

La trascendencia de Dios en la filosofía griega

Por

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

Catedrático de Fundamentos de Filosofía e Historia
de los Sistemas Filosóficos

Guión

INTRODUCCION

- I. PROPÓSITO.
- II. SENTIDO.
- III. MÉTODO.

ARQUITECTONICA CATOLICA DEL TEISMO

- I. DECLARACIÓN DOGMÁTICA.
- II. DESENFUQUES DOCTRINALES.
 - a) Fideísmo.
 - b) Tradicionalismo.
 - c) Ontologismo rosminiano.
 - d) Ontologismo lovaniense.



III. ACLARACIÓN DOGMÁTICA.

IV. DISCREPANCIAS FILOSÓFICAS.

- a) Protestantismo.
- b) Voluntarismo.
- c) Pragmatismo.
- d) Sentimentalismo.
- e) Modernismo.
- f) Irracionalismo.
- g) Axiologismo.

V. FUNDAMENTACIÓN HISTÓRICA DE LA DECLARACIÓN DOGMÁTICA.

- a) Tradición.
- b) Sagrada Escritura.

TRAGEDIA TEOLOGICA DE LA FILOSOFIA GRIEGA

I. EL DIOS DE LOS GRIEGOS.

II. PRESOCRÁTICOS.

- a) Tales.
- b) Anaximandro.
- c) Anaximeno.
- d) Pitagorismo.
- e) Jenófanes.
- f) Parménides.
- g) Heráclito.
- h) Anaxágoras.
- i) Demócrito.
- j) Sócrates.

PLATON

- a) La Apología.
- b) Critón.
- c) Ion.
- d) Protágoras.
- e) Laqués.
- f) Lisis.
- g) Carmides.
- h) Eutifrón.
- i) Gorgias.
- j) Menón.
- k) Eutidemo.
- l) Hippias primero.
- m) Hippias segundo.
- n) Cratilo.
- ñ) Simposio.
- o) Fedón.
- p) La República.

- q) Fedro.
- r) Teetetos.
- s) Parménides.
- t) Sofista.
- u) Sócrates.
- v) Protarco.
- x) Timeo.
- y) Critias.
- z) Las leyes.
- a') Epinomis.
- b') Conclusión.

ARISTOTELES

- a) La Física.
- b) La Metafísica.
- c) Conclusión.

PLOTINO

I. ENÉADAS.

- a) Enéada primera.
- b) Enéada segunda.
- c) Enéada tercera.
- d) Enéada cuarta.
- e) Enéadas quinta y sexta.
- f) Conclusión.

INTERPRETACION PATRISTICA.

I. APOLOGETAS.

- a) Aristides.
- b) Atenágoras.
- c) San Justino.

II. ESCUELA CATEQUÉTICA DE ALEJANDRÍA.

- a) Clemente Alejandrino.

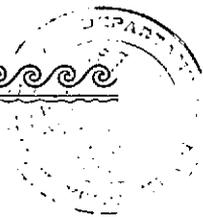
III. SAN AGUSTÍN.

IV. ESCOLIO SOBRE SANTO TOMÁS DE AQUINO.

EPILOGO.

FUENTES DE PRODUCCION.

CATALOGO DE AUTORES.



INTRODUCCIÓN

I

PROPOSITO

La presencia de Dios apremia el discurso de la filosofía, de su orto con los griegos de la dispersión a su ocaso con la eternidad gozosa o precita de los hombres. Con el acabamiento de la filosofía, el apremio será gozo deleitable o aflicción desesperanzada.

Psicológicamente, o se ahoga el pensar en su crecimiento o sazona la mente en Dios. Por ello, cuando el vivir cotidiano se esconde a las miradas divinas—indicio original de pecado—y la especulación filosófica agoniza en el paraíso perdido de la trascendencia—relieves del simposio renacentista—, urge reclamar la existencia elementalmente racional de Dios o la dogmáticamente cristiana (1).

De los filósofos griegos ninguno ignoró a Dios, aunque no es fácil afirmar si alguno le otorga jerarquía y personalidad trascendente. Las historias de la filosofía y de la cultura no han vacilado en enaltecer la

(1) Dios es el problema por excelencia de los más grandes filósofos, escribió VACHEROT, adquiriendo la frase en su obra tonalidad idealista: *El nuevo espiritualismo*, París, 1884, pág. 288.—NICOLÁS HARTMANN, *Ethik*, Berlín, 1926, pág. 108 y passim, rechaza de continuo el sentido elemental cristiano de la idea de Dios. El acantilado de la divinidad de la hora de ahora, que grita ese gran cazador de metáforas que es ORTEGA, no parece alcanzar otro significado y trascendencia que el puramente mítico o literario. (Véase el *Espectador VI*, en los comienzos. *Obras completas* (1946), II, 485).—El mismo empeño en sacar a escena la figura del P. GRATRY como restaurador típico y genial de la metafísica de Dios delata la debilidad racional en la hora nuestra ante la afirmación categórica y racional de un Dios trascendente



previsión cristiana del teísmo helénico. A lo menos en las grandes mentalidades filosóficas. Y entre ellas—como es obvio—Platón y Aristóteles. También Anaxágoras es contado profeta (2).

Una concepción preferentemente crítica ha recelado, empero, del pensar «en cristiano» de los filósofos helenos y ensaya un desvanecimiento del teísmo como logro supremo y última aspiración aristotélico-platónica (3).

(J. MARIAS, *La Filosofía del P. Gratry. La Restauración de la Metafísica en el problema de Dios y de la persona*; Madrid, Escorial, 1941).—ZARAGÜETA ha señalado las deficiencias y apuntado el camino riguroso. (Véase *Acerca del problema de Dios*, «Escorial», 1943, octubre, núm. 36, págs. 27-53).—Por lo que atañe al aspecto psicológico, las palabras de SANTO TOMÁS son lúcidas: *Primum quod occurrit homini discretionem habenti, est quod de Deo cogitet ad quem alia ordinet sicut ad finem*. S. TH., I.^a, 2.^{ac}, q. 8.^a a. 6 ad 3 um. Véase MICHELET: *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, 1912, París.

En todo conocimiento del Universo—atribuye Heimsoeth a Nicolás de Cusa—con sólo que esté bien dirigido y bien entendido por el intelecto se encuentra el camino hacia Dios. (HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la Metafísica Occidental* (I) «Dios y el mundo», pág. 56; Madrid, Revista de Occidente, s. f.). La frase es de reminiscencia aristotélica. *Metaf.* 1. 3.

Léase la *Nueva fundamentación de la Metafísica y el conocimiento de Dios*, de SÖHNGEN, Berlín, 1932 (*Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis*).—JULIÁN MARIAS (en «Escorial», 1941, número 11, páginas 433-461; *San Anselmo y el insensato*, pág. 121) concluía un trabajo sobre el problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo, afirmando que el problema de Dios no está resuelto, sino sólo planteado y apenas esbozado, pero que está puesto en su «seguro camino»—el entrecomillado es de Marias—. El «problema» de Dios—como han dado en llamarle con frialdad matemática—está planteado y esbozado en la filosofía de nuestro tiempo, pero no en su seguro camino. Va siendo hora de depurar vocablos y propósitos sobre la filosofía de nuestro tiempo y «sus hombres». A sus discípulos—refiere MICHELET, *La philosophie chrétienne en France* (en «La Vie Catholique», 1918, París, pág. 360)—solía repetirles OLLÉ-LAPRUNE hablando del P. Gratry que «il ne transmettait pas ses idées, mais il transmettait la vie». Es una observación que los gratrynianos parecen descuidar en sus especulaciones.—El tema ha descendido al agora y, a las veces, con acierto en el propósito y en el logro; así en ALONSO-FUEYO, *Dios, otra vez*; Valencia, Agebe, 1946.

(2) Léase cualquier manual de historia de la Filosofía redactado en sentido escolástico. El parecer es unánime. Por lo demás, parece ser la respuesta histórica a un postulado metafísico de la teodicea sobre el «consensus omnium, semper et ubique», avalado por lo inconcebible e imposible que resulta la concepción helénica del mundo sin referencia a la divinidad. Véase MEWALDT (J.), el resumen de un estudio en «Investigación y Progreso», año XIII, 1942, núms. 5-6, pág. 138.—SCHAAF (*Institutiones historiae philosophiae graecae*, 1912, Roma, págs. 150-154) estima que Anaxágoras, por ejemplo, tiene asegurada la idea «elementalmente perfecta» de Dios.

(3) Ya MARET (H.), en su atrabilario *Ensayo sobre el Panteísmo* (página 108, versión de la 3.^a ed. francesa, Barcelona, Riera, 1854), afirmaba que

Acontece que el cristianismo católico ha declarado, solemne y dogmático, su postura y su verdad sobre el hallazgo racional del Dios trascendente (4):

Sin la definición dogmática—confesámoslo reciamente—el tema no nos hubiera emocionado hasta quemar horas y cansar vigiliás sorprendiendo en sus fuentes el pensamiento helénico. Ignoramos que nadie se haya aventurado, serio y definitivo, en la investigación que emprendemos. Nos atreveríamos a asegurar que la tonalidad es personal y con lumbres nuevas, si no en el logro, sí ciertamente en el propósito (5). Constituye un capítulo de la obra en juventud que anunciamos en los «Vértices para una vocación cristocéntrica del Universo» (6). Orientaciones nos ha impreso—consignarlo así nos es grato—nuestro venerado maestro, Dr. Yela Utrilla, cuyo nombre es para los españoles, filósofos o profanos, su elogio más cumplido.

«nunca dichos filósofos—los griegos—llegaron a formarse una idea pura de Dios. El genio del mismo Platón no pudo traspasar—añade—el círculo trazado en derredor de la razón extraviada. Ensayáronse todos los sistemas menos el verdadero».—ZELLER, WINDELBAND, GOMPERZ, entre varios, rechazan cualquier previsión teísta de los griegos, aunque esto no les impida, a las veces, afirmar una evolución del helenismo como filogénesis cristiana. Sus textos son clásicos.

(4) En el Concilio Vaticano al que después hacemos referencia exacta y detenimiento riguroso.

(5) La primera conferencia de GILSON, en su obra *Dios y la Filosofía* (Buenos Aires, Emecé, 1945), estudia el tema teológico griego con otro propósito fundamental eminentemente apologético.

(6) *Vocación cristocéntrica del Universo*. Vértices doctrinales (Alicante, 1939; Ega, S. A.). Con otra perspectiva, el mismo cometido en unos artículos recientes, hoy libro, del DR. P. FR. ERARDO-W. PLATZECK, O. F. M., *El pensar armónico. (Como problema de la filosofía cristiana)*, Madrid, San Francisco el Grande, 1945. Pero con evidente peligro de un «Denkformen» para los lectores poco avisados de habla castellana. (Véase ROLDÁN: *Notas sobre «El pensar armónico», «Pensamientos», 2, 1946, págs. 77-84.*)



II

S E N T I D O

El vocablo «teísmo» afirma la existencia fáctica de Dios. Es decir, la realidad de algo augusto y sobrehumano, trascendente, más allá de las fronteras conceptuales. Más allá y sobre ellas. Esta es su significación obvia y es, por lo demás, el alcance que le otorgan los filósofos de la Religión (7).

La voz «cristianismo» nos merece el valor ortodoxo, netamente católico, que matiza la realidad de Dios con atributos y peculiaridades derivadas de la afirmación categórica de su jerarquía divina.

No entra en nuestro estudio lo sencillamente misterioso en trascendencia de existencia y esencia—la Trinidad revelada, por ejemplo—, sino únicamente la postura racional de la Iglesia Católica ante la exigencia docente de la existencia elemental—perdónesenos la expresión—del Dios trascendente, para ensayar con ella la tragedia de la filosofía griega.

«La filosofía griega» tiene su origen en el período cosmológico de la escuela jónica y da fin—por lo que a nosotros respecta—con el triunfo evangélico de la doctrina de Cristo; y lo «helénico» este sentido alcanza

(7) *Teísmo*, «hipótesis de un Dios personal que está fuera del mundo y actúa sobre él» (V. RODOLFO OTTO: *Lo Santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, 1925, Revista de Occidente, Madrid, pág. 219). El concepto de revelación lo expusimos en las notas documentales de la *Verdad y definibilidad de la Asunción de María*, 1943, Madrid.—Un aspecto «peculiar» de la personalidad de Dios le desarrolla J. SIMMEL en «Rev. de Occidente», año XII, núm. 127, enero 1934, págs. 41-65.





en nuestras líneas; no el alejandrino, que enseñoorea la literatura helénica de la Koiné.

Es claro, por lo demás, que la postura teísta no es necesariamente cristiana ni, por ende, católica (8).

Nuestro propósito es, por lo tanto, restringido en su significación temática y anchuroso en sus posibles alcances; pues apreciar, en su rigor filosófico, la postura teísta de la filosofía griega aceptando como único contraste de verdad la afirmación católica, no es empresa fácil.

Justamente nuestra tarea persigue una revelación del arcano en que vivieron los pueblos paganos y una confirmación—o un fracaso histórico—de la vocación cristocéntrica del Universo en su tríada categorial de Cultura, Historia y Vida. Y para su logro, ninguna especulación más afilada que la filosofía griega.

(8) Necesaria en el sentido de exclusiva. Justamente lo que perseguimos es la realización histórica de una posibilidad dogmática.



III

M E T O D O

Los capítulos del trabajo están exigidos por el método. Primeramente, arquitectónica católica del teísmo en sus fuentes dogmáticas y racionales. En su seguimiento, el recorrido de la filosofía griega—presocráticos, Platón, Aristóteles, Plotino—en su esfuerzo agónico hacia la trascendencia de Dios. A manera de apéndice brevísimo, la apreciación interpretativa de las doctrinas patristicas en pugna por excomulgar la filosofía en la persona de Aristóteles, o enaltecer el discurrir helénico como «testamento natural» del Cristianismo (9), que así gustaba de llamar a la filosofía griega Clemente de Alejandría.

(9) Es célebre en la historia de los dogmas el odio «africano» de Tertuliano contra Aristóteles y la devoción de la escuela catequética de Alejandría a cualquier filiación filosófica, con la sola excepción de los epicúreos, si quiera sea verdad que la postura filosófica de los Padres de la Iglesia es resultante de su evolución teológica. Es también notable el ejemplo que nos ofrecen las «Retractationes» de San Agustín. (Un estudio magistral del tema, en el curso monográfico desarrollado por el P. J. SALAVERRI, en la Univers. Pont. de Roma, 1936-37). Por lo demás, son actitudes adoptadas por los pensadores en medios históricos no edificados sobre supuestos cristianos. Véase a este respecto el capítulo IV, *Irrequietum cor*, en la parte tercera del libro de LAÍN, *Menéndez Pelayo*, Madrid, I. E. P., 1944, págs. 341-346.



ARQUITECTONICA CATOLICA DEL TEISMO

DECLARACION DOGMATICA

El Concilio Vaticano en la sección 3.^a, capítulo 1.^o, en la primera parte del párrafo primero, atribuye a la Santa Católica, Apostólica, Romana Iglesia la creencia y la confesión de la existencia de ser Dios uno, verdadero y vivo, Creador y Señor del cielo y de la tierra. En el capítulo 2.^o se lee, como afirmación y enseñanza de la misma Santa Madre Iglesia, la seguridad de que Dios, principio y meta de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por medio de las cosas creadas con la lumbre natural de la humana razón, ya que lo invisible de él se ve, desde la creación del mundo, considerándolo por las obras creadas (10).

Los Cánones son igualmente manifiestos. Sea anatematizado quien negare un Dios verdadero, Creador y Señor de lo visible e invisible. Caiga igualmente maldición de anatema sobre quien dijere que Dios uno y verdadero, Creador y Señor nuestro, por las cosas que han sido obradas,

(10) Como obras generales para fijar la arquitectónica católica del teísmo preferimos: PETAVII (Dionisii), Aurelianensis e Soc. Jesu. *Opus de Theologicis Dogmatibus. Tomus primus in quo de Deo Uno, Deique proprietatibus, agitur. MDCCXLV*, Venetiis, ex typographia Poletii.—HONTHEIN: *Institutiones theodicae*, 1893, Friburgo.—DESCOQS, S. J., *Praelectiones theologiae naturalis*. Cours de Theodicée. I; De Dei cognoscibilitate. París, 1932. Excelente trabajo de teodicea positiva.—REMER (V.), *Theologia naturalis*, Roma, Univ. Greg., 1936, 8.^a ed.—GARRIGOU-LAGRANGE, en el «Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique», de D'ALÉS, sub voce *Dieu*, y en sus obras latinas y francesas.—CHOSSAT, LE BACHELET, MOISANT, MANGENOT, en el «Dictionnaire de théologie catholique», de VACANT-MANGENOT, sub voce *Dieu*.



no puede ser conocido con certidumbre con la luz natural de la razón humana (11).

La fórmula del juramento antimodernista expone—clarificada—la misma doctrina. La afirmación de un Dios trascendente y la posibilidad humana de su conocimiento racional es, pues, en último deslinde, doctrina católica (12).

La postura histórico-dogmática de la existencia de un Dios trascendente y la posibilidad de su conocimiento—la demostración no nos incumbe—se afianza en el siglo décimonónico, pero ya se entiende que el Magisterio docente lo remonta a los Sinópticos (13).

La acribología teológica exige perfección conceptual en los vocablos. La «posibilidad» en el conocimiento de Dios alude a la facultad, no al ejercicio factivo ni a la urgencia histórica de su reconocimiento. Facultad activa, autónoma y autóctona, en la evolución cognoscente. La lumbrería natural como sujeto activo la consideramos condición propia del discurrir tempoespacial de nuestro mundo de ayer, de hoy y futuro. La posibilidad racional perdura, aunque la realización sea siempre—en hipótesis—iluminada con luces suprasensibles o hiperracionales.

Habla la Iglesia de la humanidad racional, no del hombre, porque lo posible en la naturaleza racional no se destruye con la ausencia histórica en los siglos venideros o pasados, o en culturas irremediamente ateas.

La categoría divinizadora de lo circundante es exigida por la Iglesia, aunque no precisamente con jerarquía de exclusión. Otros esfuerzos pueden rendir provecho y alcanzar verdades teológicas. Pero la certidumbre del conocimiento de Dios exige la afirmación indubitada y asertiva, aunque no—explícitamente—la demostrabilidad de la existencia. Las consideraciones parenéticas habidas en cuenta en el Concilio no es nuestro tomarlas en apreciación por escapar de las lindes de nuestro estudio. La afirmación conciliar no obedece a motivos puramente docentes; había que habérselas con precedentes doctrinales que se oponían en evolución clara y ascendente a una aserción dogmática como la que los Padres llevaron a término. Posteriores a la definición dogmática los autores eclesiásticos no siempre han guardado reverencia de sumisión perfecta al teísmo cristiano del Vaticano. Esta actitud provocó el juramento antimodernista, condenación de obras y desconfianza de autores (14).

(11) DENZINGER, núm. 1.785. DENZINGER, núm. 1.806.

(12) Del Motu proprio «Sacrorum antistitum», 1910. DENZINGER, 2.145.

(13) En la *declaración* solemne de verdades católicas interviene como factor determinante la oportunidad histórica.

(14) Es claro que no a todo conocimiento cierto le precede la exigencia de una demostración, pues los primeros principios—evidentes—oponen resis-



A cualquiera se le alcanza que la noticia de estas manifestaciones nos interesa solamente para asentár con justeza la apreciación católica en su rigor ortodoxo y perdurable y para encuadrar en su evolución histórico-doctrinal el teísmo cristiano. Sólo así el teísmo helénico nos será milagro de revelación natural de un Dios católico racionalmente presentado, o desaliento histórico de la posibilidad filosófica.

tencia; sin embargo, cuando el conocimiento cierto es mediato ignoramos cómo pueda lograrse con certeza sin mediar una demostración. GRATRY ensayó el intento (véase *El conocimiento de Dios*, trad. de Marías; Madrid, Pegaso, 1941), pero con escasa fortuna. Consúltese sobre el conocimiento racional: GEYSER y ROSNMÖLLER, en «Wissenschaft und Weisheit», 6, 1939, págs. 26-40, 121-150 y 159-178. En la «Collectio Lacensis», t. VII, 127 y sigts., se leen las enmiendas, deslinde de cuestiones y depuración de vocablos hasta llegar a una expresión exacta, crítica y dogmática. Véase: LENNERZ, S. J., *Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren*, 1926, Friburgo.— VACANT, *Études théologiques sur les constitution du concile du Vatican*, 1895, Paris.



DESENFQUES DOCTRINALES

a) Fideísmo

A ciencia o ignorándolo, los teólogos bautizados en la Crítica de la Razón pura han recibido la gracia filosófica del antiespeculativismo. Así Bautain, cuyo fideísmo—en confesión propia—emana de turbia fuente kantiana (15). Su razón no llegaba más allá del mero aparecer, y ninguna «cosa en sí» más exactamente profunda que un Dios trascendente; por lo que sólo la Revelación sobrehumana nos descubre la existencia de Dios. Pudiéramos afirmar que Dios es para Bautain como la Ciencia para Kant; y al emprender la obra soteriológica Bautain se inclina cabe el fideísmo como Kant ante el apriorismo de la Razón. Bautain pensó que era semipelagiana la capacidad natural de un conocimiento de Dios (16).

La apreciación fideísta era insostenible en ortodoxia católica, y el profesor de Strassburg suscribió con plausible sumisión la tesis romana de que «de raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu e l'infinité de ses perfections», afirmando en 1844 «de ne jamais enseigner qu'avec les seules lumieres de la droite raison abstraction faite de la révelation divine, on ne puisse donner une véritable démonstration de l'existence de Dieu» (17).

(15) La génesis de su doctrina constituye una confesión doctrinal de su Filosofía moral. Las tesis y las vicisitudes de sus errores y retractaciones las presenta DENZINGER en notas a las proposiciones condenadas (núms. 1.622-1.627) por Gregorio XVI, en 1834.

(16) Por la prevaricación original y los efectos gravísimos.

(17) Del texto aducido por DENZINGER.

b) Tradicionalismo

Otra nueva arista nos presentan las admoniciones a la filosofía tradicionalista de De Bonald y las fórmulas condenatorias de La Mennais y de Bonnetty. De Bonald procedía en su discurrir del innatismo. Las ideas son, en algún modo, innatas; pero la actividad cognoscente exige el reóforo del lenguaje. El lenguaje—henchido de verdad—es obra de Dios. El primer hombre sobre la tierra transfundió en su descendencia la verdad sobre Dios nacida en él al contacto autoritario con la voz divina (18).

La Mennais alargó—mercedamente—la consecuencia. Sólo la razón universal nos dirá en las dudas o en las controversias la verdad definitiva. Porque sólo ella es—humanamente hablando—la infalible intérprete del pensamiento divino (19).

El tradicionalismo fué rechazado católicamente en la persona de Bonnetty, que suscribió la conductibilidad del proceder cognostivo racional en el camino de la fe y la adquisición asertiva de la existencia de Dios por vía racionativa (20).

c) Ontologismo rosminiano

Con el denuesto teológico fueron también calificadas las proposiciones ontologistas. Con ello el camino anchuroso del teísmo racional queda restringido a una peculiaridad eclesiásticamente conciliar, que es—justamente—nuestro cometido de teólogos en esta primera parte.

Gioberti de una banda (21) y Rosmini de otra, amparan las dimensiones filosóficas de la visión inmediata del Ser. Fabre ha desnudado con la mejor afición la esencia nuclear del ontologismo. Afirma la existencia y la realidad objetiva de las ideas generales como objetos necesarios, eternos, absolutos e inconmensurables, y en modo alguno formas o modificaciones—agrega—de nuestra alma. Estas ideas—a la letra,

(18) Suyas son las expresiones: «L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée», aunque el hombre es una pura inteligencia servida por órganos; véanse las *Investigaciones filosóficas sobre los primeros objetos del conocimiento moral* (trad. de D. J. P. V., Madrid, Imp. Real, 1824).

(19) El escándalo filosófico del ardiente sacerdote llena medio siglo (1818-1854). La obra en que defendió el consentimiento universal—único criterio de verdad—es un *Ensayo sobre la indiferencia*, escrito en 1817 (París, Pagnerre, 1843; 4 tomos).

(20) Por decreto del Santo Oficio, de 1861.

(21) Las proposiciones contradictorias de las de BONNETTY, en el decreto de la Sagrada Congregación del Índice, 1855. DENZINGER, 1649-1652. La segun-

Fabre—se concentrent dans l'Être simplement dit, et cet Être infini est la première idée saisie par nostre esprit, le premier intelligible, la lumière dans laquelle nous voyons toutes les vérités éternelles, universelles y absolues. Ces vérités éternelles ne peuvent avoir de réalité hors de l'essence éternelle; d'ou ils concluent—prosigue Fabre—qu'elles ne subsistent qu'unies á la substance divine, et que ce ne peut être par conséquent que dans cette substance, que nous les voyons (22).

Rosmini se expresa claramente: l'essere indeterminato—ideale—il quale é indubitatamente palese a tutte la intelligenze, é quel divino che si manifesta all'uomo nella natura. Nell'essere che prescinde dalle creature e da Dio, e che é l'essere indeterminato e nell'altro essere che non é piú indeterminato, ma Dio stesso, essere assoluto c'è la stessa essenza (23).

d) Ontologismo lovaniense

Los marginales más tenues a la racionalidad del teísmo cristiano son los escritos de la Universidad de Lovaina. Ubaghs es manifiesto en sus tratados. Palabras suyas son que «veritates externas metaphisicas demonstrari proprie non posse». No es posible—explica Ubaghs—alcanzar un conocimiento de las verdades metafísicas externas—ultra espaciales—sin una instrucción ajena y, en deslinde, sin la revelación divina (24).

La Sagrada Congregación del Índice amonestó a Ubaghs, y Pío IX señaló la reprobación que le merecía la doctrina lovaniense, cuando apenas faltaba un lustro para la Constitución dogmática del último Concilio Ecueménico (25).

da dice, a la letra: «Raciocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, etc., cum certitudine probare potest». Su obra se desarrolló en los «Annales de Philosophie chrétienne», loables en otros aspectos. Trata el Ontologismo con notable extensión y detenimiento el Card. ZIGLIARA en su *Propaedeutica ad Sacram Theologiam* (ed. 4.^a, Roma, 1897, págs. 49-90, en las que aparece dividido en tres especies, la tercera la de Rosmini).

(22) FABRE: *Défense de l'ontologisme*, 1860, París, págs. 1 y sigts.

(23) Véase DENZINGER, núms. 1.891-1.930. Su obra principal es la *Teosofía*; su vida ejemplar ganó adeptos a su doctrina. Fueron condenadas sus proposiciones en 1887, treinta y dos años después de su muerte. (Edic. nacional de sus obras y las de Gioberti; en curso de publicación, en 50 volúmenes, las de Rosmini, y 32, las de Gioberti).

(24) Sobre estas tendencias véase HENRY, *Le traditionalisme et l'ontologisme á l'Université de Louvain*, Lovaina, 1922. La Sagrada Congregación del Índice, en 1843, ordenó fuesen enmendadas las frases de Ubaghs y miró con recelo el ambiente ontologista que imprimía su *Teodicea (seu Theologiae naturalis elementa*, Lovaina, 1852, ed. 3.^a).

(25) En 1864 y reiteradamente en 1866.



III

ACLARACION DOGMATICA

La definición conciliar, en sus márgenes aclaratorias, defiende la posibilidad de la naturaleza humana para conocer a Dios con certidumbre sin necesidad de adminículos extrarracionales, humanos o divinos, por lo que, en nuestra referencia a la filosofía griega, merece atención decisiva que la realización posible de ese conocer no goce de revelación positiva—dogma filosófico en la cuestión histórica que nos atañe—, aunque no queda excluída—hipotéticamente—una ayuda extrahumana inconfesada. Por eso, en nuestro cometido perseguimos más que la felicidad de ese conocimiento la doctrina paralela a la enseñanza católica, aunque no olvidando que el propósito católico y evangélico alude claramente a la posibilidad virilmente racional y humana del hallazgo del Dios verdadero en la cronología pagana. Y en ella ningún pueblo más especulativamente racional que el griego.

Con posterioridad a la definición de la constitución dogmática—24 de abril de 1870—, las decisiones corren al margen del sentir católico, y aunque el tema es tentador, la exigencia del método que nos hemos impuesto nos prohíbe un esbozo—siquiera sea breve—del sentir modernista. Mientras los errores preceden a la definición dogmática, la exposición es necesaria y—lógicamente—precisa. Cuando la opinión es heterodoxa por oponerse abiertamente al dogma, ya se entiende que está alejado de nuestro propósito, su estudio.



IV

DISCREPANCIAS FILOSÓFICAS

a) Protestantismo

Claro es que corren a espaldas del dogma quienes se forjan una divinidad que no se conforma con la definida en el Concilio, y los que inoculan elementos no racionales, exclusivos de conocimiento, en el hallazgo de Dios. Y esto, sea por vía religiosa o por deformación filosófica; y todos con padre común a Lutero. El hierofante del protestantismo nos abre su pensamiento en las *Lectiones in Mosem*: «Philosophi disputant et quaerunt speculative de Deo et perveniunt ad qualemcumque notitiam, sicut Plato intuetur et agnovit gubernationem divinam. Sed omnia sunt objectiva tantum, nondum est cognitio illa quam habet Joseph aegyptiacus quod curet, quod exaudiat et opituletur adflictis, hoc non potest statuere Plato» (26).

La tradición protestante es, en esto, unánime y concuerda con la doctrina luterana del pecado original y con su filiación nominalista (27).

(26) (Ed. Weimar 44, 597; es el comentario al 1 de Moisés 45). ARNOLD, *Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther*, 1937, München.

(27) Por lo que afecta a la tradición protestante—si puede hablarse de tradición positiva en el luteranismo—véase MÜLLER, *Die Symbolischen Bücher des evangelisch-lutherischen Kirche*, 1912. La filiación wiciefiana y hussita de Lutero es verdad conseguida en la historia de la Teología.



b) Voluntarismo

Por vía voluntarista llega a Dios Kant, para quien todo conocimiento especulativo es fenoménico. El imperativo categórico ético exige el cumplimiento a la voluntad para satisfacer la ley moral en la que amanece la existencia de Dios; por lo que, en definitiva, tiene su «existencia absoluta» condicionada, pues los postulados de la Razón práctica estímálos Kant como *nicht theoretische Dogmata, sondern nur Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht das speculativen Erkenntnis, geben aber der Ideen speculativen Vernunft... objective Realität* (28).

c) Pragmatismo

Así también Ritschl y los pragmatistas, para quienes Dios es un «Werturteile» en la filosofía de su religión, contrapuesto a los hallazgos derechamente filosóficos (Seinsurteile). Así Bergson, ya que el encuentro con Dios está reservado al esfuerzo creador de la voluntad intuitiva.

d) Sentimentalismo

Como fruto sazonado del sentimiento filosófico aparece Dios en la indigencia, a lo Stuart Mill; en el ansia perdurable, a lo Sabatier; en la felicidad egoísta, de Feuerbach; en lo sublimemente sentido, de Schleiermacher; en lo entusiástico, de James; en la desolación y recuperación seudomística, de los modernistas, y en la conciencia personificada, de Paulsen y Gizychi. Más ínfimo es el origen de la divinidad

(28) Cita de JANSEN, en la pág. 59 de su *Die Religionsphilosophie Kants*, Berlín, 1929.—V. ROSSI, *Il problema dell'esistenza di Dio nelle varie fasi del pensiero Kantiano*, Milán, 1924 (excerpta).

La «trascendencia» de Dios en los neokantianos se funda en el convencimiento de que hay en la axiología normas absolutas independientes de los motivos ocasionales de tales juicios, fundando todo ello en la suposición de que hay un orden racional universal que se manifiesta a través de nuestros juicios. Desde el momento en que intentamos pensar tales órdenes como contenido de una conciencia real superior, es preciso considerarlos como determinaciones objetivas de una razón absoluta, es decir, de Dios. Por lo que el pensamiento filosófico por el mero hecho de tratar él de cumplir su misión suprema es conducido al problema de la religión. WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, 1914, pág. 254.

en Hartmann (E.), al atribuirle la personificación de la fidelidad doméstica; en Hume, Straus y, a su manera, en Reinach, creadores de un Dios en la cuna del temor y de los escrúpulos instintivos, la magia y la fantasía antropomórfica o, lo que es más originalmente burlesco, la erupción de la sexualidad brutalmente cohibida bajo el manto social freudiano.

e) Modernismo

Como aclaración del concepto exacto de la doctrina teísta del catolicismo, Pío X trazó magistralmente los postulados modernistas y su condenación en la *Pascendi*. Siendo lo urgente para nosotros la inteligencia católica de los errores más que una disección original, exponemos las doctrinas pertinentes traduciendo a la letra.

Los modernistas establecen como base de su filosofía religiosa la doctrina llamada comúnmente agnosticismo. La razón humana, encerrada rigurosamente en el círculo de los fenómenos, es decir, de los objetos que aparecen, y tales ni más ni menos como aparecen, no posee la facultad ni el derecho de franquear esos límites; siendo, en consecuencia, incapaz de elevarse hasta Dios, ni aun para conocer su existencia por medio de las creaturas; tal es su doctrina. De donde infieren dos cosas, que Dios no puede ser objeto directo de la ciencia y que tampoco es un personaje histórico.

El aspecto positivo de la doctrina de los modernistas está constituido por la llamada inmanencia vital. Todo fenómeno vital—tal es la Religión—reconoce por primer estimulante cierto impulso o indignancia, y por primera manifestación ese movimiento del corazón que llamamos sentimiento. La ciencia y la historia están encerradas entre dos límites: uno exterior, el mundo visible; otro interior, la conciencia. Llegadas a este límite, imposible que pasen la ciencia y la historia; más allá está lo incognoscible. Enfrente de este incognoscible, la indignancia de lo divino, sin juicio alguno previo, según los principios del fideísmo, suscita en el alma, naturalmente inclinada a la Religión, un sentimiento de carácter especial. Este sentimiento tiene por distintivo el llevar envuelta la misma realidad de Dios (29).

En estas apreciaciones se descubre la naturaleza del modernismo como un movimiento centrífugo del catolicismo.

(29) Pío X, *Pascendi dominici gregis*, 8 septiembre 1907.—DENZINGER, 2.071-2.110, y ACCIÓN CATÓLICA ESPAÑOLA, *Colección de Encíclicas y Cartas pontificias*. Madrid, 1942, págs. 247-199.

f) Irracionalismo

La moderna filosofía de la Religión ha superado el Modernismo manteniendo una postura psicológica que estimamos como la última acrobacia religiosa del semiintelectualismo equilibrada de momento por la subversión de los valores, preconizada por el neokantismo (30).

Rodolfo Otto, Otto Grüdler y Max Scheler son, sin confusión de personalidad, las grandes vertientes de una misma doctrina. R. Otto aplica las formas aprióricas de un fondo irracional *sui generis*, primera luz en cuya penumbra se esconde ya la nada. Dios ofrécese siempre a ese sentimiento irracional, ya que del objeto numinoso sólo nos podemos dar una idea por el peculiar reflejo sentimental que provoca en el ánimo. Toda la filosofía de R. Otto se desarrolla para apreciar la tonalidad sentimental de lo divino en el hombre. Con Otto comparten Beth (K.) y Hauer (J.) (31).

Otto Grüdler se afana por una existencia efectiva de Dios, que se avergüenza de confesar después de un audaz despliegue fenomenológico del Dios eidéticamente cristiano (32).

Scheler—el más filósofo de ellos—, con su distinción cruda del Dios metafísico y de Dios «vivo»—llamémosle así—, dibuja, en una filosofía de la religión esencialmente arracional, fisonomías y rasgos teológicamente cristianos (33).

La divinidad emerge a sotavento de las teorías religiosas y de li-

(30) La postura kantiana de la Filosofía, que se mantuvo con pureza apenas en vida de Kant, es interpretada por cada escuela de una manera. Sólo en una aceptación de los postulados apriorísticos pueden figurar aún perdurables las acomodaciones religiosas del modernismo y de las filosofías de la Religión. Si se rechazan los postulados kantianos, se viene abajo toda la trabazón íntima de la Filosofía religiosa moderna.

(31) La primera edición de lo Santo apareció en 1917; WILWOLL, en «Scholastik» (1939), fascículo 14, hace un buen estudio. «Aun cuando los predicados racionales (de Dios) están de ordinario en el término más visible, dejan tan inexhausta la idea de la divinidad, que precisamente sólo valen y son *para* y *en* un algo irracional», pág. 8, de la versión castellana. Véase también HESSEN (J.), *Die Werte des Heiligen*, 1938, Regensburg.

(32) OTTO GRÜDLER: *Filosofía de la Religión. Ensayo fenomenológico*, Madrid, 1926, Revista de Occidente.—GARCÍA MORENTE dice en sus lecciones preliminares de Filosofía (*Fundamentos de Filosofía*, 1943, Espasa-Calpe, Madrid, pág. 374) que la obra de Otto Grüdler es *gratisima* y él muy cercano a nosotros.

(33) La literatura de MAX SCHELER es vastísima, y en sus obras menores—*El puesto del hombre en el cosmos*, *El saber y la Cultura*, *De lo eterno en el hombre*, etc.—aparece siempre flotante la inquietud tremendamente religiosa. Sin embargo, un estudio pormenorizador de sus pensamientos nos traería la sorpresa de flagrantes contradicciones.

rismos orteguianos con raíces nutricias de revelación sobrenatural y de filosofía perenne. En la concepción del universo, como en la filosofía, la idea de Dios trasciende las particularidades del Homo oeconomicus, ethicus, religiosus, y en el quehacer teórico de la filosofía la divinidad es algo más sublime que la mera fundamentación del reino ideal. Acaso en ningún sistema de coordenadas filosóficas aparezca con más vigor genético el descubrimiento deslumbrante de Dios como en las aclaraciones dogmáticas y patrísticas. Justamente las desviaciones modernistas—con las que la filosofía de la Religión tan estrecho parentesco guarda—fueron un intento apologetico de autores católicos—clérigos muchos de ellos—no ayunos de preparación filosófica—kantiana—, aunque no muy versados en textos patrísticos (34).

g) Axiologismo

Si el reino de los valores exige el imperio absoluto que Nicolás Hartmann le concede de grado enfrentándole victoriosamente con el reino de Dios presto la demostración de los valores, debilitado el primer fervor, será vago empeño para derrocar el ser óntico—la teonomía—de su augusta jerarquía. El Einkleidung mitológico serán las instituciones apriorísticas, no el Dios trascendente. Y la angustia Kierkegaardiana de una filosofía existencial se encalmaría en la sofrosine—moderación y serenidad divinas—de lo eterno creador, arconta epónimo de esta gran tragedia humana que es la vida (35).

(34) HERBERT, LOYSI, TYRRELL eran sacerdotes; el modernismo del autor de *L'Action*—BLONDEL—es harto discutible. (Léase «Rev. du Clergé français», 75, 1913, págs. 246-247; y el trabajo de ROIG GIRONELLA, *La filosofía de la Acción*, Madrid, C. S. I. C., 1943).

(35) El Dios de Hartmann—se dice en el homenaje a Nicolai Hartmann—no es el dios construido por los filósofos, sino el Ser divino y omnipotente, la realidad suprema, apercebida en la experiencia religiosa y, a su vez, lo ético es un reino óntico absoluto y necesario. No Hartmann, en tanto que sujeto que piensa y vive, es ateo, el orden ético mismo es el que niega y se opone a Dios y a la Religión; «Ensayos y Estudios», A. F. R., 1942, 1/2 Año IV, p. 60).

El dios de los filósofos, se dice líneas más abajo, es un revestimiento, un Einkleidung mitológico. Léase de R. OTTO—el autor de *Das Heilige—Un diálogo con Nicolás Hartmann sobre autonomía y teonomía*, Tübinga, 1940.

Por lo que respecta al Dios del existencialismo en su triforma manifestación algo se dice en el *Tema de Dios en la filosofía existencial*, del DR. GONZÁLEZ; y por lo que atañe al más característico, Heidegger, el magnífico estudio de WAEHLENS, traducido por Ceñal, S. J., *La filosofía de Martín Heidegger*, ambos del C. S. I. C.—Sugerencias sobre el tema en FINLAYSON, *Dios y la Filosofía*, Medellín (Colombia), Univ. de Antioquia, 1945.

FUNDAMENTACION HISTORICA DE LA DECLARACION DOGMATICA

a) Tradición

La cognoscibilidad racional de un Dios trascendente la recibe el Concilio Vaticano de la Patrística y de los Libros Santos. Los Padres de la Iglesia se quejan de la malicia gentilica, porque Dios podía haberseles oscurecido por la eminencia de su ser—*Ireneo*—, pero lo que no puede acontecer nunca es que no le descubran en su proveer divino; y si del mundo a Dios la distancia es inmensa, el dominio toma principio en Dios y se adentra en las creaturas; por lo que la dominación de Dios sobre el mundo ha de ser manifiesta. La revelación a los hombres es clara—*San Ireneo*—de dos formas, una evangélica, otra por la fabricación del mundo que arguye el poderío divino. A Dios hay que conocerlo con la lumbre humana antes que conocerlo con la doctrina. La lumbre humana nos presenta al Dios natural, la predicación al Dios cristiano, dice *Tertuliano*. *San Basilio* se pregunta si precede la fe al conocimiento; respecto de Dios—dice—, primero llega el conocimiento valiéndonos de las creaturas. Porque—*Gregorio Nacianceno*—¿quién da impulso a las cosas y modera su curso sino el mismo que las puso en trazas de moverse? A no ser que prefiramos atribuirle a la casualidad o a la fortuna. Y, sin embargo—*San Juan Crisóstomo*—, el hermoso caudal del conocimiento lo emplearon en los ídolos y ladrones de gloria, dando a otros seres la loa que a Dios pertenece. No sólo los filósofos, sino también los idiotas, podían haber dado a Dios la gloria del conocimiento (36).

