

ACTA SALMANTICENSIA
IVSSV SENATVS VNIVERSITATIS EDITA

MARCELINO LEGIDO LOPEZ

BIEN, DIOS, HOMBRE

Estudios sobre el pensamiento griego



Filosofía y Letras
Tomo XVIII, núm. 1

SALAMANCA

1964

ACTA SALMANTICENSIA

Colección de MEMORIAS Y TRABAJOS CIENTIFICOS
EDITADOS POR LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FILOSOFIA Y LETRAS

- Tomo I, núm. 1. ANTONIO GARCÍA BOIZA: *Una fundación de Monterrey, el convento de Madres Agustinas de Salamanca*, 32 páginas, 11 láminas, 1945.
- Tomo I, núm. 2. RAFFAELLO VIOLA: *La poesia italiana di Giovanni Pascoli*, 72 páginas, 1 lámina, 1945.
- Tomo I, núm. 3. JULIO CARO BAROJA: *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina*, 1946, 236 páginas, XV mapas, 15 figuras.
- Tomo II, núm. 1. P. CÉSAR MORÁN: *Reseña histórico-artística de la provincia de Salamanca*. Prólogo de Blas Taracena, 169 páginas, XXVI láminas, 1946.
- Tomo II, núm. 2. JEAN KRYNEN: *L'esthétisme de Juan Valera*, 97 páginas, 1946.
- Tomo II, núm. 3. ANGEL PARIENTE: *Estudios de fonética y morfología latina*, 348 páginas, 1949.
- Tomo II, núm. 4. RAFAEL LAPESA: *Asturiano y provenzal en el fuero de Avilés*, 110 páginas y un mapa en colores, 1948.
- Tomo III, JEAN KRYNEN: *Le Cantique Spirituel de Saint Jean de la Croix, commenté et refondu au XVII siècle*. Un regard sur l'histoire de l'exégèse du Cantique de Jaén, 497 páginas, 338 de texto y 157 de reproducción fototípica en papel couché, 1948.
- Tomo IV, núm. 1. HILARIO RODRÍGUEZ SANZ: *El problema de los valores en la teoría del conocimiento moral de Franz Brentano*, 44 páginas, 1948.
- Tomo IV, núm. 2. JEAN MALLON: *L'écriture de la Chancellerie Impériale Romaine*, 36 páginas, 8 láminas, 1948.
- Tomo IV, núm. 3. FERNANDO CHUECA: *La catedral nueva de Salamanca*. Historia documental de su construcción, 288 páginas, 21 figuras, XXXVIII láminas, 1951.
- Tomo IV, núm. 4. MANUEL ALVAR LÓPEZ: *Historia y metodología lingüística. A propósito del Atlas de Rumania*, 53 páginas, 1951.
- Tomo V, núm. 1. JOSÉ MARÍA RAMOS LOSCERTALES: *La tenencia de año y día en el Derecho aragonés (1063-1247)*, 39 páginas, 1951.
- Tomo V, núm. 2. RENÉ LAFON: *Etudes basques et caucasiques*, 92 páginas, 1952.
- Tomo V, núm. 3. FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS: *La Dialectología griega como fuente para el estudio de las migraciones indoeuropeas en Grecia*, 72 páginas, 1952.
- Tomo V, núm. 4. KARL BOUDA: *Neue baskisch-kaukasische Etymologien*, 16 páginas, 1952.
- Tomo V, núm. 5. JOSÉ MARÍA RAMOS LOSCERTALES: *Prisciliano. Gesta Rerum*, 120 páginas, 1952.
- Tomo V, núm. 6. KARL BOUDA: *Die Verwandtschaftsverhältnisse der tschuktschen Sprachgruppe (Tschuktschisch, Korjakisch, Kamtschadalisch)*, 80 páginas, 1952.
- Tomo VI, núm. 1. JUAN GOROSTIAGA BILBAO: *Vocabulario del Refranero vizcaíno de 1596*, 40 páginas, 1953.
- Tomo VI, núm. 2. MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ: *Francisco Brentano*, 256 páginas, 1953.
- Tomo VI, núm. 3. LUIS L. CORTÉS VÁZQUEZ: *El dialecto galaico-portugués hablado en Lubián*. Toponimia, textos y vocabulario, 196 páginas + XIV láminas, 1954.
- Tomo VII, núm. 1. JOSÉ M.^a RAMOS LOSCERTALES: *Fuero de Viguera y Valdefunes*. Edición crítica e introducción jurídica.
- Tomo VII, núm. 2. J. HUBSCHMID: *Pyrenäenwörter vorromanischen Ursprungs und das vorromanische Substrat der Alpen*, 82 páginas, 1954.
- Tomo VII, núm. 3. K. BOUDA y D. BAUMGARTL: *Nombres vascos de las plantas*, 100 páginas, 1955.
- Tomo VII, núm. 4. M. LEJEUNE: *Celtiberica*, 144 páginas, 1955.
- Tomo VIII. MANUEL GARCÍA BLANCO: *Don Miguel de Unamuno y sus poesías*, 456 páginas, 1954.
- Tomo IX, núm. 1. DOMINIK JOSEF WOELFEL: *Eurafrikanische Wortschichten als Kulturschichten*, 192 págs. 1955.
- Tomo IX, núm. 2. JUAN NOGUÉS: *Estudios sobre el Roman de Renard (su relación con los cuentistas españoles y extranjeros)*. 268 págs. 1956.

ACTA SALMANTICENSIA
INSTITUTUS UNIVERSITATIS EDITA

MARCELINO LEGIDO LOPEZ

BIEN, DIOS, HOMBRE

BIEN, DIOS, HOMBRE

Estudios sobre el pensamiento griego



Philosophie y Letras
Tomo XVIII, núm. 1

SALAMANCA

1964

ACTA SALMANTICENSIA
IVSSV SENATVS VNIVERSITATIS EDITA

MARCELINO LEGIDO LOPEZ

BIEN, DIOS, HOMBRE

Estudios sobre el pensamiento griego



Filosofía y Letras
Tomo XVIII, núm. 1

SALAMANCA

1964

A C T A S A L M A N T I C E N S I A
INSTITUTO UNIVERSITARIO EDITA

MARCELINO LEGIDO LOPEZ

BIEN, DIOS, HOMBRE

Estudios sobre el pensamiento griego

PRINTED IN SPAIN — *Impreso en España*



Estudios y Lecciones
Tomo XVIII, núm. 1

Depósito legal: BU - 74. - 1964

N.º R.º 2440/64

ALDECOA

Imprenta de Aldecoa. Diego de Siloe, 18. — Burgos

18274

Bajo el título *San, Dios, Hombre*, reunidos con los trabajos sobre el pensamiento griego antiguo. El primer volumen trata la metafísica del bien en Platón, siguiendo la evolución de esta idea a lo largo de los diálogos. Este estudio pretende, en algunos lugares, abrir al pensamiento actual una perspectiva fecunda de la metafísica platónica. Puede servir también de complemento a nuestro tratado *El problema de Dios en Platón*, Salamanca, 1973. La idea del bien por su función ontológica y por posibles implicaciones teológicas exige una consideración especial. Serán útiles a aquel trabajo para la bibliografía y para algunas cuestiones que aquí sólo podíamos tocar incidentalmente.

El problema de Dios en la *Metafísica XIII* de Aristóteles es un estudio de la teología aristotélica en su expresión más alta. En ella culmina el pensamiento teológico griego, sabiendo que Aristóteles hereda firmemente de Platón y que se propone después, elaborado por él, en la *Metafísica XIII* de la época helenística. Pero, aun prescindiendo de los antecedentes y consecuencias, la teología de este libro constituye una de las conquistas más profundas de la metafísica griega y de la investigación del ser de Dios.

El estudio sobre *La vida según la filosofía* pretende mostrar la norma fundadora de la antropología clásica. De la estructura de la vida se deduce su conducta. Con ello se puede comprender mejor el pensamiento antiguo y el actual. El pensamiento griego no se reduce a un simple saber teórico. Para conservar su significado por las posibilidades que nos ha legado, seguimos que nos ofrece, para afrontar los problemas de hoy. Fue el primer paso en el camino de la filosofía y de la ciencia y de la cultura que nos lleva al presente y prepara su marcha hacia el futuro.

A MIS PROFESORES

Miguel Cruz
Martín S. Ruipérez
Philipp Lersch
Johannes B. Lotz
Romano Guardini
Manuel Cuervo
Michael Schmaus

con gratitud y afecto.

Bajo el título *Bien, Dios, Hombre*, reunimos aquí tres trabajos sobre el pensamiento griego antiguo. El primero estudia *La metafísica del bien en Platón*, siguiendo la evolución de esta idea a lo largo de los diálogos. Este estudio pretende, en primer lugar, abrir al pensamiento actual una perspectiva fecunda de la metafísica platónica. Puede servir también de complemento a nuestro trabajo *El problema de Dios en Platón*. Salamanca, 1963. La idea del bien por su función ontológica y sus posibles implicaciones teológicas exigía una consideración especial. Remitimos a aquel trabajo para la bibliografía y para algunos problemas, que aquí solo podemos tocar incidentalmente.

El problema de Dios en la Metafísica XII de Aristóteles es un estudio de la teología aristotélica en su expresión más alta. En ella culmina el pensamiento teológico griego anterior, que Aristóteles hereda fielmente de Platón y que se proyecta después, elaborado por ellos, en la religión cósmica de la época helenística. Pero, aun prescindiendo de estos antecedentes y consecuencias, la teología de este libro representa una de las conquistas más profundas de la inteligencia humana en la investigación del ser de Dios.

El estudio sobre *La vida según la naturaleza en la Estoa antigua* pretende mostrar la norma fundamental de vida a partir de la antropología estoica. De la estructura del hombre ha de seguirse su conducta. Con ello tocamos otro aspecto, en donde pueden encontrarse fecundamente el pensamiento antiguo y el actual. El pensamiento griego no se reduce para nosotros a un simple recuerdo histórico. Está presente en nuestro propio pensamiento por las posibilidades que nos ha abierto y las continuas sugerencias que nos ofrece, para afrontar los problemas de hoy. Pues abrirse a la tradición viva es situarse verdaderamente en el presente y ponerse en marcha hacia el futuro.

Salamanca, Navidad, 1963

INTRODUCCION

La metafísica de Platón se sitúa en el ámbito de la teoría de las ideas. El núcleo de ésta está en el libro de "República" que constituye la auténtica "metafísica" platónica. En el libro de "Cratilo" se plantea la problemática de la nomenclatura y de la significación de los nombres.

METAFISICA DEL BIEN EN PLATON

El núcleo de la metafísica de Platón se sitúa en el ámbito de la teoría de las ideas. El núcleo de ésta está en el libro de "República" que constituye la auténtica "metafísica" platónica. En el libro de "Cratilo" se plantea la problemática de la nomenclatura y de la significación de los nombres.

ἐπέκεινα τῆς οὐσίας

Rep. 509 b

La demostración ateniense constituye el núcleo de la metafísica. Por una parte constituye un núcleo de un tipo particular, en el que el hablante puede hablar con un sentido particular de sí. Va los libros y los capítulos. El núcleo de la metafísica platónica se sitúa en el ámbito de la teoría de las ideas. El núcleo de ésta está en el libro de "República" que constituye la auténtica "metafísica" platónica. En el libro de "Cratilo" se plantea la problemática de la nomenclatura y de la significación de los nombres.

La metafísica de Platón se sitúa en el ámbito de la teoría de las ideas. El núcleo de ésta está en el libro de "República" que constituye la auténtica "metafísica" platónica. En el libro de "Cratilo" se plantea la problemática de la nomenclatura y de la significación de los nombres.

INTRODUCCION

La metafísica de Platón no se identifica con su teoría de las ideas. Más allá de éstas está el bien, la "trasesencia", que constituye la auténtica transcendencia. En nuestro trabajo intentamos trazar la biografía de esta idea suprema a través de los diálogos.

Sócrates es el punto de arranque de la metafísica platónica del bien. Su magisterio y su vida descubrieron a Platón la filosofía y le comprometieron con ella. Ciertamente heredaría también inquietudes y soluciones de los pitagóricos, Heráclito y Parménides, pero el problema primero y radical, que abre cauce a su pensamiento, es herencia socrática.

La democracia ateniense contribuyó a cambiar el rumbo de la filosofía. Por una parte culminaba entonces un lento proceso, en el que el hombre griego había ido tomando conciencia de sí. Ya los líricos y los primeros filósofos jonios son hombres que conscientemente se destacan en la vida ciudadana por su actitud personal. Por otra parte la democracia traía consigo la exigencia de la participación de los ciudadanos en el gobierno de la ciudad. El movimiento sofístico quiere responder a ésta, preparando al ateniense mediante una formación cultural y retórica. El hombre va a ser el que mida las cosas, pero tal vez sea más cierto que en la concepción de los sofistas es la ciudad la que mide al hombre. Es necesario hablar en las asambleas, defenderse ante los tribunales, participar en la vida cultural. Por ello la medida de la παιδεία es en último término la πόλις.

La actitud de Sócrates hay que comprenderla desde esta situación. Por de pronto se encuentra con un problema planteado; el problema del hombre en la ciudad. Desde aquí parte. El no dará lecciones públicas, ni abrirá escuela de retórica. Ante todo busca al hombre concreto para enfrentarlo consigo mismo. Se siente responsable de una vocación divina, que intentará cumplir en el diálogo con

nobles y comerciantes, artesanos y jóvenes. "Conócete a tí mismo". Conoce tu camino, la vida virtuosa que te realizará. Este es el nuevo planteamiento: resolver el problema del hombre en la ciudad desde el hombre.

Sócrates pregunta incansablemente por la virtud. Sin embargo ἀρετή para el griego no tenía el valor que tiene en nuestra ética. Sencillamente porque ética y política no eran más que dos aspectos complementarios del ideal ateniense. Estos para Sócrates no están en situación de igualdad. El recordará a los jueces que lo único que hizo en su actuación pública fue andar de una parte a otra persuadiendo a jóvenes y viejos, que no se preocupen del cuerpo ni de las cosas materiales, sino de perfeccionar el alma. Οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετή γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ (1). En la pregunta por la virtud está, pues, encerrada la pregunta por el bien personal y público. "La gran novedad en él, dice Jaeger, fue que buscó el núcleo de la existencia humana y precisamente de la vida social, en la personalidad, en el carácter moral" (2).

No sabemos con seguridad si Sócrates se preocupó especialmente de los problemas físicos. Aristóteles lo niega rotundamente (3). Aristófanes, en cambio, le caricaturiza en las *Nubes* estudiando los meteoros; (4) y Platón pone en su boca un comentario al libro de Anaxágoras (5). De todas formas, no parece improbable que, si no temáticamente, al menos alguna vez Sócrates estuvo preocupado con los problemas de la naturaleza (6). Jenofonte nos narra en las *Memorables* un notable diálogo entre él y Eutidemo sobre la existencia de Dios. Para demostrar que Dios existe, recurre Sócrates al orden del mundo, "en el cual todas las cosas son bellas y buenas". Dios lo ha "ordenado todo en provecho del hombre" (7). También aquí el mundo está visto desde el hombre. El orden final que observamos en el cuerpo humano (8), se da también en el universo. Esta vieja idea griega del engranaje armónico entre el hombre, la ciudad y el cosmos (9), la volvemos a encontrar en Sócrates, vista ahora desde el hombre.

(1) *Apol.* 30 b.

(2) W. Jaeger. *Paideia*. II. Berlín. 1944, 98.

(3) *Metafísica*. I, 6. 987^b.

(4) *Nubes*, 222 ss.

(5) *Fed.* 96a ss.

(6) Resumo el estado de la cuestión en mi libro *El problema de Dios en Platón*. Salamanca, 1963, 210-216.

(7) *Memor.* IV, 3, 7.

(8) I, 4 s.

(9) Cfr. Jaeger. o. c. I, 154, 209 s, 219 s, 244-248, 341 s, 373 s, 408 s, 412, 440.

El bien del hombre, el de la ciudad y probablemente el del cosmos son tres inquietudes del pensamiento socrático, que él centra y enjuicia en la pregunta por la virtud, por las diferentes virtudes y la unidad de éstas en el "conocimiento del bien". De aquí arranca la metafísica platónica (10). Sócrates pregunta incesantemente. A veces, así se complace Platón en retratarnosle en los primeros diálogos, no se satisface con ninguna respuesta; incluso él mismo renuncia a responder sus propias preguntas. Tal vez porque su vocación y su empresa fueron plantear seriamente problemas, mejor dicho, un problema: el bien humano. "La pregunta socrática, dice H. Kuhn, era sobre el bien para crear una vida verdaderamente digna de vivirse por medio del saber. La filosofía de Platón contesta a esta pregunta con una ontología, es decir, con una doctrina del ser en total. El "bien humano", buscado por Sócrates, lo encuentre Platón sencillamente desde el bien del ser" (11).

I. — PERIODO DE JUVENTUD

I. — CAMINO HACIA EL BIEN

En los primeros diálogos las voces de Sócrates y Platón se confunden. Este hecho aclara mucho el origen del pensamiento platónico. Nos enseña de modo vivo cómo su filosofía es una pervivencia de Sócrates, de sus inquietantes preguntas e incluso de su persona, como símbolo de justicia y bondad (12). Sin embargo al penetrar un poco más dentro en la problemática de estas obras primeras y al seguir su evolución, vamos descubriendo poco a poco un elemento nuevo. Platón, más que preguntar enseña y, lo que antes eran problemas éticos y búsqueda de definiciones, se convierte en hallazgo de nuevas realidades, las ideas, los seres (13). Intentaremos estudiar esta evolución en sus distintos momentos, pues ella nos conduce a la metafísica del bien.

(10) Sobre la influencia de la problemática socrática del bien en la creación de las ideas cfr. H. Meyer. *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen. 1913, 525 ss.

(11) *Sokrates*. München. 1959, 200.

(12) *Carta VII*, 324 d-c.

(13) Aristóteles. *Met.* I, 6. 987*.

1. — *Bien personal.*

Sócrates parte de la existencia humana. Quiere que los hombres sean buenos. Este sencillo y profundo pensamiento encerraba en sí una fecundidad filosófica insospechada. Tal vez ante las pretensiones científicas de Hipócrates o de Diógenes de Apolonia resultara una pregunta banal. Sin embargo, vista desde nosotros, ha sido creadora y en ella ha encontrado formulación el anhelo más profundo de su tiempo. El viejo ideal del sabio aparece ahora visto desde una nueva dimensión. Sabiduría no es la inspiración poética, el genio filosófico o la habilidad técnica. El *Cármides* la define en pocas palabras: τὸ ἑαυτοῦ πράττειν (14). Hacer lo propio, realizar el propio destino en la tarea propia. Sócrates conoce que el hombre aspira a ser feliz y quiere encauzar este afán en el camino auténtico de la propia perfección. La ciencia de la felicidad no es saber jugar a las damas, ni conocer el cálculo o la medicina, sino únicamente conocer el bien y el mal (15). Frente a esta aspiración unitaria del hombre, no bastan las habilidades o conocimientos parciales, se requiere una perfección que haga bueno al hombre por entero, una meta que resuma en sí todas las demás metas intermedias (16). El hombre queda enfrentado a un bien último. Y en medio, como tarea, la virtud.

“La sabiduría y la prudencia y la fortaleza y la justicia y la santidad, ¿no son acaso cinco nombres para una misma cosa, ἐπὶ ἐνὶ πράγματι (17)?”. Con esta pregunta de Sócrates a Protágoras queda esbozada toda la tectónica socrático-platónica de la virtud. Toda las virtudes concretas son partes de una virtud, μόρια ἐστὶν ἀρετῆς, y guardan entre sí estrecha relación (18). Este parentesco radica en que toda virtud se reduce al bien. La fortaleza es en último término una ciencia de bienes y males (19), que hay que perseguir o evitar. La σωφροσύνη, aunque se resista a ser definida, es en verdad un gran bien, μέγα τι ἀγαθόν, que hace feliz (20).

La ἀρετή, así entendida, no es una virtud concreta, sino la virtud total, σύμπασσα ἀρετή (21). Podrá tener sus realizaciones en el ámbito personal, social o religioso del hombre, pero siempre será un querer hacer el bien, δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τὰγαθά (22). El hombre

(14) *Carm.* 161 b.

(15) 174 a.

(16) H. G. Gadamer. *Platos dialektische Ethik.* Leipzig, 1931, 63.(17) *Prot.* 349 b.

(18) 349 d.

(19) *Laques.* 119c, *Prot.* 359e-360a.(20) *Carm.* 175e.(21) *Laq.* 199e; *Men.* 12d, Cfr. J. Stenzel. *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik.* Leipzig-Berlín. 1931, 6.(22) *Men.* 78b-c.

que conoce los bienes pasados, presentes y futuros puede ser totalmente virtuoso (23). "Es muy necesario, Calicles, que el prudente... siendo justo, valeroso y santo, sea un hombre perfectamente bueno, y que el bueno obre bien las cosas que realiza; y que obrando bien sea bienaventurado y feliz" (24). En los diálogos socráticos aparece, pues, *el bien, como el horizonte donde se proyectan todas las virtudes, como el auténtico fundamento y esencia de éstas, capaz de dar a la vida humana perfección y felicidad* (25). Platón ha recorrido con Sócrates este camino, para continuarle después en su metafísica.

Además de éste, hay otro motivo socrático en la temática del hombre, que influirá en el origen del bien platónico: el παιδικὸς ἔρως. Es bastante probable que Sócrates lo viviera (26), como era normal en la Atenas de entonces. Platón en los primeros diálogos alude con frecuencia a su trato con los jóvenes, en el que buscaba y sabía encontrar motivos más altos. Por una parte lo entendía como medio pedagógico, que facilita el contacto personal y ayuda al amigo a ser mejor; por otra ese amor debía ser una meta provisional, camino de una superior: la perfección de ambos amigos en el bien, en la virtud.

Con acierto señala Diès que Platón, como en tantos otros aspectos, ha sabido también hacer aquí una "trasposición" del amor erótico griego y del amor filosófico del círculo socrático en amor como aspiración óntica, como apetito natural (27). Esta relación personal del yo-tu en el trato amistoso se completa con un tercer momento, que Friedländer llama "Es-Dimension" (28). Dos amigos buscan algo en común, un ideal un εἶδος, que da sentido a sus relaciones. En esta meta final, perseguida por todo amor, encuentra Platón un nuevo punto de apoyo para su metafísica del bien.

El *Lisis* representa el momento del tránsito. Nos presenta un sugestivo análisis de la finalidad en el amor humano. El hombre, aun cuando quiere algo desagradable y molesto, como la medicina, lo ama en vistas a un bien. Existen distintos objetos amados, que guardan una jerarquía y que culminan en un "último amado". ¿No es necesario, por consiguiente, afirmar que, cuando caminamos así o llega-

(23) *Laq.* 199d.

(24) *Gorg.* 507a.

(25) Cfr. Gomperz, *Griechische Denker*, II, Leipzig, 1903², 249; H. Raeder, *Platos philosophische Entwicklung*. Leipzig, 1905, 99; Taylor, *Plato. The man and his work*. London, 1949², 64.

(26) Friedländer, *Plato*. I. Berlin, 1954², 44 ss.

(27) Diès, *Autour de Platon*. Paris, 1927, 432 ss. "Me parece natural, dice Pohlenz, que la especulación sobre el Eros ha partido del Eros de los gimnasios, del eros de Sócrates y después puede haber transcendido a campos más amplios" *Aus Platos Werdezeit*. Berlin, 1913, 366, 340-1. Stenzel quiere ver incluso influencias de las relaciones eróticas con Dion. (*Metaphysik des Altertums*. Munchen-Berlin, 1931, 106).

(28) o. c. I, 55.

mos a un cierto principio, ya no ascendemos a otro amado, sino que llegamos a aquel que es el primer amado, por el cual decimos también son amadas todas las cosas?" (29). Este πρώτον φίλον es llamado ὁ ὡς ἀληθῶς φίλον, φίλον δὲ τῷ ὄντι (30) y no es otra cosa que el bien, τὸ ἀγαθὸν ἐστὶν φίλον. Resulta, pues, que tenemos ya desde el *Lisis* planteado el problema del bien en una dimensión metafísica. En todas nuestras acciones perseguimos un φίλον. Ahora bien, este ἀγαθὸν inmediato es la transparencia de un bien primero, de un "bien verdaderamente bien", por el que todas las cosas son amables. Estos amores y bienes inmediatos son εἰδῶλα ἅττα αὐτοῦ, del gran bien, a donde se dirigen y acaban todos los amores. "Así el eros se convierte en guía hacia la idea, y este es el auténtico giro platónico. Aparece todavía como explicación de la figura de Sócrates, pero conduce a una profundidad, ante la cual el Sócrates histórico hubiera confesado su admiración" (31).

2. — Bien político.

El hombre griego está profundamente arraigado en la *polis*. A los lazos tradicionales hay que añadir ahora la preocupación política que la democracia trae consigo. La tarea del gobierno no está reservada a las minorías nobles. Las leyes de la ciudad han de buscar el bien de todos. Para Sócrates, incluso, este orden político tenía que fundarse en el orden interior del hombre (32). Esta dimensión política del magisterio Socrático no podía menos de dejar huella profunda en Platón que desde su infancia sintió vocación a participar en la vida pública. "Pensé dedicarme a la política tan pronto como llegara a ser dueño de mis actos" (33). No es extraño, pues, que Friedländer haya visto en ésto el impulso central de su filosofía, lo que le llevó al descubrimiento del mundo ideal (34). Sin poder afirmar tanto, me parece indudable que Platón se apoyó también aquí para crear su metafísica del bien (35).

La problemática del "bien común" aparece pronto en los diálogos socráticos. Si las leyes han de ser una ayuda y no un daño para la ciudad, han de estar fundamentadas en aquél. Claramente lo afirma Sócrates en el *Hipias Mayor*, ὡς ἀγαθὸν μέγιστον πόλει τίθενται τὸν νόμον οἱ τιθέμενοι (36). A esta conclusión se llega también en el

(29) *Lis.* 219c-d.

(30) 220b.

(31) Jaeger. o. c. II, 112.

(32) Friedländer. o. c. I, 54.

(33) *Carta VII*, 324b.

(34) Friedländer, o. c. I, 6.

(35) Gadamer, o. c. 2.

(36) *Hip. May.* 284d.

Gorgias al hablar del gobernante, después de un fino análisis de la acción humana. Tal vez nadie como un tirano en la ciudad puede creerse que hace lo que quiere. Sin embargo, aun en este caso no se da la pura arbitrariedad. Los hombres, cuando por ejemplo recorren el mar con miras comerciales o se ponen en manos del médico, buscan algo más que lo inmediato, que a veces han de soportar para conseguir el fin. Es aquí cuando aparece la expresión ἔνεκά του. Perseguiendo el bien andamos, cuando andamos, o por el contrario nos paramos, cuando nos paramos. "Por causa del bien hacen todas estas cosas, los que las hacen" (37). Τέλος εἶναι ἀπάσῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν (38). Por eso el tirano mismo ha de poner la grandeza de su poder en obrar el bien y ser él mismo bueno (39). La acción política, como la personal, consideradas filosóficamente, nos conducen a un τέλος, a un bien final. Esta filosofía de la acción, como motivo de especulación metafísica (40), le conducirá a Platón al Bien supremo de la *República*, modelo y fin del gobierno político.

3. — Bien cósmico.

La admiración ante los fenómenos de la φύσις despertó la filosofía griega. El cambio de las cosas planteaba el problema de su origen. Pero, junto con la movilidad, la naturaleza se revela ante los griegos en su orden constante. El hombre arcaico, además, había tenido unas experiencias de orden y derecho políticos en las reformas jurídicas, que Anaximandro genialmente traspasará al universo. También aquí reina la *Dike* y realiza su obra de justo equilibrio (41.) Los pitagóricos nos hablarán también de la armonía de las esferas y Heráclito hará de su Logos una fuerza de orden cósmico. Anaxágoras verá la causa en el νοῦς y Diógenes de Apolonia sacará las consecuencias de esta teleología. La Inteligencia lo ordena todo "del modo más bello posible" (42). Desde Diógenes o tal vez desde Sócrates pasa esta idea del orden y bien cósmicos a Platón (43).

Sócrates nos cuenta en el *Fedón* sus preocupaciones físicas. Buscaba la causa que hace a las cosas ser, nacer y morir. Entonces cayó en sus manos el libro de Anaxágoras. Le alegró saber que era la inteligencia la que lo ordenaba todo. Si es así, sospechaba él, todo

(37) *Gorg.* 468b.

(38) 499e.

(39) 470a.

(40) Stenzel. *Metaphys.* 127.

(41) Jaeger, o. c. I, 154; cfr. n. 8.

(42) Diels-Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker* Berlín. 1954^r. II. Diógenes de Apolonia, B. 3.

(43) Theiler. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles.* Zürich-Leipzig. 1925, 62 ss.; Friedländer, o. c. I, 32-3.

estará del mejor modo posible, ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη (44). La tierra sería redonda y estaría en el centro del universo, la luna y los cuerpos celestes girarían con orden, "porque esto es lo mejor" (45). En último término se trataba de buscar el bien de cada cosa y el de todas en común, ἐκάστῳ οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστῳ βέλτιστον ᾧ μὴν καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκηγήσεσθαι ἀγαθόν (46). Sin embargo Sócrates se desilusiona. En el tratado de la naturaleza de Anaxágoras no encuentra un pensamiento consecuente. A la hora de justificar el orden olvida la inteligencia y el bien y pone como causas el aire, el éter, el agua. Sócrates no comprende este proceder, porque, si él está sentado en el lecho, no es por la disposición de sus huesos y músculos, sino porque "le ha parecido mejor" estar allí, y a los atenienses "les ha parecido lo mejor" condenarle. Así el orden del cosmos no se debe a su constitución material, que a lo más puede colaborar instrumentalmente, sino a la fuerza divina, "que dispone todo del mejor modo posible" y al bien, que lo ata y mantiene, τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν (47). Ahora es el bien cósmico. Paralelamente al bien personal, perseguido por la razón humana, y al bien público, buscado por la razón del gobernante, aparece aquí el bien del universo, perseguido por la inteligencia divina (48).

II. — PASO A LA METAFISICA DEL BIEN

El trasfondo de bondad, que encierran las virtudes y el "primer amado", el bienestar público y el orden del cosmos le han conducido a Platón a un mismo punto: el bien. En todos los casos queda bien patente su causalidad final. El bien se presenta como τέλος, como meta última, que sintetiza toda otra. Pero no sería exacto reducir a esto las especulaciones sobre el bien en los diálogos socráticos. En el motivo principal, en el problema ético, aparece el bien como el elemento constitutivo, el verdadero origen de toda virtud. Pero ¿no es paradójico que algo sea al mismo tiempo origen y meta? De todas formas, Platón se ve avocado a esta conclusión, por un descubri-

(44) *Fed.* 97c.

(45) 98e.

(46) 98b.

(47) 99a.

(48) El problema de Dios se plantea para Platón desde el orden del mundo. Frente al Ordenador inteligente aparecen unos modelos ideales que este intenta copiar. Estas ideas, sin embargo, no son divinas. Para Platón tienen un mero valor ontológico, no divino. Los numerosos problemas, que plantea esta teología intentará esforzadamente resolverlos a lo largo de su vida. Después volveremos a considerar la solución. Por ahora solo nos interesa recalcar que el orden del universo apunta a un bien ideal, que no es divino. Para todo este problema ver *El problema de Dios en Platón*, cap. III y IV. 89 ss.

miento que había ido haciendo paralelamente en los primeros diálogos, las ideas. Con ellas pasamos de la ética a la metafísica. Esta integra sus consideraciones sobre el bien, las coros y las fundamenta.

1. — *El bien, una idea entre las demás.*

Los diálogos socráticos vienen a ser definiciones de virtudes en las cuales, usando el razonamiento, como nota Aristóteles, se busca "lo universal" (49). Este concepto específico adquiere progresivamente consistencia ante los ojos de Platón y se convierte en razón de ser de las cosas, en su esencia. En principio la tarea socrático-platónica podría resumirse en aquella frase del *Menón* μίαν ἀρετὴν λαβεῖν κατὰ πάντων (50). Para conocer en qué consistía el valor, Sócrates no busca las acciones, ni los hombres valientes, sino la valentía misma que se da en todos ellos. τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταύτὸν ἐστίν (51). Respecto a las virtudes, "aunque haya muchas y de muchas especies, todas tienen precisamente una misma forma, por la que son virtudes, ἐν γέ τι εἶδος ταύτων ἅπασαι ἔχουσι, δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί (52). Esta forma es el "bien moral".

Este bien no sólo constituye las virtudes, sino que también hace las cosas bellas con su presencia. Ante la pregunta de Sócrates por lo bello mismo, αὐτὸ τὸ καλόν (53), Hippias responde hablando de un adorno bello y de una joven hermosa. Pero esa respuesta solo bordea la cuestión, ὅτι τὸ καλὸν αὐτὸ ἡρώτων, ὃ παντὶ ᾧ ἂν προσγένηται, ὑπάρχει ἐκείνῳ καλῶ εἶναι (54). Ahora bien, lo bello hay que definirlo desde el bien, entre los cuales se da la perfecta identidad. Οὔτε γὰρ τὸ ἀγαθὸν ἂν εἶη καλόν οὔτε τὸ καλὸν ἀγαθόν, εἴπερ ἄλλο αὐτῶν ἐκάτερόν ἐστι (55). No es unánime la opinión sobre el valor de este ἀγαθόν. Mientras para unos todavía es un concepto ético, es para otros una realidad ontológica. No podemos precisar con seguridad, cuál de las dos posibilidades sea la verdadera. Pero la misma ambigüedad del contexto nos revela algo importante: *estamos ante el momento de transición de la ética a la metafísica. En esta "forma de toda virtud", en este bien añadido o presente en las cosas está encerrado virtualmente el bien como idea, como esencia.*

Cuando Platón escribe el *Fedón* ha caracterizado ya a las ideas de modo definitivo. Más allá de las cosas, que aparecen y cambian

(49) Aristóteles. *Met.* I, 6. 987b.

(50) *Men.* 74b.

(51) *Laq.* 191e.

(52) *Men.* 72c.

(53) *Hip. May.* 286d.

(54) 292d.

(55) 303a-304a.

(56) Apelt. *Platons Dialogen, Hippias Mayor*, 99, n. 34. Friedländer o. c. II. Berlín. 1957², 103.

están las esencias de lo igual, de lo mayor y de lo pequeño, “de la belleza misma, del bien mismo, la justicia y la santidad”, οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλον τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὁσίου καὶ... περὶ ἀπάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ «αὐτὸ δ' ἔστι» (57). La idea de bien, como vemos, aparece citada en paridad con otras ideas de relaciones matemáticas (igual, mayor, menor) y virtudes morales (justicia, santidad). Merece, sin embargo, notarse la tendencia a unirla con la idea de lo “bello en sí” y a repetir ambas con predilección, cuando hay que hablar de las ideas en general. En esta predilección tenemos un anticipo de la preeminencia que la idea de belleza tendrá en el *Banquete* y la de bien en la *República*.

Esta idea es una οὐσία. Posee el ser como las otras esencias. Todavía más, es ser. Para Platón las cosas sensibles tienen una realidad disminuída, una consistencia endeble. Son apariencias. No en el sentido de una nada, disfrazada de ser, sino como transparencia de ser. Al verlas, nos acordamos, pensamos en el ser (58). En esto consiste precisamente la ἀνάμνησις en “ir de la multiplicidad de las sensaciones a la unidad poseída en el entendimiento”, εἰς τὸ ὄν ὄντως (59). Las cosas no son, pues, puras sombras, tienen también ser, aunque no es el ser por excelencia, que corresponde precisamente a las esencias y entre ellas al bien. Queremos insistir en este hecho, porque de él depende en buena parte una recta interpretación de la metafísica del bien. Se llama a la ontología platónica esencialista, pero esta calificación debemos tomarla con prudencia. El εἶδος platónico no es una esencia en sentido escolástico, distinta del ser y contrapuesta a él, como principio de limitación, sino que es el ser concretado, configurado, οὐσία ὄντως οὐσα (60).

2. — Su relación con las cosas sensibles.

La relación de la idea de bien con las cosas bellas y buenas es por de pronto una cierta causalidad. Progresivamente se irá perfilando en los diálogos una teoría de las causas, que después recogerá Aristóteles. Hasta que esto no suceda en el período de vejez, encontramos a veces consideraciones sobre la causalidad, difíciles de coordinar entre sí. En el *Fedón* mismo hemos visto aparecer una causalidad eficiente del “Nous” divino y una causalidad final del bien. Ahora Platón considera no el problema físico, sino el metafísico, y entonces

(57) *Fed.* 75c-d, cfr. 76 d-e καλὸν τε καὶ ἀγαθόν; 100b εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα.

(58) 74b.

(59) *Fedr.* 249c.

(60) 247c.

atribuye a la idea de bien, como a las demás, otro modo distinto de causalidad. "Si hay algo bello, fuera de lo bello mismo, es bello solamente, porque participa de lo bello en sí, διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ» (61). Y poco después añade, τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῶ, ὅτι οὐκ ἄλλο τί ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσίᾳ εἴτε κοινωνίᾳ εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη (62). Platón piensa en la "participación" de las cosas en el ser de las ideas; y más como sugerencia intrascendente, que como afirmación dogmática, precisa un poco más este término μέθεξις con los de παρουσία, κοινωνία, προσγένεσις. Posteriormente volveremos sobre este problema e intentaremos precisar desde el pensamiento platónico mismo el alcance y las consecuencias que tiene esta cierta causalidad. Por ahora nos basta notar que las ideas están de algún modo presentes en las cosas, que la idea de bien origina en el hombre y en las cosas buenas una bondad interna, "doméstica".

3. — *El ἀγαθὸν οἰκεῖον.*

El "bien doméstico" es uno de los pensamientos más profundos de Platón que después no ha sido suficientemente valorado. En verdad que nunca lo ha desarrollado temáticamente, pero aparece en varios pasajes de los diálogos y seguramente hay que considerarlo como un momento de la metafísica del bien. En el *Gorgias* nos habla de él incidentalmente al tratar de la obra del orador. Este debe aspirar a que en las almas de los ciudadanos penetre la virtud y sean buenos. El hombre es bueno, si el bien está presente en él, ἀγαθὸν δὲ οὐ παρόντος ἀγαθοῦ ἔσμεν (63). En este momento Platón pasa al plano metafísico, al intentar precisar en qué consiste esta *areté*, que hace bueno al hombre y a las cosas, ἢ ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὐ καὶ ζῴου πάντος (64).

Este pensamiento platónico es un poco extraño a nuestra concepción de la virtud. Para nosotros sólo el hombre puede ser virtuoso, porque sólo él es capaz de realizar en la libertad su propio bien en vista del bien último. Sin embargo, para el griego ἀρετὴ en su origen no tenía carácter moral. "Si Homero dice que un hombre es ἀγαθός, "bueno", no piensa que sea moralmente intachable o de buen corazón, sino útil, aprovechable, capaz de acción, como también hablamos nosotros de un buen guerrero o de un buen instrumento. De modo semejante, ἀρετὴ significa la "virtud", no lo moral, sino nobleza,

(61) *Fed.* 100c.

(62) 100d.

(63) *Gorg.* 506c-d.

(64) 506d-e.

capacidad, éxito, prestigio" (65). Es una palabra relacionada con ἀγαθός y ἄριστος; y "significa la fuerza propia, que constituye la perfección", del que la posee (66). Platón todavía conoce este uso. Habla de la *areté* de perros y caballos (67), de los ojos (68), de los dioses (69). Esta *areté propia* encierra todavía para él todo el sentido tradicional, que intenta interpretar ontológicamente. A lo que hay de más excelente en cada cosa, lo llama virtud, bien doméstico. Con ello quiere resaltar este fondo íntimo, que constituye la riqueza de las cosas, su posesión.

Por su contacto con los pitagóricos, Platón había conocido otra manera de concebir el principio óntico, immanente a las cosas. El número y la armonía son también cualidades domésticas, que les prestan su ser y su verdad (70). En el *Gorgias* la ἀρετή aparece definida con semejantes cualidades, τάξις, ὀρθότης, τέχνη. Κόσμος τις ἄρα ἐγγενόμενος ἐν ἑκάστῳ ὁ ἑκάστου οἰκείου ἀγαθὸν παρέχει ἑκάστων τῶν ὄντων (71). En el origen del bien está el orden, la armonía. Esta interesante concepción la volveremos a encontrar en los diálogos de vejez y tal vez constituye lo más esencial de la metafísica del bien en las últimas lecciones de Platón.

La caracterización del *bien óntico como οἰκείος* nos ha descubierto sólo uno de sus aspectos, *el momento de la posesión, de la inmanencia*, podríamos decir. Pero Platón habla también de presencia y donación: ἀρετή ἑκάστου... παραγίνεται..., ἑκάστῳ ἀποδέδοτα: (72). Esta παρουσία y δόσις apuntan a una dimensión nueva: *el bien es trascendente, sobrepasa los límites de su menguada situación en las cosas*. Tal vez aquí tengamos que ver un cierto dinamismo, que por lo demás tenía también el concepto griego tradicional de *areté*. Wilamowitz en sus notas sobre el significado del término en los líricos, cree esencial este momento de prosperidad, de desarrollo (*gedeihen*) (73) y para Snell hay incluso en *areté* una concepción teleológica. "Tener virtud" y ser "bueno" significa en Homero lo que se es y se quisiera ser, para ser perfecto. Ciertamente trae también esto consigo la felicidad y la ventaja, pero no es la aspiración a esto

(65) B. Snell. *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg. 1955², 223-224, V. Brochard *Estudios sobre Sócrates y Platón*, trad. españ. Buenos Aires. 1945², 171 Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. París, 1936, 46-7.

