

PRIMERA PARTE

INCONSISTENCIA TEÓRICA DEL BIEN COMÚN

Con la palabra "inconsistencia" expresamos la contingencia, el valor secundario, instrumental, corruptible de dicho bien político,¹⁸ en fin, subordinado y accidental. Como la moral política griega se funda en una antropología, y dicha antropología en una física-ontológica, nos es necesario recordar los principios primeros, los elementos esenciales de la estructura átropo-física del pensar griego. Podríamos comenzar por el Monismo trascendental (la Totalidad), pero hemos querido partir del hombre, de su dualismo propio, siempre presente en la cultura helénica.

Esa inconsistencia télica será perfectamente consecuente con el tipo cultural griego que con Henri Bergson debemos calificar de "estático": "Es una reacción defensiva de la naturaleza contra todo aquello que podría haber de deprimente para el individuo

¹⁸ La palabra "bien-común" es estrictamente griega. Por una parte es ἀγαθός; Filoxeno lo definía etimológicamente del siguiente modo: "el bien es σύνθετον παρὰ τὸ ἄγαν καὶ θεῖος, καὶ συνθέσει καὶ συγκοπῇ ἀγαθός. ὅθεν οὐ λέγεται ἀγαθωτερος (*Thesaurus Graecae Linguae*, por H. Stephano, París, Didot, I, 1851, col. 117 D). En nuestra tesis doctoral (*El bien común*, defendida en Madrid, 1959, t. I) hemos estudiado la definición etimológica en la lengua griega (e: *Dictionnaire Valleyre*. col. 476; Waldi-Hoffman, *Laeteinisches-etymologisches-Wörterbuch*, Heidelberg, 1938, p. 251; Meyer-Lübke. *Romanisches-Etymologisches-Wörterbuch*, Heidelberg, 1924; Gustav Korting, *Laeteinisches-Romanisches-Wörterbuch*, Paderbond, 1907; Bailly, *Dictionnaire*, París, 1934, palabra ἀγαθός). La palabra κοινός, puede significar "universal" (καθόλου), Allgemeine; cf. p. e. *Et. Nic.* I, 6; 1096a 25-30); o estrictamente "común" (como dice Plutarco, en *De frat. car.*: Εἶ κοινὰ τὰ φίλων ἐστὶ, μάλιστα δεῖ κοινός, τῶν φίλων εἶναι τοὺς φίλους) (Gemeinsame) y así, propiamente, en *Et. Nic.* VIII, 13, 1161a 32-35. *Hist. Anim.*, I, 1; 488a 7-10). El término "bien común", en su sentido político y estricto, puede verse en *Pol.* III, 1284b 5 ss.; se opone a bien de la "parte" (p. e. *Pol.* 1278b 19; *Ret.* I, 12, 1373b 19; Platón, *Repúbl.* 368 E. 369 A).

y de disolvente para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia"¹⁹
Este tipo de "inteligencia" -según el contenido de Bergson-
habría sido ejercida sólo por los sofistas, que realizan una crítica
al "núcleo ético-mítico" mismo de la cultura helénica.

¹⁹ *Les deux sources de la morale et la religion*, París, Alcan, 1932,
p.219.

CAPÍTULO I

EL DUALISMO ANTROPOLÓGICO Y ÉTICO

El dualismo no es para el griego una hipótesis de trabajo; es un dogma (en su sentido etimológico) indiscutido, constitutivo. Nunca ha sido criticado, y aun siéndolo en un intento de "unidad", el dualismo será transferido nuevamente a otro nivel de la estructura humana. "La historia de la civilización y de la religión griega no conoce ningún salto, ninguna ruptura en su desarrollo. Jamás el helenismo -nos dice Erwin Rohde- ha creado de sí mismo un movimiento, que le haya obligado a salir violentamente del camino emprendido".²⁰ Expone exactamente lo mismo Simone Pétrement,²¹ y agrega: "En las religiones y filosofías donde aparece el dualismo, pareciera ligado a la creencia en lo trascendental, *lo desconocido*, que no es solamente lo que no es todavía conocido, lo invisible, que no es solamente lo que no vemos todavía, sino que sobrepasa *esencialmente* todo lo que es visto"²² Adelantando una conclusión, esa trascendencia es alcanzada como felicidad solitaria (*solitaria bonitas*), fuera y por encima de la sociedad corruptible, política.

Como el "bien" es el bien de "alguien", la naturaleza del "alguien" es la que define el "bien". Es decir, la pregunta ¿Qué es el hombre?, determina la respuesta de ¿Qué es el bien?

Para la cultura griega -mitos, ritos, pensamiento, artes,... el hombre es en definitiva su ψυχή.²³

²⁰ Psyche, París, Payot, 1928, p. 92.

²¹ Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens, París, PUF, 1947, p. 7.

²² *Ibid.*, p. 3.

²³ Aun en la tan discutida *Et. Nic.* X, el nous guardará su carácter de ser "10 más humano" del hombre (1178 a 5-10), como inmortal (1177 b 34), separado (1178 a 22), divino en su sentido fuerte (1177 a 13-17); mucho más claro aún puede observarse en *De Anim.*, III, 4, 430 a 17-19.

Veamos rápidamente el desenvolvimiento de esta noción.²⁴

§ 1. *El preplatonismo.* La *Iliada*, en su tercer verso, nos habla del *alma*.²⁵ Ella es incorporeal, como un humo, una sombra, pero privada de sentidos.²⁶ "En los tiempos más antiguos, que se remontan a la época micénica, los helénicos creían que los muertos se transformaban en seres poderosos y misteriosos, guardando las facultades espirituales y las necesidades que habían tenido durante la vida";²⁷ muy por el contrario, Homero ha purificado ya esta imagen. El alma es como una "cabeza débil" (ἀμεινὴν κάρηνον) después de muerta. Según esta concepción, el hombre posee una doble existencia, bajo su forma visible y bajo su imagen invisible. Esta alma independiente, aunque recibe del cuerpo las facultades de la percepción, la sensación y el pensamiento -como lo definía la creencia popular-, no por ello deja de ser un segundo "yo".

El sueño posee una función notoria como génesis de la concepción dualista. Un Píndaro nos dirá que "el cuerpo obedece a

²⁴ Para W. Jaeger, en su "The Greek ideas of immortality", en *HTHR*, 52 (1959) 135-47, la inmortalidad del alma es sólo el *recuerdo* de la persona *en* la ciudad; mientras que la "creencia" en la inmortalidad se origina sólo desde Platón. Nosotros pensamos que lo importante es la "creencia" misma, aunque de hecho se ejerza como "recuerdo" o como "rito". El "modo" de *existencia-inmortal* ha sido definido por Platón en la línea propia y evolutiva de la "creencia" de la cultura griega. Sin embargo (como siempre), dicha creencia ha existido muchos antes, pero sin explicitación objetiva o científica. La "conciencia" de un elemento de la estructura de una sociedad no es simultánea a su existencia (principio primero del estudio evolutivo del fenómeno sociohistórico). El contenido existe *antes* y se define o justifica después. Platón justificó una "creencia" en crisis por la revolución ideológica de los sofistas.

²⁵ Hornero, *Iliada*, (cf. la edición de Paul Mazon, París, Belles Lettres 1937-1942, I-IV), canto I, verso 3.

²⁶ "El alma, como un vapor, había partido hacia la Tierra, exhalando un pequeño grito. Aquiles, sorprendido, de un salto se para... Sin duda, un no sé qué vive todavía en el Hades, un alma (ψυχή), una sombra (εἶδωλον) donde no habita más el sentido... (Ella) se parecía prodigiosamente a él (a Patroclo)", *Iliada* 23, 100-107, *La Odisea* XI, 476, (*L'Odysée*, por Victor Bérard, París, Belles Lettres, 1924, I-III) habla también de la "in-sensibilidad" (ἀπρᾶδής) del alma en el Hades; cf. *Od.* XI, 207; X, 495 como "sombra".

²⁷ Aram Frenkian, *Le monde homérique, essai de protophilosophie grecque*, París, Vrin, 1934, pp. 84-85. Cf. F. L. Müller, *Histoire de la psychologie*, París, Payot, 1960, p. 11.

la muerte, todopoderosa, mientras que la "imagen" del viviente queda en vida después de la muerte, pues ella tiene su origen en los dioses. Ella duerme mientras que los miembros se mueven, pero anuncia en el sueño, frecuentemente, el futuro del que duerme".²⁸

Las acciones acontecidas en el sueño son "reales", y no meramente (εἶδωλα) fugitivas. El mundo homérico no posee, sin embargo, esa especie de espectros nocturnos que subsisten después de la muerte del cuerpo. El mundo está gobernado por los dioses y no por las almas. La Aurora "se eleva de las aguas del Océano, a fin de llevar la luz a los inmortales (ἄθανάτοισι) y a los hombres".²⁹

Quien dice divino, dice inmortal. Pero hablar de inmortalidad humana es referirse a la "Isla de los bienaventurados". Los hombres que suben hasta ella, poseen la perfección de la inmortalidad: "En cuanto a ti, Menelao, has de saber que el destino no te reserva, como es la suerte común, morir en Argos, en sus praderas; sino que los dioses te llevarán a los Campos Elíseos, al fin de la Tierra, con Radamanto, rubio, donde se ofrece a los hombres (ἀνθρώποισιν) la vida más dulce..." (Odisea IV, 558-569).³⁰

Cuando Dracón dictó la ley por la que los héroes debían ser honrados junto a los dioses, según la costumbre y tradición ancestral (Porfirio, *De abstin.* 4, 22), se hace explícita y positiva una institución ritual muy antigua. El funeral de Proclo (XXIII, 65-110) es un testimonio. Ciertamente se admitía la inmortalidad del alma cuando se dejaba junto al muerto, en el rito funerario, algún instrumento para que lo utilizara en su vida posterior (*Iliada* XXIV, 665, 802; *Odisea* III, 309, banquete fúnebre en el que participa el muerto; *Iliada* XXIII, 34).

El alma se exilia definitivamente en el Hades (*Iliada* XXIII, 75-76).

²⁸ Frag. 131. Cf. R. B. Onians, *The origins of european thought about body. mind, etc.*, Cambridge, 1954; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955.

²⁹ *Iliada*, XIX, 1-2: La "Aurora" es una diosa; todo está sumergido en un mundo de dioses.

