de otro, sin importarle que lo alaben o lo critiquen, no siendo inclinado a tributar elogios y ni siquiera a hablar mal de sus enemigos. No es alguien que ande lamentándose o pidiendo cosas necesarias y pequeñas. Prefiere poseer cosas hermosas e improductivas en lugar de provechosas y útiles, pues es una nota de su autosuficiencia e independencia. Rasgos externos de la condición magnánima lo integran sus movimientos sosegados, su voz profunda y su pronunciación mesurada, mientras que el apresuramiento, la estridencia y la mala dicción serían impropios de él.

Entre todas las virtudes éticas Aristóteles afirma que la justicia es la más importante, entendida como el respeto por las leyes de la *polis*. Las normas de las ciudades-estado griegas abarcan todo el campo de la vida moral y en cierto sentido la justicia comprende toda la virtud. «La justicia parece ser la más importante de las virtudes y

que 'ni la estrella del atardecer y de la aurora son tan maravillosas', y, para emplear un proverbio: 'en la justicia están incluidas todas las virtudes'»<sup>16</sup>. La justicia ocupa una posición media a la hora de distribuir los beneficios, las ventajas y las ganancias, o bien los males y las desventajas, mientras que la injusticia se ubica en los extremos e incluye todos los vicios.

El texto analizado también enfoca el tema del «conocimiento» o «ciencia», en lo relativo al exceso o defecto y, particularmente, «a nosotros mismos». Hasta la época de Aristóteles no había separación entre filosofía y ciencia, o entre una ciencia y otra, en gran parte porque la ciencia como tal apenas existía. De acuerdo con el Estagirita todo conocimiento es práctico, productivo o teórico<sup>17</sup>. Dentro del conocimiento teórico, existen las matemáticas, la filosofía natural y la teología o filosofía primera. Estas tres últimas pertenecen al ámbito de las virtudes propias de la inteligencia, como la sabiduría filosófica, el buen juicio y la sabiduría práctica. Aquí se trata de virtudes de la parte más elevada del alma, la parte racional, que reciben el nombre de virtudes *dianoéticas*, es decir, virtudes de la razón. Las anteriores virtudes que se habían analizado eran propias del carácter como, por ejemplo, la generosidad, la valentía, la amabilidad y el autocontrol. Por otro lado, en el alma racional existen dos partes fundamentales que son la *razón práctica* y la *razón teórica*, y sus respectivas virtudes como formas para aprehender la verdad práctica y teórica.

La virtud característica de la razón práctica es la «prudencia», «buen sentido» o «sabiduría práctica», mientras que la virtud característica de la razón teórica es la «sabiduría». La prudencia se convierte en la capacidad madura para penetrar en cuestiones prácticas, contingentes, particulares y variables, es decir, en el resultado de una aptitud cultivada y desarrollada por la experiencia. No es el conocimiento de verdades metafísicas, ni tampoco es arte o técnica, cuyo cometido es la producción, sino que es «un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre»<sup>18</sup>. La prudencia ayuda a deliberar acertadamente sobre los *medios* para alcanzar los verdaderos *finés* del

hombre. La virtud señala el fin y la prudencia es lo que posibilita emprender las acciones o medios que conducen a él. Estrechamente relacionada con la prudencia está la elección y la deliberación, que pertenecen a la esfera de lo voluntario, que selecciona los mejores medios para un fin predeterminado.