(66) Jaeger. o. c. II, 26, n. 2.

(67) *Rep.* 355b.

(68) 353b.

(69) 498e.

(70) Filolao. *Fragm.* Diels, B. 11.

(71) *Gorg.* 506 e. cfr. L. Robin. *Platon*. París. 1938, 102, 169; Diés. o. c. 405-6.

(72) 506d.

(73) Wilamowitz. *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*. Berlín, 1913, 169-180. *Die Textgeschichte der griechischen Bukoliker*. Berlín, 1906, 54. Koch. *Quae fuerit ante Socratem vocabuli ἀρετή notio*. Jena. 1900. Ludwig. *Quae fuerit vocis ἀρετή vis ac natura ante Demostenis exitum*. Leipzig. 1906.

lo que le impulsa al hombre a la virtud y a este ser-bueno; en estas palabras se contiene el germen del pensamiento de la entelequia..." "Sé el que eres, sobre el fundamento de la experiencia", dice una exhortación de Píndaro que supone esta concepción de la ἀρετή (74).

La tendencia del bien doméstico a expandirse y enriquecerse nace de su pobreza íntima. El ἀγαθὸν οἰκεῖον es rico y pobre al mismo tiempo. Por una parte significa el tesoro más valioso de cada cosa, por otra parte es escaso. Cuando Platón habla de la *anámnēsis* en el *Fedón*, la apoya precisamente en esta menesterosidad de las cosas. Οὐκοῦν ὁμολογοῦμεν, ὅταν τίς τι ἰδὼν ἐννοήσῃ ὅτι βούλεται μὲν τοῦτο δὲ νῦν ἐγὼ ὀρῶ εἶναι... οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ' ἔστιν φαυλότερον, ἀναγκαῖόν που τὸν τοῦτο ἐννοοῦντα τυχεῖν προειδότα ἐκεῖνο ᾧ φησιν αὐτὸ προσεικέναι μὲν, ἐνδεεστέρως δὲ ἔχειν; (75). Subrayemos esta tensión que se ha establecido entre *las cosas*, transparencias del ser, que participan de él, que poseen una cierta presencia suya, y *el ser*, mejor dicho, *los seres*, *las esencias*. Esta consideración aplicada primero a la esencia de lo igual, la extiende después Platón a las de lo bueno, lo bello, lo justo y lo santo. El ἀγαθὸν οἰκεῖον es de peor calidad, (φαυλότερον), más menesteroso (ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως) (76). Por eso nace de él un querer (βούλεται), una tendencia (ὀρέγεται) hacia el bien en sí. Aquel nunca podrá llegar a la riqueza de éste, pero al menos conseguirá una semejanza mayor (προσεικέναι), una elevación hacia el tipo, hacia el εἶδος (77).

Esta mayor semejanza cae dentro de las exigencias interiores y por ello es también "doméstica". La ὄρεξις del *Fedón* corresponde a la ἐπιθυμία del *Lisis*. "Lo anhelante anhela aquello de lo que carece. ¿No es eso? —Sí. —Τὸ δ' ἐνδεὲς ἄρα φίλον ἐκείνον οὐ ἂν ἐνδεὲς ᾗ —A mí me parece. —¿Es indigente aquel que está privado de algo? —¿Cómo no? —Τοῦ οἰκεῖου δὴ, ὡς ἔοικεν, ὅ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὕσα, ὡς φαίνεται, ᾧ Μενέξενέ τε καὶ Λύσι» (78). En este pasaje Platón habla ciertamente refiriéndose a la existencia humana. Quiere elaborar el concepto de la amistad desde la necesidad personal del completarse, de realizarse en comunicación con los otros. Sin embargo, en el trasfondo está la consideración metafísica. No olvidemos que en este diálogo aparece el πρῶτον φίλον, el "primer amado", el "primer bien" que atrae y centra todo el proceso del amor. El hombre, cuando ama, tiende siempre a este bien último, definitivo, del cual los bienes inmediatos son reflejos, εἶδωλα αὐτοῦ. Este camino del amor dice también relación al amante. Los "amados" no son solo transparencias del primero, sino que son también domés-

(74) Snell, o. c. 224.

(75) *Fed.* 74 d-e.

(76) 75a.

(77) Stenzel. *Entwicklung*, 9.

(78) *Lis.* 221e.

ticos, tienen un cierto parentesco con aquel fondo deficiente de bondad interior. Οὐκ ἄν ποτε ἐπεθύμει οὐδὲ ἦρα οὐδὲ ἐφίλει, εἰ μὴ οἰκεῖός πη τῷ ἐρωμένῳ ἐτύγγχανεν ὧν ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατὰ τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος (79). Resultaría, pues, que *este proceso de plenificación es un tránsito por los bienes domésticos de las otras cosas hacia el bien en sí, para plenificar el propio bien doméstico*. Esta es la esencia del ἔρωσ que volveremos a encontrar en el *Banquete*.

Platón en esta primera singladura de su metafísica del bien ha avanzado por los viejos caminos socráticos y los ha sobrepasado. Primero continuó recorriendo el camino ético y para fundamentar éste alcanzó la metafísica. Analizando la existencia humana, su tarea moral, su amor, su integración en la ciudad, su proyección en el cosmos, ha encontrado dentro de la esfera ideal un aspecto nuevo, el bien, que más tarde llegará a ser una zona nueva y prominente del ser. Por ahora, sin embargo, αὐτὸ τὸ ἀγαθόν es una idea más. Todavía no ha surgido para Platón el problema del orden de las ideas y su jerarquización.

Distinto es el resultado en el mundo de las cosas. Prescindiendo de sus relaciones con el mundo ideal, podemos afirmar que se da en ella una cierta presencia de las ideas, una παρουσία del bien. Por ella queda constituida su riqueza de ser, su bien interior. Apelt traduce οἰκεῖον por *Angehörige* (80), haciendo referencia a la expresión popular de la persona que ama, "esto es un trozo de mí". Friedländer lo traduce por *Angemessen*, citando un texto de Heródoto, que en su opinión parece sugerir que este uso era popular (81). Por nuestra parte preferimos la traducción literal del adjetivo platónico, con su profundidad metafísica y su grafismo poético. *Este bien de cada cosa, su ser, el principio de su aspiración a mayor perfección es el "bien doméstico"*.

II. — PERIODO DE MADUREZ

I. — IDEA DEL BIEN, CIMA DEL MUNDO IDEAL.

Los resultados que hemos descubierto en el *Fedón* permanecerán todavía un largo tiempo, los años que comúnmente se llaman período de madurez de Platón. No es que se consideren como definitivos.

(79) 222a.

(80) Apelt. *Platons Dialogen*. Lisis. 121, n. 59.

(81) Friedländer, II, 290, n. 13.

Dentro de una misma concepción de las ideas Platón hace una elaboración más profunda. Hasta ahora el ser lo constituían exclusivamente las esencias ideales, sin que entre ellas se destacara ninguna como más originaria y fundamental. Ahora Platón intenta alcanzar "lo que está más allá de la esencia", lo que da a estas su ser. Podemos decir que es, en este momento, cuando da el paso metafísico definitivo, cuando penetra auténticamente en la trascendencia (82). Pero es precisamente ahora cuando Platón también nos sorprende. Para él más allá de la esencia no está el ser, sino el bien.

En el capítulo anterior vimos el camino que le condujo a esta conclusión. La problemática existencial, política y cósmica, le llevaron a considerar el "bien en sí" con una predilección singular dentro del ámbito del ser. Estas mismas inquietudes le han impulsado a darle la primacía del mundo ideal. Afortunadamente conservamos en la *República* este momento decisivo de su pensamiento. A primera vista parece paradójico que en una obra, dedicada al estudio del estado y los gobernantes, aparezcan unas páginas metafísicas de la mayor importancia. Para muchos ha pasado desapercibido este hecho. Creían que estas páginas se podían arrancar de su contexto de teoría política, sin perder un poco de su sentido primario. Sin embargo, la concepción del bien en la *República* viene a ser una consecuencia del pensamiento político.

En el contexto que encierra estas páginas, Platón estudia la παιδεία de los gobernantes. Para regir la ciudad hay que elegir unos hombres que sean capaces de penetrar en el sentido óntico de las cosas (83), en su orden inmutable (84). Es precisamente en esta realidad donde pueden encontrar un modelo, παράδειγμα, que les sirva para ordenar en la verdad la vida privada y pública. A semejanza del pintor, han de contemplar este cosmos suprahumano, realizarlo en sus vidas, y copiarlo después en las vidas de los demás hombres y en los organismos de la ciudad. Así serán en verdad "artífices de la virtud política" (85). Esta estrecha conexión de lo privado y lo público es característica, como ya notamos, de la mentalidad griega. Para un ateniense la παιδεία solo es completa, si junto con la formación personal, se da la política, pues la ἀρετή ιδιωτική es inseparable de la δημοτική.

Era preciso recordar una vez más estos hechos, porque desde aquí se nos aclara más la metafísica del bien de la *República*. La base fundamental de la educación y la virtud son las virtudes cardinales,

(82) El primer paso a la trascendencia de la filosofía griega le considera Schilling. *Platon. Einführung in seine Philosophie*. Wurzach. 1948. 143.

(83) *Rep.* 486d.

(84) 484b.

(85) 500d.

prudencia, justicia, fortaleza y templanza (86). Con ellas se puede realizar el ideal del hombre, que Homero llamaba divino. Ahora bien, todas estas virtudes se fundan en el bien. Ἐπει ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἢ δὴ καὶ δίκαια τὰλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται (87). La ciencia del bien, se convierte en la ciencia suprema, fin de toda formación (88). La razón de ello es que el hombre en todas sus acciones, se mueve en el ámbito del bien. Ὁ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει (89). Desde él, adquiere sentido recto y último la vida del hombre y de la ciudad. El gobernante ha de conocer "en qué sentido" las virtudes son buenas, cuál es la "razón de bien" que hay en ellas, δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα ὅπη ποτὲ ἀγαθὰ ἔστιν (90). En este momento el diálogo tomará un giro metafísico. Las virtudes no son meras categorías morales, sino modos de ser, ideas. Entonces, ¿qué es el bien?

Sócrates responderá con una comparación, pero antes queda asentado, como punto de partida, su distinción entre las cosas bellas y buenas y la belleza y el bien en sí, αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν. Estas ideas son seres reales, «ὅ ἔστιν» ἕκαστον προσαγορεύομεν (91). Τὰ ὄντα ὄντως las llama en el *Fedro*. Y este convencimiento permanece, a través de todas las crisis de su pensamiento hasta el παντελῶς ὄν del *Sofista* y el τὸ ὄν αἰεί del *Timeo* (92).

La idea de bien es por de pronto una esencia. Pero no se limita a esto, sobrepasa a todas las ideas, está más allá de la esencia. Platón recurre ahora a la comparación, la analogía que existe entre ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα y el sol, ἕκγονος τοῦ ἀγαθοῦ (93). Su propósito primero es aclarar un problema de conocimiento y para ello nada mejor que comparar a este con la vista. Los pensadores griegos tienen siempre predilección por la luz y el ver, cuando quieren explicar el conocer (94). Hay un cierto paralelismo entre ὄψις y νοῦς. Por los ojos percibimos las cosas sensibles bellas y buenas, por el entendimiento nos elevamos hasta la belleza y el bien en sí. De modo semejante actúan paralelamente el sol y el bien. Ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὀρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα (96).

(86) 501 b.

(87) 505a.

(88) 504d.

(89) 505d-e.

(90) 506a.

(91) 507b.

(92) *Tim.* 27d.(93) *Rep.* 506e.(94) Aristóteles. *De anima.* III, 5.(95) *Rep.* 508b-c.

(96) 508e.

Platón precisará este paralelismo en dos pasos sucesivos. Primero en la esfera del conocimiento, después en la del ser. El sol ilumina las cosas sensibles. Mediante esta iluminación crea un medio, en el cual las cosas se hacen visibles y nosotros adquirimos la visibilidad. Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας (96). Esta verdad, aquí tan sobriamente expresada, quiere Platón dramatizarla sirviéndose de un mito genial en el que junto con el destino humano, quiere representar la tarea y el destino feliz y trágico del filósofo. Los hombres de la cueva tienen posibilidad de tratar con las cosas, porque la fuerza del fuego lejano proyecta sobre el fondo unas escuetas sombras. El prisionero, que se libera, ve los objetos reales a la luz del día y gradualmente va ascendiendo por los seres vivos y los astros hasta el fuego originario. Οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὀρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσῃ λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει (97). Cada una de estas expresiones merece valorarse. Platón nos asegura en medio de su lenguaje mítico que este conocimiento del ser es la "dialéctica", διαλέγεσθαι, la ontología. Supone trascender por completo el conocimiento sensible. ἄνευ πασῶν αἰσθήσεων, y ejercer solamente el intelecto διὰ τοῦ λόγου, αὐτῇ νοήσῃ. Lo que alcanzamos en la primera etapa son las esencias, las ideas, αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον; pero, si continuamos nuestro ascenso llegamos a la idea última, τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα (98), que constituye el término y el fin del mundo ideal. Conseguir esto, supone un proceso de διαίρεσις : διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν (99). Solo, si recorremos ambas metas, las esencias y la transeencia, logramos una verdadera ἐπιστήμη; de lo contrario permanecemos en la δόξα. Por ello, hemos de afirmar que el bien es la causa de la intelección y de la verdad.

Aún nos queda su función metalógica. El sol no solo ilumina, sino que alimenta y hace crecer las cosas sensibles, les da τὴν γένεσιν καὶ αὖξιν (100). Así ocurre en el mundo inteligible. Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας

(97) *Rep.* 532a-b.

(98) 517c.

(99) 534b-c.

(100) 509b.

(101) *ibid.*

προσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (101). El bien trasciende las ideas y las fundamenta ónticamente (102).

1. — *Su transcendencia.*

Uno de los textos filosóficos que han tenido más fortuna en el pensamiento occidental ha sido este ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, encuadrado en el pasaje que nos ocupa. Y en verdad hay razón para ello, pues tal vez sea la expresión más definitiva del pensamiento de Platón. ¿Tiene el bien supremacía sobre el ser o, más bien, es la realización más perfecta del ser, el ser por excelencia? Estas son, efectivamente las dos posibilidades inmediatas de interpretación. En la tradición neoplatónica encontramos la interpretación primera. El bien ocupa el primer plano de la realidad y, en una situación secundaria, aparece el ser, como una forma degradada del bien. Nuestro intento, sin embargo es intentar descubrir el sentido auténtico en los diálogos. Por ello no podemos tomar esta frase escueta, desgajarla del contexto y tomarla como símbolo; sino verla en su contexto y en el conjunto de la concepción platónica sobre las ideas.

Hemos tenido ya ocasión de insistir en el carácter óntico de éstas. La idea insiste Platón con énfasis, es "la esencia que es ónticamente" (103), y en el *Cratilo* repite pleonásticamente el verbo ἔστι, insistiendo en lo mismo, ἔστι δὲ τὸ γινωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν (104). Entre estas esencias aparece la idea de bien como "transesencia", pero es definida también en otros lugares del mismo contexto con mayor precisión, τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὐσι (105), τὸ ὄντος τὸ φανότατον (106), τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος (107). La transesencia del bien, en cuanto es οὐσία, es ser; en cuanto trasciende aquella, está "más allá", ἐπέκεινα, es lo más perfecto del ser, el ser por excelencia.

Si decimos que el bien de Platón es el ser, tal vez expresamos su razón más íntima, su transcendencia sobre toda esencia, su funda-

(102) Existe un paralelismo entre el proceso dialéctico de la *República* y la ascensión amorosa del *Banquete*, que se basa en la identificación de las ideas de bien y belleza. Ya desde los diálogos socráticos Platón nos dice que lo bello no es otra cosa que lo bueno, ἄλλο αὐτῶν ἐκότερόν ἐστι (*Hip. May.* 303-304a). Ello se hace notar en la predilección con que las cita unidas, cuando habla de las ideas en general, como las ideas por excelencia (Cfr. p. e. *Fed.* 75c, 76d, 100b, *Rep.* 507b). En el *Banquete*, al comienzo del discurso de Sócrates, se habla expresamente de su identidad, τἀγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι; - "Ἐμοιγε (201c). En la *República* aparece especialmente estudiada la idea de Bien, pero incluso en el libro VI aparece sustituida esta por "lo bello en sí", como objeto de contemplación del gobernante (Cfr. 493e-494a 532a-b). Por fin en el *Filebo* nos habla de la convertibilidad de la belleza y el bien transcendentales (Cfr. 54c, véase infra III, 2).

(103) *Fedr.* 249c.

(104) *Crat.* 440b.

(105) *Rep.* 532c.

(106) 518c.

mentalidad. Pero, por otra parte, corremos el riesgo de no precisar una característica principal, que distingue a la metafísica platónica de otras metafísicas del ser. Al comentar en el capítulo anterior el concepto griego de *areté*, señalábamos en él dos momentos esenciales: la excelencia y el dinamismo. *Platón traslada ambos caracteres al "bien doméstico". Este era lo más valioso, lo más originario que tienen las cosas; el núcleo radical de donde brota el impulso al enriquecimiento y a la donación. Ahora bien, tratándose del bien en sí, ha de ser el fundamento fontanal de toda esencia, superando a ésta* *προσβεία καὶ δυνάμει. En estos dos expresivos términos tal vez tengamos que ver la última consecuencia de la aplicación de la ἀρετή a la ontología. La προσβεία es la anterioridad, la precedencia, la primacía. Δύναμις es el poder nacido de la perfección, pero un poder difusivo. Poco después veremos cómo no es un ὑπόθετον, algo fundamentado, sostenido, sino ἀνυπόθετον, fundamento sin fundamentación (108). De todo esto resulta que la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ es el ser último, absoluto, perfecto. Sencillamente Platón ha puesto en el origen de su metafísica al ser ratione perfectionis. Para él la "transeñencia" no es el "acto de ser", ni el "estar ahí", sino el "ser perfecto".*

2. — Su función noética.

Comentando el mito de la caverna, ha hecho Heidegger un agudo análisis del concepto de la verdad en Platón. Para él la antigua ἀλήθεια, que significaba para los pensadores presocráticos el "desvelamiento" de las cosas (109) toma un nuevo giro en el pensamiento platónico. La fuerza significativa del mito está en el "aparecer" del ente y en la posibilidad de su visibilidad. "La ἰδέα no deja primero "aparecer" a otro (detrás de sí), ella misma es la que aparece, lo que es sí misma en la apariencia... Por ello para Platón el ser tiene su propia esencia en el ser-algo. Incluso la denominación tardía nos manifiesta que la quidditas es el verdadero esse, la essentia es y no la existencia" (110). La ἀλήθεια está sometida al yugo de la idea. La verdad viene a ser más bien ὀρθότης, rectitud en la adecuación del entendimiento con la cosa, mientras el momento de desvelamiento va perdiendo cada vez más importancia (111).

(107) 526e.

(108) Robinson. *Plato's Early Dialectic*. Ithaca, 1953², 160.

(109) Friedländer ha estudiado el término y concluye que ἀλήθεια significa "la rectitud del decir y del pensar", "la realidad del ser", "la veracidad del hombre o del carácter". o. c. II, 236.

(110) *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern. 1954², 34-5.

(111) *ibid.* 41-44.

La interpretación heideggeriana no traduce con fidelidad el pensamiento de Platón. En primer lugar solo ha tenido en cuenta el mito de la caverna, prescindiendo del contexto precedente, que hace un momento hemos analizado. De ello resulta que la idea de bien, aparece casi exclusivamente en su función noética, "posibilitando la apariencia" de las demás ideas (112). Incluso al comentar el pasaje 517c, donde se habla de la idea del bien, como αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, Heidegger interpreta esta causalidad en el mismo sentido (113). Sin embargo, la concepción platónica, como los textos muestran, no se limita al plano gnoseológico, sino que se funda en el ontológico. Las ideas tienen ser en la medida en que se les comunica por la transidea del bien; por ello, son conocidas en la medida en que se ponen en relación con él, en cuanto se ponen al reflejo de su luz. Platón llega a afirmar que el que no conoce el bien mismo, no conoce ningún otro bien y se mueve en el terreno de la opinión, pasando su vida como un sonámbulo, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ' εἰ πη εἰδῶλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὀνειροπολοῦντα (114). Se da pues en Platón la verdad, como desvelamiento de las cosas, como conocimiento de la esencia desde el ser. (115). Esta es precisamente la obra del bien.

3. — Interpretación teológica.

Conviene ahora comparar nuestra interpretación con otras interpretaciones distintas que ha tenido la idea del bien en los últimos cien años. A cualquier estudioso de Platón se aparece ésta a primera vista con implicaciones teológicas. ¿Es la personificación más alta de lo divino o, por el contrario, su valor, con ser supremo, no alcanza aquella condición? El problema planteado en estos términos ha sido una de las cuestiones que han apasionado más, desde los primeros discípulos de la Academia y los pensadores de la Iglesia primitiva hasta los grandes comentaristas de Platón de los últimos tiempos. Ya hicimos notar en nuestro estudio sobre la teología platónica, que pueden distinguirse claramente tres grupos de opinión, que nosotros allí calificamos un poco artificialmente como "escuela alemana", "francesa" e "inglesa". En los tres casos, fueron tres importantes historiadores Zeller, Taylor y Diès los que defendieron las

(112) *ibid.* 38.

(113) *ibid.* 40. A esto se une en este pasaje el hecho de que Heidegger entiende el ὀρθῶν desde "su" concepto de ὀρθότης. En el contexto tiene más bien el sentido de "idea moral de lo recto", comparable a καλῶν.

(114) *Rep.* 534.

(115) Friedländer, *o. c.* II, 240 "La verdad es en el contexto sistemático de Platón las dos cosas al mismo tiempo: realidad del ser y rectitud del percibir y decir".

interpretaciones distintas de la idea de bien. Posteriormente, fueron aceptadas por los críticos de Platón, que en general seguían la orientación de estos tres grandes maestros, siendo sometidas escasas veces a una seria revisión. Por nuestra parte intentaremos valorar cada una de ellas, desde los textos platónicos mismos.

El punto de partida de Zeller es su interpretación de las ideas como causas inmanentes de las cosas, como "fuerzas vivientes y creadoras". La idea de Bien, por tanto, que está en el fundamento de todo ser, es la "causa por excelencia" (116). Su identificación con la divinidad, la justifica Zeller en tres puntos: 1. — El pasaje *Filebo* 22c, donde se dice "con bastante claridad que la razón divina no es otra cosa que el Bien"; 2. — El paralelismo que existe entre la acción del demiurgo del *Timeo*, 28c ss. y la del bien en el libro VII de la *República*. 3. — "La trabazón interna de la doctrina platónica" (117). Si la idea de Bien es lo más alto, no está subordinada a Dios y, si Dios estuviera subordinado a las ideas, no sería el "Dios eterno y absoluto" (118). Por fin en nota de pie de página cita un fragmento de Aristóteles, donde se dice que en la lección *περὶ ἀγαθοῦ* Platón había identificado el "uno" con el "bien"; y otro interesante pasaje de Estobeo, *Ekl.* I. 58 (119), con la opinión de Espeusipo sobre el particular. Zeller concluye que Platón "no ha separado la divinidad de la idea suprema, de la del Bien" (120). Siguen esta misma opinión Stumpf (121), Gomperz (122), Edward (123), Windelband (124), Apelt (125), Wilamowitz (126), Ritter (127), Frank (128), Jaeger (129), H.

(116) Zeller. *Die Philosophie der Griechen*, II, 1, 709-10. La causalidad de las ideas es innegable, pero no es ni eficiente, ni vital.

(117) Zeller, o. c. 710-11.

(118) *ibid.* 711.

(119) *ibid.* 713, n. 1.

(120) *ibid.* 712.

(121) *Verhältniss des platonischen Gottes zur Idee des Guten*. Halle. 1896. /90.

(122) *Griechische Denker*, II, 386, 87.

(123) *Die Entwicklung der Theologie in der griech. Philosophie*. Halle, 1909, 121-2, 154.

(124) *Platon*. 1910, 107.

(125) *Platonische Aufsätze*. Leipzig-Berlin. 1912, 20.

(126) *Platon. Leben und Werke* Berlin, 1919, I, 583. *Der Glaube der Hellenen* Berlin, 1931, I, 415-20.

(127) *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehren*. München, II, 1929, 755 ss; *Kerngedanken der platonischen Philosophie*. München. 1931, 318, 320-21.

(128) *Plato und die sogenannten Pitagoreer*, Halle, 1933, 108.

(129) Mientras la mayoría de los autores citados siguen los argumentos de Zeller, Jaeger aporta nuevas consideraciones. 1. — El bien, como el sol es βασιλεύς, tiene poder para κυβερνᾶν, actividad que en el pensamiento presocrático caracterizaba a Dios. A esto respondemos que el bien es "rey" solo metafóricamente; mientras el "demiurgo" es un dios que "reina" y "gobierna". Cfr. *El problema de Dios*, 84-87. 2. — La idea de bien es la que más se adapta a la doctrina teológica de Platón en el libro II de la *República*. 3. — "La prueba fundamental de la dignidad "divina", que Platón asigna al bien, reside en el hecho de que se imprima al concepto platónico de Dios su carácter de "medida", pues Dios es, como se dice en las *Leyes*, la medida de todas las cosas, y lo es porque es el bien" (o. c. *Paideia*, 348). 4. — El bien es divino,

Meyer (130), Hirschberger (131), Uberweg-Prächter (132), Loenen (133), Tovar (134).

Diès propone otra interpretación de la teología platónica y de la idea de bien. En lo esencial coincide con Zeller, pues hace de ésta la divinidad de Platón. Pero presenta un nuevo matiz, distinguiendo en Dios dos aspectos, objetivo y subjetivo. El mundo ideal es, por una parte, el supremo objeto de contemplación y modelo del mundo. Por otra es el Intelecto viviente, que le ordena, encubriéndose bajo la figura mítica del Demiurgo (135). Concretándonos a la idea de Bien, Diès la considera como la divinidad, sencillamente porque es el "ser" supremo. Su criterio fundamental para enjuiciar la teología platónica es que a los grados de ser corresponden grados de divinidad; el mayor ser es el ser más divino (136). La base textual la busca sobre todo en dos textos del *Timeo* (137). La divinidad del bien está deducida *a fortiori* desde la de las ideas. En líneas generales siguen esta interpretación Mugnier (138), Festugière (139), Robin (140), Schaerer (141), Verdenius (142), Fraile (143).

Fundamentalmente distinta es la opinión de la "escuela inglesa". La primera sugerencia procede de Burnet, para quien el Dios de Platón no es una idea, sino un alma. El bien, por consiguiente no es

porque se le llama εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος y la εὐδαιμονία es un carácter propio de los dioses. A estos argumentos respondemos en primer lugar, que hay una radical diferencia entre el θεὸς ἀγαθός del libro segundo y el αὐτὸ τὸ ἀγαθόν del libro séptimo. El primero tiene carácter personal, el segundo es una pura idea, aunque la más alta a la cual Platón no llama ni θεός ni θεῖον. La idea de Bien en la *República* es παράδειγμα y el Dios de las *Leyes* "metron" de la conducta humana. Pero aquí importa sobre todo no separar estas funciones del contexto respectivo y de las realidades a las cuales están aplicadas. La idea de Bien es la suprema realidad en el plano metafísico; mientras el Dios de las *Leyes* es un alma racional que mueve y gobierna al mundo. Ambas tienen una función orientadora. La idea de bien como causa final, como "plan" de Dios y Dios como "artífice" de este plan (*Timeo*, *Leyes*). Por fin el argumento de la εὐδαιμονία no prueba demasiado, porque felicidad no es exclusiva de los dioses y, además, en nuestro pasaje el término tiene carácter metafórico (cfr. su paralelo φαινότατον).

(130) *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*. Würzburg, 1947, 131.

(131) *Historia de la filosofía*. trad. esp. Barcelona. 1950, I, 100.

(132) *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I. Basel-Stuttgart. 1958¹⁴, 333.

(133) *De NOUS in het systeem van Plato's philosophie*. Amsterdam. 1951, 280.

(134) *Un libro sobre Platón*. Madrid. 1957, 93.

(135) o. c., 550-1.

(136) o. c., 555 ss.

(137) 37a τῶν νοητῶν αἰεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων. 92c εἰς ὧν τοῦ νοητοῦ θεός αἰσθητός. 37c τῶν αἰδίων θεῶν γεγρονός ἀγαλμα.

(138) *Le sens du mot θεῖος chez Platon*. Paris, 1936, 236-5, cfr. 259.

(139) *Contemplation*. 204-5, cfr. 259.

(140) *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Paris. 1957, 139, cfr. *Platon*, 249; *Le pensée grecque*. Paris, 1928², 272.

(141) *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*. Paris, 1938, 20.

(142) "Platons Gottesbegriff" en *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. Genève. 1952, 248.

(143) *Historia de la Filosofía*, I, Madrid, 1959, 319.

divino, porque es una pura forma (143a). Taylor, sin estudiar temáticamente este problema ha intentado fundamentar la interpretación con textos de los diálogos, resaltando especialmente que la divinidad platónica es el Alma del mundo (143 b). El bien no tiene carácter divino. Constituye la causa final de la que Dios se sirve para realizar el orden en el mundo. Posteriormente se acercan o siguen de lleno esta opinión More (144), Solmsem (145), Litsenburg (146), Stenzel (147), Ross (148).

La solución del problema de la divinidad del bien, depende de la solución que demos a la naturaleza de las ideas. Tanto para la escuela alemana, como para la francesa, el fundamento de la interpretación está en la divinización del mundo ideal. En nuestro libro sobre la teología platónica hemos estudiado con detalle ambas opiniones y su apoyo textual y llegábamos a la conclusión de que las ideas "no se identifican con Dios, ni son sus pensamientos. *Entre ambas hay una separación abismal por el corte de lo divino y lo no-divino. Pero por otra parte hay una relación estrecha, en tanto que las ideas son el ser, el paradigma, el telos de las cosas. Según ellas ha formado Dios el mundo visible y lo gobierna*" (149). Resuelta esta dificultad principal, nos resta explicar los textos que pudieran referirse a la divinidad del bien y que la escuela alemana trae en apoyo de su interpretación.

En la *República* misma se ha querido encontrar en el pasaje 396 b ss. una expresión "clara" del carácter divino del bien. Usando el conocido ejemplo de los artesanos, Platón compara la obra de estos con la de Dios. El artesano hace la mesa que tenemos en el mundo visible, pero ¿quién hace la idea de mesa, la forma ideal del mundo inteligible? A esto responde Sócrates: Ὁ μὲν δὴ θεὸς, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλεόν ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίην. οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίην (150). Resultaría entonces a simple vista que este Dios artesano tiene una función semejante a la idea del bien del libro VII, en donde se nos dice, que por ella les viene el ser y la esencia a las demás ideas, τὸ εἶναι τε καὶ οὐσίαν ὅπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι (151). Luego la

(143 a) *Greek Philosophy I*, Tales to Plato. London, 1892, 336; Cfr. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*. London, 1905, 501.

(143 b) *Plato. The man and his work*. London. 1917, 231-2, 441-2, cfr. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928, 92.

(144) *The Religion of Plato*. Princeton. 1921, 120, 223.

(145) *Plato's Theology*, Ithaca. 1942, 92.

(146) *God en het goddelijke in de dialogen van Plato*, Utrecht, 1954, 119 ss.

(147) *Metaphysik*, 148.

(148) *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1953, 41.

(149) *El problema de Dios*. 141. Para más detalles de la interpretación y especialmente sobre los textos del *Timeo* en los que se apoya Diès cfr. *ibid.* 124 ss.

(150) *Rep.* 597c.

(151) 509b.

idea de Bien es dios. Platón hablaría aquí “en lenguaje teológico de lo mismo que en el libro VI y VII había hablado en lenguaje filosófico” (152).

Si examinamos los textos con detalle hay un primer hecho que resulta extraño. En los libros sexto y séptimo, Platón no llama nunca a la idea de bien, ni θεός ni θεῖον. Supuesto que ésta fuera para él la divinidad, es sorprendente que en este pasaje, donde expone con la máxima claridad su esencia y sus funciones, no la llame “dios”. Ante esta seria dificultad se han sugerido varias soluciones. Wilamowitz piensa que Platón evita aquí el nombre θεῖος y le da “la descolorida y neutral denominación” de bien, porque si se le aplicaba, lo profanaría (153). Jaeger cree que se debe a la suposición platónica de que el lector se encargará por sí mismo de representarse esta idea como divina, y a su deseo de que esta divinidad suya no se confundiera con las divinidades populares (154). Schrerer opina que la denominación “divina” para la idea de bien, “hubiera acabado de un golpe toda la dialéctica” (155).

Ante estas soluciones tan ingeniosas, como subjetivas, surge la pregunta de si no hemos de tomar más en serio las palabras de Platón. Si él no ha llamado al bien Dios, es porque no le consideraba así (156). El pasaje 596 b ss. es una comparación. Podemos asegurar que en todos los diálogos es la única vez en que se nos dice que Dios crea las ideas. Esta afirmación tomada literalmente está en contradicción con la concepción platónica de éstas como seres eternos, inmortales, que Dios no crea ni son sus pensamientos, sino que están frente a él, como modelo. Una clara demostración de ello nos la ofrece el *Timeo*, el diálogo de la creación del cosmos. Allí aparecen las ideas, en un pasaje dialéctico, carente de todo sentido mítico, como τὸ τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον (157). La solución a la comparación del libro décimo de la *República* hemos de buscarla de otro modo. Tal vez haya que ver aquí un simple paralelismo de la comparación, sin transcendencia metafísica (158), como el que tenemos en el *Fedro* 346 a-d, donde se afirma que Dios tiene cuerpo, siguiendo la comparación con el animal viviente inmortal. Frutiger que ha estudiado los mitos platónicos afirma: “El φουουργός τῆς κλίνης no es

(152) J. Adam. *República*. ed. com. London, 1902, 590-1; Raeder, o. c. 237.

(153) *Platón*, I, 418. θεῖος tiene solamente un valor predicativo. Cfr. *Der Glaube*, 17 ss.

(154) o. c. II, 345 ss.

(155) o. c. 117.

(156) Camp-Canart, *Le sens du mot θεῖος chez Platon*. Louvain, 1956, 147-48 han demostrado que, aun en los casos en que se aplica θεῖος en la *República* a las ideas, no tiene el valor de “divino” y significa sencillamente lo opuesto a ἀνθρωπεῖος y es lo que tiene un modo excelente de ser.

(157) *Tim.* 28a.

(158) “Dios es introducido sencillamente para dar a la cama ideal algún artifice” Ross. o. c. 79.

una hipótesis mítica destinada a fundar empíricamente la existencia del mundo inteligible, ni tampoco un mito propiamente dicho; es una simple figura del lenguaje, que mereceríamos ser culpados de tomarla más en serio que lo hizo el mismo Platón" (159).

El segundo pasaje es *Filebo*, 22c. En él se discute sobre la esencia del bien. Este no está en el placer, ni en la inteligencia, sino en la vida mezclada. Por eso ἀγαθόν no es el placer, la diosa de Filebo, ni tampoco la inteligencia, diosa de Sócrates. A esto responde el mismo Sócrates incidentalmente: Τάχ' ἄν, ὦ Φίληβε, ὃ γ' ἔμος· οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι, νοῦν, ἀλλ' ἄλλως πῶς ἔχειν (160). La expresión ambigua, ligero inciso en la discusión, no nos dice lo que sea con claridad ὁ ἀληθινὸς καὶ θεῖος νοῦς. Sin embargo, conservamos afortunadamente en el *Filebo* mismo un importante pasaje en que se nos dice que Zeus, Ordenador del mundo, posee un alma y una inteligencia reales, ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἔρεις φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν (161). Esta inteligencia pertenece al género de la αἰτία y se identifica con el Demiurgo del *Timeo* (162).

También Zeller hace referencia a los textos 37a, 37c, 92b, del *Timeo* en los que Diès fundaba su interpretación. Pero ya hemos advertido que estos textos tienen un sentido distinto y encuadran perfectamente en la "teología del demiurgo". Dios no es la idea de bien, sino que organiza el mundo tomando esta como modelo. Esta posibilidad no le ha pasado desapercibida a Zeller. "No sólo Platón mismo en el *Timeo*, dice el gran historiador, expone así la cosa, sino que se pueden encontrar en sus sistemas considerables fundamentos para esta suposición" (163). A Platón le falta el principio del movimiento, que haga que las ideas penetren en el mundo, función que tendrá el Demiurgo en el *Timeo*. Sin embargo, Zeller movido por el afán de encontrar un sistema a Platón, acaba afirmando: "La unidad del sistema platónico solamente se logra con la suposición de que Platón, según su propia opinión no ha separado la causa motora de la conceptual, la divinidad de la idea suprema del bien" (164). Por fin, los fragmentos de Aristóteles y Estobeo tampoco pueden apoyar esta interpretación. La identificación del Bien y el uno en los ἄγραφα δόγματα es muy probable, pero no justifica la identificación del bien y la Inteligencia divina. Así viene a demostrarlo el testimonio de Espeusipo citado por Estobeo, que Zeller entiende de modo distinto

(159) *Les Mythes de Platon*. París, 1930, 106. Stefanini. *Platone I*, Padova, 1932 247-8, n. 9.

(160) *Fileb.* 32c.

(161) 30d.

(162) *El problema de Dios*, 143 ss.

(163) *O. c.* 711.

(164) *ibid.* 712, 713, n. 1.

haciendo un cambio en el texto: Σπεύσιππος [θεὸν ἀπεφῆναντο] τὸν νοῦν, οὔτε τῷ ἐνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτὸν, ἰδιοφυῆ δέ.

La conclusión del estudio de la interpretación teológica de la idea de bien es que para Platón αὐτὸ τὸ ἀγαθόν tienen un carácter puramente ontológico. Es, como decíamos, la piedra angular de su metafísica, el ser perfecto (165). Taylor ha separado agudamente el problema en dos cuestiones. ¿La idea de bien es Dios?, ¿la idea de bien corresponde a la concepción cristiana de Dios? (166). A la primera pregunta, la respuesta es decididamente negativa, aunque resulte extraño que Platón no haya hecho de esta idea su propio Dios. Que para él esto fue una inquietud constante lo muestran sus continuados esfuerzos por coordinar su metafísica con su teología. Las ideas y sus relaciones con las cosas serán una y otra vez examinadas, de cara al problema de Dios, que había surgido al estudiar el orden del cosmos. El *Timeo* es el testimonio de una síntesis grandiosa en la que el "ser perfecto" pasa definitivamente a ser "paradigma", plan y proyecto de Dios, Padre bueno, que le realiza en la materia amorfa y caótica. Mas no será ésta la última posibilidad de interpretación del bien platónico. La filosofía neoplatónica recogerá la herencia y más tarde la especulación cristiana. Seguramente hay que buscar en ésta la expresión plena de la virtualidad, contenida en aquella metafísica. Basta leer los capítulos IV y X del *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio Areopagita para comprobarlo. Ahora bien, lo que no nos está permitido al intentar estudiar el pensamiento mismo de Platón es atribuirle algo, que él ni siquiera pensó. Por lo demás, su metafísica del bien, aun sin tener un carácter teológico, es una de las expresiones más grandiosas del pensamiento occidental.

4. — Interpretación mística.

En relación con la divinización del bien, está su interpretación mística. Esta se apoya sobre todo en la recta identificación de la belleza del *Banquete* con el bien de la *República*. Allí efectivamente, se nos presenta la ascensión a la Idea como un camino místico, mejor, como una iniciación en los misterios del amor. Por de pronto el discurso de Sócrates está puesto en boca de Diotime, la sacerdotisa de Mantinea. Nada extraña, pues, que desde el principio nos movamos en el lenguaje y ambiente de los iniciados. Los sucesivos ascensos del amor aparecen como ἐπαναβαθμοί, "escalones de iniciación" (167), que conducen a los grados más profundos, τελέα καὶ ἐποπτικά (168),

(165) Litsenburg. 18-21, Compton. *History of Philosophy*, I, London, 1946, 176, Plat. "L'être et le Bien d'après Platon", *Archiv für Gesch. der Philosophie*. XI (1906) 493.

(166) Taylor. *Plato*, 289.

(167) *Banq.* 211.

(168) 210a.

al gran piélago de la belleza, ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ (169), donde se contempla y se convive, θεᾶσθαι καὶ συνεῖναι (170). Indudablemente Platón se ha servido aquí para descubrir el proceso dialéctico de las imágenes de los misterios de Eleusis, por los que probablemente tenía una cierta simpatía. En último término su filosofía quería ser también una κάθαρσις, una μελέτη θανάτου.