³⁰ Esta participación en la inmortalidad puede verse también en *Od.* V, 135-ss.; 209-88.; V, 333; VI, 280; XXIII, 335; *Iliada* XX, 232. Cf. D. J. Furley, "The early history of the concept of Soul", en *Bullet. of the Inst. of Classic Studies* (Londres), 1955.

§ 2. El culto del alma de los muertos, en rito funeral, se une indisolublemente en la conciencia popular de los tiempos homéricos a la existencia del Hades. Sin embargo, este Hades es distinto a la "Isla de los bienaventurados". Esta tierra de bienaventuranza es la patria de aquellos mortales a los que se les ha concedido, por un designio muchas veces caprichoso, la inmortalidad consciente, significando la plenitud de la vida terrestre sin influencia sobre el mundo de los vivientes. Los dioses, en cambio, habitantes del Olimpo y activos participantes de la vida humana, son eternos e inmortales por naturaleza.³¹

La unificación del Hades, de la Isla de los bienaventurados, y del Olimpo se producirá paulatinamente, hasta identificarse en absoluto. Si la patria de las almas es una sola, idéntica es la *naturaleza* (φύσις) del alma y de los dioses; idéntica es la *bienaventuranza* (ἀγαθός, μακάριος) del alma y de los dioses. En este sentido, el culto de los "misterios" significa un paso importante en la explicitación de la creencia dualista.³²

En los *Misterios de Eleusis*³³ la subsistencia del alma después de la muerte y separada del cuerpo no se enseña explícitamente, sino como presupuesto.³⁴ Esta creencia provenía de la

³¹ En la representación del Olimpo encontramos, por una parte, el fundamento lejano del dualismo griego, porque será el mundo de los dioses, con el tiempo, el reino natural del alma; y, por otra, el mito primitivo, con "centro del mundo", de la "montaña sagrada", "del puente entre el Cielo y la Tierra". Los dioses habitan en los cielos (τοῖ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν, *Od.* XVI, 211), es decir, en el monte Olimpo (Ὀλυμπία δῶματ' ἔχοντες; *Iliada*, II, 30). No es difícil comprender por qué los templos griegos se situaban en las acrópolis (ciudades altas), pues simbolizaban la morada de los dioses, en "lo alto", en otro mundo, en el mundo eterno. Ciertamente, el arte clásico del siglo de Pericles se inspira en esta teología. Tan importante, o aún más, es la costumbre religiosa de incinerar los cuerpos. Es decir, el cuerpo no contaba para la vida de ultra-tumba.

³² El libro de Rohde es algo anticuado en este respecto. Sobre el alma, la Isla de los bienaventurados, los dioses de la caverna, los héroes, el culto de las almas, véase, en la obra citada pp. 1-228.

³³ En la isla de Eleusis se origina un sistema orgánico de doctrinas y culto en torno a Deméter y su hija. La "iniciación" al "Misterio" es necesaria para salvarse de la muerte común del Hades. Las celebraciones del culto (δησιμοσύνη ἱερῶν) y las orgías (ὄργια), que eran secretas y poseían poderes de purificar el alma y permitirle así alcanzar una existencia divina después de la muerte. En el siglo VII dicho culto es aceptado en Atenas; en el 440 se extiende a los aliados.

³⁴ La celebración dramática de las aventuras de los dioses exigía la participación existencial de los iniciados. Según Lobeck, dice Rohde, "De-

"mistos" (videntes); la inmortalidad del alma era celebrada ritualmente de hecho.

En las sectas es donde la inmortalidad se atribuye como una virtud natural del alma, en su sentido propio e integral.

El culto a Dionisos tracio produce la irrupción en la vida griega de una doctrina mítico-ritual, que permitirá expresar el tema del "bien" en su simbolismo más constante y universal: el éxtasis, la ascensión del alma como retorno a la condición divina. En aquel culto, en la "fiesta" dionisiaca,³⁵ el entusiasmo delirante,³⁶ el torbellino del movimiento de la danza y de las flautas tracias, producen el estado de "separación" del cuerpo. Los miembros de la secta deducían de esta experiencia, y de sus creencias esotéricas, que el cuerpo era una prisión, causa de todos los males y de la infelicidad de la existencia humana presente.³⁷ Así, por primera vez, en la historia griega, la "negatividad" del cuerpo es percibida conscientemente; es decir, el dualismo posee su polo positivo (el bien, el alma, lo divino), y su polo negativo (el mal, el cuerpo, lo meramente humano).

§ 3. Cada época forja su idea propia del "sabio". En los cultos de "Misterio" los Μόνταις (Plat. *Cratil.* 405 A; *Rep.* II, 364 B-C; Leyes 11, 933 C-E) eran la expresión del hombre de "salvación". Por una especie de brahmanismo o zoroastrismo occidental, estaban familiarizados con la oposición del alma y el cuerpo. Por la danza, al mismo tiempo que por la ascesis, se ele-

méter era la Tierra; Cora-Perséfone su hija, el grano; el rapto y la vuelta de Cora simbolizan la sepultura del grano en la Tierra y la aparición del germen o, para servirnos de una fórmula más general, la muerte anual y la renovación de la vegetación... Todo esto era una imagen del alma humana, que desaparece, para revivir" (*op. cit.*, pp. 239-240).

³⁵ Esta tradición del norte, sitúa el "rapto" de los sentidos (μανία) en el centro de su culto (Plat. *Fedro* 265 A).

³⁶ Cf. Eurip. *Hippol.*, 141; Plat. *Men.* 99 C; Plut. *Alex.* 2.

³⁷ Desde esa altura del placer, del éxtasis, el retorno a la vida cotidiana era considerado como una caída en una existencia contraria a la divinidad. Los recién nacidos eran recibidos con grandes lamentos, que expresaban el dolor de la vida que les esperaba. La muerte era celebrada con alegría, ya que significaba la liberación del sufrimiento: "Ὅσων κακῶν ἔξα παλλαχθεῖς ἐστὶ ἐν πάσῃ εὐδαιμονίῃ (Heródoto, *Historia*, 5, 4 (ed. Legrand, París, Belles Lettres, I-IX, 1932-54). Sobre la caída del alma puede verse en Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, París, Lecoffre, 1953, II, *Les doctrines de l'âme*, pp. 63-96.

vaban hasta la percepción de lo divino (en la misma línea debe situarse un Abaris o un Epiménides en Plat. *Ley*. III, 677 D-E). Por otra parte, el cuerpo debía ser purificado de sus "manchas" (de aquí, por ejemplo, la combustión del cuerpo por el fuego como medio de purificación, *Iliada* VII, 410; Eurípides, *Oreste*, 40 ss.; Arquíloco, fr. 12). De estas tradiciones que propone el alma humana como divina o divinizada, es de donde la filosofía griega podrá elaborar la teología de la inmortalidad.

El orfismo, por el mito de los Titanes (mito antropogónico) que devoraban al joven dios Dionisos, enseña que la pluralidad ha sido causada por un crimen,³⁸ pues Zeus destruyó a los Titanes, y de sus restos han nacido los hombres, mezcla de Titán (negativo) y de Dionisos (positivo).³⁹ El hecho de que los cultos órficos hayan formulado sus doctrinas, condujo a sus seguidores a constituir una verdadera "comunidad" sectaria, donde a los dioses se los despoja de su representación sensible; lo que significa un paso decisivo hacia el pensamiento filosófico. La inmortalidad del alma, la metempsicosis y la purificación ascética son las principales doctrinas ántropo-éticas.

§ 4. Los "físicos" se enfrentan con el problema del alma, pero en tanto son los ἀρχαί del ser humano. Para Tales el alma es inmortal, según *Diog. Laerc.*, 1,24; para Anaximandro el "indefinido" es también inmortal (A 15); para Anaxímenes el alma es divina (*Arist., Fis.* III, 4; 203 b 13). Sin lugar a dudas, es Heráclito el que ha influido más sobre el pensamiento filosófico posterior. Sitúa el dualismo antrópico en un plano teo-filosófico explícito. Y, sin embargo, las estructuras homéricas permanecen en sus exposiciones.

"El hombre, cuando muere y sus ojos se apagan, enciende para sí una luz en la noche. Viviente, toca la muerte cuando sus ojos se cierran y duermen; en vigilia, toca el ser que duerme" (B 25).

El mundo empírico, del cuerpo, plural, vulgar, no posee ninguna con-sistencia. El mundo del alma, del fuego, *común*, de los mejores, es el único que existe:

³⁸ Sin ningún lugar a dudas es el mismo pensamiento de Anaximandro: por la ἀδικία, la pluralidad emana del ἄπειρον; la pluralidad debe expiar su crimen por un castigo (A 9).

³⁹ Plat. *Cratilo* 400 C; *Fedón* 62 B. Al fin, dice Ricoeur, es una variación del tema del cuerpo y el alma (*Finitude et culpabilité*. III, p. 197).

"Si escucháis a la Razón (Λόγος), y no sólo a mí, deberéis reconocer que todo es Uno" (B 50). Para las almas "es un placer entrar en la vida... Nuestra vida nos viene por la muerte" (B 74).

Para Heráclito el individuo singular no tiene valor ni importancia, como no puede tenerlo la pluralidad de los fenómenos en movimiento. Solamente el Noûs; universal dirige el mundo por la "Necesidad".

Para Xenofonte de Colofón, la pluralidad de seres animados es un engaño. Lo mismo para Parménides, cuya teología funda su sistema, por otra parte, de extrema simplicidad y cohesión. El hombre es el resultado de la mezcla de la "luz" y la "noche". La concepción parmenídica es una "teosofía órfico-pitagórica".⁴⁰ Su poema es la expresión esotérica de la *subida* del alma a la Verdad-Esférica; es decir, a la divinidad comprendida como objeto de la contemplación del alma (verdad) y como siendo realmente una esfera cósmica.⁴¹

Para el pitagorismo, comunidad religiosa, el alma es divina, y todo lo que se mueve posee un alma (τὰ θεῖα πάντα; Arist. *De anima*, 405 a 29 ss.). El cuerpo es la prisión (ἐν φρουρᾷ) del alma, la que por la muerte puede partir al Hades (ἐν τῷ ταρτάρῳ) para purificarse, y volver, al fin, al mundo superior.⁴² El cuerpo, por lo tanto, es un mal.