(36) SAN IRENEO, en el libro 2, cap. 6, núm. 1, del *Adversus haereses*.—

Dios es—dice San Agustín en frase yoaannea—el camino, la verdad, la vida. La verdad y la vida todos los hombres la ansían, pero con el camino no todos aciertan. No pocos filósofos—también gentiles, «hujus saeculi»—supieron que Dios era vida eterna, inmutable, sabia; pero la verdad sólo de lejos la columbraron; y por lejana no supieron con pasos seguros ir tras ella sin error. Pero hubo en este error culpabilidad natural, ya que—*San Agustín* comentando a San Pablo—no les faltaron fulgores y obras de creación y de bellezas humanas. Por ahogar el gozo de la verdad en las iniquidades la ira de Dios cayó sobre ellos. Demasiados maestros tuvieron—*Teodoreto*—en las estrellas, en las nubes, en el frutecer, en los vientos; por lo que perdón no merecen (37).

Multiplicar los textos no es tarea oportuna, y si la doctrina es sabrosa en los que restan y en su lectura deleite teológico, no es éste el momento de aducirlos por ser apodícticos y concordantes los que quedan expuestos.

b) Sagrada Escritura

Los versículos bíblicos son, entre varios, la perícope del libro de la Sabiduría contenida en los trece primeros versículos del capítulo XIII y preferentemente la Epístola a los Romanos de San Pablo en los dieciocho primeros versículos del capítulo primero. Su crítica textual y teológica incumbe a los exégetas. En ella se limpia de nebulosidades el teísmo cristiano y aparece la facultad activa para conocer a Dios; se afirma el ejercicio con lumbre natural, justamente por elevación desde las criaturas. Se habla en los textos de un conocimiento cierto obligatorio y moral de Dios, que aparece—por lo tanto—trascendente. Y alu-

TERTULIANO, en el libro I, núm. 10, de su *Apologético contra Marción*.—SAN BASILIO, en su *Epístola 235*, 1.—SAN GREGORIO NACIANCENO, en la *Oración teológica*, 2, núm. 16.—SAN JUAN CRISÓSTOMO, en la *Homilía 3 de la Epístola a los Romanos*.—SAN AGUSTÍN, en el cap. I del *Sermón 141*.—TEODORETO, en su *Comentario a los Romanos*. (Rouët: números 198 y 228 para San Ireneo; y 334, 924, 987, 1.182, 1.508, respectivamente; el texto de Teodoreto en Migne, graeca 82, 62).

(37) Sobre el conocimiento de Dios en San Ireneo existe un buen trabajo de LEBRETON en *Recherches de sciences religieuses*, 16 (1926), págs. 385-406; de FUETSCHER, sobre Tertuliano en «*Zeitschs. F. Kath Theologie*», 51 (1927), págs. 1-34 y 217-251; de BOYER sobre San Agustín, en «*Archives de Philosophie*», vol. 7, cuaderno 2, 1930, págs. 105-141; de GOTTWALD sobre Gregorio Nacianceno platónico, Breslau, 1906.

de el texto a la gentilidad no judía, al mundo de nuestra filosofía helénica (38).

(38) LATTEY, S. *Paulus docet Dei existentiam naturali lumine cognosciposse* (en «Verbum Domini», 3, 1923, págs. 311-315), y BOVER, *El conocimiento natural de Dios, según San Pablo* (en «Razón y Fe», 59, 1921, págs. 442-455).

Léase el comentario de CAYETANO para el texto de la Epístola a los Romanos (Epístola Pauli et aliorum... juxta sensum literalem enarratae; Parisiis, 1540, Guillard. El capítulo 1.º en las págs. 1-10). Para el Libro de la Sabiduría véase *Commentarii in Sapientiam, Joannis LORINI, S. J.* (1608, Moguntiae Ed. Lippium), el capítulo XIII, en las págs. 434-462.—En la bibliografía actual sobresalen BOVER y QUIREMBACH; como modelo exegético sirva el que ejerce LENNERZ sobre la Epístola a los Romanos en los versículos del capítulo 1.º que a nosotros atañen; v. 18: *detinent*: Non solum habere, possidere, sed retinere, reprimere, deprimere; *in iniustitia*: deviatio a recta norma; v. 19: *quia* indicat rationem, cur sit iniustitia, vel rationem revelationis irae Dei; *notum*, τὸ γνωστόν in N. T. plerumque significat id quod cognitum est; in lingua profana id, quod cognoscibile est; utrumque hoc loco possibile, licet forte praeferendum ultimum. Quomodo ipse Deus manifestaverit, dicitur v. 20: *Invisibilia*: Deum invisibilem esse, saepe in S. Scriptura habetur; cf. 1 Tim 6,16; *a creatura mundi*: κτίσις creationem activam et passivam significare potest; si active, intelligendum est sensu temporali; si passive, indicatur fons cognitionis: ex creaturis; *intellecta*: νοεῖν per se indicat cognitionem quam habet νοῦς in qua non tam perceptio sensibilis, quam spiritualis cognitio consideratur; *conspiciuntur*: καθορᾶται «acie mentis assequor alqd., ratiocinando, etc., cognosco, perspicio alqd., intellego» (Zorell, s. h. v.); deinde illa invisibilia Dei, quae praecise ex creatione cognoscuntur, accuratius determinantur: *aeterna virtus et divinitas; ita ut sint*: εἰς τὸ εἶναι intelligi potest vel consecutive: et propterea sunt *inexcusabiles*; vel sensu finali: Deus tam clare in creatione se manifestavit praecise ad hoc, ut nullam possint habere excusationem homines, si Deum inde non cognoverunt et agnoverunt. Et ita factum est: *cum cognovissent*: non solum potuerunt cognoscere, sed etiam de facto cognoverunt; *non glorificaverunt...*: loquitur ergo Apostolus de cognitione Dei, quae obligationem cultus imponat, ergo Dei personalis, a mundo distincti. Deus in creatione sese hominibus manifestaverat ut creator, auctor mundi, cui debetur gloria et gratiarum actio. Hae autem gentiles Deo non dederunt, immo cultum soli vero Deo debitum falsis diis exhibuerunt; *evanuerunt*: vani, i. e. veritatis rectique iudicii expertes (Zorell) facti sunt (cf. τὰ μάταια vocantur dii gentium); *stulti facti sunt*: in quo haec stultitia consistat, sequenti versu (23) dicitur: *idolatria*; cf. Ps. 105, 20. Versu 24, et iterum v. 26 et 28 Apostolus effert peccata illa et vitia esse poenam peccati, defectionis a Deo, idolatriae. Non autem supponit, homines amisisse rectum iudicium de licitis et illicitis (v. 32). Sunt ergo homines vere inexcusabiles (v. 20; 2, 1) et iuste subsunt irae Dei. (LENNERZ, *De Deo Uno*; Roma, Pont. Un. Greg., 1940, 3.ª edic., pág. 35.)



Tragedia teológica de la filosofía griega

EL DIOS DE LOS GRIEGOS

En la evolución homogénea del pensamiento griego Dios es la cumbre. Como vocablo y como esencia. Como hallazgo de la teología mítica, de la natural y de la teología civil (39).

(39) Las constantes históricas de la filosofía griega son defendidas por H. HEYSE, en una obra profunda, aunque harto discutible en sus derivaciones; *Ydee und Existenz*, 1935, Hamburg. «La Historia y el espíritu están para el griego encuadrados por los límites infrangibles de formas y sustancias inalterables», TROELTSCH, en *Der Historismus und seine Probleme*, vol. III, 1922, Tubinga, pág. 12.

Damos al vocablo Dios la más elemental expresión, en tal forma, que quepa en él la afirmación aristotélica (Metaf. 1, cap. 3), de que los primeros filósofos no han reconocido en su mayor parte más que la materia como principio de los seres; aunque—se apresura a añadir Aristóteles—la esencia de las cosas les hizo al momento encontrar el camino para la verdad.—Véase ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. París, S. f. La obra es más amplia de lo que el título sugiere.

Por lo que atañe a la división tripartita de la teología, véase la *Ciudad de Dios*, I, VI, caps. 7.º y 8.º. En ellos comenta SAN AGUSTÍN, no sin ironía, el alcance de esta división. La primera teología—mítica—es acomodada para el «teatro»; la segunda—natural—, para el mundo; la tercera—civil—, para la ciudad. CICERÓN (*Quaest. Académicas* I, 3) alaba sobremanera a Marco Varrón, lo cual no impide al Doctor Hiponense una aclaración insistente (*Ciudad de Dios*, trad. de D. José Cayetano Díaz Beyral; revisada y anotada por los PP. de la Compañía de Jesús; 3.ª ed., 1941. Apostolado de la Prensa, Madrid).

Apreciaciones útiles señalan: DEMPF (A.), *Metaphysik des Mittelalters* («Handbuch der Philosophie», I. s.), München, 1930.—ZELLER, *Die Philosophie*



Ya se entiende que los misterios órficos en los que se alumbra—ya en los orígenes—una teogonía poética no merecen punto de meditación filosófica; en ellos se personalizan o se universalizan las fuerzas de la naturaleza y se percibe el paso ascensional, mas por vía imaginativa y fantástica (40).

Tampoco es incumbencia filosófica configurar la estructura popular de la divinidad helénica ni recoger su eco político, su tradición o su concepción del universo. La condenación de ateísmo fué lanzada justamente contra filósofos fronterizos de un teísmo cristiano, Anaxágoras, Sócrates, Aristóteles (41).

El discurrir manifiestamente homogéneo de la filosofía helénica se descubre en los diálogos platónicos y en la metafísica de Aristóteles. Y en Platón y Aristóteles—como es sabido—se comprende a perfección el contenido histórico del período cosmológico de la filosofía griega, que logra, en los Diálogos y en la Física, una superación milagrosa. Sin embargo, hasta que amanece la presencia cristiana en el triunfo de la razón el pensamiento no se despega del contacto con el mundo de la armonía y de la forma que captó intuitivamente Pitágoras y mantuvo en tensión filosófica a los estoicos. Los mismos extravíos escépticos postaristotélicos señalan el desfallecimiento en el camino, pero no aspectos nuevos. Al panteísmo, que es—para nosotros—la más honda negación del teísmo, llegaron en desvarío, no en axioma primigenio. La pseudogeometría spinoziana, por ejemplo, no hubiera sido ciencia comprensible en la mentalidad helénica.

Estas apreciaciones fáciles de ser apropiadas en la primera lectura

der Griechen, Leipzig, Reisland, 1919-23, 5 tomos en 6 vols.—WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1935, «Billige Ausgabe», Tubinga, 1935 (ed. de Heimsoeth).—STENZEL, *Metaphysik des Altertums* («Handbuch der Philosophie», I, 4), München, 1934.—GOMPERZ, *Griechische Denker*, «Eine Geschichte der Philosophie», Leipzig, 1902-3, 2.ª ed.

(40) Léase BURKHARDT, *Historia de la Cultura griega*, 3 tomos. Madrid, Revista de Occidente, 1935-1944. Sección 1.ª y Apéndices del tomo 1.º, y muy principalmente de la Sección 3.ª en el tomo 2.º sobre los griegos y sus dioses.—ROHDE (E.), *Psyche*, Friburgo, 1894, la 4.ª ed. Existen ediciones castellanas (*La inmortalidad del alma entre los griegos*, Colección Europa, Madrid, Ed. Summa, 1942, 2 t., trad. de Fernández Ramírez). Y más particularmente: BOUTANGER, *Orphée, rapports de l'orphisme et du Christianisme*, París, 1925; y ALLO, *Les dieux sauvers du paganisme grec-romain* (en «Revue des Sc. Philosoph et Théol.», 15, 1926, págs. 5-24).

(41) Léase LEÓN ROBIN, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. Ed. Cervantes, 1926, Barcelona (trad. de Xirau Palau). Es el volumen 13 de la primera serie de la *Evolución de la Humanidad*. E. DÉRENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes, au V. au IV, siècles avant J. C.*, París, Champin, 1930.

de las fuentes son difíciles de mantenerse, tensionadas, en una concepción esencialmente cristiana de la filosofía, y son tendenciosamente tergiversadas en los historiadores hegelianos de la cultura. Por eso nuestro propósito es adentrarnos en el contenido doctrinal del pensamiento griego y seguir—en evolución ascensional—los caminos que llevan a Dios. Con precisión de nuestro pensar en cristiano y ajenos a la preocupación idealista.

Porque el Dios de la filosofía helénica es insobornable un Dios griego. Nacido en la mentalidad jónica, adivinado por Anaxágoras, presentado con vitalidad ontológica por Platón y afirmado en su «realidad helénica» por Aristóteles. Sin los precedentes jónicos el Dios aristotélico estaría configurado con líneas arquitectónicas desconocidas en la estructura griega. Es—justamente—lo que acontece con la divinidad de los paganos cristianizantes y de los cristianos paganizantes de la primera hora patristica (42).

(42) Ya se entiende—y habremos de repetirlo notas adelante—que esta comunión ideológica y actitud provocada por los griegos no es «una férrea necesidad que vincula al filósofo a una verdadera cultura» ni es una creación de figuras-tipos de la filosofía hasta el punto de que todo lo que ha venido después haya sido incapaz de añadir ningún rasgo esencial verdaderamente nuevo, como quiere NIETZSCHE y esclarece ZUBIRI («Escorial», 1942, t. 23, página 403; en *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, E. Nacional, 1944, páginas 127-158, 187-277, 379-421).



PRESOCRATICOS

a) Tales

Tales señala los linderos del problema filosófico. La transición socrática en la vertebración de la filosofía griega no se aprecia con carácter de vitalidad en el conocimiento de Dios. Y acaso tampoco en el hallazgo ético.

El agua adquiere infinitud cosmogónica porque—supone Aristóteles—toda evolución vital se hace en humedad (43). El agua de Tales es elemento perdurable en la concepción griega. No como especificación de sustancia, sino como premisa hilozoísta. La fecundidad del juicio afirmativo de Tales está—afirma Font y Puig—en la negación que envuelve de que las cosas sean lo que parecen ser (44).

Todo el desarrollo es, hasta Platón, esencialmente miletiano, aun en los filósofos que—como los de Elea—representan en la historia de la filosofía una oposición contraria, y que—en rigor—explican, de través, el contenido jónico (45).

(43) *Metafísica*, l. 1.º, cap. 3.º

(44) FONT Y PUIG, *Prolegómenos a la Lógica incluyendo prenociones psicológicas*, Murcia, 1920, pág. 319. Referencias taletianas en la *Metafísica* de Aristóteles (l. c.) y en Herodoto (l. 1, 74). La observación de Font y Puig es, por lo demás, intuición personalísima de SANTO TOMÁS DE AQUINO en la *Summa Theologica*, l p. q., 76, a. 4.

(45) Fácilmente explicable si se advierte que la fuerza originaria y profunda de la cultura griega, de Pisistrato a Alejandro, no es una elaboración filosófica, sino una primaria intuición ligada al alma misma de Grecia. MONTERO



b) Anaximandro

En Anaximandro se desnaturaliza el elemento primordial. Este desasimiento pudo valerle el hallazgo feliz del vocablo ἀρχή para su ἀπειρον.

En el inconsciente teocentrismo griego Anaximandro alumbró un pensamiento con la indeterminación cuantitativa y también cualitativa de la materia. Las frases son, en recuerdo de Teofrasto, sin vacilaciones: φῶσιν ἀόριστον καὶ κατ'εἶδος καὶ κατὰ μέρητος.

La especificación progresiva y constitucional en el mundo corpóreo lo desarrolla con norma geográfica y astronómica, conforme a su erudición copiosa; pero en el vaivén del ir y volver de las cosas, el ἀπειρον espera una determinación que sólo le llegaría en la metafísica de Aristóteles.

El concepto de determinación exigido, en último avance, por el indeterminado anaximándrico, no es doctrina concluyente en el pensamiento jónico, aunque su virtualidad cosmogónica perdure en el pensamiento griego (46).

c) Anaximeno

Anaximeno no progresa en el concepto de elevación originaria, aunque merezca lo por sus intentos de explicación física. A la postre, los procesos de rarefacción y condensación son una afirmación categórica de la totalidad cerrada que enriquece el contenido cosmológico, pero no lo ensancha.

No ignora ningún filósofo griego, de los memorables, la causalidad final; precisamente sus merodeos en torno a la materia suponen una preocupación de resolver el problema a la luz del contenido físico. Es ligereza dar por no percibido el elemento formal y regulador, siquiera sean elementales sus consideraciones.

DÍAZ, *Historia Universal, Antigua y Media*. Madrid, Pegaso, 1943, página 36. Como una constante histórica fundamental es defendida calurosamente por SCHELER, en *Muerte y Supervivencia «Ordo Amoris»*, Madrid, R. de Oc., páginas 9-15.

(46) El vocablo ἀρχή no se lee antes de Anaximandro. Las frases de Teofrasto se encuentran en los libros de Física de Simplicio. Diógenes Laercio (en la voz Anaximandro) alaba la erudición asombrosa de nuestros filósofos, y estas alabanzas las recoge y potencia ROBÍN en *El pensamiento griego* citado, págs. 54-60. La determinación la aporta Aristóteles con la materia y la forma como entes «quo» del «quod» est.

d) Pitagorismo

Acaso sean los pitagóricos los más alejados de un pensamiento zeópeto. En ellos la materia es purificada por la forma en un anhelo de homogeneidad, armonía y mensurabilidad muy del gusto helénico y de la ejemplaridad matemática. En deslinde, el mundo de apariencia y de determinación. El *ἄπειρον* emerge, es algo *περαίνων, πέρας* en virtud de su constitución geométrica que lo define íntimamente. En este aspecto ya es de interés menguado el sentido fundamental del *ἀριθμός* pitagórico, de dura interpretación exegetica. Como advierte diligentemente Picard, la realidad incompleta de la realidad sensible exige una inmutable y más rigurosamente real, y—para los griegos—tal est en particulier le monde des formes géométriques (47). En esta concepción triunfa la armonía y se olvida el ascenso. Dios es figurado en abstracto *τὸ θεῖον* en contubernio politeísta. La austeridad dórica del pitagorismo se desvanece en un misticismo oriental que se aviene por afinidad con el orfismo délfico (48).

e) Jenófanes

La inquietante penetración de Jenófanes exaltó el ingenio eleático. Pero su ironía politeísta no alcanza nuestra presunción primera. Por lo demás, fuera más acértado señalar los versos jenofánicos como contribución poética en la significación histórica de la escuela eleática. Ya que una crítica—preferentemente interna y, por ende, hipercrítica—ha despojado de sus escritos al primer filósofo de la unidad cognoscitiva. El politeísmo pugna con su discurrir metafísico, no—propia—mente—con su elevación teológica. Es digno de subrayarse este aspecto de su *ὡς ἑνός ὄντος*. No infinito, porque Dios se asienta sobre la determinación; y sobre lo ilimitado, por lo que tampoco finito. Ni movable, ni movido, ni en reposo. A los ojos que se lanzan al cielo Dios se

(47) PICARD, *De la méthode dans les sciences*, París, 1910, pág. 5.

(48) Filolao, que es, entre ellos, quien más habla de Dios, lo hace siempre en abstracto *τὸ θεῖον*. La interpretación aristotélica del *ἀριθμός* léase en la Física, l. III, caps. 4 y 5.—*Τὸν ἀριθμὸν ἔστιν τὴν οὐσίαν ἀπάντων* y el número—en el mismo lugar (Metaf., I, 5)—es *ἀρχὴ καὶ ὡς ὅλη τοῖς οὐσι*. Qué entienda por *ἀριθμός* Pitágoras es cuestión discutida y de solución difícil. ZELLER estima que no existen razones para desfigurar el vocablo atribuyéndole otro significado que el que le compete en su semántica literal como cantidad discreta. (Véase SCHAAF, *Philosophia antesocrática*, 1912, Roma, pág. 34).

descubre. No sin acierto pensaba Aristóteles que Jenófanes veía a Dios «en el cielo». Una penetración en las características del mundo celeste nos llevan a identificar a Dios con el mundo esférico, y como suprema cualidad la inmensidad sideral. La idea eleática del ser, adivinada por Jenófanes, es un monismo elemental. El «castigador de homéricos embustes» no logra en rigor filosófico ni el alcance panteísta (49).

f) Parménides

La concepción monista sube de punto en el fundador de la metafísica occidental, en Parménides. Pero su pensamiento es extraño a nosotros y merece vigilancia su estudio. En su penetración honda y primera del principio de identidad como última resolución del ser y del pensar, intervienen factores griegos, y no—lógicamente—medievaes o modernos. Y, sin embargo, se da por indiscutible en las filosofías, con superficial ligereza, el sentido idealista de Parménides, resuelto a la manera neokantiana. El sincero elogio socrático al «respetable y temible» en expresión homérica, y el temor de no comprender bien el pensamiento de Parménides, no es cosa que haya apretado demasiado a nuestros historiadores.

La misma cosa es ser que pensar τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι no implica con inviolabilidad discursiva la exclusión del ser real, coronándole con univocidad lógica (50). El principio se salva con la atribución de necesidad de ser pensado para ser real, pero también de que nada puede ser pensado si no es ser. Con ello el discursar jónico, siempre con la materia elemental por principio de realidad, quedaba desvirtuado. Pues sobre el elemento primordial único otra determinación sería nada, y, por ende, impensada. Con la unicidad del ser en el conocimiento trae

(49) Se le atribuyen σίλλοι, παραδίαι, περὶ φύσεως. Son los antiguos doxógrafos, y Platón y Aristóteles—también Teofrasto—quienes le asignan la previsión parmenídica de que todo es uno e inmóvil. Jenófanes dice en el fragmento primero que «único es Dios y el mayor de los dioses y de los hombres». Teofrasto estima que ese Dios es el mundo esférico, ya que Jenófanes dice que Dios es esférico. Era también opinión aristotélica, quien llama al uno Jenofánico ὡς ἑνὸς ὄντος; inmutable, es decir, ἀπειρον anaximándrico. ROBIN, o. c., págs. 108 y 110, anota con vacilaciones la autenticidad de las obras y rechaza, por supuesto, cualquier alegato teísta para Jenófanes. Ya antes FREUDENTHAL (WEBER en su *Historia de la Filosofía*, página 20) leía en el ἐν τε θεῶσι Jenofánico una atribución politeísta. «Castigador de homéricos embustes» le llama DIÓGENES LAERCIO en la voz *Jenófanes*.

(50) DIELS, *Die Fragm.*, I, 152, núm. 5. No invalida el razonamiento la otra frase estereotipada de Parménides: ταῦτόν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεχεν ἔστι νόημα.

Parménides su jerarquización de valor ideal, lógico. Y la desvalorización de los sentidos que nos presentan las modificaciones aparentes alógicas y, en consecuencia, irreales.

Platón, en su inmenso diálogo sobre el no-ser—*El Sofista*—atribuye clara y únicamente esta determinación del Ser a la doctrina de Parménides. El Dios que figura nuestro filósofo ya se entiende que será de concepción eminentemente lógica, en tal forma, que en nada—dice a la letra Parménides—se parece a los mortales. Ni en su figuración, ni en su pensar. Es como el timonel de la realidad eleática. Es decir, lo diametralmente opuesto a una concepción rigurosamente teísta, en sentido cristiano.

Se deslizan por afirmaciones fáciles los autores que entroncan en Parménides el inmarcesible Dios del Cristianismo. Ni la lógica rigurosa ni los fragmentos que le sobreviven avalan este parecer con fortuna. El concepto de Dios es tan débil en Parménides, que ni Zenón en su dialéctica ni Meliso exponen su prestigio político en apuntar una sola idea que lo descubra o defienda (51).

g) Heráclito

El procedimiento eleático cedió a las imprecaciones filosóficas de los discípulos de Heráclito. Y en sentido jónico prosiguen fundamentalmente las especulaciones griegas mantenidas por los *πρόφτες* efesinos. Sobre el devenir incesante y fluido que armoniza en consistencia y posibili-

(51) «Parménides de Elea—dice MORENTE en la primera parte de *Fundamentos de Filosofía*, 1943, Espasa-Calpe, págs. 60-77—introduce la mayor revolución que se conoce en la historia del pensamiento humano. Lleva a cabo la hazaña más grande que el pensamiento occidental europeo ha cumplido desde hace veinticinco siglos, tanto que seguimos viviendo hoy en los mismos carriles y cauces filosóficos que fueron abiertos por Parménides de Elea y por donde empujó, con un empujón grande, el pensamiento filosófico humano». Platón pone en boca de Sócrates el supremo elogio parmenídico (Teetetes), tanto más excelente cuanta es la reserva aduladora que escatime Platón para sus camaradas de profesión. SUÁREZ (en sus inagotables *Disputationes Metaphisicae*, XIII, S. III, núm. 4) apunta interpretaciones del ser único de Parménides, reductibles a considerarle como mundo universo, como principio sustancial sin especificación material y como ser lógico. Por esta postrera se inclina GENY en su *Brevis Conspectus Historiae Philosophiae*, Romae, 1932, ed. 4.ª, pág. 41: «dummodo tamen non fingatur Parmenides ut praecursor Kantii, distinxisse res prout sunt in se, et prout mediantibus formis subjectivis nobis apparent; quae conceptio ab Eleatis prorsus aliena fuisse videtur». En Parménides se anuncia el Dios cristiano figurado por VON ASTER, *Historia de la Filosofía, Labor*, (361-2), 1935, pág. 68.



dad las *πρὸς τροπαί* se esconde el contenido basar del *πῶρ ἀείξων*. El imperio sobre el *πάντα*, lo ejerce el *λόγος* como una invasión permeable que garantiza el sentido del devenir. Razón que mantiene el equilibrio telúrico y mental de la filosofía griega; que conservará aun en la teología patrística un valor permanente de realidad, y será habido en cuenta en el neokantismo. Pero en Heráclito no se adivina, ni en lejanías, un Dios trascendente; más bien—en trance de estampar frases—un panteísmo hилоzoísta sutilizado (52).

h) Anaxágoras

Los fragmentos de Anaxágoras nos descubren un esfuerzo supremo por salvar la materia cósmica con una eficiencia superior a las fuerzas mágicas poetizadas por el filósofo de Agrigento.

Anaxágoras exige un poder dominador, inteligente, independiente; simple e infinito. Fecundo sin participación de homeiomerías; el *νοῦς*. Los escolásticos leen en los fragmentos del *περὶ φύσεως* de Anaxágoras una causa eficiente, espiritual, trascendente. Windelband y Zeller no aciertan a ver la superación de un materialismo espiritualista. Por lo demás, es el parecer de Platón y de Aristóteles.

La trascendencia—si se da en Anaxágoras—opina Zeller que no es de jerarquía en el *νοῦς*, sino de mera distinción. Por lo que la conversión del *νοῦς* en Dios trascendente es ilegítima.

Contra la pura espiritualización de la Mente anaxagórica existen frases precisas. En favor de la trascendencia escribieron doxógrafos. Los textos que nos restan del ilustre filósofo no permiten afirmar sin riesgo una superación del *νοῦς*, elevado a Dios trascendente. El mismo Anaxágoras dice de la Mente *λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρότατον*. El hecho de que Anaxágoras—opina con acierto Siebeck—designe al espíritu como la más pura y sutil de las cosas y crea que éstas se encuentran mezcladas con partes de aquél, prueba que tampoco consideraba como absoluta la diversidad esencial entre lo corpóreo y lo espiritual (53).

(52) Los eléatas son considerados—Platón—como οἱ τοῦ ὄλου στασιῶται, los heracliteos como ῥεόντες. El servicio póstumo de Heráclito y sus discípulos es apuntado por MESSER en su *Historia de la Filosofía*, I, 39 y 44.

(53) El P. SCHAAF, en las *Institutiones Philosophiae graecae*, compuestas para uso de los alumnos de la Universidad Gregoriana de Roma, y que fueron lección de cursos monográficos en años posteriores hasta 1933, desarrolló insuperablemente el aspecto teológico del *νοῦς* anaxagórico. Un intento sistematizador y crítico nos llevaría demasiado lejos y podría servir él solo para

i) Demócrito

Un perfecto ateísmo, virtual y formal, lo defiende Demócrito a las vueltas de su grandiosa concepción mecanicista; su influjo doctrinal perdurable arrastraría este olvido de la divinidad en sus seguidores, no ya como ser independiente y supremo, pero ni en su elementalidad de principio regulador y sutilísimo.

j) Sócrates

El gran sofista—¡qué bien le cuadra el nombre a Sócrates!—tuvo en aprecio la meditación sobre Dios y su providencia. El pensamiento de la corta vida y larga aventura del mundo circundante no le alivió—como a Protágoras y a Gorgias—del deseo de la búsqueda. En Sócrates comienza con evidencia lógica y necesidad histórica un nuevo problema y, con él, un nuevo discurrir. Pero la presencia del socratismo en esta hora de la filosofía griega es una exigencia—lo indicamos ya líneas arriba—de la que no hubiera podido desentenderse—entiéndase bien el sugerimiento—el mismo Sócrates.

Si discípulo de Sócrates es Platón, no son extrañas, sin embargo, a su influjo las afirmaciones hedonistas de Aristipo, ni el prolífico $\xi\eta\nu$ κατά φάσιν de los cínicos atenienses. Y en ellos el poder de la divinidad es menguado y, a las veces, ridículo; mero concepto adióforo (54).

una tesis doctoral. SIEBECK apunta su opinión en su obra *Aristóteles*, en las primeras páginas (Rev. de Occidente, Madrid, año 1930).

(54) El vocablo sofista nos merece el alcance etimológico y en modo alguno el peyorativo. En este sentido se lo atribuimos a Sócrates. Por lo demás, la presencia de la tarea sofística en la filosofía griega es un triunfo lógico llevado por sofistas menores al descrédito.—ZELLER afirma que los griegos necesitaron la Sofística para que surgiera Sócrates y la filosofía socrática. Es también opinión de GROTE, en su *A History of Greece*, 1872, 4.^a ed., t. VIII, págs. 32-53. (Véase MENÉNDEZ PELAYO, *Ensayos de crit. filosófica*, 1918, ed. de Bonilla, pág. 151).—La rigidez del devenir histórico que sugiere la afirmación inserta en el texto no exige un determinismo histórico, sino únicamente una consecuencia natural de unas premisas cosmológicas y psicológicas ensayadas y representadas con todas suertes de fortuna. Las consideraciones que apunta ROBÍN (o. c., págs. 180-199) son dignas de ser habidas en mérito. (Véase K. HACK, *God in Greek Philosophy to the tune of Socrates*, New Sersey; Princeton Univ. Press, 1931).—Aunque el título es sugestivo, nada encontrará el lector en el libro del «liviano retórico y novelista» LUCIO APULEYO, *De Deo Socratis*, del que algo leyeron los paleoescolásticos.

PLATÓN

Es Platón el filósofo de la bondad y del ser idealizado de las formas bellas. Poeta y matemático en su juventud presocrática, se acercó a la Filosofía con la inteligencia modelada en el discurrir geométrico y en el crear fantástico; en unidad y vigor dialéctico, avasallador y preciso. La lectura de sus Diálogos es un delicioso convite de sabiduría y de gracia para el espíritu en desazón de paz y de moderación, de sofrosine.

Para que nuestro discurrir proceda con método y rigor de acierto, exponemos en orden cronológico de aparición la doctrina platónica, aceptando las conclusiones de Ueberweg en lo que respecta a la autenticidad y distribución doctrinal de los diálogos; pero sin inclinación reverente en lo que atañe a las apreciaciones teológicas de la doctrina platónica, en que ciframos nuestro personal empeño * (55).

a) La Apología

En la Apología el Dios de Sócrates que nos muestra Platón tiene mucho de inspiración poética que, por ser socrática, bien merece llamarse ética.

La defensa de su fe en los dioses del Estado no la desarrolla Sócrates con acierto; ni lo intenta, a buen seguro (56). En el discurrir socrático frente a Anytos se trasluce una tergiversación para salir airoso de la acusación sin afirmar, ni en provecho propio, la creencia en los

* Las citas y notas documentales de Platón, Aristóteles y Plotino se insertan después de la conclusión de cada autor. Haciéndolo así aliviamos la lectura del texto y no alteramos el ritmo de la exposición.



dioses griegos (57). Por ello Sócrates es digno de loa. Pero el oráculo de Delfos lo utiliza Sócrates contra los sabios, mas no en reverencia divina (58). Acepta la sentencia délfica porque ella se aviene a maravilla para desnudar de los sabios ropajes la «sabiduría» de sus émulos. No le faltaba razón a Meletos al acusar a Sócrates de una sustitución de dioses, pero en ella no alcanza jerarquía trascendente la nueva divinidad cultivada por el Maestro. El demonio familiar, como Dios legítimo o como divinidad bastarda, es idea menguada. El Dios que amparará a Sócrates en los trances amargos con la espada de sus revelaciones y que, en signo de buen indicio, se le oculta en el tribunal, es un presentimiento sublime (59). Por esto cree en él como no alcanza a creer ni uno de sus acusadores o de sus jueces—unos favorables, en mayoría adversos—; no porque el Dios de Sócrates sea de naturaleza más encumbrada, sino por ser más fuerte en su alma que en la de los demás mortales la manifestación de su poder divino.

Esto es lo único teológico que aparece en la Apología platónica de Sócrates.

b) Critón

Se confirma la misma doctrina en el *Diálogo del deber*, en el que las leyes—personificadas en un alarde de conciencia exaltada—ordenan, hablan y triunfan en constante alusión a la inmortalidad, pero teniendo en bien poco el imperio de la divinidad trascendente. No exageramos al decir que en el Critón los dioses oscurecen su faz ante la obsesión de la muerte alimentada por un hipotético vivir con las Normas (60).

c) Ion

Con más deleite y reiteración mienta a Dios nuestro filósofo en su diálogo sobre la poesía; pero no con mejor fortuna teológica (61). El homérico *Yon*, que se ve forzado a mostrar su ignorancia ante Sócrates, no piensa en la divinidad, si no es por la dedicación de los concursos en los que es premiado; y Sócrates, en sus alusiones constantes a los dioses, no se eleva más alto de una cumbre de divinizaciónes heroicas (62). Ge neología mítica; Homero divinizado; inspiración divina; aliento y posesión sublime; entusiasmo. Cuando a los rapsodas—supremos sabios, en ironía socrática—les muestra como ministros de Dios, no se cuida de enseñarnos la naturaleza y la existencia divinas (63).

d) Protágoras

Grave preocupación por la verdad una y por la virtud mítica, aparece en el diálogo con *Protágoras*, aunque en él las referencias a la divinidad son bien escasas. El mito que con galanura poética emplea Protágoras en esperanza de aplausos más que en anhelo de verdades, expone a los dioses al público ludibrio, aunque algunos animales ganaran con el robo de Prometeo elevación y dignidad humana (64). El grado supremo de exaltación divina es el que nos ofrece Simónides al considerar a los dioses—en la interpretación platónica—incapaces del «privilegio» de hacer el mal. El ser versado en la cultura poética era indicio de educación y de sabiduría, había asegurado Protágoras (65); pero en su diálogo con Sócrates el discurrir dialéctico-poético—sofística pura—triunfa sobre un anhelo de verdad y de trascendencia por la virtud; aunque aparezca en éste, como en todos los diálogos platónicos, un pensamiento constante de revelar el valor universal y permanente de los conceptos teóricos que basamentan el vivir ético (66).

e) Laqués

Tampoco los hijos de Melenas y Lisímaco habrían aprendido teología en la enseñanza socrática. A lo menos, a juzgar por el diálogo que con Nicias y Laqués sostiene Sócrates. Como suprema atribución del valor piensa *Laqués* en un Dios; pero con la menor reverencia de jerarquía y de respeto. Es demasiado honda y transparente de dificultades la ciencia y el saber humanos para trascender su conocimiento y emprender resueltamente la meditación de lo divino. En este diálogo, ni la ciencia en sí misma—no ya la divinidad—encuentra el gozo del hallazgo (67).

f) Lisis

En el diálogo *Lisis* sobre la amistad la referencia teológica es puramente mítica y—como es norma en Sócrates—delicadamente irónica. Por lo demás, ni la esencia de la amistad aparece manifiesta en el diálogo (68).

g) Carmides

En el diálogo con *Carmides* el titubeo sexual no permite—sin duda— a Sócrates elevar la mente (69). Platón aparece en este diálogo—temá-

ticamente trascendental—ligero y frívolo. Sería ridículo fijar la atención en el concepto triádico de la divinidad liberadora. No representa más que un concepto matemático de paridad-imparidad en uno solo, como es el número 3. Y precisamente la trinidad cristiana es esencialmente ultramatemática en su especificación personal triádica y esencialidad única.

h) Eutifrón

En el diálogo sobre la esencia de la Santidad que inicia Sócrates a *Eutifrón* la veneración a los dioses está salpicada de irreverencia dialéctica (70). La esperanzada conclusión a que parece habría de llegar Platón, en boca de Sócrates, se desvanece por la insistencia temática sobre el sentido nuclear de lo santo. El desagrado de Urano y los plácemes de Zeus sobre una acción humana que, a espaldas de la discusión, da por cierta Sócrates ironizando la impiedad filial de Eutifrón, no eleva a Sócrates a una jerarquización de divinidades (71). El monólogo que se ve obligado a sostener Platón se dibuja como una sonrisa hiriente y escéptica (72) que nos descubre con luz sutilísima la intimidad socrática.

i) Gorgias

En el diálogo con *Gorgias*, que se convierte, en verdad, en un ataque a Calicles, en lo que permite la intemperancia irresistible de los interlocutores—hasta Sócrates flaquea momentáneamente en su serenidad retórica—, el sentido de la divinidad está empobrecido. Entre los dioses y los hombres hay un lazo de amistad (73), de templanza, de prudencia y justicia que mantiene en armonía viviente—en sentido pitagórico—la máquina del universo (74).

Las alusiones teológicas son, sin embargo, intrascendentes, y aun como fórmula de juramento no es tan persistentemente divina como en el diálogo de la amistad, por ejemplo. El juicio final de Radamantes, de Eacos y de Minos es el atributo de mejor divinidad del diálogo y Júpiter se muestra certeramente humano al sentar tribunal con hombres desnudos para juzgar a hombres ya desvestidos de merecer y de apelar. Pero ni una sola idea resueltamente teológica. Hasta Sócrates parece avergonzarse de la magistratura judicial divina al reiterar su sentido mítico y fabuloso ante la sonrisa maliciosa de Polos y Calicles (75).

j) Menón

El concepto de la divinidad está ausente también del diálogo de Sócrates con *Menón*, en el que la intemperancia de Aminto rompe la monotonía y pesimismo socrático sobre la enseñanza de la virtud. La respuesta de Sócrates es—políticamente—violenta, ya que la «divinidad» que alumbra a poetas y políticos no es muy sabia en los asuntos de que tratan (76).

k) Eutidemo

Ni *Eutidemo* con su esgrima ni Sócrates en su paciente ironía con Dionissodoro y Eutidemo muestran anhelo ninguno en su dialogar por la sabiduría de Dios (77). Hay un punto en el diálogo que ruborizaría a los circunstantes al oír tratados sus dioses de animales y objetos de compra-venta, siquiera sea a trueque de pugna dialéctica.

Sócrates no se muestra, de ordinario, reverente con las divinidades paternas (78). Y se contenta con su genio personal, familiar y único. Con Eutidemo ni una sola mención honrosa hay para los dioses. Sólo la magnitud de la estatua de Delfos (79) en ironía de Ctesifo.

l) Hippias primero

Tampoco *Hippias «el viejo»*, que recita sin titubeo, con una sola audición, cincuenta nombres, siente altamente de Dios (80). Ni Sócrates se preocupa gran cosa de elevar el discurso hasta hipostasiar en Dios la belleza no encontrada en el diálogo. Lo bello es cualidad de una joven bella, de una olla o de una yegua hermosa, al decir del oráculo, en grado parejo a las cualidades que hacen de Dios o de sus héroes cosas bellas. La belleza divina es superior a la que reviste de hermosura las cosas humanas, ciertamente; pero ni una sola indicación nos señala Platón en su *Hippias primero* sobre la naturaleza de los dioses bellos (81).

m) Hippias segundo

Tampoco el *Hippias segundo*, en el que Sócrates aparece perfecto sofista e Hippias competidor aturdido, nos aclara un solo punto teológico. Apenas si se mienta—ni míticamente—a Dios, para alabarle o para testimoniar su recuerdo (82).

n) **Cratilo**

La presencia de Dios está ausente también del reino trascendental y único en el diálogo de Platón con Hermógenes y *Cratilo*. Es un alarde de ingeniosidades filológicas de dura lectura, que resucitará, a su modo, nuestro San Isidoro, siendo tan ingenuo como Platón en algunas de sus derivaciones. Por lo que a nosotros respecta, lo más interesante del diálogo está en la etimología de los nombres divinos; y de éstos, en el de Zeus y en el de Dios. Pero el alcance que les otorga Sócrates es puramente nominal y la esencia que llena el vocablo se escapa en el correr inspirado de Sócrates, que—en confesión propia—no le tolera detenerse (83).