La virtud *dianoética* más elevada es la sabiduría, que conoce las cosas necesarias e inmutables. La sabiduría se halla por encima de la prudencia, porque ésta se refiere a lo que hay de cambiante en el hombre, mientras que la sabiduría es el conocimiento de las cosas más excelsas por naturaleza. Si la realización humana está en la felicidad, la cual es una actividad conforme a la virtud, no hay duda que debe ser el ejercicio del intelecto, que es lo más elevado que habita en nosotros. Esta actividad es perfecta y autosuficiente al tener en sí su propio fin y al conocer por sí misma. En la actividad de la contemplación o especulación intelectual el hombre alcanza el clímax de sus posibilidades y actualiza lo más elevado que hay en él. Si la vida conforme a las virtudes éticas proporcionan una felicidad humana, la felicidad de la vida contemplativa conduce más allá de lo puramente humano: pone al hombre en contacto contemplativo con respecto a la divinidad. Lo que el hombre comparte con la divinidad es el *noûs* o el pensamiento puro, siendo su parte propiamente inmortal: «Queda que sólo el *noûs* proceda del exterior y sea lo único divino, porque ninguna actividad del cuerpo desempeña papel alguno en la actividad del *noûs*»<sup>19</sup>. Quien ejercita el *noûs*, que es la parte incorpórea, separable y no mezclada con el cuerpo, es atraído hacia la divinidad (Primer Motor Inmóvil o *Noûs* supremo y supracósmico). Esto se aplica por encima de todo al hombre de sabiduría, el cual al ser el más afín con lo divino, es por consiguiente el más dichoso de todos. No se debe prestar oído a quienes aconsejan que por ser hombres, «debemos limitar nuestro pensamiento a las cosas humanas, y, por ser mortales, a las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros»<sup>20</sup>. La felicidad es una especie de especulación sobre las cosas divinas o de una

verdad ya alcanzada, que consiste en la visión directa de Dios, que conduce, como consecuencia, a la comprensión de todo el universo. Es así como Aristóteles propone la vida teórica como demasiado elevada para el hombre, divina en comparación con la vida humana, al ejercer el *noûs*, la facultad del pensamiento puro que capta las cosas eternas y exhortarnos a seguirla como la vida que es específica del hombre en el sentido más pleno.

## 2. EL HUMANISMO DE EPICURO: EL PLACER UTILITARIO DEL SABIO PRUDENTE

La fundación del Imperio de Alejandro Magno (336 a. C.) y, después, la de los vastos territorios en los que se dividió, el declive y ruina de la organización de las antiguas *polis* griegas y la expansión de la *paideia* al mundo Oriental, son algunos de los grandes acontecimientos que caracterizan el período *helenístico*. La eclosión de los grandes Estados que centralizan el poder y convierten en vasallos a la diversidad de civilizaciones, provoca que el ciudadano de la antigua y reducida ciudad se sienta desterrado y perdido, que se repliegue en sí mismo, que piense en su salvación interior, que se pregunte por el objeto de su vida y por la actitud que debe adoptar para encontrar su propia felicidad y libertad que en el mundo exterior ha perdido. Este ideal de vida es el del *Sabio*, el cual aprende el arte de vivir frente a circunstancias adversas. La especulación filosófica se orienta principalmente hacia la ética: el saber no es nada si no sirve para la acción, o, en otras palabras, si no es el saber mismo de la acción. La «sabiduría» que en Platón estaba en la parte racional del alma y constituía la contemplación de Formas suprasensibles y en Aristóteles como la aprehensión de las primeras causas y los primeros principios (los entes metafísicos), se reduce este carácter teórico o contemplativo durante el período helenístico y se acentúa la dimensión práctica. Sin embargo, en el terreno de la ética o de la filosofía de la acción, se da en Aristóteles ya en el primer libro de la *Ética*, una dimensión pragmática que recoge una crítica a la

doctrina de las Formas platónicas y una defensa de la relatividad y multiplicidad de bienes. Prueba de ello es que las normas morales no deben ser buscadas por sí mismas, como en el caso del punto de vista socrático-platónico: «saber lo que es la virtud» es el prerequisite esencial para llegar a ser virtuosos. Este «intelectualismo» se disipa en Aristóteles: «El objeto del presente estudio no es teórico como los otros, pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ello»<sup>21</sup>.