Hablando de Eurípides nos dice Rohde: "Pareciera que prevalece una opinión más teológica que filosófica: después de la muerte, el alma, siendo libre, se elevará a la morada de los dioses (fr. 487), que desde hace mucho tiempo no se buscaba ya en el Olimpo, sino en el 'cielo' o, más precisamente, en el éter".⁴³

§ 5. *Platón y Aristóteles*.⁴⁴ Si leemos a Platón con "ojos nuevos" y realizamos el esfuerzo de "existir-en-su-mundo", quizá lleguemos a comprender la ambigüedad de su problemática y lo inacabado de su respuesta.

⁴⁰ Rohde, *op. cit.*, p. 393.

⁴¹ Duhem, *Le système du monde*, I, p. 888.

⁴² Platón, *Fedón* 62 B; *Rep.*, X 600 B

⁴³ *Op. cit.*, p. 474-75.

⁴⁴ Utilizamos para Platón, *Oeuvres complètes*, París, Belles Lettres, I-XII, 1920-30; para el texto griego, *Platonis Opera, Graece et Latine*, Didot,

La antropología platónica es necesariamente consecuente con su física (que, por su parte, es una teo-astronomía geométrica; para convencerse, es útil leer el *Timeo*): "Es necesario decir que el mundo es verdaderamente un ser viviente, provisto de un Alma y de un Intelecto, nacido de la acción de la previsión divina" (*Tim.* 30 B-C). El "mundo"⁴⁵ ha nacido, ha sido formado (*Ibid.* D); mientras que el "Alma" del mundo es más antigua (*Tim.* 34 C) que su cuerpo; el "Cielo" envuelve la totalidad. Cada astro posee su alma (*Ibid.* 41 D), que cumple las leyes universales y necesarias (*Ibid.* E). El alma humana ha sido introducida por la "Necesidad" en un cuerpo (*Ibid.* 42 A), por lo cual es una mezcla del "principio inmortal del Viviente..." y "de las porciones de fuego, tierra, agua y aire que han sido tomadas del Mundo y que le serán devueltas un día. Ellos pegaron conjuntamente en un solo 'todo' las partes tomadas, pero no con ligaduras indisolubles..." (*Ibid.* 42 E-43 A). El alma humana "no-ha nacido" (ἀγέννητον, *Fedro* 245 D), es inmortal (*Fedón* 78 B-D, 92 A-94 B; *Fedro* 245 A-E), es eterna (ἀίδιος, *Rep.* X, 611 B), es una participación de la Idea de Vida. Entre todas las virtudes del alma, la suprema y propia es el νοῦς (*Leyes* XII, 963 A).⁴⁶

El alma "ha caído" (*Fedro* 246 C, 248 A-C) en un cuerpo (ἐνσωμάτωσις, *Tim.* 41 B ss.) como en una cárcel (σῆμα). El orfismo platónico exigirá la purificación, la catarsis, como único camino hacia la auténtica bienaventuranza, el bien humano perfecto. La falta exige una pena y la virtud un premio (*Gorg.* 523 ss.; *Rep.* X, 608 C ss.). La existencia humana es un "camino hacia arriba" (ἀνοδον, *Rep.* VII, 517 B). Si el mito de Prometeo es el mito trágico del mal, el mito de la caverna es el mito del bien. Es la ascensión (ἐπαναγωγή, *Rep.* VII, 532 C) por grados hasta el αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν (*Ibid.* VI, 411 B-C); hasta el αὐτὸ τὸ καλόν (*Simp.* 28-29), lo divino (*Filebo* 22 C).

ed. R. B. Hirschigo, I-II, 1873-77; para Aristóteles, *Aristoteles Graece*, por Immanuel Bekkeri, Berlín, Acad. Regia Borussica, I (1-789), II (791-1462), 1831; *Index Aristotelicus*, por Hermannus Bonitz, *ibid.*, 18.70, V; para los comentaristas de Aristóteles: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, o. Reimeri, 1891-1897, I-XXV.

45 La palabra κόσμος significa técnicamente para un Filolao, p, e., el espacio ocupado por las esferas de los "errantes" (entre la Luna y la esfera de los "fijos"), mientras que οὐρανός se sitúa bajo la Luna.

46 De este *noûs* hablará Aristóteles aún al fin de su vida (*De anim.*, I, 5, 407 b 13-2), pero para criticar a su maestro.

El libro de Festugière⁴⁷ nos muestra cómo la θεωρία es el centro de la antropología helénica, y de su moral, entendida como "el conocimiento de las cosas celestes y de los fenómenos de la naturaleza, tanto en la contemplación religiosa como en la fiesta cultural".⁴⁸ La βίος θεωρητικός, como contemplación del sabio, del hombre religioso, o como vida interior, es la vida bienaventurada,⁴⁹ la vida feliz por excelencia. Dicha contemplación es la actividad propia del hombre, si "hombre" es "su-alma"; es decir, la contemplación es la; bienaventuranza del alma en unión con las Ideas,⁵⁰ con *lo conocido*.⁵¹ La κάθαρσις es la condición de la des-corporalización del alma, o la "hominización" por des-materialización.⁵² La "dialéctica" es el modo propio por el cual el alma se eleva a la "contemplación"⁵³ de lo divino, invisible, eterno, que se sitúa después de la esfera del cielo.⁵⁴ Para concluir consideremos un texto prototípico de Platón: "Mientras tengamos el *sōma* y nuestra *psykhé* se halle entremezclada con semejante mal, no poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verdadero. El *sōma* en efecto nos acarrea sólo incontables distracciones debido a su necesidad de sustento y, como si fuera poco, lo vemos atacado por incontables enfermedades que nos impiden la caza de lo real. El *sōma* nos

⁴⁷ *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. París, Vrin, 1936.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁹ La palabra εὐδαιμονία (felicidad) deriva de δαίμων, es decir, una vida "divina" (*Ibid.*, p. 268 88.).

⁵⁰ En el *Fedón* 69 E-84 B (Festugière, p. 89 88.).

⁵¹ νοητόν (lo inteligible). La hipótesis de fondo del *Cratilo* se propone justificar la posición de las Ideas como fundamento último y explicación total de la mutabilidad universal; lo mismo en el *Fedón* (Festugière, *ibid.*, p. 94 ss.). En este sentido "podría decirse que la ontología *primitiva* tiene una estructura platónica, y que Platón puede ser considerado en este caso como el filósofo por excelencia de la *mentalidad primitiva*... Un objeto o un acto no es *real* sino en la medida en que *repite* o *imita* un arquetipo. Todo lo que no tiene un modelo ejemplar, no "tiene sentido", es decir, le falta realidad" (Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, pp. 63-64).

⁵² Festugière, pp. 123 88.

⁵³ Véase el *Banquete*, 211b; *Rep.* VI, 504 C-505 A.

⁵⁴ Festugière, *op. cit.*, p. 251 88. : "Los dioses visibles e invisibles".

llena de concupiscencias, deseos, temores, toda clase de imágenes y distracciones, de tal modo que como se dice verdaderamente, en lo que de él depende jamás nos será posible ser sabios. También las guerras, discordias y batallas no las acarrea otra cosa que el cuerpo y sus deseos. Todos los que van a la guerra en efecto lo hacen por causa de la adquisición de riquezas, pero es por el *sóma* que nos vemos forzados a poseer riquezas y es de su cuidado que nos volvemos esclavos" (*Fedón* 66 b).

§ 6. En la base del dualismo encontramos lo que hemos denominado "la inconsistencia teórica del bien común". Por el "cuerpo" el hombre se liga al mundo, a los otros hombres, en fin, a la ciudad. La vida ciudadana es la βίος πρακτικός ο πολιτικός, es el mundo de todas las artes y actividades, del movimiento y lo mortal, de lo variable y contingente. En Platón, el pensar griego llega a ser consciente de un dilema sin solución para las estructuras esenciales de la cultura helénica. Un primer signo es la antigua dicotomía entre el culto público y la religión del sabio,⁵⁵ puesto que los "dioses" son los dioses "de" una ciudad. Pero lo que más nos interesa -por ser el objeto de nuestro estudio-, son las *dos tendencias contrarias* que constatamos claramente en Platón. La primera: el fin último del hombre se encuentra "fuera -de-la-ciudad", el único feliz es el sabio, que se retira del mundo. La segunda: el sabio debe servir a la ciudad, porque el bien de la ciudad es *más perfecto* que el bien de un ciudadano. Toda la moral y la ontología platónica salta de una a otra tendencia como por un ritmo dialéctico, sin llegar en definitiva a una solución adecuada.

Teóricamente es la beatitud del sabio la que posee consistencia definitiva.⁵⁶ En el *Gorgias*, en la *República*, en *Las Leyes* se deja ver siempre una misma línea:

"Los problemas humanos no son dignos de gran atención, pero debemos atenderlos por necesidad... tal es nuestro triste destino... En un orden natural, Dios es el único objeto digno que merece ser buscado con todas las fuerzas".⁵⁷

Prácticamente, realmente, en concreto, vemos que Platón

⁵⁵ Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 260.

⁵⁶ Festugière, *ibid.*, pp. 381.

⁵⁷ *Leyes* VII, 803 B-C. Este texto definitivo -después de sus experiencias políticas- puede tomarse como la posición de la Academia en el tiempo que Platón se acercaba a su fin.

afrontó los problemas políticos, y cada vez más, a medida que el empirismo entraba en el ciclo de estudios de la Academia.⁵⁸ Sus últimas obras son, en algún sentido, políticas:

"El mayor de los males, y que pareciera enraizarse en lo más profundo del alma humana, es el amor a sí mismo. En verdad todas las faltas nacen de este amor".⁵⁹

§ 7. Aristóteles, no solamente por ser alumno de Platón, sino simplemente por ser griego, no llegaría a la solución del dilema.⁶⁰

Nuyens expone la evolución de la antropología de Aristóteles en tres etapas: en la primera, el joven pensador concibe el alma como una οὐσία,⁶¹ y la unión con el cuerpo como accidental,⁶² siendo el νοῦς⁶³ la parte superior, teórica y contemplativa, del alma. En el período de transición, por sus estudios biológicos, el alma es extendida a todos los vivientes,⁶⁴ de un modo analógico.⁶⁵ En esta época el entendimiento técnico se diferencia de la prudencia, y la prudencia de la contemplación; así como el objeto de arte se diferencia del bien moral -de la ciudad-, y éste del

⁵⁸ Veremos más adelante, gracias a los estudios de Jaeger, esta progresiva particularización de la investigación científica de Platón.

⁵⁹ *Leyes* V, 731 D-732 A; X, 903 B-E.