El diálogo pudo inspirar a nuestro fray Luis la arquitectura maravillosa de los Nombres de Cristo. Pero la teología sublime del fraile agustino está ausente, en todas sus partes, en el diálogo del filósofo griego.

En la oración fúnebre que Sócrates pronuncia con gloria de Aspasia también está alejada la presencia de Dios. La predilección de los dioses por los griegos es evocación retórica muy del gusto clásico, y no muerta entre nosotros.

Las heroicidades en Maratón y Salamina y el cortejo funerario impresionante en el que brillaban discursos de oradores y lágrimas de vírgenes, no se ve purificado por una sentencia teológica. Ni siquiera para glorificar el féretro vacío de los huesos de mil muertos gloriosos calcinados en el combate.

ñ) **Symposio**

En el diálogo sobre el *Amor* se muestra Platón en la majestad de su estilo y en la sublimidad de su concepción maravillosa.

Las palabras de la extranjera de Mantinea nos descubren la belleza absoluta, sin carne y sin colores lumínicos, pura de aires y de vanidades. En su contemplación las cosas se desvanecen. Si alguno ha de ser inmortal, será ciertamente el amador de la belleza. A él sólo le corresponde ser amado por los dioses.

El nombre y la invocación divina es frecuente en el dialogar del *Symposio*. Hay mucho de retórica en el discurrir poético de Agatón; ardor comprensible en las expresiones de Fedro; Aristófanes compone una comedia mitológica de representación grotesca y Sócrates recurre a Diótima, la mujer de Mantinea, para velar, ante la embriaguez moderada de los comensales, su personalidad cotidiana y mostrar mejor el hechizo de sus palabras.

Platón es único en el arte del diálogo y de la expresión de la belleza. San Francisco de Sales nos traerá más tarde—en cristiano—una doctrina sobre el Amor de Dios, donde los conceptos y cierto arte de exposición nos recuerdan—sin remedio—este agradable sabor platónico. Fedro estima que el Amor es un Dios muy grande; el más antiguo de los dioses en la genealogía hesiódica. El inspirador de valentías y audacias. El que ama está poseído—felizmente—de ese don divino que le enaltece (84).

Pausanias pone un toque de distinción entre la Venus celestial y la popular, a las que corresponde veneración en distinto grado (85).

Erysimaco adorna su ciencia con alusiones mitológicas, y asienta, con la precaución de un diagnosticador sabio, los diversos cuidados a que ha de someterse el Amor de Urania y el vulgar de Polymnia. Cuando el amor se aplica bien nos concuerda con los dioses que están muy por encima de nosotros. Pero es una distinción de elevación la de Erysimaco que no merece atención teológica (86).

Aristófanes se burla de los dioses con una ligereza de ánimo y de estilo que inspira temores. Es una fábula la suya, de tonos fuertes y únicos, de audacia psicológica y reveladora de un arte cómico inigualable.

Habían de ser enemigos temperamentalmente Sócrates y Aristófanes. Hay en ellos un anhelo idéntico con procedimientos diametralmente opuestos (87).

Agatón—héroe en la oratoria y arquitrículo en el convite—engarza con tonos retóricos un elogio del amor que no debió ser muy del agrado de Fedro. Es el Dios más reciente en la modernidad de las divinidades, dice Agatón. Porque el dios Amor pone concordia, y entre los dioses primeros hubo guerras y envidias. Por lo que amor no reinaba entre ellos. Pero con ser el más nuevo, es el más poderoso. No es Marte quien domina al Amor, sino el Amor a Marte (88).

Sócrates—irritante—lanza la primera invectiva. Todo lo que se ha dicho del dios Amor es encantador, pero la alabanza no debe hermosear el objeto de elogio, sino desentrañar la belleza que contenga. Y lo que han hecho Agatón y Pausanias, Fedro y Erysimaco, ha sido tejer una corona de perfecciones y ditirambos para ceñir el amor, pero el dios Amor espera aún que la extranjera de Mantinea le presente en el convite.

Nuestra esperanza teocéntrica se desvanece también en esta referencia socrática. Amor es hijo materno de Penia y paterno de Poros. Y por nacer de la madre pobreza y del padre abundancia es rico y mísero, rey y peregrino, sabio y discutidor, sin abrigo y con palacios, descalzo y poderoso, mortal e inmortal. No es Dios, porque los dioses no ejercen filosofía, ya que la poseen en hartura. El dios Amor es el enamorado de la perpetuidad. El engendrador de belleza, corporal y espiritualmente. Por eso no es divino. Lo divino se conserva siempre igual, y es, por ello,

inmortal. El amor persigue la belleza absoluta, eterna, imperecedera, no hecha, sobresensible, en sí misma entrañado su ser bello, sin acrecentamiento posible y sin desmayo de resplandor. No es un bello rostro ni unas manos bellas; no es una ciencia ni es tampoco un discurso; no es bella una parte y fea en el reverso; no está en el cielo ni en la tierra; es ella, en sí, por sí, para sí, de la cual todas las otras participan y en la medida de su participación son bellas (89).

San Agustín recordaría estas alabanzas elevándolas en loor de la belleza suma y fray Luis de Granada armonizaría con ellas uno de los períodos más bellos de la sintaxis castellana (90).

Pero ¡qué presto se escapa la idea de una divinidad trascendente de las manos de Sócrates! Si las alabanzas que le tributa Alcibiades son ciertas, nadie más indicado para acercarse a Dios que el maestro de virtud. Pero al conjuro de las palabras Dios huye de la mentalidad pagana esperando—es la impresión que nos produce—una revelación sobrehumana, que trueque en realidad cristiana lo que pudo ser gozo pagano.

o) Fedón

En la inmensa serenidad del Sócrates de la prisión discurriendo amablemente del destino del alma humana corre un aliento de sinceridad en la creencia de la inmortalidad (91), que no aleja el temor que infunde toda esperanza halagadora. Pero en el diálogo *Fedón*—al que nos referimos—tampoco triunfa la trascendencia de Dios sobre el reino de la inmortalidad.

Estima Fedón que alguna divinidad lleva en sus brazos la vida de Sócrates, porque sólo así su tranquilidad en el supremo trance es explicable (92). Las invocaciones divinas son iteradas, pero sin un alcance superior al que siembran las admiraciones de los restantes diálogos (93). Dios parece haber puesto de acuerdo a los dos enemigos irreconciliables, al dolor y al goce; uno sin otro no aparecen nunca en la vida (94). El «Dios lo sabe» de la sonrisa cádmica de Cebes no tiene elevación, sino duda afable (95), y la orden formal de los dioses para abandonar la vida como único pasaporte legal no muestra nada de la elemental naturaleza de la divinidad. Algo desconcierta la preferencia de Sócrates por los dioses que harán su felicidad en la vida que espera alcanzar (96) sobre los dioses—sus dueños—de esta vida terrena; pero «el más sabio y más justo» de los hombres calla sus palabras acerca de los dioses inmortales (97).

La redención de Dios es meramente el tránsito (98), y para merè-

cerla gozosamente es preciso cambiar todas las monedas, por alto que sea su valor, por la única legalmente acuñada—en el mercado divino—: por la sabiduría. Imbuídos de sentido divino hasta ser de los elegidos, de los poseídos (99), no contentándonos con llevar el tirso. Ello se logra filosofando; el alma se consuela dulcemente y la filosofía trabaja para liberarla de los ojos, de los oídos, de las ilusiones, hasta adentrar todo conocimiento en el santuario del recto juicio (100) y surjan las esencias. Por eso, en la muerte aparece más vivaz el sereno conocer y—en los cisnes—el más sublime cantar (101).

Sócrates se olvida de Dios en todo el diálogo y una lectura meditada descubre que en el diálogo busca un convencerse a sí mismo tanto como clavar una inquietud en Simmias y Cebes o en destruirles sus temores. Lo confiesa expresamente Sócrates (102).

Hay un momento de elevación en el diálogo al ascender sobre las razones de Anaxágoras, de Empédocles, de Anaximeno, de Heráclito, buscando una causa «esencial» entre las cosas sin las cuales no sería causa la que lo es verdadera y únicamente. Pero pronto se desvanece la esperanza teológica, porque Platón, en una analogía maravillosa, se recrea con las esencias de las cosas con alardes de figuración y de belleza, más allá de las sombras cavernarias de este mundo (103).

Los bosques y los templos de la mansión etérea son verdadero santuario de los dioses; pero no son los dioses los jerarquizados, sino los bosques y los templos los jaspeados en orden y elevaciones. Ontología de lo divino, pronta a recibir el último toque de presencia teocéntrica, que no llega nunca en Platón.

El Aqueronte conduce a la laguna Aquemiada; otros son llevados al Cocitos de los homicidas y al Puriflegeton de los parricidas; otros precipitados al Aqueronte de los suplicios eternos, y los filósofos—en pensar y en vivir—a la mansión de bienhadados; pero ni los milenarios condenados ni los bienaventurados perdurables se encuentran con una divinidad sonriente o tremebunda a la que en la tierra conocieran, reconocieran o desconocieran.

Es un destino—genial para Sócrates—quien conduce a los hombres. La última invocación al dios Esculapio ofreciéndole el gallo en voto de liberación es un prelude de la melodía pagana de suaves formas y horror a lo infinito en la mentalidad helénica del Sócrates platónico (104).

p) La República

En la República, Platón se eleva al Estado-ideal del filósofo, en unas lucubraciones, maravilla de expresión y de pensamiento e irrealizables

en un mundo como el nuestro, en ninguno de los retornos circulares del cosmos. De alcanzar un Estado la perfección ideal que le otorga Sócrates en su diálogo, no duraría más que el sol de Heráclito.

Su lectura la consideramos imprescindible al filósofo, pero no suponen las palabras de Platón hondura teológica. Las expresiones de sentido resueltamente teísta no se leen en ninguno de los diez libros (105), aunque a las veces nos encontramos sorprendidos por una intuición del ser y de las ideas que parecen trascender teológicamente su resuelta ontología (106). El libro sexto y el séptimo habrían de ser brevario de filósofos (107).

No tenemos en precio de cuenta—al enaltecer la adivinación platónica—las frases míticas de desdoro teológico en las que los dioses son ignorantes y los hombres pueden robar el casco de Plutón para tornarse—como de antiguo Palax—invisibles también a los dioses (108).

Platón ha embriagado su mente con lotos helénicos para no acordarse del Dios trascendente que se ofrece siempre, en ese forcejeo del razonar—instrumento verdadero del filósofo—si la lumbre racional no quiebra sus reflejos en una configuración desenfocada.

Cuando—en el libro décimo—habla Platón de las loas y vituperios de la poesía, sentando cátedra de retórico y preceptista, eleva al arquitecto divino sobre un mundo de apariencias y de ideas; pero ni en estos momentos descubrimos en Platón transcendencia teísta en el Dios creador de las esencias, de las que los poetas son imitadores y los artistas obradores en figuras (109).

q) Fedro

En el diálogo con *Fedro* todo es hermoso (110). Hasta la gallardía juvenil de las metáforas y del apasionamiento platónico adquiere sabor filosófico. Si es acertada la atribución de Diógenes Laercio en la cronología de este diálogo (111), Platón nace a la vida filosófica como un elegido de los dioses nimbado en su amanecer con el laurel de lo perfecto. Y es penoso que a nuestra mirada sólo le sea lícito posarse en la divinidad platónica, porque no es—tampoco en este diálogo—lo más gozosa y trascendente.

La mayoría de los hombres no se percatan de que ignoran la esencia de las cosas. Si Platón hubiese enfilado su intuir prodigioso hacia la divinidad, cuando hacía pronunciar estas palabras a su joven adolescente, hermoso y donoso, habría retornado con el prodigio de un hallazgo. Pero no lo hizo, y las referencias dejan siempre en tinieblas el tesoro de la esencia divina.

El ropaje mítico de divinidad con que adornan los griegos a sus héroes o a sus «adivinations» es manchado con la ironía de Sócrates harto frecuentemente. En ésta como en todas sus pláticas.

Ahora es Eros con quien juegan las palabras de Sócrates; sin muy fuertes escrúpulos de perder la vista y haber de entonar la Palinodia, cual otro Estesícoro (112).

El principio divino de la inspiración profética nada nos aclara de Dios, y solamente en esa meditación amorosa de la inmortalidad del alma podría haber encontrado Platón el primer germen gnoseológico de una afirmación que no se lee en sus Diálogos. Y que—a buen seguro—no intuyó jamás su pensamiento ni le reveló su reminiscencia prodigiosa (113).

La fecundidad del movimiento y su necesaria inmortalidad se la entrega Platón al alma (114). Pero aun elevándola a prueba teológica, no nos parece probatoria en el sentido que Platón la acepta. Porque el rigor filosófico de la afirmación radica, a nuestro juicio, en un aspecto peculiar e intrasferible. El alma se mueve, y es imposible mantener el movimiento en busca perpetua de principio motor. Por lo que algo a sí mismo se mueve, y por sí mismo. Que a su vez—y esto es ya evidente—esperanza el movimiento de todo lo movable y se asegura a sí mismo su propia eternidad y existencia. Y esto es, justamente, el alma.

No hay quien no vea el valor relativo del intento platónico. Un alargamiento lógico ahogaría más fuertemente la teodicea platónica convirtiéndola en una «animística». Ya que toda la atribución de propiedades son al alma. Es más, afirmamos resueltamente que Platón—en esta filosofía de conjeturas que es el Fedro—entraña a Dios en el alma humana, cuando sabe ésta conservar sus alas en vuelo sempiterno y tensas (115). Las alas están vigorizadas por la sustancia divina; y nutridas por lo hermoso, lo bueno y lo discreto, más y más elevan el cuerpo a una unión entrañable con la divinidad. Las metáforas de los carros alados de Zeus y de los genios en transporte de velocidad y de festines, mientras Hestia permanece en el centro del santuario de las divinidades—prudencia, celo, bondad, hermosura—parécenos una prueba inequívoca del pensar platónico. Y aunque es bien cierto que precisa esta concepción exegética una suspensión absoluta de nuestro discurrir prefigurado, sólo el temor de estrenar una interpretación entre tanto ensayo eminente nos hace precavidos.

Quede, sin embargo, nuestra apreciación consignada en espera de una tarea de reposo monográfico que confirme o humille lo que hoy mantenemos por exacto. La esencia del alma triunfa en Platón, en una concepción maravillosa, que revivirá más tarde San Agustín de Hipona en una claridad trascendente de cristianismo yoaanneo.

r) Teetetes

En el diálogo de Sócrates con *Teetetes*, pródigo en sugerimientos metafísicos dignos de ser considerados en este «dar vueltas al escital» de la filosofía moderna, no se lee una indicación precisa de carácter teológico (116). Alguna alusión mitológica a Yris, hija de Zauma, explicando el origen zaumásico de la inteligencia, y al hijo de Anfitrión; y el constante acercamiento a Dios como fuente de sabiduría y virtud son el contenido doctrinal de carácter teológico. Pero ni un solo vocablo o indicación que muestre inquietud en búsqueda o gozo de hallazgo (117).

s) Parménides

Ni como ejercicio dialéctico ni como finalidad ontológica, el diálogo de Sócrates con *Parménides* esclarece el logro de nuestro propósito en la lectura de Platón. Ya es digna de examen una conclusión que se basa en frágiles premisas, pues las razones que desde Proclo hasta Wahl preconizan o la esgrima dialéctica o la postura metafísica, no parecen decisivas. Ni lo serán nunca. El mismo Platón—con sus frases—presenta la duda. La referencia teológica del diálogo nos la ofrece Parménides. Si las ideas no guardan relación ninguna con las cosas nuestras y de nuestro mundo circundante, Dios se ve privado de conocernos (118). El dominio divino es utópico y ucrónico.

Tan fuerte pareció el argumento, que motiva un cambio de ritmo en la previsión platónica (119). La divinidad no aparece en el diálogo si no es en una exclamación retórica de sentido y etimología—infrecuente, por lo demás—en el discurrir del Parménides.

t) Sofista

En el diálogo del *Sofista* basamenta Platón su metafísica. También su ontología de lo divino, aunque las referencias no son apreciables, a las veces. El hallazgo jubiloso de que el no-ser es impensado e inexpressable como tal, pero a quien es justo reconocer cierto modo de existencia, representa, en la metafísica platónica, la primera afirmación categórica de fecundidad prolífica. En su seno alienta el mundo de las ideas y el de la realidad fantasmagórica.

En la elevación del ser como elemento primordial nos lleva Platón silenciosamente a la potencia divina. Sólo un Dios puede hacer que, lo



que primero no sea, alcance ser después. Pero, en rigor, el dios platónico es razón suficiente de explicación filosófica y no justamente principio causal de aparición ontológica (120).

Cuando se ahonda en los pensamientos platónicos se estremece el espíritu previendo un contacto cristianamente divino, pero la intuición de las esencias, a lo platónico, o la luz candescente del discurrir helénico entenebrece la visión y retrae el asentimiento. Hay en las cumbres floridas de la metafísica de Platón harto no-ser cristiano que le priva de la contemplación filosófica (121).

u) Sócrates

El extranjero que discurre sobre el poder real con el *joven Sócrates* apenas si tiene alusiones a quien, en recta idea católica, deben los reyes poder y el derecho justicia. La fábula de Anteo en el reinado de Saturno, antagónico en la marcha y el dirigir al de Júpiter que hoy vivimos, mantiene un sentido de la providencia de Dios débil y voluble, ausente en la economía actual del mundo. Sería alargar ilógicamente la conclusión teocéntrica pensar que el dios providente que regía el movimiento circular fuera—sea—una divinidad trascendente. El extranjero que, ante el laconismo y la impericia dialógica del joven Sócrates, desarrolla la opinión fabulosa, no pretende más que una elucidación del pastoreo real. El abandono del mando y la reclusión en el camarote del timonel divino, dejando el mundo a merced de unas revoluciones retrógradas y sólo acudiendo ante el inminente desequilibrio, no descubren un Dios providente, sino un gobernador cíclico. La imagen del pastor divino es—en reconocimiento platónico—demasiado elevada para un rey terreno; pero ello no exige una jerarquización divinizadora; más bien representa un ataque a los moderadores del poder en su época.

v) Protarco

Tampoco en el diálogo de Sócrates con *Protarco—El Filebo*—se anuncia la presencia de Dios con relumbres de trascendencia. Es un modelo de análisis psicológico este diálogo, y momentos hay en él que elevan nuestra esperanza. Ni el placer ni la sabiduría son el bien codiciable, asiente Protágoras. Por lo que necesitamos descubrir el bien en sí mismo. Y esta idea suprema del bien, que será—en la teología platónica—la más encumbrada, se ve privada de vuelo metafísico por una ligera ironía socrática que ridiculiza a los dioses. La psicología del sen-



timiento tiene mucho que leer en este diálogo, pero la teología apenas algún concepto irreflexivo.

No entendemos la alegre confianza de *Geny* (122), que parece leer pruebas irrecusables en el diálogo, deducidas—alega—del principio de causalidad y del orden del mundo. Un vigor más exacto es preciso en estas afirmaciones cuando se las reviste de carácter histórico y no puramente metafísico.

x) *Timeo*

En el monólogo cosmogónico de *Timeo* en presencia de Sócrates, de Critias y de Hemócrates, Platón se eleva, en un discurrir metafísico, a las cumbres de la providencia y de la sabiduría suprema. Las opiniones eclécticas de Platón en este diálogo no son materia de examen para nosotros, sino únicamente sus afirmaciones teológicas de gravedad inusitada.

Platón es—en la filosofía pagana—el oráculo de los dioses y *Timeo* se nos muestra como un astrónomo de la divinidad que pasma con su erudición maravillosa de alardes, en verdad, egipcios. La invocación a los dioses, intimada por Sócrates, unge de un sentido divino el recorrido doctrinal del *Timeo*, al través del tiempo y del espacio universal (123). Lo que siempre existe sin jamás haber tenido origen es el ser propio para el entender humano. Todo lo que se transforma y muda reclama a nuestra inteligencia una causa. Sin ella, ni origen hubiera podido tener nunca.

Es cierto que lo percibido por los sentidos es deleznable y fugaz, pero hay que buscarle un origen para satisfacción de la inteligencia. La inteligencia sólo halla descanso en la seguridad de que el universo es una copia modelo de una esencia imitable. Si la previsión platónica, cuando nos habla de la verosimilitud como única postura filosófica sobre el originador del mundo, se funda solamente en la endeblez de los vocablos, seguirá firme, para nosotros, la concepción teológica del *Timeo*; sin embargo, la expresión de Platón impresiona como verosimilitud gno-seológica. Es preciso tener obvio este primer postulado para no ceder al entusiasmo teísta en este diálogo.

La bondad—exenta de envidia—motiva la ordenación del universo. Bondad divina, alejada de lo corpóreo y visible. Pero la ordenación divina manipula, con pensamientos de bondad, el desorden caótico, para hacer obra de inteligencia semejante al animal más perfecto de los inteligibles. La mera aparición en el ser aparta al mundo del reino de las ideas. Y lo que no habita las posesiones inteligibles, por eternidad de esencia, es preciso que sea visible y con fuego, sólido y con tierra. Y

como dos términos medios de los dos sólidos extremos, el agua y el aire. Platón deduce de dos principios metafísicos—como de un esquema invisible—la realización del Universo. El primero, la bondad obradora de Dios; el segundo, la exigencia perfectiva del ser. Este segundo aspecto es cuestión netamente metafísica. El primero es puramente teológico. Sin embargo, las referencias platónicas de *Timeo* son—en este sentido—anémicas. Y, por lo que a nosotros respecta, intrascendentes (124).

Dios es eterno, nos dice Platón; también lo son las ideas todas. Por lo demás, el alma del mundo obra—en función específica—maravillas de vida perdurable en la cosmización del mundo. Dios, encantado de la obra de sus ministros—celestes y terrenos—, crea una imagen dinámica de la eternidad, en la que se especifican y viven los seres elementales. Ella nos conduce a Dios, con imprecisión de vocablos, que es preciso deslindar. Pero Platón se abandona en la subida con plena advertencia de que no es la esencia de la divinidad lo que desea encontrar Sócrates, sino la organización nuclear del mundo (125). Desde esta cúspide Platón mira con desprecio la teogonía hesiódica ironizando su metamorfosis. Pero Dios no es para *Timeo* una divinidad trascendente. Toda su preocupación—incluso teológica—está en buscar a la esencia de los seres un sentido de copias de un modelo divino. Cuando establece el principio de imposibilidad para una cosa movida sin un motor, o el ridículo de un motor sin cosa por mover, atiende Platón no a la exigencia del motor inmóvil, sino a los requisitos imprescindibles para admitir el movimiento por la desigualdad.

El mundo es un Dios—así concluye su meditación *Timeo*—imagen del Dios inteligible, grandísimo, muy bueno. Pero el Dios inteligible, escondido yace para nosotros, no sabemos si en su inmanencia o en su trascendencia.

y) *Critias*

En el razonamiento de *Critias*—mera continuación del monólogo de *Timeo*—apenas si se leen conceptos que superen las previsiones teogónicas del paganismo (126). Una advertencia platónica nos descubre la ligereza de los filósofos cuando dialogan sobre cosas inaccesibles de la divinidad, que, por lejanas, son siempre atrayentes (127). Con todo, *Critias* pide mayor rigor en las sentencias que de Dios se digan que en los proverbios de cosas mortales (128).

La participación de la naturaleza divina que gozaron aquellas primeras generaciones perdidas en la inmensidad de un derrumbamiento geológico, parece un reverbero simbólico de las doctrinas judaicas, hecho



vida y realidad en el evangelio del cristianismo. Pero todo en Platón está paganizado. Jamás unas mentalidades desarrollaron su discurrir y su teología en armonía tan perfecta y temática, en su constante histórica, como los griegos. Ni uno solo de sus hombres rompe la barrera del sentido griego de la forma y de la euritmia. En Grecia no hubo jamás apóstatas del pensamiento.

Todo el alcance teológico de las palabras de Critias está encadenado a sus primeras afirmaciones. Porque los dioses—dice—se repartieron en la más remota antigüedad, y Vulcano y Minerva gobernaron—en virtud y sabiduría—nuestra comarca (129). Y la divinizaron. Todas las palabras que se añadan a este preludio carecen—en rigor lógico—de virtud trascendente.

x) Las Leyes

En las *Leyes* es donde aparece en toda plenitud de edad y de pensamiento la Teología platónica. Dos de sus doce libros son teodicea metafísica. Las digresiones que evidentemente abundan en la obra y ese olvido senil del orden concertado son ganancia para los sugerimientos teológicos. La idea obsesionante de la inmortalidad a que se ve forzado Platón en el trato dialogal con Sócrates desaparece en las *Leyes* al no contar en ellas el gran filósofo de la prisión. El ateniense que discurre al templo de Zeus desde Creta con el halago de una conversación entre bosques consagrados es, sin duda, el mismo Platón, que no se cuida gran cosa de velar su personalidad en el Diálogo. Las referencias teológicas en los primeros libros son escasas, y éstas de carácter popular, sin atisbos personales y sin responsabilidad metafísica. Atribuciones falsas a los dioses, ironizadas por Platón (130) en el libro primero; verdaderas, alabadas por el ateniense, en el segundo; entre ellas, la del origen divino de la melodía y las invitaciones dyonisiacas a la edad «de la Gracia» (131), glosada por Xenius (132). Alusiones que enaltecen «divinamente» a los poetas, en el tercero (133). Doctrina órfica en el cuarto—¿recuerdo consciente de tradiciones reveladas?—sobre el caminar derecho de Dios, como principio (134), centro, fin y justa medida de todas las cosas. En el quinto se esparcen las siembras de lo que ha de ser dorada floración en el libro décimo. Porque los dioses—dice Platón—son lo más divino que el hombre posee y lo más allegado. El alma nuestra debe ocupar el lugar más alto, después de los dioses. Alma y dioses deben, con todo, estar como sometidos al mejor de los bienes, la verdad. Lo demás que iteradamente expone Platón en el libro quinto no presenta otro carácter que la divinización—si es lícito este lenguaje—de la parcela que en el

reparto agronómico de los dioses ha cabido en suerte a cada ciudadano para no perder el contacto divino con la madre tierra, con Demeter (135). En el sexto libro le entretienen con fruición los magistrados (136), y en el séptimo fuerza Platón un exordio a su disertación teológica (137).

El ejercicio más valiente, el más digno, el más honroso, contra sofistas y gañanes, es el estudio de Dios y del Cosmos, Teología y Cosmología, en una amplitud de mirada y en una escrutación penetrante (138). En el noveno cede ante la creencia popular de las armas divinas en la comisión de homicidios, dejando—en tales coyunturas—sin efecto el castigo pertinente (139). Y en el décimo Platón se decide a defender, con valentías de mocedad, ante el mutismo del lacedemonio y el ensimismamiento del cretense—virtudes proverbiales—la existencia de Dios, su providencia y—lo que pudiéramos llamar—su insobornabilidad moral (140).

Ya se entiende que nada más fácil que seguir a Platón por los caminos de los discursos; pero nuestro propósito es desnudar de ropajes literarios y metafóricos la existencia de Dios para afirmar el logro o la pesadumbre final de una búsqueda sin fruto.

La prueba de la existencia de Dios es, en Platón, de subido valor (141). No se concibe cómo puedan alegar ignorancia los hombres ante las pruebas aducidas por Clinias de la tierra (142), el sol y el cielo; del orden circular y el consentimiento universal de bárbaros y griegos (143). Y es—se lamenta Platón—que los «poetas» y los filósofos han corrompido el sentir natural de los pueblos. Y con ello la justicia y el gobierno. Porque la bondad y malicia de las acciones humanas—cívicas o privadas—dependen, en último deslinde, del reconocimiento reverente de la divinidad. Los años que encanecen la cabeza y niegan versatilidad al pensamiento traen consigo esta verdad apolítica (144).

El procedimiento platónico ya nos es conocido. Todo lo existente emana, en principio de derivación, del alma (145). Ella es—no la materia—la causa primera de la generación y corrupción, y en ella se para el engranaje del ser y del obrar. Por lo que las atribuciones del alma o los seres que con el alma guardan afinidad y carácter están con existencia fuerte y cronológica sobre todo lo que se transforma y muda. Para que haya movimiento—y nadie duda de su existencia—es preciso que haya causa motora, que no busque el principio del movimiento más allá de sí misma. Pues a la última es—justamente—a la que nos referimos. Mejor; sobre el movimiento está solamente, pero necesariamente, quien a sí mismo sea movimiento y causa del moverse. El alma—afirma resueltamente Platón—es la sustancia que se mueve a sí misma. Ella gobierna también el cielo. El alma es una divinidad. Y los atributos del alma son como las divinidades menores. Alma ordenadora, sabia, buena, poderosa. Como principio sustancial del movimiento considera

Platón tres hipótesis. En ellas intenta definir la naturaleza del principio causal. Creemos que en la tercera se apunta la afirmación trascendente de la existencia de Dios. Pero Platón no llega a apropiársela. Y, tal vez, no se percató de la sublimidad de contenido que entrañaba (146).

En la primera hipótesis platónica la divinidad es el timonel que conduce el navegar del mundo como nuestra alma su cuerpo, en el sentir platónico; es el alma del mundo. En la segunda trae un vago recuerdo anaximénico de aire sutil y poderoso que arrastra en su ímpetu los mundos siderales y terrestres. En la tercera, ejerce su poder divino, su influjo peculiar y su poder por su propia virtud. En cualquiera de las tres hipótesis—concluye Platón—el alma es una divinidad. Y no sin vigor lógico discurre nuestro filósofo. Pero la trascendencia de Dios sólo se salvaría en el tercer aspecto, en buena metafísica platónica, como es obvio a cualquier lector de filosofía (147).

Lo que Platón alaba y enaltece de la providencia de Dios y del cuidado de los seres—pájaros y flores y estrellas y hombres—es de una previsión cristiana que asombra. Algún Santo Padre no dudaría en incluirlas en sus homilias dogmáticas; pero no es esto cuestión que nos atañe. Todo el sentido platónico de providencia y gobernación hondamente precristiano no alcanza fuerza retroactiva como prueba de la trascendencia divina (148). Platón alimenta con fervor este lazo de unión entre alma y Dios (149), y con una invocación alusiva pone fin al libro postrero de las Leyes (150). La alusión a Anaxágoras no merece punto de meditación teológica, sino únicamente de acomodación política.

a') *Epinomis*

En el *Epinomis*—probablemente apócrifo—Platón reitera el nombramiento de su Dios como autor del orden y armonía astronómica y geométrica. Es un dios a las veces mítico; otras, anímico. Para el hombre su Dios es su alma; para los astros lo es su principio anímico. Es irracional no reconocer un principio a lo que, para nosotros, parece ser el principio. Pero este primer origen—origen absoluto, diríamos en nuestro lenguaje católico—no aparece en Platón, en Filipo de Opontium o en quien quiera que sea el autor del diálogo, como ser trascendente e irreductible.

b') *Conclusión*

Habremos de esperar que Aristóteles nos traiga—con la serenidad de su metafísica—el gozo de un Dios trascendente. Si Aristóteles no



logra el hallazgo, la desesperanza se vería trocada en negación categórica de la posibilidad histórica de alcanzarlo. Pues en ninguna doctrina como en la de Aristóteles podría merecerse la eternidad de un Dios uno y único, trascendente y fin último, aunque el empeño de aliviarle de los cuidados del planeta inquieta el espíritu del crítico cristiano.



13.10.2017

13.10.2017



NOTAS DOCUMENTALES DE PLATON

(55) UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Altertums*, vol. I, 1926, Berlín (ed. 12, por Praechter). Su clasificación cronológica comprende cuatro períodos: 1.º Apología, Critón, Yón, Protágoras, Laqués, Politeia 1.º, Lisis, Carmides, Eutifrón. El 2.º Gorgias, Menón, Eutidemo, Hippias menor, Cratilo, Hippias mayor, Menexeno. El 3.º Simposio, Fedón, Politeia 2.º al 9.º y Fedro. Y el 4.º Teethetes, Parménides, Sofista, Politeia, Filebo, Timeo, Critias, Leyes y Epinomis.

No hemos de encarecer la riqueza bibliográfica de Ueberweg como instrumento indispensable de trabajo. Por lo que respecta a la autenticidad, el método Campbell-Lutoslawski es de eficacia, pero ya se entiende que no es tarea nuestra el emprenderlo.

Apreciaciones útiles se leen en LAGRANGE, *Platon Theologien* («Revue Thomiste, 1926, mayo-junio, págs. 196-220).—BREMONT (A.), *Notes sur le Dieu de Platon* («Archives de Philosophie», v. II, cuad. III, 1924).—RITTER, *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, München, 1923, vol. II.—MUGNIER (R.), *Le sens du mot θεῖος chez Platon*, París, Vrin, 1930.—SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, París, Alcan, 1919.—DIES (A.), *Autour de Platon*, París, Beauchesne, 1927; entre muchos.

(56) El desarrollo polémico del diálogo evidencia esta afirmación; léase («Apología de Sócrates», 21,21...; 22,23...; 26-b-d): Πρὸς αὐτῶν τοίνυν, ὦ Μέλγτε, τούτων τῶν θεῶν, ὧν νῦν ὁ λόγος ἐστίν, εἰπέ· ἐτι σαφέστερον κάμοι καὶ τοῖς ἀνδράσι τούτοισι. ἐγὼ γάρ οὐ δύναμαι μαθεῖν; πότερον λέγεις διδάσκειν με νομίζειν εἶναι (μὲν) τινὰ θεοῦς—καὶ αὐτὸς ἄρα νομίζω εἶναι θεοῦς καὶ οὐκ εἶμι τὸ παράπαν ἄθεος οὐδὲ ταύτη ἀδικῶ—οὐ μέντοι οὐσπερ γ' ἢ πόλις, ἀλλ' ἑτέρους, καὶ τοῦτ' ἐστίν ὁ μοι ἐγκαλεῖς, ὅτι ἑτέρους ἢ παντάσι με φῆς οὐτ' αὐτὸν νομίζειν θεοῦς τοὺς τ' ἄλλους ταῦτα διδάσκειν;

Y cuando la respuesta del adversario socrático es directamente hostil (21,30...; 26,c...): Ταῦτα λέγω, ὡς τὸ παράπαν οὐ νομίζεις θεοῦς.

Sócrates—con su aire de mayestática ironía—le responde (21,32...; 26, c, d): Οὐδ' ἔγλιον οὐδὲ σελήγην ἄρα νομίζω θεοῦς εἶναι, ὡσπερ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι;



Y ante la persistencia fiscal mantiene el sentido tangencial el discurrir socrático (22,31...; 27, d, e): ὡς σὺ φῆς, εἰ μὲν θεοὶ τινές εἰσιν οἱ δαίμονες..... τίς ἂν ἀνθρώπων θεῶν μὲν παῖδας ἤγοίτο εἶναι, θεοὺς δὲ μή;

(57) La tergiversación—consciente—es lúcida en Sócrates; oigámoslo («Apología de Sócrates», 23,28...; 28, c): καὶ ἐκινδύνεον ἀποθανεῖν, τοῦ δὲ θεοῦ τάπτοντος, ὡς ἐγὼ ψήθην τε καὶ ὑπέλαβον, φιλοσοφούντά με δεῖν ζῆν.

(58) ὅτι οὐ νομίζω θεοὺς εἶναι, ἀπειθῶν τῇ μαντεία καὶ δεδιῶς θάνατον. («Apología de Sócrates», 23,31...; 28, c).

Todas estas sentencias persiguen una defensa propia y un «retorqueo» a sus acusadores y no—en modo alguno—una investigación sobre la naturaleza de Dios, que es nuestro cometido.

(59) El mismo Dios—dice Sócrates—es quien me ha comunicado esa orden por medio de oráculos, sueños y maneras multiformes, propias de los Dioses para entenderse con los hombres (*Pasim*, en la Apología y Critón). («Apología de Sócrates», 24,26...; 30 a.): πείσομαι δὲ μάλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν.... ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὐ ἴστε. καὶ γὰρ οἶομαι οὐδὲν πω ὑμῖν μείζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν.

...ὅτι δ' ἐγὼ τυγχάνω ὧν τοιοῦτος, οἷος ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῇ πόλει εἰδῆσθαι, ἐνθὲνδ' ἂν κατανοήσατε. (25,18...; 31 a. b.).

Εἰ μή τιν' ἄλλον ὁ θεός ὑμῖν ἐπιπέμφει κηδόμενος ὑμῶν.... (25,17,18).

Sócrates—con palabra serena—llega a afirmar la plena conciencia de sus manifestaciones y vida demiúrgica y la debilidad del oráculo divino en sus acusadores (24,31,33).

(60) En efecto, las alusiones y aun las fórmulas juramentales no pasan de tres en el Critón. Dios no aparece en este diálogo si no es confundido en la teonomía o en la teozanatía, si cupiera hablar así (Critón, 34,43...).

(61) Todas las frases de Ión son afirmaciones que no rechazaría hoy cualquier ensayista paganizante de estilos (Ión, 388,397...).

(62) Οἷον περὶ μαντικῆς λέγει τι "Ὀμηρός, —dice Sócrates—; πότερον σὺ κάλλιον ἂν ἐξηγήσαιο ἢ τῶν μάντεων τις τῶν ἀγαθῶν; a lo que Ión: Ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες. (Ión, 389,3...; 351, b, e).

(63) Οὐκ ἔχω σοι περὶ τούτου ἀντιλέγειν, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἐκεῖνο ἐμαυτῷ σύνοιδα, οτι περὶ Ὀμήρου κάλλιστ' ἀνθρώπων λέγω καὶ εὐπορῶ, καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἐμέ φασιν εὐ λέγειν, περὶ δὲ τῶν ἄλλων οὐ. (Ión, 390-91,51...; 533, c, d).

οὐ γὰρ τέχνη ταῦτα λέγουσιν, ἀλλὰ θεῖα δυνάμει (391,42...; 534 c).

ἐπεὶ, εἰ περὶ ἑνὸς τέχνη καλῶς ἠπίσταντο λέγειν, κἂν περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων. (391,43...; 534 c, d).

διὰ ταῦτα δ' ὁ θεός ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις χρῆται ὑπηρεταῖς καὶ τοῖς χρησμοδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θεοῖς. (391,44...; 534 c, d).

οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἐρμηνεῖς εἰσι τῶν θεῶν, κατεχόμενοι ἐξ ὅτου ἂν ἕκαστος κατέχεται (392,4... 534 e).

οἱ μὲν ἐξ Ὀρφείως, οἱ δ' ἐκ Μουσαίου· οἱ δὲ πολλοὶ ἐξ Ὀμήρου κατέχονται τε καὶ ἔχονται. ὦν σὺ, ὦ Ἴων, εἰς εἰ, (393,7...; 536 b, c).

εἰ δὲ μὴ τεχνικός εἶ, ἀλλὰ θεῖα μοῖρα κατεχόμενος ἐξ Ὀμήρου μῆδ' ἐιδὼς πολλὰ καὶ καλὰ λέγεις περὶ τοῦ ποιητοῦ, (397,11...; 541 e).

(64) Léase: Ἦν γάρ ποτε χρόνος, ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὖν ἦν. ἐπειδὴ δὲ καὶ τούτοις χρόνος ἦλθεν εἰμαρμένος γενέσεως, τοποῦσιν αὐτὰ θεοὶ γῆς ἔνδον ἐκ γῆς καὶ πορὸς μίξαντες καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῆ κεράννυται. (Protágoras, 240,43...; 320 c, e).

Ἀπορία οὖν ἐχόμενος ὁ Προμηθεὺς, ἦντινα σωτηρίαν τῷ ἀνθρώπῳ εὔροι, κλέπτει Ἥφαιστου καὶ Ἀθηγάς τὴν ἐντὸς σοφίαν οὖν πυρὶ—ἀμύχανον γάρ ἦν ἄνευ πορὸς αὐτὴν κτητὴν τῆ ἡ χρησίμην γενέσθαι—καὶ οὕτω δὴ δωρεῖται ἀνθρώπῳ, τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἀνθρώπος ταύτῃ ἔσχε, τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν. (241,28-29...; 321 c, e).

Ἐπειδὴ δ' ἀνθρώπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ πῆν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῶων μόνον θεοὺς ἐνόμισε, καὶ ἐπεχειρεῖ βωμοῦς θ' ἰδρῶσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν. (241,43-44...; 322 a, b).

(65) Ἡγοῦμαι, ἔφη, ὦ Σώκратες, ἐγὼ ἀνδρὶ παιδείας μέριστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι. (Protágoras, 254,7-8...; 338 e, a).

(66) Οὗτοι, ἦν δ' ἐγὼ, ἄλλου ἕνεκ' ἐρωτῶ πάντα ταῦτα ἢ σκέφασθαι βουλόμενος, πῶς ποτ' ἔχει τὰ περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τί ποτ' ἐστὶν αὐτὸ, ἢ ἀρετὴ. (Protágoras, 270,43...; 360 e, a).