El ocaso político de las ciudades helénicas hacia fines del siglo IV, fue el escenario del humanismo *utilitario* de Epicuro. Hacia el año 336 a. C. fundó el Jardín, su escuela que fue concebida como una comunidad de amigos, en la cual también estaban incluidas algunas mujeres. Recibe la influencia de la filosofía materialista de Demócrito, con su teoría de los átomos, en donde el universo y el hombre están conformados por agregación de ellos. Interpreta que sólo los dioses poseen la inmortalidad, al contar con átomos más finos y resplandecientes. Este materialismo hace que el joven Karl Marx, en su tesis doctoral sobre *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro* (1841), subrayara el profundo sentido humanista de la filosofía epicúrea, destacando el esfuerzo de Epicuro por acomodar en un universo materialista de mecánica atómica un espacio para la libre actuación del hombre<sup>22</sup>.

El ideal humano epicúreo reside en el «sabio» o *sophós*, que alcanza una sabiduría principalmente práctica y que es capaz de alcanzar la felicidad aun en medio de las circunstancias más adversas. A diferencia de la posición extrema de los estoicos, el modelo humano epicúreo no es tan apático y heroico, pues «cuando está sometido a torturas, entonces se queja y gime»<sup>23</sup>. Lo que de hecho comparten el estoicismo y el epicureísmo es que sólo el sabio, a pesar de los reveses y sinsabores de la existencia, puede ser feliz. Para Epicuro «aún en medio de la tortura el sabio es feliz»<sup>24</sup>. Panecio de Rodas (185 – 110 a. C.), un estoico de menor severidad en sus planteamientos, concibe una ética basada en un concepto de *humanismo universalista*, tendiente a la adquisición de la felicidad a través del desenvolvimiento de

todas las fuerzas esenciales de la especie humana y del individuo. Ello conduce a postular un modelo de vida *eudemónica*, que pueda ser accesible a todos los seres humanos. Se trata de buscar un tipo de existencia con la sabiduría necesaria para llegar a ser feliz. Sin embargo, ya no sería el *sophós* arcaico —como el correspondiente a la nómina de los Siete Sabios de Grecia—, el cual se distingue del *sophós* idealizado por los filósofos helenísticos. Mientras que los primeros contribuyeron al progreso y a la utilidad de su comunidad convirtiéndose en ejemplos cívicos, en el epicureísmo el sabio es un personaje solitario que vive al margen de la praxis política y que mira con reserva los pretendidos beneficios de la civilización.

En contra de Platón quien nunca abandonó el tema político y consideró que la felicidad individual está en mutua interdependencia con el orden social, en donde el Estado está por encima del individuo y éste se halla en función de aquél, Epicuro considera que la política es algo lamentable e indigno de la ocupación de un filósofo y por eso debe mantenerse al margen. Aristóteles en una línea semejante a la platónica sostuvo: «Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades»<sup>25</sup>. A la política le corresponde determinar las ciencias necesarias para la ciudad, regular los valores humanos a través de la educación, la religión, el arte, el deporte y la filosofía. La *polis* no sólo surgió desde un punto de vista aristotélico para alcanzar la suficiencia de sus miembros y cubrir las necesidades de la vida, sino también para «vivir bien», que significa proporcionar las necesidades auténticamente humanas como el bienestar y la felicidad, y no la mera supervivencia que no implica la realización personal<sup>26</sup>. La «vida contemplativa» del filósofo no puede reñir con la *polis*, pues más bien gracias a ella es que ejerce su actividad teórica. La *eudemonía* epicúrea se aloja en la *ataraxia* o imperturbabilidad del alma, un estado de tranquilidad o de no turbación interior, que sólo puede alcanzarse mediante la indiferencia ante los acontecimientos políti-

cos y el alejamiento de la muchedumbre. El ideal del sabio epicúreo consiste en ser capaz de liberarse de las preocupaciones exteriores, desdénando principalmente la participación política. Se trata de una de las primeras formulaciones del «anarquismo», la doctrina que propugna la completa libertad del individuo y la abolición del Estado, al ser éste la mayor fuente de los males que aquejan al género humano. El sabio epicúreo no incorpora los modos sociales y rechaza los cargos públicos, no vota y sólo vive para el placer de su mundo interior. La integración en la vida pública desencadena la intranquilidad del alma, pues los hombres no están destinados *por naturaleza* a vivir en sociedad<sup>27</sup>.