⁶⁰ Sobre este problema debatido en Aristóteles debe leerse W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1955 (2); *Studien zur Entstehungs Geschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín, 1912; Mansion, A., "Travaux d'ensemble sur Aristote", en *Rv. ph. de Louv.* 57 (1959) 44-70; *L'existence d'une fin dernière de l'homme et la morale*, *ibid.* 48 (1950) 465-477; muy importante: Fr. Nuyens, *Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles*, Amsterdam-Nimegue, 1939 (trad. al francés); J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote* (Ac. Royale de Bel.; Mémoire, t. 44, fasc. 1), Bruselas, 1948; Verbeke, G., "L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique", en *Miscellanea G. Galbiati* (Fontes Ambrosiani, 25), Milán, 1951, I, pp. 79-95, I-III. Si hemos citado esta bibliografía de base, es porque creemos que en Aristóteles se encuentra el momento más crítico del pensamiento helénico.

⁶¹ *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina, Inst. Phil., 1948, p. 83. Este período es el del *Eudemo*, *Protréptico*, *De philó*, *Categor.*, *De interp.*, *De Coelo*, *De gen. et corrup.* El alma es una substancia: *Phys.* I,2; 185 a 20-26.

⁶² *Phys.* IV, 5, 212 b 11-12.

⁶³ *Ibid.* 14, 223 a 25-26; Nuyens, pp. 125-145.

⁶⁴ Nuyens, p. 155 ss. De esta época *De hist. anim.*, *De part. anim.*, y para Nuyens toda la *Et. Eud.* y después la *Et. Nic.*, lo mismo que la *Pol.*

⁶⁵ τὸ ἀνόλογον, *Hist. anim.* VIII, I; 588a 28b.

bien teórico en general.⁶⁶ En el período definitivo,⁶⁷ se pregunta Nuyens: "¿Si el alma es enteramente la forma substancial, aun en el hombre, qué es entonces el νοῦς?... Aquí vuelve Aristóteles a un dilema sin solución".⁶⁸ En conclusión: Existe en primer término, un νοῦς entendido como *facultad* intelectual (δύναμις *De anima* 404 a 30-31) del hombre, es la función del pensamiento en él (429 a 10 88,; *De Juv.* 1,467 b 16-18); junto a esta facultad, y en relación estrecha con ella, un νοῦς, *substancia pensante* (408 b 19; 430 a 23).

Es decir, "al fin de su evolución, la reflexión del Estagirita analiza el compuesto humano como el resultante de tres principios jerarquizados: el cuerpo, el alma y el intelecto. Pero esta división tripartita es dominada por un dualismo superior: mientras que el alma es la forma del cuerpo, del orden natural (lo nacido), el νοῦς es de orden trascendente: gracias al "noûs", el hombre comunica con lo divino y eterno".⁶⁹

§ "8. En el primer período aristotélico, la bienaventuranza es concebida al modo platónico. El bien humano es el bien del alma,⁷⁰ que, por otra parte, es divina,⁷¹ y exige, por lo tanto, la

⁶⁶ Sobre la diferenciación de las diversas facultades del entendimiento en Aristóteles, debe consultarse Jaeger

⁶⁷ *De part.* I, *De anima*. las pequeñas obras de psicología. (*De sensu...* al *De gen. anim.*), *Metafísica* E, Z, H, I, M (1-9), la *Const. de Atenas*. Un cuadro sistemático puede verse en Gauthier-Jolif, *op. cit.*, I, p. 36.

⁶⁸ Nuyens, *op. cit.* p. 95 ss.

⁶⁹ Edmond Barbotin. *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Lovaina. Inst. Phil., 1954. Todas estas posiciones no concuerdan con la antigua interpretación de M. de Corte, en su *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, París, 1934. Para informarse acerca de la continuidad de la doctrina en los comentaristas, puede verse: Hamelin, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, París, Vrin, 1953.

⁷⁰ Véase, por ejemplo, Protrep. (*Fragmenta Aristotelis*, por Aemilius Heitz, París, Didot, 1859r: βίος θεωρητικός como la vida propia del alma.

⁷¹ *De phil.*, la perfección última (ὅπερ εἶναι τὸ θεῖον).

soledad de la contemplación. En su época de transición, la felicidad última del hombre será siempre la contemplación, como la vida divina del entendimiento.⁷²

Este *noûs* (*De anima* 429a 23) no se mezcla con el compuesto (429 a 19; 429a 24); es el lugar de las ideas (τόπον εἰδῶν, 429 a 27-28), separado (429b 5; 430 a 13; 22-23), impasible (*Meteor.* IV, 3, 380b 7-10; *De anima* III, 4, 430a 17-19), divino (408b 29; *Gen. anim.* 736b 28; 737a 10; *Et. Nic.* 1177 a 15; 1179 a 26), que ha entrado "como por la puerta" (*De gen. anim.* 736, b 28; 744b 21). Este mismo *noûs* lo encontramos en lo que a nuestro criterio es la Ética definitiva,⁷³ es decir, en la *Et. Nic.* X, 6-9. Aquí Aristóteles no habla ya del "alma", lo que se explica porque el bien del "compuesto" humano (p. e. 1178a 20-21) son las "virtudes humanas" (ἀρετὰ ἀνθρωπικὰ y el alma es la forma del compuesto). En *Et. Nic.* I, la felicidad era definida como "la actividad *del alma* según la virtud" (1098a 16), y los bienes eran de tres tipos: externos, del cuerpo y *del alma* (1098b 13-14). En *Et. Nic.* X, "la felicidad es la *vida* (βίον) según la virtud" (1177a 1; a 9; a 12; a 16-17). El perfecto bienestar del hombre es la "actividad del *noûs*" (1177b 19), la contemplación (1177a 17: b 1-2; b 19). El *noûs* es lo mejor del hombre (1177a 4-5), lo divino (1177a 15; b 28; 30; 31), separado del compuesto (1178a 22), nos hace como inmortales (1177b 34). En fin, es sólo "el filósofo el que se realiza en la suprema perfección" (1179a 29); "el filósofo es el más feliz de todos los hombres" (1179a 31-32). ¿y la vida política? ¿El bien común de la ciudad? ¿Cómo puede justificarse el servicio a la comunidad si la contemplación es solitaria y se alcanza por la actividad filosófica?⁷⁴

⁷² La actividad teórica del νοῦς, es ἡ τελεία εὐδαιμονία ἀνθρώπου, una βίος θεῖος (*Et. Nic.* 1177 b 24); lo mismo en la *Ética a Eudemo* que es anterior-, donde el fin de la vida, la καλοκἀγαθία, es ἡ τοῦ θεοῦ θεωρία. (1248a 27)

⁷³ En este sentido pensamos justificar nuestra conclusión en otro trabajo (cf. nuestro Apéndice: *La ética definitiva de Aristóteles*).

⁷⁴ "L'uomo que vive fuori della società o è meno che uomo o è più che uomo, o è una bestia o è un dio... la sua convivenza nella società è intensa e voluta dalla natura" (Il pensiero classico, por Padovani-Maschetti, e.d. Marzorati, Milán: 1954, I, p. 342). Estas palabras pueden ser aceptadas si se admite que el *noûs* en el hombre es lo divino, porque "solo l'esercizio della vita intellettuale può dare all'uomo la felicità... la contemplazione della verità" (Ibid. pp. 339-340). El filósofo sería entonces "un dio".

§ 9. En las *Éticas* y la *Política*, el hombre es considerado en *sociedad*, pero una sociedad que significa, paradójica y simultáneamente, una existencia "colectiva" y "secundaria" -en relación a "la auténtica bienaventuranza humana-.

Es "colectiva", pues "¿debe afirmarse -pregunta nuestro filósofo- que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o que no es la misma? Esto es claro -responde Aristóteles-: todos están de acuerdo en que es *la misma*" (*Pol.* 1324a 5). En toda la metafísica de Aristóteles se deja ver la primacía de la especie sobre "lo concreto", que es perecedero.

Es "secundaria", porque la vida "según la virtud (moral) debe colocarse en segundo lugar (δευτέρως)", después de "la vida según el entendimiento (νοῦς)" (*Et. Nic.* X, 8-9; 1178a 7-10). Las virtudes principales entre las morales son: la prudencia (φρόνησις) (1177b 16-17) y la justicia (como acto: δίκαια, 1177 b 10). Ellas son las virtudes sociales de las realidades humanas (ἀνθρωπικῶ, *Ibid.* 14) mezcladas a las pasiones (τοῖς πάθεσιν, *Ibid.* 16) y, por ellas, al cuerpo (τοῦ σώματος, *Ibid.* 15). Es decir, "las virtudes del compuesto (cuerpo-alma) son simplemente humanas" (ἀνθρωπικῶ, *Ibid.* 21-22). "El que se consagra a la vida política, debe ocuparse sobre todo del cuerpo" (*Ibid.* 26-27), por el contrario la bienaventuranza "del entendimiento es cosa aparte".⁷⁵

La vida política, de las operaciones (1178b 20 ss.) es perecedera, analógica a la vida de los animales (*Ibid.* 25); en este sentido: "colectiva". La vida de la contemplación es la perfecta felicidad (*Ibid.* 7 ss.), la que permanece en la vida divina del entendimiento (*Ibid.* 20 ss.), y la que nos diferencia de los "otros vivientes" (*Ibid.* 26 ss.).

Aristóteles, un griego, alumno de Platón, no ha llegado a la solución del dilema; dicha solución es imposible para el "núcleo ético-mítico" helénico.⁷⁶

⁷⁵ En la *Aristotle Nicomachean Ethics*, traducida al inglés por H. Rackham, Harvard, Cambridge, 1947, p. 620, dice en nota: "*In De anima II, v: Aristotle distinguishes the active from the passive intellect, and pronounces the former to be separate or separable (from matter, or the body), unmixed and impassible*", como hemos explicado más arriba. Si se tiene en cuenta la ontología (donde el "individuo-número corporal" es destructible y sólo la especie es eterna) y su psicología (donde el cuerpo y todo "lo mezclado" con él debe corromperse), la prudencia y la vida política es corruptible, y, por lo tanto, le falta la "consistencia" que buscamos.