...εἰ μὲν γάρ ἄλλο τι ἦν ἢ ἐπιστήμη ἢ ἀρετὴ, ὡς περὶ Πρωταγόρας ἐπεχειρεῖ λέγειν, σαφῶς οὐκ ἂν ἦν διδακτὸν· νῦν δ' εἰ φανήσεται ἐπιστήμη ὅλον, ὡς σὺ σπεύδεις, ὦ Σώκратες, θαυμάσιον ἔσται μὴ διδακτὸν ὄν. Πρωταγόρας δ' αὖ διδακτὸν τὸθ' ὑποθέμενος, νῦν τούναντιον εἶπε σπεύδοντι, ὀλίγου πάντα μᾶλλον φανῆναι αὐτὸ ἢ ἐπιστήμην· καὶ οὕτως ἂν ἦκιστ' εἴη διδακτὸν. (271,3...; 361, b d).

(67) Siete son las referencias teológicas de este diálogo, y todas ellas con carácter exclamativo, ninguna como meditación filosófica (Laques, 523, última línea...; 531,35-36...; 536,32).

(68) Doce son las interjecciones teológicas y de ellas diez ¡por Júpiter! Una alabanza propia como don divino y el reconocimiento de Dios como inspirador de amistades son la única referencia del diálogo (Lysias, 541,22...; 544,3-6-44...; 540,29...; 551,11).

(69) Siete exclamaciones teológicas, una interpretación muy particular de ἐὶ Γνωθὶ σωτὸν del templo de Delfos, como saludo al visitante y no como consejo, y la referencia al número tres, Dios liberador consagrado, Zeus, sin ulterior propósito son la única insinuación teológica de este diálogo. (Carmides, 511,54...; 512,1...; 513,53-54...).

(70) Κακῶς εἰδότες,—habla Eutifrón—ὦ Σώκратες, τὸ θεῖον ὡς ἔχει τοῦ, ὅσιον τε πέρι καὶ τοῦ ἀνοσίου· Σὺ δὲ δὴ πρὸς Δίος,—replicale Sócrates—ὦ Εὐθύφρον οὕτως ἂν ἀκριβῶς οἶαι ἐπίστασθαι περὶ τῶν θεῶν... (Eutifrón, 3,27...; 4, e, a). "Ὅτι τὰ τοιαῦτ' ἐπειδὴν τις περὶ τῶν θεῶν λέγῃ, δυσχερῶς πως ἀποδέχομαι... (4,31...; 6, a, b).

(71) Ἔστι ταῖνν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλές ὄσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλές ἀνόσιον (Eutifrón, 5,17...; 6, e, a).

Τούτο τοίνον ἔμοιγε δοκεῖ, ὡς Σώκρατες, τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ δσιον, τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν (10,22...; 12 e, a).

Ἡ δὲ δὴ ὁσιότης τε καὶ εὐσέβεια θεῶν; ὡς Εὐθύφρον, οὕτω λέγεις; (10,37...; 13, b, c).

...τίνα ποτὲ λέγεις τὴν θεραπείαν τῶν θεῶν... (11,1...; 13 d).

...(τὸ) δσιον, ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλώσι... (7,40; 9, d, e).

(72) "Ὡστε, ὡς Εὐθύφρον, ὃ σὺ νῦν ποιεῖς τὸν πατέρα κολάζων, οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ τοῦτο δρών τῆ μὲν Διὶ τροσφιλές ποιεῖς, τῆ δὲ Κρόνῳ καὶ τῷ Οὐρανῳ ἐχθρόν, καὶ τῆ μὲν Ἡφαίστῳ φίλον, τῆ δ' Ἥρᾳ ἐχθρόν... (Eutifrón, 6,20-21...; 8 a, e). Ἄλλ' οἶμαι, ὡς Σώκρατες, περὶ γε τούτου τῶν θεῶν οὐδένα ἕτερον ἑτέρῳ διαφέρεισθαι (6,25...; 8 b, c).

(73) Ὁ γὰθὲ, εἰπέ πρὸς φίλιου... (Gorgias, 381,30...; 51 e, a).

(74) Φασὶ δ' οἱ σοφοὶ, ὡς Καλλικλείς, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ τὰυτὰ κόσμον καλοῦσιν, ὡς ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδ' ἀκολασίαν (Gorgias, 372,26...; 507, e, b).

...Ἄλλὰ λέληθὲ σε, ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δόναται. (372,32...; 508, a, b).

(75) La narración demasiado larga e inspirada en Homero sobre el juicio final reviste los tonos de la fábula y de la ironía y mejor que fortuna teológica posee atinadas observaciones—¡la mayor parte de los hombres, cuando ostentan autoridad, se vuelven malos!; ¡los más grandes criminales se forman de los que tienen en sus manos toda la autoridad!—que, como es lógico, no debemos consignar en nuestro trabajo.

(76) Οὐκοῦν, ὡς Μένων, ἄξιον τούτους θεῖους καλεῖν τοὺς ἀνδρας, οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορθοῦσιν ἂν πράττουσι καὶ λέγουσι;... (Menón, 464,41-44...; 99, c, d).

Ὁρθῶς ἄρ' ἂν καλοῖμεν θεῖους τε, οὓς νῦν δὴ ἐλέγομεν χρησιμοφδοὺς καὶ μάντιες καὶ τοὺς ποιητικούς ἀπαντας... καὶ οἱ Δάκωνες, ὅταν τιν' ἐγκωμιάζωσιν ἀγαθὸν ἄνδρα, θεῖος ἀνὴρ, φασίν, οὗτος (464,52...; 99, d, a).

(77) Εἰ δὲ νῦν ἀληθῶς ταύτην τὴν ἐπιστήμην ἔχετον, ἴσσω εἶητον ἀτεχνῶς γὰρ ἔγωγε σφῶ ὡσπερ θεῷ προσαγορεύω, συγγνώμην θεόμενος ἔχειν μοι τῶν ἐμπροσθεν εἰρημένων (Eutidemo, 205,12-15...; 273, e, a).

(78) Ταλαίπωρος ἄρα τις σὺ γ' ἄνθρωπος εἶ καὶ οὐδ' Ἀθηναῖος, φη μήτε θεοὶ πατῆροί εἰσι μήθ' ἱερὰ μήτ' ἄλλο μὴδὲν καλὸν κἀγαθόν. Ἐα, ἦν δ' ἐγὼ, ὡς Διονυσόδωρε, εὐφῆμει τε καὶ μὴ χαλεπῶς με προδίδασκε. Ἐστὶ γὰρ ἔμοιγε καὶ βωμοὶ καὶ ἱερὰ οἰκεῖα καὶ πατρῶα καὶ τὰλλ' ὅσαπερ τοῖς ἄλλοις Ἀθηναῖοις τῶν τοιοῦτων. Εἶτα τοῖς ἄλλοις, ἔφη, Ἀθηναῖοις οὐκ ἔστι Ζεὺς ὁ πατῆρ; Οὐκ ἔστιν ἦν δ' ἐγὼ, αὕτη ἡ ἐπωνυμία Ἴωνων οὐδενί, οὐθ' ὅσοι ἐκ τῆσδε τῆς πόλεως ἀπακτισμένοι εἰσὶν οὐθ' ἡμῖν, ἀλλ' Ἀπόλλων πατρῶος διὰ τὴν τοῦ Ἴωνος γένεσιν. Ζεὺς δ' ἡμῖν πατῆρ; μὲν οὐ καλεῖται, ἔρκειος δὲ καὶ φράτριος, καὶ Ἀθηναίη φρατρία (Eutidemo, 227,14...; 302, b, e).

(79) Ἐάν ἡ λ' οἶνων ὅσος ὁ ἀνδριάς ὁ ἐν Δελφοῖς. (Eutidemo, 224,52...; 296, c, d).

(80) Ποθεν, ὦ Σώκρατες; ἀπαξ ἀκούσας πεντήκοντ' ὀνόματα ἀπομνημονεύσω (Hippias Mayor, 741,46...; 285, e, a).

(81) ... παρθένος καλλή καλόν (Hippias Mayor, 743,21...; 287, e).

ἢ οὐ καὶ Ἡράκλειτος ταῦτόν τοῦτο λέγει, ὅν σὺ ἐπάγει, ὅτι ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανείται καὶ σοφία καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πάσιν; (744,24...; 289, b, c).

καὶ δὴ πρὸς γε θεοὺς ὅτι οὐ καλὸν τὰνθρώπειον γένος, ἀληθῆ ἔρει. (744,36...; 289, c, &).

(82) Seis exclamaciones se leen en el diálogo, y de ellas sólo dos de sabor teológico, pero sin alcance filosófico.

(83) ... δῆλον γὰρ δὴ, ὅτι οἱ γε θεοὶ αὐτὰ καλοῦσι πρὸς ὀρθότητα ἅπερ ἔστι φῶσαι ὀνόματα. (Cratilo, 289,6...; 391, c, e).

Ἄρ' οὖν οὐ δίκαιον ἀπὸ τῶν θεῶν ἄρχεσθαι ἀκοπούμενους, πῆ ποτ' αὐτό τοῦτο ποῦνομα οἱ θεοὶ ὀρθῶς ἐκλήθησαν; φαίνονται μοι οἱ πῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ἠγεσθαι, οὐςπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἅτ' οὖν αὐτὰ ὀρῶντες πάντα αἰετὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεῖν θεοῦς αὐτοὺς ἐπονομάσαι. (293,19...; 397, c, e).

Πάντες δὴπου γεγονάσιν ἔρας θέντος ἢ θεοῦ θνητῆς ἢ θνητοῦ θεᾶς. (294,13...; 398, b, c).

(84) Πεῶτον μὲν γὰρ, ὡςπερ λέγω, ἔφη Φαῖδρον, ἀρξάμενον, ἐνθένδε ποθεν λέγειν ὅτι Μέγας θεὸς εἶη ὁ Ἔρωσ καὶ θαυμαστός ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς. (Banquete, 662,38...; 177, a, b).

Ἡσίοδος πῶτον μὲν χάος φησὶ γενέσθαι, Ἐρωτα (662,45...; 177, b, c).

Παρμενίδης δὲ τὴν Γένησιν λεγείν ὅτι, πῶτιστον μὲν Ἐρωτα-θεῶν μητίσαστα πάντων, (662,51...; 178, b, c).

Οὕτω πολλαχόθεν ὁμολογεῖται ὁ Ἔρωσ ἐν τοῖς πρεσβύτατος εἶναι (663,1...; 178, c, d).

Καὶ ἀτεχνῶς, ὃ ἔφη Ὅμηρος, μένος ἐμπνεῦσαι ἐνίοις τῶν ἡρώων τὸν θεόν, τοῦθ, ὁ Ἔρωσ τοῖς ἐρώσι παρέχει γιγνόμενον παρ' αὐτοῦ. (663,31...; 179, b, c).

(85) Οὐ καλῶς μοι δοκεῖ, ὦ Φαῖδρε, προβεβλησθαι ἡμῖν ὁ λόγος, τὸ ἀπλῶς οὕτως παρηγγελῆσαι ἐγκομιάζειν Ἐρωτα. (Banquete, 664,23...; 180, c, d).

Πάντες γὰρ ἴσμεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνευ Ἐρωτος Ἀφροδίτη μιάς μὲν οὖν οὔσης, εἰς ἂν ἦν Ἔρωσ· ἐπεὶ δὲ δὴ δύο ἔστων, δύο ἀνάγκη καὶ Ἐρωτε εἶναι. πῶς δ' οὐ δύο τῶ θεᾶ; ἢ μὲν γέ που πρεσβυτέρα καὶ ἀμῆτωρ, Οὐρανοῦ θυγάτηρ, ἦν δὴ καὶ οὐρανίαν ἐπονομάσμεν· ἢ δὲ νεωτέρα Διὸς καὶ Διώνης, ἦν δὴ πάνθημον καλοῦμεν ἀναγκάσιον δὴ καὶ Ἐρωτα τὸν μὲν τῆ ἑτέρα συνεργόν πάνθημον ὀρθῶς καλεῖσθαι, τὸν δ' οὐράνιον. (664,36...; 180, d, a).

(86) ...Καὶ ἐν μὲν γ' αὐτῇ τῇ συστάσει ἀρμονίας τε καὶ ῥυθμοῦ οὐδὲν χαλεπὸν τὰ ἐρωτικά διαγιγνώσκειν, οὐδ' ὁ διπλοῦς ἔρωσ ἐνταυθὰ πῶς ἔστιν. (Banquete, 669,33...; 187, c, d).

(87) Ἡ γὰρ πάλαι ἡμῶν φύσις οὐχ ἡ αὐτῇ ἦν ἥπερ νῦν, ἀλλ' ἄλλοια· πῶτον μὲν γὰρ τρί' ἦν τὰ γένη τὰ τῶν ἀνθρώπων, οὐχ ὡςπερ νῦν δύο, ἄρρεν καὶ θῆλυ,

ἀλλά καὶ τρίτον προσῆν κοινόν ὃν ἀηφοτέρων τούτων, οὐ νῦν ὄνομα λοιπὸν, αὐτὸ δ' ἠφάνισται· ἀνδρόγυνον γὰρ ἐν τότε μὲν ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ τ' ἄρρενος καὶ θήλεος, νῦν δ' οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐν ὀνειδείῃ ὄνομα κείμενον. (Banquete, 671,16...; 189, d).

Sigue Aristófanes delineando la figura humana entre original y grotesca:

ἦν οὖν τὴν ἰσχὺν θειά καὶ τὴν ῥώμην, καὶ τὰ φρονήματα μεγάλα εἶχον, ἐπεχειρήσαν δὲ τοῖς θεοῖς, καὶ ὁ λέγει: "Ὀμηρος περὶ Ἐριάλτου τε καὶ Ὀττου, περὶ ἐκείνων λέγεται, τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν ποιεῖν, ὡς ἐπιθησομένων τοῖς θεοῖς. (671,40...; 190, b, c).

"Ἐκαστος οὖν ἡμῶν ἔστιν ἀνθρώπου ξύμβολον, ἅτε τετραμημένος ὡσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἐνός δύο. Ζητεῖ δὴ αἰεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος ξύμβολον. (672,45...; 191, &, e).

(88) Νέας μὲν οὖν ἔστι, —es Agatón quien habla—, πρὸς δὲ τῷ νέῳ ἀπαλός. ποιητοῦ δ' ἔστιν ἐνδεής οἶος ἦν Ὀμηρος, πρὸς τὸ ἐπιδειξάι θεοῦ ἀπαλότητα. (Banquete, 675,44...; 195, c, e).

(89) ...Ὁ Ἐρως... μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. (Banquete, 681,18-20...; 202, d, e).

"Ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατοφεται τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτ' ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὐ δὴ ἔνεκα καὶ οἱ ἐμπροσθε πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γινόμενον οὔτ' ἀπολλόμενον, οὔτ' αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτ' οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δ' οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δ' αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δ' αἰσχρόν. οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλόν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδ' ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει... (687,23...; 210-211, e, b).

τί δῆτα, ἔφη, οἴομεθα, εἴ τῷ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλόν ἰδεῖν εἰλικρινες, καθαρὸν, ἀμικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τ' ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλοαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν δύναιτο μονοειδές κατιδεῖν; (688,7...; 211, d, a).

"Ὅτι ἁειγενές ἔστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῶ ἢ γέννησις. ἀθανασίας δ' ἀναγκαῖον ἐπιθόμεν μετ' ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὁμολογημένων, εἴπερ τοῦ τάγαθὸν ἑαυτῷ εἶναι αἰεὶ ἔρως ἔστιν, ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι (684,30...; 206-7, e, b).

(90) FRAY LUIS DE GRANADA—recogiendo unas alabanzas de las *Confesiones* de San Agustín—en *Guía de Pecadores*, cap. 1.º (Ed. Apost. de la P., 1925, pág. 24). Y pues citamos las platónicas, aprecie el lector las del maravilloso dominico, que recrean, superándole, el discurso agustiniano: «Cuando yo busco a mi Dios no busco forma de cuerpo, ni hermosura de tiempo, ni blancura de luz, ni melodía de canto, ni olores de flores, ni ungüentos aromáticos, ni miel, ni maná deleitable al gusto, ni otra cosa que pueda ser tocada y abrazada con las manos; nada de esto busco cuando busco a mi Dios. Mas, con todo esto, busco una luz sobre toda luz que no ven los ojos, y una voz sobre toda voz que no perciben los oídos, y un olor sobre todo olor que no sienten las narices, y una dulzura sobre toda dulzura que no conoce el gusto, y un abrazo sobre todo abrazo que no siente el tacto, porque esta luz resplandece donde no hay lugar, y esta voz suena donde el aire no la lleva, y este olor se siente donde el viento no le derrama, y este sabor deleita donde no hay paladar que guste, y este abrazo se recibe donde nunca jamás se aparta».



(91) La metáfora aristocrática de los cisnes (Fedón, 66,35...; 84 e-85 a) και, ὡς ἔοικε, τῶν κόκνων δοκῶ φαυλότερος ὄμιν εἶναι τὴν μαντικὴν, οἱ, ἐπειδὴν αἰσθῶνται, ὅτι δεῖ αὐτοὺς ἀποθάνειν, ἄδοντες καὶ ἐν τῇ πρόσθεν χρόνῳ, τότε δὴ πλείστα καὶ μάλιστα ἄδουσι, γεγηθότες, ὅτι μέλλουσι παρὰ τὸν θεὸν ἀπιέναι, οὐπὲρ εἰσι θεράποντες y la dedicación de: ἀλλ' ἄτε, οἶμαι, τοῦ Ἀπόλλωνος ὄντες μαντικοί (66,47-8 b); el apego a la metáfora—ya alegoría—: ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλος τ' εἶναι τῶν κόκνων καὶ ἱερός τοῦ αὐτοῦ θεοῦ (66,50...; 85 b); todo ello infunde esta vaga desilusión que poseen las supremas venturas que se expresan nimbadas de poesía y de encantos.

(92) "Ὅστ, ἔμοιγ' ἐκείνον παρίστασθαι μῆδ' Ἄδου ἰόντ' ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι, ἀλλὰ κόκεις ἄφικόμενον εὐ πράζειν (Fedón, 45,9...; 58 e).

(93) Las invocaciones que en este diálogo se enlazan con el texto no pueden tener—es obvio—otro alcance que el literario o puramente emocional, y aun éste sin atenciones intelectuales.

(94) Ἐὶ ἐνενόησε ταῦτ' Αἴσωπος, μῦθον ἂν συνθεῖναι, ὡς ὁ θεὸς βουλόμενος αὐτὰ διαλλάξαι πολεμοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἠδύνατο (Fedón, 46,22...; 60 c).

(95) Καὶ ὁ Κέβης ἡρέμα ἐπιγελάσας, Ἴττω Ζεὺς, ἔφη, τῇ αὐτοῦ φωνῇ εἰπών (Fedón, 47,47...; 62 a).

(96) Ἴσως τοίνυν ταῦτ' οὐκ ἀλαγον μὴ πρότερον αὐτὸν ἀποκτινύοναι δεῖν, πρὶν (ἂν) ἀνάγκην τιν' ὁ θεὸς ἐπιπέμφῃ, ὥσπερ καὶ τὴν νῦν παροῦσαν ἡμῖν. (Fedón, 48,8...; 62 c).

(97) Τὸ τῶς φιλοσόφους ῥαδίως ἂν ἐθέλειν ἀποθνήσκειν, ἔοικε τοῦτο, ὡ Σώκρατες, ἀτόπῳ, εἴπερ ὁ νῦν δὴ ἐλεγόμεν εὐλόγος ἔχει, τὸ θεὸν τ'εἶναι τὸν ἐπιμελούμενον ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐκείνου κτήματα εἶναι. τὸ γὰρ μὴ ἀγανακτεῖν τοὺς φρονιμωτάτους ἐκ ταύτης τῆς ἰατρικῆς ἀπιόντας, ἐν ἧ ἡπιστατοῦσιν αὐτῶν οἴπερ ἀριστοὶ εἰσι τῶν ὄντων ἐπιστάται, θεοὶ, οὐκ ἔχει λόγον (Fedón, 48,13...; 62 c, d).

Ἄσι τοι, ἔφη, ὁ Κέβης λόγους τινὰς ἀνερευνᾷ, καὶ οὐ πάνυ εὐθέως ἐθέλει πείθεσθαι ὅ τι ἂν τις εἴπῃ (48,31...; 63 a).

(98) Ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, εἰ μὲν μὴ ᾤμην ἤζειν πρῶτον μὲν παρὰ θεοὺς ἄλλους σοφοὺς τε καγαθοὺς, ἔπειτα καὶ παρ' ἀνθρώπους τετελευτητότας ἀμείνους τῶν ἐνθάδε, ἠδίκουν ἂν οὐκ ἀγανακτῶν τῷ θανάτῳ (Fedón, 48,44...; 63 b).

Καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ δισχυρισαίμην ὅτι μέντοι παρὰ θεοὺς δεσπότης πανυ ἀγαθοὺς (ἤζειν) (48,50...; 63 c).

Ὁ δὲ κεκαθαρισμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσ' ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει 53,52...; 69 c).

(99) Εἰσὶ γὰρ δὴ, φασὶν οἱ περὶ τὰς τελετάς, ναρθηκοφόροι μὲν πολλοὶ, βάχχοι δὲ τε παῦροι (Fedón, 53,54...; 69 c).

(100) Ὅμοιότερον ἄρα ψυχῇ σώματός ἐστι τῷ αἰεδεῖ, τὸ δὲ τῷ ὄρατῳ. Πᾶς ἄνάγκη, ὡ Σώκρατες... Τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοσιδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰεὶ ὡσαύτως καὶ κατὰ ταῦτ, ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτατον εἶναι ψυχῇν (Fedón, 62,12...; 67...; 79 c, d, e-80 a, b).



(101) Véase-la nota 91.

(102) Ἡ δὲ φυγή ἄρα, τὸ αἰδὲς, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον, γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ αἰεδῆ, εἰς Ἄδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, οἱ, ἂν θεὸς ἐθέλη, αὐτίκα καὶ τῇ ἐμῇ φυγῇ ἰτέον, αὕτη δὲ δὴ ἡμῖν ἡ τοιαύτη καὶ οὕτω πεφουκία ἀπαλλαττομένη τοῦ αἵματος εὐθὺς διαπεφύσεται καὶ ἀπολώλεν, ὡς φασιν οἱ πολλοὶ (ἄνθρωποι) (Fedón, 63,14...; 80 d).

Οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὕτη τὸ αἰδὲς ἀπέρχεται, ἰο θεῖον τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον (Fedón, 63,29...; 81 a). Las frases en las que afirma la transmigración liberadora de las almas son apodícticas en este diálogo, pero no es nuestro considerarlás.

Εἰς δὲ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφῆσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶ ἀπίσντι οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ' ἢ τῷ φιλαμαθεί (64,36...).

La impresión que nos produce «la inmortalidad socrática» es la de una salvación creada para su vivir a posteriori. Obsérvase en todo el diálogo una eternización de las cualidades que adornan el alma de Sócrates, hasta el punto que más parece subordinarse la inmortalidad a Sócrates que Sócrates a la inmortalidad. (Cfr., 69,5...; 71,35...).

(103) Ὁ δὲ γε θεός, οἶμαι, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθεῖη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι. (Fedón, 84,11...; 106 d).

Ἡ δὲ καθαρῶς τε καὶ μετρίως τὸν βίον διεξελθοῦσα, καὶ ξυνεμπόρων καὶ ἡγεμόνων θεῶν τυχοῦσα, ὄκησε τὸν αὕτη ἐκάστη τόπον προσήκοντα (85,30...; 108 c, d).

Καὶ δὴ καὶ θεῶν ἔδη τε καὶ ἱερά αὐτοῖς εἶναι, ἐν οἷς τῷ ὄντι οἰκητὰς θεοῦ εἶναι, καὶ φήμας τε καὶ μαντείας καὶ αἰσθησεις τῶν θεῶν καὶ τοιαύτας ξηνουσίας γίνεσθαι αὐτοῖς πρὸς αὐτούς (87,38...; 111 b, c).

(104) Μανθάνω, ἢ δ' ὅς· ἀλλ' εὐχεσθαι γέ που τοῖς θεοῖς ἔξεστί τε καὶ χρῆ τὴν μετοίκησιν τὴν ἐνθένδ' ἐκεῖσ' εὐτνγῆ γενέσθαι· ἅ δὴ καὶ γὰρ εὐχομαί τε καὶ γένοιτο ταύτη. (Fedón, 92,34...; 117 b, c, d).

(105) Las citas teológicas son interjeccionales: νῆ τὸν Δία (Política, I,2,27...; 328 e).

Cinco páginas adelante mienta a Dios con un sentido ateológico, hablando del μηδ' αὐ ὀφείλοντα ἢ θεῶ θυσίας τινὰς ἢ ἀνθρώπων χρήματα (I,4,12...; 331 b, c).

Líneas más adelante prosigue sus exclamaciones πρὸς Διός (I,5,11...) a Simonides para negar Οὐ μὰ τον Δί (I,6,31) también más abajo. El valor de las exclamaciones nos las señala al motejar más adelante ὁ Ἡράκλεις (8,40...; 337 a) sus acostumbradas ironías—dice—a Sócrates. La frase admirativa se repite hasta cinco veces en este primer libro de la República: καὶ μὰ Δί' (10,47...; 339 c), μὰ Δί' (14,51...; 345 b, c), μὰ Δί' (15,16...; 345 c), μὰ Δί' (19,9...; 350 c), μὰ Δί' (23,5...).

En el segundo ya amanecen algunas esperanzas de acercamiento teológico, pero no dejan de ser, para el filósofo, melodía sin resolución.

Dice, aceptando sentencias: ὡς ἄρα καὶ θεοὶ πολλοῖς μὲν ἀγαθοῖς δυστυχίας τε καὶ βίον κακὸν ἐνειμαν, τοῖς δὲ ἐναντίοις ἐναντιαν μοῖραν (II,26,44...; 364 b, c).

El sentido de estas frases no arguye, es claro, acepción teísta. Acontece lo mismo líneas adelante: ἄλλα δὴ θεοῦς οὔτε λανθάνειν οὔτε βιάσασθαι δυνατόν, (II,27,44...).

Ni cuando acude a los dioses—casi a renglón seguido—aduciendo el grandísimo poder de las purificaciones y la guerra de los dioses liberadores. No desiste Platón de sus interjecciones teológicas, que parecen estar adoptadas en aislamiento de pensamientos, pues inmediatamente nos jura admiración por Zeus en cinco ocasiones, para reiterar la costumbre hasta los libros III, IV y V, en los que el único valor teológico son las exclamaciones (República, 28,4...; 30,5...; 34,25...; 34,43...; 35,41...; 36,51...).

(106) Dice Platón: Οὐκοῦν ἀγαθός ὁ γε θεός τῶ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω; (República, II,37,31...; 379 a, b). Tan larga es la conclusión filosófica de este principio, hontanar de bondades que es Dios, que le permite el enfoque del origen del mal desde un doble punto de vista. Dices, pues, Τί μὴν; Ἄλλα μὴν οὐδὲν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερὸν ἢ γάρ; Οὐ μοι δοκεῖ. Ἄρ' οὖν ὁ μὴ βλαβερὸν, βλάπτει; Οὐδαμῶς. Ὁ δὲ μὴ βλάπτει, κακόν τι ποιεῖ; Οὐδὲ τοῦτο. Ὁ δὲ γε μὴδὲν κακόν ποιεῖ, οὐδ' ἂν τινος εἴη κακοῦ αἴτιον; πῶς γαρ; Τί δέ; ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν; Ναί. Αἴτιον ἄρα εὐπραγίας; Ναί (II,37,32...; 379 b) ἄλλοτε δ' εὐθελῶς ᾧ δ' ἂν μὴ ἄλλ' ἄκρατα τα ἕτερα, τὸν δὲ κακῆ βούδρωστις ἐπὶ χθόνα διὰν ἐλαύνει (II,37,52...; 379 d, e).

ἢ οὐ θεοῦ ἔργα ἑατέον αὐτὰ λέγειν, ἢ, εἰ θεοῦ, ἐξευρετέον αὐτοῖς σχεδὸν ὄν νῦν ἡμεῖς λόγον ζητοῦμεν, καὶ λεκτέον, ὡς ὁ μὲν θεός δικαία τε καὶ ἀγαθὰ εἰργάζετο (38,10...; 380 a, b).

Adivinaciones no faltan en las frases siguientes: Ἄλλα μὴν ὁ θεός γε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει... Πότερον οὖν ἐπὶ τὸ βέλτιον τε καὶ κάλλιον μεταβάλλει ἑαυτὸν, ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ αἰσχρον ἑαυτοῦ;—prosigue el diálogo—Ἀνάγκη, ἔφη, ἐπὶ τοῦχειρον, εἴπερ ἀλλοιοῦται. οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσογὲν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι... Ἀδύνατον ἄρα—añade líneas adelante—καὶ θεῶ ἐθέλειν αὐτὸν ἀλλοιοῦν ἄλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατόν ἔπαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορῇ (38-39,52-53-54...; 381 b, c, d).

Todas las demás referencias teológicas de este libro II son de carácter ético y no metafísico.

(107) Breviario de filósofos. No por la verdad metafísica de las afirmaciones, sino por la riqueza de sugerimientos.

(108) No es que aceptemos en su rigor la fraseología platónica, sino únicamente con alcance mítico, pero esta misma despreocupación de nuestro filósofo de narrar el robo y los sucesos de intercambio humano-divino—llamémosle antropomorfismo ideológico—nos abren el verdadero sentido hermenéutico de la teología platónica. El mito—transfigurado—desemboca en Horacio (libro I, oda III).

(109) ...μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὐσα, ἣν φαίμεν ἂν, ὡς ἐγώμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. ἢ τίνα ἄλλον;... Ὁ μὲν δὴ θεός. εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τίς ἀνάγκη ἐπὶν μὴ πλεον, ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίην, οὕτως ἐποίησε μίαν μόνο αὐτῆν ἐκείνην ὁ ἔστι κλίην· δύο δὲ τοιαῦτα ἢ πλείους οὔτε εφευρέθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φύσει.

... Ὅτι, ἦν δ' ἐγὼ, εἰ δύο μόνως ποιήσεις, agrega respondiendo a una pregunta: πάλιν ἂν μία αναφανείη, ἧς ἐκείναι ἂν αὐ ἀμφοτέραι τό εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὁ ἔστι κλίνη ἐκείνη, ἀλλ' οὐχ αἱ δύο... Ταῦτα δὴ, οἶμαι, εἰδώς ὁ θεός, βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὐσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινός, μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἐφύσει.

... Δίκαιον γοῦν, ἔφη, ἐπειδήπερ φύσει γε καὶ τοῦτο καὶ τὰλλα πάντα πεποιήκε. (República, 178,13-18-23-26-31...; 597 b, c, d).

Las frases finales del libro al subrayar el poder de elección humana—de la elección de su genio cada uno es responsable, dice—confirman nuestra decepción suprema.

A título de erudición, otras muchas frases teológicas podrían estamparse, pero que nada suben el mérito de la república platónica sobre un Dios trascendente. Igual acontece con las exclamaciones. Véanse, por ejemplo: 39,47...; 40,6...; 40,10...; 40,47...; 43,34...; 50,23...; 50,34...; 50,52...; 52,17...; 52,49...; 55,35...; 65,29...; 67,10...; 67,41...; 78,2...; 78,36...; 80,9...; 80,42...; 84,16...; 85,15...; 89,4...; 89,16...; 91,13...; 96,48...; 98,52...; 104,48...; 111,6...; 119,14...; 120,11...; 120,24...; 121,55...; 122,10...; 124,27...; 128,36...; 135,35...; 136,12...; 138,5...; 139,22...; 143,34...; 150,36...; 161,7...; 163,44...; 164,2...; 170,16...; 171,23...; 171,32...; 182,4...; 184,37...; 186,33...; 188,2...; etc.

(110) Encanta la armonía platónica. Sólo en el repaso reposado de su lectura se ilumina el entendimiento lúcidamente para deleite de la belleza y de la verdad de los Diálogos. Querer que las afirmaciones consignadas en el texto se basen en frases sueltas o pericopes recortadas nos resulta tan extraño como el intento de captar el sentido melódico—la verdad—del «adaggio» de la novena sinfonía beethoviana, por ejemplo, en los compases desgajados de la horizontalidad del pentagrama. Solamente por exigencia metodológica de esta clase de trabajo consignamos aisladas las frases que pudiéramos calificar como citas de producción.

(111) DIÓGENES LAERCIO, en la voz «Platón».

(112) Hasta que Platón descubre su verdadero propósito en el segundo diálogo del Fedro no se leen sino intentos filosóficos. Estrictamente teológicos nada, léase la referencia teológica:

ὦ φίλε Φαῖδρε, δοκῶ τι σοί, ὥσπερ ἑμαυτῷ, θεῖον πάθος πεπονθέναι; (Fedro, 706,23...; 238 c, d); pudiera abandonarme la inspiración; pero, desde luego, sería culpa del Dios que me posee.

Ἔστι μὲν δὴ καὶ ἄλλα κακὰ, ἀλλὰ σὺς δαίμων ἔμιξε τοῖς πλείστοις ἐν τῷ παματοίκα ἡδονῆν. (707,37...; 240 a, b).

La cuestión del amor, que—contra lo que vulgarmente se dice—no es el propósito de Fedro y sí del Simposio, le ofrece la pregunta favorable: ¿no crees que el amor sea hijo de Venus y que sea un dios?

(113) Las alabanzas a la inspiración divino-poética son calurosas y entusiastas: νῦν δε τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεῖα μὲντοι δόσει διδομένης (Fedro, 710,40...; 224 a, b, c). κἂν δὴ λέγωμεν Σιβυλλάν τε καὶ ἄλλους,

οσοι μαντικῆ χρώμενοι ἐβθεφ πολλά δὴ πολλοῖς προλέγοντες (εἰς) τὸ μέλλον ὠρθωσαν, μηχανοῖμεν ἂν δῆλα παντὶ λέγοντες (710,44...; 244 b, c). οἱ δὲ νῦν ἀπειροκάλως τὸ ταῦ ἐπεμβαλλόντες μαντικὴν ἐκάλεσαν (710-11,1...).

No creemos que estas referencias teológicas puedan esclarecer algo el hallazgo teista de la filosofía platónica. Sin embargo, como para estampar—consientes y con alcance—las afirmaciones del texto ha sido preciso leer y releer lo útil y lo deleznable para nuestro intento, las consignamos.

ὅσῳ δὴ οὖν τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον μαντικὴ οἰωνιατικῆς, τὸ τ' ὄνομα τοῦ ὀνόματος ἔργον τ' ἔργου, τόσῳ κάλλιον μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοὶ μανίαν σωφροσύνης, τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ' ἀνθρώπων γιγνομένης (711,7...; 244 d, e).

Otras frases inspiradas son referente a los dones proféticos, calificándoles también de divinos; y enumera—pudiendo citar muchos más, avisa—las ventajas que procura a los mortales el delirio enviado por los dioses.

Τοσαῦτα μὲν σοὶ καὶ ἐτι πλείω ἔχω μανίας γιγνομένης ἀπὸ θεῶν λέγειν καλὰ ἔργα (711,27...; 245 b, c).

(114) El intento platónico aparece claramente y con expresión terminante. Ante todo, dice (Fedro, 712,10...; 246 a, b):

Περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὡδὲ λεκτέον οἶον μὲν ἐστὶ, πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρὰς διηγῆσεως, ᾧ δ' ὅμοιον, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος. ταύτη οὖν λέγομεν Ἐοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὀπότερου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. θεῶν μὲν οὖν ἴπποι τε καὶ ἡνιόχοι πάντες αὐτοὶ τ' ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ ἄλλων μέμικται...

El ser, más adelante (711,52...; 245 d, e):

οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν.

(115) Platón demora su discurrir en este aspecto:

Ἄλλα ταῦτα μὲν δὴ, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτη ἔχέτω τε καὶ λεγέσθω. (Platón-Fedro, 712,34...; 246 d, a).

Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα, ἥ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ. κοκινώμαρχε δὲ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θεοῦ ψυχῆ. τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν καὶ πᾶν ὃ τι τοιοῦτον. (Fedro, 712,38...; 246 d, a).

Ἄτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τροφομένη, καὶ ἀπάσης φυγῆς, ὅση ἂν μέλλῃ τὸ προσήκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τάληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορά εἰς ταῦτόν περιενέγκῃ. (713,19...; 247 d, e). (713,24...; 247 d, e).

Πᾶσαι δὲ πολὺν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεᾶς ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῆ δοξαστῆ χρωῖνται. (713,46...; 248 b, c). (713,52...; 248 c, d). (714,37...; 249 c, d).

Οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς Διόν τιν' εἶναι ζητοῦσι τὴν ψυχὴν τὸν ὅφ' αὐτῶν ἐρώμενον. σκοποῦσιν οὖν, εἰ φιλόσφος τε καὶ ἡγεμονικός τὴν φύσιν, καὶ ὅταν αὐτὸν εὐρόντες ἐρασθῶσι, πᾶν ποιῶσιν, ὅπως τοιοῦτος ἔσται. ἐάν οὖν μὴ πρότερον ἐμβεβῶσι τῷ ἐπιτηδεύματι, τοτ' ἐπιχειρήσαντες μανθάνουσι θ' ὅθεν ἂν τι δύνωνται καὶ αὐτοὶ μετέρχονται. ἰχνεύοντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνεύρισκιν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν, εὐποροῦσι διὰ τὸ συντόνωσ ἠναγῆσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, καὶ ἐραπτόμενο: αὐτοῦ τῆ μύμη ἐνθουσιῶντης ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τάπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρωπῶ μετασχεῖν. (717,10...; 252-253 d, e, a).

Κᾶν ἐκ Διὸς ἀρότωσιν ὡσπερ αἱ βάνχαι, ἐπὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου ψυχὴν ἐπαντλοῦντες ποιῶσιν ὡς δυνατόν ὁμοίωτατον τῷ σφετέρῳ θεῷ. (717,23...; 253 a, b).

Ἄσοι: δ' αὖ μεθ' Ἡρας εἶποντο, βασιλικόν ζητοῦσι, καὶ εὐρόντες περὶ τοῦτον

πάντα ὀρώσι ταῦτά. οἱ δ' Ἀπόλλωνός τε καὶ ἐκάστου τῶν θεῶν οὕτω κατὰ τὸν θεὸν ἰόντες ζητοῦσι τὸν σφέτερον παῖδα πεφυκέναι. (717,26...; 253 b, c).

"Ατ' οὖν πάσαν θεραπείαν ὡς ἰσθθεὸς θεραπευόμενος οὐχ ὑπὸ σχηματιζομένου τοῦ ἐρώντος (ἀλλ' ἀληθῶς τοῦτο πεπονθότος...) (718,48...; 255 a, b).

Συνεύχομαι σοι, ὦ Σώκρατες, εἴπερ ἄμεινον ταῦθ' ἡμῖν εἶναι, ταῦτα γίνεσθαι (720,36...; 257 b, c).

Αἱ δὴ μάλιστα τῶν Μουσῶν περὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ λόγους οἶσαι θεῖους τε καὶ ἀνθρωπίνους ἴασι καλλίστην φωνήν (722,24...; 259 d, e).

κἀγαγε, ὦ Φαῖδρε, αἰτιῶμαι τοὺς ἐντοπίους θεούς (724,39...; 262 d, e). Τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες,... (726,33...; 265 b, c). μυθικὸν τιν' ὕμνον προσεπαισαμεν μετρίως τε καὶ εὐφρήμως τὸν ἐμὸν τε καὶ σὸν δεσπότην Ἐρωτα, ὦ Φαῖδρε, καλῶν παίδων ἔφορον (726,41...; 265 c, d). τοῦτον διώκω κατοπίσθε μετ' ἔχον ὥστε θεοῖο (727,23...; 266 b, c). Οἶσθ' οὖν ὅπη μάλιστα θεῶν χαριεῖ λόγον περὶ πράττων ἢ λέγων; (733,13...; 274 b, c). Ἦκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὐ καὶ τὸ ὄρνεον (τὸ) ἱερὸν, ὃ δὴ καλοῦσιν ἴβιν' (733,19...; 274 c, d).

Y después de esta alusión a la divinidad egipcia, hecha con cierto aire viajero de expresión y preparada por frases alusivas, termina con esta plegaria resueltamente animista (737,4...; 279 b, c): Ὁ φίλε πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοὶ, δοιήτέ μοι καλῶ γενέσθαι τάνδοθεν. ἔξωθεν δ' ὅσ' ἔχω τοῖς ἐντός εἶναι μοι φίλια.