Los únicos lazos sociales del sabio epicúreo están dados mediante el valor de la «amistad» o *philia*, que contribuye para que la sabiduría proporcione una vida feliz. La amistad se asocia con el placer, al proporcionar ternura, lealtad, solidaridad, entre otros. Una vida sin amigos está constantemente expuesta a las mayores calamidades y turbaciones. El sabio «por un amigo llegará a morir, si es preciso»<sup>28</sup>. El término *philia* tiene un significado más amplio que la palabra castellana *amistad*. Empédocles y Platón le asignaron un sentido cosmológico a la *philia*, al plantear que en virtud de ella todos los seres del universo mantienen una unión y cohesión. En lenguaje común la *philia* es la relación o asociación con otro, que podía ser temporal y que dependía del provecho propio. La *philia* de acuerdo con Aristóteles cuenta también con una acepción política, a saber: el espíritu de cooperación ciudadana que promueven los legisladores y que tiene prioridad sobre la justicia<sup>29</sup>. La *philia* puede implicar relaciones íntimas entre amigos, pero siempre que no exista una pasión intensa como en el caso de *Éros*, o de un cariño puramente paternal o fraternal como en el caso de *Ágape*. La teoría de Aristóteles sobre la amistad contrasta con la posición de Epicuro, al explicar la división en tres tipos, de acuerdo con sus objetos: el bien, la utilidad y el placer<sup>30</sup>. La «amistad» que tenga como blanco a los dos últimos no merece tal nombre, pues son accidentales, inestables y se disuelven con facilidad. En Epicuro todas las virtudes incluyendo la amistad no tienen valor sino



con relación al placer: «¡Escupo sobre lo hermoso y lo noble y sobre las estúpidas admiraciones que se le rinden, cuando lo hermoso y lo noble no producen ningún placer!»<sup>31</sup>. La amistad epicúrea encierra un egoísmo utilitario que para Aristóteles no sería una virtud. En la *Ética* expone que la *philia* es una elección racional por individuos de igual virtud, que comparten afinidades como gustos, alegrías y penas, donde el amigo es «otro yo»<sup>32</sup>. Este elevado ideal de amistad es más que una metáfora, al compararse la relación que guarda consigo mismo el hombre bueno con respecto a su amigo, a quien le prodiga las mismas cosas buenas que busca para sí.

Para Epicuro el fin a alcanzar del hombre y la fuente de la felicidad es el «placer»<sup>33</sup>. El placer implica necesariamente disfrute o goce, pero no entendido de una manera meramente sensual, sino como ausencia de dolor, miedo y deseos. Cuando los placeres son sencillos se tiene acceso a la felicidad, mientras que cuando se tiene una tendencia ilimitada hacia ellos se violenta el orden natural. Por eso se debe fomentar la «prudencia» o *phrónesis*, como manifestación superior de la razón práctica, para que lleve a cabo un «cálculo prudente» de los apetitos insaciables que se promueven en las sociedades y seleccione sólo los que procuren la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma. La prudencia enseña que es imposible vivir agradablemente si no se vive de una manera reflexiva, moral y justa. El hombre debe buscar la moderación o templanza para ponerle freno a las pasiones violentas que lo arrebatan. Se trata de un «ejercicio» o «forma de vida» que regula los deseos dañinos y no como privación de los goces placenteros que producen serenidad y felicidad en el alma. En lenguaje de Kant podríamos ubicar la doctrina epicúrea como una *ascesis moral*, orientada al ejercicio audaz de la virtud y no como una *ascesis monacal*, que durante la Edad Media concibió prácticas para despreciar el cuerpo y mortificarlo infligiéndole castigos. El epicúreo no fue un anacoreta ni tampoco un hedonista refinado y delicado. Se dedicó a buscar un cálculo en los placeres midiendo las consecuencias de los mismos, de tal manera que la elección de un placer no conduzca después al dolor, el temor o la perturbación del ánimo.