⁷⁶ El discípulo Arius Dídimo dice: "Existen tres formas de vida: la vida práctica, la vida contemplativa y la compuesta de ambas (σύνθετον ἐκ ἀμφοῖν). La mejor es la simple, es decir, la vida contemplativa (τὸν

Hemos podido ver, entonces, la lenta evolución de toda una antropología que funda una ética política. Desde las obras homéricas se dibuja ya toda una visión del hombre, no alcanzando, ni mucho menos, un claro dualismo. Con los siglos dicho dualismo va tomando cuerpo y, sin embargo, en el mismo Platón (aunque el dualismo se encuentra claramente expresado) hay mitigaciones fundamentales. El caso de Aristóteles, como hemos visto, pasa del dualismo platónico a una nueva solución propiamente peripatética. Esta fórmula es el intento más firme por superar dicho dualismo. La doctrina del *voûç*, pareciera instaurar un nuevo dualismo a otro nivel, pero como dicho *noûs* del período definitivo no es una *ousía* (aunque tampoco se niega que pueda serlo), la cuestión queda abierta y la posterior interpretación de Averroes puede muy bien ser la mejor, en la lógica interna del sistema aristotélico.

El sabio no alcanza su perfección por medio de la ciudad o por su vida intersubjetiva, sino que -tanto en Platón como en el Aristóteles definitivo-, la perfección se alcanza fuera y a pesar de la ciudad, a la cual el sabio se verá obligado ayudar, pero sólo para dar o comunicar el bien alcanzado fuera de ella.

La negatividad del cuerpo, implicada en este dualismo, *coloca a la vida intersubjetiva* (es decir, el reconocimiento de otros

θεωρητικόν); pero el virtuoso participará de la vida de la ciudad, al menos lo intentará... La vida práctica es la vida política (τὸν γὰρ πρακτικὸν βίον τὸν ἀντὸν εἶναι τῷ πολιτικῷ)" (Stob., Ecl., II, VI, 17; ed. Wachsmuth, p. 144.). Sobre este dilema del peripatetismo puede leerse en Festugière, *op. cit.*, t. II, *Le Dieu cosmique*, 1949, pp. 176-88. Analizando los libros de la Política, se pregunta: "¿Qué es preferible, la vida del ciudadano que participa de la vida pública o la del que se mantiene ajeno a toda vida pública?" (p. 179). Pareciera que Aristóteles tuvo conciencia de esta problemática, pero en su Política es sólo una consideración secundaria (1324a 22). En fin, los bienes del cuerpo son instrumento de los del alma (1323b 6-21). Después del intento aristotélico de "unificar" el compuesto humano, el dualismo ganará terreno hasta ser absolutamente absorbido por el movimiento neoplatónico. Con un Plotino, la negatividad del cuerpo, y con el cuerpo la vida política, es definitivamente afirmada; la purificación es el único modo de salvación (cf. Jean Trouillard, *La purification Plotinienne*, París, PUF, 1955; Marcel de Corte, *Aristote et Plotin*, París, DDB, 1935, pp. 177 ss., en el capítulo de *Dilemmes aristotéliens*, "El cielo que es múltiple y que tiene diversas partes, es Uno por el poder de esta alma (del mundo); por ella el mundo es un dios. El sol es también un dios, porque está animado... La causa por la que los dioses son dioses es necesariamente anterior a los dioses mismos. Y nuestra alma es de la misma especie (ὁμοειδής) que la de ellos" (Plotino, *Enéada* V, 1, 2, 35 ss.; trad. al francés de Emile Bréhier, París, 1931). El cuerpo es pasible, corruptible, sensible, capaz solamente de "opinión" (V, 5, 1, 62-63; I, 1, 2, 26).

espíritus a través del cuerpo y con ello el descubrimiento de toda la trama cultural), y al bien común, *en un segundo plano*. Con el tiempo, la tradición platónica acentuará este dualismo que alcanzará con el neoplatonismo su más importante expresión. De todos modos, esa conclusión final estaba ya dada potencialmente en la tensión propia del pensamiento indoeuropeo y helénico en particular.*

* Tenemos conciencia de haber abordado en este capítulo la cuestión de la antropología sólo a un cierto nivel; nos faltaría, y esperamos hacerlo en trabajos futuros, plantear la cuestión en un nivel propiamente ontológico. Es decir: ¿Cuál fue el "sentido del ser" para los griegos? ¿Cómo comprendieron su ontológica bipolaridad, su finitud, su *Da-sein*? Nuestras reflexiones han permanecido como a un nivel físico, óptico; será necesario radicalizar la cuestión en un nivel metafísico, ontológico: Véase para ello: *Para una de-strucción de la historia de la ética*, 1970; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1973, I, cap. II.

CAPÍTULO II

EL ANTIHISTORICISMO DEL ETERNO RETORNO

Para el griego el hombre es en definitiva su alma; su alma inmortal; es decir, participante de una cierta eternidad y peregrinante en el cuerpo hasta su liberación final. El cuerpo es la negatividad que se encuentra bajo el imperio del movimiento y la corrupción. Paradójicamente, sin embargo, la incertidumbre de lo accidental, de lo móvil, de lo imprevisible, será nuevamente evacuada por la *necesidad* del movimiento aparentemente contingente, o de la *repetición* constante del ciclo de la corrupción-generación. El tiempo existe, el tiempo físico; pero no existe la "historicidad" autoconsciente.⁷⁷

⁷⁷ La filosofía existencial ha estudiado abundantemente estas nociones. Véase, de Waelhens, *op. cit.*, p. 168 ss.; Heidegger, *op. cit.*, p. 329 ss.; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 469 ss., permítasenos una cita: "Es esencial al tiempo no ser solamente tiempo 'efectivo' o que se 'derrama', sino más bien tiempo que 'se sabe', pues la explosión o la dehiscencia del presente hacia el futuro es el arquetipo de la relación de sí mismo a sí mismo (rapport de soi à soi), que manifiesta una interioridad o 'ipseidad'" (p. 489). Heidegger dice: "*Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer Selbst.*" (*Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 180); Husserl nos habla de *Zeitbewusstsein*. Mircea Eliade, aplicando esta problemática a las culturas, que él llama arcaicas, nos explica: "Los mitos Primitivos mencionan frecuentemente el nacimiento, la actividad o la desaparición de un dios o de un héroe, cuyos gestos (civilizadores) serán repetidos desde ese momento indefinidamente. Es decir, el hombre arcaico conoce una "historia", pero como historia "primordial", situada en un *tiempo mítico*. La oposición a la historia del hombre arcaico, la oposición a situarse dentro de un tiempo concreto, histórico, transparenta una pereza precoz. la "fobia" contra el movimiento y la espontaneidad. En definitiva, ante el dilema de aceptar, por una parte, una condición histórica y sus riesgos, o una reintegración a las modalidades de la Naturaleza por otra, elegirá siempre esta última. El hombre moderno tiene el derecho

§1. Todas las culturas primitivas poseen una representación trágica semejante. Es la respuesta al "medio" cósmico. El hombre observa la regularidad en los movimientos de los astros, el día y la noche, las estaciones. "Estos acontecimientos que han sido producidos en el tiempo original, son comunicados en un mito y reproducidos en un rito, a fin de regenerar el proceso de la

de ver, en la adhesión total del hombre arcaico a los arquetipos y a la repetición, no solamente la admiración de los primitivos ante sus primeros gestos libres, espontáneos y creadores, su veneración reiterada al infinito; sino, más bien, un sentimiento de culpabilidad del hombre que no acaba totalmente de liberarse del paraíso de la animalidad (de la Naturaleza), sentimiento que lo impulsa a reintegrarse en el mecanismo de la repetición eterna de la Naturaleza, con los únicos gestos primordiales, espontáneos y creadores que habían marcado la aparición de la libertad" (*Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 228-229). Para nosotros, la cultura griega debe situarse entre aquellas que no han descubierto todavía la "historicidad". Es decir, para el griego el tiempo no es una condición necesaria para develar el sentido de la "existencia" humana. Nuestra época, por el contrario, es una de aquellas que posee el sentido agudo de la historia. Las recientes "interpretaciones de la Historia" (piénsese en un Hegel, en sus escritos de juventud -*Hegels theologische Jugendschriften*, Tubinga, Nohl, 1907-, o en sus obras de madurez: *Lecciones de filosofía de la historia* y *La filosofía de la religión*, donde la *Selbstbewusstsein* es el origen del movimiento histórico; cf. *Fenomenología del espíritu*, IV; Toynbee, *A Study of History*, Londres, I-XI; Northrop, *The Meeting of East and West*, Nueva York, 1946; Sorokin, *Social Philosophies of an Age of crisis*, Boston) concuerdan en la afirmación de que todos los grandes sistemas culturales tienen por fundamento una como "premisa mayor", "supuesto filosófico", "primer símbolo", "valor último", que articula el supersistema cultural; todas las partes secundarias se armonizan sorprendentemente en torno a este hogar central. La vida de una cultura sería un ciclo biológico radicalmente original y mortal (Spengler), o unívocamente lineal (Hegel), pero en general en todas estas interpretaciones no se ve claramente: La originalidad de cada grupo cultural, la continuidad del progreso, la diferenciación de los elementos que pasan de una cultura a otra como fundamento del progreso y los elementos que serán irremediablemente perdidos e irrecuperables. Pensamos que el progreso ha sido, de hecho, irreversible en el mundo de los objetos materiales, es decir, los *útiles*, o *instrumentos*. Ese mundo instrumental se inventa o adquiere, se acumula, se transmite (aquí debemos rechazar la posición de Spengler, y aprobarla de Hegel o Toynbee). Pero la historia de la *técnica* o la civilización no solamente no es la historia *humana*, sino que es en cierta manera su efecto. Hay concepciones ético-míticas, humanismos, que permitiendo a las técnicas llegar a un cierto desarrollo, les impiden continuar más adelante, lo que explica el estatismo y aun la aniquilación de las culturas de la India, China, Egipto, etc. Es el "componente intencional", el sistema de valores o la totalidad de los fines, el que regula la objetivación, la invención de los "portadores materiales", la civilización como sistema de instrumentos. La paleontología nos muestra que la especie humana, originada posiblemente en Africa, hace más de un millón de años que ha aparecido en la "biosfera"; esta raza juvenil; por los "vehículos materiales", los ins-