(116) Las frases en que se mienta a Dios desde las exclamaciones ¡por Júpiter! hasta la irreverencia en las páginas mediales del Diálogo: δημηγορεῖτε ζυγαθεζόμενοι, dice, θεοὺς τ' εἰς τὸ μέσον ἄγοντες; (Teetetes, 125,6...; 162 d, e) son al margen de un propósito teológico. τὸ δ' αἴτιον τούτου τῷδε—dice al principio—μαισέσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει (115,21...; 150 c, d). οἵπερ ἂν ὁ θεὸς παρεῖκη (115,26...; 150 d, e). τῆς μέντοι μακείας ὁ θεός τε χάγῳ αἰτιῶς (115,31...; 150 d, e). πόρρω ὄντες τοῦ εἰδέναι, ὅτι οὐδεὶς θεός δύσωνος ἀνθρώποις (116,12...; 151 d, e). ὅτι ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ὡςπερ θεὸν ἐθαυμάζομεν ἐπὶ σοφία (124,13...; 161 c, d).

(117) No creemos que, hablando con rigor, pueda atribuirse sugerencia teísta a la frase: περὶ τοῦτο καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς δεινότης ἀνδρός καὶ οὐδενία' τε καὶ ἀνανδρία (Teetetes, 135,43...; 176 c, d), porque—líneas arriba—θεός οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀδικος (135,41...; 176 c).

(118) Οὐκοῦν εἴπερ τι ἄλλο αὐτῆς ἐπιστήμης μετέχει, οὐκ ἂν τινα μᾶλλον ἢ θεὸν φαίης ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην; Ἀνάγκη. Ἄρ' οὖν οἶός τ' αὐ ἔσται ὁ θεός τὰ παρ' ἡμῖν γινώσκειν αὐτὴν ἐπιστήμην ἔχων; Τί γάρ οὐ; Ὅτι, ἔφη ὁ παρμενίδες, ὡμολόγηται ἡμῖν, ὦ Σώκρατες, μήτ' ἐκεῖνα τὰ εἶδη πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν τὴν δύναμιν ἔχειν ἢν ἔχει, μήτε τὰ παρ' ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα, ἀλλ' αὐτὰ πρὸς αὐτὰ ἐκάτερα ὡμολόγηται γάρ. Οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὐτὴ ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὐτὴ ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὐτ' ἂν ἡ δεσποτεία ἢ ἐκείνων ἡμῶν ποτ' ἂν δεσποσείεν, οὐτ' ἂν ἡ ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῖν, ἀλλ' ὁμοίως ἡμεῖς τ' ἐκείνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ' ἡμῖν ἀρχῇ, οὐδέ γινώσκομεν τοῦ θεοῦ οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ, ἐκεῖνοί τ' αὐ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτε δεσπᾶται ἡμῶν εἰσὶν οὕτε γινώσκουσι τὰνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες (Parménides, 632,16...; 134 e-135 a).

(119) Ἀλλὰ μὴ λίαν, ἔφη, θαυμαστός (ἦ) ὁ λόγος, εἴ τις τὸν θεὸν ἀποστερήσειε τοῦ εἰδέναι. (Parménides, 632,33...; 134 e-135 a).

(120) Ζῶρα δὴ πάντα θνητὰ καὶ φυτὰ, ὅσα τ' ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ριζῶν φύεται καὶ ὅσα ἀφυγα ἐν γῆ ζωνίστατα σώματα τηκτὰ καὶ ἀτηκτα, μῶν ἄλλου τινός ἢ θεοῦ δημιουργούντος φήσομεν ὕστερον γίνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα; (Sofista, 200,13...; 265 c, d). Τῷ τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἀνευ διανοίας φουούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης; (200,19...; 265 c, d). Ἐγὼ μὲν ἴσως διὰ τὴν ἡλικίαν πολλάκις ἀμφοτέρα μεταδοξάζω. (200,22...; 265 d, e).

Ἡμᾶς μὲν που καὶ τὰλλα Ζῶρα, καὶ ἐξ ὧν τὰ πεφυκότες ἐστὶ, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ τοούτων ἀδελφὰ θεοῦ γεννήματα πάντ' ἴσμεν αὐτὰ ἀπειράσμενα ἕκαστα (200,48...; 266 b, c).

(121) Gratry usa y abusa de los textos platónicos en apoyo positivo de su «sentido divino» de beatífica complacencia mística; pero de debilísima tranquilidad filosófica. Cuando Gratry cita—y lo hace con frecuencia—a Thomassino para entroncar patristicamente su doctrina, prueban demasiado sus conclusiones y—en recto aforismo escolástico—no prueban nada. El gran canonista oratoriano no ataca el problema que quicren hacerle resolver más tarde. Sobre el P. Gratry—unos lustros antes de las obras de Marías—existían estudios serios y bibliografía copiosa. (Léase, entre otros, E. SCHELLER, *Grundlagen der Erkenntnislehre des P. Gratry*, Halle, 1929; y como obra general, el *P. Gratry; sa vie et son oeuvre*, París, 1900).

(122) GENY, *Historia Philosophiæ*, pág. 76.

(123) Ἄλλ', ὦ Σώπρατες, τοῦτό γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέγουσιν, ἐπὶ παντός ὀρμῇ καὶς μικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν αἰεὶ που καλοῦσιν (Timeo, 203,52...; 27 c, d).

(124) Hasta este punto Timeo es de una gradación lógica difícilmente superable. He aquí los textos:

ἀγαθός ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενός οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος (Timeo, 205,13...; 29 c).

Ἴνα οὖν τότε κατὰ τὴν μόνουσιν ὁμοίαν ἢ τῷ παντελεῖ Ζῶφ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἰς ὅδε μονογενῆς οὐρανός γεγονώς ἐστὶ τε καὶ ἔτ' ἔσται (205,54...; 31 b, c).

ὅθεν ἐκ πυρός καὶ γῆς τὸ τοῦ παντός ἀρχόμενος ζωνίσταναι σώμα ὁ θεός ἐποίει (206,5...; 31 b, c). (206,24...; 32 b, c). (206,35...; 32 c, d).

ἐν ὄλον ὄλων ἐξ ἀπάντων τέλειον... ἐτεκτῆνατο (206,45...; 33 a, b).

ἤρῃσατο γάρ αὐτὸ ὁ ζωντιθεὶς αὐταρκες ὃν ἄμεινον εἶσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδαῖς ἄλλων (207,9...; 33 c, d).

(125) Οὗτος δὴ πᾶς ὄντας αἰεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λείον καὶ ὁμολὸν πανταγῆ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὄλον καὶ τέλειον ἐκ τελέον σωμάτων σώμα ἐποίησε... (Timeo, 207,21...; 34 a, c).

Ὅς δὲ κινήθην αὐτὸ καὶ Ζῶν ἐνόησε τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἀγαλμα ὁ γεννήσας πατῆρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἐτι δὴ μᾶλλον ὁμοίον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι (209,9...; 37 c, d).

ἡμέρας γάρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ ζωνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανάται (209,20...; 37 d).

Claro es que esta frase no exige un concepto depurado de creación cristiana.

τό δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτά ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰσαυθις ἕσεσθαι (209,28...; 38 a, b).

ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄστρα ἐπίκλην ἔχοντα πλανητὰ εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε (209,47...; 38 c, d).

τὰ δ' ἄλλα οἱ δὴ καὶ δι' αἰτίας ἰδρύσατο, εἰ τις ἐπεξίη πάσας, ὁ λόγος πάρεργος ὢν πλέον ἂν ἔργον ὢν ἔνεκα λέγεται παράσχοι. (210,3...; 38 d, e).

τοῦτο δὴ τὸ κατάλοιπον ἀπειργάζετο αὐτοῦ πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν (210,48...; 39 e).

τοῦ μὲν οὖν θεοῦ τὴν κλειστότην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπῆρξατο (211,1...; 40 a, b).

ἀλλὰ ταῦτά τε ἰκανῶς ἡμῖν ταύτη καὶ τὰ περὶ θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν εἰρημένα φύσεως ἐχέτω τέλος (211,29...; 40 d, e).

ἐπεὶ δ' οὖν πάντες, ὅσοι τε περιπολοῦσι φανερώς καὶ ὅσοι φαίνονται καθόσον ἂν ἐθέλωσιν, οἱ θεοὶ γένεσιν ἔσχον, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ τότε τὸ πᾶν γεννησας ταδε θεοὶ θεῶν, ὢν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, ἃ δι' ἐμοῦ γενόμενα ἅλута ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος (211,44...; 41 a, b).

δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοὶς ἰσάζοιτ' ἂν (212,5...; 41 b, c).

τό δὲ μετὰ τὸν σπόρον τοῖς νέοις παρέδοκε θεοὶς σώματα πλάττειν θνητὰ (212,52...; 42 d).

Expone la formación orgánica del hombre como obra divina y prosigue con palabras que deciden una postura:

"Οτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν αὐτὰ, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὡςπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπὴ τινὸς θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδασί τε καὶ ἀριθμοῖς. (220,30...; 53 b, c).

Todas las restantes alusiones teológicas del Timeo son fisiología y anatomía, resueltas con referencia a la divinidad:

El *Tohí vavou* genesiaco es aquí afirmado con caracteres de anarquía temporal:

Τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἀνωθεν θεός οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὅς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾗ (220,54...; etc.; 53 d).

ἔθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ρίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαντὸν ὀρθοὶ πᾶν τὸ σῶμα. (248,1...; 90 a, b).

Εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ, θεός αἰσθητός. (249,40...; 92 c).

(126) Es aquí—en el Critias—como en el Timeo, donde la advocación al Dios de la inspiración parece más preferente (Critias, 250,3...; 106 a, b, c):

Τῷ δὲ πρὶν μὲν πάλαι ποτ' ἔργῳ, νῦν δὲ λόγοις ἄρτι θεῶν γεγονότι προσευχομαι τῶν βῆθέντων ὅσα μὲν ἐβῆθη μετρίως, σωτηρίαν ἡμῖν αὐτὸν αὐτῶν διδόναι, παρὰ μέλος δὲ εἰ τι περὶ αὐτῶν ἄκοντες εἴπομεν, δίκην τὴν πρέπουσαν ἐπιτιθέναι,

"Ἰν' οὖν τὸ λοιπὸν τοὺς περὶ θεῶν γένεσεως ὀρθῶς λέγομεν λόγους, φάρμακον ἡμῖν αὐτὸν τελεώτατον καὶ ἀριστον φαρμάκων ἐπιστήμην εὐχόμεθα διδόναι (250,8...; 106 b, c).

(127) περὶ θεῶν γάρ, ὦ Τίμαιε, λέγοντά τι πρὸς ἀνθρώπους δοκεῖν ἰκανῶς λέγειν ῥᾶον, ἢ περὶ θνητῶν πρὸς ἡμᾶς... περὶ δὲ δὴ θεῶν ἴσμεν ὡς ἔχομεν (Critias, 250,23...; 107 a, b, c).



(128) Τὴν δὲ τῶν γραφῶν εἰδωλοποιίαν περὶ τὰ θεῖα τε καὶ τὰ ἀνθρώπινα σώματα γιγνομένην ἴδωμεν ῥαστώνης τε πέρι καὶ χαλεπότητος πρὸς τὸ τοῖς ὁρώσι δοκεῖν ἀποχρώντως μεμιμησθαι, ... οὐρανόν τε ζήμπαντα, καὶ τὰ περὶ αὐτὸν ὄντα καὶ ἰόντα κρώτον μὲν ἀγαπῶμεν ἂν τίς τι καὶ βραγὺ πρὸς ὁμοιότητα αὐτῶν ἀπομειθεῖσθαι δυνατός ἤ (Critias, 250, 30...; 107 b, c, d).

(129) Θεοὶ γὰρ ἅπασαν γῆν ποτὲ κατὰ τοὺς τόπους διελάγγανον, οὐ κατ' ἔριν. οὐ γὰρ ἂν ὄρθον ἔχοι λόγον θεοῦ ἀγνοεῖν τὰ πρέποντα ἐκάστοις αὐτῶν, (Critias, 252,7...; 109 b).

"Ἡραίστος δὲ κοινὴν καὶ Ἀθηνα φύσιν ἔχοντες, ... οὕτω μίαν ἀμφὶ λήξιν τήνδε τὴν χώραν εἰλήχαστον ὡς οἰκείαν καὶ πρόσφορον ἀρετῇ καὶ φρονήσει πεφυκυῖαν (252,20...; 109 c, d).

Τὰ δ' ἐπάνω τὸ μάχιμον αὐτὸ καθ' αὐτὸ μόνον γένος περὶ τὸ τῆς Ἀθηναίης Ἡραίστου τε ἱερὸν καταρχήκειν (254,18...; 112 b, c).

Signe Platón descubriendo el origen divino de la Polis helénica y concluye:

Ἐπὶ πολλὰς μὲν γενεὰς, μέχρι περ ἢ τοῦ θεοῦ φύσιν αὐτοῖς ἐξήρκει, κατήκουσι τε ἦσαν τῶν νόμων (260,44...; 120 d, e). (261,49...; 120 e-121 a, b).

Θεὸς δὲ ὁ θεῶν Ζεὺς ἐν νόμοις βασιλεύων, ἅτε δυνάμενος καθαρῶν τὰ ταυαῦτα, ἐννοήσας γένος ἐπιεικὲς ἀθλιῶς διατιθέμενον, δίκην αὐτοῖς ἐπιθεῖναι βουληθεὶς, ἵνα γένοιτο ἐμμελέστεροι σωφρονισθέντες, ξυνήγειρε θεοῦς πάντας εἰς τὴν τιμιωτάτην αὐτῶν οἰκίαν. (261,16...; 121 b, c).

(130) Después de una enumeración—tot dii quot loca—de divinidades, mitologiza a Dios, a conciencia y ciencia, con esta frase (Leyes, 289,1...; 662 b, d): εμοὶ γὰρ δὴ φαίνεται ταῦτα οὕτως ἀναγκαῖα, ὡς οὐδὲ, ὡ φίλε Κλεινία· Κρήτη νῆσοι· σαφῶς· καὶ νομοθέτης ὢν ταύτην πειρώμεν ἂν τοὺς τε ποιητὰς ἀναγκάζειν φθέγεσθαι καὶ πάντας τοὺς ἐν τῇ πόλει, ζῆμῖαν τε ὀλίγου μερίστην ἐπιτιθεῖν ἂν, εἰ τις ἐν τῇ χώρᾳ φθέγγεται, ὡς εἰσὶ τινες ἀνθρώποι ποτε πονηροὶ μὲν, ἡδέως δὲ ζῶντες, ἢ λυσιτελοῦντα μὲν ἄλλα ἐστὶ καὶ κερδαλέα, δικαιοτέρα δὲ ἄλλα...

El brebaje, la descripción del temor—ridiculizándolo—, los intervalos de reposo, la primera educación religiosa, la intervención divina para concordar pareceres, el: βούλομαι δὲ μοι μὴ ἐπὶ θεῶν λέγεσθαι τὸ τοῦτον, etc., etc., suenan en las leyes sin reposo metafísico (Las Leyes, II,289,12...; 289,21...; 290,36...; III,303,34...; IV,327,1...; 11,15...).

(131) Τετταράκοντα δὲ ἐπιβαίνοντα ἑτῶν ἐν τοῖς ξυσεϊτίοις εὐωγηθέντα καλεῖν τοὺς τε ἄλλους θεοὺς καὶ δὴ καὶ Διόνυσον παρακαλεῖν εἰς τὴν τῶν προσβυτῶν τελετῇ ἅμα καὶ παιδιάν, ἣν τοῖς ἀνθρώποις ἐπικούρουν τῆς τοῦ γῆραος ἀστηρότητας ἐδορήσατο τὸν οἶνον φαρμακόν. (Las Leyes, II,292,5...; 666 b, c).

(132) En las glosas que periódicamente—y no sin inspiración demiúrgica!—aparecían los lunes en un diario madrileño. Léase *La Angelología de Eugenio d'Ors*, por P. HENRY MICHEL, «Jerarquía», 1937, núm. 2, págs. 41-58; un intento de sistematización en la obra de ARANGUREN, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Madrid, Epesa, 1946.

(133) "Ὅτι μὲν μυριάκις μόρια ἔτη, διελάνθανεν ἄρα τοὺς τότε. γίλια δὲ ἀφ' οὗ γέγονεν ἢ δις τοσαῦτα ἔτη τὰ μὲν Δαιδαλῶν καταφανῆ γέγονε, τὰ δ' Ὀρφεῖ, τα δὲ Παλαμήδει, τὰ δὲ περὶ μουσικῆν Μαρσῶα καὶ Ὀλύμπω, περὶ λῶραν δὲ Ἀμφίονι, τα



δὲ ἄλλα ἄλλοις πάμπολλα, ὡς ἔπος εἰπεῖν χθές καὶ πρῶην γεγονότα. (Las Leyes, III,299,21...; 677 d, e).

Λέγει γάρ δὴ ταῦτα τὰ ἔπη καὶ ἐκεῖνα, ἃ περὶ τῶν Κοκλώπων εἶρηκε, κατὰ θεὸν πως εἰρημένα καὶ κατὰ φύσιν. Θεῖον γὰρ οὖν δὴ καὶ τὸ ποιντικὸν ἐνθεαστικὸν ὄν γένος ὑμνωδοῦν πολλῶν τῶν κατ'ἀλήθειαν γιγνομένων ξὺν τισι. Χάρισι καὶ Μούσαις ἐφάπτεται ἐκάστοτε. (III,302,30...; 682 a, b).

(134) Οὐ τοίνυν ἀνιάτος γε ἂν εἴη πρὸς ἀρετῆς κτῆσιν. εἰ μὲν γὰρ εἰσθαλαττία τε ἐμελλεν εἶναι καὶ εὐλίμενος καὶ μὴ πάμπορος, ἀλλ' ἐπίδεξς πολλῶν, μεγάλου τινὸς ἔδει σωτήρος τε αὐτῆ καὶ νομοθετῶν θείων τινῶν, εἰ μὴ πολλά τε ἐμελλεν ἦθθι καὶ ποικίλα καὶ φαῦλα ἔξειν τοιαύτη φύσει γενομένη. (Las Leyes, IV,318,27...; 704 d).

Ὡς θεὸς μὲν πάντα καὶ μετὰ θεοῦ τόχῃ καὶ καιρὸς τὰνθρώπινα διακυβερνώσει ζῶμπαντα. (IV,321,37...; 709 b, c).

Χρῆν δ', εἴπερ τὸ τοιούτου τὴν πόλιν ἔδει ὑπονομάζεσθαι, τὸ τοῦ ἀληθῶς τῶν νοῦν ἐχόντων δεσποζοντος θεοῦ ὄνομα λέγεσθαι. (IV,324,25...; 713 a, b).

ὁ μὲν δὴ θεὸς, ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος (IV,326,33...; 715 e).

ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα καὶ πολὺ μᾶλλον, ἢ ποῦ τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος. τὸν οὖν τῷ τοιοῦτῳ προσφιλεῖ γηνησόμενον εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίνεσθαι (IV,327,1...; 716 a).

(135) πάντων γὰρ τῶν αὐτοῦ κτημάτων μετὰ θεοῦ φυγὴ θειότατον, οἰκειότατον ὄν (Leyes, V, 332,40...; 726 a).

οὕτω δὴ τὴν αὐτοῦ φυγὴν μετὰ θεοῦ ὄντας δεσπότας καὶ τοὺς τοῦτοις ἐπομένους τιμῶν δεῖν λέγων δευτέραν ὀρθῶς παρακελεύομαι (V,332,45...; 726-727 a).

Ἀλήθεια δὴ πάντων μὲν ἀγαθῶν θεοῖς ἡγείται, πάντων δὲ ἀνθρώποις (V,335,24...; 730 c).

νεμέσθων δ' οὖν τοιαῦδε διανοίᾳ πως, ὡς ἄρα δεῖ τὸν λαχόντα τὴν λῆξιν ταύτην νομίζειν μὲν κοινήν αὐτὴν τῆς πόλεως ευμπάσης, πατριδος δὲ οὔσης τῆς χώρας θεραπεύειν αὐτὴν δεῖ μείζονως, ἢ μητέρα παιδας, τῆ καὶ δέσποιναν θεὸν αὐτὴν οὖσαν θνητῶν ὄντων γεγονέναι. ταῦτα δ' ἔχειν διανοήματα καὶ περὶ τοὺς ἐγγωρίους θεοῦς τε ἄμα καὶ δαίμονας (V,342,34...; 740 a).

καὶ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο δώδεκα θεοῖς δώδεκα κλήρους θέντας ἐπονομάσαι καὶ καθιερώσαι τὸ λαχόν μέρος ἐκάστῳ τῷ θεῷ, καὶ φυλὴν αὐτὴν ἐπονομάσαι (V,347,1...; 745 d).

τούτων δ' αὖ πάντων μέγιστον διαφέροειν ἂν τόποι χώρας, ἐν οἷς θεῖα τις ἐπίπνοια καὶ δαιμόνων λῆξεις εἶεν, τοὺς αἰεὶ κατοικιζομένους ἔλεφ δεχόμενοι καὶ τούναντιόν (V,348,32...; 750 e).

(136) φέρειν δ' ἐπὶ τὸν τοῦ θεοῦ βωμὸν ἕκαστον εἰς πινάχιον γράψαντα τοῦνομα πατρόθεν καὶ φυλῆς καὶ δήμου ὅποθεν ἂν δημοτεύηται (Leyes, VI,350,27...; 735 c).

εἰ δὲ, οἷον τὸ πρῶτον κατοικιζομένοις εἰκὸς γίνεσθαι περὶ τὰ τοιαῦτα, ἢ μηδενὶ ἢ τισιν ὀλίγοις, οἷς μὴ καθεστήκαι, καταστατέον ἱερέας τε καὶ ἱερείας νεωκόρους γίνεσθαι τοῖς θεοῖς (VI,354,50...; 759 b).

τὰ μὲν οὖν τῶν ἱερῶν τῷ θεῷ ἐπιτρέποντα αὐτῷ τὸ μεχαρισμένον γίνεσθαι κληροῦν οὕτω τῆ θεῖα τόχῃ (VI,355,3...; 759 b, c).

πρός δὲ αὐτοῖς οἰκήσεις τε ἀρχόντων δικαστηρίων, ἐν οἷς τὰς δίκας ὡς ἱερωτάτοις ὄσοι λήφονται τε καὶ δώσουσι. (VI,369,3...; 788 c).

(137) φύσει δὲ εἶναι θεὸν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον, ἄνθρωπον δὲ, ὅπερ εἶπομεν ἐμπροσθεν, θεοῦ τι παίγιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγονέναι. (Leyes, VII,385,41...; 803 c).

(138) τὸν μέγιστον θεὸν καὶ ὄλον τὸν κόσμον φαμέν οὔτε ζητεῖν δεῖν οὔτε πολυπραγμαίνειν τὰς αἰτίας ἐρευνῶντας· οὐ γὰρ οὐδ' ὄσιον εἶναι· τὸ δὲ εἶοικε πᾶν τούτου τούναντίον γινόμενον ὀρθῶς ἂν γίνεσθαι (Leyes, VII,399,1...; 821 a).

(139) τούτω δὴ τὰ μὲν ἄλλα θεὸς οἶδεν ἂ χεῖ νόμινα γίνεσθαι περὶ καθαρμούς τε καὶ ταράς (Leyes, IX,434,8...; 873 d).

πλὴν ὅσα κεραυνός ἢ τι παρὰ θεοῦ τοιοῦτον βέλος ἰόν, τῶν δὲ ἄλλων ὅσα τινὸς προσπεσόντος ἢ αὐτὸ ἐμπροσθεν κτείνῃ τινα (IX,434,24...; 873 e).

Platón ha desarrollado con genial maestría un capítulo de ontología jurídica.

(140) ὅσα δὲ λόγῳ καὶ ὅσα ἔργῳ περὶ θεοῦ ὑβρίζει τις λέγων ἢ πράττων, τὸ παραμύθιον ὑποθεμένῳ ῥητέον ἂ δεῖ πάσχειν (Leyes, X,441,19...; 885 b).

(141) θεὸς ἡγούμενος εἶναι κατὰ νόμους οὐδεὶς πώποτε οὔτε ἔργον ἀσεβὲς εἰργάσατο ἐκὼν οὔτε λόγον ἀφήκεν ἀνομιον, ἀλλὰ ἐν δὴ τι τῶν τριῶν πάσχων, ἢ τοῦτο, ὅπερ εἶπον, οὐχ ἡγούμενος, ἢ τὸ δεύτερον ὄντας οὐ φροντίζειν ἀνθρώπων, ἢ τρίτον εὐπαραμυθῆτους εἶναι θυσίαις τε καὶ ἐὶ χάρις παραγομένους (Leyes, X,441,21...; 885 b).

(142) Οὐκοῦν, ὦ ξένη, δοκεῖ ῥάδιον εἶναι ἀληθεύοντας λέγειν, ὡς εἰσι θεοί; πῶς;—pregunta el ateniense a Plinias—Πρώτον μὲν γῆ καὶ ἥλιος ἄστρα τε καὶ τὰ ξύμπαντα, καὶ τὰ τῶν ὀρίων διακεκοσμημένα καλῶς οὕτως, ἐνιαυτοῖς τε καὶ μηνσὶ διελημμένα, καὶ ὅτι πάντες Ἕλληγές τε καὶ βάρβαροι νομίζουσιν εἶναι θεοῦς. (Leyes, X,441,49...; 886 a).

(143) φέρε δὴ, πῶς ἂν τις μὴ θυμῷ λέγοι, περὶ θεῶν, ὡς εἰσίν; ἀνάγκη γὰρ δὴ χαλεπῶς φέρεται καὶ μισεῖν ἐκείνους, οἱ τούτων ἡμῖν αἰτίαι τῶν λόγων γεγέννηται καὶ γίνονται νῦν; οὐ πειθόμενοι τοῖς μύθοις, οὐς ἐκ νέων παίδων ἐτι ἐν γάλαξί τρεφόμενοι τροφῶν τε ἤκουον καὶ μητέρων (Leyes, X,443,9...; 887 c, d).

οἱ δὲ καὶ ἄνευ μέτρων λέγοντες περὶ θεῶν, οἱ μὲν καλαιότατοι, ὡς γέγονεν ἢ πρώτη φάσις οὐρανοῦ τῶν τε ἄλλων, προϊόντες δὲ τῆς ἀρχῆς οὐ πολὺ θεογονίαν διεξέρχονται, γενόμενοι τε ὡς πρὸς ἀλλήλους ὀμίλησαν (X,442,17...; 886 c).

πῶς τούτους ἂν τις ἐν πραεσὶ λόγοις θύναται νοουθετῶν ἅμα διδάσκειν περὶ θεῶν πρῶτον, ὡς εἰσίν (X,443,30...; 888 a).

Ὁ καὶ, νέος εἰ προῖων δὲ σε ὁ χρόνος ποιήσει πολλὰ ὧν νῦν δοξάζεις μεταβαλόντα ἐπὶ τάναντία τίθεσθαι. περιμένον οὖν εἰς τότε κριτῆς περὶ τῶν μεγίστων γίνεσθαι. μέγιστον δὲ ὁ νῦν οὐδὲν ἡγεῖ σὺ, τὸ περὶ τοὺς θεοῦς ὀρθῶς διανοηθέντα ζῆν καλῶς ἢ μὴ (X,443,37...; 888 b).

ταῦτ' ἔστιν, ὦ φίλοι, ἅπαντα ἀνδρῶν σοφῶν παρὰ νέοις ἀνθρώποις, ἰδιωτῶν τε καὶ ποιητῶν, φασκόντων εἶναι τὸ δικαιοτάτον ὅτι τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος (X,445,5...; 890 a).

(144) "Ὁ πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον ἀπάντων, τοῦτο οὐ πρῶτον, ἀλλὰ ὕστερον ἀπεφῆγαντο εἶναι γεγονός οἱ τὴν τῶν ἀσεβῶν φυγὴν ἀπεργασάμενοι λόγοι, ὃ δὲ ὕστερον, πρότερον· ὅθεν ἡμαρτήκασι περὶ θεῶν τῆς ὄντως οὐσίας (Leyes, 446,26-27...; 891 e, a). Φυγὴν, ὦ ἑταίρε, ἡγνοηκέναι κινδυνεύουσι μὲν ὀλίγοι ζῶμπαυτες οἷόν τε ὄν τυγχάνει· καὶ δύναμιν ἦν ἔχει... (446,31...; 892 a, b). (446,46-47...; 892 c, d).

(145) Ὡς ξένη, ὅποταν φῆ τις—habla el ateniense—ἀρα ἔστηκε μὲν πάντα, κινεῖται δὲ οὐδέν; ἢ τούτῳ πᾶν τούναντιον; ἢ τὰ μὲν αὐτῶν κινεῖται, τὰ δὲ μένει; τὰ μὲν κινεῖται που, φῆσω, τὰ δὲ μένει (Leyes, 447,29...; 893 b, d).

Τὸ ἑαυτὸ κινεῖν φῆς λόγον ἔχειν τὴν αὐτὴν οὐσίαν, ἡγερ τούνομα, ὃ δὲ πάντες φυγὴν προσαγορεύουσι; (449,32...; 896 a, b). Platón ha numerado hasta diez posibilidades cinéticas.

Φημί γε—responde el ateniense. (449,34...; 896 a, b).

Ὅχι, ἀλλὰ ἰκανώτατα δέδεικται φυγὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτε, —dice Clinias—γενομένη γε ἀρχικὴ πινήσεως (449,40...; 896 b, c). (450,9...; 896 d, a).

Εἶεν· ἄγει μὲν δὴ φυγὴ πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλατταν ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν, αἷς ὀνόματά ἐστι βούλεσθαι...

...φυγῆ... νοῦν μὲν προσλαβοῦσα αἰεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς ὀρθά καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα a que aludió Clinias arriba. (450,26...; 896-7 e, c).

(146) "Ἢλιον εἶπερ ἄγει φυγὴ, τριῶν αὐτὴν ἔν λέγοντες δρᾶν σχεδὸν οὐκ ἀποτευξόμεθα (Leyes, 451,40...; 898 e, a).

(147) Ὡς ἡ ἐνοῦσα ἐντὸς τῷ περιφερεῖ τούτῳ φαινομένῳ σώματι πάντη διακομίζεται τὸ τοιοῦτον, καθάπερ ἡμᾶς ἢ παρ' ἡμῖν φυγὴ παντὴ περιφερεῖ ἢ ποθεν ἔξωθεν σῶμα αὐτὴ πορισμένη πυρὸς ἢ τινος ἀέρος, ὡς λόγος ἐστὶ τινῶν, ὡθεὶ βία σώματι σῶμα ἢ τρίτον αὐτῆ φιλὴ σώματος οὐσα, ἔχουσα δὲ δυνάμεις ἄλλας τινὰς ὑπερβαλλούσας θαύματι ποδηγεῖ. (Leyes, 451,42...; 898-899 e, b). (451,49...; 899 a, b).

(148) Τοῦτοις μὲν τοίνυν ἡμῖν τὸ λόγων τέλος ἐχέτω—mediado el libro X—τὸν δὲ ἡγούμενον μὲν θεοὺς εἶναι, μὴ φροντίζειν δὲ αὐτοὺς τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων, παραμοθητέον (Leyes, 452,20...; 899 d, e).

Ἄργια μὲν δὴ καὶ ῥαθυμία οὐδεὶς ἀμελεῖ θεῶν. οὐ γὰρ μέτεστιν αὐτῷ που δειλίας (454,2...; 901 e, a). (454,18...; 902 b, c). (454,30...; 902 d, e).

...ἀνώλεθρον δὲ ὄν γενομένον, ἀλλ' οὐκ αἰώνιον, φυγὴν καὶ σῶμα, καθάπερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί... (455,36...; 904 a, b). (456,41...; 905 d, e).

Τὰ μὲν δὲ προτεθέντα τρία, θεοὶ τε ὡς εἰσὶ καὶ ὡς ἐπιμελεῖς καὶ παρὰ τὸ δίκαιον ὡς παντάπασιν ἀπαραίτητοι, φῶμεν ἰκανῶς ἀποδειχθῆναι που; (458,2...; 907 b, c).

(149) Μᾶν οὖν οὐχ ἓν τῶν καλλίστων ἐστὶ τὸ περὶ τοὺς θεοὺς...; (Leyes, 498,53...; 966 c, d).

Ἄρα οὖν ἴσμεν, ὅτι δύο ἔστων τῶ περὶ θεῶν ἄγοντε εἰς πίστιν ὅσα διήλωμεν ἐν τοῖς πρόσθεν; (499,12...; 966 d, e). (499,14...; 966-67 d, a).

(150) καὶ τινες ἐτόλμων τοῦτό γε αὐτὸ παρακινδυνεύειν καὶ τότε, λέγοντες, ὡς νοῦς... εἴη σωμάτων, διανοηθέντες δὲ ὡς νεώτερον, ἀπανθ' ὡς εἶπειν ἔπος ἀνέτρεψαν πάλιν, ἑαυτοὺς δὲ πολὺ μᾶλλον. τὰ γὰρ δὴ πρό τῶν ὀμμάτων πάντα αὐτοῖς ἐφάνη, τὰ κατ' οὐρανὸν φερόμενα, μεστὰ εἶναι λίθων καὶ γῆς καὶ πολλῶν ἄλλων ἀφύγων σωμάτων διανεμόντων ταῖς αἰτίας παντός τοῦ κόσμου. ταῦτ' ἦν τὰ τότε ἐξαιρεσάμενα πολλὰς ἀβεσθήτας καὶ δυσχερείας τῶν τοιοῦτων ἄπτεσθαι (Leyes, 499,33...; 967 b, d).



ARISTOTELES

Aristóteles es el menos griego de los filósofos socráticos. La acusación política podría haberse reforzado con argumentos dialécticos. Sin embargo, no es lícito desentendernos al abrir sus libros de física y su epílogo metafísico de la matización helénica que embellece el discursar filosófico desde Tales a los judaizantes y neoplatónicos.

Hablamos de la concepción helénica como de «constante» de la filosofía, no aglutinante de elaboración. El sentido de esta afirmación nos le ofrecen los historiadores de la cultura griega y le aceptamos. No es ocupación nuestra depurar—aristando—la absoluta rigidez de los ciclos históricos (151).

Los libros de física, entre los que figuran principalmente los ocho que hoy dan nombre al tratado, son fuente genuina de nuestro estudio teológico. En los metafísicos—nombre que desconoció Aristóteles para sus libros—aparece—de intento—el propósito cumplido del pensamiento peripatético; y en ellos meditaremos nuestra contemplación teísta. Los tratados políticos o puramente lógicos nos ordenan el camino para acertar con la interpretación probable en los textos dudosos y en las frases ambiguas.

El teologismo aristotélico es referido en los textos escolásticos como trascendente y personal. Como auténtico teísmo. Así, a lo menos, los manuales al uso, en los que una vacilación o debilidad aristotélica es salvada heroicamente. Pero ha habido autores—Ravaisson, entre varios (152)—de notable rigor filosófico que han leído en la metafísica aristotélica la evolución cósmica en movimiento apetitivo, no en inmarcesible recorrido de impulso motriz.

El acierto o descuido en la argumentación del Estagirita no desdora el hallazgo teísta—si llega—en su intuición y manifestación personal y



cronológica, aunque el prestigio dialéctico del filósofo del Liceo sufra quebranto. Y es claro que nuestra consideración es atenta en ambos aspectos, ya que una convicción personal de una proposición probable no es—en rigor—verdad inconcusa ni atendible.

El método que emprendemos es—a trueque de parecer ilógicos—el de más seguro acierto. Pisar las huellas aristotélicas, en un seguimiento reverente de sus libros. Si es cierto que la redacción de sus física y metafísica puede no ser personal ni las lecciones auténticas, también es indudable que éste es el Aristóteles aceptado y aceptable para nosotros. Por lo demás, unas páginas de ensayo refrendado con citas esporádicas al asalto de acomodaciones no alcanzaría otro valor que el de la confirmación anahistórica de una previsión afilosófica, nunca una postura definida. Confirma nuestro propósito el discurrir aristotélico que avanza progresivo en un anhelo de superación física. Todos los capítulos de su obra se nos antojan en lectura meditada, como un fervor por encontrar la raíz nutricia y el eje fundamental del motor inmóvil, que en un tiempo sin medida y con un mover eterno mueva un movimiento circular en revoluciones sin término.

a) La Física

La Física es, en la concepción aristotélica, de prefiguración teológica. Porque—nos lo dice en los comienzos—sólo cuando alcanza principios, causas y elementos primarios aprisiona el hombre la verdad de las cosas (153). Tarea ciertamente ardua, nos advierte Aristóteles, ya que—es fina observación psicológica—lo particular y circundante nos tienta hasta universalizar—con falsías—su realidad efímera (154).

El Dios de Aristóteles—si llega—nos lo trae el movimiento. Nuestro filósofo ahonda en la dinámica con una morosidad que fatiga a la par y encanta. Pocas veces ha llevado tan lejos filósofo alguna una dirección tan pormenorizadora de una realidad palpitante. Aristóteles—filósofo—da por cierta la existencia del móvil (155). Por cierta y evidente. Los seres—indudablemente—se mueven. Inductivamente, el movimiento fuerza nuestro asentimiento; históricamente, los eleatas lo niegan. Pero Parménides y Melisso no intuyeron la oquedad entre el ser y el no-ser, en la que se alumbra «algo» que explica el movimiento (156).

Claro que para llevar a conclusión bien asentada la afirmación de un primer motor inmóvil con caracteres teológicos es urgente y preciso un estudio serio, severo y sutilísimo del móvil que se mueve con movimiento, en virtud de la fuerza motriz—olvidese la redundancia—; y esto lo consigue Aristóteles. No es necesario, y sí deleznable, llenar el mundo de homeiomerías asáficas, aunque sólo loas merezca la razón ordenadora



del cosmos anaxagórico. Con principios limitados y reducidísimos, el universo nos abre su naturaleza y su movimiento (157). Para exigirle, sin embargo—prosigue Aristóteles—, la presencia de contrarios—sensible o racionalmente descubiertos, delimitados o imprecisos, es decir, Parménides o Demócrito—y sobre ellos descubrir la presencia de un tercero, mediador de existencias, aunque sin poder creador absoluto. Porque del no-ser no caben generación, ni hacer, ni cambio, ni traslado posible; aunque, en rigor, tampoco lo hay desde el ser, si ambos términos adquieren valor absoluto, y sin que esto suponga—nos avisa Aristóteles—novedad y ataque sobre la perfecta distinción entre el ser y el no-ser.

El movimiento de los seres naturales—ellos son, los naturales, los que nos han de traer el descubrimiento del motor inmóvil—tiene por serlo principio de movilidad y principio de estancia (158). La propia naturaleza es madre y maestra de esta verdad (159). Una demostración sería ridícula como lo es siempre el intento apologético de lo evidente, aunque la naturaleza se extiende más allá de la materia, sujeto de las cosas, no parando hasta entrañar la forma que presta a la materia el nombre y su realidad natural (160). La forma que naturaliza a la materia pide acabamiento filosófico que sólo encontraremos en las causas, materia, motor, forma, fin. Una de ellas, inmanente y sumisa, es la propia materia, obediente. Otra, transeúnte y activa, es la obradora de la forma. La tercera es el modelo formativo, que caracteriza al nuevo ser. La postrera, la que mueve la realización con impulso moral y final, para que todo acontezca con orden y decoro; porque en cualquier acepción que tomemos la causa siempre habremos de recurrir a la suprema en eficiencia y en fin (161). Cuando se habla de la fortuna o del acaso, como de excepciones en el acontecer causal del mundo, sólo puede aceptarse en el sentido de desviaciones excepcionales—noéticas o físicas—de la dinámica universal en cosas particulares, nunca con una realización abarcadora y sistemática, que autorice una reclamación de última instancia o alarde supremo de salvación, como hiciera, por ejemplo, Empédocles (162). Tan esencial es este natural ascenso gradual—ininterrumpido—hasta saciar la ley de la causalidad en un arranque supremo, que hemos de llegar a un motor inmóvil—nos previene ya Aristóteles—, primero de todos, motor, no movido. En él enclaustra nuestro filósofo—casi sin percatarse de ello—las cuatro causas en identidad de principio final-eficiente (163).

Si algo hay en el acontecer que pudiera invitarnos a una desnaturalización teológica, si bien lo examinamos, nos induce a afirmar una equivocación de realización, a causa de los impedimentos. Es decir, el fin domina la naturaleza hasta tal punto que se identifica con ella. Y como el fin es causa de la materia, porque el fin exige presencia de exis-

tencia a la naturaleza, no hay inteligibilidad natural sin el estudio de las causas finales. Acontece en esto al igual que con el movimiento—hijo legítimo de la naturaleza—, sin cuyo conocimiento la naturaleza es, para nosotros, vaciedad asáfica (164).

Aristóteles va estrechando el cerco filosófico de su Física apartando acepciones, depurando conceptos y aristando con esmerada pulcritud fenomenológica los «átomos metafísicos» que han de acercarle el gozo de su motor supremo al que tiende desde el primer comienzo de sus disertaciones, y sobre el que una meditación prolongada mantendrá nuestro espíritu en indecisión sobre una resuelta trascendencia y personalidad divina, en deslinde teísta. Como la gravedad del hallazgo es de repercusión histórica y metafísica, séanos lícito proseguir con cierta mesura el pensamiento aristotélico.