Wilamowitz traslada estas comparaciones al bien de la *República* y hace de él "lo indecible", algo que solo se puede alcanzar en un arrebatado divino, "vislumbrando, creyendo, contemplando. Y entonces por primera vez tenemos la paz" (171). Posteriormente Frank nos presenta al bien como el *Mysterium summum*, la revelación más alta. "Este *Agathon* es el núcleo más íntimo y más auténtico de la filosofía platónica... Y de hecho, donde él en sus escritos ha de hablar de este principio del *Agathon*, enmudece en un silencio de temor reverencial. Solamente puede ser contemplado en los escasos momentos del éxtasis místico" (172). Friedländer ha sido, sobre todo, el que ha desarrollado con más detalle esta interpretación. Después de un camino empinado y lleno de esfuerzos llegamos al bien, que "desaparece en el misterio" (173). Está "más allá de la esencia", como Platón nos califica con una paradoja mística este "Innombrable" (174). Recorriendo las ideas eternas llegamos al *Arrethon*, frente al cual "el alma debe permanecer fija de un modo totalmente misterioso" (175).

Esta sugerente concepción del bien, si hubiera sido en verdad así pensada por Platón, debiera estar confirmada por los textos. Porque de lo contrario, correríamos el riesgo de retrotraer injustificadamente hasta él la mística neoplatónica o las concepciones modernas de la filosofía de la religión. Para evitar este peligro, hemos de comparar el ascenso del *Banquete*, con el camino dialéctico del *Fedro* y de la *República*. En medio de la procesión mítica de dioses y almas hay un paréntesis, en el que Platón quiere hablar seriamente del ser, prescindiendo de toda comparación y ciñéndose a la verdad, τὸ γε ἀληθὲς εἰπεῖν. Entonces nos define así la idea, Ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής, οὐσία ὄντως οὐσα (177). Y un momento después nos describe el proceso dialéctico como una marcha ἐκ πολλῶν ἰδὼν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον (178). Se trata sencillamente de sobrepasar la multitud de las sensaciones para llegar en la unidad a la intuición de la idea, εἰς τὸ ὄν ὄντως. Semejante

(169) 210d.

(170) 211d.

(171) *Platon*, II, 418.(172) *O. c.* 109.(173) *O. c.* I, 68.(174) *ibid.* 81.(175) *ibid.* 89.(177) *Fedr.* 247c.(178) *ibid.* 249b-c.

conclusión nos ofrece la *República*. Para llegar a la ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, que ciertamente es difícil de ver (179), no hay más camino que la inteligencia, οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ ἄνευ πασῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσῃ λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, ὡσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τῷ τοῦ ὄρατοῦ (180). Hay que aprehender con el entendimiento mismo, αὐτῇ νοήσῃ, esta realidad que ha de ser principio del gobierno político. El que los hombres acostumbrados a las tinieblas de las cosas aparentes no logren con frecuencia esta cima, no quiere decir que la idea de bien no sea lo más luminoso del ser, τοῦ ὄντος τὸ φανότατον (181). Por eso Platón nos la define con exactitud en el *Filebo* (182). El Bien no es preciso contemplarlo en el misterio, en el arrebató místico. Por el contrario, hay que estudiar matemáticas y astronomía (183) para que el entendimiento se agudice y en la dialéctica entienda el "ser perfecto", la "transesencia", que está más allá del ser (184).

Concluyendo, hemos de afirmar que Platón no ha concebido el Bien, como el grado último de la vida mística. Todavía más, él mismo no es un místico de estilo plotiniano (185). Su espiritualidad consiste más bien en un esfuerzo ascético por asemejarse a Dios, ὁμοίωσις θεῷ, en la práctica de la justicia, que ordena la conducta humana en todas sus dimensiones (186). El lenguaje del *Banquete* tiene, pues, carácter metafísico. En este diálogo lleno de poética plasticidad convenía poner en boca de una profetisa la metafísica de la belleza. Otra razón que pudiera explicar un poco la elección del ambiente de iniciados es que la ascensión dialéctica del *Banquete* está vista desde el amor. El ἔρωσ, como notamos en el capítulo primero, también conduce al ser y el lenguaje de los misterios convenía bien a esta ascensión amorosa. De todos modos los textos no nos apoyan para hacer de la metafísica del bien una escala mística.

5. — Interpretación idealista.

El idealismo neokantiano quiso encontrar en Platón un precedente. Natorp nos ha dado una interpretación de las ideas platónicas y de la idea del bien, desde los supuestos de su filosofía. "El ser es el

(179) *Rep.* 517c.

(180) 532a-b.

(181) 518c.

(182) *Fil.* 20d.

(183) *Rep.* VI-VII.

(184) Friedländer se ha dado cuenta de este hecho, como lo hace notar incidentalmente (o. c. I, 82), pero acentúa sobre todo el carácter de iniciación del camino dialéctico.

(185) Hoffmann. *Platonismus und Mystik im Altertum*. Heidelberg, 1935.

(186) *El problema de Dios*, 194 ss.

exacto correlato del λόγος» (187). Partiendo de esta concepción el Bien “no es *un* principio lógico, sino el principio de lo lógico mismo, en el cuál ha de fundarse en último término toda especial posición conceptual y con ello todo ser especial. Ser significa efectivamente solo posición del pensamiento” (188). Platón no nos ha dicho las razones de su concepción del bien y, por ello, estamos autorizados a hacer una “construcción”. Lo que es incondicionalmente normativo se presenta en todo momento como empresa, como exigencia. Lo absoluto, pues, tiene un sentido de deber ser y está más allá del ser (189). Posteriormente nos dirá Marc, siguiendo esta interpretación, que la idea de bien no es ser, sino un “pensamiento de finalidad” (190).

Si intentamos interpretar el pensamiento de un filósofo, y no hacer nuestra propia filosofía a propósito de él, tenemos que ser fieles a sus palabras. Pocas cosas ha repetido Platón tanto como la “realidad” de las ideas. Para él eran el ser por excelencia. En modo alguno, como ha reconocido la crítica en los últimos treinta años, se puede hacer de la teoría de las ideas una “introducción al idealismo”. Otro problema distinto es lo que pudiéramos llamar “apriorismo” platónico del conocimiento. La ἀνάμνησις se basa, como ha demostrado C. Huber, en el parentesco del alma con las ideas (191). Platón en una ocasión ha dicho que ambas son de la misma raza, συγγενής (192) y es seguro que para él el espíritu humano estaba orientado hacia el ser y tal vez con una relación constitutiva. Basta recordar la comparación de la línea dividida, en donde el ἀνυπόθετον solo es capaz de alcanzarlo el espíritu, οὐδ' αὐτὸ ὁ λόγος ἀπτεται τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει (193). Resultaría, pues, que Platón no es idealista, pero en su filosofía encontramos la correlación pensamiento-ser, que desde el viejo Parménides es patrimonio de la filosofía perenne.

6. — Interpretación eticista.

Por fin merece tenerse en cuenta la interpretación de P. Shorey, que ha dedicado en sus trabajos sobre Platón una especial atención a la idea de Bien. Esta no se identifica con Dios (194) y su alcance

(187) *Über Platons Ideenlehre*. Berlin, 1914. 6.

(188) *Platons Ideenlehre*, Leipzig, 1903, 194.

(189) *ibid.* 196.

(190) *Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven*. München. 1912. 73.

(191) Huber. *Anamnese bei Plato*, Tesis doctoral. Roma, 1960, 430-41.

(192) *Rep.* 490a-b.

(193) 511b.

(194) *What Plato said*, Chicago, 1933, 231, 234.

se reduce puramente al campo ético y político (195). El hombre aspira a la felicidad y, por consiguiente, tiene que haber algo que corresponda a esta aspiración. La idea de bien es "el postulado objetivo de esta felicidad que es el fin último de cada deseo del hombre" (196). El pasaje de la *República* que habla del bien como causa del ser y del conocer, hay que interpretarlo en el sentido de que "origina todas las constituciones humanas en el propósito del fundador" (197).

Esta interpretación "eticista" tampoco corresponde a los textos. En la *República* la especulación sobre el bien parte de un punto de vista ético-político. Hay que buscar el paradigma que los gobernantes han de copiar en su alma y en la de los ciudadanos (198). Pero la investigación toma pronto un rumbo metafísico y cuando, en el pasaje 509c, nos habla Platón de la "trasesencia", que da el ser a las ideas, hemos llegado al fundamento de la ontología (199). También en el *Filebo* el diálogo comienza con la discusión sobre la bondad del placer y la inteligencia. Ambos se comparan con el bien supremo, que al final acaba, como veremos después, identificándose con el orden, la belleza y la verdad (200). La metafísica del bien es una verdadera ontología, que tiene una función ético política (201). A lo largo del primer capítulo vimos cómo la pregunta socrática por el bien moral del hombre, quiso contestarla Platón desde el "ser del bien". En esto vio genialmente que la tarea ética no es una capa superficial, que encubre al hombre, ni una empresa accidental en su vida, sino que la bondad moral viene exigida desde el "ser humano" y, por lo tanto, cuando se quiere hacer ética, hay que partir de unos presupuestos metafísicos.

II. — DINÁMICA DEL BIEN.

En los diálogos de juventud teníamos todavía poca perspectiva para juzgar las relaciones de ideas y cosas. Pero en el *Fedón*, *Banquete* y *República* Platón intenta perfilar un poco más éstas, aunque no de modo definitivo. Veremos que después de su crisis metafísica se decide preferentemente por una causalidad final.

(195) "La idea de bien no es primariamente una idea sustantiva... sino una idea regulativa para la constitución de la ciencia ética, social y política" (ibid. 230, Cfr. *The Republic* (Loeb) II, 104).

(196) "The idea of Good in Plato's Republic", *Stud. in cl. Philol.* I (1895) 239.

(197) "Summum bonum" en *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Edinburgh 1934², 45.

(198) *Rep.* 484a ss.

(199) Gadamer o. c. 63.

(200) *Fil.* 65a.

(201) *Piat.*, l. c. 494.

A través de todos los diálogos hay un hecho cierto y permanente. La relación idea-cosa es un nexo causal. La dificultad está precisamente en precisar la naturaleza de esta causalidad. Desde ahora importa notar que no podemos sin más aplicar los tipos de causalidad aristotélica. En primer lugar, porque la teoría platónica de las causas, al menos en su período de madurez, está todavía en germen. Y lo que son tanteos, puntos de vista más o menos seguros, no se pueden encuadrar en un sistema fijo y cerrado, sino que hay que enjuiciarlos desde ellos mismos, en su mayor o menor provisionalidad. Al titular estas consideraciones "dinámica del bien" estamos corriendo ya un riesgo. Souilhé ha estudiado el término δύναμις en los diálogos y ha visto que no tiene ninguna sinonimia con οὐσία (202). La idea no es ninguna fuerza viva, eficiente, creadora. Sin embargo en el período de madurez Platón piensa en una influencia de la idea en la cosa, en una "participación", que nosotros por su carácter dinámico hemos preferido llamarla así. Este tipo de causalidad de "participación" es una de las doctrinas más auténticas y queridas de Platón. Con estos presupuestos, podemos consultar el testimonio de los diálogos.

Un ejemplo notable de la situación germinal en la que se halla la teoría de la causalidad, en el Platón de la época de madurez, nos lo ofrece el *Fedón*. En él se intenta buscar la causa de la generación y destrucción, *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν* (203), para demostrar la inmortalidad del alma. Sócrates buscando una solución desde el orden cósmico llega a la Inteligencia, *ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος* (204) que proporciona a cada cosa y al universo entero su respectivo bien (205). En esta obra hay tres causas: una eficiente, *αἴτιον τῷ ὄντι*, otra instrumental o material, *ἐκεῖνο ἄνευ οὐδ'* (206) y otra final *τὸ ἀγαθόν* (207). Un momento después, cuando Sócrates pasa a estudiar la "verdad de los seres" (208) aparece el *αὐτὸ τὸ ἀγαθόν* en paridad con las demás ideas causando las cosas, su permanencia y su cambio, en un modo que intentaremos precisar enseguida. Esta doble causalidad de la Inteligencia y la idea de Bien la volvemos a encontrar en la *República* y en el *Filebo* (209) hasta que en el *Timeo* se coordinen definitivamente.

(202) *Études sur le terme δύναμις dans les dialogues de Platon*, Paris, 1919, 189.

(203) *Fed.* 95e-96a.

(204) 97c.

(205) 95b.

(206) 99b.

(207) 99c.

(208) 99e.

(209) *Rep.* 506c y 596b-d; *Fil.* 54 c, 61. a; 27 b. 30 c.

1. — *Camino descendente.*

Conviene considerar la acción del bien supremo en dirección a las demás ideas y a las cosas. Ross señala con acierto que en el pasaje 509 de la *República* habla Platón solamente de las relaciones del bien con las otras ideas (210). Ello resulta del problema de la unidad y esencia de las virtudes morales, que está en el origen de la cuestión, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα... ἢ δὴ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται (210). Cuando Platón acaba su consideración metafísica está bien lejos de este punto de partida ético-político; ha alcanzado una dimensión nueva, τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀρθᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (211). La relación es claramente de causalidad, pero nos faltan datos para precisarla. ¿El bien causa las ideas haciéndolas pasar del no ser al ser?, ¿o las ideas inmutables, y eternas como el bien, participarían desde siempre su ser de éste? Lo que sabemos de cierto es que, τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι (212). Parece, pues, que hemos de admitir una difusión del bien, que este sea *diffusivum sui*.

Con respecto a las cosas, se distinguen dos tipos de relaciones. Una de ellas acentúa más el carácter inmanente (ἐνεῖναι, παρουσία, μέθεξις) y en otra se resalta más el trascendente (παράδειγμα, εἰκῶν, ὁμοίωμα μίμησις). Ambos tipos ni se excluyen, ni se corresponden exactamente. En el curso de los diálogos se conjugan, se complementan. Sin embargo, se puede observar desde el *Fedón* a la *República* una disminución de la relación de μέθεξις y un aumento de la μίμησις. Veamos los textos.

Si algo es bello es porque "participa", μετέχει, de la belleza de algún modo, ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη (213). Estos términos, tomados en sí, podrían conducirnos a conclusiones diversas, pero vistos en el contexto y en el modo como se presentan notamos que Platón no ha precisado con exactitud, sino solo ha querido sugerir matices distintos de la μέθεξις. En otro lugar del *Fedón* se nos habla de semejanza, προσοικέειναι (214). Incidentalmente podemos encontrar también en el *Banquete* referencias a la participación, πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα (215). En ambos diálogos, al lado de esta, se va insinuando la imitación (216).

(210) *Rep.* 505a.

(211) 517c.

(212) 509b.

(213) *Fed.* 100d.

(214) 74e.

(215) *Banq.* 211b, cfr. 204 c.

(216) Ross, o. c. 35-36.

El balance del *Fedro* se inclina más bien hacia la *mimesis*. No ha desaparecido una cierta presencia inmanente de las ideas en las cosas, pues Platón nos habla de ἐνεῖναι (217) y κοινωνία (218). Sin embargo al precisar la función de las ideas después del mito, insiste sobre todo en la semejanza, τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα (219). En la *República* predomina ya la causalidad paradigmática. En los libros VI y VII, que constituyen la exposición más completa de la metafísica del bien, se presenta siempre esta idea, como el gran modelo a imitar en la vida personal y pública (220). Sin duda que la insistencia en este tipo de relación se debe al contexto. Por otra parte encontramos también en la *República* referencias incidentales a la μέθεξις (221), ἐνεῖναι (222), κοινωνία (223).

El descenso de la "transesencia" a los "entes sensibles" se realiza a través de las esencias. Estos tres momentos, φαινόμενα / αὐτὸ ὃ ἔστι ἕκαστον / αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν, aparecen bien distinguidos (224). Desde el bien parte un influjo causal que penetra las ideas y se prolonga en las cosas. Estas tienen una escasa posesión de ser. La medida del ser son las ideas, esencias subsistentes, inmutables, eternas. Vistas desde aquí las cosas se presentan en constante movimiento, en perpetua γένεσις. Por eso Platón gusta de llamarlas τὸ γιγνόμενον, lo perennemente pasajero, que jamás llega a ser τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε (225). En el mito de la caverna serán las sombras, que los hombres contemplan, y con las cuales se relacionan, creyendo que son el ser. Pero, no obstante, continúan siendo algo. No son pura "apariencia", figuras irreales, que producen una ilusión óptica, sino más bien φαινόμενα, "transparencias", podríamos traducir en español. En medio de su pobreza tienen una cierta consistencia, que consiste precisamente en transparentar, albergando en sí una participación de las esencias.

Τὰς σκιὰς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρύν... προσπιπτούσας (226). Sobre la piedra se proyectan unas sombras. Su origen es en primer lugar la luz, que viene a ser la condición de posibilidad, el fundamento último de su existencia. El origen inmediato son los objetos transportados a lo largo del muro. En el ámbito fundamentante del bien, las esencias recortan sus siluetas, su "modo de ser" y las reflejan en el mundo sensible. Nos importa tratar de apurar el

(217) *Fedr.* 237d.

(218) 265e.

(219) 250 a.

(220) *Rep.* 484c, 500c, 500e, 517c, 540a-b.

(221) 435b.

(222) 402e.

(223) 476a.

(224) 532a-b.

(225) *Tim.* 28a.

(226) *Rep.* 515a.

sentido de estas sombras sensibles. En su constitución podemos distinguir dos momentos: su "formación", en el sentido originario de la palabra. Reciben su figura, su εἶδος precisamente del αὐτὸ τὸ εἶδος, de la idea en sí. Pero esta conformación no consiste solo en la donación de una silueta, sino primariamente en la producción, el proceso por el cual reciben la existencia. Este es el segundo momento, el de la "proyección", προσιπτούσας, que se realiza por la fuerza del bien, ὑπὸ τοῦ πυρός. Expresado en otros términos podríamos decir que el bien es en relación con las ideas y las cosas la *causa formal externa*. Por una parte es modelo, "causa formativa", que da a su efecto la determinación, que le constituye en cuanto "tal", su taleidad (227). Por otra es la causa de la γένεσις del ente sensible (228), οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετάσχον τῆς ἰδίας οὐσίας. Este sería nada, si no recibiera de la idea una participación, μέθεξις, si la idea no estuviera en el presente de alguna manera, παρουσία. Por eso el bien es "causa participativa", difusiva de ser, productora en las cosas sensibles de su hacienda interior, de su bien doméstico. Esta "diminuta forma", que reciben, es la causa de su generación, οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχειν (229). Su proceso constitutivo es la recepción del εἶδωλον, como Platón le llama una vez (230). Ahora comprendemos lo que es aquella "virtud propia", ἀρετὴ ἐκάστου, de la que nos hablaba el *Gorgias*: la forma participada del bien, εἶδωλον τοῦ ἀγαθοῦ, que constituye el ἀγαθὸν οἰκεῖον.

Esta es en nuestra opinión la relación del bien con las cosas, en el período de madurez de Platón. Como todo esquema, el nuestro no pretende traducir con exactitud lo que Platón pensó. Reconstruir un pensamiento es perder siempre lo más originario, sobre todo cuando se trata de un pensamiento perpetuamente inquieto, como el de Platón; y más aun cuando se trata de una solución provisional, como la que él ha dado a este problema que estudiamos (231).

(227) El valor paradigmático del bien en la vida humana se presenta como tarea. El gobernante en su vida personal y pública ha de reproducir este modelo, μιμεῖσθαι τε καὶ μάλιστα ἀφωμοιοῦσθαι, *Rep.* 500c y con ello llega a ser hombre ordenado y divino (500d). Esta consideración ético-política cae fuera de nuestro trabajo.

(228) *Fed.* 101c.

(229) *ibid.*

(230) *Rep.* 554c.

(231) Cfr. *El problema de Dios*, 126. "El bien es causa ejemplar, causa formal externa. Sin embargo, hemos de afirmar que es en este pasaje donde la acción del bien sobre las demás ideas y las cosas se acerca más a la eficiencia. En esta etapa del pensamiento de Platón se puede hablar de una "dinámica" del bien, pero entendida en sus justos límites. Hay que tener en cuenta siempre que Platón en estos pasajes, por el propósito concreto que le impulsaba, insistía más en el bien. Y es posible que generalizara y atribuyera, a éste, funciones que le corresponderían al Demiurgo. Por otra parte, la teología del Dios-Artesano no estaba todavía bien perfilada y no debe extrañarnos que en esta *dinámica de participación* en el bien, aparezca

2. — *Camino ascendente.*

Al descenso desde el bien a los entes del mundo sensible, corresponde un amoroso movimiento de ascenso, que Platón ha estudiado de modo especial en el *Banquete*. Cuando este diálogo se ve en la perspectiva, que acabamos de describir, adquiere su justo valor. Porque en él no se trata solo de una psicología y un himno literario al amor. El discurso de Diotime, que constituye lo más substancioso del diálogo, es una verdadera metafísica del amor humano y cósmico.

El ámbito del bien tiene dos polos extremos. Por una parte el bien supremo, αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, subsistente y perfecto. Por otra el ἀγαθὸν οἰκεῖον, participado, limitado. Entre ambos se establece, por así decirlo, una tensión óptica, que subyace a todo ente, al cosmos entero. El bien es el "ser perfecto", que a semejanza del sol difunde su plenitud a los demás seres. Ahora bien esta donación crea en los seres un dinamismo íntimo. Su "bien doméstico" es pobre, pequeño (232) y desde sí mismo nace una tendencia, una ὄρεξις. Este apetito óptico corresponde esencialmente a las cosas por ser τὸ γιγνόμενον. La γένεσις es el estado intermedio entre el no ser y el ser. Su naturaleza consiste en el movimiento constante hacia la firmeza y la plenitud del ser, es una γένεσις εἰς οὐσίαν, un μεταξύ entre el οὐκ ὄν y la οὐσία. De aquí nace el ἔρωσ, que es común a todo ente, κοινὸν εἶναι πάντων (233).

Platón acuñó un mito eterno para simbolizar este suceso cósmico. El amor es un δαίμων, hijo de Poros y Penia, mediador entre dioses y hombres, viviendo entre la pobreza y la riqueza. Con este grafismo quiso dramatizar la inquietud y el anhelo interno del hombre, del animal, de los cuerpos. Esta ἐπιθυμία, vuelco del ánimo hacia el bien nace, como decíamos, de la propia indigencia, τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὐ ἐνδεής ἐστιν (234). Pero esta pobreza, que se deja sentir en el ser no es una escasez de cualquier cosa, sino de belleza y bien. Εἰ ἄρα ὁ ἔρωσ τῶν καλῶν ἐνδεής ἐστι, τὰ δὲ ἀγαθὰ καλὰ, κἂν τῶν ἀγαθῶν ἐνδεής εἴη (235). Se halla determinada por el modo limitado del ente, que solo aspira al bien familiar suyo, τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καὶ ἑκάστου (236). Con ello Platón nos ha descrito el primer proceso

atribuido a éste lo que más tarde se reservará especialmente al Demiurgo. Por tanto no debe perderse nunca de vista el contexto de este pasaje en la *República* y el estadio en que se encontraba entonces el pensamiento de Platón".

(232) *Fed.* 75a.

(233) *Banq.* 205a, 208b.

(234) 200a.

(235) 201c.

(236) 205e.

del amor óntico. El εἶδωλον τοῦ ἀγαθοῦ, que constituye cada cosa, es limitado y por ello busca su "complemento doméstico" (237).

Tras la propia perfección, el ἔρωσ continúa aspirando a la posesión eterna del bien, ὁ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι αἰεὶ (238). Todo ser mortal quiere en la medida de lo posible ser inmortal, traspasar sus propios límites, ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν αἰετὲ εἶναι καὶ ἀθάνατος (239). Incluso los cuerpos anorgánicos, el último grado de participación del ser, sienten este amor tenso por la inmortalidad, ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὐτῇ ἡ σπουδὴ καὶ ὁ ἔρωσ ἔπεται (240). El ente participado se presenta aquí con un apetito natural de infinitud y eternidad. Hay una expresión en el *Fedón*, que expresa esto a propósito de la idea de igualdad, βούλεται μὲν τοῦτο ὁ νῦν ἐγὼ ὀρῶ εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων, ἐνδεὶ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐκεῖνο (241).

Junto a esta forma del amor óntico, fundada en la pobreza, aparece una tendencia a la donación. Todo ente, por el hecho de serlo, tiene ya una cierta riqueza de bien. Cuando ésta ha llegado a un cierto grado de plenitud, tiende a difundirse, a engendrar. Es el "parto en la belleza", τόκος ἐν τῷ καλῷ (242). Esta madurez de bien es la que se exterioriza en la generación o en el amor comunicativo del hombre sabio. Es el momento extático del amor, mediante el cual el ente limitado se eterniza. Así como el bien es eterno e inmortal difundiéndose, parece como si Platón hubiera querido ver en esta difusión de las cosas el camino de su inmortalidad. Los hijos y la fama, por ejemplo, vendrían a dar permanencia al ser limitado, a prolongar su huella. Naturalmente a cada grado de participación corresponde un grado de amor óntico y de aspiración a la inmortalidad. El más elevado de estos es el del hombre, cuyo espíritu es de la misma raza del ser. Por eso puede en esta vida alcanzar el último escalón de la iniciación, contemplando la belleza y el bien supremos. "Cuando el alma por sí misma contempla, marcha allá a lo puro, a lo eternamente existente, porque es de la misma raza que ello" (243).

El ente limitado está, pues, vuelto hacia el bien. De él nacen dos movimientos: la tendencia a la plenitud, nacida de su indigencia y la tendencia a la donación, nacida de la perfección ya adquirida. En esta dinámica las cosas buscan plenificar su bien eternamente.

(237) Cfr. F. Dirlmeier. *φίλος und φίλια im vorhellenistischen Griechentum*. München. 1931, 62-3. Wilamowitz. *Platon*, II, 72-75.

(238) *Banq.* 206e.

(239) 207d.

(240) 208b.

(241) *Fed.* 74d-e. Cfr. Pohlenz, o. c. 384-388.

(242) *Banq.* 206b.

(243) *Fed.* 79d.

III. — PERIODO DE VEJEZ

El mundo para Platón está radicalmente dividido en ser y devenir. Este incluso está amenazado de quedarse sin ser, porque es perpetuamente móvil, perecedero. Es necesario hacer un esfuerzo para relacionar ambas esferas del mundo. Esta fue la "gigantomaquia", que Platón había realizado durante toda su vida y que especialmente va a acometer al escribir el *Parménides* y el *Sofista*. Entonces sentía como nunca la necesidad y dificultades de la empresa.

Las relaciones de μέθεξις y μίμησις se le hacen problemáticas. Hasta piensa hacer de las esencias puros pensamientos. Pero, a pesar de todo, permanece creyendo en ellas, como condición de posibilidad del pensar y del filosofar (244). Esta problemática del *Parménides* se continúa en el *Sofista*, donde Platón se afianza en una solución, que ya en algún otro momento había pensado. Las esencias ni están aisladas, ni solamente presididas por el bien; poseen entre sí relaciones recíprocas, constituyen una comunidad. Mediante la κοινωνία τῶν εἰδῶν se facilitan también las relaciones con las cosas, pues éstas no participan solo de una idea, sino que reflejan un conjunto ordenado de ellas (245). Juntamente con ésta, Platón encuentra otra solución. Como ha demostrado Ross, la immanencia de las ideas en las cosas, que en mayor o menor grado caracteriza los diálogos de madurez hasta la *República*, deja paso a una mayor "trascendencia", una cierta desvinculación del mundo ideal del sensible. La "participación" y la "presencia" van a ser sustituidas por la " semejanza" y la "finalidad" (246).

¿No se habrá cambiado radicalmente la metafísica platónica con estas transformaciones? Por de pronto en el *Parménides* y en el *Sofista* Platón parece haberse olvidado de la idea de bien, para estudiar el ser mismo παντελῶς ὄν y su unidad, τὸ ἔν. Stenzel, que estudia esta segunda época centrándola en el primero de estos diálogos, ha querido ver en ella un giro hacia una verdadera "ontología" (247).

(244) *Parm.* 128e-135c.

(245) *Sof.* 253d.

(246) o. c. 228-30.

(247) *Metaphysik*, 106-7.

Ahora no son ya motivos éticos y políticos, los que ponen en marcha el pensamiento, sino una consideración abstracta de la idea y del número, que avoca a la investigación matemática del viejo Platón. Desde luego estamos ante un replanteamiento de los supuestos filosóficos anteriores y una tendencia a la "matematización", debida a la progresiva influencia pitagórica. Pero lo que resulta improbable es que Platón haya cambiado totalmente su concepción del ser. Los textos indican más bien que ha incorporado a su metafísica del bien las dos nuevas adquisiciones de la "comunidad de ideas" y la causalidad final de éstas.

1. — *Definición del bien.*

El *Filebo* vuelve al tema del bien, visto desde la tarea ética del hombre. Se critica el eudemonismo y se busca un apoyo objetivo, una "escala de valores", que rijan la vida moral. En este contexto encontramos el ἀγαθόν. En general se ha reparado poco en el contenido metafísico de estas reflexiones. Ritter llegará a decir que la pregunta por el bien en la discusión sobre el placer es un mero marco vacío (248), para encuadrar la problemática psicológica de las virtudes. Sin embargo, en nuestra opinión, el *Filebo* continúa las especulaciones de la *República*, perfeccionándolas en unos casos, dándoles nueva orientación en otros.

La supremacía de la ἡδονή o la φρόνησις en la vida moral, hay que decidirla desde una norma objetiva, τὸ ὄντως ἀγαθόν (249), que nos permita enjuiciar rectamente su valor. Este bien óntico no es ni uno ni otro sino ἄλλο τι τρίτον, ἕτερον μὲν τούτων, ἄμεινον δὲ ἀμεινότερον (250). Esta caracterización es paralela a la del τὸ ὄν, en el *Sofista* que comparado con el movimiento y el reposo es τρίτον τι, ἕτερον δὴ τι τούτων (251). Tanto en el primer caso, en el que se trata de vivencias morales, como en el segundo, en el que se consideran los "géneros supremos", el ser y el bien se presentan como algo "distinto", más lejano.

Un momento después Platón va a precisar más los caracteres de el bien supremo. En primer lugar es "lo más perfecto de todo", πάντων τελεώτατον (252). Ya vimos en la *República* que el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας venía a significar el "ser perfecto", no lo que está más allá del ser, sino lo que dentro del ser ocupa el ámbito último, fundamental. El *Filebo* nos lo repite ahora literalmente y, basándose

(248) *Neue Untersuchungen über Plato*. München. 1910, 101.

(249) *Fil.* 21a.

(250) 20b.

(251) *Sof.* 250c.

(252) *Fil.* 20d.

en esta cualidad, afirma de él la "autosuficiencia", ἰκανόν (253). A los demás antes les pertenece una carencia y necesidad radicales. En cambio el bien sobrepasa a todos en su autosuficiencia, καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρειν (254). De este contraste entre autosuficiencia y carencia, pobreza y riqueza, nace la tercera característica del bien, πᾶν τὸ γιγνώσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται (255). Importa observar el orden de estas propiedades, porque en él se refleja también la típica concepción platónica del bien trascendental. Este no está constituido por una relación a un apetito, sino que es la perfección de ser lo que constituye su bondad. La *ratio perfectionis* es su constituyente. En cambio el amor de todo hacia él es una consecuencia de su preeminencia óptica. La *appetibilitas* es un consecuente. El ser, de por sí, sin estar relacionado con un apetito es ya bueno, porque es perfecto (256).

2. — Bien, belleza, orden y verdad. Su conexión trascendental.

Al final del diálogo las mismas especulaciones ético-psicológicas le impulsan a Platón a precisar un poco más la idea de bien. Para ello recurre a la "comunidad de géneros". Recuerda una vez más τὸ γε τέλειον καὶ πάσιν αἰρετόν καὶ παντάπασιν ἄγαθόν (257) y con una expresión gráfica nos dice que este bien "se ha escapado". Νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν· μετρίότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι (258). La idea de bien se identifica con la de belleza, κάλλος, simetría, συμμετρία, y verdad, ἀλήθεια. Juntamente con el pasaje 506d de la *República* es este texto del *Filebo* uno de los más grandiosos de su pensamiento. A primera vista no ha alcanzado el ser, sino a lo más "seres", "ideas". Pero esto es pura apariencia, porque en esta conexión trascendental de las ideas supremas, se nos presenta el fundamento último del ser, en toda su riqueza y plenitud.

Κάλλος no es otra cosa que el αὐτὸ τὸ καλόν del *Banquete*. En la lengua conversacional el καλὸς κἀγαθός era una categoría moral única, en la que nuestros conceptos de belleza y bondad se daban inseparablemente unidos. Lo bello era siempre familiar a los griegos.

(253) *ibid.*

(254) *ibid.*

(255) *ibid.*

(256) Cfr. La influencia en el pensamiento aristotélico, *Ética a Nicómaco*, I, 6.

(257) *Fil.* 61a.

(258) 65a; Οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾶς δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἶον ἐν ὁρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμείξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὄν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι, *ibid.* 65a.

Sus grandes artistas solo fueron expresión del sentido y amor a la belleza, que caracterizaba el alma griega. Bello no era sólo la perfección formal de una escultura o la perfección rítmica de un coro trágico; también la acción moral transparente belleza y bondad. Para Platón, como ya notamos, estas se dan identificadas. Gadamer ha entendido la φύσις τοῦ καλοῦ del pasaje, como un acto de generación, en que se hace sensible la potencia del bien. Pero φύσις aquí no tiene su sentido etimológico, sino que significa idea, es un sinónimo de εἶδος (259).

En συμμετρία y μετρίότης se está reflejando la influencia pitagórica. La ἄρμονία, que incluso en algunos lugares de Grecia era venerada como divinidad (260), era para estos un elemento esencial de su filosofía. En el "número", que es el ser y da el ser a las cosas, no veían una pura abstracción cuantitativa, sino su momento cualitativo, la proporción, el orden. Vista desde aquí la συμμετρία platónica, entendemos que no expresa una disposición ordenada de partes cuantitativas, sino es el orden como perfección simple, una propiedad trascendental, que se convierte con el bien. También el bien participado y doméstico es un orden interior, κόσμος τις ἄρα ἐγγενόμενος ἐν ἑκάστῳ ὁ ἑαυτοῦ, ἀγαθὸν παρέχει ἑκάστου τῶν ὄντων (261). Bien y orden son una misma cosa, se identifican, aunque ambos expresen dos aspectos distintos de la misma realidad del ser supremo. Es muy probable que en las especulaciones sobre el bien, el anciano Platón haya intentado profundizar este aspecto. No poseemos sus últimas lecciones περὶ ἀγαθοῦ, pero Aristóteles nos narra una curiosa anécdota. Fueron muchos los que acudieron a oírle, pensando que iba a hablar de bienes humanos, de la salud, la fuerza o la felicidad, ὅτε δὲ φανείσσαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας καὶ τὸ πέρασ ὅτι ἀγαθὸν ἔστιν ἓν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς (262). Verdaderamente esto era para muchos una paradoja y los cómicos han recogido la reacción irónica del pueblo sobre el "bien ininteligible" de Platón (262b). Pero él, constantemente inquieto, intentó buscar en el orden y la simetría geométrica un nuevo camino para profundizar su metafísica del bien.

Ya estudiamos en el capítulo segundo la función noética del bien. En el mito de la caverna y en la comparación con el sol, vemos que da a las cosas sensibles su ser y su cognoscibilidad. Sin lenguaje simbólico, nos dice Platón en una ocasión, τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινώσκουμένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ

(259) Ritter. *Neue Untersuchungen*, 253.

(260) Pauly-Wissowa. *R. E.* VII, 2. 2372-2383.

(261) *Gorgias* 506d.

(262) Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxonii, 1958², 111. Cfr. Wilpert, *Platons Al-tervorlesung über das Gute*. *Philos. Jahrbuch*, 59 (1949) 1-13.

(262b) Anficrates en Diog. Laert. *Plato*. III, 27.

ἀγαθοῦ ιδέαν φάθι εἶναι (263). Αλήθεια no es solo "rectitud", adecuación del entendimiento con la cosa, sino también "desvelamiento", percepción del ente en el horizonte del ser. Pero al bien no se debe solo esta verdad lógica, sino la verdad óptica, la inteligibilidad radical de todo bien participado. Platón distingue expresamente entre dos momentos. αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν καὶ ἀληθείας (264), ἀλήθειαν καὶ νοῦς παρασχομένη (265). En esta contraposición encontramos la clave para interpretar el pasaje que nos ocupa. La ἀλήθεια del *Filebo*, que se identifica con el bien, la belleza y la simetría, no es la verdad lógica, sino la óptica, la patencia del bien a la inteligencia.

Platón ha conocido los trascendentales. Desde su metafísica del bien ha llegado a lo que llamaríamos belleza, orden y verdad trascendentales. Con ello ha entrevisto una honda dimensión de la realidad, que a lo largo de los siglos se irá explorando.

3. — *Teleología del bien.*

En este período de vejez se replantean de nuevo las relaciones entre ideas y cosas. El *Filebo* nos conserva, en medio de las discusiones sobre el placer, un pequeño excursus metafísico sobre la γένεσις. El mundo de las cosas sensibles está ordenado. Basta contemplar el sol, la luna y los demás astros, la sucesión de las estaciones y nuestra realidad humana para concluir con los sabios, que hay una Inteligencia, "reina del cielo y la tierra" (266). Ella lo ordena todo (267), es la causa del devenir y se identifica con Dios (268). Una vez más el orden del mundo nos conduce a la Causa eficiente divina.

El devenir busca la esencia, γένεσις εἰς οὐσίαν (269). El mundo todavía aparece dividido en las dos conocidas regiones, τὸ αὐτὸ καθ' αὐτὸ y τὸ δ' ἔλλιπές ἐκείνου (270). El tenso amor de las cosas a sus esencias, lo compara Platón al que tiene el enamorado a su efebo bello y bueno. Es una pasión perpetua y violenta, ἀεὶ ἐφιέμενον ἄλλου (271), por su presencia y su unión. Incluso incidentalmente se habla de μέθεξις (272), pero las relaciones entre ideas y cosas son sobre todo de finalidad. Platón desde la crisis metafísica se ha decidido a

(263) *Rep.* 508 c.

(264) 508c.

(265) 517c.

(266) *Fil.* 28c.

(267) 30c.

(268) *ibid.*

(269) 26d.

(270) 53c.

(271) *ibid.*

(272) 60b, 65a.

acentuar el carácter transcendente de las ideas. Ello determina un estudio más detallado del *telos* (273).

A la causalidad final Platón la llamó οὐδ' ἕνεκα. Desde los diálogos de juventud está presente en su pensamiento ético, político y cosmológico en la forma de la teleología del bien. En el *Filebo* encontramos su última expresión metafísica: "¿Decimos que el devenir se hace en vistas a la esencia o la esencia con vistas al devenir?" (274). Para contestar a esta pregunta Protágoras recurre al ejemplo de los artesanos que construyen naves en vistas a la navegación. Algo semejante ocurre en el mundo sensible, ἐκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἐκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, σύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι συμπάσης (275) y esta σύμπασα οὐσία es ἡ τοῦ ἀγαθοῦ μοῖρα (276).

Cada cosa tiene como fin su esencia. Al camino de descenso, corresponde el amor del ascenso. Frente a cada cosa está presente su modelo y medida perpetua, el εἶδος de su perfección. Y detrás de él hay todavía un horizonte más profundo. Más allá del αὐτὸ ὃ ἐστὶ ἕκαστον viene αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν (277). Por eso la teleología de las esencias, queda asumida en la del ser perfecto y la tendencia de las cosas apunta por medio de las esencias a la "transesencia", ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, la "esencia entera" σύμπασα οὐσία. Tanto en el ascenso como en el descenso las ideas son el camino ontológico entre el bien y las cosas. Ello debe llevarnos a la conclusión de que la metafísica platónica del bien, no es solamente "esencialista", ya que la esencia se fundamenta en el "ser perfecto".

4. — *Ultimas aplicaciones de la metafísica del bien.*

En lo sucesivo Platón aplicará estos resultados a sus tres grandes problemas filosóficos: el hombre, la ciudad y el cosmos. En el *Filebo* mismo tras el bien supremo aparece una escala de bienes, una "jerarquía de valores", que diríamos hoy, según la cual ha de regirse el hombre para ser feliz (278).

En las *Leyes* se trata de llevar la metafísica del bien a la doctrina política, como fundamento de la legislación, del gobierno y de la vida pública. El legislador ha de legislar siempre con vistas al mayor bien, τοῦ ἀρίστου ἕνεκα πάντα τὰ νόμιμα τιθεῖν (279) y su gestión

(273) Sobre la teleología a través de los diálogos, Cfr. *El problema de Dios*, 132 ss.

(274) *Fil.* 54a.

(275) 54c.

(276) *ibid.*

(277) *Rep.* 532a-b.

(278) *Diès. o. c.* 385 ss.

(279) *Ley.* 628c.

política realizarla πρὸς τὴν μεγίστην ἀρετὴν μάλιστα βλέπων (280). Esta *areté* no es parcial, sino totalitaria, abarca un conjunto de bienes divinos, φρόνησις, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία y humanos, ὑγίεια, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, ordenados jerárquicamente, subordinados los segundos a los primeros (281). Así podrá lograrse la felicidad de los ciudadanos.