Epicuro ordenó los placeres según tres clases: (1) Los *placeres en movimiento y cambiantes*, que consisten en la alegría y el júbilo transitorios, y los *placeres perdurables o estables*, que son más importantes para el hombre al ser la ausencia de dolor o *aponía*. (2) Los placeres atinentes a lo natural, lo necesario y lo innecesario: (A) *Los placeres naturales y necesarios*, que se oponen al dolor y proporcionan la subsistencia vital, la salud y equilibrio del alma y del cuerpo y, por consiguiente, la felicidad. (B) *Los naturales y no necesarios*, que no surgen como reacción al dolor o que no provocan dolor si no son satisfechos, refiriéndose especialmente a la sensualidad de los sentidos y los placeres sexuales. (C) *Los placeres que no son naturales ni necesarios*, que no surgen como reacción al dolor ni como aumento de los placeres sensuales, sino como producto de la «vana opinión» que se perturba ante la obtención de bienes exteriores, como, por ejemplo, el deseo de coronas y estatuas. (3) *Los placeres sensibles o carnales*, que son insaciables y por un tiempo limitado y *los placeres espirituales*, que no conocen las limitaciones de la vida humana y procuran un placer completo que conduce a la imperturbabilidad del alma. Saber elegir los placeres estables, las necesidades naturales y necesarias, y los placeres espirituales es propio de la «sabiduría» o *phrónesis*, como la cualidad más importante para la vida y más preciosa que la misma filosofía. El epicureísmo como indica Robin: «Más que una escuela filosófica, fue una sociedad religiosa organizada, en la que cada fiel recibía el talismán de su liberación y la norma o regla de su salvación»<sup>34</sup>. El sabio epicúreo es un *phrónimos*, un hombre de buen juicio en los asuntos prácticos, pero no el *sophós* o *philósopho* de Aristóteles: el que busca saber lo que es la virtud para poseerla y usarla (*phrónesis*) y que busca además ser afín con la divinidad cultivando el *noûs* y contemplando realidades suprasensibles.

Para Epicuro el fin del placer es conseguir la *ataraxia*, la paz bienaventurada del alma, la «santa serenidad». Este es un ideal de vida que se opone al dolor, a la ambición y todo tipo de vanidades. «El placer de que hablamos consiste en la ausencia de sufrimiento físico y de perturbación

del alma»<sup>35</sup>. En este estado de equilibrio no se busca atizar en demasía los sentidos, sino la satisfacción tranquila de los placeres primordiales (no cambiantes, naturales, necesarios y espirituales) eliminando, por consiguiente, el dolor y las perturbaciones anímicas. El goce a veces reside en el disfrute de las cosas más sencillas de la vida: «El mayor placer está en beber agua cuando se tiene sed y comer pan cuando se tiene hambre»<sup>36</sup>. Hay sin duda un rechazo por los placeres fluctuantes, superfluos y transitorios como la actitud social competitiva, la búsqueda del poder político y la notoriedad o fama. Incluso entre menos se dependa de los bienes externos, tanto más libre, autárquica y autosuficiente es la felicidad humana. La infelicidad hay que situarla en las angustias y tribulaciones del alma: «El hombre es infeliz ya por el temor, ya por el deseo ilimitado y vano. Quien a esto ponga freno puede procurarse la feliz sabiduría»<sup>37</sup>. La ansiedad por las cosas que no se tienen conlleva la enfermedad del alma. Si tomamos el punto de vista de Epicuro la mayor parte de la sociedad consumista de nuestro tiempo, plagada de competitividad, de deseos innecesarios, que añora el dinero, el poder, la fama y todo tipo de vanidades, carece de un verdadero ideal de perfección y felicidad humanas.