En el libro III define el movimiento como le es dado hacerlo y explica las condiciones de su existencia. Santo Tomás lee en el libro IV las determinaciones extrínsecas del movimiento aristotélico; la continuidad la estudia en los libros V y VI, realizando en los capítulos VII y VIII una investigación del movimiento en relación con el motor y los móviles. Nuestro recorrido será veloz por los seis primeros libros, para detenernos en el séptimo y octavo, en los que descansa el movimiento.

El movimiento en cuyo centro nuclear alienta el motor inmóvil es estudiado por Aristóteles con alardes de genialidad manifiesta (165). Es confesión unánime de los filósofos, no invalidada por la infradiferenciación mental—en la cuestión presente—del autor de las «Reglas para la dirección del ingenio». El movimiento que nos va a exigir un motor inmóvil es una entidad muy suya, en la mentalidad aristotélica. Tanto, que parece alejar su realidad de la que toda entidad es menester que posea. Porque el movimiento—sugiere Aristóteles—no es un móvil, entidad que se mueve; ni—propiamente—el acto que realiza el móvil, entidad que sostiene en nuestro pensamiento la definición inteligible del movimiento. Este es una realidad peculiar que determina la existencia del móvil, precisamente en cuanto está en movimiento. Movimiento no es lo que se mueve, ni lo movido, sino aquella realidad distinta de lo que el movimiento—por serlo—ha de llevar necesariamente consigo. Podríamos decir, pues, que el movimiento aristotélico no se demuestra andando, sino que el andar esconde el movimiento. El movimiento es un buen camino para que el no-ser sea; y pone en riesgo al ser para que pierda su entidad, ya que el movimiento no se aloja si no es en los seres que, al poseerlo, desvirtúan su ser. Es decir, para Aristóteles, un móvil no es móvil por ser ser, sino precisamente porque se pone en trances de no serlo, con esperanzas de alcanzar otra peculiaridad entitativa que, al lograrla, es prueba de no implicar ya movimiento.

El movimiento—en concisión aristotélica—no es entidad sustancial, ni acto, ni potencia. Es algo intermedio que busca asidero para ofrecer una explicación comprensible, no para constituirse metafísicamente. En ese «algo» intermedio y exacto—que afecta más al segundo término que al primero—vive entrañado el movimiento. El movimiento sería captable—metafísicamente—si nos resignamos—con evidente peligro de nebulosidades—a no prestar atención a su futuridad y a su orto. Pero nuestras referencias psicológicas nos fuerzas los términos potenciales «a quo» y actuales «ad quem», en los cuales se realiza—pero no son—el movimiento.

La definición es exacta y ya—para nosotros—clara: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν; el acto del ente en potencia, precisamente en cuanto tal, es el movimiento. La definición adquiere tono de epifonema. Todo lo que se mueve—insobornablemente—se movía y—forzosamente—se moverá. Los argumentos eleáticos de Zenón adquieren claridad de respuesta obvia en estas manifestaciones aristotélicas, y no olvida refutar con fruición y reiteradamente las proposiciones dicotómicas, aquilea, la de la flecha tensa y la del estadio (166).

El lugar, el vacío, el tiempo, lo infinito, lo limitado, el instante, todo está supeditado en la realidad, fantasmagoría o noesis al movimiento. Y en ello invierte Aristóteles—con paréntesis para la parte del movimiento—sus tres libros centrales hasta el VII (167).

El VII y el VIII son ya preferentemente zeópetos, si al motor inmóvil damos en mirarle con ojos teológicos. A todo lo que se mueve alguien lo mueve. Porque o a sí mismo se da el movimiento o le viene de otro distinto. Y descartada en buena lógica y noble intento la primera hipótesis, nos resta, sin intermedio posible, la segunda (168).

Indudablemente Aristóteles intenta convencernos que lo que se mueve es movido por otro. Cabe para él un movimiento en el que el móvil se mueve a sí mismo, porque una parte impulsa a otra moviéndose ambas o dando curso sólo a la segunda. Así el pie, el alma, el entendimiento, mueven al hombre, cada uno con sus características peculiares, pero ciertamente sin abandonar un único prosopon; por lo que la cuestión subsiste (169).

Aristóteles reduce los términos de su aforismo al movimiento físico, determinación que más que restringir la cuestión la aclara fijando la calidad del movimiento. La prueba no nos la ofrece a renglón seguido, sino que, saltando por inextricables digresiones, espera a los capítulos IV y V del libro final.

En rigor, toda la física aristotélica está alimentada con este principio. Nada hay—para Aristóteles—en potencia y en acto a la vez con respecto a una única realidad conceptual o física. No olvidemos que el

movimiento implica una potencialidad reduplicativa del acto existencial del movimiento y habremos de admitir que el motor del movimiento—acto reduplicativo, a su vez—está fuera de lo movido en el movimiento actual. Por lo que es imposible que nada se mueva a sí mismo. Santo Tomás se complacerá en este argumento que, por lo demás, se funda en la más elemental causalidad. Este es el pensar de Aristóteles, aunque admita—filosóficamente—instancias adversarias de aprieto dialéctico presentadas veinte siglos más tarde por Mastro y sus discípulos y a las que no ha lugar en nuestro estudio.

Este motor—acto—está con lo movido. Siempre—claro está—que mueva con eficiencia y no con pura finalidad (170). Aristóteles lo expresa claramente en este capítulo II de su libro VII de Física. Una interpretación que se aleja de esta manifestación precisa y exacta habrá de justificarse con textos apodícticamente contrarios, y los que se leen en la Metafísica carecen—ya lo veremos adelante—de valor corrosivo y no son más claros—en su orden telológico—que los eficientes que aquí hallamos.

La tesis de Ravaisson, expuesta con tonos marciales y elaborada con citas de la Metafísica aristotélica con olvido de un contraste crítico, nos llega en preludios de melodía dinámica de timbre panteísta, que desvía el espíritu de la interpretación serena. La atracción final del mundo es principio aristotélico, ciertamente. Pero no—necesariamente—con exclusión de un motor eficiente, mientras no se extirpe todo el discurrir físico del Estagirita y sus intérpretes escolásticos y extraños. En tal forma está el motor con lo movido que no cabe—entre ellos—intersticio real imaginable.

El movimiento recibido es lo que remata el ser con perfección de forma y de naturaleza, porque sólo lo que se puede mover es movido y al moverse delimita los contornos de su realidad inteligible. Y en modo análogo que no hay movimiento—en último deslinde—sin motor, no se concibe que el motor—por definición—no mueva algo en el tiempo. El tiempo determina la uchronicidad del movimiento, porque ¿cómo existiría lo antes y después—en la definición del tiempo—si el tiempo no existiera? Y ¿cómo existiría el tiempo sin movimiento alguno? Porque el tiempo—dice Aristóteles—es una cualidad del movimiento.

La eternidad del movimiento aristotélico se descubre en la misma naturaleza para cuya explicación no son razones la pura alternancia o constancia de Empédocles o Demócrito. Así, a lo menos, estima nuestro filósofo, que rompe las objeciones que contra la eternidad del movimiento preconizado presentaban las doctrinas físicas de sus predecesores. La respuesta aristotélica a Demócrito y a los primeros jónicos no carece de vigor, pero en una insistencia metafísica de los adversarios le hubiera sido tarea incumplida responder satisfactoriamente.

Estas disgresiones—erróneas—de Aristóteles en sus libros físicos no tuercen en nada el rumbo de su intento primero; no hay movimiento sin motor. Y el movimiento ciertamente es, existe. Porque sin movimiento la naturaleza se torna inconcebible.

Este motor es inmóvil. Y esta apreciación resulta obvia si se atiende—dice Aristóteles—que es el primer motor. Si todo lo que se mueve es movido por algo, y—en ascenso causal—es absurdo el proceso infinito, es bien cierto que el primer motor es intermediario del movimiento. No hay en el motor—como acertadamente nos avisó Anaxágoras—mezcla alguna y pasividad. Por lo demás, si no prestamos nuestro asentimiento, surge una complicación física por las dos fuerzas resultantes en el motor al suponerlo movido y motor, ya que no es el movimiento por el que el motor se mueve—en la hipótesis—el mismo que ejerciera su acción sobre el móvil. Más difícil resulta la consecuencia que—en un estudio integral del movimiento del que nada nos toca—habría de resolverse sobre la calidad del contacto entre motor y móvil.

El aprieto que sobre la eternidad del movimiento hubiera encontrado Aristóteles no se apremiaría para con la eternidad del primer motor inmóvil. La necesidad del movimiento reclama la eternidad del primer motor, en cuya definición entra—como nota metafísica—la inmovilidad. Aristóteles advertía el sentido óntico y el apologético de su afirmación. Si no defendía la eternidad del motor primero en su motoridad inmóvil, toda la física se derrumbaría ante el ataque atomista de los seguidores de Demócrito (171).

Hay como un «Movimiento circular» de razonamiento en torno a la eternidad del motor y del movimiento de cuya confusión nace una mejor claridad para nuestro propósito. Pues Aristóteles se debate resueltamente por salvar la indivisibilidad, eternidad, inextensión e infinitud del primer motor inmóvil, constituyendo esta afirmación la sentencia postrera de sus libros de física, sin que—por otra parte—se abra a una mayor claridad teológica el pensamiento aristotélico (172).

b) La Metafísica

Es en la Metafísica donde afianzaremos nuestra postura teísta en contacto aristotélico. Aristóteles nos advierte—ya en los indicios—que persigue el porqué de las cosas. Las causas y los principios supremos; pues con buena metodología—infrecuente en nuestro filósofo—nos avisa que no repetirá en los libros que comienza las causas ya estudiadas en las lecciones que preceden.

En un principio los filósofos—nos indica Aristóteles—se ufanaban



con adelgazar la materia (173), en perscrutar en sus sinuosidades y elementos los principios del mundo. La materia les ahogaba en su atomi-
 cidad elemental. Sólo Anaxágoras triunfa de la materia en un andar
 limpio y espiritual, núsmico. El párrafo anaxagórico es lúcido, y le vale
 al Estagirita unas notas de indignación contra los jónicos primeros y
 los materialistas helenos. Aristóteles nos presenta, en seguimiento, una
 teoría de autores y doctrinas que es habida como el primer intento de
 historia de la Filosofía. En esto, lo merece el Estagirita; pero en lo
 que atañe a nuestro respecto, el anuncio de la divinidad trascendente
 sólo puede presentarse con elevaciones metafísicas de carácter teísta de
 no frecuente iteración en los textos aristotélicos. No cobijamos dudas
 por la pureza de su doctrina, pero la atribución teísta nos la habrán
 de forzar frases y conceptos taxativos, no simples adivinaciones.

Buen caminar emprende Aristóteles al achacar a Anaxágoras como
 solución a filosófica su *νοῦς* creador, aparición en escena como un Deus
 «ex machina» de tragedia insoluble. Sólo una causa universal, única,
 necesaria, puede ser concebida como suprema y auténtica, y el *νοῦς*
 anaxagórico no goza de estas cualidades. Crítica acerada la del Estagirita,
 a las vueltas de alabanzas físicas a Anaxágoras. Nada más lejos que una
 trascendencia divina del *νοῦς* si nos entregamos al enjuiciamiento aris-
 totélico, gran catador de doctrinas presocráticas.

El esquema que nos ofrece en los capítulos que se siguen no ofrece
 ningún matiz teológico que merezca reseña teísta. Así lo entendió nues-
 tro filósofo, quien, en su capítulo VII—del libro I en que nos movemos—
 afirma que sólo «de lejos» supieron «algo» de principios y causas los
 filósofos primeros, entre los que no se ruboriza de mentar a su maestro.
 Ninguno tiene en estima la causa del movimiento, que es, justamente,
 lo que más importa a Aristóteles.

Confesamos con sinceridad de elogio que el problema teológico es
 claramente expuesto en Aristóteles, aunque la audacia de una sentencia
 formal y exacta, divinamente, no nos llegue nunca; a lo menos, con
 esta explicitud cristiano-católica de nuestra filosofía patrístico-escolástica.
 Y es de gran peligro sapiencial, porque Aristóteles define el conocimiento
 de la verdad como el reconocimiento de su causa, por lo que una co-
 rriente huidiza, como es la del mundo nuestro, en la que no es posible
 bañarse ni una vez siquiera, que dijera Cratylo, se nos escapará de la
 inteligencia mientras no acertemos con la seguridad de un Dios tras-
 cendente.

La causa, indudablemente—seguimos de nuevo el desorden aristo-
 télico—, es, en último grado, una y única. El progreso infinito no es con-
 cebible como realidad. Nuestros conocimientos son vagas fantasmagorías
 si las causas de los fenómenos son, en número y graduación, ilimitadas.

Lo que al filósofo consuela es el axioma de una causa suprema en cuyo estudio descansamos, y para cuya investigación reclama el nombre de primera filosofía.

Aristóteles, en un alarde metafísico, resume en una única disciplina el alcance categorial de la realidad suprema. Causa última, Metafísica, Filosofía primera, Filosofía universal, Ontología, Teología, aunque dos de estas denominaciones le sean desconocidas—en su literalidad—al lector del Liceo. Ningún filósofo como Aristóteles nos ha legado con originalidad y acierto el hondo sentido conceptual y terminológico de los vocablos que mientan a la verdad suprema en reverencias de lenguaje. Causa, principio, sustancia, naturaleza, necesidad, identidad, unidad..., su sentido invadió la filosofía medioeval, trascendiendo las ironías renacentistas para mantener su alcance y perfección en nuestra filosofía moderna y contemporánea.

Si Aristóteles no llega a Dios en trascendencia de conocimiento y realidad, alguna caída irremediable ha abatido las alas del espíritu humano y el aliento discursivo de su entendimiento con añoranzas de una iluminación súbita y sobrehumana que atice las lumbres racionales. Porque Aristóteles, en los momentos culminantes de su afirmación del acto puro inmóvil, anterior en supremacía de realidad y sustancialidad, nos trae el desaliento de una confianza en el «fin», como prueba triunfante de sus aseveraciones.

Parece decirnos Aristóteles que—en su concepto—el acto puro, supremo, último, es el fin. El alcance de esa afirmación aristotélica no invalida otras previsiones maravillosas, pero sí priva de trascendencia a un motor inmóvil que ya se nos antojaba el Dios cristiano; causa final, pero también eficiente, del mundo y de su realidad cinética. Todas las pruebas de Aristóteles para enaltecer su hallazgo carecen de vigor trascendente en el camino indagatorio de un teísmo al que estaban, por razón natural, obligados a reconocer, peripatéticos y asáficos, helenos o bárbaros.

Los hallazgos aristotélicos son prodigios de intuición para un equilibrio armónico de Teología pagana que quiere saltar, a golpes de metafísica, la barrera helénica. Sin embargo, no logra atravesar el cerco isleño—más que peninsular—de la filosofía socrática, aunque sus juicios certeros preparen el asalto de una nada objetiva—discúlpenos el barbarismo filosófico—que separa al mundo y a Dios con una ontologicidad analógica.

El capítulo VII de su libro XI es una lectura de teología piadosa que no alcanza en ninguna de sus afirmaciones unguidas desasirse de lo entitativo cosmológico. El primer principio se basta a sí mismo—nos repetirá a punto de conclusión—para ser lo que es; él es a sí mismo su

bien, él es su unidad, exenta—ella sola—del mal, en una finalidad ética que repite con delectación el Estagirita en su *Metafísica*.

Ni en la *Física* ni en los libros metafísicos nos ofrenda Aristóteles una trascendencia divina con personalidad, eficiencia y determinación. Los restantes tratados aristotélicos tocan los puntos teológicos muy debilmente, aunque en el tratado sobre el cielo—en sus postreros capítulos—, en las *Éticas* y en los escritos sobre la generación y sobre el alma, apunta frases y axiomas filosóficos, en compaginación con sus derivaciones o principios metafísicos.

Un estudio pormenorizado y cronológico en el pensamiento teológico de Aristóteles en busca del teísmo es desalentador si lo que se persigue es una confesión solemne y definitiva—la proclamación dogmática—de un Dios trascendente. Sin embargo, una visión incisiva y sistemática del propósito y del logro teológico de Aristóteles nos descubre una organización metafísica en la que alienta una adivinación zeópeta manifiesta.

Aristóteles no afirma en ningún renglón de su obra la trascendencia de Dios; quede esto bien claro. Pero en la obra aristotélica se le atribuyen al Motor inmóvil unas prerrogativas y una dirección lógica, ontológica y ética que conduce a un apostura insobornablemente teísta. Es una teodicea la de Aristóteles en potencia próxima de actualización y realidad perfecta coronada de gracia teísta por las especulaciones escolásticas del medioevo. Es una evolución homogénea, una como revelación natural implícita—mejor que meramente virtual—en la que la verdad de Dios se abre a una nueva luz por la óptica de un enfoque perfecto. Son aguas y lumbres nuevas de una verdad diamantina.

La última gradación de las atribuciones del Motor inmóvil con la afirmación de una fuerza sustantivadora de la realidad que le asegura Santo Tomás de Aquino, y que le valdría al Estagirita el concepto de creación, no es verdad atendible (174). Sin embargo, frases axiomáticas del libro VIII de la *Física* sobre el Motor primero—acto anterior a todo lo que no es él, motor de acciones y fenómenos, de cambios y movimientos, espirituales, con la exigencia natural y lógica de que todo lo que cuelga de estos principios le deba el ser y el acontecer, y que lo primero y lo anterior sea perfecto sin atenciones de lo colgante—, todo ello eleva nuestro pensamiento hacia una adivinación en brote dogmático del descubrimiento filosófico del significado creador del segundo vocablo del Génesis. Y es claro que la creación en su concepto exacto «ex nihilo» exige al raciocinio la afirmación teísta (175).

Las perfecciones con que Aristóteles viste a la divinidad enjoyan tan pulcramente su entidad, que adquiere una elevación trascendente del valor potencial del mundo en dinamicidad constante. Con un acierto de

interpretación nos advierte Paul Janet el sentido de universal generalización, de objeto científico que presentan las «formas» platónicas subsistentes y trascendentes en virtud de una elaboración abstractiva al estilo de nuestros modernos panteístas, y de la determinación y realidad sustantiva, entitativa, circuida de valor y personalidad que parece ofrecernos lo «Ideal» aristotélico (176). Ideal que—añadimos nosotros—atiza en su vivir la realidad de su perennidad, siempre encendido el fuego de su gloria por el rumor del movimiento circular inagotable que consume nuestra existencia en instantes, pero que a Dios le beatifica eternamente.

c) Conclusión

El Dios aristotélico es—así lo creemos nosotros—un motor teleológico en la metafísica, un principio motriz y eficiente en la Física, una inteligencia espiritual ordenada, acto purísimo, motor metafísico—no físico, por contacto—, gozo y beatitud suprema, en todas sus obras.

La teología de Aristóteles es desvaída para quien tiene bien asida la razón en una sabiduría cristiana, pero alejando nuestras convicciones—en exigencia metodológica—ignoramos que el discurso humano infiriendo, abstrayendo o intuyendo en un mundo circundante, apagado de resplandores evangélicos, haya penetrado más hondamente en el temblor incierto de la realidad humana, atravesada por la personalidad divina en el crear, rechazada en el pecar y definitivamente lograda por la evangelización católica (177).





NOTAS DOCUMENTALES DE ARISTOTELES

(151) Consúltese a H. VON ARNIM, *Die Entschung der Gotteslehre des Aristóteles*, Wien und Leipzig. Holder-Pichler-Tempsky, 1931; y R. MUGNIER, *La theorie du primier moteur et l'evolution de la pensé Aristotetelicienne*, París, 1930.

(152) El texto que provoca la afirmación del ilustre espiritualista cois-siniano es, sin duda, el « ἐστὶ γὰρ αὐτὸ τὸ ὄν ἕνεκα » (*De coelo*, II, cap. 12). (Véase su *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles*, tomo 1.º, págs. 569-838). «La idea de Dios de Aristóteles no tiene tampoco la nota de fuerza creadora esencial a la idea cristiana de Dios, porque falta el atributo de amor al objeto de esa idea. Sólo el amor de Dios hace además comprensible que Dios manifieste con actos su querer en el sentido de una creación y no la mantenga eternamente encerrado reposando en sí mismo». SCHELER, *De lo Eterno en el hombre; la esencia y los atributos de Dios*. Rev. de Occidente, 1940, pág. 221. «La phisique et la métaphisique d'Aristote convergent toutes deux vers une théologie». MARCEL DE CORTE, *Aristote et Plotin*, Desclée, 1935, pág. 107.

(153) τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἰτία γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἡρώτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων (Física, I,I,248,3...).

(154) Καὶ τὰ παιδία δὲ τὸ μὲν πρῶτον προσαγορεύει πάντας τοὺς ἄνδρας πατέρας καὶ μητέρας τὰς γυναῖκας, ὕστερον δὲ διορίζει τοῦτον ἕκαστον (Física, I,I,248,23...).

(155) Ἡμῖν δὲ ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἓνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δὲ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς (Física, I,II,249,19...).

(156) Ἐνταῦθα δὲ ἤδη ἠπόρουσιν, καὶ ὁμολογοῦσιν τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, ὥσπερ οὖν ἐνδεχόμενον ταῦτόν ἓν τε καὶ πολλὰ εἶναι, μὴ τὰ ἀντικείμενα δὲ ἔστι γὰρ τὸ ἓν καὶ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ (Física, I,II,250,29...).



Φανερόν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἀληθές, ὥς εἰ ἐν σημαίνει τὸ ὄν καὶ μὴ οἶόντε ἅμα τῆν ἀντίφασιν, οὐκ ἔσται οὐθὲν μὴ ὄν· οὐθὲν γάρ κωλύει μὴ ἀπλῶς εἶναι, ἀλλὰ μὴ ὄν τι εἶναι τὸ μὴ ὄν (I,III,252,4...).

(157) βέλτιον (sólo Empedocles) δ' ἐλάττω καὶ πεπερασμένα λαθεῖν, ὅπερ ποιεῖ Ἐμπεδοκλῆς (Física, I,IV,253,50...).

(158) Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἔστι φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας (Física, II,I,260,35...).

(159) ...τῆς φύσεως ἀρχῆς τινός καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμῆν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτό, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός (Física, II,I,260,48...).

(160) Aristóteles (Física, II,I,261,15...): Οἶον τῷ πορὶ φέρεσθαι ἄνω· τοῦτο γάρ φύσις μὲν οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἔχει φύσιν· φύσει δὲ καὶ κατὰ φύσιν ἔστί.

Ἔς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειράσθαι δεικνύουσι γελοῖον· φανερόν γάρ ὅτι τοιαῦτα τῶν ὄντων ἔστί πολλά (II,I,261,19...).

(161) Aristóteles (Física, II,III,264,9...): "Ἐνα μὲν ὄν τρόπον αἴτιον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίνεται τι εὐνοπάρχοντος... ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα... Ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ηρεμῆσεως... Ἔτι ὡς τὸ τέλος... Καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίνεται τοῦ τέλους... Τὰ μὲν ὄν αἰτία σχεδὸν τωσαυτῶς λέγεται.

(162) Aristóteles (Física, II,IV,265,46...): Λέγεται δὲ καὶ ἡ τόχη καὶ τὸ αὐτόματον τῶν αἰτίων, καὶ πολλά καὶ εἶναι καὶ γίνεσθαι διὰ τόχην καὶ διὰ τὸ αὐτόματον.

Ὅσπερ Ἐμπεδοκλῆς οὐκ ἀεὶ τὸν ἀέρα ἀνωτάτω ἀποκρίνεσθαι φησιν, ἀλλ' ὅπως ἂν τόχη· λέγει γοῦν ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ (II,IV,266,22...).

Πρὸς γάρ τῷ καὶ ἄλλως ἀτοπον εἶναι τὸ λεγόμενον, ἔτι ἀτοπώτερον τὸ λέγειν ταῦτα, ὀρῶντας ἐν μὲν τῷ οὐρανῷ οὐδὲν ἀπὸ ταυτομάτου γινόμενον, ἐν δὲ τοῖς οὐκ ἀπὸ τόχης πολλά συμβαίνοντα ἀπὸ τόχης· καίτοι εἰκός γε ἦν τούναντίον γίνεσθαι (II,VII,266,42...).

(163) Ἐπεὶ δ' αἱ αἰτίαι τέσσαρες, περὶ πάσων τοῦ φυσικοῦ εἰδέναι, καὶ εἰς πάσας ἀνάγων τὸ διὰ τί ἀποδώσει φυσικῶς, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινήσαν, τὸ οὐ ἔνεκα (II,VII,269,33...).

Διτταὶ δὲ αἱ ἀρχαὶ αἱ κινούσαι φυσικῶς, ὧν ἡ ἑτέρα οὐ φυσικὴ· οὐ γάρ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἐν αὐτῇ· τοιοῦτον δ' ἔστιν εἴ τι κινεῖ μὴ κινούμενον, ὥσπερ τὸ τε παντελῶς ἀκίνητον καὶ τὸ πάντων πρῶτον (II,VII,269,49...).

(164) Aristóteles (Física, II,VIII,271,7...): Εἰ ὄν τὰ κατὰ τὴν τέχνην ἔνεκά του, δῆλον ὅτι καὶ τὰ κατὰ τὴν φύσιν ὁμοίως γάρ ἔχει πρὸς ἀλλήλα ἐν τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν τὰ ὕστερα πρὸς τὰ πρότερα.

Φύσει γάρ, ὅσα ἀπὸ τινος ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος... ἐὰν μὴ τι ἐμποδισῇ (II,VIII,271,44...).

Ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἰεσθαι ἔνεκά του γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινεῖν βουλευσάμενον (II,VIII,272,2...).

Ὅτι μὲν ὄν αἰτία ἡ φύσις, καὶ οὕτως ὡς ἔνεκά του, φανερόν (II,VIII,272,8...).

(165) Aristóteles (Física, III,I,273,9...): Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεώς ἐστι, δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστὶ κίνησις· ἀναγκαιὸν γάρ, αὐτῆς ἀγνοουμένης, ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν.

(166) Las frases que conservando la línea aristotélica han permitido la armonía de estas dos páginas sobre el movimiento son las siguientes:

Καὶ ὅλως κινήτικόν τε καὶ κινήτὸν· τὸ γὰρ κινήτικόν κινήτικόν τοῦ κινετοῦ, καὶ τὸ κινετὸν κινήτὸν ὑπὸ τοῦ κινήτικου. Οὐκ ἐοῖσι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα· μεταβάλλει γὰρ τὸ μεταβάλλον αἰεὶ ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ πείδον ἢ κατὰ τόπον. (Física, III,I,273,29...).

Ὅστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν αἶδη, τσαῦτα, ὅσα τοῦ ὄντος (III,I,273,44...).

Ἔοστε καὶ τὸ κινεῖν φυσικῶς κινήτὸν· πᾶν γάρ τὸ τοιοῦτον κινεῖ κινούμενον καὶ αὐτὸ (III,I,274,12...).

Ἡ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχθεῖ ὢν ἐνεργῆ ἢ αὐτὸ ἢ ἄλλο, ἡ κινήσις ἐστὶ (III,I,274,17...).

Ἡ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἐτελής δὲ (II,II,275,9...).

Τὸ κινεῖν ἐστὶ· τοῦτο δὲ ποιεῖ θίξει, ὥστε ἅμα καὶ πάσχει· διὸ ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινήτου, ἢ κινήτου (III,II,275,21...).

Ὅτε μίαν δοῖν τὴν αὐτὴν εἶναι κωλύει, μὴ ὡς τὸ εἶναι τὸ αὐτό, ἀλλ' ὡς ὑπάρχει τὸ δυνάμει ὢν πρὸς τὸ ἐνεργεῖν (III,III,276,13...).

(167) Aristóteles (Física, III,IV,276,48...): Περὶ τοῦ ἀπειροῦ, καὶ πάντες ὡς ἀρχὴν τινα τιθέασιν τῶν ὄντων.

Ἔοστε ἀτόπως ἂν ἀποσαίνοντο οἱ λέγοντες οὕτως, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι φασιν· ἅμα γὰρ οὐσίαν ποιοῦσι τὸ ἀπειρον καὶ μερίζουσιν (III,V,278,52...).

Ἀπλῶς δ' εἰ ἀδύνατον τόπον ἀπειρον εἶναι, ἐν τόπῳ δὲ πᾶν σῶμα, ἀδύνατον ἀπειρόν τι εἶναι σῶμα (III,V,281,13...).

Ὅτι μὲν οὖν ἐνεργεῖα οὐκ ἐστὶ σῶμα ἀπειρον· φανερόν ἐκ τούτων. (III,V,281,21...).

Μετὰ δὲ ταῦτα λεπτέον ποσαχῶς ἄλλο ἐν ἄλλῳ λέγεται... Ἐπι ὡς ἐν βασιλεῖ τὰ τῶν Ἑλλήνων καὶ ὅλως τὸ ἐν τῷ πρώτῳ πειρητικῷ (IV,III,287,33...).

Ἔστι δ' ὁ τόπος οὐχ ὁ οὐρανός, ἀλλὰ τοῦ οὐρανοῦ τι τὸ ἐσχατὸν καὶ ἀπτόμενον τοῦ κινήτου σώματος πέρας ἡρημοῦν (IV,V,291,26...).

Δοκεῖ δὴ τὸ κενὸν τόπος εἶναι ἐν ᾧ μηδὲν ἐστὶ. Τούτου δ' αἴτιον ὅτι τὸ ὄν σῶμα ὁνοῦται εἶναι, πᾶν δὲ σῶμα ἐν τόπῳ, κενὸν δ' ἐν ᾧ τόπῳ μηδὲν ἐστὶ σῶμα· ὥστ' εἴ που μὴ ἐστὶ σῶμα, κενόν εἶναι ἐναυθα (IV,VII,293,13...).

Συμβαίνει δὲ τοῖς λέγουσιν εἶναι κενόν ὡς ἀναγκαῖον, εἴπερ ἔσται κίνησις, τούναντίον μᾶλλον, ἐάν τις ἐπισκοπῆ, μὴ ἐνδέχεσθαι μηδὲ ἐν κινεῖσθαι, ἐάν ἡ κενόν. (IV,VIII,294,32...).

Ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἐστὶ κίνησις, φανερό· μηδὲν δὲ διαφερέτω λέγειν ἡμῖν ἐχ τῷ παρόντι κίνησιν ἢ μεταβολὴν (IV,X,299,53...).

Ἔοστε ἦτοι κίνησις ἢ τῆς κινήσεώς τι ἐστὶν ὁ χρόνος (IV,XI,300,25...).

Ἄριθμός ἄρα τις ὁ χρόνος (IV,XI,301,8...).

Σημεῖον δὲ τούτου ὅτι οὐδὲ πάσχει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου ὡς οὐκ ὄντα ἐν χρόνῳ (IV,XII,303,49...).

Κινήσεται γὰρ κατὰ ταύτην, ἐπειπερ ἐκάτερον τῶν μερῶν κινεῖται καθ' ἐκατέραν (VI,IV,322,38...).



Τὸ γὰρ μεταβάλλον, ἐξ οὗ μεταβάλλει, ἐξίσταται ἢ ἀπολείπει αὐτὸ (VI,V,323,47...).

Φανερόν οὖν ὅτι καὶ τὸ γεγονός ἀνάγκη γίνεσθαι πρότερον καὶ το γινόμενον γεγονέναι, ὅσα διαιρετὰ καὶ συνεχῆ· οὐ μέντοι αἰεὶ ὁ γίνεται, ἀλλ' ἄλλο ἐνόησε, οἷον τῶν ἐκείνου τι (VI,VI,326,52...).

Ἐν ᾧ δὲ τὸ ἡρμεῖν, καὶ τὸ κινεῖσθαι· τότε γὰρ ἔφραμεν ἡρμεῖν, ὅτε καὶ ἐν ᾧ πεφοκός κινεῖσθαι μὴ κινεῖται τὸ πεφοκός (VI,VIII,329,22...).

Ὡστε κινεῖσθαι μὲν μηδέποτε, κεινῆσθαι δ' αἰεὶ. Τοῦτο δ' ὅτι ἀδύνατον, δέδεικται καὶ πρότερον· οὕτε γὰρ ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν, οὐθ' ἢ γραμμῆ ἐκ στιγμῶν, οὐθ' ἢ κινήσεως ἐκ κινήματων· οὐθεν γὰρ ἄλλο ποιεῖ ὁ τοῦτο λέγων ἢ τὴν κίνησιν ἐξ αμερῶν καθάπερ ἂν εἰ χρόνον ἐκ τῶν νῦν, ἢ τὸ μέγεθος ἐκ στιγμῶν. Ἐπι δὲ καὶ ἐκ τῶνδε φανερόν ὅτι οὕτε στιγμῆν οὐτ' ἄλλο ἀδιαιρετον οὐδέν ἐνδέχεται κινεῖσθαι. ἄπαν γὰρ τὸ κινούμενον ἀδύνατον πρότερον μείζον κινήθῆναι αὐτοῦ, πρὶν ἂν ἢ ἴσον ἢ ἕλαττον. Εἰ δὴ τοῦτο, φανερόν ὅτι καὶ ἢ στιγμῆ ἕλαττον ἢ ἴσον κινήθῆσεται πρῶτον. Ἐπεὶ δ' ἀδιαιρετος, ἀδύνατον ἕλαττον κινήθῆναι πρότερον ἴσην· ἄρα ἑαυτῆ (VIII,X,332,5...).

(168) Ἄπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι. Εἰ μὲν οὖν ἐν ἑαυτῷ μὴ ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, φανερόν ὅτι ὑφ' ἑτέρου κινεῖται (Física, VII,I,333,9...).

Ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον πᾶν ὑπὸ τινος κινεῖται, ἀνάγκη καὶ τὸ κινούμενον πᾶν ἐν τόπῳ κινεῖσθαι ἰπ' ἄλλου (VII,I,333,36...).

(169) Τὸ δὲ πρῶτον κινεῖν, μὴ ὡς τὸ οὐ ἔνεκεν, ἀλλ' ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ἐστὶν ἅμα τῷ κινουμένῳ (Física, VII,II,335,1...).

Ἀνάγκη οὖν συνεχῆς εἶναι καὶ τὸ ἀδύνατον καὶ το ρθίνον, τῶν δὲ συνεχῶν οὐδέν μεταξὺ. Φανερόν οὖν ὅτι τοῦ κινουμένου καὶ τοῦ κινουόντος πρῶτον καὶ ἐσχάτου πρὸς τι κινούμενον (VII,II,336,40...).

Ἐπεὶ δὲ τὸ κινεῖν κινεῖ τι αἰεὶ καὶ ἐν τινι καὶ μέχρι του· λέγω δὲ τὸ μὲν ἐν τινι, ὅτι ἐν χρόνῳ· τὸ δὲ μέχρι του, ὅτι πῶσον τι μήκος (VII,V,341,4...).

Οὐδὲ δὴ τοσοῦτον μόριον, ὅσον ἂν κινήσειε τοῦ ὅλου εἰ εἶη καθ' αὐτὸ τοῦτο, οὐ κινεῖ· οὐδὲ γὰρ οὐδέν ἐστίν· ἀλλ' ἢ δυνάμει ἐν τῷ ὅλῳ (VII,V,341,33...).

κατὰ συμβεβηκός μὲν οἷον ὅσα τε τῷ ὑπάρχειν τοῖς κινουῦσιν ἢ κινουμένοις, καὶ τὰ κατὰ μόριον, τὰ δὲ καθ' αὐτά, ὅσα μὴ τῷ ὑπάρχειν τῷ κινουόντι ἢ τῷ κινουμένῳ, μηδὲ τῷ μόριόν τι αὐτῶν κινεῖν ἢ κινεῖσθαι. Τῶν δὲ καθ' αὐτά τὰ μὲν ὑφ' αὐτῶν τὰ δὲ ὑπ' ἄλλου, καὶ τὰ μὲν φύσει τὰ δὲ βία καὶ παρὰ φύσιν· τὸ τε γὰρ αὐτὸ ὑφ' αὐτοῦ κινούμενον φύσει κινεῖται (VIII,IV,348,2...).

(170) Como punto final de apoyo entiende ZUBIRI al Dios aristotélico. Dios, la divinidad, no es—dice a la letra—sino el momento absoluto que exige la propia variación del universo. Como causa del ser, el Dios aristotélico no produce las cosas: hace que la Naturaleza las produzca, poniéndolo en movimiento. *N. H. Dios*, pág. 282.

(171) Aristóteles (Física, VIII,V,250,19...): Εἰ δὴ ἀνάγκη πᾶν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινός τε κινεῖσθαι, καὶ ἢ ὑπὸ κινουμένου ὑπ' ἄλλου ἢ μὴ, καὶ εἰ μὲν ὑπ' ἄλλου κινουμένου, ἀνάγκη τι εἶναι..., τὸ δὲ πρῶτον κινεῖται μὲν, οὐχ ὑπ' ἄλλου δὲ, ἀνάγκη αὐτὸ ὑφ' αὐτοῦ κινεῖσθαι.

Τὸ μὲν οὖν κινούμενον ἀνάγκη μὲν κινεῖσθαι, κινεῖν δ' οὐχ ἀνάγκη· τὸ δ' ᾧ κινεῖ, καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι· συμμεταβάλλει γὰρ τοῦτο ἅμα καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τῷ κινουμένῳ ὄν.

Τὸ δὲ κινουὸν οὕτως ὡστ' εἶναι μὴ ψ̄ κινεῖ, ἀκίνητον εὖλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν· Διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει· τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάρκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ νικήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι· οὕτω γάρ ἂν μόνως κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγῆς ὢν (VIII,V,351,14...).

Ἀνάγκη ἄρα τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ἔχειν τὸ κινεῖν ἀκίνητον δέ, καὶ τὸ κινούμενον μῆδὲν δὲ κινεῖν ἐξ ἀνάγκης; ἀπτόμενα ἦται ἄμρω ἀλλήλων ἢ θατέρου θάτερον (VIII,V,353,19...).

Φανερόν τοῖνον ἐκ τούτων ὅτι ἔστι τὸ πρῶτως κινεῖν ἀκίνητον· εἴτε γάρ εὐθὺς ἴσταται τὸ κινούμενον, ὑπὸ τινος δὲ κινούμενον, εἰς ἀκίνητον τὸ πρῶτον· εἴτε εἰς κινούμενον μὲν, αὐτὸ δ' αὐτὸ κινεῖν καὶ ἴσταν, ἀμφοτέρως συμβαίνει τὸ πρῶτως κινεῖν ἐν ἅπασιν εἶναι τοῖς κινουμένοις ἀκίνητον (VIII,V,353,40...).

ὅτι δ' ἀναγκαῖον εἶναι τι τὸ ἀκίνητον μὲν αὐτὸ πάσης τῆς ἐκτός μεταβολῆς, καὶ ἀπλῶς καὶ κατὰ συμβεβηκός (VIII,VI,354,5...).

ἀλλ' οὐδὲν ἦττον ἔστι τι ὃ περιέχει, καὶ τοῦτο παρ' ἕκαστον, ὃ ἔστιν αἰτίον τοῦ τὰ μὲν εἶναι τὰ δὲ μὴ, καὶ τῆς συνεχοῦς μεταβολῆς· καὶ τοῦτο μὲν τούτοις, ταῦτα δὲ τοῖς ἄλλοις αἰτία κινήσεως (VIII,VI,354,30...).

(172) Aristóteles (Física, VIII,VII,358,33): "Ὅτι δ' ἐνδέχεται εἶναι τινα ἄπειρον, μίαν οὖσαν καὶ συνεχῆ, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ κύκλωψ, λέγωμεν νῦν.

"Ὅτι δὲ τοῦτ' ἀμερές ἀναγκαῖον εἶναι καὶ μῆδὲν ἔχειν μέγεθος, νῦν λέγωμεν, πρῶτον περὶ τῶν προτέρων αὐτοῦ διορίσαντες (VIII,X,364,26...).

(173) La doctrina de estas páginas sólo puede fundamentarse en una meditación reposada de los libros de la Metafísica, no en frases esporádicas; sencillamente porque no ataca nuestro filósofo la cuestión que nos atañe. Los textos de preocupación teológica los citamos seguidamente:

Aristóteles (Metafísica, I,II,471,13...): Θεός ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας.

Εἰ δὴ λέγουσι τι οἱ ποιηταὶ καὶ πέφυκε φθονεῖν τὸ θεῖον. (I,II,471,15...).

Ἄλλ' οὕτε τὸ θεῖον φθονερόν ἐνδέχεται εἶναι; ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν παρομίαν «πολλὰ φεῦδονται ἀοιδοί», οὕτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρῆσιν νομίζειν τιμιωτέραν. Ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη. Τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνον· ἦν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεός ἔχοι, θεῖα τῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ, κἄν εἴ τις τῶν θείων εἴη. Μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετόχηκεν. ὃ τε γὰρ χεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός. (I,II,471,18...).

δεῖ γάρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μίας, ἐξ ψ̄ν γίνεται τᾶλλα σωζομένης ἐκείνης. (I,III,472,18...).

Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῆ χρῆται τῇ ψ̄ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν. (I,IV,474,24...).

Ἄλλ' εἰς τὸν ὄλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι αὐτό. (I,V,476,34...).

Ἄλλα μὴν ὅτι γ' ἔστιν ἀρχὴ τις. (Anexo, II,486,37...).