Desde las soluciones metafísicas del *Filebo* aborda Platón el problema cósmico en el *Timeo*. Ross señala con razón que es desde la cosmología de éste, desde donde adquiere pleno sentido la metafísica de aquel (282). Todo lo que deviene necesita una causa. El mundo se mueve, cambia; luego necesita un "Artesano y Padre del Todo" (283). El es la mejor de las causas, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων (284). Su obra, llena de sabiduría, siguió un proyecto de bien, τὴν τοῦ ἀρίστου ἰδέαν (285). Esta idea suprema es el παράδειγμα (286) del mundo, el νοητὸν ζῶον, donde se da una comunión de todas las formas de vida (287). Ella es también el fin, τέλος, porque Dios quiere que este mundo sensible se parezca a lo más bello y perfecto del mundo inteligible, τῷ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ τελείῳ (288). Frente a esta causa bondadosa (Dios Artesano) y su plan perfecto, hay otro elemento que entra en juego en la constitución del mundo y es origen del mal de éste, la materia, ἀνάγκη, πλανωμένη αἰτία, que como lingote de oro recibe en sí las huellas del plan de Dios, colaborando como instrumento a su realización (289). Después de un esfuerzo constante Platón ha conseguido en el *Timeo* una grandiosa síntesis de su pensamiento. Dios, Padre del mundo, es su causa eficiente; el bien y las esencias son el plan divino sobre el mundo, la causa ejemplar y final; la materia es la resistencia del desorden, causa instrumental y material.

El hombre apetece su propio bien, el gobernante aspira al bien de la ciudad, Dios busca el bien del cosmos. En estos resultados se muestra la fecundidad de la metafísica de Platón, que si tal vez no llegó a sus últimas consecuencias, fue un poderoso esfuerzo por querer ver la realidad entera desde su afán de perfección.

(280) 630c.

(281) 631b-d.

(282) o. c. 136-7.

(283) *Tim.* 28c.

(284) 29a.

(285) 46e.

(286) 39e.

(287) 30d.

(288) *ibid.*

(289) Sobre la materia y su función, cfr. *El problema de Dios*, 149 ss.

EL PROBLEMA DE DIOS EN LA
METAFISICA XII DE ARISTOTELES

εἰς κοίρανος ἔστω

Met. XII. 1076^a4

INTRODUCCION

El estudio de la esencia y la acción de Dios en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles es el objeto de este trabajo. Prescindimos de un estudio completo de la teología aristotélica y de su interna evolución, para centrar exclusivamente nuestra atención en la concepción de Dios, que este libro revela. Difícilmente podría hacerse un corte tan radical, si no fuera porque su misma estructura permite tomarlo como un documento privilegiado para descubrir lo que en algún momento fue la teología de Aristóteles.

El momento histórico y la estructura del libro deben ocuparnos en primer lugar. Hoy en día, el pensamiento de Aristóteles se nos presenta, gracias a los estudios hechos sobre sus escritos, de una manera genética y evolutiva (1). Ya no nos enfrentamos con un sistema acabado, casi intemporal, como lo hizo la crítica tradicional. Jaeger, sobre todo, nos ha enseñado a ver Aristóteles luchando con los grandes interrogantes del pensamiento y ha descubierto en sus escritos la huella de esta lucha esforzada.

Por lo que se refiere al libro XII se ha discutido bastante su cronología. Jaeger lo ha estudiado con atención, primero en sus *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik* (2) y después en su obra fundamental *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (3). Dentro de su división de la evolución aristotélica, sitúa en el segundo período —años de viaje, estancia en Assos y Mitilene y educación de Alejandro (347-335)— la composición de la parte más antigua de la *Metafísica* (*Urmetaphysik*), A, B, K 1-8, M 9-10 N y Λ (excepto el capítulo octavo). En el tercer período —años de magisterio en Atenas (335-323)— sitúa la composición de Λ 8, 1073a 14-1074b

(1) Cfr. la excelente visión de conjunto sobre los resultados de los estudios hechos sobre las obras de Aristóteles desde la época anterior a Jaeger hasta nuestros días en E. BERTI: *La filosofía del primo Aristotele*, Padova 1962 9-122. DIRLMEIER, "Zum gegenwärtigen Stand der Aristoteles Forschung" en *Wiener Studien*. LXXVI (1963) 52-67.

(2) Berlin, 1912, 122-30.

(3) Id. 1923, Trad. españ. México 1946. 252-61.

14. junto con Z. H. O. I, M 1-9, 1086a 21. Los motivos en que se funda para atribuir al libro XII fecha tan temprana son diversos. Entre los más importantes se cuentan: 1. — En él se pregunta por la necesidad de la *Metafísica* como πρώτη φιλοσοφία, que es *ciencia que se busca*, no apareciendo en parte alguna este nombre, ni tampoco el de θεολογία. En cambio, los libros VII, VIII y IX, dan por supuesta la existencia de la *Metafísica* y distinguen entre πρώτη y δευτέρα φιλοσοφία. 2. — En el XII, la *Metafísica* está restringida al ámbito de la sustancia suprasensible, estudiando la sensible sólo como momento preliminar para buscar a Dios. En cambio, en el VII, se estudian las sustancias sensibles. 3. — En el XII, 1071b 6, afirma que si no hay nada fuera de las cosas sensibles, no habría permanencia en el mundo, lo cual contrasta con VII, 1033b y VIII, 1043b 15. 4. — El hecho de que el XII 1-5 trate de la sustancia sensible, no significa que sea una recapitulación de los libros VII, VIII, IX, que tratan este mismo tema, porque el tratamiento es distinto. Por tanto no hay que anteponer la composición de éstos a la del XII. 5. — En cambio, la composición de éste, hay que ponerla en estrecha relación con el libro XIV, por la conexión que hay entre 1072b 30-1073a 3 y 1092a 9-17, 1075b 37-1076a 4 y 1090b 13-20, 1075a 25-33 y 1087a 29-b 6, 1075a 34-36 y 1091a 35-37. El libro XII sería compuesto, por tanto, en el período siguiente a la estancia de Aristóteles en la Academia y tendría una profunda huella platónica (4). En cambio, la presencia de la concepción astronómica de Callipo en el capítulo octavo del libro, harían retrasar la composición de éste al período de la enseñanza de Aristóteles en el Liceo (5).

Esta cronología del libro XII ha sido aceptada por muchos y entre otros por Ross (6), Brehier (7), Praechter (8), Robin (9). En cambio, otros críticos intentan retrasar la fecha de composición. Mansion (10) cree que en la obra de Jaeger se presentan resultados que son verdaderos descubrimientos con valor permanente, al lado de hipótesis probables, que difícilmente resisten la crítica. Una de ellas, es la antigüedad del libro XII de la *Metafísica*. En él, no se concibe ésta como la ciencia del mundo suprasensible, porque en el capítulo

(4) JAEGER. *Arist.* 255.

(5) *Ibid.* 392-419.

(6) *Aristóteles*, Buenos Aires 1957, El libro XII pertenece junto con el I, V, XI y XIV a las partes más antiguas de la *Metafísica* (28). Su composición corresponde a una época anterior a la estancia de Aristóteles en la corte macedónica y es aproximadamente contemporáneo del diálogo *Sobre la filosofía* (29). En cambio "las teorías astronómicas de Callipo, referidas en la *Metafísica*, difícilmente pueden ser de una época anterior a 320-25 (34). Cfr. *Aristotle's Metaphysics II*, Oxford, 1953, 346-7.

(7) *Histoire de la Philosophie*. Paris 1928, I, 169-71.

(8) *Grundriss der Geschichte der Philosophie I*, Basel/Stuttgart, 1958¹¹ 359-65, 367-68.

(9) *Aristote*, Paris. 1944, 22-6.

(10) "La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents" en *Revue Neoscholastique de Philosophie XXXIX* (1927) 307-41, 423-66.

séptimo, (1072b 13) Aristóteles señala que el mundo sensible depende de un principio suprasensible y como tal, pertenece también a la metafísica. Las nociones de ser y de sustancia son comunes a los seres sensibles y a los seres inmóviles. Según esto, el libro XII está más alejado de la metafísica platonizante del diálogo *Sobre la filosofía*, que lo que Jaeger cree (11). Para Von Arnim, la doctrina del motor inmóvil es tardía y pertenece a una época posterior al tratado *De anima* y a los libros VII y VIII de la *Física*, en los que se va perfilando el principio del movimiento. El libro XII de la *Metafísica* sería anterior al período de enseñanza en Atenas y a la muerte misma de Espeusipo (339), pues cita a este último como viviendo todavía. La última etapa de la evolución teológica está reflejada en el capítulo octavo, que es un añadido posterior y está destinado a introducir la doctrina de los motores, que es incompatible con toda la doctrina precedente (12).

Nuyens ha intentado confirmar la cronología tardía del libro XII, propuesta por Mansion, con su estudio de la evolución de la psicología de Aristóteles. Después de un primer período en que el alma y el cuerpo fueron considerados como realidades distintas y opuestas, y después de un segundo en que el cuerpo pasa a ser considerado como instrumento del alma, la última etapa del pensamiento de Aristóteles, se caracterizaría por la unión sustancial entre ambas. Basándose en XII, 1070b 36 1071 a3 y sobre todo en 34-37 cree que el hylemorfismo se aplica ya a los seres vivos. "Esta manera de mencionar en el libro Λ la aplicación del hylemorfismo a los seres vivos, y poner en ello la menor insistencia, legítima, una vez más, la conclusión ya enunciada: el libro en cuestión no puede haber sido escrito antes del *De anima*" (13). Su composición sería posterior a este tratado y a los libros VII, VIII y IX y habría que situarla en un período posterior a la fundación del Liceo. Zürcher retrasa aun más la cronología del libro XII, según su concepción de que el *Corpus Aristotelicum* fue elaborado, ampliado y estructurado por Teofrasto en los últimos veinte años del siglo IV, sobre los pequeños diálogos exotéricos que dejó Aristóteles (14). Nuestro libro habría de ser encuadrado en la época del estilo primero. En efecto, contiene algún elemento de la doctrina aristotélica de la sustancia, pero su texto originario es ya de Teofrasto desde el principio. La prueba de que es teofrástico en un 90 %

(11) *Ibid.* 328. Cfr. RODIS LEWIS, "Hypothèses sur l'évolution de la théologie d'Aristote" en la *Philosophie et ses problèmes*. Melanges Jolivet. Paris-Lyon 1960, 45-65. La teología del νόσις νοήσεως es posterior a la *Física* y la *Ética a Nicomaco*. Ha sido elaborada a partir del νοῦς ποιητικός del tratado *De anima*.

(12) *Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles*. Wien 1931, 54-56, 77-79. Cfr. también GUTHRIE "The Development of Aristotle's Theology", *The Classical Quarterly* XXVII (1933) 162-71, XXVIII (1934) 90-8. OGGIONI *Introduzione storica analitica e filosofica a Aristotele. Metafisica*. Padova, 1950, 13-7.

(13) NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948, 183.

(14) *Aristoteles Werk und Geist*, Paderborn 1952, 126.

está, sobre todo, en que no aparecen πάντως, πάντη, ὡς ἔοικεν, etc. Por este y por otros detalles, como la doctrina del τὰ σπέρματα καὶ ἡ γονή cree Zürcher que el libro fue escrito hacia el 315, cuando Aristóteles había ya muerto y "el influjo de Straton y la Stoa se hizo más fuerte" (15).

La situación cronológica del libro XII no puede fijarse con carácter definitivo y unánime, aun después de las investigaciones y disputas pasadas. En el fondo, las distintas posiciones responden a la concepción que se tenga de la evolución del pensamiento de Aristóteles. Para Jaeger, habría pasado de una actitud metafísica de orientación platónica a la posición empírica del final de su vida. Von Arnim, en cambio, cree que la evolución se ha realizado en sentido inverso. Al primer período, de carácter empírico, sucedería la reflexión metafísica. Mansion y Ross, sin embargo, creen que ambas actitudes ni se excluyen ni se dan en períodos distintos. Aristóteles es, por una parte, un asclepiada que hereda el interés por la medicina y la biología, pero, por otra parte, es un fiel discípulo de Platón, que no puede abandonar la reflexión metafísica (16). El libro XII no sería, por tanto, tan temprano como quiere Jaeger, ni tan tardío como pretende Von Arnim. En efecto, en él hay huella profunda del pensamiento platónico y una búsqueda de la sustancia suprasensible. Nuestro trabajo confirmará una vez más esta misma conclusión. Pero también la primera parte del libro (cap. I-5) revela un desarrollo bastante maduro de la doctrina de la sustancia sensible, su constitución, su dinámica y sus causas, Tal vez estos hechos permitan suponer que el libro XII fue escrito en los últimos años de la estancia de Aristóteles en Assos y Mitilene, donde en compañía de Erasto, Corisco y Hermias, fue perfilando su propio pensamiento al tiempo que depuraba el de su maestro. Así la composición de este libro se distanciaría un poco del diálogo *Sobre la filosofía* y se acercaría más a los libros VII, VIII y IX de la *Metafísica*, con los que hay que ponerlo en relación (17). Respecto al capítulo octavo, es opinión común que fue escrito más tarde, en una segunda revisión del pensamiento teológico hecha ya en

(15) *Ibid.* 126, 204-5.

(16) MANSION, *l. c.*, 338. "En realidad, a pesar de la preponderancia de una u otra tendencia en tal período de su vida, ejercen simultáneamente su influencia, sin que haya sacrificado nunca el puesto que, desde el principio, concedió a la *Metafísica*", Cfr. Ross "The development of Aristotle's thought" en DURING-OWEN, *Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century*, Göteborg, 1960, 10-11.

(17) Cfr., TRICOT, *La Metaphysique*, Paris 1953, I, XXX-XXXIV. DURING, "Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century". *Eranos*, LIV (1956) 109-20. Que el problema no está resuelto, lo muestra la insistencia con que se repiten una y otra vez las viejas posiciones. THEILER ("Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles, mit einem Anhang über Theophrastos Metaphysik", *Museum Helveticum* XV (1958) 85-105) vuelve de nuevo a la posición de Jaeger. En cambio, GOHLKE (*Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*. Tübingen 1954) y WUNDT (*Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*. Stuttgart, 1953), adoptan la posición de von Arnim y sitúan la *Metafísica* en la última época.

el Liceo. Pero lo que es totalmente improbable es que haya sido compuesto definitivamente el libro entero en época aún más tardía. La crítica que ha merecido la obra de Zürcher, hace que hoy su teoría sea inadmisibles en sus puntos fundamentales, aunque en algún aspecto concreto pueda ser válida (18).

El libro, por su estructura, presenta una escasa conexión con el resto de la *Metafísica*. Es significativo que no contenga ninguna alusión al resto del tratado, a pesar de su posición posterior en éste. Bonitz había notado ya esta desconexión (19) y Jaeger ha insistido sobre ella. "Λ es una lección independiente sobre la constitución de la filosofía fundamental". "El estilo y la selección de ideas, muestra que es una lección aislada, compuesta para una ocasión especial, que nos da, no simplemente la parte de la *Metafísica* llamada teología, sino algo mucho más amplio... un boceto de toda su filosofía teórica, empezando por la doctrina de la sustancia y terminando por la de Dios" (20). La estructura misma del libro nos permite hacer un estudio del pensamiento teológico que encierra, prescindiendo del resto de la obra de Aristóteles. No pretendemos ahora investigar la evolución completa de su teología, sino estudiar ésta en un momento concreto de su vida en relación con la teología de Platón. Ello nos obliga, en primer lugar, a penetrar en la reflexión teológica del libro siguiéndola de cerca y, después, a proyectar sobre ella la concepción de Dios del anciano Platón.

I. — ACCESO Y PENETRACIÓN EN LA REALIDAD DE DIOS.

Esta reflexión de Aristóteles sobre la realidad de Dios tiene dos partes bien definidas. En primer lugar, es un acercamiento a ella desde la realidad física. Después, conducido por la estructura de ésta, penetra en el ser divino. La primera parte es un estudio de la οὐσία móvil, de su constitución interna, de su dinámica y de las coordenadas que la encuadran. Sólo después, sobre esta base, asciende a la οὐσία ἀκίνητος. Veamos el proceso de la reflexión.

1. — Desde la sustancia móvil.

Ya desde el comienzo, subraya Aristóteles que el objeto de la contemplación es la οὐσία. Se trata de penetrar en ella para buscar

(18) Cfr. BERTI o. c. 63-5.

(19) BONITZ, *Aristotelis Metaphysica. Commentarius*, Hildesheim, 1960², 24.

(20) JAEGER, *Entstehung*, 127-8. *Arist.* 252; ROSS, *Arist.* 28. "El libro Λ constituye un tratado aparte de la causa primera". NUYENS, o. c. 183, "Era una composición independiente; Aristóteles lo habría redactado apoyándose en sus "notas de curso". ZÜRCHER, o. c. 205; "debió haber servido alguna vez para algo así como un "curso de escuela popular superior" (una lección de tarde)".

sus principios (ἀρχαί) y sus causas (αἰτίαι). La razón de esta preferencia radica en que la sustancia es "lo primero". Todo lo demás no tiene una realidad propia y autónoma. Existe en otro y, por ello, no existe plenamente, sencillamente. La sustancia, en cambio, es el substrato de los accidentes y existe en sí. La constitución de la sustancia es un viejo problema planteado e investigado muchas veces, desde los antiguos hasta "los de hoy". Si éstos se han decidido a situarlo en un plano universal es porque su investigación se mueve en terreno lógico (λογικῶς ζητεῖν), pero en realidad el punto de partida debe ser el hecho de la existencia de tres sustancias. Dos son sensibles y móviles: una, perecedera (οὐσία αἰσθητὴ φθαρτή) y otra imperecedera (οὐσία αἰσθητὴ ἀίδιος). La tercera es una οὐσία ἀκίνητος. (20 a).

Para penetrar en la constitución interna de la sustancia sensible, vamos a partir de su movimiento. Ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή. Fue ésta la experiencia que despertó la admiración de los primeros pensadores griegos y puso en marcha la filosofía. Desde Tales a Platón se ha luchado con el problema del movimiento como nudo central de la realidad. Aristóteles, consciente de ello, adopta el mismo punto de partida y sobre él edifica su metafísica. Hay modos distintos de ser y, por tanto, diversidad de movimientos. El que afecta a la sustancia misma (κατὰ τὸ τί) será la simple generación y destrucción (γένεσις καὶ φθορά), el que afecta a la cualidad (ποιόν) consistirá en una alteración (ἀλλοίωσις); el que afecta a la cantidad (ποσόν) será un aumento y disminución (αὔξεισις καὶ φθίσις) y, por fin, el que afecta al lugar (ποῦ) será una traslación (φορά). Según esto, mientras la sustancia sensible perecedera, cambia sustancialmente por generación y corrupción, la eterna solo cambia localmente por traslación. Ahora bien, en todo movimiento lo que se mueve pasa a otro modo de ser o, al menos, a situaciones distintas y contrarias. Pero si en esta mutación, lo que se mueve continúa siendo lo mismo, es necesario que exista un *substrato* que sea el que reciba el cambio (ὑπεῖναι τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν) y que al mismo tiempo permanezca (ὑπομένει).

El análisis de la condición de posibilidad del movimiento nos descubre un elemento constitutivo de las sustancias móviles: la materia. Aristóteles adopta la palabra ὕλη de la lengua convencional, porque significa bien aquello de lo que está hecha una cosa, que permanece y subyace a los distintos cambios (21). Pero al propio tiempo, la sustancia móvil está configurada. Su cambio de modo

(20 a) *Met.* XII, 1069^a 18-1069^b. Cfr. sobre la prueba del primer motor en *Física* VIII Cfr. VERBEKE "La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote". *Rev. Phil. Louv.* XLVI (1948) 137-60.

(21) Cfr. CENCILLO Hyle, *La materia en el Corpus aristotelicum*. Madrid 1958, 33-78, 114-36.

de ser implica cambio de conformación. Ello revela un nuevo constitutivo interno que recoge esta materia y la conforma (λόγος καὶ εἶδος). Estas dos expresivas palabras de viejo cuño filosófico, retratan bien la función de este segundo elemento constitutivo. Λόγος, de λέγω, que primitivamente significa recoger (22) es la conexión interna que recoge y estructura. Εἶδος tiene resonancias platónicas (23) y es aquello en lo que verdaderamente consiste una cosa; el constitutivo que la hace "ser" y "ser de tal manera". Pero Aristóteles, después de su crítica de las ideas, realizada de modo definitivo por aquellos años, decide reducirlas a constitutivos internos de las cosas. Por eso el εἶδος que antes estaba separado y distante de la cosa, se abraza ahora con la ὕλη en el mismo seno de la οὐσία (24).

Hasta ahora hemos visto la constitución interna de las sustancias móviles, pero la realidad misma del movimiento nos manifiesta su proceso, su devenir. La conjunción de materia y la forma no es una superposición estática, un ensamblamiento inmóvil. Por el contrario, es una compenetración íntima, impulsada eficazmente desde fuera y realizada dinámicamente desde dentro. Πᾶν γὰρ μεταβάλλειν τὸ καὶ ὑπὸ τινος καὶ εἰς τι ὕφ' οὗ μὲν, τοῦ πρώτου κινουόντος· ὁ δὲ, ἡ ὕλη· εἰς ὃ δέ, τὸ εἶδος (25). La materia, en efecto, es el substrato permanente de donde (ἐξ οὗ) procede la cosa (26). La forma es lo que da a ésta su determinación (τόδε τι) situándola, según su estructura, en el orden de la realidad. La unión de materia y forma es una σύμφυσις. Φύσις sabemos que tiene la doble dimensión de *fundamento*, que sostiene y *fuelle* que brota. La σύμφυσις será, por tanto, fundamentación, realizada mientras brotan y se despliegan en comunión la materia y la forma. No hay en este proceso una sucesión ni prioridad de un elemento constitutivo sobre el otro. Ambos son ἅμα, en el instante ontológico de la comunión. Así surge la οὐσία.

Esta dinámica interior (τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια) remite a una causalidad exterior (ἐκτός) y, en concreto, a una causa eficiente. El movimiento implica un motor. Por eso, Aristóteles llama κινεῖν a la causalidad externa que actúa sobre la sustancia, por la cual (ὑπὸ τινος) se efectúa el proceso interno. Dos rasgos caracterizan al motor: la prioridad ontológica y la eficiencia. Existe antes que su efecto y lo produce con su actividad, con su movimiento. Por aquí se nos abre un camino que nos llevará, más adelante, hasta un motor inmóvil (27). Sin embargo, aunque Aristóteles no trate aquí de ello,

(22) HOFFMANN, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*. München 1950, 175. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1961, 94-6.

(23) Cfr. LEGIDO, *El problema de Dios en Platón*, Salamanca 1963, 92-3.

(24) *Met.* XII, 1069b, 3-34. Cfr. MANSION, *Introduction a la physique aristotelicienne*, Louvain 1945, 240-51. WUNDT o. c. 58-79

(25) 1069b 36-1070a 1.

(26) 1013^a 24.

(27) 1070^a 2-1070^b 35.

vamos a completar la visión dinámica de la οὐσία con una referencia a la causa final. La necesitamos tanto más, cuanto que en la segunda parte de la reflexión, recurre a ella. Además del motor que obra, existe aquello por lo cual (οὐ ἔνεκα) obra (28). Es el bien apetecido por una cosa en su realización. En este sentido, tiene un doble rasgo de bondad y finalidad (τὸ τέλος καὶ ἀγαθόν) (29). Su acción consiste, por tanto, en atracción de la causa eficiente. Esta es la dinámica completa de la οὐσία. El τέλος atrae al κινουῶν y éste produce la σύμφυσις del εἶδος y la ὕλη.

Conocemos la constitución interna de la οὐσία y su dinámica. Para esclarecerlas más, vamos a estudiar las coordenadas que la encuadran. La sustancia está en movimiento y éste consiste en "la actualidad de lo posible en cuanto que posible", ἢ τοῦ δυνατοῦ καὶ ἢ δυνατὸν ἐντελέχεια κινήσις ἐστίν (30). Μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυναμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργεῖα ὄν (31). En efecto, el movimiento nos permite distinguir dos estados ontológicos: la δύναμις y la ἐνέργεια, la potencia y el acto. Potencia es capacidad de realidad y perfección. Acto es realización de la capacidad potencial y, por tanto, su perfección. Ἐνέργεια es un ἔργον que va realizando una cosa y conduciéndola a su τέλος que es, al mismo tiempo, término y meta. Movimiento es así una plenificación ontológica (τελείωσις) un paso de la indigencia a la riqueza. Aquí radica, precisamente, como veremos en seguida, su fuerza remisiva, pero antes veamos la implicación de la dinámica de la οὐσία en el movimiento. Podemos decir, utilizando una comparación física impropia, de este contexto metafísico, que el movimiento de la οὐσία se mueve en las coordenadas de la δύναμις y la ἐνέργεια. En el orden interior, la materia tiene carácter potencial (32), es capacidad receptiva. Δυναμει δὲ ἢ ὕλη (33). Tiende hacia la forma como a su perfección y acabamiento. La forma, por tanto, es acto y plenitud. Ἐνεργεῖα μὲν γὰρ τὸ εἶδος (34). Es la forma la que íntimamente causa el ser, αἴτιον τοῦ εἶναι (35) al comunicarse a la materia. En el orden de la actualidad exterior, el motor se sitúa en el acto. La comunión material-formal se realiza porque hay un poder más "enérgico" que ella, "por el cual" lo que estaba en potencia pasa al acto. Ἀεὶ ἐκ τοῦ δυναμει ὄντος γίγνεται

(28) 1013^a 32 ss.

(29) 1013^b 25 ss. Cfr. MANSION o. c. 226-39, 251-81.

(30) 1065^b 33.

(31) 1069^b 15-6. WUNDT o. c. 79-102.

(32) Aquí hablamos de la potencia pasiva, no de la activa. Cfr. 1071^a 3-17 y comentario de ROSS, o. c. II, 362.

(33) 1071^a 10.

(34) 1071^a 8.

(35) 1041^a 34.

τὸ ἐνέργεια ὄν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος (36). Por aquí también nos vemos conducidos a un Acto primero (37).

Aristóteles ha tomado la οὐσία móvil como punto de partida y en una exposición densa y breve, ha analizado su estructura y su dinámica. Τίνας μὲν οὖν αἱ ἀρχαὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ πόσαι... εἴρηται. Así termina la primera parte de la reflexión. Claramente se ve que ha sido un estudio de la sustancia por sus causas. Pero no era más que una introducción, como lo sugiere en dos ocasiones. Al acabar el estudio de la dinámica de la sustancia, apunta que debe existir παρὰ ταῦτα τὸ ὡς πρῶτον πάντων κινουῦν πάντα (38), y al terminar el encuadramiento de esta dinámica en el marco ontológico del movimiento, lo sugiere también: ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ (39). El estudio de la sustancia móvil nos remite más allá de ella. Es necesario, pues, recorrer este camino que acaba de abrirse, hasta llegar a su término.

2. — La sustancia inmóvil.

“Puesto que eran tres las sustancias: dos físicas, y una, inmóvil, hay que decir respecto de ésta, que es necesario que exista una sustancia externa, inmóvil” (40). Aristóteles comienza esta segunda parte, empalmándola con la afirmación sobre las sustancias que había hecho al principio. Sin embargo, hay una notable diferencia. Allí afirmó que existía una οὐσία ἀκίνητος. Aquí va a demostrar su existencia y a penetrar en su naturaleza. La demostración se apoya en dos fundamentos: unos hechos reales y un principio metafísico, nacido de ellos. Brevemente, como anticipación, adelanta Aristóteles este, antes de describir los hechos físicos. Αἱ τε γὰρ οὐσία πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πάσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά (41). En realidad, hay dos modos fundamentales de ser: la οὐσία que *es en sí* y ἰοσυμβεβηκός, que en sus diversas formas, *es siempre en otro*. Cualquier cualidad o movimiento se apoya en último término en la sustancia. A ella remite todo, como a fundamento primero. Si este fundamento es perecedero, entonces todo sería perecedero. Pero esta conclusión está en contradicción con el movimiento eterno que la ciencia física nos atestigua. La realidad física del movimiento del cielo es el verdadero punto de partida de la demostración. Los griegos nunca pensaron en el origen de la φύσις desde la nada. La filosofía sólo alcanzó este hecho por influjo de la revelación bíblica.

(36) 1049^b 24.

(37) 1070^b 36 1071^b 1.

(38) 1069^b 34-5.

(39) 1071^a 35.

(40) 1071^b 2-5.

(41) 1071^b 4-5.

Para ellos el mundo había sido eterno o, al menos, había existido eternamente una materia amorfa y caótica, que Dios ordenó, como llegó a pensar Platón. Para Aristóteles, afirmar la formación del mundo en el tiempo, era "terrible irreligiosidad". El aseguraba que el mundo es ingénito e imperecedero. Así escribía, poco antes, en su tratado *Περὶ φιλοσοφίας* (42). El movimiento y el tiempo, que es su medida, son eternos. Su forma más alta es el movimiento local circular de los astros. Sin embargo, a pesar de su eternidad, implica un paso de potencia a acto y este tránsito remite más allá del mundo móvil, a una οὐσία que sea acto (42 a).

El acto es anterior a la potencia, temporal, conceptual y esencialmente (43). La potencia, como capacidad y posibilidad, posee un nivel ontológico inferior al acto, como realización. Por eso, la potencia solo se concibe con relación al acto, solo puede surgir siguiendo a un acto. No puede por sí misma entrar en la zona de la actualidad. Necesita de algo más poderoso que la impulse. Ahora bien, para ser un fundamento adecuado, no basta que *haga pasar al acto* (ποιητικόν). El *hacer acto* puede implicar potencialidad. Se puede *actuar* sin que por eso la potencia y el no ser estén ausentes. En este caso, no habría poder ontológico suficiente, porque en algún momento podría no actuar (44). No basta tampoco, que la sustancia última *pase al acto*. Pasar al acto, *actuarse*, es *tener acto*. Y el tener implica también potencialidad. Puede, en algún momento, no pasar, dejar de tener. Ni el *hacer* ni el *tener* son condiciones ontológicas adecuadas para el motor primero. Es necesario *ser acto*. Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια (45). Debe desaparecer toda potencia, pues si la potencia está al principio de todo, no existirá nada. En consecuencia, debe desaparecer toda materia, que es también potencia, para quedar el Acto Puro. Ἐνέργεια ἄρα (46).

Existe una Realidad última que es Acto. Si no fuera así, todo se disolvería y no existiría este movimiento eterno, incesante y circular del primer cielo, que demuestra la razón y atestigua la experiencia. Hay algo que mueve. "Ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἄτιδον καὶ οὐσία καὶ ἐνέρ-

(42) Ἀριστοτέλης δὲ μήποτε εὐσεβῶς καὶ ὁσίως ἐνιστάμενος ἀγέμετον καὶ ἀφθαρτον ἔφη τὸν κόσμον εἶναι. Frag. 18.

(42 a) Cfr. DIEMER "Gott und die Zeit bei Aristoteles" *Kantstudien* L(1958-59) 273-86.

(43) 1049^b 10-18. 1072^a 9.

(44) Tampoco valdrían seres eternos, como las ideas, si no son poder (δύναμις), pues no podrían ser principio del movimiento (1071b, 14-7). Estas palabras atestiguan bien cómo para Platón, a quien alude, las ideas no tenían un carácter dinámico.

(45) 1071^b 19-20. Cfr. CHRISTENSEN. "Actus purus". *Classica et mediaevalia* XIX-XX (1958-9) 7-40.

(46) 1071^b 22. Aristóteles examina después la teología anterior a la luz del principio πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως. Algunos pusieron antes la potencia. Los teólogos pusieron al principio la Noche; los físicos, la materia, agua, aire. Otros, el acto. Anaxágoras habló del Νοῦς y Empedocles de φίλις y νεῖκος. Platón hizo al alma principio de todo, pero la consideró engendrada con el cielo.

γεια οὔσα. En el origen del movimiento está la *inmovilidad eterna* porque lo que está fuera del movimiento está fuera del tiempo; la *inmovilidad actual*, porque lo que está fuera del movimiento está también fuera de la potencialidad. Estos hechos nos están esclareciendo la naturaleza de Dios. Hay dos rasgos esenciales, estrechamente unidos, que acabamos de descubrir. La *Sustancia primera* es *Motor inmóvil* y *Acto puro*. Por esto mismo es el *Ser necesario*. Es tal su plenitud que no puede existir de otra manera (ἄλλως) sino que simplemente es (ἀπλῶς). En esta radical necesidad se funda su bondad y su principalidad (47). Ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινουῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργεῖα ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς (48). Dios por ser Acto puro, es Gozo, Inteligencia y Vida. Sabemos por experiencia que las actualizaciones, como la vigilia, la sensación y la inteligencia, implican un gozo. Y si gozamos actualizándonos, Dios será el Gozo Puro, por ser actualidad. Además, continúa Aristóteles, es Inteligencia, porque ésta es actualización. Conocer es actualizar. Cuando la inteligencia toca el ser que está en acto, ella misma se actualiza hasta el punto de hacerse una cosa con él (49). La ἐνέργεια es νοήσις y también ζωή: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀίδιος. *Dios es el Viviente, el Eterno, el Mejor*. Así es cómo se nos manifiesta la "Sustancia inmóvil", separada de lo visible, indisoluble y simple (50).

Para establecer las relaciones entre el Motor inmóvil y el mundo, Aristóteles parte de la mutua implicación de νοῦς y βούλησις en el hombre. La inteligencia y la tendencia apuntan a una realidad que es idéntica, pero tiene distintos aspectos. El νοῦς se mueve por lo inteligible (νοητόν) que es en último término ἡ οὐσία πρώτη ἡ ἀπλή καὶ καθ' ἐνέργειαν. El querer, por su parte, se mueve por lo amable (βουλητόν) que es el ser bello, τὸ ὄν καλόν. Ahora bien, como el querer sigue al conocer, lo inteligible y lo amable se implican. La πρώτη οὐσία es, al mismo tiempo, τὸ ἄριστον. Así se explica que sea también Motor inmóvil, porque el bien, atrayendo, mueve sin ser movido. Es una causa final, τὸ οὐ ἔνεκα. Κινεῖ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τὰλλα κινεῖ (51). Más que un impulso que pone en marcha y sostiene

(47) 1072b 10-1 ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἔστιν ὄν καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς καὶ οὕτως ἀρχή-

(48) 1072B 7-8.

(49) 1072b 21-3 ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν... ἐνεργεῖ δὲ ἔχων.

(50) 1073a 4-13. Dios trasciende el primer cielo y su poder. Por tanto, no es el Alma de este cielo, como quiere MUGNIER: *La théorie du premier moteur*, París, 1930. Cfr. OEHLER. "Der Beweiss für den unbewegten Bewegter bei Aristoteles". *Philologus*. 99 (1955) 70-93.

(51) 1072b 3-4. Por este motivo y porque el mundo es eterno y no necesita ser movido desde atrás, sino atraído desde adelante (cfr. p. 73), la causalidad final del Motor inmóvil se encuadra en el pensamiento de Aristóteles y no es una simple "solución residual" de compromiso. cfr. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*. París 1962, 365-8.

ne la φύσις desde atrás, es un foco poderoso de atracción que arrastra todo el movimiento del mundo hacia sí. Porque las cosas tienden más a su propia perfección que a afirmarse en su menesterosa realidad. Todos los seres móviles penden del Acto puro, en el que se da su perfección consumada. Ἐκ τοι αὐτῆς ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις (52).

3. — “¿Uno o muchos?”

Partiendo del movimiento eterno de los astros, hemos llegado al Motor inmóvil. Pero ¿es uno o son muchos? ¿Explicará un solo motor el movimiento cósmico o será necesario descubrir y admitir más? Aristóteles asegura que “el principio y primero de todos los seres es inmóvil, sustancial y accidentalmente (ἀκίνητον καὶ καθ’ αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός), y mueve el primer movimiento eterno del cielo. Sin embargo “vemos” que además de este movimiento simple del Universo (ἀπλή φορά τοῦ παντός), producido por la sustancia primera e inmóvil, los planetas tienen otros movimientos. Es necesario, por tanto, que cada uno de éstos esté movido por una sustancia eterna e inmóvil sustancialmente (ὕπ’ ἀκινήτου... καθ’ αὐτήν... οὐσίᾳς). Y si la naturaleza de los planetas es una sustancia eterna, su motor ha de serlo también. Ahora bien, para precisar el número de estos movimientos, hay que preguntar a la ciencia que se ocupa de los astros, “la astrología”. Aristóteles se sirve aquí de los resultados de la astronomía de su tiempo. Para Eudoxo, los planetas se situaban en círculos concéntricos en torno a la tierra inmóvil. Hay siete planetas (Luna, Sol, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno). Los dos primeros tienen tres movimientos: de rotación, de traslación y de oscilación. Los cuatro siguientes tienen uno más. Así resultan veintiseis movimientos y motores. Callipo estaba de acuerdo con Eudoxo en la posición de los movimientos, pero creía necesario añadir más, hasta treinta y tres. Aristóteles, por su parte, pensaba que, para equilibrar estos movimientos, había que añadir otros más en sentido contrario, hasta cincuenta y cinco. Este sería también el número de sustancias y principios, que actúan como fines que atraen el movimiento de los astros (τέλος οὐσίαι φόρᾱς) (53).

A pesar de esta diversidad de movimientos, “es claro que el cielo es uno”. Una multiplicidad de cielos implicaría una multiplicidad de motores y esta implicaría, a su vez, una materialidad en ellos, pues lo que individualiza es la materia. Por eso, concluye Aristóteles: τὸ δὲ

(52) 1072^b 13-4 Cfr. DE CORTE, “La causalité du premier moteur dans la philosophie aristotélicienne” en *Revue d'Histoire de la Philosophie* (1931) 105-46. Ross, *Arist.* 259.

(53) 1073^b 1-1074^a 31 Cfr. PAULUS “La théorie du premier moteur chez Aristote” en *Revue de Philosophie* (1933) 259-94; 394-424.

τι ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ· ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα αἰεὶ καὶ συνεχῶς· εἰς ἄρα οὐρανὸς μόνος (54). Esta conclusión, obtenida por el camino riguroso de la reflexión metafísica, coincide con la tradición antigua. En forma de mito (ἐν μύθου σχήματι) decían los antiguos que los astros son dioses y que lo divino abraza la naturaleza entera. A ello añadían otras muchas cosas entendiendo los dioses desde los rasgos humanos. Pero hay que "separar" lo mítico y quedarse con lo dicho al principio: ὅτι θεοὺς ζῶντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρησθαι νομίσειεν (55). Hecha esta salvedad, resulta clara la opinión antigua y puede aceptarse. Ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον.

II. — LA HERENCIA PLATÓNICA EN LA TEOLÓGIA DE ARISTÓTELES.

1. — *Critica de Platón.*

Por la situación del libro XII en la evolución filosófica de Aristóteles, es de esperar que la huella platónica esté presente en él. Probablemente fue escrito al final de su estancia en Assos y Mitilene. Unos años antes había publicado el diálogo *Περὶ φιλοσοφίας* que Jaeger considera como "el manifiesto de su propia posición filosófica". En efecto, en él se manifiesta por primera vez en contra de las realidades ideales de Platón (56), que ya habían sido discutidas y revividas en el seno mismo de la Academia. Además, en este diálogo, defiende enérgicamente la eternidad del mundo, apartándose también de Platón (57). Estas dos discrepancias aparecen claramente en el libro XII de la *Metafísica*. Aquí hallamos la crítica de las ideas (58) y la negación de la formación temporal del alma del mundo (59). Parece entonces que el pensamiento teológico de Aristóteles va a suponer una brusca ruptura con el de Platón. Si el Dios de Platón es la Idea de bien y el mundo ideal, como piensan muchos, su realidad ha perdido consistencia. Si, por el contrario, para Platón lo divino es el Alma del mundo, como piensan otros, también queda transformada al hacer a ésta eterna, ingénita e imperecedera (60). En ambos casos, parece que la huella de la teología platónica se ha borrado por completo. Esto resulta tanto más extraño, cuanto que hoy en día

(54) 1074^a 35-9.

(55) 1074^a 9-10

(56) Fg. 10. καὶ ἐν τοῖς διαλόγοις σαφέστατα κεκραγῶς μὴ δύνασθαι τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθεῖν κἄν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φίλονεικίαν ἀντιλέγειν.

(57) Fg. 19, 26. "Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens".

(58) 1069^a 26-28; 1071^b, 14-7; 1073^a 17-22.

(59) 1071^b 38, 1072^a 3.

(60) Cfr. LEGIDO o. c. 62-74.

sabemos con certeza que Aristóteles, al principio, ha seguido de cerca los pasos de Platón y nunca ha logrado escapar de su influencia. Sin embargo, es posible desde nuestra interpretación de la teología platónica, resolver esta importante dificultad histórica y mostrar la semejanza de la solución que ambos pensadores dieron al problema de Dios.

El Dios del primer Aristóteles es casi el mismo que el Dios del viejo Platón. Dos rasgos caracterizan al primero. En primer lugar, ser *Motor inmóvil* y, por ello, *Acto puro* y *Ser necesario*. En segundo lugar, ser *Pensamiento puro* y, por ello, *Vida perfecta*. Pero también eran estos los rasgos fundamentales del Dios del anciano Platón. "A partir de los diálogos de madurez, se va perfilando en el pensamiento teológico de Platón, un concepto nuevo de divinidad. Es la inteligencia divina que fabrica y gobierna el mundo y posee ciertos rasgos personales" (61). El *Demiurgo* es, pues, *Inteligencia divina* y *Principio del movimiento* en el mundo. Es distinto de las ideas que toma como proyecto en su obra cósmica, y del Alma del mundo, creada en el tiempo (62). Según estos resultados, la crítica de Aristóteles a ambas realidades, no significaría ruptura esencial con el pensamiento teológico de Platón, sino más bien una cierta continuidad. Pero es necesario ponernos ya en contacto con los textos mismos.