El *sabio prudente* debe desembarazarse de los temores que provienen de los mitos religiosos, de divinidades antropomórficas castigadoras, la superstición y del miedo a la muerte. Epicuro es un precursor del «deísmo» como concepción de lo religioso que se popularizó durante el siglo XVIII en Inglaterra y Francia, en donde Dios es un arquitecto del universo que no interviene en la historia, ni tampoco es un ser providente que se haya revelado al mundo. En la época del Iluminismo la religión natural de la razón hace que el hombre no asuma una naturaleza pecadora y que admire a Dios sin temerle. El atomismo materialista de Epicuro no conduce al ateísmo, más bien destaca un humanismo que exalta lo divino de su naturaleza, pues el sabio puede gozar de «una dicha similar a la de los dioses»<sup>38</sup>. En lugar de humillarse ante la divinidad, el lema es vivir «como un dios entre los hombres»<sup>39</sup>. El sabio, celoso de su libertad, no

creerá en la necesidad o destino, ni mucho menos en las fábulas mitológicas, sino que pondrá toda su confianza en el poderío de su «razón», consciente de que no hay que temer a los dioses, porque «para nada se ocupan de los asuntos de los hombres»<sup>40</sup>.

## NOTAS

1. Aristóteles, *Política* I, II, 1253a 2 – 3.
2. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1098a16 – 17 y 1117 a 29.
3. Jonathan Barnes, *Aristóteles* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1993), pp. 130 – 132.
4. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1095b20.
5. Aristóteles, *Acerca del alma* 412a14 – 15.
6. Aristóteles, *Acerca del alma* 413b23 – 24, 434a2 – 3 y 435b 4 – 7.
7. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1098a19.
8. Como dice Aristóteles en *Ética Nicomáquea* 1103a23: «Las virtudes no se hallan implantadas en nosotros por la naturaleza, ni son contrarias a la naturaleza. En nuestra naturaleza está adquirirlas, pero es el hábito el que nos las proporciona en plenitud». Esto indica que el ser humano es virtuoso en potencia y que debe actualizarla a través de la «actividad» o la «energía». No se trata sólo de alcanzar un «estado» del alma en el que se es poseedor de la virtud, sino en no cejar de realizar la actividad de acuerdo con ella. Un hombre puede estar dotado de todas las virtudes, pero estar toda su vida durmiendo o sin hacer nada.
9. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1106a15 – 1106b7.
10. Hughes, E. R., *Chinese Philosophy in Classical Times*. Londres, 1942, p. 124.
11. Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles* (Barcelona: Editorial Herder, 1992) pp. 105 – 106.