Ἄμα δὲ καὶ ἀδύνατον τὸ πρῶτον αἰδίον ὄν φθαρῆναι. (Anexo, II,487,32...).

οἷον πότερον ζῶον ἢ ἄνθρωπος ἀρχὴ τε καὶ μᾶλλον ἐστὶ παρὰ τὸ καθ' ἕκαστον· (II,I,489,30...).

δοξεῖε δ' ἂν οὐθὲν ἦττον καὶ τοῦτο γεννᾶν ἔξει τοῦ ἐνός· ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τᾶλλα ἐστὶ πλὴν ὁ θεός (II,IV,495,54...).

Διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἦττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ γινώσκει τὰ στοιχεῖα πάντα· τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει, ἢ δὲ γνώσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ (II,IV,496,9...).

Καὶ πάντα δ' ἂν εἴη ἐν, ὡσπερ καὶ πρότερον εἰρηται, καὶ ταῦτόν ἐσται καὶ ἄνθρωπος καὶ θεός καὶ τριήρης καὶ αἱ ἀντιφασεῖς αὐτῶν (III,IV,507,19...).

...έστι γάρ τι ὁ αἰεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα, καὶ τὸ πρῶτον ἀκίνητον αὐτό (III,VIII,514,20...).

τὰ δὲ κατὰ κίνησιν· τὸ γὰρ ἐγγώτερον τοῦ πρώτου κινήσαντος πρότερον, οἷον παῖς ἀνδρός· ἀρχὴ δὲ καὶ αὕτη τις ἀπλῶς (IV,XI,523,22...).

Porque el afirmar (Aristóteles, II,IV,495,36...): θεοὺς γὰρ ποιούντες τὰς ἀρχάς, καὶ ἐκ θεῶν γερονένοι, τὰ μὴ γευσάμενα τοῦ νέκταρος καὶ τῆς ἀμβροσίας θνητὰ γενεσθαι φασίν, ἴδῃλον ὡς ταῦτα τὰ ὀνόματα γνώριμα λέγοντες αὐτοῖς. Καίτοι περὶ αὐτῆς τῆς προσφοράς τῶν αἰτίων τούτων ὑπὲρ ἡμᾶς εἰρήκασιν. Εἰ μὲν γὰρ χάριν ἴδοντες αὐτῶν θιγγάνουσιν, οὐθὲν αἷτια τοῦ εἶναι τὸ νέκταρ καὶ ἡ ἀμβροσία· εἰ δὲ τοῦ εἶναι, πῶς ἂν εἶεν αἰδίου δεόμενοι τροφῆς.

...καὶ ἐν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον, οἷον ἄνθρωπον, ἵππον, θεόν ὅτι ἅπαντα ζῆα (V,XXVI,531,23...).

τό δὲ κατὰ τὸ πρῶτον κινήσαν ὁμοειδές (IV,XXVII,532,29...).

Εἰ δὲ τί ἐστὶν αἰδίου καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γινῶναι (V,I,534,47...).

Οὐ γὰρ ἀδῆλον ὅτι εἰ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει, καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιωτάτον γένος εἶναι. (V,I,535,8...).

... αἰεὶ κινουντός τινος πρώτου. τὸ δὲ κινεῖν ἐνεργεῖα ἦδε ἐστίν. (VIII,VIII,570,9...).

... καὶ ὡςπερ εἴπομεν, τοῦ χρόνου αἰεὶ προλαμβάνει ἐνεργεῖα ἐτέρα πρό ἐτέρας ἕως τῆς του αἰεὶ κινουντός πρώτως. (VIII,VIII,571,9...).

Οὐδὲ δὴ κίνησις· εἴ τις ἐστὶν αἰδῖος... οὐκ ἔστι κατὰ δύναμιν κινούμενον ἀλλ' ἢ πόθεν ποῖ· τούτου δ' ὄλην οὐθὲν κωλύει ὑπάρχειν. (VII,VIII,571,26...).

... καὶ τοῦτο πρῶτον... κινήσαν οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἀκίνητοις (X,I,585,6...).

πῶς γὰρ ἔσται τάξις μὴ τινος ὄντος αἰδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος; (X,II,586,26...).

Ἐτι δὲ τοῖς τὴν πρώτην ἀρχὴν τὸ ἐν λέγουσι καὶ τοῦτ, οὐσίαν, (X,II,586,45...).

...ὥστ' εἰ περὶ τὸς ἀρχάς ἐστὶν ἐπιστήμη, πῶς δεῖ τὴν ἀρχὴν ὑπολαβεῖν οὐσίαν εἶναι, (X,II,587,9...).

Ἐκείναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετα κινήσεως γάρ), αὕτη δ' ἐτέρας, εἰ μηδεμία αὐτοῖς ἀρχὴ κοινὴ (XI,I,600,27...).

ἔτι παρὰ ταῦτα ὡς τὸ πρῶτον πάντων κινεῖν πάντα (XI,IV,602,45...).

Ἐτι τὸ πρῶτον ἐντελεχεῖα (XI,V,603,40...).

μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον, ὅτι ἀνάγκη εἶναι τινα αἰδίου οὐσίαν ἀκίνητον (XI,VI,603,45...).

Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἢς ἡ οὐσία ἐνεργεῖα. Ἐτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὄλης. Αἰδῖους γὰρ δεῖ, εἰ περ γε καὶ ἄλλο τι αἰδίου. (XI,VI,604,13...).

Οὐθὲν γὰρ ὡς ἔτοχε κινεῖται, ἀλλὰ δεῖ τι αἰεὶ ὑπάρχειν (XI,VI,604,23...).

Εἰ δὴ τὸ αὐτὸ αἰεὶ περιῶδῳ, δεῖ τι αἰεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργεῖν. (XI,VI,604,43...).

Ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινεῖν καὶ μέσον, τοίνυν ἐστὶ τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἰδίου καὶ οὐσία καὶ ἐνεργεῖα ὅσα (XI,VII,605,6...).

Ἐπεὶ δ' ἔστι τι κινεῖν αὐτὸ ἀκίνητον ὃν ἐνεργεῖα ὃν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς (XI,VII,605,27...).

...ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ· Ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὃν (XI,VII,605,30...).

(7) Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· Ἐχει δὲ ὡδὶ. Καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνεργεῖα ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνεργεῖα· ἐνεργεῖα δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκεῖνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. (XI,VII,605,47...).

(8) Φαμέν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν ἀίδιον ἄριστον ὥστε ζῶν καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ ἀίδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός (XI,VII,605,51...).

"Ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀίδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ τῶν ἐρηγμένων. Δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐθέν ἐχει ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν (XI,VII,606,11...).

Ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτό καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινουὺν δὲ τὴν πρῶτην ἀίδιον καὶ μίαν κίνησιν· Ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτό, καὶ τὴν ἀίδιον κίνεσιν ὑπὸ ἀίδιου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὅφ' ἑνός ὁρώμεν δε παρὰ τὴν τοῦ παντός τὴν ἀπλὴν φορὰν ἣν κινεῖν φαμέν τὴν πρῶτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον (XI,VIII,606,33...).

...καὶ τὸ κινουὺν ἀίδιον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου... (XI,VIII,606,46...).

Τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. "Ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον ὄν. (XI,VIII,608,24...).

Δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θεϊότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει (XI,IX,609,4...).

"Ὅστ' εἰ φευκτόν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὄραν ἔνια κρεῖττον ἢ ὄραν), οὐκ ἂν εἶη τὸ ἄριστον ἢ νόησις. Αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἶπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νόησεως νόησις. (XI,IX,609,11...).

Οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία (XI,IX,609,22...).

θαυμαστόν δ' εἰ τῷ πρῶτῳ καὶ ἀίδιῳ καὶ αὐταρκεστάτῳ τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον οὐχ ὡς ἀγαθὸν ὑπάρχει τὸ αὐταρκες καὶ ἡ σωτηρία (XIII,IV,634-35, 52...).

(174) La frase categórica de Aristóteles es la siguiente: Νοῦν δὴ τις εἰπὼν εἶναι καθάπερ ἐν τοῖς ξύοις καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἰτίον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πασῆς οἶον νήφων εφανή παρ εικῇ λέγοντας τους πρότερον. (*Metaf.*, I, 1.º, cap. 3.º, 473,35...). Contra Gentes II, cap. 35, y antes en el segundo libro de las Sentencias 1, q. a. 5.

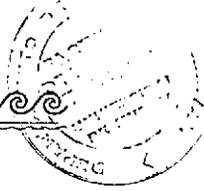
(175) FARGES, en su obra *La idea de Dios, según la razón y la ciencia* (Madrid, Reus, 1915, págs. 452 a 457), redujo a seis silogismos—epiqueremas—las pruebas del motor inmóvil:

- (a) Todo lo que es movido es movido por otro.
- (b) Es necesario detenerse en un primer motor.
- (c) Este primer motor es inmóvil o más bien acto puro.
- (d) En efecto, el primer motor es inmaterial y puro espíritu.
- (e) El primer motor es eterno, infinito y único; es Dios mismo.
- (f) El primer motor es causa motriz, no solamente de los movimientos corporales, sino también de los movimientos espirituales.

(176) En su *Historia de la Filosofía, Los problemas y las escuelas*. París, 1928, núm. 809.

(177) El carácter «definitivo» no se altera—ello es claro—con la evolución *homogénea* a la que está sometido el dogma católico.





PLOTINO

ENEADAS

Plotino personifica el sentido agónico de la teodicea helénica. En vano se esfuerza en ofrecernos un Dios plácido a la contemplación, asquible al ascetismo mental, insobornable al halago de los discursos. En las Enéadas se aprieta un descorazonamiento filosófico que sólo se suaviza con un platonismo religioso y un misticismo pitagórico. Desde el 300 aristotélico hasta el 300 plotínico, todo el discurrir *teológico* vive refugiado en las Enéadas.

El temperamento de Plotino se refleja en sus ideas de un modo, persistente y tenaz. Sin la biografía temperamental y etopéyica de nuestro filósofo, su doctrina nos aparecería como un delirio teosófico o, en desenfoque, como un platonismo decadente (178).

A Plotino le reclamaba su contextura psicofisiológica y sus humores un anhelo de redención somática, una exigencia de cosmización de su persona en el movimiento circular y eterno—eudoxiano—del mundo sideral (179). Algunas de sus afirmaciones—hipócritamente plácidas—contra los gnósticos; en la segunda Enéada, tendrían resolución favorable e inteligible—filosóficamente—si nos fuera dado contemplar el retrato que pintó—a ignorancia del maestro—el artista Cartesio.

De acuerdo con el canon metodológico que nos hemos impuesto, recorreremos el novenario de sus escritos en peregrinación esperanzada, de un Dios trascendente. En ningún filósofo griego nos avasallará—como en Plotino—la tentación de detenernos para deleitar nuestra contemplación teológica. Hay en sus libros pensamientos y latidos que parecen traspasados de divinidad y de abrazos místicos; sin embargo, recorre toda la obra plotínica una vena soterraña de fuerte vaho panteísta que trueca en desalentado hallazgo la esperanza de una divinización teísta.



Plotino, cristiano, habría triunfado sobre místicos y teólogos como fulgente lumbrera patristica (180).

a) **Enéada primera**

La primera Enéada se abre con un tratado de psicología. Apenas si encontramos referencia teológica alguna. Ciertamente nada que se preste a una interpretación teísta. Ni es éste, por lo demás, el intento plotínico en el discurso primero. No será, con todo, asunto alejado de nuestra investigación pesar y prestar atención a vocablos y expresiones que pudieran—en trances de ensayar una síntesis teológica del plotinismo—descubrirnos el verdadero sentido del filósofo alejandrino. Oigámosle (181).

La vida intelectual es una actividad noble. Profundamente humana, enaltecedora. A ella aspira todo hombre para lograr un vivir nuevo e imperioso como sobre un estrado un rey de victorias (182). Este preludeo anagógico nos pone en camino de penetración plotínica. Aunque el estilo es descuidado, las ideas se suceden y repiten como un fluir incesante y monótono, rico en sugerimiento, pero que marea el ánimo del lector incisivo.

Las virtudes lo son por el contacto—no precisado con rigor—que con la divinidad le liga al hombre que las posee. Dios no posee virtud alguna (183), siquiera el espíritu tiende a atribuírselas. El varón virtuoso ha de apropiarse esta verdad primera, porque es preciso lograr el convencimiento de que el alma no piensa los objetos inteligibles en el mismo orden y formalidad que Dios, ya que el pensamiento de Dios es principio y fuente del que el nuestro se deriva (184). Plotino emprende un análisis psicológico de reminiscencias platónicas que no se acercan a nuestro propósito. Todas las virtudes no tienen otro cometido que empujarnos a ser tales que alcancemos el fin y aspiración peculiar; el bien, principio virginal y supremo, Dios. La ascensión—deleite plotínico—lo alcanzan filósofos, músicos y amantes (185). Aun en esto es Plotino triádico. La dialéctica ultramatemática le asegura al filósofo asidero en la gradación acompañado de las luces polares de la inteligencia que enhechizan al alma; ya que la inteligencia—la sabiduría estudia el ser—se deleita en la visión del supra-ser. En esta ascensión esperanzadamente contemplativa adivinamos la felicidad que no gustaron las escuelas socráticas, pese a su tintura fuertemente ética. Sólo en el Bien se encuentra la felicidad. En esto habló bien claro y cuerdo Platón, el divino. Por esto la felicidad no se acrecienta en el tiempo (186). Son conceptos de disparidad absoluta estos de tiempo y felicidad verdadera (187). Como nota característica del logro primero de la beatitud, nos advierte Plotino que el alma con sus propios actos beatíficos se inunda de felicidad (188).

Sólo si se identifica la belleza y el bien, no será falso decir que la belleza beatifica plenamente; pero en un deslinde, siquiera sea lógico, siempre ostentará el primado el Bien y no la Belleza. Por ser el Bien está en él la belleza, y todas las cosas—por ser El el Bien—en El tienen su principio y en El reciben perfección acabada (189).

Hay en los pasajes de estos tratados de Plotino un alargamiento del dibujo hermosamente poético de la caverna de Platón, y no nos es lícito detenernos. Jamás—sugiere Plotino—el feliz peregrino de la caverna mística habría podido contemplar el sol si no llevaba ya estampada la imagen de Helios en su retina. Hay que vestir nuestro vivir y nuestras miradas de fulgores divinos si queremos que la Divinidad se presente en el Santuario de nuestra contemplación en su desnudez inmaculada, en su belleza inmarcesible como Bien (190).

Este Bien supremo lo es, no por su expansión—¿emanativa, creativa, eficiente, teleológica?—, sino justamente por ser lo que es en sí mismo; por su permanencia. Es el Bien no porque todo cuelga de El, sino porque El no cuelga de nadie. El es el sol-centro de un inmenso círculo radiado a la manera—es ejemplo de Plotino espejando su pensamiento—como el sol suspende de su centro los rayos de su luz sin que se separen de él. En este maravilloso círculo solar de lo existente los radios fulguran con esplendores lumínicos más rutilantes por su mejor vecindad con el Bien. El rayo más esplendente es la Inteligencia. Pudiéramos decir que los efluvios de la radiación los reciben de ella. Porque la inteligencia está tan tocada y señoreada del Bien, que todo lo que es lúcido por ella fulgura (191).

El Alma es quien participa de la luz de la inteligencia; si todo lo demás no son tinieblas, se lo deben a que—en orden jerárquico—sienten el abrazo de las lumbres anímicas. Así se comprende que cuando algo—cuerpo o facultades—está enlazado con el alma universal no hay peligro de males para ello.

El Bien es el hontanar límpido de donde manan armoniosamente las aguas de la vida y de los seres. Pero es un correr que canta la añoranza de un retorno, porque al discurrir se aleja de su fuente primera y se explaya y expansiona, sin percatarse—a las veces—que son aguas vivas que necesitan una visión permanente de la roca de donde brotaron milagrosamente.

Todo esto es bello—el agua, el fluir, los seres, las flores—, pero no es la Belleza suprema. La inteligencia humana, con ser bella, no es la Inteligencia misma. La humana tiene tratos telúricos: ésta—la divina—, sólo celestes. Pues aunque es todas las cosas, no deja por ello de permanecer en sí misma.

El Alma inmortal vive por la Inteligencia, participando de Ella en

la medida que es capaz de abrigar en su seno la luz divina, contemplando a Dios con ella y en ella. El cuerpo algo arrastra al alma; ambos están unidos y el cuerpo no puede olvidar que es ser sólo por homonimia, no por univocidad o analogía.

Con el análisis del mal que emprende Plotino—rico en sugerimiento y metáforas—intenta el convencimiento—ya logrado—de que la ausencia del bien es el mal para el alma; y el ínfimo mal es estar sumida—con ruindad y deleite—en el cuerpo. Al atraer el cuerpo al alma le debilita las lumbres de su beatitud y le pone en tinieblas para las celestes y en aprecio para las cosas sensibles. Sólo por el poder absoluto del Bien el alma no queda encadenada y airada—como un Segismundo tenebroso—en la cárcel corpórea, invadiendo la oscuridad. Leves claridades que le invitan a una redención. Sin embargo, no es racionalmente lícito arrancar el alma del cuerpo antes de que una contemplación y vida santa le preste alas y sutilidad para migrar al reino del Bien, en el que se vive la beatitud deseada (192).

b) **Enéada segunda**

En la segunda Enéada Plotino ensaya una interpretación de la incorruptibilidad del cielo, de inspiración platónica, sin olvidar sugerencias estagiritas. La quinta esencia aducida por Aristóteles como elemento incorruptible es satisfactoriamente aceptada por nuestro filósofo, pero siempre será el cuerpo materia apta para armonizar la voluntad divina eternizadora del alma del mundo. Esto se percibe claramente al considerar el fuego, elemento simbólico del fluir heracliteo, de preferencia platónica, notando, con todo, que el fuego celeste en consonancia con los astros es pacífico, manso y estable, tanto, que los cuerpos de los demonios son de fuego (193).

El mundo, porque no tuvo principio, no puede tener fin (194). Aun suponiendo—hipótesis gratuita—que el mundo en su devenir se tornara corruptible, el alma triunfaría de la corruptibilidad. Plotino muestra preferencia en su ascensión por los animales celestes, porque son obra de Dios, ya que los inferiores son hechura demiúrgica. Todos los tratados de la Enéada segunda, y ya hasta consumir los cinco novenarios, son una intuición emotiva de la espiritualización de lo existente—circundante o lejano—para que sirva de acomodo al que, a fuerza de purificaciones, se trueca punto menos que un ser de anticipación hegeliana, sintéticamente contradictorio.

La circunvalación de los astros son como un cántico de gloria a Dios, con una aspiración común, preludeo maravilloso de los aconteci-

mientos (195). El principio que anuncia Plotino es de subordinación a un todo, como partes de antagonismo fraticida entre la unión (=identidad) y distinción (=separación) de lo que de lo Uno se ha hecho múltiple. Esta pugna incesante en pleamar emotivo domina toda la obra plotínica hasta angustiar la confianza del náufrago que ya hacía votos por una solución definitiva. Plotino jerarquiza con tal vigor los elementos, que para decidirnos en un momento solemne, por una interpretación teísta o una desesperanza panteísta, habremos de enfrentarnos con el supremo rango de lo que Es, para intuir en Ello, lo Uno o lo múltiple. Si se nos permitiera la terminología al uso, diríamos que Plotino es psicológicamente teísta, ontológicamente panteísta. En su esfuerzo trágico no logra desasirse de su temporalidad personal para afirmar la eternidad de un único ser, que es ser precisamente por ser único, y no por su jerarquía óptica, otorgando así al concepto metafísico—no puramente matemático—de unidad, la auténtica realidad esencial (196).

El procedimiento para alcanzar su propósito es rico en sugerimientos psicológicos, metafísicos y religiosos, pero ya se entiende que no es tarea nuestra sacarlos a la luz. Esta omisión nos facilita el ascenso rápido a las afirmaciones cumbres de nuestro filósofo, dando de mano argumentos—por lo demás interesantes—de tratados y escolios.

El desprecio por el mundo lo demuestra Plotino con frases platónicas, y al aceptar el mito de la caverna y el valor etimológico del cosmos, se eleva sin trabas a la esfera inteligible. Sus expresiones son terminantes. Las ideas son engendros, porque tienen un Primer principio; pero como el ser engendrado implica—para las gentes—temporalidad, en este sentido habríamos de llamarlas eternas, no génitas. Sólo ellas—las ideas—son; pues la materia—desnuda de propiedades—es una mera disposición réceptiva, y, en este respecto, infinita. Infinito real frente a lo inteligible, infinito ideal. Si por materia entendiéramos el ser, las ideas lo son, pero, en pureza plotínica, la materia es el no-ser. Lo Uno es lo que está sobre cualquier contingencia y sobre el estrado del ser, como Supra-Ser que es. En el mundo inteligible es donde hay que buscar el contacto con la vida, el alma y la inteligencia (197).

Plotino—en su aversión por el cristianismo pujante—despliega contra los gnósticos sus mejores vuelos metafísicos y teúrgicos. Para la teología positiva podrá ser indispensable la lectura del último tratado de la segunda Enéada, pero en él el filósofo teísta apenas si encuentra alguna determinación divina que no rezume inversión panteísta.

Al nombrar el Bien—dice Plotino—nombramos lo Uno, lo Absoluto, lo Primero, lo Único. Evidentemente a nuestro filósofo se le resiste el léxico para amasar las intuiciones postreras y declararlas. En todas las manifestaciones se aprecia un esfuerzo por romper las ataduras de los

vocablos; desesperanza acentuada en el misticismo religioso, y que acompaña siempre a cualquier filosofía que intente revalorizar conceptualmente vocablos de uso cotidiano (198).

Parece tener muy presente Plotino la trinidad dogmáticamente cristiana cuando atribuye una jerarquía—la primera—a lo Uno; la segunda, al principio pensante—la Inteligencia—y el tercer rango al alma, ya que insiste en declarar la naturaleza de estos principios para librarles de una falsa inteligencia. A la Razón, que podría recabar jerarquía y lugar elevado y específico, se cuida Plotino de no atribuirle sino un dinamismo intelectual de la Inteligencia hacia el Alma. La Inteligencia, conciencia de su pensar, ejerce su pensamiento en tal forma, que la conciencia de su pensamiento es su esencialidad misma como inteligencia. A Plotino le resulta ininteligible que la Inteligencia sea obra del pensamiento y le otorga una propiedad exhaustiva (199). En el fondo nada tan opuesto al Logos dogmático (200).

Nuestro filósofo es explícito en sus aseveraciones contra los gnósticos. En el mundo inteligible alientan tres principios: lo Uno, la Inteligencia, el Alma. A estos tres principios hemos de acercarnos para descubrir el teísmo o panteísmo de Plotino, pues el mundo sensible es—en rigor—una ficción; y engañosas son también las imaginaciones de los que ven más allá de los tres principios en el mundo inteligible. Plotino pierde la serenidad a que nos tiene acostumbrados cuando escucha a los gnósticos la proclamación de la inmortalidad del alma humana y la contingencia del mundo sidéreo. Ese cielo que nos desfiguran los gnósticos es blasfemo, porque mal podrá habitar en él un alma humana si han negado inmortalidad al Alma universal (201). Mejor tarea acometerían los gnósticos—declara Plotino—si se contentaran con declarar más fielmente el latrocinio literario sin añadir, por su parte, peregrinas ficciones (202). En su exposición antignóstica, Plotino ignora la esencia divina en su vivir trinitario de relaciones opuestas y «ad intra» y le irrita la filiación divina de los cristianos y el sentido providente de la Apologética patristica en madurez exquisita. Plotino sólo sabe moverse en una eternidad apoyética, sin poder creador para una producción «in nihilum», porque si el Alma crea, la creatura se asfixiaría en el seno anímico sin lograr romper el cordón umbilical que le mantiene unida.

Claramente expresa también Plotino la inferioridad del Alma respecto a la inteligencia, y de la Inteligencia con lo Uno, aunque esta asignación jerárquica no evidencia la trascendencia de lo Uno, si atendemos meditadamente al discurrir plotínico, que no admite imperfección imaginable alguna en el mundo inteligible, preparando así su propósito para una identidad absoluta de la tríada categorial de su esfera, hermana mayor de la nuestra, con más justo título que Ammonio, por ejemplo,

lo es de Porfirio, o lo son dos hijos nacidos de un único padre reconocido (203).

c) Enéada tercera

En la Enéada tercera se deleita Plotino con la exigencia de un principio causal (204). Es el primer tratado de esta Enéada una de las lecciones más limpias de Plotino; en ella asciende al Alma Universal despreciando el principio eimarménico de los estoicos y otorgando libertad a las almas individuales en la medida de su vivir conforme a razón. Aunque la tentación es fuerte, si queremos que los sugerimientos psicológicos o las teorías cosmológicas no desvíen nuestra atención zeópeta, haremos omisión de las incesantes idas y retrocesos, determinaciones y caracterizaciones del mundo telúrico, anímico e inteligible de nuestro filósofo.

Si el mundo sensible existe, no es ciertamente por creación, ni por una decisión libre—siquiera sea eterna—de la voluntad divina, sino únicamente para no ser la inteligencia objeto primigenio de nuestros pensamientos endebles. No es sabio pensar que la inteligencia pudiera ser el último grado de existencia; es preciso que la Inteligencia, sin perder ni lograr, ponga razón—que no es nueva entidad—sobre la materia. Y sólo por la razón la materia es atendible; por la participación de la razón que es concebida por Plotino como una peculiar forma aristotélica que con la materia como un «ens quo» emerge el mundo. Por eso es hermoso el universo y esplendente y armónico, anímico e insuperable, «omnium possibilium optimus» en interpretación leibniziana; preconizado antes ya por Abelardo. Cosmos, en la acepción pitagórica del vocablo (205). Por eso el mundo revela—en su necesidad lógica—lo suprasensible, donde cada cosa es todas las cosas (206).

Ya se entiende que Inteligencia y Alma alumbran desde un único foco de proyección la vida racional—las almas, divisibles a la par e indivisibles—vivificador del mundo desde el solio de su principado hereditario. Afianzando mejor su pensamiento, sugiere Plotino que la razón es un rayo lumínico del Alma universal; el Alma, una teoría procesional de la Inteligencia; la Inteligencia, no una determinación o un ser concreto, sino la pluralidad de todos los seres inteligibles, aceptando el vocablo Ser en su pureza suprasensible como ser que es por esencia y del cual son imágenes los que sin ser él se llaman ser. Por eso la Inteligencia es ser absoluto, eterno, en tal forma perfecto y acabado, que todo lo que pudiéramos ofrecerle sería no-ser. Todo lo posee—lo es—la Inteligencia. Bien pudiéramos llamar, por lo tanto, a lo Uno, Supra-Ser. Y a lo que sin ser Supra-Ser (lo Uno) no es la Inteligencia (el Ser), sólo le



cuadra la consideración de obnubilación del ser. Una espejación del no ser que si quisiera ser apresado desaparecería como alucinación vana. Es más, la apariencia de ser es la auténtica realidad de la materia (207).

La interpretación plotínica en estos tratados es eminentemente platónica, hasta el punto que pone en nuestros labios el pensamiento agustiniano de una resurrección de Platón en la vida y en la persona de Plotino. La esterilidad de la materia es míticamente recordada por Plotino, que se deleita en sentirse evadido de la cárcel corpórea.

En la Eternidad—lo Inteligible en Unidad—nada se pierde ni se alcanza nada, porque es una unidad inmutable sin engaño ni muerte, siempre suplicante de gozo y ventura por lo uno, en genuflexión sin reposo ni cansancio, porque no tiene—el ser—necesidad de futuro, ni cabe en él tiempo alguno, que implicaría—en su acepción aristotélica—número y medida del movimiento atendiendo un antes sin preterir un después. El tiempo, más que lo contrario de la eternidad, es su imagen. El sentido panteísta del propósito es manifiesto, y Plotino lo aclara estableciendo entre el alma y el tiempo el parentesco entrañable que encuentra entre la eternidad y el ser. Tan arraigado permanece en el ánimo de Plotino la irrealidad del mundo sensible, que identifica más allá de Parménides el ser con el pensar, desvirtuando así cualquier intento de resucitar al ser, si no es la Inteligencia, identificando de la misma banda a la Inteligencia con su inteligible, con lo que se cerraba la mente a una interpretación ortodoxa del vivir trinitario (208).

Como la Inteligencia para Plotino son las cosas todas, nos ofrece al Uno como principio supremo, único y absoluto. Porque todas las cosas—que se resuelven en la Inteligencia—reciben del Uno el ser lo que son, pero en tal forma, que son a El idénticas; aunque la confusión que produce en el ánimo esta afirmación induce a Plotino a unos discursos periféricos en torno a lo Uno, recabando la infabilidad más desesperanzadora. Como la Inteligencia todo lo que tiene es Ella, pues su subalterna son imágenes, dedúcese que es como la mirada viva de lo Uno. Por Ella el Uno lo llena todo, es todo; es todo sin ser cada cosa, porque la particularidad de ser cada cosa derrocaría de su suprasedad al Uno (209).

d) Enéada cuarta

No es muy rica en ideas nuevas la Enéada cuarta. El material teológico de sus tratados es reiteración de pensamientos ya expresados, resumiéndolos en la jerarquización del Alma universal implicante de la muchedumbre de almas que aparecen, ya que la unidad que Plotino atribuye al Alma no arrastra la negación de una multiplicidad «sui generis». Como, de otra banda, la Inteligencia y el Alma son las siembras



del Uno en el campo de su inmensa soledad, nos insinúa nuevamente Plotino la riqueza maravillosa de lo Uno que—por serlo—produce, en procesión continuada, Inteligencia y Alma, recibiendo en su seno—el Alma y la Inteligencia—la multiplicidad de lo que aparece, que jamás podría ser recibido en audiencia inmediatamente por lo Uno. Por lo que respecta a las Almas—naturaleza, toda en todas y en cada una de las partes, actividades—, Plotino se deja influir claramente por Pitágoras, Platón y Aristóteles, atacando, a las vueltas, proposiciones de la primera ingenuidad hилоzoísta (210).

e) Enéadas quinta y sexta

Es en la Enéada quinta y el novenario postrero de la Enéada sexta donde aparece Plotino iluminado en la contemplación de lo Uno, estimando en tal altura la intuición suprasensible y el despegue de lo sensible, que solamente por la ignorancia que de Dios tenemos puede explicarse—y no justificarse—el afecto a este mundo corpóreo. Es preciso leer con tiento a Plotino si queremos conservar una unidad de pensamiento en sus tratados, virtud que salva nuestro filósofo sobre saltos y digresiones, del todo desacordes con la más elemental pedagogía filosófica (211).

La Inteligencia, a la que, en las Enéadas precedentes, hemos sorprendido en lo Uno, no se mezcla con los seres que de ella reciben vida y fuerza. En el sistema plotínico no es esta concepción desgajar del árbol de la eternidad ramas sensibles; es, más bien, un toque de aviso para no encarcelar a la Inteligencia en el mundo de las apariencias sensibles. Por eso el Alma universal se esparce sobre el cuerpo inmenso sin perder su esencia, al igual que la Inteligencia vivifica entrañablemente al alma que no sale si no es para los ignorantes—perversos—gnósticos. Por lo demás, la Inteligencia y el Alma son la divinidad en una díada perfectísima, pero que reclaman lo Uno como principio absoluto, porque la díada es un número y el número es posterior a lo Uno (212).

La Inteligencia es la irradiación de una luz pura, inmóvil, eterna, inefable. Aquí retorna nuestra afirmación de este panteísmo óptico del discípulo de Ammonio, que semeja teísmo por la penuria lexical del lenguaje humano. Lo Uno no es nada de lo que tiene la Inteligencia, ni la Inteligencia es nada de lo que tiene lo Uno, porque la Inteligencia es el hijo de lo Uno—en referencia platónica—en tal forma, que ser (auténtico) e inteligencia son conceptos idénticos como adivinó el gran Parménides. Y sobre el Ser, lo Uno (Supra-Ser) se mantiene con el poderío de su inmensa riqueza, del que la Inteligencia es muestra. Por eso, ni Anaxágoras—digno ciertamente de lo—, ni Heráclito, ni Empédocles, ni el mismo Aristóteles, se centran adecuadamente en la verdad (213).



Dios es el centro del círculo radiado; sólo por el centro se mantiene el círculo en su definición y sólo por los radios nos es comprensible, siendo de todo punto abstruso pensar que los radios no se integren—todos—en el centro. La Inteligencia es la radiación; por eso el Uno no son los radios ni la radiación, aunque bien pudiéramos decir que lo Uno lo es todo. Un radio desequilibrado de la radiación es un concepto imposible, al igual que la radiación es una expresión absurda si no es radiación del centro. Esto nos impele a afirmar que el Dios elemental por el que clama el discurrir humano sazonzando el pensamiento y que es derivación hilo-zoísta en los jónicos, devenir en Heráclito, adivinación en Platón, conclusión aristotélica y buen camino en los estoicos, es—para Plotino—todo en todas las cosas. Mientras se conciben las cosas como espejos, sombra, figuraciones o determinaciones, no son lo Uno ni el ser en la estructuración ontológica de su onticidad. Pues el propio ser no es más que una manifestación antropomórfica de lo Uno (214), y no lo Uno una superación teológica del Ser, como pudiera creerse (215).

La Inteligencia, al conocerse a sí misma—y sólo puede concebirse en conciencia de sí misma—, se percata de que no es lo Uno cabalmente por ser Inteligencia, pero en el mismo acto ve lo Uno no como separado y distinto, sino como idéntico, porque si la Inteligencia al contemplarse no intuyera lo Uno, ella sería lo Uno. Por eso lo Uno es superior a la Inteligencia; y por esta razón se explica por qué lo Uno no precisa verse a sí mismo. Si lo Uno se intuyera a sí mismo no sería lo Uno, sería la Inteligencia. Por esto a lo Uno no podemos nombrarlo sin derrocar su soberanía. El afirmarse a sí mismo supone una actividad impropia de lo Uno. Lo que nos es dado intuir del Uno no nos es permitido enunciarlo, porque lo que dijéramos del Uno sería ya su manifestación, no El mismo; siquiera sea verdad que las manifestaciones son algo por ser participación de lo Uno, que engendra el todo por obra de la fecundidad que le es esencial. Las cosas son entre sí distintas, más bien con distinción lógica que en separación real de partes o diferencia esencial de cualidades. La distinción existente entre ellas es cosa que les viene de fuera, porque en lo Uno no hay cavidad posible por ser El todo con absoluta independencia de lo que no es El, pura nada. El Uno lo es todo como principio, como esencia y como existencia; solamente como estampas de lo Uno pueden ser aceptadas las cosas que no son Uno. Por este motivo es tan ingeniosa la designación pitagórica de Dios con el vocablo Apolo como si dijera negación de pluralidad, otorgando valor privativo a la letra primera y sustantivando el α -πολλος; como si sonara no-mucho; y por esta razón también aceptamos la derivación etimológica de εἶναι, ὄν, —ser—el que es, como procedente de ἐν, uno.

Dios no es, pues, la universalidad de las cosas, sino que las cosas exis-

ten sin ser Dios, porque de Dios—el Uno—son huellas y figuras. Es verdad que es triste este vivir terreno, porque somos imagen desvaída de lo Uno. Sólo desbruiéndonos del acicalamiento humano podremos alcanzar—dejando de ser lo que somos—lo que es el Uno. Porque a su contacto acontecerá como si nuestro ser—logrando la posesión auténtica de sí mismo—se abriera a una nueva esencia, con la que no llegásemos a ser Dios; sino que será como una luz inédita en la que quedásemos prendidos y transidos hasta ser pura irradiación en ella con ella. Irradiación límpida, suave, inmarcesible, purísima, Dios. Panteísmo más emotivo no es concebible en la historia de la Filosofía ni podrá ser superado en el misticismo más exaltado (216).

f) Conclusión

El panteísmo de Plotino y la infradiferenciación mental de sus discípulos fué el más eficaz decreto de disolución de la filosofía griega. En desnudo de las metáforas lúcidas y armoniosas y del calor emocional, el panteísmo plotínico es una teurgia mental sin consistencia filosófica. El cristianismo, con la afirmación rotunda y clara de un Dios trascendente, acendrababa en el fuego de una divinidad incandescente el metal de los hallazgos psicológicos, éticos y ónticos de los especuladores griegos; pero la visión intelectual de la existencia de Dios en su cubicación de eternidad frente a todo lo creado—«nada» antes de oír el toque creador—es concepción que remonta la arquitectura pagana de la anchurosidad racional, asombrándola. Y dura tarea se presenta al filósofo que pretenda llegar a un Dios trascendente sin la luz de un mundo llamado a la vida por creación divina, imperiosa y libérrima.



NOTAS DOCUMENTALES DE PLOTINO

(178) BEATO (Bartolomé), *Juicio crítico sobre las Enéadas de Plotino*, 1862 (Tesis doctoral).—ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, París, 1921, Alcan.—BRECHT, *Plotin und das Grundproblem der griechischen Philosophie* (en «Die Antike», año 18, núm. 2, pág. 84).—DÍEZ Y LOZANO (Baldomero), *Análisis crítico de la obra de Plotino*. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico de 1926-27 por el doctor B. A. L., Catedrático de Lógica Fundamental, Murcia, 1926. Abandona el plan de las Enéadas y adopta el que cree más conforme a la marcha evolutiva del pensamiento plotinico. Trata de lo Uno en el párrafo VI (págs. 29-35).—MEHLIS (J.), *Plotino* (trad. de Gaos, R. de Occ., 1931. Habla de Dios en las págs. 85-126).

(179) Πλωτίνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγονώς φιλόσοφος ἔφακε μὲν αἰσχυρομένῳ· ὅτι ἐν σώματι εἶη. (1,1,1...).

*Ἐπειτα γράφοντος ἐκ τοῦ τῆ μνήμῃ ἐναποκαίμενου ἰνδάλματος τὸ εἶκασμα καὶ συνδιορθῶντος εἰς ὁμοιότητα τὸ ἴχνος τοῦ Ἀμελίου εἰκόνα αὐτοῦ γενέσθαι ἢ εὐφροία τοῦ Καρτερίου παρέσχεν ἀγνοῶντος τοῦ Πλωτίνου ὁμοιοτάτην. (1,1,10...).

Κοιλιακῇ δὲ νόσῳ πολλάκις καταπονούμενος ὅτε κλυστήρος ἠνέσχετο, οὐκ εἶναι πρὸς τοῦ πρεσβύτου λέγων ὑπομένειν τὰς τιαύτας θεραπείας 1,2,1...).

(180) Los escolásticos — exagera desconsideradamente PICAVET — deben más a Plotino que a Aristóteles o a Platón. (*Esquisse d'une Histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2.^a ed., 1907, París).

(181) Πρῶτον δὲ φυγὴν ληπτέον πότερον ἄλλο μὲν φυγῆ, ἄλλο δὲ φυγῆ εἶναι (38,2,1...).

(182) Καὶ ἡ νόησις δὲ ἡμῶν οὕτως ἐστι, καὶ νοερά ἡ φυγῆ καὶ ζωὴ κρείττων ἢ νόησις, καὶ ὅταν φυγῆ νοῆ, καὶ ὅταν νοῆς ἐνεργῆ εἰς ἡμᾶς· μέρος γάρ καὶ οὗτος ἡμῶν καὶ πρὸς τοῦτον ἄνμεν (48,13,5...).



(183) ὥστε τὸν λόγον ποιεῖν τῇ ἀναλογία ἐπόμενον ἐπακτὸν μὲν τῇ ψυχῇ τὴν ἀρετὴν, ἐκείνῳ δὲ, ὅθεν μιμησαμένη ἔχει, σύμφυτον· (52,1,36...).

(184) Μᾶλλον δὲ τὰ ἐγγὺς μεταλαμβάνει· ψυχῇ δὲ ἐγγυτέρω σώματος καὶ συγγενέστερον ταύτῃ καὶ πλέον μεταλαμβάνει, ὥστε καὶ ἐξαπατᾶν θεὸς φαντασθεῖσα, μὴ τὸ πᾶν θεοῦ τοῦτο ᾗ. Οὕτω μὴν οὖν οὗτοι ὁμοιοῦνται (53,2,23...).

(185) ὡς ἐπὶ τὰγαθὸν καὶ τὴν ἀρχὴν τὴν πρώτην, κείσθω διομολογημένον καὶ διὰ πολλῶν δεδειγμένον (62,1,2...).

Τίνα δὲ δεῖ εἶναι τὸν ἀναχθησόμενον; Ἄρα γε τὸν πάντα ἢ τὸν πλείστα, φησιν, ἰδόντα, ὅς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει (εἰσῆει) εἰς γονὴν ἀνδρὸς ἐσομένου φιλοσόφου (ἢ φιλοκάλου) ἢ μουσικοῦ τινος ἢ ἐρωτικοῦ; Ὁ μὲν δὴ φιλόσοφος τὴν φύσιν καὶ ὁ μουσικός· καὶ ὁ ἐρωτικός ἀνακτεῖται (62,1,5...).