2. — El "Motor inmóvil".

Platón en el *Timeo* presenta la obra de Dios en el mundo. En primer lugar, el mundo mismo nos remite a una causa. Es visible, corporal, mudable y, como todo lo que deviene, tiene una Causa, que es su Autor y Padre. El es la causa eficiente del cosmos. Para su obra tomó como modelo las ideas eternas, paradigma perfecto, que quiso grabar en la materia agitada y caótica, que existía al principio (64). Así formó el cuerpo del mundo y en él infundió un alma, de modo que fuera viviente perfecto. Por la conjunción de la *causalidad eficiente* de la *Inteligencia divina* de la *causalidad final* y *ejemplar del Bien* y de la *causalidad material* del *Caos primordial*, ha surgido el universo. Dentro de él, le interesan a Platón sobre todo los astros y, sirviéndose de un mito, hace que Dios cree el cuerpo y el alma de estos dioses, que han de ayudarle a consumir la formación del mundo. La narración mítica dramatiza la imagen del universo, que por aquellos días había elaborado Eudoxo, con los astros en órbitas fijas y concéntricas en torno a la tierra. Τῶν ἄστρον ζῶα

(61) *Ibid.* 217.

(62) *Ibid.* 132-141, 171-8.

(63) *Tim* 83c τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμέν ὑπ' αἰτίου τινός ἀνάγκη εἶναι γενέσθαι.

(64) 30a.

θεῖα ὄντα καὶ αἰδία καὶ κατὰ ταῦτα ἐν ταύτῳ στρεφόμενα (65). Estos "dioses", hijos de Dios, deben formar el resto de los vivientes, imitando el poder de su Padre y obedeciendo a sus órdenes (66). Como vemos, la teología del *Timeo*, no se interesa tanto por demostrar la existencia de Dios, cuanto por describir su obra cósmica. No obstante, encontramos en él un esquema que aparecerá después en las *Leyes* y en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles.

Aristóteles sigue de cerca el planteamiento y la solución del problema de Dios que encontramos en las *Leyes* (893b-899d). Aquí Platón en sus últimos días demuestra la existencia de Dios, para que los ciudadanos de su ciudad le acepten como medida de todas las cosas. Su punto de partida es el movimiento (κίνησις). Después sigue una descripción de sus distintos tipos, paralela en ambos (περιφορὰ, αὔξεισις, φθίσις, γένεσις, φθορά). Existen además dos movimientos principales: el que mueve a los demás, sin poder moverse a sí mismo (ἢ μὲν ἕτερα δυναμένη κινεῖν κίνησις, ἑαυτὴν ἀδυνατοῦσα) y el que puede moverse a sí mismo y a los demás (ἢ δὲ αὐτὴν τ' αἰεὶ καὶ ἕτερα δυνάμενη) (67). Este es el movimiento en su más plena realidad, en su más poderosa energía. Si de uno pasamos a otro y así a miles, llegamos a la ἀρχὴ τῆς κινήσεως πάσης... ἢ τῆς αὐτῆς αὐτῆ κινήσεως μεταβολή (68). Este automovimiento es propio de la vida y del alma. En efecto, el cuerpo del universo está vivificado por un Alma (φυχή τῶν πάντων πρεσβυτάτη, γενομένη γε ἀρχὴ κινήσεως) (69), que tiene esta doble condición. Por una parte, es engendrada, movida y traída al ser; por otra, mueve y es principio de movimiento. Esto implica que su movimiento no es el último. Ella es imagen, εἰκὼν (70), en la que se refleja la Inteligencia, el Dios verdadero entre los dioses (71). La naturaleza de ésta, no podemos mirarla cara a cara, porque nos cegaría como el sol, ni podemos tampoco conocerla suficientemente (72). El Alma del mundo que la refleja gira en círculo con la forma más alta de movimiento. La Inteligencia es el automovimiento perfecto que mueve a todo lo demás. El Alma cósmica, al participar del movimiento de aquella y envolver con él el universo entero, es también divina. Pero Platón pregunta con insistencia: μίαν ἢ πλείους (73). Porque en realidad hay muchos astros y con movimientos distintos. La pregunta queda sin respuesta. Sea una o muchas, estén inmersas en los astros o actúen en ellos desde

(65) 40b.

(66) 41a-42e. Para todo este problema, cfr. LEGIDO, o. c. 143-94.

(67) *Ley*. 894b.

(68) 895a

(69) 896b.

(70) 897e.

(71) 897b ψυχή... νοῦν μὲν προσλαβοῦσα αἰεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα.

(72) 897d.

(73) 896a, 898c.

fuera, el hecho es que son verdaderamente dioses. Llevaba razón Tales cuando dijo que todo estaba lleno de dioses (74). Esta breve visión de la última teología de Platón nos permitirá comprobar su influjo en la *Metafísica* que estamos estudiando.

Partiendo del movimiento del mundo, Aristóteles llega a un *Motor* que lo mueve. Esta era una conclusión a la que Platón había llegado hace tiempo. En su época de madurez, al escribir el *Fedro*, contaba con un Alma ingénita, fuente y principio del movimiento (πηγή και ἀρχή κινήσεως· ἀρχή δὲ ἀγένητον) que no puede tener origen ni ser destruída, porque entonces la tierra y el cielo caerían en la inmovilidad (75). Más tarde, entrando en la vejez y cuando Aristóteles había llegado ya a la Academia (76) exponía Platón en el *Político* en forma de mito la obra de Dios, que como capitán (δημιουργός) impulsa y guía providentemente los movimientos del universo. Este se mueve por obra del que le engendró, que puede moverse a sí mismo, αὐτὸ ἑαυτὸ στρέφειν αἰεί (77). En las *Leyes*, como acabamos de ver, Platón perfila aun más su concepción de Dios, como Automovimiento y Causa del movimiento para los demás: ἡ δυναμένη αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν (78); τὴν τε ἑαυτὴν κινούσα και ἕτερον... ὄντως τῶν ὄντων πάντων... κίνησιν (79).

El segundo rasgo fundamental del Dios aristotélico es ser Inteligencia pura. Es Acto de inteligencia, ἡ νοῦ ἐνέργεια, y por eso es Vida, Viviente (80). Es un pensar, que se piensa a sí mismo, αὐτὸν νοεῖ... και ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (81); αὐτὴ αὐτῆς ἡ νόησις (82). En esto sigue Aristóteles el camino trazado por Platón. Ya hemos demostrado en otra ocasión, que a lo largo de los diálogos va perfilando la realidad de Dios como la Inteligencia divina que hace y gobierna el mundo (83). El Demiurgo no es ni más ni menos que la personificación de esta Inteligencia. En el *Timeo* se ve bien cómo el universo es obra del λόγος και διάνοια θεοῦ (84); en las *Leyes*, que el Dios verdadero entre los dioses es el νοῦς que no podemos mirar con nuestros ojos mortales, y que preside el cosmos (85). Los dos rasgos centrales del Dios aristotélico: ser *Movimiento* y ser *Inteli-*

(74) 899b ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἰτιαὶ ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετὴν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν, εἴτε ἐν σώμασιν ἐνούσαι, ζῶα ὄντα, κοσμοῦσιν πάντα οὐρανόν, εἴτε ὅπη τε και ὅπως; ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;

(75) *Fedr.* 245 c. e. Cfr. *Met.* 1071^b 5-6.

(76) JAEGER, *Arist.* 19-31.

(77) *Pol.* 269 d-e.

(78) *Ley* 896a.

(79) 894c. Cfr. JAEGER *Arist.* 166-7.

(80) *Met.* 1072b 26-7.

(81) 1074b 34-5.

(82) 1075a 10.

(83) *O. c.* 22 ss.

(84) *Tim.* 38c. 30a.

(85) *Ley* 897b 967d.

gencia, están en Platón y han sido tomados de las reflexiones sobre las leyes, que ocuparon sus últimos días.

En medio de esta profunda semejanza, conviene subrayar las diferencias para que se muestre la nueva posición de Aristóteles y lo que de novedad encierra su teología del Motor inmóvil. En efecto, basta un sencillo contraste para ver que, a diferencia de Platón, Aristóteles le considera "inmóvil", κινουῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνέργεια ὄν (86). En esta apretada expresión aparece claramente que, por el tiempo en que escribió este libro, había alcanzado ya los principales fundamentos de su metafísica. Ya había resuelto el problema del movimiento, como paso de potencia a acto y, en consecuencia, había estructurado ya su doctrina de la sustancia, de sus constitutivos internos (materia-forma) y de sus causas. Según esto κίνησις es para Aristóteles, en cierto modo, imperfección, porque supone paso de potencia a acto. Dios, que es Acto puro, debe ser κινουῦν ἀκίνητον. En cambio para Platón, que ha visto el movimiento desde la vida y el alma, moverse y, sobre todo, automoverse, es la máxima perfección. Son dos aspectos distintos de la misma realidad, nacidos de dos perspectivas metafísicas. Por eso en medio de sus diferencias ἡ κίνησις αὐτῆν αὐτῆν κινουῦσα, coincide profundamente con el κινουῦν αὐτὸ ἀκίνητον, que es al mismo tiempo ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτῆν ἐκείνου ζωῆ ἀρίστη καὶ ἀτδιος (87).

Otra importante diferencia entre el Demiurgo de Platón y el Motor inmóvil de Aristóteles es que aquél obra en el mundo como causa eficiente; éste, como causa final: Κινεῖ ὡς ἐρώμενον (88). También aquí la diferencia se debe a una discrepancia metafísica más honda. Para Platón, el mundo ha sido hecho en el tiempo (89). Es necesario, por tanto, que Dios actúe eficientemente convirtiendo la materia eterna, amorfa y desordenada en κόσμος. Para Aristóteles, en cambio, el mundo es eterno. No existe problema de origen, ya que eternamente el mundo se mueve. La acción de Dios debe ejercerse desde el fin, como Bien poderoso que atrae y arrastra, siendo objeto de amor. Así se pueden conciliar el movimiento y la inmovilidad; porque lo amado mueve sin ser movido.

3. — *Los otros motores.*

No se reduce a esto solamente la huella de la teología platónica en este libro de Aristóteles. Está presente también en él el problema

(86) *Met.* 1072b 7.

(87) 1072b 27-8.

(88) 1072b 3. Sobre la semejanza entre la causalidad del Dios de Platón y Aristóteles cfr. FORSYTH, "Aristotle's concept of god as final cause", *Philosophy* XXII (1947) 112-23.

(89) LEGIDO o. c. 159-64.

de la multiplicidad de motores, que trata el capítulo octavo. Ya en el *Fedro* aparecen los dioses del cielo (90) que acompañan a Zeus, y en el *Político*, los Pastores divinos que ayudan al gran Piloto a gobernar el mundo (91). Pero los testimonios más explícitos son los del *Timeo* y las *Leyes*, que ya hemos anotado. Podemos afirmar que Platón, a medida que avanza su vida y se va poniendo en contacto con la visión astronómica de Eudoxo, decide divinizar los astros, que no son más que la porción más escogida del cuerpo y del alma del mundo (92). Al final este hecho era para él claro y seguro. Lo que ofrecía alguna dificultad era si para explicar los movimientos divinos de los astros eran necesarias una o más almas, y si éstas (93) actúan en ellos de modo inmanente o trascendente (94). Cuando muere Platón y Aristóteles abandona la Academia, el problema estaba plantado en toda su agudeza.

Aristóteles hereda de Platón el planteamiento del problema y los presupuestos metafísicos para resolverlo. Al comienzo mismo del capítulo octavo se repite la pregunta, incluso con las mismas palabras: Πότερον δὲ μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους (95). Era el problema que el viejo Platón había dejado planteado, pero sin resolver. Aristóteles continúa la reflexión de sus últimos días de la escuela, incluso con los mismos presupuestos metafísicos. Debe haber tantos motores como movimientos, porque siempre el movimiento, en cuanto efecto, remite al motor, en cuanto causa. Además, los movimientos materiales y visibles penden de motores invisibles, inmateriales y eternos. La causalidad obliga a esta remisión. Sin embargo, se necesita primero determinar el número de movimientos. Para ello hemos de recurrir a la "astrología".

Aristóteles ha tomado los hechos físicos de Eudoxo y Callipo. Es indudable que los griegos han recibido en buena parte la herencia de la astronomía oriental, pero han aportado más que lo que han recibido. A las mediciones astronómicas de egipcios y babilonios añadieron ellos los modelos geométricos para explicar los movimientos estelares y los cálculos de las dimensiones cósmicas. La primera gran solución astronómica la dio Eudoxo de Gnido (409-356 a. C.). Los planetas no andan errantes por el universo, (τὰ πλανητά), sino que siguen órbitas concéntricas en torno a la tierra inmóvil. Tienen tres movimientos fundamentales que hoy llamaríamos de rotación, de traslación y oscilación. Pero para mantener el equilibrio, que el universo muestra, es necesario atribuir a los cinco planetas últimos

(90) *Fedr.* 246d.

(91) *Pol.* 271d-e 272e.

(92) LEGIDO, O. c., 181-193.

(93) *Ley*, 896 c, 898 c.

(94) 898 c, 899 b.

(95) *Met.*, 1073a, 14.

un movimiento más, con lo cual resulta que el cielo tiene, según Eudoxo, veintiséis movimientos (96). Este sistema fue completado por Callipo (370-300 a. C.). Tenemos escasas noticias de este famoso astrónomo al que encomendó el gobierno ateniense la reforma del calendario ático. En 330/329 empezó la era, a la que se suele dar su nombre. Callipo (97) estaba de acuerdo con Eudoxo en la posición de los movimientos, pero discrepaban respecto de su número. Júpiter y Saturno deben tener cuatro, como afirmaba también él, pero hay que añadir dos más al Sol y a la Luna, y una más al resto de los planetas. Con ello habría en el cielo treinta y tres movimientos. Aristóteles no queda todavía satisfecho, y añade cuatro más al Sol, Mercurio, Venus y Marte, y tres a Júpiter y Saturno. Sólo así con cincuenta y cinco movimientos que van disminuyendo del centro a la periferia, se explicaría la armonía que reina en el universo (98).

Estos hechos físicos, vistos a la luz de aquellos principios metafísicos nos obligan a admitir cincuenta y cuatro substancias eternas que mueven (99). Sin embargo, esta multiplicidad de motores no destruye la unidad del Cielo. Aristóteles repite insistentemente: ὅτι δὲ εἰς οὐρανὸς φανερόν ... εἰς ἄρα οὐρανὸς μόνος (100). Todo movimiento pende en último término de una substancia Primera (τὸ δὲ τὶ ἦν εἶναι), Única (ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῶ), Acto puro (ἐντελέχεια), que es el Primer Motor Inmóvil (τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον) (101). Desde aquí se puede ver en toda su verdad el carácter divino de los motores eternos y de los astros que les siguen. Y así también adquiere su verdadero sentido la vieja tradición, que en forma de mito, decía que los astros son dioses y que lo divino abraza la naturaleza entera. Como Platón en las *Leyes* (102), Aristóteles se acuerda de Tales al concluir su demostración de la divinidad de los astros, y toma también casi las mismas palabras de los presocráticos para concluir su reflexión sobre los motores divinos (103). En efecto, si

(96) Para todo este problema cfr. SAMBURSKY, *The Physical World of the Greeks*. London, 1956, 50-79.

(97) SIMPLICIO. *In Aris. de Caelo* (p. 493, 1, 5 ed. Heiberg) "Callipo de Cízico, después de estudiar con Polemarco, el amigo de Eudoxo, vino a Atenas después que este último, y pasó el tiempo en corregir y completar con Aristóteles los descubrimientos de Eudoxo".

(98) BONITZ, o. c., 504-512. Cfr. SAMBURSKY o. c. 6. Por este camino la teoría de las esferas concéntricas fue elevada por Aristóteles de una mera ayuda geométrica al nivel de una realidad física, de una reproducción actual del cosmos.

(99) *Met.* 1074a, 14 ss.

(100) 1074a, 31, 39.

(101) 1074a, 35-39.

(102) *Ley.* 899 b. ἔσθ' ὅστις ταῦτα ὁμολογῶν ὀπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;

(103) *Met.*, 1074b. περιέχει τὸ θεῖον τῆν ὅλην φύσιν.

se separa el aspecto mítico, resulta veraz y patente la opinión de los antepasados (104).

Para Jaeger este capítulo del libro XII, que estamos estudiando, representa una revisión de la teoría del primer Motor. Aristóteles evoluciona de su primera postura metafísica, de estilo platónico, a una posición más empírica (105). A la primera época correspondería su doctrina del primer Motor, a la segunda esta revisión del capítulo 8, que introduce muchos motores. En un primer momento superó la teología del Alma del mundo de Platón con su teología de la Inteligencia separada, pero después, vuelto a la ciencia, ve la divinidad en los motores que impulsan los astros. "Aristóteles se refuta a sí mismo... Incurre en contradicción con los presupuestos de su filosofía..." "Esta contradicción en su pensamiento, que ya no tuvo la capacidad de superar, es simplemente el resultado de la profunda e inexorable lógica de todo su desarrollo intelectual" (106). Según Jaeger la teología del libro XII implica una contradicción insalvable entre el Motor inmóvil y los motores móviles. Mansion, en cambio, cree que no existe tal oposición. Una pluralidad de motores está sugerida ya en *Física VIII*, libro que hay que presuponer para la demostración del Motor inmóvil en *Metafísica XII*, 6, e incluso en otros pasajes del mismo libro XII. Aristóteles, más que contraponer, ha subordinado aquellos a éste (107).

Vista desde la teología platónica desaparece toda contradicción y descubrimos una estrecha conjunción entre el Motor inmóvil y los motores eternos de los astros. En efecto, ya en el *Fedro* (108) aparece Zeus, el gran guía ($\delta \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma \eta\gamma\epsilon\mu\acute{\omega}\nu$) que se adelanta el primero conduciendo su carro alado, ordenando y vigilando todo. Le sigue el ejército de los dioses, pues solamente Estia (la tierra) permanece en su morada, y así giran en el cielo según el puesto que a cada uno

(104) 1074b, 13-14. $\eta \mu\acute{\epsilon}\nu \sigma\upsilon\nu \pi\acute{\alpha}\tau\rho\iota\omicron\varsigma \delta\acute{\omicron}\xi\alpha \kappa\alpha\iota \eta \pi\alpha\rho\acute{\alpha} \tau\acute{\omega}\nu \pi\rho\acute{\omega}\tau\omega\nu \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\omicron\sigma\sigma\acute{\omicron}\tau\omicron\nu \eta\mu\acute{\iota}\nu \phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\alpha} \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\nu$. Tal vez esta expresión final no se refiera sólo a los antiguos presocráticos, sino también al mismo Platón. Hemos comprobado hasta qué punto este capítulo sigue de cerca los problemas y el método de las *Leyes* y sabemos también cómo todo ello está expuesto en el *Timeo* en un drama mítico.

(105) Cfr. JAEGER, *Arist.* 392-419.

(106) *Ibid.*, 404-406. Cfr. DE CORTE, "Le pluralisme dans la theologie aristotelicienne", *Revue belge de Philologie et Histoire* (1930), 869-877.

(107) MANSION, l. c. ROSS, *Arist.* Buenos Aires, 1957, 260 "Su relación (la de las inteligencias) con el primer motor no está especificada, pero puesto que el primer motor es el único jefe del universo, del cual "depende el cielo y toda la naturaleza", debemos suponer que mueve también las inteligencias, en tanto que objeto de su deseo y de su amor. Los detalles del sistema quedan un poco oscuros, pero probablemente debemos representarnos cada esfera celeste como una unidad que se compone de un alma y de un cuerpo y que desea y ama su correspondiente inteligencia". RODIS LEWIS l. c. 65-66. MERLAN, "Aristotle's Unmoved Movers", *Traditio*, IV (1946), 1-30. FESTUGIERE, "Les premiers moteurs d'Aristote", *Revue Philosophique de la France et l'étranger*, LXXIV (1949), 66-71. OWENS, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto, 1957, 281-4.

(108) *Fedr.*, 246 c -247 a.

le corresponde (κατὰ τάξιν ἢν ἕκαστος ἐτάχθη). De la misma manera en el *Político* (109) al Piloto del Todo (τοῦ παντός ὁ κυβερνήτης) le ayudan en su gobierno otros muchos dioses que tienen a su cuidado las diversas regiones (συνάρχοντες τῷ μεγίστῳ δαίμονι θεοί). Pero donde más se descubre esta conjunción es en el *Timeo* y en las *Leyes*. Sabemos que los "dioses engendrados" del *Timeo* no son más que los astros, la parte más eminente del cuerpo y del alma del mundo. Ellos son los encargados de colaborar con el Demiurgo en la formación de los demás vivientes. Deben imitar el poder que éste ha desplegado en la producción de ellos mismos, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. Y cuando el Padre volvió a su reposo acostumbrado (ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτῷ ἥθει), los hijos obedecieron sus órdenes (οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπέειπον) (110). El mito del *Timeo* es una grandiosa dramatización de la obra de la Inteligencia divina que, estando en el perfecto reposo, pone en marcha el universo entero a través de los dioses astrales, que proceden de ella e imitan su obra. Tal vez para Aristóteles será reprochable que este drama teológico sea excesivamente humano (111), pero no cabe duda que quitada la envoltura mítica hay una estrecha coincidencia con su propia teología. También las *Leyes* permiten afirmar esta interpretación. El Alma del mundo presente en los astros posee el movimiento, pero no puede moverse a sí misma, aunque mueva a los demás. De ahí nace su doble condición de engendrada y generadora del movimiento (112). Por encima de ella está la Inteligencia que se mueve a sí misma y a los demás, por lo que es el Dios supremo entre los dioses (113). Cuando el Alma del mundo toma por guía la inteligencia, todo lo conduce en la rectitud y felicidad: ψυχὴ ... νοῦν μὲν προσλαβοῦσα αἰεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ παντα (114).

No hay, pues, contradicción entre el Motor inmóvil y los motores que mueven los astros. Aristóteles mismo, siguiendo las huellas de Platón, ha resuelto claramente el problema. Κινεῖ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ (115). Dios, el Motor inmóvil, el Acto, la Inteligencia mueve, como τέλος amado, los motores eternos; estos, los astros, mueven a su vez, y a través de ellos, el movimiento se comunica al universo entero. Existe, por tanto, una perfecta conjunción. Hay un solo cielo (εἷς οὐρανός) que pende de un Motor inmóvil prime-

(109) *Pol.*, 272 c.

(110) *Tim.*, 42 c.

(111) *Met.*, 1074b, 5-7.

(112) *Ley.*, 894 b.

(113) *Ibid.*

(114) 897 b.

(115) *Met.*, 1072 b, 3-4. La solución aristotélica ha consistido en continuar la teología astral de Platón, no en sustituir las "ideas" platónicas por los astros divinizados. cfr. AUBENQUE. o. c. 336-55.

το (έν πρώτον κινουόν ακίνητον). Pero el movimiento nacido de él se comunica a todas las substancias mundanas a través de los dioses astrales. Así pasa la religión astral, elaborada por Platón y reelaborada por Aristóteles al mundo helenístico que la necesitaba (116). En la dura crisis espiritual por la que había de pasar el hombre griego, la religiosa admiración de los astros iba a ser norma de vida y promesa de eternidad. La teología astral de Aristóteles empalma directamente con la platónica y sirve de enlace con la astrología posterior (117).

4. — "Un solo Señor".

Al seguir de cerca el pensamiento teológico de Platón, se encuentra en él una grave dificultad. Por una parte, está el mundo ideal, descubierto en los primeros años de madurez y al que nunca fue capaz de renunciar; por otra parte, la Inteligencia divina, que se fue perfilando y personalizando a través de los diálogos. Al llegar a sus últimos años, Platón ha luchado esforzadamente por unificar y esclarecer su visión de Dios y ha llegado al esquema teológico del *Timeo*. Dios es el autor y Padre de este mundo. Su Inteligencia y su Bondad han llevado a cabo esta obra, a partir de la materia caótica primordial. Pero, como buen Artesano, se ha servido de un modelo, ha perseguido un fin. El mundo ideal, coronado y sintetizado en el Bien, ha sido el proyecto que Dios ha realizado en el mundo, procurando copiarlo en la materia amorfa, hasta hacer de ella un animal viviente. El Bien no tiene, ciertamente, carácter divino, pero junto con la Inteligencia, comparte la causalidad externa del mundo. Esta era la dualidad dificultosa e inquietante que encerraba la teología del anciano Platón (118). Aristóteles la ha recibido y se ha

(116) LEGIDO, o. c. 181-193.

(117) Solmsen ha tratado recientemente el problema de las influencias del pensamiento de Platón en la física aristotélica. "Platonic influences in the formation of Aristotle's physical system" en *Aristotle's and Plato in the Mid-fourth Century*. Göteborg, 1960, 212-235. Entre Platón y Aristóteles existe una discrepancia en los principios. En primer lugar tienen algo en común: el tomar como punto de partida el movimiento, analizando sus clases, el admitir los cuatro elementos de Empédocles, etc. Pero tan pronto como Aristóteles ha establecido la existencia de un primer motor y lo examina estrictamente, llega a la dicotomía entre un *movens* y un *motum*. El movimiento platónico que se mueve a sí mismo y a las cosas, no puede sostenerse. Y si al principio se dio por satisfecho con este automovimiento propio del Alma del mundo, que es el Dios de Platón, después se ve obligado a distinguir el Primer Motor Inmóvil, que es una inteligencia separada y el primer cielo animado por un alma movida, y al mismo tiempo origen del movimiento cósmico (229-32). Aristóteles llegó efectivamente a esta conclusión, pero no por oposición a los principios metafísicos de Platón, sino precisamente siguiéndolos de cerca. Solmsen parte de una interpretación de la teología de Platón que no corresponde totalmente a los textos, como hemos tenido ocasión de demostrar. Por otra parte, examina sobre todo el testimonio de la física aristotélica, sin tener en cuenta la *Metafísica* XII, donde el pensamiento teológico de Platón está recogido con mayor fidelidad, según acabamos de ver.

(118) LEGIDO o. c. 89 ss.

esforzado por darle una solución. Por ello, los dos últimos capítulos del libro XII tratarán de la Inteligencia y del Bien, buscando su recíproca conexión.

La inteligencia es "lo más divino", θειότατον (119). Para serlo, *debe pensar*, pues el no pensar, el dormir, es estado imperfecto, que carece de actualidad. Platón afirmaba que el Demiurgo había pensado en el "mundo ideal", para hacer el mundo. Es fácil deducir que siendo él bueno y siendo bello éste, ha mirado a las ideas eternas (120). Pero el pensar que depende de otro, encierra potencialidad y no es la ἀρίστη οὐσία νόησις, la sustancia perfecta que consiste en pensamiento. El pensar divino no puede encerrar cambio ni alteridad; tiene que ser, por tanto, pensamiento de sí mismo. Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (121). Es fácil comprender este hecho, si tenemos en cuenta que en los seres que no tienen materia, es lo mismo el pensar (νόησις) que lo pensado (νοούμενον). Tanto más ocurrirá esto cuando ascendamos al Acto puro, que carece de toda potencialidad y dependencia de otro. Οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὐτῆς, ἡ νόησις τὸν ἅπαντα ἀίωνα (122). Con ello, queda excluida la posibilidad de que Dios piense algo fuera de sí y de que tome un modelo distinto para su acción en el mundo. *Dios es el perfecto y supremo Pensamiento* (123).

Una última dificultad queda por resolver. Platón hablaba del Bien, como la realidad que está "más allá de la esencia", de la que participan todas las demás cosas el "bien doméstico" que ellas tienen. Bien, por tanto, es en primer lugar, la idea suprema, αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν (124). Pero, en segundo lugar, es el orden interior que tiene cada cosa (κόσμος, τάξις), en cuanto participa del Bien más alto (125). Aristóteles, al empezar su reflexión, sobre este problema, hace una significativa pregunta: πότερον κχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὡσπερ στρατεύμα; (126). Existen tres posibilidades en la consideración del bien: o es algo separado en sí mismo por sí mismo, o es el orden íntimo de cada cosa; o, como en un ejército, es el general que ordena (στρατηγός) y, por otra, el orden que resulta de su gobierno (τά

(119) *Met.* 1075a 16.

(120) *Tim.* 28e-29a πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταίνόμενος αὐτὸν ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὁ τε δημιουργός ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπεν.

(121) *Met.* 1074b 33-4.

(122) 1075a 10.

(123) Cfr. WHATMOUGH. "Degrees of Knowing", *Harvard Studies in Class. Philology*. LXIII (1958) 255-63.

(124) *Banq.* 211b Así se califica a la Belleza, idéntica con el Bien.

(125) *Gorg.* 506d-e κόσμος τις ἄρα ἐγγενόμενος ἐν ἐκάστῳ ὁ ἕκαστος οἰκείος ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων *Fil.* 64-65a.

(126) *Met.* 1075a 12-3.

ξίς). La primera posibilidad queda excluida porque las ideas no tienen una existencia independiente y subsistente. El principio que constituye a las cosas no está en aquellas, sino en su propia naturaleza (127). Por tanto, la causalidad del bien como paradigma, desaparece. En realidad, el proyecto de bien que Dios realiza en el mundo, está en sí mismo, como el orden que el general impone a su ejército, o el que el padre establece en su familia. Es un proyecto intencional, que se concreta después en una ordenación externa. Estas comparaciones eran también familiares a Platón y, tal vez, Aristóteles las tomara de la Academia, donde muchas veces oyó decir, que Dios es Demiurgo, Artífice, Gobernante y Padre de este mundo (128). Pero ahora queda resuelto el problema teológico que inquietó a Platón hasta los últimos días de su vida. Aquella dualidad que había en el origen del mundo, según la teología platónica, ha sido superada. Dios, el Motor inmóvil, el Acto puro, el Pensamiento del pensamiento, es, al mismo tiempo, el Bien. De él brotará la bondad y el orden para este mundo nuestro, porque uno solo es el Señor y el Padre. Aristóteles exclama con pasión profunda: οὐκ ἀγαθὸν πολικοιρανῆ εἰς κοίρανος ἔστω (129).

(127) Por estas fechas Aristóteles había criticado la realidad separada de las ideas de Platón y había prescindido de ellas.

(128) LEGIDO, o. c. 79-87.

(129) *Met.* 1076a 4. Estos resultados nos obligan a revisar la cronología del capítulo octavo. Desde JAEGER, es opinión común, que se trata de una parte tardía del libro correspondiente a una revisión final de la teología. Sin embargo, sus tres argumentos principales, merecen ser considerados. En primer lugar, la diferencia de estilo. El capítulo octavo tiene tres partes que se distinguen con facilidad: 1073a 14-1073b1 / 1073b 1-1074a. 31 / 1074a 31-1074b 14. La primera y la última tienen carácter metafísico y su estilo es muy semejante a los capítulos anteriores. Solo la segunda parte se diferencia notablemente del resto del tratado. Este hecho puede deberse a causas distintas. Jaeger (*Arist.* 395 ss.) cree que hay que explicarlo por una interpolación posterior de un pasaje astronómico perteneciente a un contexto distinto. No obstante, hay que tener en cuenta que se trata precisamente de un tema astronómico. La reflexión metafísica exige una base experimental y Aristóteles recurre a la ciencia de los astros. No es extraño, por tanto, que el lenguaje de este pasaje sea distinto, como corresponde al de una ciencia basada en la experiencia y no en el puro razonamiento. Es la aportación experimental expresada en su propio estilo, la que viene a fundamentar la reflexión filosófica, interrumpiendo su lenguaje más riguroso. En segundo lugar, la aparición de los motores, dice Jaeger, está en oposición con el motor inmóvil y aconseja distinguir dos épocas de composición entre las que habría una profunda evolución del pensamiento. Pero esta dificultad desaparece si se tiene en cuenta que los motores divinos han sido heredados de Platón y no se oponen, sino se subordinan al Primer Motor. En tercer lugar, Jaeger ve en la alusión a Callipo el argumento más fuerte para la fecha tardía del capítulo. Ahora bien, conviene tener en cuenta que Aristóteles expone la doctrina astronómica de Eudoxo, a quien conoció en la Academia, en 1073b 17-32, la de Callipo en 32-38, y la suya en 10 30b 38-1074a. 14. La doctrina de Callipo se expone con mucha mayor brevedad que la de Eudoxo y la suya propia. Pero si se tiene en cuenta que Aristóteles se familiarizó ya en la Academia con esta concepción astronómica, no es necesario retrasar hasta época tan tardía, todo el pasaje que comentamos. Solo se podría considerar como adición última 1073b 32-1074a 14, donde se exponen las innovaciones de Callipo y, en todo caso, el juicio aris-

La teología griega presenta una singular continuidad. Al avanzar el pensamiento presocrático, Jenofanes hace una dura crítica de la religión tradicional y descubre al Dios único, Pensamiento puro, que, permaneciendo en sí, mueve al mundo entero. La teología abandona así el mito y se encauza por la reflexión intelectual. Pero al tiempo que abre su camino, entrevé un horizonte que ha de ser una y otra vez conquistado y profundizado por el pensamiento posterior. Dios es la Inteligencia, que inmanente o trascendentemente, mueve y gobierna el universo y los hombres. Esto fue el *Logos* de Heráclito que, como Ley inmanente en el mundo, preside y dirige todo el devenir; esto fue también el *Nous* de Anaxágoras, que da el primer impulso a la materia para que se constituya el cosmos. Volveremos a encontrar esta concepción en el Dios providente de Sócrates, que cuida de los hombres, y en el Artesano supremo de Platón, Autor y Padre de este mundo. Aristóteles no hará más que continuar esta tradición con su teología del Motor inmóvil, que es Acto puro de Pensamiento. La reflexión filosófica ha penetrado poco a poco en la trascendencia y plenitud del ser de Dios (130). Con ello, ha alcanzado casi hasta donde le es dado alcanzar a la inteligencia humana, pues Platón y Aristóteles han sido los teólogos más grandes fuera del ámbito de la revelación bíblica. Sólo la automanifestación de Dios podrá desvelar su intimidad oculta a la razón natural del hombre. Pero la teología de estos maestros del pensamiento puede ser preparación para esta revelación más alta.

totémico sobre toda esta cuestión. El resto del capítulo bien pudiera pertenecer a la época más temprana de la *Ur-Metaphysik* o a un momento inmediatamente posterior a éste.

(130) Cfr. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*. México 1952, LEGIDO, o. c., 201-18.

INTRODUCCION

Nuestro estudio pretende esclarecer la norma de vida estoica, κατὰ φύσιν ζῆν, que se perfila en la Estoa antigua y se mantiene como herencia constante, aunque enriquecida, a lo largo de todo el estoicismo. A simple vista se trata de una "norma de vida", un consejo moral que resume la actitud ética de los estoicos. Vista en profundidad, nos revela la estructura dinámica de la existencia humana, el núcleo central de la antropología estoica.

Tendría un gran interés seguir la evolución de la norma hasta Séneca y los últimos pensadores del estoicismo romano. Por el momento, limitamos nuestro estudio a la Estoa antigua, dentro de la cual se dan importantes cambios y matizaciones. Así, podremos ver cómo la antropología estoica empalma con el pensamiento griego anterior, y se proyecta fecundamente hacia los tiempos siguientes.

El contacto con el pensamiento estoico antiguo encuentra ya, en principio, una primera y fundamental dificultad. Sus obras se nos han conservado mal. La Estoa no ha tenido respecto de sus fundadores el religioso respeto que tuvo la Academia con las obras de Platón, ni los comentaristas que en el Liceo estudiaban y conservaban las obras de Aristóteles. Por el contrario, el pensamiento se mantuvo siempre en viva transformación. Esto no quiere decir que no existiera un fuerte afecto por la tradición, pero éste fue más bien incitación a la reflexión propia que atadura a la autoridad de un magisterio. "Luchas de opiniones dominan en la Estoa, desde el tiempo de su fundador hasta la actualidad", dice Numenio en tiempo del Imperio (1).

En esta situación ¿cómo vamos a precisar el pensamiento de los estoicos viejos y las matizaciones que estos hayan podido dar a la

(1) *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. J. von Arnim, II, 10, 15-16. Esta colección de fragmentos de la Estoa Antigua, la mejor hasta la actualidad, será la fuente principal de nuestro trabajo. La citaremos en lo sucesivo con la sigla SVF. En vez del número del fragmento, citaremos por páginas y líneas.

norma de vida que estamos estudiando? Parece que la tradición nos ha transmitido un sistema de doctrinas que recoge el pensamiento común de la escuela, según la estructura que le dio Crisipo (2). Además, en nuestro caso, las fuentes señalan diferencias importantes entre los tres grandes maestros del estoicismo antiguo. Ciertamente aquellas no coinciden en su testimonio, pero una crítica de los datos que aportan, nos dará más luz sobre el problema. Los textos mismos han de ser, pues, el fundamento de nuestro trabajo. Sin embargo, requieren un previo emplazamiento histórico para que nos descubran con mayor fidelidad su contenido.

La norma de vida estoica ha surgido en la primera época helenística. Alejandro ha edificado un imperio con el propósito de integrar en él el mundo griego y el oriental, desde el Peloponeso a la India, desde el Helesponto hasta Egipto. Poco a poco se iba rompiendo el marco de la *polis*, que había cobijado durante siglos al hombre griego, y era necesario vivir ahora en la *cosmopolis* (3). Ello iba a llevar consigo una profunda crisis. La existencia ciudadana era la forma de vida tradicional, que implicaba una fe, una norma de conducta, incluso una cosmovisión. Al entrar en crisis la ciudad, entra también el hombre que ve cómo su suelo vital se conmueve y se pierde. En esta situación busca un camino de salvación. La religión tradicional no se le podía ofrecer, porque la crítica sofística había mostrado su inconsistencia. Entonces muchos pensaron en la filosofía, el fruto más esencial de su cultura, y se volvieron a ella (4).

(2) M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen, 1948, 30. Seguimos de cerca esta excelente obra en la interpretación de las líneas generales del pensamiento estoico antiguo, en las que se encuadra la norma de vida que estamos estudiando. Exposiciones generales y particulares del estoicismo antiguo, cfr. P. BARTH, *Los estoicos*, trad. española, Madrid 1930; R. HIRZEL, *Die Ethik der alten Stoa*, Berlín, 1897; G. MANCINI, *L'Etica stoica da Zenone a Crisipo*, Padova, 1940; W. KURTSCHBACH, *Das Verhältnis der Stoiker Ethik zur Ethik Platons*, Halle, 1912; G. HILB, *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero in dritten Buch de finibus bonorum et malorum*. POHLENZ, *Zenon und Chrysipp*, N. G. W. G. (1938) 173 ss.; E. BREHIER, *Chrysippe et l'ancien stoicisme*, París, 1951; UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Basel. 1953, 13, I, 410-431; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1^a (1909); III, 2^a, (1903).

(3) Para la historia político-cultural helenística cfr. DROYSSEN, *Geschichte des Hellenismus*. I-II, Tübingen, 1952²; BENGTSOHN, *Griechische Geschichte*, München, 1950², 273-463; CARY, *A History of the Greek World from 323 to 146 b. C.* London. 1959². 1-166; WILCKEN, *Historia de Grecia*. trad. esp. Madrid. 1942, 257 ss.

Para la historia cultural helenística cfr. TARN, *La civilisation hellénistique*, trad. francesa. París, 1936; GRÖNBECH, *Der Hellenismus*, Göttingen, 1953, 13-181; SCHACHERMEYER, *Griechische Geschichte*, Stuttgart, 1960, 309-353; POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Göttingen, 1947.

(4) Para la historia religiosa helenística cfr. NILSON, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1950, 10-249; *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, 1953, 106 ss.; WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, Basel, 1950, 258-420; REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1927.

Lo que el hombre le exigía era algo nuevo. En momentos de seguridad la filosofía podía ofrecerle una contemplación de la φύσις y de sus principios, o de la estructura y dinámica de la existencia humana. Ahora se exigía a ésta una solución de vida, de felicidad. La filosofía, por su parte, estaba alerta y escuchaba estas necesidades humanas. Por eso sus pensadores van a dejar de buscar especulativamente la verdad de las cosas, para ofrecer a los hombres una cosmovisión, que sea camino de salvación. La filosofía cambia de sentido y se convierte en norma de vida, en fuente de felicidad (5). En este marco histórico y espiritual surge la norma de vida estoica.

El condicionamiento histórico no basta para originar una nueva actitud filosófica, que en último término nace de la decisión personal del pensador. Por ello para explicar la norma de vida estoica hay que contar con la actitud espiritual de los primeros maestros de la Estoa. De las doctrinas éticas y de la postura vital de Sócrates han nacido las escuelas filosóficas que llamamos "socráticas menores". Su denominador común es que se ocupan de la εὐδαιμονία del hombre. Carecerán de la penetración metafísica de la Academia y el Liceo, pero estarán más cerca de las necesidades humanas para remediarlas. Su pregunta central es en qué consiste la felicidad del hombre y cuál es el camino que conduce a ella. Respondieron de distinta manera.

Los cínicos la encontraron en el ideal socrático de la autarquía. Lo único valioso es la virtud, que se consigue con el ejercicio (ἀσκησις) y el esfuerzo (πόνος). Este camino conduce al dominio de sí mismo en lo que radica la verdadera riqueza y felicidad. Pero para alcanzar esta meta hay que desligarse también de las exigencias y estructuras sociales de la costumbre, la religión, la cultura y la educación. Todo esto es νόμος y hay que abandonarlo para vivir siguiendo a la φύσις. Así enseñaban Antístenes y Diógenes de Sinope. La vida según la naturaleza no significaba tanto una revolución y reforma social, cuanto una "emancipación de los prejuicios y una reforma interior". Así podría cooperar al ideal de la autarquía (6).