12. Para un punto de vista contrario al que aquí se expone, puede consultarse de Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. VI. *Introducción a Aristóteles* (Madrid: Editorial Gredos, 1993), pp. 382 – 383, quien considera que el hombre magnánimo es el ideal desde el punto de vista de la *polis*, del hombre como “animal político”, a escasa distancia del filósofo.
13. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1124a. Kalo-kagatía es un concepto que designa la perfección moral constitutiva de la verdadera nobleza, compuesta por las palabras kalós (hermoso, noble, honesto) y agathós (bueno, recto, valeroso).
14. El hecho de no necesitar nada o apenas nada, revela su condición filosófica o autárquica.
15. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1124b25.
16. Aristóteles, *Metafísica* 1025b25. En *Tópicos* 104b5, ejemplifica la diferencia entre una investigación práctica como es preguntarse si el placer es un objeto digno de deseo al ser útil como guía para la acción, o una teórica como significa la pregunta «¿es el cosmos eterno?»
17. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1140b3.
18. Aristóteles, *Acerca del alma* 413b25 – 27; *Sobre la generación de los animales* 736b27 – 29.
19. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1179a4.
20. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1177b32. La alusión es a Píndaro, quien hace recordar la condición humana en los siguientes versos: «No busques llegar a ser Zeus... A los mortales les corresponden pensamientos y cosas de mortales» (*Isth.* V, 14); «¡Oh alma mía, no aspire a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible!» (3ª *Pítica*).
21. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1103b 26.
22. Carlos García Gual y Eduardo Acosta Méndez, *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria* (Barcelona: Barral Editores, 1974) p. 19.
23. Diógenes Laercio, X, 118.
24. Diógenes Laercio, X, 117.
25. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1094b7.
26. Aristóteles, *Política* 1252b27.
27. Fr. 523.
28. Diógenes Laercio, X, 120. Demócrito afirmaba que «no vale la pena vivir la vida si no se tiene un buen amigo» (fr. B; 99 D–K). Aristóteles aseguraba que «sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder parece que necesitan sobre todo amigos; porque ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien hacia los amigos? ¿O cómo podrían esos bienes ser guardados y preservados sin amigos?» (*Ética Nicomáquea* 1155a4).
29. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1155a22 – 24; *Política* 1262b7 – 8.
30. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1156b18 – 19.
31. Cicerón, *De finibus* I, 14, 47, 504, 506.
32. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1157b28 – 31, 1169b6 – 7 y especialmente 1170b6.
33. De acuerdo con Epicuro el placer es «el principio y fin de la vida dichosa» (Diógenes Laercio, X, 128 – 129).
34. Leon Robin, *El pensamiento griego y los orígenes del pensamiento científico* (México: Editorial Hispano Americana, 1956) p. 321.
35. Diógenes Laercio, X, 131.
36. Diógenes Laercio, X, 131.
37. *Fragmenta et Testimonia Selecta*, 20.
38. Fr. 48. Para Epicuro el sabio «puede rivalizar con Zeus en felicidad» (*Gnomologio Vaticano*, 33).
39. Epístola a Meneceo 135.
40. *Gnomologio Vaticano* c.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- Aristóteles, *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- Aristóteles, *Política*. Edición bilingüe. Trad. Julián Marías y María Araujo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- Bailey, Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus*. New York: Atheneum Publishers, 1928.
- Barnes, Jonathan, *Aristóteles*. Trad. Marta Sansigre Vidal. Madrid: Ediciones Cátedra, 1993.
- Brentano, Franz, *Aristóteles*. Trad. Moisés Sánchez. Barcelona: Editorial Labor, 1983.
- Brun, Jean, *Aristóteles y el Liceo*. Trad. Abelardo Maljuri. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992.
- Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. Zürich: Weidmann, 1969.
- Epicurus, *Letters, Principal Doctrines, and Vatican Sayings*. Washington: The Library of Liberal Arts, 1964.
- García Gual, Carlos, *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid: Ediciones del Prado, 1995.
- García Gual, Carlos y Acosta Méndez, Eduardo, *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral Editores, 1974.
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, vol. VI. *Introducción a Aristóteles*. Trad. Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos, 1993.
- Guyau, J. M., *La moral de Epicuro y sus relaciones con las doctrinas contemporáneas*. Trad. A. Hernández Almanza. Buenos Aires: Editorial Americalee, 1943.
- Heller, Ágnes, *Aristóteles y el mundo antiguo*. Trad. José Yvars y Antonio Moya. Barcelona: Ediciones Península, 1983.
- Hughes, E. R., *Chinese Philosophy in Classical Times*. Londres, 1942.
- Jaeger, Werner, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.
- Jaeger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 3 vols. 1ª edición. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Laercio, Diógenes, *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*. Madrid: Librería Perlado, 1952.
- Maritain, Jacques, *Humanismo integral*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1966.
- Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, vol. II. *Desde Aristóteles hasta los neoplatónicos*. Trad. Segundo A. Tri. Buenos Aires: Editorial Losada, 1942.
- Oates, Whitney, *The Stoic and Epicurean Philosophers*. New York: The Modern Library, 1940.
- Píndaro, *Odas y fragmentos*. Trad. Alfonso Ortega. Madrid: Editorial Gredos, 1984.
- Platón, *La República*. Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- Platón, *Protágoras*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*. Trad. Víctor Bazterrica. Barcelona: Editorial Herder, 1992.
- Robin, Leon, *El pensamiento griego y los orígenes del pensamiento científico*. Trad. José Almoína. México: Editorial Hispano Americana, 1956.
- Ross, W. D., *Aristóteles*. Trad. Diego Pró. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957.
- Siebeck, Hermann, *Aristóteles*. Trad. Luis Recaséns. Madrid: Revista de Occidente, 1930.