Ἡ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς, εἴ τις λαβεῖν δύναιτο ψυχῇ εἴτα τὰ ἐξῆς καὶ συντίθησι καὶ συμπλέκει καὶ διαίρει, ἕως (ἂν) εἰς τέλειον νοῦν ἦκη. « Ἔστι γάρ », φησιν, « αὕτη τὸ καθαριώτατον νοῦ καὶ φρονήσεως ». Ἀνάγκη οὖν τιμιωτάτῃν οὖσαν ἐξῆν τῶν ἐν ἡμῖν περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ τιμιώτατον εἶναι, φρόνησιν μὲν περὶ τὸ ὄν, νοῦν δὲ περὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος. Τί οὖν ἡ φιλοσοφία; Τὸ τιμιώτατον. Ἡ ταυτόν φιλοσοφία καὶ διαλεκτική; Ἡ φιλοσοφίας μέρος τὸ τίμιον (65,5,1...).

(186) Τιθέμενοι δὴ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐν ζωῇ εἰ μὲν συνώνυμον τὸ ζῆν ἐποιοῦμεθα, πάσι μὲν ἂν τοῖς ζῶσιν ἀπέδομεν δεκτικούς· εὐδαιμονίας εἶναι, εὐ δὲ ζῆν ἐνεργεῖα ἐκεῖνα, οἷς παρῆν ἐν τι καὶ ταυτόν, οὐ ἐπεφύκει δεκτικά· πάντα τὰ ζῶσα εἶναι, καὶ οὐκ ἂν τῷ μὲν λογικῷ ἔδομεν δύνασθαι τοῦτο, τῷ δ' ἄλλῳ οὐκέτι (72,3,2). 85,16,9...).

(187) Εἴπερ οὖν τὸ εὐδαιμονεῖν κατὰ ζωὴν ἀγαθὴν, δηλονότι κατὰ τὴν τοῦ ὄντος αὐτῆν θετέον ζωὴν αὕτη γὰρ ἀρίστη. Οὐκ ἄρα ἀριθμητέα χρόνῳ, ἀλλ' αἰῶνι· τοῦτο δὲ οὔτε πλέον οὔτε ἔλαττον οὔτε μῆκει τινί, ἀλλὰ τὸ τοῦτο καὶ τὸ ἀδιάστατον καὶ τὸ οὐ χρονικόν εἶναι (91,7,17...).

(188) ἡ γὰρ ἐνεργεῖα τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονῆσαι καὶ ἐν ἑαυτῇ ὡδὶ ἐνεργῆσαι. Καὶ τοῦτο τὸ εὐδαιμόνως (92,10,20...).

(189) Ὅμοιος οὖν ζητητέον καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ αἰσχρόν τε καὶ κακόν (102,6,21...; 102,6,24...; 103,7,2...; 103,7,10...; 103,7,21).

(190) Τίς οὖν ὁ τρόπος; Τίς μηχανή; (104,8,1...; 104,8,4...; 104,8,8...; 106,9,29...).

(191) Εἰ οὖν τι μὴ πρὸς ἄλλο ἐνεργοῖ ἀρίστον ὃν τῶν ὄντων καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, πρὸς αὐτὸ δὲ τὰ ἄλλα, δηλον, ὡς τοῦτο ἂν εἶη τὸ ἀγαθόν, δι' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῦ μεταλαμβάνειν ἔστι· τὰ δὲ ἄλλα διχῶς ἂν ἔχοι, ὅσα οὕτω τὸ ἀγαθόν, καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ ὁμοιωθῆναι καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ τὴν ἐνεργεῖαν ποιῆσθαι (108,1,13...; 108,1,19...; 109,1,20...).

(192) Ψυχῇ δὲ τὸ ζῆν, τῇ μὲν πρώτῃ τῇ μετὰ νοῦν, ἐγγυτέρω ἀληθείας, καὶ διὰ νοῦ ἀγαθοειδὲς αὕτη· ἔχει δ' ἂν τὸ ἀγαθόν, εἰ πρὸς ἐκεῖνον βλέπει· νοῦς δὲ μετὰ τὰγαθόν (109,2,5...; 118,4,1...; 118,4,12...; 123,8,2...; 124,8,27...; 128,14,1...; 128,14,4...; 128,14,8...; 128,14,31...; 130,15,2...; 130,15,20...; 133,1,14...).

(193) Εἰ ὄν ταύτην παραδεχόμεθα τὴν δόξαν καὶ φάμεν τὸν μὲν οὐρανὸν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ κατὰ τὸ τότε ἔχειν τὸ αἶν, τὰ δὲ ὑπὸ τῇ τῆς σελήνης σφαίρα τὸ κατ' εἶδος, δεικτέον πῶς σῶμα ἔχον ἔξει τὸ τότε ἐνὶ τοῦ αὐτοῦ κορίως, ὡς τὸ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ ὡσαύτως, τῆς φύσεως τοῦ σώματος ρεούσης αἶν (7,2,1...; 8,2,9...; 9,3,9...; 9,3,15...; 10,4,8...).

(194) Τὸ τε μήποτε ἄρξασθαι — ἄτοπον γάρ καὶ ἤδη εἴρηται — πίστιν καὶ περὶ τοῦ μέλλοντος ἔχει (10,4,25...; 10,5,2...; 21,1,25...; 21,1,33...).

(195) Εἰ γάρ ἐστὶν ὁ θεὸς ἐν πάσι, τὴν συνεῖναι βουλομένην φυγὴν περὶ αὐτὸν δεῖ γίνεσθαι· οὐ γάρ πη. (22,2,25...).

(196) Μεστὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο. Πολλὰ δὲ ἦδ' ἐν συνηθείᾳ γιγνόμενα γινώσκειται πάσι. Τίς οὖν ἡ σύνταξις ἢ μία; Οὕτω γάρ καὶ τὸ κατὰ τοὺς ὄρνεις εὐλογον καὶ τὰ ἄλλα ζῶα, ἀφ' ὧν σημαίνόμεθα ἕκαστα (34,7,13).

(197) (56,1,1...).—Todo el cuarto tratado de la segunda Enéada está sintetizado en los pensamientos que ofrecemos en el texto.

(198) Ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπλὴ φύσις καὶ πρώτη, πᾶν γάρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἀπλοῦν, καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλ' ἔν τι, καὶ τοῦ ἐνός λεγομένου ἢ φύσις ἢ αὐτὴ· καὶ γὰρ αὕτη οὐχ ἄλλο, εἶτα ἔν, οὐδὲ τοῦτο ἄλλο, εἶτα ἀγαθόν· ὅταν λέγωμεν τὸ ἔν, καὶ ὅταν λέγωμεν τὰγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης οὐδὲν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἷόν τε. Καὶ τὸ πρῶτον δὲ οὕτως, ὅτι ἀπλοῦστατον, καὶ τὸ αὐταρκές, ὅτι οὐκ ἐκ πλειονίων· οὕτω γάρ ἀναστήσεται εἰς τὰ ἔξ ὧν· καὶ (τὸ) οὐκ ἐν ἄλλῳ, ὅτι πᾶν τὸ ἐν ἄλλῳ καὶ παρ' ἄλλου (111,1,1...).

(199) Οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ' ἑτέρας ἀρχάς ἰέναι, ἀλλὰ τοῦτο πρυστησαμένους, εἶτα νοῦν μετ' αὐτὸ καὶ τὸ νοῦν πρῶτως, εἶτα φυγὴν μετὰ νοῦν· αὕτη γάρ τάξις κατὰ φύσιν· μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ, μήτε ἐλάττω (111,1,10...; 112,1,45...).

(200) R. JOLIVET: *Essais sur les rapport entre la pensée grecque et la pensée chretienne*. Paris, 1931.

(201) Οὐ τοίνυν οὔτε πλείω τούτων οὔτε ἐπινοίας περιττάς ἐν ἐκείνοις, ἃς οὐ δέχονται, θετέον, ἀλλ' ἓνα νοῦν τὸν αὐτὸν ὡσαύτως ἔχοντα, ἀκλινῆ πανταχῆ, μιμούμενον τὸν πατέρα καθ' ὅσον οἷόν τε αὐτῷ. Ψυχῆς δὲ ἡμῶν τὸ μὲν αἶν πρὸς ἐκείνοις, τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δὲ ἐν μέσῳ τούτων· (113,2,1...; 114,3,1...).

(202) Ἄλλ' (ἀλογον) αὐτοὺς μὲν σῶμα ἔχοντας, οἷον ἔχουσιν ἄνθρωποι, καὶ ἐπιθυμίας καὶ λύπας καὶ ὀργὰς τὴν παρ' αὐτοῖς δύναμιν μὴ ἀτιμάζειν, ἀλλ' ἐφάπτεσθαι τοῦ νοητοῦ λέγειν ἐξείναι, μὴ εἶναι δὲ ἐν ἡλίῳ ταύτης ἀπαθεστέραν ἐν τάξει μᾶλλον καὶ οὐκ ἐν ἀλλοιώσει μᾶλλον οὖσαν, οὐδὲ φρόνησιν ἔχειν ἀμείονα ἡμῶν τῶν ἀρτιγενομένων καὶ διὰ τοσοῦτων κωλυομένων τῶν ἀπατώντων ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἐλθεῖν· οὐδὲ τὴν μὲν αὐτῶν φυγὴν ἀθάνατον καὶ θεῖαν λέγειν καὶ τὴν τῶν φαυλοτάτων ἀνθρώπων, τὸν δὲ οὐρανὸν πάντα καὶ τὰ ἐκεῖ ἄστρα μὴ τῆς ἀθανάτου κεκοινωνηκέναι ἐκ πολλῶν καλλίωνων καὶ καθαρωτέρων ὄντα, ὁρῶντας ἐκεῖ μὲν τὸ τεταγμένον καὶ

εὐσχημον και εὐτακτον και μάλιστα τὴν ἐνταῦθα περὶ γῆν ἀταξίαν αὐτοὺς αἰτιωμένους (116,5,5...; 116,5,20...).

(203) ὡς γὰρ τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς οὐχ ἀπτόμενοι ταῦτα σκευωροῦνται εἰδότεον (καί) σαφῶς τῶν Ἑλλήνων (καί) ἀτόφως λεγόντων ἀναβάσεις ἐκ τοῦ σπηλαίου και κατὰ βραχὺ εἰς θέαν ἀληθεστέραν μᾶλλον και μᾶλλον προιούσας. "Ὀλοως γὰρ αὐτοῖς τὰ μὲν παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἰληπται, τὰ δέ, ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὐρηται (117,6,4...; 117,6,6...).

(204) Εἰ δὲ μὴ, κακεὶ τὰ κακὰ ἀναγκασθήσονται λέγειν εἶναι· και γὰρ ἐκεῖ ψυχὴ χειρὸν νοῦ και οὗτος ἄλλου ἔλαττον (130,13,30...; 133,16,5...; 133,16,12...; 137,18,10...).

(205) "Ἀπαντα τὰ γινόμενα και τὰ ὄντα ἤτοι κατ' αἰτίας γίνεται τὰ γινόμενα και ἔστι τὰ ὄντα, ἢ ἄνευ αἰτίας ἄμφω· ἢ τὰ μὲν ἄνευ αἰτίας, τὰ δὲ μετ' αἰτίας ἐν ἀμφοτέροις· ἢ τὰ μὲν γινόμενα μετ' αἰτίας πάντα, τὰ δὲ ὄντα τὰ μὲν ἔστιν αὐτῶν μετ' αἰτίας, τὰ δὲ ἄνευ αἰτίας, ἢ οὐδὲν μετ' αἰτίας (6,1,10...; 7,1,34...; 16,10,1...).

(206) Εἰ μὲν οὖν ἀπὸ τινος χρόνου πρότερον οὐκ ὄντα τὸν κόσμον ἐλέγομεν γεγονέναι, τὴν αὐτὴν ἂν τῷ λόγῳ ἐπιθέμεθα, οἷαν και ἐπὶ τοῖς κατὰ μέρος ἐλέγομεν εἶναι, προσράσιν τινα και λογισμόν θεοῦ, ὡς ἂν γένοιτο τὸδε τὸ πᾶν, και ὡς ἂν ἀριστα κατὰ τὸ δυνατόν εἶη. Ἐπεὶ δὲ τὸ αἰεὶ και τὸ οὐποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδὲ φαμεν παρεῖναι, τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν και ἀκολούθως λέγομεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸ εἶναι, και νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι οὐχ ὡς χρόνῳ πρότερον ὄντα, ἀλλ' ὅτι παρὰ νοῦ ἔστι και φύσει πρότερος ἐκεῖνος και αἴτιος τούτου ἀρχέτεπον οἶον (24,1,15...; 25,1,24...; 25,2,6...; 26,2,10...; 27,3,1...).

(207) Τὸ μὲν γὰρ ἄνω πᾶν πάντα, δὲ δὲ κάτω οὐ πάντα ἕκαστον. Και ἄνθρωπος δὴ καθ' ὅσον μέρος ἕκαστος οὐ πᾶς (41,14,10...).

(208) Ἔστι τοίνυν οὗτος ὁ λόγος—τετολημήσθω γὰρ· τάχα δ' ἂν και τόχοιμεν— ἔστι τοίνυν οὗτος οὐκ ἀκρατος νοῦς οὐδ' αὐτονοῦς οὐδέ γε φυγῆς καθαρῶς τὸ γένος, ἡρτημένος δὲ ἐκείνης και οἶον ἐκλαμφίς ἐξ ἀμφοῖν, νοῦ και φυγῆς και φυγῆς κατὰ νοῦν διακειμένης γεννησάντων τὸν λόγον τούτον ζῶν λόγον τινα ἡσυχῇ ἔχουσαν (44,16,10...; 44,16,30...; 52,3,19...).

(209) Ἄλλα τίς ἢ καθαροῖς ἂν τῆς φυγῆς εἶη μηδαμῇ μεμολυσμένης ἢ τί τὸ χωρίζειν αὐτὴν ἀπὸ τοῦ σώματος; (101,5,14...; 102,6,7...; 104,7,1...; 115,14,14...; 115,14,16...).

(210) "Ἐν οὖν ὄν τὰ δύο πῶς αὐ πολλὰ τοῦτο τὸ ἐν; "Ἡ ὅτι οὐχ ἐν θεωρεῖ. Ἐπεὶ και, ὅταν τὸ ἐν θεωρῆ, οὐχ ὡς ἐν· εἰ δὲ μὴ, οὐ γίνεται νοῦς· Ἄλλα ἀρξάμενος ὡς ἐν οὐχ ὡς ἤρξατο ἐμεινεν, ἀλλ' ἔλαθεν ἐαυτὸν πολὺς γενόμενος, οἶον βεβαρημένος" (163,8,35...; 164,9,1...; 165,9,33...; 165,9,43...; 167,10,27...; 174,4,2...; 174,4,6...).

(211) "Ὀμωως γε μὴν προσωτέρω χωρεῖν βέλτιον· τότε μὲν οὖν διηροῦμεν αἰσθητῇ και νοητῇ φύσει διαστελλόμενοι, ἐν τῷ νοητῷ τὴν ψυχὴν τιθέμενοι. Νῦν δὲ κείσθω μὲν ἐν τῷ νοητῷ· κατ' ἄλλην δὲ ὁδὸν τὸ προσεχές τῆς φύσεως αὐτῆς μεταδιώκωμεν, Λέγομεν δὴ τὰ μὲν πρώτως εἶναι μερίστα και τῇ αὐτῶν φύσει σκεδαστά·



ταῦτα δὲ εἶναι, ὧν οὐδὲν μέρος ταύτων ἐστίν οὔτε ἄλλω μέρει οὔτε τῷ ὅλῳ, τὸ τε μέρος αὐτῶν ἑλαττον εἶναι δεῖ τοῦ παντός, καὶ ὅλου. (7,1,7...; 234,4,4...).

(212) Οὐτ' οὖν ἐτι ἐκείνον οὔτε ἑαυτὰς ὀρῶσαι, ἀτιμάσασαι ἑαυτὰς ἀγνοία τοῦ γένους, τιμήσασαι τὰλλα καὶ πάντα μᾶλλον ἢ ἑαυτὰς θαυμάσασαι καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκπλαγεῖσαι καὶ ἀγασθεῖσαι καὶ ἐξηρητημένοι ταύτων ἀπέρρηξαν ὡς οἶον τε ἑαυτὰς ὧν ἀπεστράφησαν ἀτιμάσασαι ὥστε συμβαίνει τῆς παντελοῦς ἀγνοίας ἐκείνου ἢ τῶνδε τιμῆ καὶ ἢ ἑαυτῶν ἀτιμία εἶναι αἰτία (15,1,10...).

(213) Ἐνθυμείσθω τοῖνον πρῶτον ἐκεῖνο πάσα φυγή, ὡς αὐτὴ μὲν Ζῆρα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς Ζωήν, ἃ τε γῆ τρέφει ἃ τε θάλασσα ἃ τε ἐν ἀέρι ἃ τε ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεῖα, αὐτὴ δὲ ἥλιον, αὐτὴ δὲ τὸν μέγαν τοῦτον οὐρανόν, καὶ αὐτὴ ἐκόσμησεν, αὐτὴ δὲ ἐν τάξει περιάγει φύσιν οὔσα ἕτερα ὧν κοσμεῖ καὶ ὧν κινεῖ καὶ ἃ Ζῆν ποιεῖ. (16,2,1...; 17,2,22...; 18,3,10...; 20,4,21...; 20,5,3...).

(214) Δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τί δεύτερον μετ' αὐτό, οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος οὐδέ ὄλωσιν κινήθέντος ὑποστῆναι αὐτό. Πῶς οὖν; Καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; Περιλαμψὼν ἐξ αὐτοῦ μὲν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρόν φῶς περιθέον, ἐξ αὐτοῦ δεῖ γεννώμενον μένοντος. Καὶ πάντα τὰ ὄντα ἕως μένει ἐκ τῆς αὐτῶν οὐσίας ἀναγκαίαν τὴν περὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἔξω αὐτῶν ἐκ τῆς παρούσης δυνάμεως δίδωσιν αὐτῶν ἐξηρητημένην ὑπόστασιν, εἰκόνα οὔσαν οἷον ἀρχετόπων ὧν ἐξέφυ, πῦρ μὲν τὴν παρ' αὐτοῦ θερμότητα. (22,6,25...; 23,7,1...; 24,7,15...; 28,10,1...).

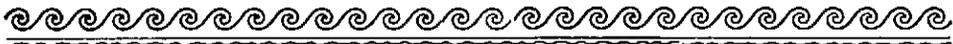
(215) Si todo ha salido de lo primero todo, todo ha de haber estado contenido originariamente en lo primero. La variedad entera de cosas que vivimos sigue siendo en el fondo este fundamento primero, sólo que en distinta forma. No hay nada que pueda reclamar frente a lo primero una perfecta independencia, como en la esfera de lo relativo adquiere independencia la vida del hijo frente a la vida del padre. En el fondo de todas las cosas reside lo uno divino, o Dios es lo uno, o todo es Dios. Lo que nosotros sentimos como unidad de nuestro ser es Dios. (MEHLIS, ob. c., pág. 93).

Ἄλλ' δεῖ ἔχοντα τὸ δίκαιον νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι, εἶναι δὲ καὶ τὴν νοῦ ἀρχὴν καὶ αἰτίαν καὶ θεόν, οὐ μεριστοῦ ἐκείνου ὄντος, ἀλλὰ μένοντος ἐλείτου, καὶ οὐκ ἐν τόπῳ μένοντα ἐν πολλοῖς αὐ βεωρεῖσθαι καθ' ἕκαστον τῶν δυναμένων δέχεσθαι οἷον ἄλλον αὐτόν, ὥσπερ καὶ τὸ κέντρον ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστι ἔχει δὲ καὶ ἕκαστον τῶν ἐν τῷ κόκλῳ σημείον ἐν αὐτῷ. καὶ αἱ γραμμαὶ τὸ ἴδιον προσφέρουσι πρὸς τοῦτο· τῷ γὰρ τοιοῦτω τῶν ἐν ἡμῖν καὶ ἡμεῖς ἐραπτόμεθα καὶ οὖνεσμεν καὶ ἀνηρητήμεθα· ἐνδρόμεθα δὲ οἱ ἂν συννεύωμεν ἐκεῖ (29,11,8...; 23,1,1...; 33,1,5...; 33,1,7...; 34,1,18...).

(216) Las frases que fundamentan las dos páginas postreras del plotinismo en el aspecto puramente teológico con esperanzas teístas las leemos en los tratados VI, VII, VIII y IX de la sexta Eneáda. Podrían reducirse a las siguientes indicaciones: 19,3,4...; 19,3,9...; 20,4,7...; 20,4,9...; 21,5,6...; 22,5,36...; 22,6,1...; 23,6,33...; 25,8,9...; 26,9,31...; 26,9,39...; 26,9,40...; 27,10,15...; 27,10,17...; 28,10,50...; 29,11,12...; 29,11,17...; 32,13,35...; 34,15,2...; 35,15,25...; 36,16,20...; 39,18,3...; 67,1,1...; 67,1,9...; 67,1,19...; 68,1,21...; 68,1,23...; 68,1,29...; 68,1,41...; 69,1,54...; 69,1,55...; 72,3,32...; 72,3,22...; 75,6,11...; 75,6,27...; 77,8,1...; 77,8,15...; 77,8,17...; 78,9,5...;



80,10,7...; 83,12,23...; 89,17,14...; 89,17,34...; 90,17,39...; 94,22,16...;
95,23,7...; 103,31,1...; 104,32,1...; 105,32,9...; 105,32,12...; 105,32,20...;
105,32,29...; 106,33,10...; 107,33,19...; 107,34,6...; 108,39,14...; 108,39,19...;
109,35,6...; 109,35,23...; 109,35,29...; 110,35,32...; 110,35,42...; 110,36,8...;
111,36,23...; 111,37,1...; 112,37,15...; 122,38,1...; 113,38,10...; 114,39,25...;
145,9,37...; 145,10,3...; 146,10,18...; 147,11,7...; 147,11,22...; 147,11,32...;
148,12,1...; 148,12,22...; 149,12,35...; 149,13,1...; 149,13,10...; 150,13,25...;
150,13,33...; 151,13,46...; 152,14,37...; 153,15,8...; 153,15,33...; 154,16,1...;
154,16,7...; 156,17,21...; 157,18,18...; 157,18,25...; 157,18,31...; 157,18,38...;
159,19,8...; 159,20,1...; 159,20,15...; 159,20,24...; 160,21,1...; 160,21,7...;
160,21,13...; 171,1,19...; 172,1,28...; 174,2,36...; 174,3,13...; 175,3,37...;
176,4,1...; 177,5,1...; 179,6,1...; 179,6,6...; 180,6,32...; 181,7,1...; 182,7,24...;
182,8,7...; 184,9,3...; 185,9,26...; 185,9,47...; 186,10,2...; 187,11,4...;
187,11,17...; 188,13,33...; 188,11,40.



INTERPRETACION PATRISTICA

1) APOLOGETAS

Los Apologetas y Padres de la Iglesia no todos intuyeron el exacto valor terminológico y doctrinal de la filosofía griega (217). Quienes—como Justino o Agustín—llegaban al cristianismo después de una larga peregrinación filosófica—en ánhelos de verdad suprema y sincera—, recuerdan con añoranza el inmenso caudal filosófico de la especulación racional y visten con las mejores galas la verdad cristiana, con gloria para la filosofía. Pero si—como ocurrió a Tertuliano—el fervor y la fe cristiana brotan al contacto del heroísmo de los mártires, la filosofía es tildada de ludibrio y fuente de herejías, aunque, en trances amargos, tenga que recurrir a ella para salir airoso contra Praxeas.

a) Arístides

Arístides, en la primera mitad del siglo II, no cree que los paganos hayan conocido al Dios racionalmente verdadero. En lo que creen y lo que adoran son los dioses corrompidos, tan indignos de ser reverenciados como los dioses—guerreros, ídolos, salvajes—que adoran los bárbaros. Porque sólo el cristianismo ha logrado el conocimiento del Dios uno y único, verdadero (218).

b) Atenágoras

Es la misma doctrina de Atenágoras en su encantadora Apología, irritado por tanta labor calumniosa contra los cristianos, cuando, en

(217) Léase a PINANT: *Le platonisme de Saint Gregoire de Nazianze*. (Essais sur les relations du christianisme et de l'hellenisme), La Roche sur-Yon, 1925.

(218) Precisamente la noción de Dios es el anhelo de Arístides. Léase



verdad, son los únicos que adoran el verdadero Dios, no triple por ser trino. Desde Atenágoras, conocido con lucidez apologética el sentido trascendente del Dios cristiano, no será cometido arduo razonar los atributos positivos, negativos o eminentiales de la divinidad (219).

c) San Justino

En San Justino es tal el fervor apologético por santificar con gracias de bautismo cristiano la filosofía platónica, que autores ha habido que intentaron ensanchar el propósito laudable del filósofo palestinese, sin atender al sugerimiento cristiano de los vocablos justínicos, impregnados de virtud teológica. San Justino, que es sinceramente platónico, no concuerda su doctrina sobre Dios y la creación con la del fundador de la Academia. Su entusiasmo se contenta con admirar en Platón estilo y fulguraciones filosóficas que encantan, pero no le llevan a ofrecer con canon de infalibilidad lo que recibe de los Diálogos. El sentido trascendente de Dios creador, su unidad y poder es, a las vueltas de relieves platónicos, doctrina auténticamente cristiana (220).

2) ESCUELA CATEQUETICA DE ALEJANDRIA

La escuela catequética de Alejandría—Panteno, Clemente, Orígenes—desarrolla una vasta teología del más exquisito sabor filosófico.

En rigor exegético sólo en Clemente de Alejandría se encuentra planteado—en la Edad Patrística—el problema de las relaciones entre Filosofía y Teología, alcanzando una feliz coyunda. Sólo los epicúreos no admitirían la pedagogía de Cristo, porque desprecian a Dios, y el filósofo que no busca a Dios no es filósofo. Sin embargo, Clemente de Alejandría no cree que sirvan los tules paganos de la filosofía platónica, estoica o aristotélica para arropar verdades en el recinto sagrado

el capítulo primero de su Apología. (Véase el *Dictionnaire de théologie catholique* en la voz «Aristide», firmado por G. BAREILLE, col. 1864-1867).

(219) BAREILLE, que firma el artículo del Diccionario de Teología Católica sobre «Atenágoras», no duda en afirmar que debemos a Atenágoras la primera demostración racional sobre la unicidad de Dios. PAPPALARDO, *Il monoteismo e la doctrina del Logos in Atenagora* (en «Didascaleion», 1924, págs. 11 y sigts).

(220) Entre las obras de San Justino—que no son precisamente modelos literarios—léanse, por lo que atañe a nuestro cometido, los 142 capítulos del Diálogo con Tryfón. (M. G., 6).



de la gnosis cristiana, sino que rechaza las falsas concepciones aceptando de los filósofos el encanto de sus lucubraciones y los sugerimientos certeros. Porque los cristianos tenemos la luz sobrenatural, algunos la gnosis, las formas simbólicas, la remoción de imperfecciones; pero los paganos sólo tenían la buena nueva de su razón natural, verdadero evangelio a lo humano. Por lo demás, cabría averiguar si el paganismo—en su discurrir racional—no debe más de lo que sobrenada a la Vieja Alianza mosaica (221).

Por lo que respecta a la idea lograda de Dios trascendente y creador, es de San Agustín—máxima autoridad patristica—y de Santo Tomás—supremo jerarca de la Teología—de quienes debemos solicitar respuesta.

3) SAN AGUSTIN

San Agustín, en su *Ciudad de Dios*, encuentra en la divinidad platónica la «causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi», aunque el preludeo que prepara la frase no es precisamente dogmático; por lo que no adquiere carácter de convicción resolutoria (222).

4) ESCOLIO SOBRE STO. TOMAS DE AQUINO

Santo Tomás tampoco se muestra dogmático en la atribución teísta de Platón, y si en algún lugar considera doctrina probablemente platónica la virtud creadora de Dios, que le asegurase trascendencia, en la *Summa* se manifiesta desesperanzado (223).

Por lo que atañe a Aristóteles, el silencio agustiniano es honrosamente compensado con la afirmación teísta del Angélico, revalidada por historiadores modernos (224).

(221) En la trilogía de Clemente de Alejandría se comprende a maravilla la teología patristica. Es—Clemente de Alejandría—un autor inagotable por la asombrosa erudición filosófica.

(222) El párrafo agustiniano dice: *Fortassis enim qui Platonem coeteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veratius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi et ordo vivendi.* (*De Civitate Dei*, libro 8.º, cap. 4.º, y como texto paralelo el cap. 10).

(223) SANTO TOMÁS en la *Suma teológica*, 1 q., 15 art., 3 ad 3., y en su *De Pot.*, q. 3, art. 5, c.

(224) En efecto, SANTO TOMÁS en *De Pot.*, q. 3, art. 5, c, dice expresamente: «...Aristotelis et eorum—Plato aliorumque—sequaces posuerunt aliquam universalem causam rerum a quo omnia alia in esse prodierunt». (Véase el paralelismo del comentario de los 8 libros de la Física, 1, 2, núm. 4, lect. 3,

La crítica contemporánea no ha provocado una solución decisiva, siquiera la bibliografía no sea precisamente escasa. Pero ya se entiende que un estudio pormenorizador es materia para otro cometido (225).

núms. 5 y 6 y otros). Así JOLIVET en la «Revista de Ciencias Filosóficas y Teológicas», pág. 210 (1930), que afirma sin rebozo el pensamiento tomista de la creación en Aristóteles. LAGRANGE, *Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote?* (en «Revue Thomiste», 1926). V. WILAMOVITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, Bd. I, Berlín, Weidmann, 1931. El P. MUÑIZ se detiene en la interpretación tomista de PLATÓN y ARISTÓTELES, en su artículo sobre la «cuarta vía» (R. de F.), III, 1944, 406-412; y antes que él BORDOY-TORRENTS, en «Ciencia Tomista», t. 63 (1943) págs. 30-43.

(225) Entre los defensores tímidos del teísmo aristotélico léanse DE WULF en la *Histoire de la philosophie médiévale*, 1934, 6.^a edi., pág. 350; GARRIGOU-LAGRANGE, en *Dieu*, París, 1928, 3.^a ed., págs. 261-262, y BANDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde*, París, 1931, págs. 185-187. Defensor del teísmo abierto es BRENTANO en sus obras definitivas sobre ARISTÓTELES, y SERTILLANGES en su obra sobre SANTO TOMÁS DE AQUINO, a las vueltas de una prudencia argumental. «Sobre puntos del todo capitales la idea de Dios, en Aristóteles, fué desconocida, y ciertos textos han sido mal comprendidos» (*St. Tom. de Aq.*, Desclée, Buenos Aires, 1945 I, pág. 142).—SAN BUENAVENTURA, es explícito contra Aristóteles abonando su ataque con el parecer de todos los doctores griegos—dice—y todos los comentadores árabes. (*Col. in Hexam.*, coll. II, 4. 5; ed. de la B. A. C. tomo III, págs. 305 y 306).—En cambio BRÉHIER, por ejemplo, admite sin rebozo la creación en los platónicos sólo—lo dice expresamente—por privar a los cristianos de la originalidad, siquiera sea sobrenatural. (*Plotin*, III, nota 1 de la pág. 24, a la III Enéada, de la Col. Budé). Niegan el teísmo aristotélico W. D. ROSS, en un escrito polémico (1914, págs. 289-290), y LAGRANGE, en la «Revue Thomiste», 1926, págs. 285-295, del artículo precitado. En LE ROY (*Le problème de Dieu*, París, 1929) se resumen las orientaciones modernas sobre el pensamiento de Dios y su exigencia categórica, aludiendo a la distinción entre el Dios «creador» y Dios «fabricador», sin importancia para BRUNSCHVIG.

EPILOGO

¿Qué se deduce de este estudio? La lectura de sus páginas nos ofrece el esfuerzo de la razón humana—ya en su despertar primero—por superar el mundo circundante.

Los ritos órficos—religiosos—, en una infancia intelectual, trascienden con entusiasmos helénicos este propósito. Pero sólo la filosofía es solución tranquilizadora para el hombre precristiano.

De los filósofos, ninguno supera la realidad humana en su ascensión zeópeta. Adivinaciones sí encontramos. Maravillas teológicas se descubren en páginas platónicas y plotínicas henchidas de gracia y de aliento divinos.

Aristóteles, con rigurosidad matemática y severidad metafísica, alcanza la suprema cumbre «teológica». Desde ella Dios aparece a la contemplación filosófica cuando el cristianismo nos abre con voces de revelación la personalidad divina.

Si Jesús, el Hijo de Dios vivo, no nos hubiera traído en su persona (226) toda *novedad* y toda *ancianidad* de doctrina, nuestros ojos, viendo, no verían y, oyendo, no captarían el sentido de los rumores con que el mundo, en armonía incesante y temática, nos descubre el santuario trascendente de la divinidad increada creadora, a punto de adivinación en intuiciones platónicas.

Poder para afirmar la existencia de Dios único y trascendente no nos faltaba, pero el discurrir humano, aprisionado en las redes idolátricas y paganas, no alcanzaba el galardón para el que fué ordenado y creado.

(226) Viniendo Jesús—dice San Ireneo—trajo en sí mismo toda novedad de doctrina (Haer, 4, 34, 1.—M. G., 7, 1.083).

Quiera Nuestro Señor Jesucristo, Verdad y Sabiduría encarnada, alumbrar con resplandores sobrenaturales la verdad filosófica; sólo con sus lumbres el error huirá de nuestro entendimiento y cobrará robustez la voluntad. Que ambas facultades son precisas para que Dios—principio creador y fin supremo—se nos descubra en su realidad tripersonal y trascendente.

FUENTES DE PRODUCCION

VETUS TESTAMENTUM (graecum, juxta septuaginta interpretes, ex auctoritate Sixti Quinti Pontificis Maximi editum juxta exemplar Vaticanum. Cum latina translatione, animadversionibus, et complementis ex allis manuscriptis, cura et studio J. N. Jager. Editio D. de Quellen; Archiepiscopo Parisiensi dicata). Dos volúmenes. París, Fermín Didot, 1855.

NOVUM TESTAMENTUM (graece et latine, in antiquis testibus textum versionis vulgatae latinae indagavit, lectionesque variantes Stephani et Griesbachii notavit V. S. Venerabili Jager, in consilium adhibito Constantinus Tischendorf. Editio D. D. Affre Archiepiscopo Parisiensi dicata). París, Fermín Didot, 1861.—*Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*, ed. del P. BOVER, S. J. Madrid, 1945, C. S. I. C.

LA SAGRADA BIBLIA (traducida al español de la Vulgata Latina y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos por el Illmo. Sr. Felipe Scío de San Miguel, ex provincial del orden de las Escuelas Pías de Castilla y obispo de Segovia). Seis tomos. Barcelona, A. Pons y Cía., Libreros-editores, 1843-45.—*Sagrada Biblia*, de NÁCAR-COLUNGA, y *Biblia Vulgata Latina*, de COLUNGA-TURRADO; de la B. A. C. Madrid, 1944 y 1946; la primera, en versión directa; la segunda, anotada con el nuevo texto latino del Salterio.

ESCRITOS DE LOS SANTOS PADRES (Patrologiae cursus completus). Series prima latina: París, 1844-55. Series graeca: París, 1857-66. San Justino, en el tomo 6. San Ireneo, en el 7. Clemente de Alejandría, en los tomos 8 y 9. Orígenes, en los tomos 11 al 17; San Basilio comprende los tomos 29-32; San Gregorio de Nacianzo, los tomos 35 al 38; San Gregorio Niceno, los tomos 44-46; San Juan Crisóstomo, en los tomos 47-64, y Teodoreto, en el tomo 82-83; todos ellos de la serie griega.—En la serie latina, los tres primeros tomos comprenden las obras de Tertuliano, y los tomos 33 al 47 las de San Agustín de Hipona.



DOCUMENTOS PATRÍSTICOS: Rouët de Journel. S. J. Enchiridion Patristicum. (Loci SS. Patrum, doctorum scriptorum ecclesiasticorum, quos in usum scholarum collegit...). Editio 12-13. Friburgo, 1942.

DOCUMENTOS ECLESIASTICOS (Collectio Lacensis. Acta et Decreta Conciliorum recentium. Friburgo, 1870. El Concilio Vaticano lo contiene el tomo 7).

DENZINGER.—BANWART.—UMBERG: Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Friburgo, 1942 (ed. 24-25).

DIVI THOMAE AQUINATIS, DOCTORIS ANGELICI, ORDINIS PRAEDICATORUM, OPERA (Editio altera veneta; ad plurima exempla comparata, et emendata. Accedunt Vita, seu Elogium ejus a Jacobo Echardo diligentissimo concinnatum, et Bernardi Marise de Rubeis in singula opera Dissertationes praeviae). 28 tomos (el 27 y 28 de índices). Venetiis, Cudebat Simon Oechi. 1775-(1760).

PETAUVIO, DESCOQS, HONTHEIN, GARRIGOU-LAGRANGE (en sus obras latina y francesa y en su artículo *Dieu*, del «Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique», de D'ALÉS); y CHOSSAT, LE BACHELET, MOISANT, MANGENOT (en el «Dictionnaire de théologie catholique», de VACANT, sub voce *Dieu*), a los que se refiere la nota 10 de la página 21.

FRAGMENTA PHILOSOPHORUM GRAECORUM (collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit, indicibus intruxit Fr. Guil. Aug. Mullachius). 3 volúmenes; París, F. Didot, 1860-1867-1881.

DIE FRAGMENTE DER VERSOKRATIKER (H. Diels; Berlín, Weidmann, 1922; 3 volúmenes).

RITTER-PRELLER: Historia Philosophiae graecae: Testimonia auctorum collegerunt notisque instruxerunt. Gothae; F. A. Perthes; 1898 (ed. 8.^a de Wellmann).

PLATONIS OPERA (Ex recensione R. B. Hirschigii; graece et latine, cum scholiis et indicibus). Dos volúmenes; París, F. Didot, 1856-1862. (Ex recensione C. E. Ch. Scheneideri). Los «scholia» e índices a que alude son simplemente «varietas codicis parisini denuo excussis», págs. IV-VII; y «Epistolae XIII», «Dialogi subditivi», «De justo, de virtute, Demodocus, Sisyphus, Eryxias» y las «Definitiones». El segundo volumen comprende: los X libros de la República, el Timeo, el Critias, los XII de las Leyes y el Epinomis.—A esta edición nos atenemos para Platón, señalando página y línea del original en las notas documentales.

ARISTOTELIS OPERA OMNIA (Graece et latine cum indice nominum et rerum absolutissimo. Seis volúmenes (el primero contiene el «Organon», rethorica, poëtica, política; el segundo, Ethica, naturalem auscultationem, de coelo, de generatione et metaphisica; el tercero, de animalibus, de par-

tibus animalium, de generatione animalium, de anima, de sensu et sensili, de memoria et reminiscentia, de somno et vigilia, de insomniis, de divinatione per somnum, de animalium motione, de longitudine, et brevitae vitae, de juventute et senectute, de vita et morte, de respiratione meteorologicorum libros quator, de mundo ad Alexandrum, de coloribus de audibilibus, de Spiritu, de Xenophane (Melisso), de Gorgia; *el cuarto*, physiognomica, de plantis, ventorum situs et adpellationes, de insecabilibus lineis, de mechanica, de mirabilibus auscultationibus, problematum sectiones XLI, Quarum tres nunc demum e codd. mss. erutae; *el quinto*, indicem nominum et rerum; *el sexto*, fragmenta (quae) collegit, disposuit, illustravit Aemilius (Heitz). París, F. Didot, 1848-1874.—*A esta edición nos atenemos para Aristóteles, señalando página y línea del original en las notas documentales.*

PLOTINI ENNEADES (cum Marsilii Ficini interpretatione castigata, iterum ediderunt Frid. Crenzer et Georg. Henricus Moser, primum accedunt Porphyrii et Procli institutiones et Prisciani Philosophi solutiones, ex codice Sangermanensi edit et annotationes critica instruxit Fr. Dübner). París, F. Didot, 1855.—HENRY, S. J.: 1) Les Etats du texte de Plotin, XXVIII, 426, 1938.—2) Les manuscrits des Enneades, XLVII, 352, 1942. Museum Lesseianum. Desclée de Brouwer. París).

LA «COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE» publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, ha editado a doble texto obras de Platón, Aristóteles y el novenario de Plotino, con interesantes prólogos y erudito aparato crítico, fijando y traduciendo los textos insignes profesores de la Facultad de Letras de la Universidad de París. (París; Société d'édition «Les belles lettres», en curso de publicación).—*A esta edición nos atenemos para Plotino, señalando página, parágrafo y línea del original (Ed. de BRÉHIER) en las notas documentales.*

LA «NUEVA BIBLIOTECA FILOSÓFICA» ha publicado en versión mediata las obras de Platón, Aristóteles y Plotino, y algunos fragmentos presocráticos. (Espasa-Calpe, S. A., Madrid; 1900, etc.). En general, la traducción es descuidada y el texto griego desvanece su verdad al través de la interpretación francesa. Otras versiones en Bergua (Lara), Austral, Biblioteca Filosófica (Buenos Aires), Biblioteca económica filosófica, Biblioteca Filosófica (P. Azcárate), etc.