Los cirenaicos dieron otra respuesta distinta al problema de la felicidad. Para Aristipo el camino que conduce a ésta es el παρὸν πάθος, el placer positivo, inmediato, corporal. Hay que poner todos los medios para conseguirle. Solo habría una limitación: regularle de modo que no domine al hombre, sino que sea dominado por él. "Ἐχω, οὐκ ἔχομαι. El ideal del sabio cirenaico es el arte de sacar partido a la vida, manteniendo la libertad y el dominio de sí (7).

(5) BARTH, o. c. 13-25; MARIAS, *Biografía de la filosofía*, Buenos Aires, 1954, 129-152.

(6) BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, París, 1945, I, 2, 277.

(7) DIÓGENES LAERCIO, *Vitae*, II, 8, 75.

Pero el estímulo próximo para la doctrina estoica sobre la "vida según la naturaleza" fue la enseñanza de Epicuro, que había trasladado su escuela a Atenas en el año 307. Su respuesta al problema de la felicidad está expuesta en su carta a Menoikeo. El principio fundamental es que τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. El placer es lo más adecuado a la naturaleza, pues a él tiende el hombre en todas sus acciones. El criterio de moralidad será, entonces, esta "tendencia natural" al placer. Sin embargo debe estar regulada por la φρόνησις, para que la vida humana sea recta y perfecta. En la solución epicúrea hay el riesgo del olvido del logos, lo que degradaría al hombre (8).

Zenón de Citio quiere salir en defensa del hombre ante este grave peligro para ayudarle a encontrar el camino de la felicidad verdadera. Con conciencia de misión empieza a dar conferencias en la Stoa Poikile, en el año 301, para contrarrestar la influencia de Epicuro y surge así la escuela estoica. Preocupado con el problema de la norma de vida, sabemos que escribió un libro Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν ζῆν, del que conservamos algunos fragmentos. Sus sucesores Cleantes y Crispo continúan reflexionando sobre los mismos problemas y perfilan una doctrina ética, con matices distintos, que se nos ha quedado reflejada en esta norma de vida que vamos a estudiar. Pero antes necesitamos valorar críticamente el testimonio de las fuentes (9).

I. — TESTIMONIOS SOBRE LA NORMA.

Nuestro conocimiento de la norma estoica es indirecto. Ello nos obliga a un estudio detallado de las fuentes. Solamente después de valorarlas, sabremos hasta dónde nos permiten alcanzar el pensamiento estoico antiguo. Vamos a seguir un orden cronológico. Estudiaremos primero el testimonio de Cicerón, después el de Estobeo y por fin el de Diógenes Laercio.

1. — CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum*, IV, 14.

Cuando Cicerón se retira de la vida pública, se dedica a la reflexión filosófica. A esta época final de su vida pertenecen las obras en que intenta verter al latín el pensamiento griego y vulgarizarlo. Así desde su retiro podría contribuir aún a la formación de los ciudadanos y de los hombres de estado. En esta época se sitúa su obra *De fi-*

(8) *ibid.*, 10, 123, 128.

(9) POHLENZ, *Stoa*, I, 22-30; II, 14-18.

nibus. En ella pretende estudiar uno de los principales problemas del pensamiento helenístico: el fin de la vida humana. Era cuestión vieja que se remontaba a Heráclito y que quedó planteada con todo rigor en las reflexiones socráticas. Desde entonces se habían dado muchas respuestas. Para unos el τέλος era el placer, para otros la virtud, para otros la contemplación de la verdad o la vida según la naturaleza. Por eso abundan en el pensamiento helenístico tratados filosóficos "sobre los fines", περί τελῶν, de los que es un eco el libro de Cicerón.

En los libros I y II, expone y critica la teoría epicúrea del bien supremo. Después dedica el libro cuarto a la exposición de la doctrina estoica. Cicerón dialoga con Catón en Túsculo. El tema es el pensamiento de los estoicos que, en opinión de Cicerón, está tomado de los Académicos y de los Peripatéticos. Catón sale en defensa de los estoicos y expone "totam Zenonis Stoicorumque doctrinam" (10). El hombre tiende por naturaleza a conservarse, a tomar conciencia de sí y a amarse (11). De esta tendencia nace el "primum officium" que es conservar este estado natural y perfeccionarlo, aceptando lo que le convenga y rechazando lo que le perjudique, hasta llegar a una plena adecuación y ὁμολογία entre la conducta humana y las exigencias de su naturaleza (12). Pero esta misma naturaleza que nos centra en nosotros, nos abre también a los demás, hasta el punto de que nos conexas en una "communis urbs et civitas" (13).

Al acabar Catón su exposición, toma Cicerón la palabra para criticar la doctrina estoica. Zenón no ha tenido motivos para apartarse de los viejos maestros seguidores de Platón, Espeusipo, Aristóteles, Jenócrates, Polemón y Teofrasto (14). Ellos expusieron con profundidad y hasta con elegancia la estructura de la naturaleza humana; cómo por ella somos aptos para la *virtud* personal y para la *congregación* de los hombres. Zenón y sus sucesores, bien porque no lo comprendieron, o porque no quisieron (15), abandonaron la doctrina tradicional. Se trata de estudiar el punto central de su doctrina, el bien supremo del hombre, "ut perspiciamus, si potuerimus, quidnam a Zenone novi sit allatum" (16). Es aquí donde se inserta el texto que necesitamos valorar.

(10) *De finibus*, III, 14.

(11) III, 15.

(12) III, 20.

(13) III, 62-63.

(14) IV, 3.

(15) IV, 7.

(16) IV, 14.

“Cum enim superiores, a quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum bonum esse dixissent, his verbis tria significari Stoici, unum eius modi, vivere adhibentem scientiam earum rerum quae natura evenerint; hunc Zenonis aiunt esse finem declarantem illud, quod a te dictum est, convenienter naturae vivere; alterum significari idem, ut si diceretur officia (media) omnia aut pleraque servantem vivere. Hoc sic expositum dissimile est superiori. Illud enim rectum est (quod *κατόρθωμα* dicebas) contingitque sapienti soli, hoc autem inchoati cuiusdam officii est, non perfecti, quod cadere in nonnullos insipientes potest; tertium autem, omnibus aut maximis rebus iis quae secundum naturam sint fruentem vivere. Hoc non positum est in nostra actione; completur enim et ex eo genere vitae quod virtute fruatur, et ex iis rebus quae sunt secundum naturam neque sunt in nostra potestate. Sed hoc summum bonum, quod tertia significatione intelligitur, eaque vita quae ex summo bono degitur, quia coniuncta ei virtus est, in sapientem solum cadit, isque finis bonorum, ut ab ipsis Stoicis scriptum videmus, a Xenocrate atque Aristotele constitutus est” (17).

Veamos más detalladamente la doctrina.

“Omnis natura vult esse conservatrix sui, ut et salva sit et in genere suo conservetur” (18). Los estoicos dividieron la “natura hominis” en “corpus” y “animus”. Cada una de estas partes tiene sus virtudes, pero las del alma se anteponen al cuerpo. La sabiduría, que es “totius hominis custos et procuratrix”, “naturae comes et adiutrix”, debe cuidar de ellas. Parece que Zenón lo único que encontró reprochable en la doctrina antropológica tradicional fue la consideración como bienes de la “bona valetudo”, la “vacuitas doloris” y la “integritas sensuum” (19). Estos no son bienes ni hay por qué buscarlos.

Pero, si hay que seguir la naturaleza, conviene que nos demos cuenta quiénes somos, “ut nos, quales oportet esse, servemus”. “Sumus igitur homines; ex animo constamus et corpore, quae sunt cuiusdam modi, nosque oportet, ut prima appetitio naturalis postulat, hae diligere constituereque ex his finem illum summi boni atque ultimi” (20). No se puede poner la felicidad del hombre en una de sus partes, por excelente que sea, pues todas las partes contribuyen al bien del todo (21). “Naturalem enim appetitionem, quam vocant *ὄρμην*, itemque officium, ipsam etiam virtutem volunt esse earum rerum quae secundum naturam sunt” (22). Por consiguiente, concluye

(17) IV, 14.

(18) IV, 16.

(19) IV, 20.

(20) IV, 25.

(21) IV, 29-32.

(22) IV, 39.

Cicerón, Zenón no ha tenido motivo para apartarse de la autoridad de los anteriores (23).

Necesitamos ahora precisar el valor de este testimonio, en orden a restablecer la doctrina ético-antropológica de la Estoa antigua. No hay que olvidar que el ambiente filosófico que le tocó vivir a Cicerón, está caracterizado por el afán ecléctico, que quiere sintetizar y aunar las doctrinas de las distintas escuelas filosóficas. De ello resulta que él no ha intentado una información fiel sobre el estoicismo, ni siquiera ha recogido al exponerle el pensamiento de la Estoa media, de la cual fue casi contemporáneo, sino que, en muchos casos, las opiniones de los estoicos le han llegado por caminos académicos. Por ello von Arnim, al recoger de Cicerón las sentencias de la Estoa antigua, parte del hecho de que Cicerón ha llegado a ellas partiendo de las doctrinas académicas de sus contemporáneos y recurriendo a las doctrinas de la Estoa Media (24). Hirzel cree que la fuente no ha sido Crisipo, ni tampoco Diógenes, ni Antipater, sino probablemente un libro de Hecatón. "Das dritte Buch der Schrift de finibus, dessen Inhalt von einem späteren Stoiker herrühren muss, nicht auf Panätios oder Poseidon, sondern auf Hekaton zurückgeht" (25). Valente contrastando textos de Stobeo *Ed.* 76 y *Plutar.* 1071 a con otros semejantes del *De finibus*, atribuible a Antipater, concluye que "Il ne fait aucun doute que cet exposé de la morale stoïcienne constitue, malgré certains aménagements littéraires, un "démarcage" d'un traité grec qui reflétait assez nettement la conception d'Antipater" (26).

Aún no hemos resuelto el problema sobre las fuentes del fragmento de la vida según la naturaleza contenido en el libro IV. ¿Procede también de un estoico reciente, como la extensa narración doctrinal del libro III, o tiene una fuente más antigua? Parece claro que el libro III y el IV tienen fuentes distintas. Lo que Cicerón reprocha en éste a Zenón y a sus seguidores, estaba ya reformado en aquél. Además, incluso se dan a veces contradicciones entre ambos libros. En III, 45, Catón niega que la virtud pueda acrecentarse ("Recta igitur effectio, item convenientia, denique ipsum bonum, quod in eo positum est ut naturae consentiat, crescendi accessionem nullam habet"), mientras en IV, 67 se afirma esta posibilidad ("Vestri autem progressionem ad virtutem fieri aiunt, levationem vitiorum fieri negant").

Algunos detalles externos pueden ayudarnos a precisar más la solución del problema. Cicerón hace intervenir a M. Pisón en la

(23) IV, 44.

(24) SVF, I Introd. XIX.

(25) *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*. Leipzig. 1877. II, 2, 619.

(26) M. VALENTE, *L'Éthique stoïcienne chez Ciceron*, París, 1956, 15.

crítica de los estoicos (27), y después, en el libro V, pone en boca suya la exposición de la doctrina de Antíoco, del cual es discípulo (28) (...“complures iam menses Athenis haec ipsa te ex Antiocho videamus exquirere” -V, 8-; y en V, 14: “Antiquorum autem sententiam Antiochus noster mihi videtur persequi diligentissime, quam eandem Aristoteli fuisse et Polemonis docet”). Por otra parte, ha de tenerse en cuenta la semejanza de la doctrina entre los libros IV y V (V, 47 = IV, 25; IV, 27 = V, 68). Basándose en estas razones opina Hirzel que “en lo que respecta al escrito original griego, no puede haber ninguna duda de que es el mismo Antíoco de Ascalón” (29).

Antíoco de Ascalón estuvo desde pronto en contacto con la Estoa, y escuchó las enseñanzas de Minesarco y Filón de Larisa (30). Esta influencia le llevó a rechazar la actitud escéptica que venía triunfando en la Academia, y a decidirse en favor del conocimiento verdadero, tal como era visto por los estoicos. Su interés filosófico se centraba en dos preguntas: el criterio de verdad y el fin de la vida humana. En la Academia no tomó íntimo contacto con el pensamiento de Platón. La “vieja Academia” que él quería restaurar era la Academia postplatónica, en la que se habían ya incluido muchos puntos de vista de la ética aristotélica y de la cosmología panteísta de la Estoa. Por eso para él, la gran autoridad fue Polemón, por ser el mediador entre la Academia y la Estoa, y haber tratado con el mayor interés el problema del fin de la vida humana. A la muerte de Filón, hacia el año 85, se hace cargo de la Academia, pero compenetrándose cada vez más con las doctrinas estoicas. Cicerón va a Atenas y hacia los años 79-78 escucha las lecciones de Antíoco y entabla relaciones con él (31).

La narración que encontramos en Cicerón sobre el pensamiento estoico nos viene, pues, a través de Antíoco. “Cupio sequi stoicos. Licetne... per ipsum Antochum, qui appellabatur Academicus, erat quidem si perpauca mutavisset germanissimus stoicus” (32).

Ahora estamos ya en condiciones para valorar el testimonio de Cicerón. El camino hasta él parte de Polemón y pasa por Antíoco de Ascalón. Polemón escribió un libro *περὶ τελῶν*, en el cual tomaba la problemática del fin de la vida humana, que por aquel entonces, estudiaba la Estoa antigua. Pero Antíoco cambia la relación y pone en primer término la influencia de Polemón. “Cum enim superiores, e quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum

(27) IV, 73.

(28) V, 8 y V, 14.

(29) *Untersuchungen*, II, 2, 628.

(30) Pohlenz. *Stoa*, I, 249-253; II, 129-131.

(31) Cic. *Acad. pr.* 113: “Qui (Antiochus) me valde movit, vel quod amavi hominem sicut ille me, vel quod ita iudico, potissimum et acutissimum omnium nostrae memoriae philosophorum”.

(32) Cic. *Acad. pr.* 132.

bonum esse dixissent"... "isque finis bonorum, ut ab ipsis Stoicis scriptum videmus, a Xenocrate atque ab Aristotele constitutus est" (33). Incluso es posible que la atribución a Aristóteles, Xenócrates y Polemón de la doctrina del hombre como unidad anímico-corporal, de la que brotan exigencias morales, esté tomada de Panecio y del peripatético Critolao (34).

Hirzel cree, basándose en Stobeo (35), que pertenece a la Stoa tardía la consideración de los bienes corporales y externos como partes esenciales de la felicidad, mientras para Aristóteles sólo serían elementos que favorecerían y apoyarían la virtud.

Por todos estos motivos, el testimonio de Cicerón no nos ofrece sólido punto de apoyo para restituir el pensamiento de la Estoa antigua sobre la vida según la naturaleza. Las referencias que nos da están vistas desde el eclecticismo de Polemón y desde las innovaciones de la Estoa media. Necesitamos, por tanto, ver si las otras fuentes nos ofrecen un apoyo más firme. Después intentaremos desde ellas recoger los elementos más seguros del testimonio ciceroniano.

2. — ESTOBEO, *Anthologium*, II, 7, 6.

El pasaje de Estobeo que estudiamos pertenece al libro segundo, capítulo séptimo de las *Antologías*, dedicado a las doctrinas éticas. Comienza con la división de la Ética en distintos autores (Filón de Larisa, Eudoro Alejandrino, Ario), para encuadrar después la problemática en sus capítulos principales (35). De estos, el primero que trata es el referente al fin de la vida moral (περί τέλους). En la historia del pensamiento se ha visto de modo distinto. Unos lo han puesto en la parte espiritual del hombre, otros en la corporal. Para Pitágoras, Sócrates y Platón el τέλος consiste en la ὁμῳίωσις θεῷ, para Aristóteles en la felicidad, que es actualización de la vida humana en la virtud perfecta (36). A continuación expone brevemente la parte de la ética referente a los bienes y los males (περί ἀγαθῶν καὶ κακῶν) (37).

Estobeo pasa ahora a exponer "la doctrina de Zenón y de los demás estoicos", referente a "la parte moral de la filosofía". El orden que va a seguir será distinto del anterior. Hablará de las vir-

(33) Cic. *De fin.*, IV, 14.

(34) Pohlenz, *Stoa*, I, 252: "Von Panaetios hat er die Anschauung, dass der Mensch ein einheitliches seelisch-leibliches Gesamtwesen ist, und auf ihn hat er sich, wie er scheint, ausdrücklich berufen, von die Veranlagung des Menschen zur Sittlichkeit zu erweisen. Auch die Güterlehre des Peripatetikers Kritolaus hat auf ihn gewirkt".

(35) *Eccl.* II, 56.

(36) *Anth.*, II, 7, ed. Wachsmuth, p. 37-45.

(37) II, 7, 53-57.

tudes, de los bienes, de los fines, de los bienes indiferentes, de los deberes y, por fin, de los afectos. Hay diversas clases de virtudes. Las principales son la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza; las demás están subordinadas a estas. Sus campos de acción son distintos, pero todas están en relación con la parte más alta del alma. τὸ ἡγεμονικόν, y se unen entre sí inseparablemente (38). Las virtudes, además de unificarse en el sujeto, se unifican también en el fin que es τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν. La prudencia tendrá que buscar el deber (ἢ τοῦ καθήκοντος εὗρεσις); la templanza el orden interior de los impulsos (ἢ τῶν ὀρμῶν εὐστάθεια); la fortaleza tendrá que resistir (ἢ ὑπομονή) ante las dificultades que se oponen a la realización moral, y la justicia tendrá que regular las reparticiones (αἱ ἀπονεμήσεις) exigidas por la convivencia humana. Καὶ τὸ ἐξῆς ἡκάστη τῶν ἀρετῶν πράττουσα παρέχεται τὸν ἄνθρωπον ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῶντα (39); τὰς ἀρετὰς πάσας ποιεῖσθαι μὲν τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν, ὃ ἐστὶ κείμενον ἐν τῷ ζῆν ὁμολογουμένως φύσει (40).

Hay clases distintas de bienes y males. Para los estoicos, el bien se constituye de dos maneras: o por ser digno y tener valor en sí (τὸ ἀξίαν ἔχον), o por ser el término del impulso de nuestra propia naturaleza (τὸ ὀρμῆς αὐτοτελοῦς κινητικόν) (41). Estobeo pasa a tratar de los fines (42.). La vida humana apunta hacia la felicidad (εὐδαιμονία), que se confunde con la plena proyección de la vida (εὐροια βίου). Sin embargo, le interesa precisar más este fin, darle un contenido preciso. El fin de hombre es κατὰ φύσιν ζῆν. Ahora bien, esta expresión ha sido entendida de distintas maneras en la Estoa. Al describirlas nos da el texto que estamos analizando (43).

- 6 Τοῦ δὲ ἀνθρώπου ὄντος ζῶου λογικοῦ θνητοῦ, φύσει πολιτικοῦ, φασὶ καὶ τὴν ἀρετὴν πᾶσαν τὴν περὶ ἄνθρωπον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ζωὴν ἀκόλουθον ὑπάρχειν καὶ ὁμολογουμένην φύσει.
- 6^a Τὸ δὲ τέλος ὃ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε· τὸ ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαμονούντων. Οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιάρθρουντες οὕτως ἐξέφερον ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ὑπολαβόντες ἕλαττον εἶναι κατηγορηματὸν τὸ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ῥηθέν. Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἴρεσιν προσέθηκε 'τῇ φύσει' καὶ οὕτως ἀπέδωκε· τέλος

(38) II, 7, 64.

(39) II, 7, 62.

(40) II, 7, 64.

(41) II, 7, 68-75.

(42) II, 7, 75-78.

(43) II, 7, 75-76.

ἔστι τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. "Ὅπερ ὁ Χρῦσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον 'ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων."

6° Τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι ταύτου ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν. Τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὠρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὐροια βίου

De nuevo nos preguntamos por el valor del testimonio de Estobeo, para la restitución del pensamiento de la Estoa antigua. Cuando Meineke edita las *Antologías* incluye debajo del epígrafe de este capítulo la palabra Διδύμου (44). Se trataba de la conjetura de que Estobeo había tomado todo este amplio fragmento de la *Epítome* de Ario Dídimο. Diels comprobó esta hipótesis con el hecho de que el párrafo sobre la felicidad, ἐκ τίνων εὐδαιμονία, de *Eccl.* II, p. 276 se repite en *Flor.*, t. 103, 28 con el epígrafe ἐκ τῆς Διδύμου ἐπιτομῆς (45). La hipótesis parecía comprobada y Wachsmuth añade en su edición como subtítulo este mismo epígrafe (46), y Mullach recoge todo el párrafo entre los fragmentos de los pitagóricos (47).

Podemos asegurar que Estobeo ha tomado esta doctrina moral de Ario Dídimο. Por las narraciones de Plutarco y Dion sabemos que procede de Alejandría. Allí se puso en contacto con el pensamiento estoico, que desde Panecio y Posidonio había perdido su viejo vigor y se iba, poco a poco, matizando de eclecticismo. No sabemos si oyó a Antíoco, pero sin duda conoció a Eudoro, cuya obra *Διάρσεις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου* alaba y utiliza en su prólogo. Después fue llamado al lado de Augusto, al que ayudaba con su consejo y erudición (48). César no quería desconocer la filosofía y vería con especial simpatía, por su modo de ser, la postura ecléctica de Ario. Hasta se pudiera pensar que el *Epítome* fue escrito para uso de Augusto (49). Diels ha llegado incluso a reconstruir el esquema del libro. La parte estoica correspondería a la sección IV, Ζήνωνος καὶ τῶν λοιπῶν Στοι-

(44) *Joannis Stobaei Ecclogarum physicarum et ethicarum libri duo*. Lipsiae, 1890, II, 12.

(45) *Doxographi graeci*, Berlín, 1879^o, 69.

(46) *Joannis Stobaei Anthologii libri duo priores*, Berlín, 1884, II, 37.

(47) *Fragmenta philosophorum graecorum*, París, 1865, II, 53-55.

(48) Suet. *Aug.* 89, "deinde eruditione etiam varia repietos per Arei philosophi contubernium".

(49) DIELS, *Dox. graec.*, 81-84; Von ARNIM en *R. E.* s. v. *Areios Didymos*, II, 1, 1895, 626; ZELLER IV^o 614 ss.

κῶν δογμάτων ἐπιτομή, dividida en tres partes: λογικόν, φυσικόν, ἠθικόν (50). Esta última sería la que Estobeo nos conserva en *Antol.* II, 7.

El problema aún está por resolver. Hemos llegado al *Epitome* de Dídimo, pero es todavía muy tardío y hecho con un criterio poco riguroso para permitirnos concluir algo seguro sobre el pensamiento de la Estoa antigua. Necesitamos preguntarnos ahora por la fuente de Ario Dídimo. Pero previamente conviene que nos ocupemos del testimonio de Diógenes Laercio.

3. — DIÓGENES LAERCIO, *Clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus*, VII, 84, 55.

Diógenes Laercio dedica el libro séptimo de sus *Vidas* a los pensadores de la Estoa antigua. En primer lugar, hace una larga biografía de Zenón, fundador de la escuela, refiriendo al final sus obras y sus discípulos, Acantes, Perseo, Esfero y otros. Respecto de la doctrina, quiere Laercio tratarla en común, presentando sus puntos principales (Κοινῇ δὲ περὶ πάντων τῶν στωικῶν δογμάτων ἔδοξε μοι ἐν τῷ Ζήνωνος εἰπεῖν βίῳ) (51), y añade: τὰ δὲ δόγματα κοινῶς ἐστί τάδε.

Los estoicos han dividido la filosofía de manera distinta, pero Laercio escoge para su exposición la división tripartita más aceptada en la escuela, en lógica, física y moral. Así lo habían hecho Zenón y Crisipo (52). Después de una amplia exposición de la doctrina lógica (53), se ocupa Laercio de la ética. Τὸ δ' ἠθικόν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἰς τε τὸν περὶ ὀρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ εἰς τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους, περὶ τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν (54). Esta fue una división de Crisipo, pues Zenón y Cleantes tratan estos problemas con más simplicidad. Importa tener en cuenta esta división para las reflexiones posteriores. Por ahora vamos a transcribir el texto en sus partes más importantes para nuestro estudio (55).

(50) *Dox. graec.* 72-73.

(51) VII, 38.

(52) VII, 39.

(53) VII, 41-83.

(54) VII, 84.

(55) VII, 85-89.

- 85 τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν αὐτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν· οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ τὸ ζῶον, οὔτε ποιῆσαι ἂν αὐτό, μὴτ' ἀλλοτριῶσαι μὴτ' οὐκ οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστεσαμένην αὐτὸ οἰκειῶς πρὸς ἑαυτό· οὔτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται. ὁ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς
- 86 ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. ἐπιγέννημα γὰρ φασιν, εἰ ἄρα ἐστίν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἢ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ ἐκ περιίττου δὲ τῆς ὁρμῆς τοῖς ζῴοις ἐπιγιγνομένης, ἢ συγχρώμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα, τούτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι. τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειότεραν προσοσίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι αὐτοῖς τὸ κατὰ φύσιν· τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς
- 87 διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἔστι κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην [ἡμᾶς] ἡ φύσις. — ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ περὶ ἡδονῆς καὶ Ποσειδώνιος καὶ Ἐκάτων ἐν τοῖς περὶ τελῶν. πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησὶ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν· μέρη γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὄλου.
- 88 διόπερ τέλος γίνεταί τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄλων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὄλων διοικητοῦ βούλησιν.....
- 89 φύσιν δὲ Χρῦσιππος μὲν ἐξακούει, ἢ ἀκολουθεῖν δεῖ, τὴν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐνδέχεται φύσιν, ἢ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους

Después de tratar los fines, Diógenes Laercio se ocupa de la doctrina sobre las virtudes, los bienes, las cosas indiferentes, los deberes,

los afectos y el sabio. Así queda descrita en sus partes fundamentales la ética estoica, para pasar a las doctrinas físicas (56).

Sin duda, el testimonio de Laercio es el más rico en noticias y doctrina. Pero también ante él nos vemos obligados a preguntarnos por su valor. Cuando escribió esta obra pudo tener a mano una gran cantidad de material doxográfico. La obra histórico-filosófica de Posidonio había sido usada por Cicerón o Séneca y de alguna manera pudo serle accesible. Más cercanas a él estaban el *Epítome* de Ario Dídimo, las *Antologías* de Estobeo, la *Praeparatio evangelica* de Eusebio y la colección *Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων*, llegada a nosotros con el nombre de Plutarco, pero atribuida por Diels a Aecio (57). "Now it cannot be proved that Laertios did draw directly upon any one of these works, all of which were at his disposal. Yet his summaries of doctrine were undoubtedly derived from these or similar compendia, even where there is no decisive evidence by which we can discover his particular source or sources" (58).

Von Arnim ha encontrado un camino indirecto para alcanzar las fuentes de las doctrinas éticas estoicas, transmitidas por Laercio. Basta leer detenidamente éstas y las referidas por Estobeo, para ver que se da entre ellas una conexión estrecha, aunque el texto de aquél está más ampliado. Incluso encontramos pasajes paralelos en Sexto Empírico, y referencias a la doctrina de los afectos y enfermedades en el libro cuarto de las *Tusculanas* (59).

El texto de Laercio y el de Dídimo no pueden derivarse de Sexto Empírico, porque se da entre ellos una buena diferencia en los detalles y en la exposición. Por ejemplo, en la doctrina sobre los bienes (60) y sobre las cosas indiferentes (61). Frente a estas discrepancias, se comprueba el estrecho paralelismo entre la narración de Laercio y Estobeo o más bien Dídimo.

Dídimo,	58-65	virtudes	Laercio,	84-89	finés
"	68-74	bienes	"	94-101	bienes
"	75-78	(finés)			
"	79-85	indiferentes	"	102-107	indiferentes
"	85-86	deberes	"	107-110	deberes
"	88-93	afectos	"	110-114	afectos

(56) VII, 132-160.

(57) *Dox. Graec.*, 45-69, 265-444.

(58) R. D. Hicks, *Diogenes Laertius. Lives of eminent Philosophers*, London, 1950, I, XXXI.

(59) *Tus. IV. 3* "Utamur tamen in his perturbationibus describendis Stoicorum definitionibus et partitionibus, qui mihi videntur in hac quaestione versari acutissime".

(60) *Sexto Emp. Adv. Math. XI, 46* / *Laercio 95* / *Estobeo, 70, 1, 8-20*.

(61) *Adv. Math. XI, 59* / *Laert. 104* / *Stobeo, 79*.

En ambas descripciones se encuentra, más o menos alterada, la estructura del tratado de moral estoica en sus diversas partes. En la narración de Diógenes Laercio (apetitos, bienes y males, afectos, virtud, fines, aprecio de las cosas, acciones, deberes, exhortaciones y disuaciones). Este hecho ha llevado a Von Armin a pensar que ambas narraciones se remontan a un compendio de moral estoica procedente de la Estoa antigua y transmitido y enriquecido de generación en generación dentro de la escuela (62).

"Atque vix alia ratio poterit excogitare, quam ut sumamus, existisse aliquando compendium moralis stoicorum philosophiae, quod cum scholarum usui destinatum esset, iterum iterumque pro aetatis cuiusque usu reformaretur; ea igitur quae communia sunt Didymi et Laertii (quorum quaedam apud Tullium redeunt in tertio de finibus; cfr. imprimis & 53, 55, 56) ad pristinum illum librum pertinere, quae vero discrepant vel in altero tantum fonte inveniuntur, posteriori aetati debere. Eum autem librum, qui quamvis mutatus totius disciplinae fundamenta per complura saecula praebuit, magna profecto auctoritate floruisse intelligitur. Iam cum Didymi apud Stobaeum in subscriptione totius enarrationis haec verba exstent: Ταῦτα μὲν ἐπὶ τοσοῦτον. Περί γὰρ πάντων τῶν παραδόξων δογμάτων ἐν πολλοῖς μὲν καὶ ἄλλοις ὁ Χρύσιππος διελέχθη· καὶ γὰρ ἐν τῷ Περί δογμάτων καὶ ἐν τῇ Ὑπογραφῇ τοῦ λόγου· Ἐγὼ δ' ὀπίσσω προῦθέμην etc. quamvis haec verba obscuriora videantur neque satis appareat, cur hos Chrysippi libros Didymus nominat, probabile tamen videtur, eum in fonte suo eorum mentionem invenisse. Quodsi titulus ille: Ὑπογραφὴ τοῦ λόγου (cfr. Laërtii Chrysippeorum librorum indicem vol. II, p. 8, 30, in quo primum locum inter morales libros obtinet) aptissimus est tali libro, qualem Laërtiana et Didymae enarrationis in parte priore fundamentum fuisse suspicati sumus, proclivis est coniectura: hunc fuisse ipsum Chrysippi librum."

Las diferencias entre Laercio y Dídimo podrían explicarse, en general, por el hecho de que aquél amplía las doctrinas originarias con las enseñanzas de estoicos posteriores, especialmente de Posidonio (63).

"Puto igitur eo potissimum Laërtiana a Didymeis differre, quod apud Didymum praeter Chrysippum Diogenes Antipater Hecato ita adhibiti sunt, ut in universum Chrysippi doctrina servetur, amplificata magis et sensim deflexa quam in ipsis capitibus mutata, in Laërtiana autem (scil. in posteriore moralium et in physica parte) multa insunt Posidoniana, quae ad Chrysippum non referenda sunt. Documenta est frequentissima Posidonis mentio, quae in quibusdam capitibus sola fere regnat, maximeque in his quae de sideribus et de sublimibus docentur. In hoc enim physicorum loco Posidonius multa novasse videtur. Maiore igitur hic cautione opus est quam in Didymo" (XLIII).

(62) SVF, Introd. XLI.

(63) ibid. XLIII.

4. — Conclusiones de la crítica de las fuentes.

El examen crítico de las fuentes que acabamos de realizar, nos permite ya obtener algunos resultados. Para un estudio preciso de la evolución del κατὰ φύσιν ζῆν dentro de la Estoa antigua nos es de gran utilidad precisar la opinión de los tres grandes maestros, Zenón, Cleantes y Crisipo, si es que ello es posible. De las tres fuentes que nos las atestiguan, la más segura es el testimonio de Estobeo. Según él, Zenón puso como fin de la realización humana τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, Cleantes, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν y Crisipo ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων.

La dificultad surge cuando contraponemos estos datos con el testimonio de Diógenes Laercio. En opinión de éste, Zenón ya puso como fin supremo τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, y Cleantes en su libro *Sobre el placer* y Posidonio y Hecatón en su libro *Sobre los fines* siguieron el mismo camino. Habría sido Crisipo, en su libro *Sobre los fines*, el que habría innovado el concepto y la fórmula del fin supremo: τὸ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν. Ambos testimonios están de acuerdo en la doctrina de Crisipo, pero discrepan en la de Zenón y Cleantes.

Si contamos solamente con los textos, cabrían dos posibilidades de explicación. En primer lugar, se podría pensar que el φύσει estaba incluido implícitamente en la fórmula de Zenón y que Cleantes no ha hecho más que explicitarlo. En segundo lugar, podía haberse atribuido retrospectivamente a Zenón doctrinas posteriores enseñadas por Cleantes, Posidonio y Hecatón. Vamos a examinar cada una de ellas.

El paso de τὸ ὁμολογουμένως ζῆν a τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν le da Cleantes, según el testimonio de Estobeo ὑπολαβόντες ἔλαττον εἶναι κατηγορηματὸν τὸ ὑπὸ Ζήνωνος ῥηθέν. Zenón se había quedado corto en la expresión, había hecho una afirmación incompleta, ἔλαττον κατηγορηματὸν (64).

Según esta concepción lógica estoica parece ser que lo que faltaba a la fórmula de Zenón era un complemento, el φύσει, y por ello tendría el mismo contenido conceptual que la de Cleantes. Sin embargo, la comparación de los textos parece conducir a un resultado distinto. Estobeo da como explicación que la fórmula de Zenón τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων. En cambio Laercio, sin hacer referencia alguna a Zenón, lo explica diciendo: ὁ δὲ Κλέανθης τὴν κοινὴν μόνην ἐνδέχεται φύσιν, ἣ ἀκολουθεῖν δεῖ οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους. En un caso,

(64) SVF, II, 184.

sería la φύσις singular del hombre, y en el otro, la φύσις del universo.

Por otra parte, el testimonio de Diógenes Laercio revela un proceso en la doctrina sobre el fin último dentro de la Estoa antigua, que culminará en Crisipo. No hay que olvidar que nuestras fuentes se remontan a él y recogen su punto de partida. Zenón habló de vivir *ὁμολογουμένως* en su libro *περὶ ἀνθρώπου φύσεως*. Cleantes habló de vivir *κατὰ κοινὴν φύσιν*. Crisipo recogiendo las opiniones de los dos las sintetiza en el *κατὰ «τὴν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην» φύσιν ζῆν*. Esta estructura argumental, bien subrayada por Hirzel, nos reafirma en la opinión de Estobeo. Zenón habló de la naturaleza humana, Cleantes de la naturaleza cósmica. Crisipo conexionó las dos.

Desde este resultado, se explican bien las dificultades que restan. La atribución del φύσει a Zenón en el testimonio de Estobeo se explica: 1.º porque Zenón habló también de φύσις, como lo indica el título de su libro, 2.º porque es una atribución generalizadora, como se comprueba por el hecho de incluir en ella a Cleantes, Posidonio y Hecatón, que tenían doctrinas ético-antropológicas bastante distintas. La segunda dificultad es el *ἔλαττον κατηγορημα*, que en la doctrina lógica estoica contiene implícitamente su complemento. Este hecho puede tener también una doble explicación: 1.º Le tenía, y era φύσις, pero en el sentido de naturaleza humana, 2.º La expresión *ἔλαττον κατηγορημα* no indicaría una "categoría lógica" especial, porque el nombre para ésta era algo distinta *ἔλαττον ἢ κατηγορημα* (65). En este caso podría traducirse por la expresión castellana "se quedó corto", no en la expresión, sino en el planteamiento y en las consecuencias.

Nos queda solamente examinar el testimonio de Cicerón y los valores que él da al "vivere secundum naturam". El primero "vivere adhibentem scientiam earum rerum quae natura evererint; hunc Zenonis aiunt esse finem declarantem illud, quod a te dictum est, convenienter naturae vivere". En este texto encontramos atribuido a los estoicos en general el *τὸ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν*, que Estobeo y Laercio atribuyen a Crisipo unánimemente. Después se añade como correspondiente la fórmula *ὁμολογουμένως ζῆν* atribuida a Zenón. En esta primera significación, Cicerón no conoce con precisión la diversidad de conceptos y fórmulas de la Estoa antigua.

El segundo significado es "officia (media) omnia aut pleraque servantem vivere". Esta fórmula plantea algunas dificultades. En primer lugar, Estobeo y Laercio la desconocen como de Zenón, Cleantes

(65) Cfr. SVF, II, 184, p. 60.

y Crisipo. En segundo lugar, el "media" del texto ciceroniano no parece responder bien al contexto. Los estoicos distinguían los τέλεια καθήκοντα de los μέσσα καθήκοντα. Estobeo nos habla de ellos y nos cita algunos ejemplos como casarse, hablar, desempeñar una embajada, etc. (66). Es difícil de entender que el fin supremo de la vida consista en guardar estos deberes medios, en su mayoría intrascendentes. Por eso Robin propone considerar el "media" como una glosa de un copista. Podría ser muy bien que estuviera puesta para indicar la posición intermedia de esta opinión (67).

Por otra parte, dos manuscritos y, entre ellos el B que ocupa el segundo lugar en importancia, dan la lección "plena", en vez de "ple-raque". Entonces el "officia omnia servantem vivere" parece ser una traducción de la fórmula del fin supremo de Arquedemo, que nos transmite Estobeo (68): Ἀρχέδημος δὲ «πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντας ζῆν». Podría ser que la fuente ecléctica que maneja Cicerón recoja esta otra opinión de uno de los discípulos poco destacado de la Estoa antigua, Arquedomos de Tarso.

La tercera significación: "omnibus aut maximis rebus iis quae secundum naturam sint fruentem vivere", hay que ponerla tal vez en relación con la disputa entre la Estoa y el escepticismo académico. Corresponde a la fórmula usada por Carneades en la polémica: "nihil bonum nisi naturae primis bonis aut omnibus aut maximis frui, ut Carneades contra Stoicos diserebat" (69). Parece que en la tercera significación del fin último de la vida humana, Cicerón recoge una opinión tardía, poco propia de la Estoa Antigua. Su testimonio, por tanto, es menos valioso que el de Estobeo y Laercio.

II. — ESTUDIO DE LA NORMA EN SU EVOLUCIÓN.

El estudio crítico de las fuentes nos ha permitido fijar las distintas formas de la norma estoica de vida y atribuir las a los tres principales pensadores de la Estoa antigua: Zenón, Cleantes y Crisipo. Ahora debemos estudiar con detención la evolución del pensamiento que ha determinado estas modificaciones. Pero para un tratamiento adecuado de ella, tenemos que empalmar esta ética estoica con la ética griega anterior y, después, intentar asistir al despliegue interno de la problemática moral dentro de la Estoa antigua. Con ello habremos conseguido perfilar un importante capítulo de la ética griega en la época helenística.

(66) II, 7, 85-86

(67) Cicerón, *Oeuvres philosophiques*, ed. J. Martha, Col. Budé, París, 1930, II, 62.

(68) II, 7, 76.

(69) *Tusc.* V, 84.

En el pasaje de Estobeo que encuadra las normas, hay una consideración previa sobre la naturaleza del hombre, que debe servirnos como punto de partida. "Siendo el hombre un viviente con logos, mortal, social por naturaleza, dicen que la virtud humana entera y la felicidad es una vida secuenta y concordante con la naturaleza" (70). La reflexión moral sobre la norma de vida humana recibe un sólido fundamento. El modo de obrar arranca del modo de ser.

El hombre es ζῷον λογικόν. Así queda resumido en gran medida toda la antropología griega anterior. El rasgo que constituye al hombre es la ζωή, la vida, pero en un grado preciso, el grado que posee o consiste en λόγος. Este fue el viejo descubrimiento de los pensadores presocráticos al preguntarse por la φύσις. Se encontraron en actitud abierta interrogante ante la realidad entera y, poco a poco, fueron tomando conciencia del poder que hacía posible esto. A Parménides le pareció que su reflexión era un camino que entraba en la zona de la luz, de la ἀλήθεια, accesible al νοῦς. Heráclito pudo leer con su logos la armonía interior que la φύσις encierra debajo de sus contradictorias apariencias. El hombre con su logos está, pues, abierto a la naturaleza entera y a "lo divino". Es precisamente la inteligencia la que le da su puesto en el cosmos. Pero el pensamiento del siglo V va a avanzar más en este camino. Empezó centrándose en el hombre, en su logos, y desde él trazó la estructura interior del hombre y sus conexiones. Baste recordar la significación del τὸ λογιστικόν, en la estructura tripartita de la antropología platónica o la predilección con que Aristóteles caracteriza una y otra vez al hombre como ζῷον λογικόν. Desde el logos, el hombre posee una conexión vertical con la divinidad y una conexión horizontal con los otros hombres, o, para decirlo con más rigor, es "inmortal" y "político". Era una vieja convicción griega que el espíritu venía de lo alto, que era un destello de la divinidad encarnado en un cuerpo y sujeto a la vida terrena. Es desde él, desde donde el hombre conoce y se pone en contacto con Dios. Y cuando acabe este "encarcelamiento" se unirá a él con vida inmortal. Por otra parte, sobre el logos se funda la convivencia humana. Por él los hombres pueden tener "asuntos comunes" y pueden acometerlos con un "tratamiento común". Esta es la ὁμολογία, que está en la base de toda la vida política. El hombre, precisamente por tener logos, se encuentra a la cabeza del mundo, abierto a Dios, a las cosas y a los hombres.