fertilidad y la estabilidad de la comunidad".⁷⁸ Los ritos de las estaciones se celebraban en Egipto, en Canaán, en Creta. En Grecia, los principales acontecimientos del año agrícola (preparación de la tierra, siembra, cosecha) eran la ocasión de repetir el drama cultural. Ignoramos, sin embargo, cómo se celebraba el Año Nuevo, la liturgia central del mundo mediterráneo. El 12 de Khronia (julio) se celebraba una fiesta muy antigua en honor a *Khrónos* (el Tiempo); era el culto a la cosecha.⁷⁹ El *Tiempo* es un dios. Hesíodo nos manifiesta en su *Teogonía*⁸⁰ que de la unión del Caos y Rea nacen la Noche "de abajo" y la Noche "de arriba", el Cielo y la Tierra; el Tiempo nace del Cielo y la Tierra. Él destrona a su padre, y para no ser por su parte depuesto, come a sus hijos (Teog., 139 ss.). Zeus, su único hijo salvado, desplazará al *Tiempo* y será el monarca de los dioses helénicos. Una vez que el *Tiempo* ha dejado de reinar, el alma griega, por Prometeo (Teog. 507-569), aspirará a la divina eternidad de Zeus. Todo el

trumentos, se ha expandido a tal grado, que la encontramos, en el año 3.000 a.C., poblando todos los continentes con diversidad de razas y culturas. Son las técnicas las que han permitido al hombre (la *noosfera*) recuperarse en un proceso de convergencia mundial. Pero esas técnicas no son sino la objetivación del "núcleo ético-rnítico", que constituye el fundamento de la existencia humana, sea colectiva o individual, consciente o inconsciente. Este mismo "hogar de intencionalidad" ha evolucionado siguiendo dos ramas diversas en el árbol de la historia. Una, la de las culturas en las que la "historicidad" humana es un elemento negativo de su visión mítica de la existencia. Otra, para la que la "historia" es la condición indispensable de dicha existencia. En una, el tiempo es un elemento físico, que es necesario fijar en la "necesidad" de la Naturaleza, el Absoluto; en la otra, el tiempo es "donde" el hombre llega a existir auténticamente. Unas y otras han podido "inventar" ciertas técnicas, pero el modo de *utilización* es lo esencial. Unas la utilizarán para "escapar" de la movilidad; otras, para humanizar la corporalidad-espiritual de la humanidad. En este sentido puede verse, Ricoeur, *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1955; Raymond Aaron, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, París, Gallimard, 1938; *La philosophie critique de l'Histoire*, París, Vrin, 1950; Léo Frobenius, *Le destin des civilisations*, París, Gallimard, 1940; Enrico Castelli, *Les presupposés d'une théologie de l'Histoire*, París, Vrin, 1954; *Le temps harcelant*, París, PUF, 1952; Marrou, *De la connaissance historique*, París, Seuil, 1954; J. Daniélou, *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, París, Seuil, 1953; Urs von Baltasar, *La théologie de l'Histoire*, París, Plon, 1950; debe pensarse en la obra de Dilthey, Simmel, Rickert, Weber, etcétera.

⁷⁸ E. O. James, *Mythes et rites*, p. 288.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁸⁰ *80 Théogonie, Les travaux et les jours*, París, Belles Lettres, 1928.

esfuerzo se dirigirá a restablecer un puente (δεσμός) que unifique el "fuego" divino que habita en el hombre con el "fuego" de los dioses⁸¹ que mora en el Olimpo.

Los trabajos y los días nos muestra una sabiduría cósmica: "Quiero proclamar verdades" (*Trab.* 10); "feliz y afortunado aquel que, sabiendo todo lo que se refiere a los días, hace su trabajo sin ofender a los Inmortales, consultando los avisos celestes y evitando toda falta" (826-828). En este poema hay un doble movimiento. Uno, contrario a la *Teogonía*, es descendente, y va de los hombres que vivían "como dioses" (*Trab.* 112) en la edad de oro, hasta la quinta edad de los hombres (174-175), que es la presente. "Tristes sufrimientos agobian a los mortales; contra este mal no hay ningún recurso" (197-201). Es el Caos primitivo, que con simétrica complementariedad se reabsorbe a sí mismo. El otro movimiento es el de los hombres justos, que verán a sus descendientes en la felicidad (284-285). El poeta desarrolla ante nuestros ojos la edificación cósmica según la sabiduría y la justicia, la reconciliación de los dioses por el trabajo del campo. Todos los movimientos son cíclicos y tienden a la unidad de los contrarios; a la reconciliación divina o a la desaparición en el Caos.⁸²

El Caos original y final es siempre divino, es decir, eterno:
" Ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ' αὐτὰρῥεπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος,
πάντων εἶδος ἀσφαλὲς αἰεὶ (*Teog.* 116).

"En su admiración infantil, los antiguos griegos han creído que los astros, el cielo, la luz, el océano temible, la tierra resistente, no eran objeto de la corrupción que destruye a los vivientes".⁸³

Xenófanes justificaba la eternidad de la totalidad del mundo:
" Αἰὲ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν, οὐδέ μετέρχεσθαι μὲν
ἄλλοτε ἄλλο ἐπιτρέπει (*Simpl. In Phys.*, 22, 9).

⁸¹ J.G. Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, París, Payot, 1931, p. 235 ss.; *Los trabajos y los días*, 47 ss.; *Teog.* 561 ss.; Esquilo, *Prom. encadenado*, 107 ss.; en otro sentido, Platón, *Prot.*, 320 D-321 E.

⁸² Ferécides de Siros nos dice: "Zeus, estando a punto de realizar su obra demiúrgica, se transformó en amor; habiendo compuesto el orden del mundo a partir de los contrarios, hizo pasar entre ellos el acuerdo y la amistad" (Diels, fr. 3).

⁸³ J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde*, París, Belles.Lettres, 1931, pp. 14-15.

§ 2. Los misterios nacen de diferentes fiestas agrícolas. El de *Eleusis*⁸⁴ renueva el ciclo vital de Deméter - Coré (el trigo se siembra el otoño y se cosecha en mayo, en junio se deposita en los graneros subterráneos, cuatro meses después se comienza nuevamente la siembra). La asociación del ciclo vital, el ciclo vegetal y el ciclo humano de la muerte-inmortalidad se puede verificar por los documentos y monumentos descubiertos.⁸⁵

La celebración *dionisiaca* es igualmente un ritual de origen agrario, drama de un dios de la fertilidad y la vegetación, de los campos y el mundo subterráneo. El *orfismo*, siguiendo la misma línea, deduce claramente ciertos elementos que, aunque existentes, no habían sido explícitamente conocidos. El alma, una vez que el hombre ha muerto, después de ser arrastrada libremente por el viento, es aspirada por otro cuerpo; y así recorre "el círculo de la necesidad", "la rueda de nacimientos".⁸⁶ Este tema de la eterna repetición de las etapas ya vividas⁸⁷ es la desoladora representación por la cual todas las cosas vuelven eternamente a un principio, y absorbe al hombre en un vano torbellino cósmico. Sin embargo, el alma puede evadirse de ese eterno retorno; existe la esperanza "de salir del círculo y liberarse de la miseria" (fr. 226). Orfeo y su culto es el dios y el medio "liberador" (λυσεύς fr. 208-226); en la purificación y el ascetismo se alcanzará la Ὀρφικὸς βίος (Plat. *Leyes* VI, 782, C).

"Es indiferente saber en qué medida los ritos y las orgías han creado los mitos que los justifican. Lo que importa es el hecho de que la orgía comprendía ritos que limitaban los gestos divinos, o ciertos episodios del drama sagrado del cosmos; lo que importa es la legitimación de los actos humanos por los modelos extrahumanos".⁸⁸

⁸⁴ T. de Scheffer, *Mystères et oracles*, París, Payot, 1943, p. 29 ss.; M. P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique*, París, Plon, 1954, p. 69 ss.

⁸⁵ E. O. James, *Mythes et rites*, p. 69; Nilsson, *A History of Greek Religion*, 1925, p. 108.ss.

⁸⁶ La ἐνσωμάτωσις (incorporación) es el término de la μετενσωμάτωσις, la expresión de παλιγγενεσία (cf. Plat. *Fedón* 70 C) es también usual. El κύκλος τῆς γενέσεως (*Orf.* fr. 226) es la expresión de la tragedia griega.

⁸⁷ Además, esta παλιγγενεσία estaba ligada, en la tradición órfica posterior, al "gran año universal", al ἀποκατάστασις τῶν ἀπάντων.

⁸⁸ M. Eliade, *op. cit.*, p. 52.

Existe, como hemos visto, un parentesco entre la obra de Hesíodo y la tradición órfica. Ambos, admirados ante la divinidad y la regularidad de los ciclos cósmicos, justificaban la existencia humana adecuándola a dichos ciclos y cumpliendo así la Ley de la Necesidad, único camino de la liberación. El tiempo será tan negativo como el cuerpo, existir en el tiempo es ser "comido por Khrónos" o estar esclavizado en el "Eterno retorno"; la evasión del tiempo por el trabajo o la ascesis, el llegar al reino de Zeus, es "la esperanza " que Pandora libera junto a todos los males.

§ 3. Empédocles, el sabio de Agrigento, se sitúa en esta visión mítica. "Así, yo mismo he sido un niño, una niña, un árbol y un pájaro, un pescado movido por las aguas saladas" (B 21). El reino del tiempo es una "pradera de infelicidad", "de contradicción", donde debe recorrerse, por las "incorporalizaciones" sucesivas el "penoso sendero de la vida" (Ἀργαλέας βιότοιο κελεύθους). Empédocles, el sabio, siente que ha llegado el fin de sus ciclos y está dispuesto a reintegrarse en la unidad del Espíritu universal. La Esfera (σφαῖρα) repugna con la Noche, con lo sensible; es lo inteligible, lo divino, lo más feliz (Arist. 410b 5-6; 1000 b3). El "ciclo de la existencia" lo somete todo y también al hombre desde su nacimiento: de la esfera perfecta a la disolución parcial por la multiplicidad y la contradicción; y de allí a la convergencia por la "Amistad" que reasume todo nuevamente en la unidad (cf. B 16-17).

Para Anaxágoras, el "Espíritu" gobierna todo (B 12) y, sin embargo, no ha producido al mundo. Ese mundo posee una cierta consistencia propia; pero irreal, ininteligible. "En cada cosa hay una parte de todas las otras, menos del Espíritu" (Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλῆθο νόου; B 5). El mundo sensible queda reducido a la apariencia y sólo explicable por sus movimientos regulares; el mundo inteligible, el del Espíritu, es eterno y, por tanto, justifica todo la "real" del mundo heraclíteo de la *doxa*.