En la expresión que tomábamos como punto de partida, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ὄντος ζῶντος λογικοῦ θνητοῦ, φύσει πολιτικοῦ, está encerrada en sus rasgos esenciales la concepción del hombre que susten-

(70) II, 7, 6.

ta la ética estoica. Venía bien, a la hora de hablar del comportamiento humano, hablar primero, aunque fuera brevemente, de la constitución misma del hombre. Sobre ella habrá de edificarse toda ἀρετή y toda εὐδαιμονία. Y el modo concreto de la realización humana en la virtud y en la felicidad, ha de ser un acompañamiento, ἀκολουθία, y un acuerdo, ὁμολογία, con la naturaleza del hombre. Sin embargo, tanto la estructura como la norma de vida, pueden ser interpretadas desde distintos puntos de vista. Aquí radica la notable variedad del pensamiento estoico antiguo sobre el fin y la norma de la conducta humana. Sobre un acuerdo fundamental hay una diferencia de enfoque. La reflexión filosófica es tarea viva, lucha con las interrogantes últimas de la existencia. Pero suele ocurrir que el pensador lucha en compañía, cuenta con uno u otro de los pensadores del pasado. Y así se va matizando y describiendo, aún dentro de una misma escuela y de una misma problemática, una interesante línea de evolución. Intentaremos reconstruirla.

I. — Ὁμολογουμένως ζῆν.

Zenón decía que la norma de vida era ὁμολογουμένως ζῆν. El significado normal de esta expresión sería “vivir unánimemente”. Pohlenz, que conoce bien estos problemas, cree que Zenón ha dado al ὁμολογουμένως una fuerza mayor. El no tenía como lengua materna el griego, y percibiría con especial agudeza el significado etimológico de la palabra, que en su sentido originario habla de un acuerdo con el logos (ὁμο-λογέω). Entonces se prestaba bien a expresar la norma de vida, que él hacía consistir en el acuerdo con la inteligencia, en medio de la divergencia y lucha de las inclinaciones (71). En favor de esta interpretación está la explicación que recoge Estobeo τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζώντων κακοδαιμονούντων (72). La fórmula de Zenón significa entonces “vivir de acuerdo con el logos”. Los hombres viven en lucha con distintas tendencias, y su realización en la virtud consiste en establecer la armonía de éstas con la inteligencia. Tres elementos, pues, participan en esta tarea humana: la inteligencia, la tendencia y la armonía entre ambas. Necesitamos detenernos en ellos.

(71) *Stoa*, I, 117.

(72) II, 7, 75.

1. — *La función del λόγος en la realización moral.*

Sócrates exhorta a los hombres a la entrada en sí. En esta interiorización y conocimiento propio se realizaron dos descubrimientos íntimamente relacionados entre sí: el λόγος y la ἀρετή. Al entrar dentro de sí mismo, el hombre debe descubrir el camino de su realización, la virtud. Pero al tiempo toma conciencia de la inteligencia y de su penetrante capacidad. Por este camino Sócrates descubrirá el concepto. Ahora prescindimos de otras dimensiones del pensamiento socrático, para analizar la relación estrecha que hay entre λόγος y ἀρετή.

La enseñanza de Sócrates ha quedado reflejada, sobre todo, en los primeros escritos de Platón y en los de Jenofonte. A ellos hemos de recurrir para descubrir esta importante conexión que nos aclarará en buena parte nuestro problema. Para Sócrates la ἀρετή es una ἐπιστήμη. La virtud es un bien, y todo bien cae en el ámbito de la ciencia. El bien implica, sobre todo, utilidad, y ésta dice una relación a un término, es un servicio a un fin. El hombre encuentra ante sí muchos bienes útiles (τάγαθὰ ὠφέλιμα): salud, fuerza, riqueza, belleza, justicia, fortaleza y templanza. Serán útiles o perjudiciales según la utilización que de ellas se haga (ὀρθή χρῆσις). Desde el momento que la virtud está vista en esta perspectiva, como "medio útil", entonces se encuadra en una polaridad: la *felicidad a donde* se encamina, y la *inteligencia desde donde* se encaminan estos medios. "Todas las empresas del alma terminan en la felicidad cuando va guiando la prudencia" (75). La virtud, entonces, está en relación con la prudencia, (φρόνησις). Es el saber el que permite una adecuada utilización de medios, y un alcance de la felicidad. Ἡ σοφία ἄρα πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους (74). El saber guía y endereza el hacer (ἐπιστήμη ἡγουμένη καὶ κατορθοῦσα τὴν πράξιν) (75), traza el camino, le mantiene en su rectitud (εὐπραγία) y hace llegar a la meta (εὐτυχία) (76).

La conducta humana está vista por Sócrates desde una concentración, desde una conversión al logos. "En el hombre todo está pendiente del alma". Todos los bienes, todos los proyectos, todos los caminos, han de ser trazados desde la ψύχή, desde sus exigencias y sus valorizaciones. Pero es que el alma remite a un centro interior.

(73) PLATÓN, *Men.* 88 c.

(74) 280 a.

(75) 281 b.

(76) Cfr. JENOFONTE, *Men.* III, 9; IV, 6.

El alma misma está pendiente del logos y de la φρόνησις. Aquí radica el origen del comportamiento recto (77). La virtud es ciencia, brota del logos. Y esta originación se realiza en un doble aspecto: como *impulso que lleva y guía* (ἡγεμών) la πράσις humana, y como *norma que la rectifica y endereza* (κατόρθωμα). Necesitábamos alcanzar este pensamiento socrático. Desde él se nos ha empezado a aclarar, de alguna manera, el sentido de la "vida conforme al logos". Pero no debemos empalmar fácilmente el pensamiento socrático y estoico. Puede ser que se haya proyectado también sobre éste el enfoque de las escuelas socráticas. La historia del pensamiento no pasa en vano.

A medida que el pensamiento socrático se despliega en el de Platón y Aristóteles, esta función del logos en la vida moral empieza a reducirse en favor de otras energías interiores del hombre. Baste recordar el importante testimonio de las *Leyes* (78) sobre la rectitud, ὀρθότης, de la vida moral. Por su condición de "viviente mortal", el hombre está pendiente de placeres, penas y deseos, que se mezclan hasta en sus empresas más grandes. Esta presencia brota de la naturaleza humana misma. Por ello no se les puede huir. Escapar por completo de ellos, es escapar a la condición humana. Sólo le queda, pues, el gozo recto (γεύεται τι ὀρθῶς). Estamos ante una valoración positiva del impulso, de la ἐπιθυμία, hasta el punto de introducir en la existencia humana un estrato nuevo, el ἐπιθυμητικόν.

Platón, en su plena madurez, se hace cargo de la tarea moral del hombre, y se pregunta por la disposición (ἔξις) del alma, que proporciona a los hombres una vida feliz. En principio, parece que el recto camino de la realización, o va por la ἡδονή o por la φρόνησις. Para decidirlo hay que buscar un punto más alto de referencia, al que tiende, en último término, la vida humana. Este término es el bien perfecto, el τὸ ὄντως ἀγαθόν (79). Todo ser que tiene conocimiento le desea, le persigue y quiere poseerle (80). Desde este punto de mira, necesitamos enjuiciar la participación en la vida moral del νοῦς y de la ἐπιθυμία. Tanto uno como otro pueden actuar en la verdad y de ello resultará el "conocimiento verdadero" y el "placer verdadero". Ambos deben constituir la μείξις de la vida feliz (81). Sin embargo, no están próximos por igual al bien y a la verdad suprema Νοῦς δὲ ἦτοι ταῦτόν καὶ ἀλήθεια ἐστὶν ἢ πάντων ὁμοιότατόν τε καὶ ἀληθέστατον (82). La inteligencia tiene una estrecha cercanía y se-

(77) PLATÓN, *Men.* 88 e - 89 a.

(78) *Ley.* 732 e y ss.

(79) *Fil.* 21 a.

(80) 20 d.

(81) 63 d-e.

(82) 65 d.

mejanza con la verdad y el bien. Desde ella se conoce el verdadero bien del hombre. Es una fuerza, una δύναμις, de la que brota el amor a la verdad y la acción en seguimiento de ella (τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν) (83). La κρᾶσις de la vida recta y feliz se hace desde la inteligencia, en vistas al bien último del hombre. Una vez más aparece el νοῦς encaminando la realización moral del hombre. De él parte el impulso de la acción, pero ya no es como en Sócrates la norma última. El punto de mira que rectifica el camino es el τελεώτατον ἀγαθόν, cuyo conocimiento está presente y operante en la inteligencia.

Con Aristóteles, el principio de la acción moral se desplaza fuera del logos. Veamos cómo en Sócrates y todavía en Platón la acción recta se hacía posible por una conversión a la inteligencia. La raíz última más íntima, más doméstica, de la virtud estaba en el logos. Todas las demás energías del hombre debían concentrarse en él antes de proyectarse a una verdadera realización. Aristóteles, en cambio, cree que lo más familiar a la virtud (δικειότατον τῇ ἀρετῇ) es la decisión libre, προαίρεσις. Para él la felicidad consiste en la "actualización del alma" (ψυχῆς ἐνέργεια). Cuando la parte más divina del hombre haya desarrollado sus íntimas posibilidades, entonces hay ἀρετή y εὐδαιμονία perfectas. Ahora bien, esto sólo se puede hacer en la medida en que el hombre es "principio de su acción". No en cuanto conoce el camino, sino en cuanto voluntariamente se decide a recorrerlo.

Necesitamos precisar la relación entre προαίρεσις y λόγος, para desentrañar la dinámica de la acción moral. La decisión no es lo mismo que la ἐπιθυμία, porque ésta tiende al placer y se da también en los animales; también se distingue de la δόξα, que tiende a lo verdadero. Se trata de una δύναμις propia, por la cual el hombre se hace principio y autor de sí mismo: ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων. Pero esta "energía principal" del hombre está en estrecho contacto con la inteligencia, ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ¿Cómo se conexionan entonces entre sí? El origen de la πράξις está en el principio de donde brota la acción humana, que es la προαίρεσις. Pero la meta no se la puede trazar el hombre libremente, sino que tiene que atender a su estructura, donde está escrito su comportamiento. La meta, entonces, se determina desde la ὄρεξις, desde la verdadera tendencia radical humana, reconocida en el logos verdadero. "Puesto que la virtud moral es una ἕξις προαιρετική y la προαίρεσις es una ὄρεξις βουλευτική, se necesita que el λόγος sea ἀληθής y que la ὄρεξις sea ὀρθή» (84).

(83) 58 d.

(84) ARISTÓTELES, *Ethic. Nic.* 1139a, 22-25.

El hombre, en su tendencia radical, tiene ya trazada en sí su propia meta. Pero, precisamente por ser consciente, por tener λόγος, toma conciencia de ella y de sus exigencias de realización. Es entonces cuando interviene la προαίρεσις para realizar esta ὁμολογία. Así el hombre por "ser inteligencia tendentiva" y "tendencia reflexiva" es principio de su propia vida (85). El logos tiene entonces una función de descubrimiento. No es *impulso y norma*, como en Sócrates; tampoco es solamente *impulso luminoso* Platón, sino que es luz que precede y orienta la decisión libre. Esta conclusión, a la que hemos llegado, nos descubre la íntima función que tiene la inteligencia en la vida moral. Aristóteles la precisa rigurosamente al hablar de la prudencia.

El logos en su visión de los caminos escritos en la ὄρεξις, necesita limpieza y ponderación de miras. El placer y el dolor pueden oscurecerle. La φρόνησις viene a subsanar este riesgo haciendo a la inteligencia λόγος ὀρθός. Así se puede obtener la buena deliberación, la εὐβουλία, que ordena rectamente los medios al fin. El error de Sócrates habría consistido en hacer depender este complejo proceso exclusivamente del logos. Todas las virtudes no son prudencia, pero van ineludiblemente acompañadas de prudencia. La presencia del logos en la realización moral, es compañía (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου) y orientación (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον) (86). La virtud no es logos, sino que tiene logos. Veremos hasta qué punto este desarrollo del pensamiento moral que va de Sócrates a Aristóteles se ha proyectado en la Estoa antigua. Pero, para un encuadramiento adecuado, necesitamos examinar brevemente una segunda línea de influencia que arranca también de Sócrates.

Sabemos que Zenón se encontró, al comienzo de su estancia en Atenas, con el cinismo. Hasta dónde pudo influir este pensamiento en su norma de vida, es algo que no se puede aclarar fácilmente por la falta de testimonios. Antístenes, el fundador, había sido discípulo de Sócrates. Dos cosas aprendió, sobre todo, en contacto con él: la interioridad y la fortaleza. Cuenta Diógenes Laercio que cuando uno le preguntó qué había obtenido con la filosofía, le respondió: τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν (87) y subraya también que tomó de Sócrates, sobre todo, la fortaleza y la serenidad del ánimo (τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας) (88). Cuando se tienen ambas cosas, intimidad consigo mismo y fortaleza, entonces se llega a la autarquía, que da felicidad. Todavía resuenan en él los pensamientos socráticos de la virtud como "enseñable" (διδασκτικὴν ἀπεδείκ-

(85) 1139b, 4-5.

(86) 1144b, 20-28.

(87) DIÓGENES LAERCIO, *Vitae*, VI, 1, 6.

(88) VI, 1, 2.

ως τὴν ἀρετὴν) (89), pero él se decide por otro camino que apuntaba la σωκρατικὴ ἰσχὺς. La virtud se consigue con el ejercicio y el esfuerzo.

En esta misma línea avanzará también Diógenes de Sínope. No se puede pensar que la realización virtuosa del hombre sea un don innato (φυᾶ), como pensaba la sociedad aristocrática de la época arcaica, ni tampoco un fruto necesario de la inteligencia, como pensó gran parte del círculo socrático. Lo mismo que los artesanos y los atletas, el hombre virtuoso se curte en el ejercicio esforzado. Hay que unir el ejercicio corporal, la dureza y las privaciones, con la meditación interior que da el vigor del espíritu. Así se logra el dominio sobre sí y la libertad interior. La función de la inteligencia en estos ejercicios ascéticos es elegir los medios mejores para llegar a esta meta.

Necesitábamos perspectiva histórica para penetrar en la norma de vida propuesta por Zenón. El ὁμολογουμένως ζῆν, entendido como "vivir de acuerdo con la inteligencia", podía tener significados distintos. Acabamos de comprobar cómo la función del logos en la realización moral humana, ha variado de sentido. Con ello hemos trazado el marco conceptual, donde hemos de insertar el pensamiento de Zenón.

Parece que en la tradición filosófica griega, le impresionaron profundamente los escritos socráticos de Platón (90) y, efectivamente, los fragmentos atribuidos a él nos remiten a estas fuentes. Cicerón, en los *Académicos posteriores* I, 38, nos ha conservado un precioso testimonio: "Cumque superiores non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas, hic (scil. Zeno) omnes in ratione ponebat; cumque illi ea genera virtutum, quae supra dixi, seiungi posse arbitrarentur, hic nec id ullo modo fieri posse disserebat, nec virtutis usum modo ut superiores, sed ipsum habitum per se esse praeclarum, nec tamen virtutem cuiquem adesse, quin ea semper uteretur". Analicemos este texto con atención.

Los pensadores anteriores a Zenón aparecen todos unidos bajo el denominador común de su concepción de la virtud: no toda la virtud está en la razón, sino que algunas se deben a la naturaleza (*natura*) y otras a la conducta (*mos*). Por la perspectiva histórica que tenemos, estas dos concepciones de la virtud son presocráticas una y postsocrática otra. La primera es la concepción arcaica del hombre bueno, como εὐγενής, como "bien nacido"; la segunda, la concepción cínica de la "ascésis" y la aristotélica de la "decisión prudente". Zenón, como Sócrates —dice Cicerón— ha hecho consistir todas las

(89) VI, 1, 10-11.

(90) POHLENZ, *Stoa*, I, 23.

virtudes en la *ratio*. Y hasta tal punto está desconectado este *habitus* de la decisión libre, que el que le tiene, ha de usarle siempre.

El hecho de que la virtud consista esencialmente en el logos, no impide que haya distintas virtudes. Zenón, como Platón, distingue diversas virtudes: prudencia, fortaleza, templanza y justicia. Pero cada una de ellas no son más que modificaciones de una, la prudencia. Comparemos dos fragmentos que reflejan esta concepción (91).

PLUTARCO, *De Stoic. rep.* 7, 1034c.

τὴν ἀνδρείαν... φρόνησις ἐν ὑπο-
μενετέοις
τὴν δὲ <σωφροσύνην>... φρόνησις
ἐν ἐνεργητέοις
τὴν δὲ δικαιοσύνην φρόνησις ἐν
ἀπονεμητέοις

De vita mor. 2, 441 a.

ἐν δ' υπομενετέοις ἀνδρείαν
ἐν δ' αἰρετέοις σωφροσύνην
ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην

Se explica entonces, que sean distintas e inseparables. En todo rigor no se podría hablar más que de una virtud, que ejercita actos distintos. Es la prudencia, íntimamente unida al logos, la que actúa soportando el peligro, manteniendo el equilibrio de las pasiones, y obrando la justa distribución ὡς μίαν οὖσαν ἀρετὴν, ταῖς δὲ πρὸς τὰ πράγματα σχέσει κατὰ τὰς ἐνέργειας διαφέρειν δοκοῦσαν.

En esta concepción de la φρόνησις están unidos elementos aristotélicos y socráticos, pero con predominio de éstos. La prudencia aparece presidiendo la virtud, pero su función, más que *orientación*, es *originación*. La virtud es una posición de la parte directora del alma, es un poder engendrado por la inteligencia. Τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσιν τινα καὶ δύναμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου (92). Ahora estamos ya capacitados para entender el significado del ὁμωλογουμένως ζῆν' τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν'.

2. — La función de la ὁρμή en la realización moral.

La reflexión socrática condujo al redescubrimiento del logos. Pero el hecho de que éste sea puesto en el centro de la vida humana, no quiere decir que se desconozcan otras energías interiores. Precisamente, el ideal socrático del autodomínio, implica algo que domina y algo que es dominado; y ambas cosas en el interior del hombre.

(91) SVF, I, 21-34.

(92) SVF, I, 50, 1-3.

Es que en él se enfrentan el λόγος y la ὁρμή, en sus distintas manifestaciones. De la conexión de ambos resultará el hombre libre (ἐλεύθερος) o esclavo (δούλος). Si el logos domina sobre el impulso, el hombre adquiere la ἐγκράτεια; si el impulso domina sobre el logos resulta la δουλεία (93). "Los hombres son esclavos de dueños muy duros, los unos de glotonerías, los otros de lascivias, los otros de embriagueces, los otros de locas y costosas ambiciones, las cuales dominan con dureza a los hombres, en los que establecen su poder". Entonces es necesario para la libertad luchar contra ellas, como si se tratara de enemigos que quieren reducirnos a esclavitud (94).

En esta lucha interior del hombre no se puede contraponer hostilmente, sin más, la inteligencia y el impulso, como si fueran energías contradictorias. El impulso no es malo ni antinatural en sí mismo, aunque pueda desviarse. Platón ha precisado bien la doble condición y función del impulso y del placer. En primer lugar, se trata de algo enraizado en la naturaleza misma, porque el hombre es un viviente mortal. Con ello ha tocado la íntima raíz metafísica del impulso. El hombre, por ser un μετὰξὺ entre la pobreza y la riqueza absolutas, es constitutivamente tendencia, ἔρως. Y todas sus búsquedas de placer no son, en último término, más que manifestaciones externas de esta tendencia radical. De aquí que, hasta en las empresas más altas, estén mezclados el deseo, el dolor y el placer (95).

La tendencia radical del hombre apunta a su plena realización en su doble aspecto, corporal y espiritual. Por eso el hombre aspira a la contemplación de la Verdad, de la Belleza y del Bien, y a la perpetua comunión con ellos. Por eso también el hombre desea comer, beber y engendrar, para la conservación y perpetuación de su cuerpo. "Veo que todo entre los hombres, dice Platón en las *Leyes* (96), depende de una triple necesidad y apetito (ἐπιθυμία), que dan origen a la virtud, si son rectamente (ὀρθῶς) conducidos, y a lo contrario, si son mal llevados". La tendencia radical puede tener entonces una doble realización, recta y desviada. Si se mantiene en la verdad y en la pureza, nos es propiamente familiar (οἰκεία) y compañera inseparable de la virtud. En cambio, si se proyecta en el desorden, nos enajena y esclaviza (97). Es entonces cuando la presencia en nosotros del impulso origina la lucha interior. Y si vence la parte inferior, entonces se pierde la libertad; el alma no puede hacer lo que quiere y, arrastrada por la fuerza del aguijón, está llena de inquietud y

(93) JENOFONTE, *Mem.* I, 5.

(94) *Econ.* I, 22.

(95) *Ley.* 732 e.

(96) 782 e -783 a.

(97) *Fil.* 63 a.

cuidado (98). Así el hombre enloquecido por amores y deseos, *μαινόμενος ὑπὸ ἐπιθυμιῶν τε καὶ ἐρώτων* (99), llega a la desgracia mayor.

Aristóteles, antes de estudiar en la *Ética a Nicómaco* la estructura y el camino de la virtud, nos habla de la constitución del hombre. El hombre está constituido por dos partes bien distintas, la que tiene logos (*λογικὸν μέρος*) y la que no lo tiene (*ἄλογον μέρος*). Esta a su vez posee dos partes diferentes: *τὸ φυτικόν*, desde donde el hombre se alimenta y crece y *τὸ ἐπιθυμητικόν*. Nos interesa detenernos en esta parte, pues en ella se despliega sobre todo el impulso.

La parte tendentiva puede tener una doble relación con el logos. Puede participar en él y obedecerle (*μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου*) o puede también oponerse y contradecirle (*παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ*). Las tendencias entonces parecen comportarse como los miembros lisiados del cuerpo que se mueven en dirección contraria a la que se les quiere conducir. En el hombre que se domina y ordena sus tendencias, todas las cosas están en armonía con el logos (100), *πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ*. En cambio, el que no se domina, se aparta por debilidad (*ἀσθενεία*) o por pasión (*πάθος*) del camino de la razón recta (*παθὸς ἐκστατικὸς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*) (101). Esta breve perspectiva histórica nos permite ahora situar el pensamiento de Zenón sobre la función del impulso en la vida moral.

Zenón insiste, sobre todo, en el aspecto pasional de la *ὄρμη*, de modo que la vida interior del hombre está vista desde la contraposición entre el logos y la pasión. Con dos expresiones caracteriza ésta, según nos lo atestiguan Cicerón y Diógenes Laercio: "Aversa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam brevius, perturbationem esse appetitum vehementiorem" (102; *ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἢ ὄρμη πλεονάζουσα* (103). Importa subrayar que el rasgo principal del *πάθος* es la *arracionalidad* y la *antinaturalidad*. Es algo que carece del logos y que se contrapone a la naturaleza, pues estos dos elementos están estrechamente unidos. Hay un segundo rasgo del *πάθος* que nos puede ilustrar bastante. Es una *ὄρμη πλεονάζουσα*. Estobeo, en un pasaje de sus *Antologías*, II, 7, 1, nos explica con precisión el significado de este rasgo. No se trata de que la *ὄρμη*, por su misma naturaleza, sea excesiva, desencaminada. El exceso se puede dar, pero no está implicado en su misma constitución. Zenón, tomando una comparación del vuelo de las aves, lo llamaba "agitación del alma".

(98) *Rep.* 577 e.

(99) 578 a.

(100) ARISTÓTELES, *Étic. Nic.*, 1102b.

(101) *Ibid.*, 1151a, 20.

(102) CICERÓN, *Tusc. Disp.*, 47.

(103) LAERCIO, *Vitae*, VII, 110.

Además del carácter pasional de la tendencia, Zenón insiste en que su origen hay que buscarlo en el logos. En la concepción antropológica anterior, la tendencia tenía una consistencia propia, hasta una autonomía, de modo que llegaba a constituir una parte natural del hombre. No era un desorden antinatural, sino un ordenamiento natural. Incluso se la desconectaba de la razón, sin descalificarla por ello. Cicerón constata con acierto: "Quunque eas perturbationes antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes, aliaque in parte animi cupiditatem, alia rationem collocarent" (104). Zenón, no sólo rechazaba esta consideración, sino que pensaba que el origen del πάθος estaba en el el "iuditium opinionis", y que no era otra cosa que la διαστροφή του λόγου (105).

Sabemos que Zenón escribió un libro *Περὶ παθῶν*, en el que trataba, sobre todo, de la λύπη, φόβος, ἐπιθυμία y ἡδονή (106). Conocemos ahora también cuál es el origen y la constitución de estas "tendencias excesivas" y, en consecuencia, estamos ya en condiciones de precisar en qué términos se plantea para Zenón la lucha interior del hombre. El hombre es, sobre todo, logos, y desde él se despliega toda la dinámica humana: el conocer, el querer y el sentir. Sin embargo, este despliegue puede estar desencaminado, descentrado. Y entonces, la misma δύναμις de la inteligencia entra en conflicto consigo misma. La vida se ha convertido en batalla, en μάχη; y la lucha constante conduce a la desgracia κακοδαιμονία. Desde esta perspectiva entendemos la expresión de Estobeo ὡς τῶν μαχομένων ζώντων κακοδαιμονούντων, que forma parte de su breve comentario a la norma de Zenón.

3.— La "armonía" entre el λόγος y la ὁρμή.

Hemos aludido a la concepción de la vida moral como lucha. Esta idea está íntimamente enraizada en el hombre griego, y tiene que ver, en cierta medida, con su visión deportiva de las empresas humanas. El atleta lucha en el estadio y se abstiene de muchas satisfacciones legítimas, para obtener la victoria. El anciano Platón, al recomendar a los ciudadanos de su ciudad ideal la observancia de la ley, grabada en el hombre por la naturaleza, les proponía el ejemplo del tarentino Ico, que en los certámenes de Olimpia se abstuvo de todo placer. Y contraponía después la victoria del atleta con la del hombre justo y dueño de sí. Esta es la victoria más grande,

(104) CICERÓN, *Acad. post.*, I, 38.

(105) *SVF*, I, 51, 15-17.

(106) *SVF*, I, 51, 32-35.

porque es la que da al hombre su plena realización, el ζῆν εὐδαιμόνως (107).

Lo que se pretende en esta "agonía" es precisamente la "armonía interior" del hombre. Si el mal consiste en el desorden, la virtud ha de consistir en el orden. Si todas las energías humanas que "polémicamente" divergen y se contraponen, llegaran a converger y a unificarse, tendríamos la suprema virtud. Así entendía Platón la justicia interior. Esta se refiere, sobre todo, a sí mismo y a las cosas de uno mismo (περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ) y consiste en establecer entre todas las fuerzas del alma un κόσμος: τῷ ὄντι τὰ οἰκεία εὖ θέμενον... ὅσπερ ὄρους ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης ὑπάτης καὶ μέσης (108). El hombre posee una estructura tripartita: el logos (τὸ λογιστικόν), el coraje (τὸ θυμοειδές) y el impulso (τὸ ἐπιθυμητικόν). Debe ser reducida a la unidad (ἓνα γενόμενων ἐκ πολλῶν), situando cada energía de estas en su posición adecuada, es decir, en el dominio, la parte nacida para mandar, y en el servicio, la parte nacida para servir. Resume Platón estas reflexiones con una importante pregunta a la que responde afirmativamente: Οὐκοῦν αἶ, ἔφην, τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δὲ ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου (109). La virtud es, por tanto, armonía, que arraiga en la armonía más honda de la naturaleza del alma (110).

Importa que hayamos recordado estas reflexiones platónicas porque Zenón, a su modo, se hace eco de ellas. En medio de la lucha interior del hombre, el camino de la propia realización consiste en conseguir una "sinfonía", una "armonía", σύμφωνον ζῆν. Ahora bien, esta armonía debe ser una ὁμολογία, en el sentido más estricto del término: καθ' ἓνα λόγον ζῆν. Pero como el λόγος es lo más esencial en la φύσις del hombre, se puede decir que el fin de la vida moral es κατὰ φύσιν ζῆν ο ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, según la expresión atestiguada por Laercio, o el "convenienter naturae vivere" de Cicerón, o el "cum natura congruenter vivere" de Lactancio (111). No existe, pues, contradicción entre los testimonios. La virtud humana es una *armonía* entre el logos y las pasiones, pero entendiendo armonía como subordinación de éstas y como triunfo y dominio de aquél.

(107) PLATÓN, *Ley*, 839 a y ss.

(108) *Rep.*, 443 d-444 a.

(109) 444 d.

(110) *Fed.* 93 e.

(111) *SVF*, I, 45, 20 y ss.

II. — Τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν.

El estudio de los textos nos hace atribuir a Cleantes el ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, como norma de vida. A simple vista pudiera parecer que no es más que una repetición de la opinión de Zenón, o en todo caso una simple ampliación de ésta. Así parecen sugerirlo las palabras de Estobeo (112). Pohlenz anota que la expresión ὁμολογουμένως, que en boca del bárbaro Zenón estaba llena de significado, decía poco, sin embargo, al hombre de la calle. Cleantes, como griego, se da cuenta de ello y la complementa (113). Pero ¿no podría ocurrir que bajo una misma expresión tuviéramos un sentido distinto? Porque, ciertamente φύσις puede significar muchas cosas, y la vida κατὰ φύσιν puede ser entendida en diversos sentidos. El testimonio de Diógenes Laercio parece sugerir que en Cleantes asistimos a un importante cambio en la concepción de la norma última de la vida moral. Ὁ δὲ Κλέανθης τὴν κοινὴν μόνην ἐνδέχεται φύσιν, ἢ ἀκολουθεῖν δεῖ. Al parecer, la φύσις en Cleantes no significa la naturaleza humana, constituida esencialmente por el logos, sino la "naturaleza común", a la que hay que seguir. Nuestro estudio ha de versar entonces sobre la constitución de esta φύσις y su seguimiento.

I. — *La constitución de la κοινὴ φύσις.*

Los estoicos tienen un nuevo concepto de la φύσις. La vieja pregunta por ella había recibido en el pensamiento griego distintas respuestas. Los presocráticos pensaron, primero, que la naturaleza era un sustrato material, dinámico, constituido por agua, aire o fuego. Sería el asiento donde reposan todas las cosas que vemos, pero, al propio tiempo, tendría un subyacer vivo, originante. Después, a medida que avanza el pensamiento presocrático, se descubrió en la naturaleza, junto con el sustrato material, una fuerza activa, conformadora. Baste recordar el Logos de Heráclito, el Amor y el Odio de Empédocles y el Nous de Anaxágoras.

Con importantes modificaciones, pervive este esquema físico en la filosofía de Platón y Aristóteles. Platón ha visto la naturaleza en la confluencia de tres acciones causales. En primer lugar, la acción eficiente del Dios-Artesano que obra providentemente en el mundo. Frente a él la materia caótica y movida eternamente en desorden, que

(112) II, 7, 7, 5-6; cfr. supra II, 4.

(113) I, 117-118.

se opone a la intervención de Dios, pero que, por fin, es utilizada para la constitución del mundo. En esta fabricación el Artesano divino ha proyectado, ha introducido el mundo ideal en la materia amorfa y caótica. Así resulta el mundo por la conjunción del sustrato reacio de la materia, con las formas ideales de las cosas. Y fuera de todas, transcendente, el Dios Padre y Autor del universo.

Aristóteles tuvo una visión de la naturaleza mucho más cercana a la de Platón de lo que comúnmente se cree. La vio como "movimiento originante" y en consecuencia descubrió en las cosas una estructura hilemórfica. Por una parte el sustrato que subyace a todos los cambios, viene a ser como la madera que utilizan los carpinteros en sus obras. Pero esta materia está configurada, conformada, tiene una forma. La idea de Platón, que por su perfección era un polo extremo, al que amorosamente tendían las cosas, se ha convertido en momento íntimo de ellas. Esta misma estructura dual hace que las cosas estén en movimiento, realizando y actualizando sus posibilidades, pasando de la zona menesterosa de la potencia a la zona enriquecida del acto. Y este mismo movimiento ontológico presupone la quietud del Acto puro, de la Inteligencia pura que está allende el mundo en el reposo perfecto de la plenitud de vida.

La visión del mundo de la Estoa antigua se acerca mucho más a la presocrática que a la de Platón y Aristóteles. Estos vieron la naturaleza en su dinámica originante, pero separaron de ella la Inteligencia transcendente, que causa el movimiento y la constitución de las cosas mundanas. Aquí está el mundo con su perfección, y allende el mundo está Dios. Para los estoicos antiguos, el mundo está constituido por un doble elemento: un elemento material pasivo (cuerpo, materia) y un elemento material activo (fuerza, "espíritu"). Ambos se unen en unidad estrecha formando un sólo ser que se manifiesta en doble aspecto. Veamos con detalle esta constitución, porque desde aquí hemos de explicar la norma de vida de Cleantes.

El mundo es, en primer lugar, σῶμα, cuerpo. Los estoicos se han enfrentado con la naturaleza desde la sensación, y por ello conciben la realidad como corporeidad, y los movimientos de la realidad como procesos corporales: τὸ μὲν αἴτιον ὄν καὶ σῶμα (114). Hay que buscar la razón de la existencia de los seres en la intimidad misma del cuerpo. Platón veía la dinámica de éstos en la participación de una idea; Aristóteles en la realización de un *telos*. Ambos consideraban que el movimiento era actualización de posibilidades. No hay que salir fuera del cuerpo, piensan los estoicos, porque el movimiento es acto desplegado (ἔστι γὰρ πάντως, φᾶσιν, ἐνέργεια) (115). El cuerpo lo constituyen los cuatro elementos: fuego, aire, agua y

(114) SVF, II, 118, 3.

(115) SVF, II, 161, 20.

tierra, pero no están considerados como elementos inertes conglomerados, sino como elementos dinámicos que se transforman unos en otros, algo así como puntos de detención y límites de cambio en un movimiento. El cuerpo de por sí es un elemento pasivo (πάσ-χον), luego esto nos hace suponer que tiene en sí otro elemento dinámico.

El mundo es, en segundo lugar, πνεῦμα, "soplo". Decíamos que la cosmología estoica está hecha desde una experiencia inmediata del mundo. Hay datos elementales, como la respiración, por la que parece alentar la vida, y el calor del crecimiento y de la destrucción, que manifiestan la presencia en el mundo de un elemento activo. Dos rasgos le caracterizan. Por una parte, es πνεῦμα, soplo mezclado de aire y fuego, los dos elementos más ágiles y móviles. Por otra, es elemento activo ποιῶν, forma agente, que actúa inmanentemente en los cuerpos. La forma de actuación la entendieron los estoicos desde otras experiencias. En la medicina se comprueba que en el hombre hay un órgano central que mantiene el organismo entero. En la música y en el deporte es la tensión del instrumento o del atleta la que está en la raíz de la armonía y del juego. Entonces el πνεῦμα actúa en el σῶμα por el τόνος. Es "su tensión" la que unifica las partes de la naturaleza, la que les da sustancia y cualidad y movimiento. Como el sol tensa el universo entero y le da ritmo de vida, así el πνεῦμα tensa la naturaleza y atraviesa cada uno de los cuerpos. Ὁ διήκων πνευματικὸς τόνος καὶ συνέχων τὸν κόσμον (116).

El mundo es al tiempo σῶμα y πνεῦμα, unidos entre sí por κρᾶσις. Es esta otra solución del viejo problema de la participación. Para Platón la cosa y la idea, tienen entre sí un lazo de μέθεσις o μίμησις, en el cual la idea permanece transcendente en su pureza ontológica. Aristóteles les une estrechamente, resultando una mezcla de potencia y acto. Los estoicos se sienten cerca de la concepción aristotélica de materia-forma. Además han reflexionado sobre ciertas experiencias de mezcla, como la del agua-vino, y la del fuego-hierro. Por eso, hablan de la κρᾶσις δι' ὄλων. El mundo está constituido por una mezcla del cuerpo y del "espíritu", (εἰς ὄλον, φησί, τὸν κόσμον διατενεῖν τῇ κράσει τὸν σταλαγμόν) (117); τὸ ἐν τῇ τοιαύτῃ κράσει τῶν σωμάτων ἕκαστον τῶν κίρναμένων φυλάττειν δύνασθαι τὴν οἰκείαν ἐπιφάνειαν (118).

Los cuerpos están constituidos también por κρᾶσις. El elemento pasivo recibe la fuerza del elemento activo y éste le unifica, le cualifica, le vivifica, le individualiza, dándole el ἰδίως ποιόν, que es la originalidad irreductible de cada ser. Tendrían entonces dos elemen-

(116) SVF, II, 147, 28.

(117) SVF, II, 158, 1-2.

(118) *ibid.*, 4-5.

tos constitutivos: el ὑποκείμενον, sustrato material pasivo y el ποιούν, fuerza activa conformadora y dinámica. Conviene no identificarles sin más con la ὕλη y la μορφή aristotélicas. Existen entre ellas importantes diferencias. Pero ahora no vamos a insistir más en la constitución de los seres concretos. Nos importa, sobre todo, para nuestra investigación la κοινή φύσις.

El mundo es un todo cerrado, esférico, que se mantiene en medio del "apeiron" vacío, por un equilibrio de fuerzas. Es un organismo vivo, ζῶον, del cual procede la vida y el movimiento para todo lo que está encerrado en él. Sin duda, hay aquí huellas profundas del *Timéo*. En el mundo, lo mismo que en las cosas mundanas hay una mezcla de inmutabilidad en su ὑποκείμενον y de mutabilidad en su διακόσμεσις (119). Los elementos evolucionan dinámicamente y se transforman entre sí. El fuego pasa a aire y éste, a agua. Del agua brota tierra y aire, que, a su vez, se transforma en fuego. Por eso, el universo entero tiene un gran proceso de transformación, el "gran año". Habrá una ἐκπύρωσις, una ἀποκατάστασις, pero se repetirá infinitas veces eternamente.

Esta dinámica interna de la naturaleza, no solo manifiesta la presencia del πνεῦμα, sino también del λόγος. El mundo es un viviente con ψυχή y con λόγος: ζῶον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν (120). Aquí es donde se les va a plantear a los estoicos el problema de Dios. Dice Pohlenz que los estoicos viejos eran "hombres de acá" (Diesseitsmenschen). No les preocupa la muerte ni los castigos de ultratumba. No sienten necesidad de redención ni experimentan dependencia o atracción hacia un dios transmundano lejano y misterioso; sienten, sin embargo, un temor reverencial, una admiración honda ante el cosmos. Lo divino hay que buscarlo ahondando en el cosmos, descubriendo su fundamento íntimo y último. La divinidad es, pues, el λόγος. Los mejores testimonios de la presencia de la divina Inteligencia en el mundo son la previsión de los acontecimientos futuros, manifestada en profecías y oráculos y sobre todo, la armonía, el orden y la belleza del mundo. No puede este mundo proceder del acaso, dirá un estoico tardío, como la *Iliada* no surge por la agregación casual de letras.

Dios es la causa creadora de todo ser y de toda vida. Es la ἀρχή πάντων, "prima omnium causa", dirá Cicerón (121), recogiendo un eco de la Estoa antigua. Pero su presencia en el mundo es tan honda, que se viene a confundir con sus elementos. Por una parte Dios es Logos, Inteligencia, que forma y estructura el mundo, νοῦν κόσμον

(119) *SVF*, II, 182, 6 ss.

(120) *SVF*, II, 191, 34-35.

(121) *Nat. deor.* II, 46.

πύρινον (122), que está presente en la materia, ὁ ἐν τῇ ὕλῃ λόγος (123). Pero al propio tiempo Dios es materia, cuerpo, fuego. Fue esta opinión de toda la Estoa antigua, desde Zenón, que cree que Dios es σῶμα (124), hasta Crisipo que le llama σῶμα καθαρῶτατον (125). De todas formas, abundan más en los fragmentos las expresiones en que se caracteriza simultáneamente el doble elemento de la constitución de la φύσις. Sirva de testimonio la expresión sintética que se puede atribuir a Crisipo: σῶμα πνευματικὸν καὶ αἰθερωδὲς μάλιστα κατὰ τὸ ἡγεμονικὸν αὐτοῦ (126). Dios se identifica con el mundo con su cuerpo y con su espíritu, es πῦρ νοερόν (127).

Siguiendo de cerca los fragmentos, hemos obtenido una idea de lo que era para la Estoa antigua la κοινὴ φύσις. Un cuerpo animado, o un alma incorporada, regida por una Inteligencia Divina inmanente e inseparable de ellos. Ahora empieza a esclarecerse el sentido que pueda tener el κατὰ φύσιν ζῆν de Cleantes. De momento, el seguimiento de la naturaleza se presenta como acompañamiento de la vida cósmica y, sobre todo, del Logos Divino. Esta conclusión a la que acabamos de llegar nos hace ver cómo a medida que avanza el pensamiento de la Estoa antigua, la influencia de Heráclito se va haciendo cada vez más fuerte, hasta competir con la de Sócrates y llegar incluso en muchos aspectos a superarla. Por ello, antes de estudiar más en concreto el significado ético de este seguimiento de la naturaleza, tenemos que volver nuevamente a Heráclito. Desde él nuestro problema acabará de esclarecerse.

2. — *El seguimiento de la φύσις.*

Diógenes Laercio nos ha transmitido la opinión de Cleantes de que es necesario seguir, acompañar (ἀκολουθεῖν δεῖ) a la naturaleza. El viejo Heráclito había hablado de escuchar y seguir al λόγος, presente en la φύσις. Hoy podemos comprenderlo mejor que antes.

Durante mucho tiempo Heráclito ha sido visto desde la interpretación platónico-aristotélica. Para Platón (128) y Aristóteles (129), cuando tratan de historiar brevemente la filosofía presocrática, Heráclito aparece como un "fisiólogo" más. Su diferencia de Tales, Anaximandro y Anaxímenes, es que prefirió como principio físico

(122) SVF, I, 42-7-8.

(123) SVF, I, 24-7; 110, 27.

(124) I, 41, 27.

(125) II, 306, 38.

(126) II, 311, 12.

(127) II, 307, 2.

(128) Sof. 242 c. ss.

(129) Met. 984 a.

el fuego. Todavía Zeller (130) y Burnet siguen el camino de la doxología antigua e interpretan a Heráclito, como un filósofo de la naturaleza a la manera milesia. Ya en nuestro siglo los investigadores han intentado un estudio directo de los fragmentos y un entendimiento de Heráclito a partir de ellos. Dos hombres han logrado sobre todo esta tarea. Olof Gigon en sus *Untersuchungen zu Heraklit* nos dio una interesante y nueva interpretación de los fragmentos. En la misma línea se mueve Jaeger en su *Paideia* (131) y *La Teología de los primeros filósofos griegos* (132). El mismo Gigon hizo una notable síntesis del pensamiento de Heráclito en su obra *Ursprung der griechischen Philosophie* (133). Posteriormente en 1954 se ha publicado la edición comentada de los fragmentos de Heráclito, hecha por Kirk (134). Después de hacer un estudio de la tradición doxográfica heraclitiana y sus deformaciones, concluye una vez más que hay que ir directamente a los fragmentos y tomar como "auxiliares" las interpretaciones antiguas posteriores.

La figura de Heráclito de Efeso apareció a sus contemporáneos extraña. En la vida espiritual griega se destacaba cada vez más la personalidad del poeta, del pensador o del artista. Frente al anonimato de la épica y de las primeras producciones artísticas, el creador siente ahora conciencia de sí e intenta expresarla. A esto se unía el fervor profético por dar testimonio de la propia experiencia personal y exhortar a los hombres al bien que vemos también en Esquilo y Píndaro. A Heráclito más que buscar el principio originario de la naturaleza, le interesa predicar una verdad íntima que ha descubierto. Los milesios asombrados ante la naturaleza, apenas si se dieron cuenta del hombre. Hecateo buscaba investigar los pueblos y las tierras. Todo esto para Heráclito es πολυμαθία, que no da νοῦς (135). Una sola cosa es sabiduría: ἐπίστασθαι κνώμην ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων (136). Esta verdad que busca Heráclito no es el νοεῖν de Parménides, sino el φρονεῖν de la sabiduría délfica y de la plegaria a Zeus del *Agamenón* de Esquilo. Una verdad práctica, ética. El cosmos, dice Gigon, será para él la "expresión de un pensamiento ético".

Aparentemente la obra de Heráclito aparece como una cosmología, pero si profundizamos un poco más, notamos que lo que le interesaba primariamente era la vida humana. "El cosmos era para él, dice Jaeger, la vida del hombre en letras mayúsculas" (137). En

(130) E. ZELLER. *La Philosophie des grecs*. Trad. franc. II París, 1862, 99 ss. J. BURNET. *L'Aurore de la philosophie grecque*. Trad. fran. París, 1919, 145, ss.

(131) W. JAEGER. *Paideia*. I, Berlín, 1936², 241 ss.

(132) *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. españ. Méjico, 1952, III ss.

(133) O. GIGON. *Der Ursprung der griechischen Philosophie*. Basel, 1945, 197 ss.

(134) J. S. KIRK. *Heraklitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge, 1954.

(135) DIELS. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín, 1954¹ Heráclito B, 40.

(136) B, 41.

(137) *Teol. filos. grieg.* 233, n. 36.

ello encontramos un ejemplo notable del engranaje hombre-polis-cosmos, típico de la mentalidad griega.

Para una adecuada comprensión de la doctrina ética de Heráclito y los estoicos, necesitamos tener presente este hondo pensamiento griego. Después de que en la época moderna, se ha insistido tanto en el hombre como "individuo" y "sujeto", el hombre de hoy tiene la tentación de considerarse aislado del mundo y de los otros hombres. Desde este esquema no es posible entender el hombre griego, que vivía hondamente arraigado en la πόλις y en el κόσμος. Desde los viejos tiempos indoeuropeos, el hombre vivía vinculado al *genos*, a la tierra y al cielo. La gran familia era la célula social primaria y, cuando estas se unieron, lo continuó siendo la ciudad. El hombre, por tanto, vive y se concibe en la ciudad. Pero al propio tiempo el contacto con la naturaleza estaba también dentro del alma griega. La lluvia, el sol, el rayo, que hacen florecer o perecer las cosechas, que favorecen o impiden la navegación eran constitutivos del "mundo humano". El hombre, diremos también, vive y se concibe en el cosmos. Hombre, ciudad, cosmos como tres anillos concéntricos, continuamente compenetrados entre sí. Esta conexión está bien patente en el pensamiento de Anaximandro. El vivió la época arcaica con sus luchas por la justicia. Era entonces ésta el pensamiento obsesionante por la deficiencia de las condiciones sociales. Pero era también una llamada a la justicia interior (138). La preocupación sentida por la justicia en el hombre y en la ciudad llevó a Anaximandro a pensar en la justicia dentro del cosmos. También este se rige por la δίκη y si del *apeiron* brotan los seres, éstos han de pagar su deuda a aquél: ἀρχήν... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (139). El proceso del pensamiento de Anaximandro nos aclara el de Heráclito. El pensamiento central de su filosofía es ético, pero porque la ley a la que tiene que obedecer el hombre, es la ley del cosmos, enseña también una cosmología.

La primera experiencia filosófica de Heráclito es la del logos. Frente a toda πολυμαθίη sobre las cosas, él se vuelve al hombre, y toma conciencia de sí. Había que esperar que llegue Sócrates para volver a encontrar una experiencia semejante. "Tú no encontrarás los límites del alma, cualquiera que sea la dirección en que camines. Tan profundo es su logos" (140). Sin embargo, aunque Heráclito se sienta misionero de su propio descubrimiento, reconoce que este lo-

(138) M. NILSSON. *Historia de la religiosidad griega*. Madrid. 1953, 46 ss.

(139) Diels, B. 1.

(140) B, 45.

gos es propiedad de todos «ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν». Común a todos los hombres, aunque estos no se den cuenta de ello. La mayoría no lo comprenden, aunque le hayan conocido —así se queja Heráclito en el proemio de su obra—. La mayoría viven dormidos con su mundo personal, sin prestar atención a lo común, τὸ ξυνόν, que es lo verdadero. Pero todos los que viven despiertos poseen un logos común, que es *Nomos* (141). Así como la ley de la ciudad unifica los ciudadanos, así esta “Ley divina” unifica a todos los que viven en vigilia.

Con ello Heráclito ha dado el último paso. Ha encontrado un logos, que ya no está en la profundidad del alma, ni en la comunión de los ciudadanos sino que es un logos cósmico, γιγνομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε (142). Y este logos es el θεῖος νόμος (143). Es a partir de esta “norma” cósmica, desde donde adquirirá valor la ley de la ciudad y el logos común de los hombres. Es sencillamente la “regla”, según la cual se dirigen todas las cosas. Este es el carácter jurídico-ético del logos de Heráclito, que se distingue de los otros pensadores presocráticos. Junto a ésto, hemos de notar su carácter veritativo. Κοινός es el carácter de lo verdadero, ἴδιος de lo falso. Verdad y error se basan en la contraposición general-individual, frente a la contraposición parmenídea intelectual-sensible. El mundo común es el real, el verdadero; el individual es fantástico y soñado.

Heráclito ha unido así, como ningún otro presocrático, ética y cosmología. Gigon afirma que ha sido el “primer filósofo griego que en un sentido estricto ha proyectado al menos un esbozo de ética filosófica” (144). No vamos a entrar ahora en la constitución física de la naturaleza, sino que nos interesa detenernos en la función del Logos en orden a la vida moral. Heráclito ha traspasado el logos íntimo descubierto en él, al logos de la ciudad y por fin al Logos del cosmos. Todo sucede en el universo según este; ahora bien, su presencia no es solamente “impulsiva” y “directiva”, sino “normativa”. El Logos, entonces, se nos ha convertido en νόμος, pero con carácter divino. Y de él brotan y en él se fundan todas las demás leyes humanas: σὺν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων, ὄκωρπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνός τοῦ θεοῦ. Κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται (145). El Λόγος es el θεῖος νόμος (146).

(141) B, 2.

(142) B, 1.

(143) B, 114.

(144) *Ursprung*. 207.

(145) B, 114.

(146) Cfr. el excelente comentario de Kirk, 48 ss.

La vida humana debe desarrollarse de cara al Logos. Desde él se trazan todos los caminos del comportamiento humano, todos se "alimentan", dice Heráclito con expresión gráfica, de la norma divina. Apurando el juego de las palabras, asegura que el que vive ζὸν νόωι se encuentra τῶι ξυν-νῶι, el lazo común, que en su νοῦς ata y encauza toda la realidad de la naturaleza. Entonces es necesario seguir este Νόμος. διὸ δεῖ ἔπεισθαι τῶι ξυνῶι, τουτέστι τῶι κοινῶι (147). Este es el camino de la sabiduría y de la virtud más excelsa, el camino de la verdad. El que escucha al Λόγος y después le proclama y le hace, anda según la naturaleza en la verdad. σωφρονεῖν ἀρετῆ μεγίστη, καὶ σοφίῃ ἀληθεῖα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν επαῖοντας (148). Desde esta visión del pensamiento de Heráclito podemos penetrar en el sentido de la norma de vida de Cleantes. Tendremos ocasión de comprobar que el pensamiento de Heráclito se ha proyectado sobre la Estoa antigua y ha modificado el sentido que Zenón había dado al «κατὰ φύσιν ζῆν». "La peculiaridad de cada uno de los estoicos ha dicho Hirzel, no está determinada por su pensamiento original, sino por las influencias de otros pensadores que actúan sobre ellos" (149).

El testimonio de Laercio sobre la norma de vida de Cleantes, parecía un poco extraño, pero ahora se nos hace comprensible. La causa de esta transformación tan importante es el cambio en su actitud filosófica, que se ha distanciado de los cínicos y se ha acercado a Heráclito. No es difícil encontrar en los fragmentos de aquél, ecos de los de éste. Cleantes contrapone la κοινή φύσις al ἐπὶ μέρος. Heráclito el κοινὸς λόγος a la ἰδία φρόνησις. Conociendo la estrecha compenetración entre φύσις-λόγος en ambos contextos se ve claramente la ascendencia heraclitiana de Cleantes.

La contraposición entre la κοινή φύσις y la ἰδία φύσις no consiste en una contradicción. Al fin y al cabo, una da origen a la otra, pero como el hombre tiene logos, puede no manifestar adecuadamente la φύσις común. "Puesto que el modo de aparición es incompleto y no expresa puramente la ley de la naturaleza, Cleantes advertía que nosotros siguiéramos la ley de la naturaleza, que no nos dejáramos engañar por esta oscurecida expresión de la misma" (150). Hasta qué punto Cleantes estaba impresionado de este desorden humano, frente al orden admirable que Dios establece en el mundo, lo expresan estos versos de su himno a Zeus. Los hombres muchas veces van siguiendo un mal tras otro, unos tienen un deseo insaciable de gloria, otros, llevados por la astucia, quebrantan todo orden, otros se

(147) B, 2.

(148) B, 112.

(149) *Untersuchungen*, II, 115 ss.(150) *Ibid.* II, 117.

entregan a los placeres desenfrenados del cuerpo. Y así huyen y no obedecen ni escuchan el Logos común (151).

ὄν φεύγοντες ἔωσιν ὅσοι θνητῶν κακοί εἰσι,
 δύσμοροι, οἳ τ' ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτῆσιν ποθέοντες
 οὐτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον, οὔτε κλύουσιν,
 ᾧ κεν πειθόμενοι σὺν νῶ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.

Ahora entendemos por qué Cleantes escogió la κοινή φύσις y el Λόγος presente en ella, como norma de vida. El hombre no la refleja en una estructura firme e indeleble. Por el contrario, el reflejo del *Nomos* divino en el hombre suele estar entenebrecido. De ahí la necesidad de atenerse a la naturaleza y a Dios, presente en ella. Ya hablamos del modo y el alcance de esta presencia. Pero ahora necesitamos precisar más la manifestación al hombre del Logos divino. Esta se realiza en un doble aspecto, como Πρόνοια y como Εἰρμαρμένη. Los estoicos siguieron en la línea del pensamiento providencialista de Platón. Dios, el Viviente inmortal, que está presente en el mundo tiene una felicidad perfecta, y su acción, lejos de toda maldad, es providencia del mundo y de cuantas cosas hay en él. θεὸν εἶναι ζῶον ἀθάνατον λογικὸν ἢ νοερόν, τέλειον ἐν εὐδαιμονίᾳ, ... προνοητικὸν κόσμον τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ (152). Cleantes, lleno de inspiración religiosa, ve este Λόγος divino transfigurado en el Zeus tradicional, con el rayo ardiente y eterno. "Con su herida", dice poéticamente, se llevan a cabo todas las cosas en la naturaleza. Es que proyecta por todas partes su κοινὸς λόγος, y se convierte en el ὑπατος βασιλεὺς διὰ πάντος, sin el cual no se hace nada en la tierra, ni en el ponto, ni en la bóveda del cielo (153). σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος, ἔλισσόμενος περὶ γαῖαν / πειθεται, ἢ κεν ἄγης, καὶ ἐκῶν ὑπὸ σείῳ κρατεῖται (154). Dios ha puesto en cada ser y en el cosmos entero un τέλος. Ha actuado sobre él como δημιουργός y πατήρ. Por eso han resultado el orden y la belleza como efectos de su acción providente (155).

Dios se manifiesta también en el mundo como Εἰρμαρμένη. Los estoicos han visto el mundo como un organismo con simpatía. Cada una de sus partes está plenamente integrada en el todo, consiste en cuanto incardinada en él. Pero al propio tiempo la acción de cada una repercute en todas las demás. Este eco, que resulta en el todo de la afeción de cada parte, es la "simpatía". Por ello el mundo es una grandiosa "sintaxis causal", la cual lleva consigo el *Fatum*; ἢ εἰρμαρμένη εἰρμός τις οὔσα αἰτιῶν ἀπαράβατος (156). Esta *Heimar-*

(151) SVF, I, 122, 18-21; Pohlenz. "Kleantes' Zeushymnus", *Hermes*, 75 (1940) 117-2.

(152) SVF, II, 305, 15-17.

(153) SVF, I, 122, 5 ss.

(154) SVF, I, 122, 3, 4.

(155) SVF, II, 18; 323, 35.

(156) SVF, II, 265, 36.

mene no es otra cosa que el *Logos*: λόγος καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονεν, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται (157). Es Dios, el Λόγος κόσμου, el que se manifiesta como Destino.

Estas reflexiones hechas sobre los textos nos van a permitir ahora entender en su hondura el ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν de Cleantes. Sabemos qué es lo que él entiende por φύσις: el viviente material-espiritual, penetrado y gobernado por el Λόγος divino, que se manifiesta como πρόνοια y como εἰρμαρμένη. Vivir κατὰ φύσιν es lo mismo que vivir κατὰ λόγον; ver, oír, obedecer al Logos, acompañar al Logos divino y humano (ὧ κεν πειθόμενοι σὺν νῶ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν). El camino de la virtud que conduce a la plena realización del hombre es hacer la voluntad de Dios. El hombre es bueno, en cuanto la sigue, y malo, en cuanto se aparta de ella, pero tanto en un caso como en el otro, el proyecto del Logos divino se realiza (158).

Ἄγου δέ μ, ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ', ἡ Πεπρωμένη
 ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμί διατεταγμένος
 ὡς ἔψομαι γ' ἄοκνος, ἦν δέ γε μὴ θέλω
 κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἦττον ἔψομαι.

Cleantes, al final de su himno a Zeus, pide para los hombres la γνώμη. Con ella pueden gobernarse a sí mismos, como Dios gobierna todo con justicia. Y al decir que hay que vivir de acuerdo con la naturaleza, τὴν κοινὴν μόνην ἐνδέχεται φύσιν, ἢ ἀκολουθεῖν δεῖ (159). Entonces la vida humana en la justicia es un himno de gloria a la Ley común, mientras el hombre se va acercando al final de su tiempo. οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μείζον, / ... ἢ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκη ὑμνεῖν (160).

III. — Τὸ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν

Las fuentes enumeran en tercer lugar la sentencia de Crisipo sobre la norma fundamental de vida. Parece, pues, que en la variación misma de la fórmula se sugiere una evolución en el pensamiento. Se trata de descubrirla y esclarecerla. Tanto Estobeo, como Laercio coinciden en atribuir a Crisipo el τὸ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν. Pero su comentario es totalmente diferente. Para Estobeo esta fórmula no sería más que una aclaración de la de Cleanthes (Ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι, ἐξήνεγκε

(157) SVF, II, 264, 18-21.

(158) SVF, II, 118, 24-27.

(159) LAERCIO. *Vitae*, VII, 89.

(160) SVF, II, 123, 4-5.

τὸν τρόπον τοῦτον) (161). En cambio Diógenes Laercio, comentándola con más amplitud, nos atestigua en ella nuevos e importantes matices. En nuestro estudio, nos inclinamos por la opinión de éste, que parece haber recogido una fuente más explícita.

El "vivir según la naturaleza" lleva consigo vivir según la naturaleza propia y la cósmica, porque la nuestra no es más que una parte de aquella. La verdadera realización del hombre debe consistir en una "sinfonía" entre la ἀνθρωπίνη φύσις y la κοινὴ φύσις. Para poder ver el alcance de esta afirmación, necesitamos primero precisar cómo se constituye aquella y después cómo se puede concordar con ésta.

1. — *La constitución de la ἀνθρωπίνη φύσις.*

La estructura del mundo fue vista por los estoicos desde la cosmovisión física del siglo iv. Los elementos tienen su "lugar natural", según su constitución. En el centro las partes más densas y pesadas (tierra); en torno a ella la capa de agua (mar) y por encima las capas de aire (atmósfera) y fuego (región de estrellas fijas).

Dentro del ámbito terreno los seres se jerarquizan por su participación en el *Pneuma*. En el grado inferior está el estrato de la ξέλις, constituido por los seres inorgánicos. El *Pneuma* habita en ellos replegado sobre sí, pero causando su unidad y duración. El grado superior es la φύσις, constituido por los seres orgánicos vegetales. Ya tienen movimiento interior y son capaces de alimentación, de crecimiento y reproducción. Sobre él está el estrato de la ψυχὴ, de los seres orgánicos animales. Su vida se caracteriza por la percepción sensible y por el impulso que lleva consigo. El animal tiene incluso una cierta οἰκείωσις para distinguir lo bueno de lo dañoso. Pero carece de inteligencia, de conceptos, de palabras. La jerarquía ontológica del mundo culmina en el estrato del λόγος.

Antes de estudiar con más detalle la estructura del hombre, importa mucho describir el proceso primario de su constitución, ver cómo el Logos divino se despliega y origina el logos humano. Sabemos que el mundo está constituido por la *krasis* del cuerpo y del alma, unificados por el Logos e identificados con él. Ὁ θεὸς πνεύμα ἐστὶ διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον (162). Todavía podemos precisar más esta originación. El Logos es como un fuego-artífice que va proyectándose en la γένεσις del mundo y va dejando en cada cosa su logos, como una semilla, recibida y mantenida en

(161) *Eccl.* II, 7, 6.

(162) *SVF*, II, 310, 17-8.

la materia (163). τοὺς σπερματικούς λόγους τοῦ θεοῦ ἢ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὄλων (164). Esta va a ser la norma última de cada cosa, según la cual se constituya su destino y el camino de su realización. πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βαδίζων εἰς γένεσιν, ἐμπεριληφὸς πάντας τοὺς σπερματικούς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἰρμαμένην γίνεται (165). El espermático λόγος viene a ser la estructura y fuerza seminal de cada cosa, la fuente de su ser y de su movimiento. Con toda razón puede decir Crisipo que μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὄλου. Volveremos sobre las consecuencias éticas de esta constitución, pero antes vamos a detenernos a analizar más la constitución del hombre.

El hombre tiene mucho de común con el animal. Se asemeja a él en su σῶμα, por su estructura, desarrollo y funciones; y en su πνεῦμα, participación del *Pneuma* universal, ígneo como el que anima los astros. Con su tensión unifica, cualifica y vivifica los cuerpos desde el órgano central, que para Crisipo es el corazón. Desde allí parten corrientes vitales a los órganos de los sentidos, de la palabra y de la generación. No es material, si por ello entendemos lo que no necesita de la materia para ser ni para obrar. Se trata de un "soplo activo vital", que se acerca a lo espiritual por su actividad, pero que es corporal, porque para los estoicos el movimiento es corporal.

La línea que propiamente separa al animal del hombre es el λόγος. Así como Zenón distinguía en éste distintas energías; la φαντασία, la συγκατάθεσις y la ὄρμη, que están presentes en la parte directiva del hombre (ἐν τῷ ἡγεμονικῷ) (166), Crisipo, en cambio, verá estas funciones como manifestaciones de la μία δύναμις. El conocer, el querer y el sentir serían cambios del logos y vendrían a reducirse a concepciones o juicios distintos; μία ἢ τῆς ψυχῆς δύναμις, ὡς τὴν αὐτὴν πῶς ἔχουσιν ποτὲ μὲν διανοεῖσθαι, ποτὲ δ' ὀργίζεσθαι, ποτὲ δ' ἐπιθυμῆν (167). En Crisipo se hace de nuevo presente el intelectualismo socrático, que reduce la vida impulsiva al juicio y la acción al recto conocimiento.

El hombre, en la concepción de Crisipo, aparece constituido fundamentalmente por el logos y centrado en él. La raíz de la condición humana está en la inteligencia. Por ella se trazan las barreras de lo humano, en su distinción de lo animal. Por ello el σῶμα y el πνεῦμα del hombre se hacen humanos. Es el λόγος el verdadero rasgo constitutivo del hombre. Al propio tiempo todo se *proyecta* en él desde el logos y todo se *concentra* en este. Las demás energías del alma se

(163) SVF, II, 314, 28-29.

(164) SVF, II, 306, 20-1.

(165) SVF, II, 306, 20-1.

(166) SVF, II, 225, 29-30.

(167) SVF, II, 226, 35-37.

despliegan desde él y sus afecciones revierten sobre él. El paralelismo entre la φύσις ἀνθρωπίνη y la φύσις κοινή es grande: el Logos divino, fundante y conservador del mundo; el logos humano, fundante y conservador del hombre.

2. — *El seguimiento de la ἀνθρωπίνη φύσις.*

El Logos cósmico y el humano se convierten en νόμος. El Logos que recorre la naturaleza entera constituyéndola y ordenándola es el κοινὸς λόγος (ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος) (168). Ya hemos estudiado su función en el apartado precedente y hemos visto cómo se identifica con el Ζεὺς ἡγεμῶν. Pero aquí vamos a considerarle en su aspecto normativo. Estamos ante una clara expresión de la ley natural, que fundamenta y rectifica toda ley humana. En esto Crisipo recoge un viejo pensamiento griego, que hemos visto ya presente en Cleantes. Al ocuparnos de éste vimos cómo fue sobre todo el pensamiento de Heráclito, el que le llevó a pensar en la "ley común" del mundo. Por influjo heraclitiano, Crisipo continúa y completa el mismo pensamiento.

Para una mejor comprensión del sentido y función de este κοινὸς νόμος vamos a ver cómo lo han entendido la tradición literaria y filosófica griega. Ya en Hesíoso aparece νόμος (169) como el orden impuesto por Zeus a los seres formados por él, cuya estructura se concreta en el ámbito humano en forma de δίκη. Este concepto se va cada vez perfilando y objetivando más hasta llegar al νόμος θεῖος de Heráclito (170), que es "lo absolutamente valioso, lo últimamente recto", en orden a la vida humana y política. Esta Ley divina aparece en Píndaro personificada e invocada con acento religioso (171).

Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
ἄγει δικαίων τὸ βαιότατον
ὑπερτάτῃ χειρὶ

Dependiendo seguramente en parte del espíritu y la letra de este himno, veneraban también las comunidades órficas al Nomos, como divinidad (172).

(168) Laert. *Vitae*, VII, 88.

(169) *Op.* 276 ss. Para todo este problema Cfr. F. HEINIMANN. *Nomos und Physis* Basel, 1945, 61 ss.

(170) B, 114.

(171) *Frag.* 169.

(172) Himno 64. *Orphaei Hymni. Ed. G. Qant.* Berlín, 1955, 45.

Ἄθανάτων καλέω καὶ θνητῶν ἄγνων ἄνακτα
 οὐράνιον Νόμον, ἀστροθέτην, σφραγιδα δικάϊαν
 πόντου τ' ἐναλίου καὶ γῆς, φύσεως τὸ βέβαιον
 ἀκκλινές ἀστασίαστον αἰεὶ τηροῦντα νόμοισιν

Sabemos que en el siglo V los sofistas plantearon con toda gravedad el problema del νόμος, entendiéndolo en un sentido bastante distinto. Ellos en su análisis del hombre, de la sociedad y de la divinidad, aplicaban su distinción φύσει / νόμῳ. Hay en efecto cosas que han surgido por la convención de los hombres y por tanto su consistencia y vigencia son escasas. Pero hay cosas, que han brotado de la naturaleza misma y su valor es indiscutible y necesario. Con ello los sofistas descalificaron muchas realidades que la tradición había respetado e incluso venerado. El mismo nomos se entendió como fruto de la convención. Sin embargo su influjo grande sobre la cosmovisión del pueblo, no logró desarraigar por completo el sentimiento de la "ley divina", no escrita en decretos, pero viva en la naturaleza y en el hombre. Así los atenienses que escuchaban la *Antígona* de Sófocles comprendían bien que esta apelara al ἄγραφος νόμος, frente a las decisiones de Creonte (173).

οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον φόμην τὰ σά
 κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν
 νόμινα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.
 οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεὶ ποτε
 ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη

Tucídides pone en boca de Pericles la teoría de la democracia ateniense. Todos los hombres son iguales y tienen la consideración que merecen por su valor. Todos participan libremente en las tareas del bien común, siguiendo las leyes y sobre todo las que son ἄγραφοι (174). También Platón al establecer las leyes de la ciudad tiene bien presente los ἄγραφα νόμινα, que vienen a ser las ataduras de toda constitución política (δεσμοὶ... πάσης... πολιτείας), en las cuales se ha de fundamentar y a las que se ha de referir siempre todo gobierno y toda convivencia política (175). Y Aristóteles habla también, recordando la expresión de Antígona, de un νόμος, que represente la justicia natural, φύσει δίκαιον, aunque no concuerden con él las leyes, que determinen los hombres (176).

Todo este amplio contexto nos puede aclarar el valor que tiene en Crisipo el νόμος κοινός. El también escribió un libro Περὶ Νόμον,

(173) SÓFOCLES. *Antígona*, 453-57.

(174) II, 35.

(175) *Ley*. 793 a-b.

(176) *Ret.* I, 1373b, 12, 1375a, 30.

en el cual hacía al comienzo esta afirmación: ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων· δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα καὶ κατὰ τὸν κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν ζῴων προστατικὸν μὲν ὡς ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον (137). Claramente se reflejan aquí las descripciones e invocaciones al Νόμος θεῖος, que hemos encontrado en la tradición desde la época arcaica. La Ley es "rey" de todas las cosas divinas y humanas. Con esta expresión cargada de aliento tradicional, se caracteriza al *Nomos* como el poder que abarca y domina el ámbito divino y humano. Es dominio, (ἄρχων), guía, (ἡγεμών), norma (κάνων). Desde ella se determina lo que es bueno y malo, justo e injusto. Por ello se impone a los vivientes que tienen logos y hacen comunidad, para que estén de acuerdo con ella.

El Λόγος κοινός constituye el νόμος κοινός. De él proceden el λόγος ἴδιος que es también νόμος ἴδιος. Esta va a ser la principal innovación de Crisipo en el pensamiento moral de Cleantes, respecto de la "norma de vida". Cleantes, por su espíritu religioso, arraigado en el sentimiento naturalista de la religiosidad griega, sintió admiración honda por el orden de la naturaleza y arrastrado por ella descalificó el orden íntimo e imborrable del hombre. Es un sentimiento característico de un hombre de la época helenística. Frente a los cambios históricos, con todas las pasiones humanas, que llevan consigo, el orden del universo parecía poseer una serenidad grandiosa y divina. Por eso decía Cleantes que lo que había que mirar y escuchar era la κοινή φύσις y no la parte imperfecta y oscurecida, que hay en nosotros.

Crisipo, sin embargo, valorando la "ley común", no descalifica la "ley propia". Por el contrario es necesario ver y escuchar en primer lugar la ἀνθρωπίνη φύσις. Solo entonces se podrá llegar a un verdadero acuerdo con la κοινή φύσις. Al valorar la norma íntima del hombre, Crisipo se hace también eco de la tradición. Ya vimos cómo en Hesíoso la donación del νόμος, hecha por Zeus, implica δίκη ἀνθρώποισι. También para los órficos el *Nomos* divino ha dado a los mortales βιοτῆς τέλος (178). Lo que oye Antígona en verdad no es una ley general de universo, sino la "voz de la sangre", hecha ley. Y Platón en las *Leyes* lo expresa con claridad. Los hombres tienen que evitar los excesos sexuales, dice él, porque es la inteligencia misma la que nos ordena abstenernos de ellos. Aquí está seguramente la verdadera raíz del *nomos interior*: λόγος... νόμος ἐπιχειρῶν γίγνεσθαι (179). El logos constituye y al propio tiempo manifiesta el *nomos* íntimo

(177) *SVF*, III, 77, 34-39.

(178) *O. c.* v 7.

(179) *Ley*, 835 e.

de la conducta humana. Es necesario por tanto seguir a la naturaleza, ἀκολουθῶν τῇ φύσει, esto es, guardar verdaderamente el ἄγραφος νόμος.

En la naturaleza humana hay una estructura obligante, que no puede ser desfigurada. Por muchas pasiones, que oscurezcan al hombre y por muchos impulsos que le desvíen no lograrán borrar el λόγος y sus exigencias. Además para Crisipo, como vimos, toda la vida íntima del hombre no es más que un despliegue del λόγος. Y éste, a su vez, una participación, una comunicación del Logos divino y cósmico. "Lex est ratio summa insita in natura, quae iubet et quae facienda sunt prohibetque contraria" (180). "Eadem ratio, cum est hominis mente confirmata et perfecta, lex est. Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit ut recte facere iubeat, vetet delinquere". Y poco después añade II, 8 "est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea" (181).

La naturaleza humana se constituye y se concentra en el λόγος. En él está escrita la norma del comportamiento. Pero como al propio tiempo es luz, hace posible percibir éstos caminos escritos en nosotros. Y cuando esta luz se ha esclarecido y es capaz de aquilatar en cada momento el comportamiento humano, entonces el λόγος ha culminado en la φρόνησις, de la que brota toda virtud. El hombre reconoce a esta luz que su vida ha de consistir en acompañar a la naturaleza, τέλος γίγνεται τὸ ἀκολουθῶν τῇ φύσει ζῆν (182).

El camino de este seguimiento empieza por acompañar a nuestra naturaleza, que es lo mismo que decir acompañar a nuestro logos o al δαίμων, que hay en cada uno. Δαίμων era en Homero el Dios que reparte a cada hombre el lote de su destino; después se convirtió en el espíritu mediador concedido a los hombres, como don de Dios, para que establezca el puente entre el cielo y la tierra. Pero el δαίμων se ha interiorizado ya. Sócrates mismo luchaba con él dentro de sí (183). Y para Cleantes es el gran don del Logos al hombre, el propio espíritu humano. Cuando el hombre le sigue entonces acompaña verdaderamente a su naturaleza, φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἔξακούει, ἢ ἀκολουθεῖν δεῖ... ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην (184).

Pero la "ley humana" está íntimamente unida con ó νόμος ó κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄλων διοικήσεως ὄντι (185). El hombre al seguir su "norma íntima", su "logos", empalma con la

(180) Cic. *De leg.* I, 6, 18.

(181) Cfr. *SVF*, 76. 1 ss.

(182) Laercio. *Vitae*, VII, 88.

(183) TOVAR. *Vida de Sócrates*. Madrid. 223 ss.

(184) *Vitae*. VII, 89.

(185) *ibid.* VII, 88.

“norma común”, con el “Logos” divino, que es Zeus, el autor y guía de la constitución del universo. Así al escuchar y obedecer a su propia naturaleza, escucha y obedece a la naturaleza universal y a Dios. De esta íntima compenetración entre el δαίμων íntimo del hombre y el gran Δαίμων, que guía y penetra el universo, resulta la εὐδαιμονία, la felicidad del despliegue perfecto de la vida, εὐροια βίον. Esta es la verdadera συμφωνία, el “acuerdo”, la “concordia” entre Dios y el hombre. Este es el verdadero τέλος de la existencia humana. εἶναι δ’ αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαιμόνου ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ’ ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν (186).

(186) *Vitae*. VII, 88.

INDICE

	Págs.
METAFISICA DEL BIEN EN PLATON	
INTRODUCCIÓN	13
I.—PERÍODO DE JUVENTUZ	15
I.— <i>Camino hacia el Bien</i>	15
1.—Bien personal	16
2.—Bien político	18
3.—Bien cósmico	19
II.— <i>Paso a la metafísica del Bien</i>	20
1.—El bien, una idea entre las demás	21
2.—Su relación con las cosas sensibles	22
3.—El ἀγαθὸν οἰκεῖον	23
II.—PERÍODO DE MADUREZ	26
I.— <i>Idea del Bien, cima del mundo ideal</i>	26
1.—Su trascendencia	30
2.—Su función noética	31
3.—Interpretación teológica	32
4.—Interpretación mística	38
5.—Interpretación idealista	40
6.—Interpretación eticista	41
II.— <i>Dinámica del Bien</i>	42
1.—Camino descendente	44
2.—Camino ascendente	47
III.— <i>Período de vejez</i>	49
1.—Definición del bien	50
2.—Bien, belleza, orden y verdad. Su conexión trascendental	51
3.—Teleología del bien	53
4.—Últimas aplicaciones de la metafísica del bien	54

EL PROBLEMA DE DIOS EN LA METAFISICA XII DE ARISTÓTELES

INTRODUCCIÓN	59
I.— ACCESO Y PENETRACIÓN EN LA REALIDAD DE DIOS	63
1.— Desde la sustancia móvil	63
2.— La sustancia inmóvil	67
3.— “¿Uno o muchos?”	70
II.— LA HERENCIA PLATÓNICA EN LA TEOLOGÍA DE ARISTÓTELES	71
1.— Crítica de Platón	71
2.— El “Motor inmóvil”	72
3.— Los otros motores	75
4.— “Un solo Señor”	80

LA VIDA “SEGUN LA NATURALEZA” EN LA ESTOA ANTIGUA

INTRODUCCIÓN	87
I.— TESTIMONIOS SOBRE LA NORMA	90
1.— Cicerón, <i>De finibus bonorum et malorum</i> , IV, 14	90
2.— Estobeo, <i>Anthologium</i> , II, 7, 6	95
3.— Diógenes Laercio, <i>Clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et agraphthematibus</i> , VII, 84, 55	98
4.— Conclusiones de la crítica de las fuentes	102
II.— ESTUDIO DE LA NORMA EN SU EVOLUCIÓN	104
I.— Ὁμολογουμένος ζῆν	106
1.— La función del λόγος en la realización moral	107
2.— La función de la ὁρμή en la realización moral	112
3.— La “armonía” entre el λόγος y la ὁρμή	115
II.— Τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν	117
1.— La constitución de la κοινή φύσις	117
2.— El seguimiento de la φύσις	121
III.— Τὸ κατ’ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν	127
1.— La constitución de la ἀνθρωπίνη φύσις	128
2.— El seguimiento de la ἀνθρωπίνη φύσις	130

- Tomo X. *Primeras Jornadas de lengua y literatura Hispano-Americana. Comunicaciones y ponencias*. Vol. I: 510 págs., 1956. Vol. II: 346 págs., 1956
- Tomo XI. *Actes et memoires. V. Congrès International de Toponymie et d'Antroponymie*. Vol. I: 478 págs., 1958. Vol. II: 426 págs., 1958.
- Tomo XII, núm. 1. K. PARKER: *Vocabulario de la Crónica Troyana*, 327 págs., 1958.
- Tomo XII, núm. 2. M. C. DÍAZ Y DÍAZ: *Anekdota visigotica I*, 135 págs., 1958.
- Tomo XII, núm. 3. KAHANE-PIETRANGELI: *Structural Studies on Spanish themes* (en colaboración con la Universidad de Illinois), 416 págs., 1959.
- Tomo XIII, núm. 1. M. C. DÍAZ Y DÍAZ: *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum I*, 252 págs., 1958.
- Tomo XIII, núm. 2. M. C. DÍAZ Y DÍAZ: *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum II*, 340 págs., 1959.
- Tomo XIV, núm. 1. JUAN MALUQUER DE MOTES: *Excavaciones en el Berrueco*. 114 págs., 26 láminas, 1958.
- Tomo XIV, núm. 2. MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ: *La doctrina de la intencionalidad en la fenomenología*, 116 págs., 1958.
- Tomo XIV, núm. 3. HIRAM PERI: *Der Religionsdisput der Barlaam-Legende, ein Motiv Abendländischer Dichtung* (Untersuchung, ungedruckte Texte, Bibliographie der Legende). 276 páginas, XII láminas y un esquema. 1959.
- Tomo XV, núm. 1. K. BOUDA: *Introducción a la lingüística caucásica*. 85 págs., 1960.
- Tomo XV, núm. 2. JOSÉ M.^a RAMOS LOSCERTALES: *El Reino de Aragón bajo la dinastía pamplonesa*. 128 páginas. 1961.
- Tomo XV, núm. 3. L. SÁNCHEZ GRANJEL: *Biografía de "Revista Nueva"*, 44 páginas, 1962.
- Tomo XV, núm. 4. ANTONIO TOVAR: *Catalogus codicum Graecorum Vniuersitatis Salamantinae*, 90 págs., 1963.
- Tomo XVI. STRENAE. Estudios de Filología e Historia dedicados al Profesor Manuel García Blanco, 492 págs., 1962.
- Tomo XVIII, núm. 1. IRIS M. ZAVALA: *Unamuno y su teatro de conciencia*, 234 páginas, 1963.
- Tomo XVII, núm. 2. LUIS MICHELENA: *Lenguas y protolenguas*, 88 págs., 1963.
- Tomo XVII, núm. 3. RICARDO NAVAS RUIZ: *Ser y estar. Estudio del sistema atributivo del español*, 220 págs., 1963.
- Tomo XVII, núm. 4. LUIS CORTÉS: *Cinco estudios sobre el habla popular en la literatura francesa. Molière-Balzac-Maupassant-Giono-Sartre*, 134 págs., 1964.
- Tomo XVIII, núm. 1. MARCELINO LEGIDO: *Dios, Bien, Hombre. Estudios sobre el pensamiento griego*, 136 págs., 1964.
- Tomo XVIII, núm. 3. RICARDO SENABRE SEMPERE: *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*, 294 págs., 1964.
- Tomo XVIII, núm. 2. MOSHE LAZAR: *La fazienda de Ultramar* (en prensa).

OTRAS PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

- Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*: I. 128 págs., 1948; II. 149 págs., 1951; III. 106 págs., 1952; IV. 106 págs., 1953; V. 212 págs., 1954; VI. 102 págs., 1955; VII. 150 págs., 1956; VIII. 105 págs., 1958; IX. 144 págs., 1959; X. 132 págs., 1960; XI. 110 págs., 1961; XII. 108 págs., 1962; XIII. 114 págs., 1963.
- ZEPHYRVS: *Crónica del Seminario de Arqueología de la Universidad de Salamanca*. I (1950); II (1951); III (1952); IV (1953); V (1954); VI (1955); VII (1956); VIII (1957); IX (1958); X (1959); XI (1960); XII (1961) XII (1962).
- MINOS. *Revista de Filología Egea. Seminario de Filología Clásica*. IV. 1, 2 (1956); V. 1, 2 (1957); VI. 1, 2 (1958-9); VII. 1 (1961); VII. 2 (1963); VIII. 1 (1963). Correspondencia y suscripciones: *Revista Minos Seminario de Filología Clásica*. Palacio de Anaya.

SECRETARIADO DE PUBLICACIONES E INTERCAMBIO CIENTIFICO
DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

APARTADO 20 — SALAMANCA