El movimiento pitagórico influirá decididamente en el período clásico del pensamiento griego. Ellos fueron los primeros en plantearse explícitamente la pregunta de: " ¿Cómo pueden salvarse las apariencias (σώζειν τὰ φαινόμενα) sino por medio de los movimientos circulares y uniformes? " (Isag., *In Phoenomena Arati*, I).⁸⁹

⁸⁹ Como nos dice J. Brun, "Peut-on parler d'une actualité des presocratiques?", en *RMM*, 52, 1957, 9-19, no existe el devenir fuera del ser contingente, sino que el mismo devenir es cíclico, y si la esfera es movida, se mueve sobre sí misma.

"El genio griego, tan sensible a la belleza que producen las combinaciones geométricas simples, debió ser profundamente seducido por este descubrimiento... (de que) el Mundo Celeste se encuentra regulado por leyes eternas de números y figuras".⁹⁰ *Salvar los fenómenos* no significa otra cosa que destruir la temible imprevisibilidad de las realidades concretas e históricas. Las ciencias griegas tendrán como objetivo "reducir" lo concreto a lo universal; los concretos *físicos* por la filosofía como metafísica (teología cosmo-astronómica); los concretos *históricos* por la política (descubriendo así la ley de las leyes) o la tentación de la astrología (unificando una vez más el devenir humano con el movimiento astral).

§ 4. No podemos explicar en detalle los sistemas cosmo-astronómicos de Filolao, Hicetas, Ecfantos o Arquitas de Tarento to,⁹¹ que están en la base de la ontología de Platón. Todos ellos, y el mismo Platón, concuerdan en la aceptación de la existencia de ocho esferas, que explican los movimientos de los astros "errantes" (τὰ φαινόμενα). Las estrellas fijas poseen una esfera, otra el Sol y la Luna, las cinco restantes corresponden una a cada astro errante (planetas). Toda la ciencia tiende a demostrar la realidad de una "imagen móvil de la eternidad... una imagen que se mueve sin fin, respetando el número eterno" (αἰώνιον εἰκόνα, cf. *Timeo* 35-39). Bien que Platón no haya podido determinarlo, dice que cuando los astros errantes se igualan, se llega al número perfecto del tiempo, es decir, "el Año Perfecto" (τέλος ἐνιαυτός, *Timeo* 39 D).. El movimiento astronómico es una imitación del ciclo biológico: "por este motivo, han sido generados aquellos astros que recorren el Cielo y que poseen fases diversas. Quiero decir, a fin de que el Mundo fuera lo más semejante posible al Viviente perfecto e inteligible, imitando entonces la substancia eterna" (*Ibid.* 39 D-E). Los astros participan de la divinidad por la regularidad de sus movimientos. ¿Y el hombre?: "Pasemos a la existencia de las almas. Éstas hacen todo lo que pueden por seguir a los dioses... arrastradas por la *revolución cíclica*... tienen una enorme dificultad... para fijar sus ojos sobre las realidades" (*Fedro* 248 A). "Al fin, agotadas por la fatiga, se alejan sin haber sido iniciadas en la contemplación de la realidad, y una vez dispersadas, es la opinión que le sirve de alimento" (*Ibid* B). Después de diez mil años, un alma vuelve a su estado

⁹⁰ Duhem, *op. cit.*, I, p. 9.

⁹¹ Cf. Duhem, *op. cit.*, I, p. 11 ss.

inicial, y por una elección puede aún ir a animar el cuerpo de un animal (*Ibid* 248 E-249 B). Platón se muestra de acuerdo, entonces, con el dicho pitagórico: "Todas las cosas serán idénticas y el tiempo también."⁹² En fin, la existencia temporal es un despojarse del ropaje de lo corruptible y mortal, y "llegar a ser semejante a lo divino",⁹³ es decir, participar de la in-temporalidad; ser como los astros vivientes y dotados de razón (*Leyes* VII, 822 A; *Tim.* 38 C-39 A). La sabiduría, la felicidad, el bien humano consiste en la contemplación del orden divino (*Epinom.*, 986 C-987 C), una "religión cósmica".⁹⁴ Y, por esto, hasta el buen clima de Grecia es favorable a la virtud (*sic*) (*Epin.* 987 D).

Platón mostrará la existencia de los dioses por las alterancias regulares de las estaciones (τὰ τῶν ὥρων διακεκοσμημένα καλῶς, *Leyes*, X, 886 A).

§ 5. Las reformas de Eudoxo (*Arist. Metaf.* 1073-1074) y de Calipo (*Simpl. In Arist. De Coelo*, I, 12)⁹⁵ exigen a Aristóteles la deducción de 54 esferas⁹⁶ para explicar el movimiento de los astros "aparentemente" errantes, pero regulados para él por un movimiento circular uniforme. "El orden (τάξις) del mundo es eterno (αἰδιος)" (*De Coelo* 296 a 33).

⁹² *Simpl. In Arist. Phys.*: πάντα ἄρα τὰ αὐτὰ, ὥστε καὶ ὁ χρόνος.

⁹³ *Rep.* X, 613 B (ὁμοιοῦσθαι θεῶ), *Teet.* 176 B (ὁμοίωσις θεῶ), *Fedón* 82 B-D (εἰς θεῶν γένος).

⁹⁴ Cf. Festugière, *Hermes*, II, P. 206 ss. Este tomo es de una riqueza inmensa. "Este pensamiento religioso... está dominado por dos tendencias, que podrían llamarse la tendencia optimista y la pesimista, En la primera, el mundo es considerado como bello: es esencialmente un orden (κόσμος). La región sublunar misma manifiesta un orden, por el ciclo de las estaciones, por la configuración de la tierra... En la segunda, el mundo es considerado como malo. El conflicto inicial y radical se constituye, en el hombre, por la presencia de un alma inmortal en un cuerpo material, corruptible... Dios no puede tener ninguna relación con el mundo... El será hiper-cósmico..." (*Ibid.* pp. X-XI). Estas tendencias explicarán la "realidad" de lo intramundano (sublunar) por la regularidad eterna y circular de los movimientos, negando absolutamente la consistencia de lo histórico, percedero y accidental. El bien de la comunidad (bien común) pertenece a los bienes corruptibles y producidos "en el tiempo".

⁹⁵ Cf. Duhem; I, p. 123 ss.: "Para salvar los fenómenos (σώζειν τὰ φαινόμενα) es necesario incluir más esferas". Calipo cuenta treinta y tres esferas (las conocidas por Platón, más las incluidas por Eudoxo como "esferas de compensación").

⁹⁶ ἀνελιττούσαι σφαίραι.

Aristóteles razona del siguiente modo: "Todo lo que llega-a-ser, tiene necesariamente un fin";⁹⁷ por el contrario, todo lo que no-nace ni termina, es simple e incorruptible, impasible y divino.⁹⁸

Toda generación es rectilínea (εὐθύ) o circular (κυκλῶ). "La generación (biológica) es necesariamente circular".⁹⁹ Las especies son eternas, "pues ellas son el elemento divino y eterno de las cosas":¹⁰⁰

" Aquellas cosas cuya substancia es móvil e incorruptible (las esferas, los astros) es evidente que serán idénticas también como "número"...; por el contrario, aquellas cuya substancia es no ya incorruptible sino corruptible, necesariamente su retorno sobre ellas mismas conservará la identidad eidética (específica), pero no la numérica".¹⁰¹

Para Platón las Ideas eran eternas en el mundo *noetós*, para Aristóteles las especies son eternas en el mundo sensible y concreto. De este modo, la especie humana es eterna, pero la "individualidad" del "yo" o del "tú." es absolutamente corruptible: lo que es inmortal, no es "el alma entera (πᾶσα), sino sólo el *noûs* " (*Metaf* 1070 1 21-26). Las cosas concretas participan de lo divino por su especie.¹⁰²

Aristóteles, a nuestro criterio, expresa más claramente que Platón el alma profunda de la cultura griega. Pleno de respeto por

⁹⁷ τὸ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖ (*Phys.* 203b; *De Coel.* 279b 20).

⁹⁸ *De Coelo* 281b 25; 282a 31; el *noûs* (*Part. anim.* 644b 22) es ἀγένετοοο.

⁹⁹ *De gen. et cor.* II, 338 a 10: διὸ ἀνάγκη κυκλῶ εἶναι. En el *De gen. anim.* habla de la posibilidad, para el hombre, de una generación rectilínea. Sin embargo, en su período definitivo no vemos más esta hipótesis (generación circular: *Probl.* 17, 916a 27; *Polit.* 1316a 16; 1307b 28; *Metaf* 1074b 10; *De gen. et cor.* 339b 28; *De coelo* 270b 19, etc.)

¹⁰⁰ *De gen. anim.* 731b 24; αἴδια καὶ θεῖα τῶν ὄντων.

¹⁰¹ *De gen. et cor.* II, 338b 13-16: ἀνάγκη τῷ εἶδει, ἀριθμῷ δὲ μὴ. Para Aristóteles, "número" significa "esta" cosa, es decir, posible de ser numerada, nombrada, individualizada: "lo concreto", por oposición a lo "universal" o específico ("número" = individuo; numérico = individual).

¹⁰² *De anima* II, 415a 28; b 7: τοῦ θείου μετέχωσιο... En verdad, la interpretación de Averroes respeta mucho más que la de Tomás de Aquino la

los dioses de su patria, creía en la eternidad del mundo como en la existencia de las divinidades.¹⁰³ Defendió, contra Espeusipo, Xenócrates, Crantor, esta *eternidad del mundo* corporal y múltiple. Con el mundo, el movimiento es eterno (*Phys.* VIII 252 a 5-24); y también el *tiempo*, que no es más que la medida del movimiento (*Ibid.* IV, 219b 1-2)¹⁰⁴ El tiempo es, entonces, eterno, porque se funda en el movimiento cíclico que las esferas *miden*, pero no están en el tiempo (*Phys.* IV, 221b 3-7). La eternidad perfecta, sin embargo, existe en el Primer Motor inmóvil. (*Metaf.* 10, 1072 b 29-30, αἰώο)¹⁰⁵ Todo lo infralunar es corruptible, mortal, cuya substancia se aniquila, aunque la materia con la que dichos seres son hechos o nacen sea eterna (*Phys.* I, 192a 29 ss.).

§ 6. Tiempo después, nos dirá Proclo:

"Todo ciclo (περίοδος) recorrido por un alma es medido por un tiempo. Pero, mientras el ciclo de cada una de las otras almas es medido por *un* cierto tiempo, el ciclo del alma primera es medido por un tiempo *total*. Como el movimiento de estas almas comporta una sucesión, existirán también ciclos periódicos sucesivos [...] y el tiempo es el que mide todos los ciclos periódicos de las almas [...] Los múltiples retornos al estado inicial de estas almas distintas serán partes (μέρη) del único ciclo, del único

originalidad del pensamiento griego, y por lo tanto de Aristóteles (cf. *Com. de anima*, en Averroes, *Omnia opera*, Venecia, 1560, t. I-X, donde el "entendimiento agente" es identificado al entendimiento supralunar. Evidentemente Aristóteles nunca ha expresado esta doctrina; sin embargo es perfectamente "aristotélica". Cf. Hamelin, *op. cit. supra*). Marcar la originalidad griega es, por un movimiento dialéctico, mostrar la originalidad del comentario de un Tomás de Aquino -pensamiento filosófico de una creatividad singular-. "Pensamos que Averroes ha poseído la 'inteligencia' de las doctrinas del Filósofo -nos dice P. Mandonnet-; ...el único reproche es el de que ha querido deducir las últimas conclusiones de ciertas teorías de Aristóteles, esbozadas sólo ligeramente, tal vez porque presentía las dificultades e inconvenientes" (*Siger de Brabant*, Lovaina, 1911, pp. 155-56).

¹⁰³ *Testamento*, *Diog. Laerc.* V, I; cf. Baudry, *Le problème de l'origine...*, p. 104.

¹⁰⁴ Cf. Carteron, "La notion de temps chez Aristote", en *Rev. Phil.*, julio de 1924; Festugière, "Le temps et l'âme", en *RSPT*, 1934, pp. 5-28; Pérpeet, W., "Was ist Zeit?", en *Studium Generale*, 7, 1955, pp. 531-545.

¹⁰⁵ M. de Corte, *Aristote et Plotin*, cap. II, pp. 107 ss.

retorno por el que la primera Alma, que participa del tiempo, vuelve a su estado inicial"¹⁰⁶.

Los griegos encontraron dos límites a su anhelo de "seguridad"; el primero: la imposibilidad de justificar, al mismo tiempo, los fenómenos de las *variaciones* astronómicas y la *inmovilidad* de un elemento (ya sea la primera esfera o la Tierra o el Sol), esencial para la teología; el segundo: la imposibilidad de regular de antemano el devenir humano.

El estudio sobre la colección de constituciones que Aristóteles emprendió debe ser comprendido en su finalidad última: hubiera querido determinar *la ley de las leyes*: inmovilizar lo móvil por la regularidad de su movimiento.

La astrología pretende determinar el futuro, es decir, eliminar la contingencia del movimiento histórico, por el movimiento perfecto de las esferas divinas: "Teofrasto decía que los caldeos de su tiempo poseían una teoría digna de *la mayor admiración*; esta teoría predice los acontecimientos, la vida y la muerte de cada hombre; ella no determina solamente los efectos universales, como el mal o buen tiempo, a la manera de como cuando el planeta Mercurio brilla, significa que habrá mal tiempo... Teofrasto dice todavía en el libro *Sobre los signos* (Περὶ σημείων) que, por las realidades celestes, los caldeos conocían desde antes de producirse todos los acontecimientos, tanto *particulares* como universales".¹⁰⁷

Lo que más importa hacer anotar es que Proclo admira y no critica. El temor teológico del *futuro incierto* lo impulsa a buscar la seguridad del conocimiento. Así como el hombre primitivo usa el "amuleto" *que conoce* como defensa de un peligro probable y dominado de antemano por el "poder arquetipal" del amuleto, así la conciencia griega dominaba el mundo contingente por el conocimiento divino de los universales.

De todo lo dicho debemos concluir que el hombre, la Sociedad, no reciben una significación especial por existir en *este* tiempo. La "temporalidad" del individuo o la sociedad pasa inadvertida, porque es ópticamente inconsistente. El bien común, como el objetivo de una comunidad, no es un fin al que el hombre tiende como resultado de un "progreso" con sentido, el fruto de una evolución temporal irreversible. La pretensión de llegar a determinar la ἀρίστη πολιτεία (*Pol.* IV, 1323 ss.) manifiesta,

¹⁰⁶ *Institutio theologica*. ed.1822; 7 200, pp. 298-299.

¹⁰⁷ Proclus, *In Plat. Timaeum comm.*, Lipsiae, ed, Diehl, 1906, III, p. 151.

aun en el período de transición de Aristóteles, la esperanza de poder eternizar la sociedad, separarla de la corrupción, de la negatividad de la "temporalidad".¹⁰⁸

¹⁰⁸ 108 Todo el pensar posterior se inscribirá en la vía emprendida por Platón. El *noûs* de Aristóteles es "inmortal" y "eterno" (*De anima* 430a 23; cf. Nuyens, *op. cit.*, pp. 306-7; Bonitz, *Index*, 14b 11-15). La eternidad del *noûs* es *a parte ante* y *a parte post* (cf. Wunderle, G., *Ueber der Begriff 'aidios' bei Aristoteles*, Festschrift G. von Hertling, pp. 389-99). Porfirio dirá de Plotino: "El filósofo que ha vivido en nuestro tiempo, parecía tener vergüenza de existir en un cuerpo" (citado por Müller, *op. cit.*, p. 100). Para Plotino existen dos tiempos: el físico (*φυσικόν χρόνον*) y el primer tiempo (*πρῶτον χρόνον*). La Realidad, lo Uno, está en un eterno reposo (*ζωὴ ἐν στάσει*); el primer tiempo es la vida del Alma del mundo, segunda emanación (III, 7, 11); las realidades físicas no poseen ninguna consistencia, son las imágenes o imitaciones del ser inteligible, real. La "temporalidad" de cada alma se aniquila en la re-uniión final: "Todas las almas temporales se unen en un Alma" (*Ibid.* 12), "porque todas no hacen sino un alma" (*Ibid.* 13). Para profundizar todos estos aspectos puede verse: Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, París, Boivin, 1933, En su capítulo *Le temps mythique*, nos dice: "Plotino supone siempre un tiempo intemporal" (p. 54); "Plotino, eliminando el tiempo de la historia de las almas y del mundo, no es un revolucionario. Él retorna, perfecciona, las tentativas más antiguas" (p. 55). "Si por un instante pudiéramos representarnos las dos concepciones del tiempo que han tenido tantos seguidores en el antiguo Oriente, y que hemos denominado tiempo cíclico y tiempo mítico, se comprenderá mejor la significación (de lo dicho). El tiempo cíclico hace ilusoria la irreversibilidad y, por lo tanto, la idea de un comienzo absoluto, porque todo re-comienza y nada comienza. En cuanto al tiempo mítico, extrae a la sucesión su esencia por el artificio de un retorno compensador. Estas hipótesis verdaderamente son gratuitas; escapan a toda verificación" (p. 55). Nosotros las hemos llamado "elementos" constitutivos de la "estructura ético-mítica" de la cultura griega. La misma objetivación la encontramos en la doctrina del *Karman* del Upanishad. Véase además K. Papaionnauou, "Nature et Histoire", en *Diogène* (1959), pp. 3-31; Ernst Benz, "Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte", en *Akad. der Wis. und der Lit.*, Wiesbaden, 5, 1960, 3-75, sobre el estado actual de la teología de la religión como hecho histórico.

CAPÍTULO III

EL MONISMO TRASCENDENTE

Nuestro tiempo quizá vea la constitución de un "humanismo mundial"; será, no sólo la confluencia de muchos humanismos, sino más bien el enriquecimiento y la *eclosión* del *phylum* central de la evolución histórica de la humanidad actual. Esta eclosión no es estrictamente dialéctica (unión de opuestos), sino más bien "dialogante" (respuesta de *alguien-colectivo* como superación de sí mismo a partir de "lo opuesto", "el Otro"). La cultura griega ha respondido a su manera a las preguntas universales que el hombre se plantea. Su respuesta emana de un fondo común a las culturas indoeuropeas, y de las influencias ejercidas por las culturas mediterráneas. En fin, el pensamiento helénico, por la complejidad de los aportes, permanecerá en una cierta ambigüedad.

§ 1. Las conexiones con el pensamiento de la India pueden establecerse por el común origen de los aqueos y los arios,¹⁰⁹ y

¹⁰⁹ Gustave Glotz, *Histoire générale*, París, PUF, 1948, *Histoire grecque*, I, p. 71 ss.; *Histoire de l'Orient*, 1941, I, p. 410 ss. Los pueblos indoeuropeos proceden del amplio territorio limitado por las praderas del Danubio hasta el Báltico, del Mar Negro al Caspio, como hemos dicho. Emigran hacia la India alrededor del 1500 a. C., ya Grecia entre el 1500 (aqueos) y el 1200 (dorios). Podríamos remontarnos, aún, y encontrar una cierta confluencia originaria entre las culturas pre-arias; Pumpelly descubrió en 1907 las ruinas de Anau, Turquestán (*Cambridge Ancient History*, Londres, 1924, I, p. 569), que debe situarse en el quinto milenio, y cuyo arte se asemeja al de la China, la India, el Elam (con Susa por capital), y que influyó en las culturas mediterráneas.

y por las influencias posteriores a través de los persas. El "monismo trascendental" de la tradición vedanta es un elemento que no deja de estar presente en la estructura ético-mítica de la cultura griega.

"El pensar de la India --nos dice Albert Schweitzer-- es monista y místico, el nuestro es dualista y racionalista".¹¹⁰ Para nosotros, en cambio, el pensamiento de la India o el griego es un monismo trascendente y un dualismo antropológico; dualismo que impera en el Occidente desde el Renacimiento y en la mayoría de los grandes pensadores. Muy distinto, sin embargo, del dualismo de la tradición zoroástrica, de la gnosis, del maniqueísmo. "Situación paradójica -continúa Schweitzer--: cuando el pensamiento es fiel a la realidad (mítica), no puede justificar la consistencia del mundo, y cuando se decide, en cambio, a aceptarla, porque por instinto siente al mundo como consistente, debe reemplazar la noción real del mundo por una concepción ético-dualista".¹¹¹

El pensamiento clásico de la India es el polo extremo de la línea en la cual debemos inscribir la cultura griega. Es el polo de

¹¹⁰ *Les grands penseurs de l'Inde*, París, Payot, 1936, p. 18; cf. Festugière, *op. cit.*, t. IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*, 1954; S. PétreméDct, *op. cit.*, p. 160: *Mythes et formules du dualisme gnostique et manichéen*; los textos sobre el zoroastrismo pueden verse en: *Les livres sacrés de toutes les religions*, París, ed. Migne, 1866, t. II, pp. 714-779, el *Vendidad-Sade*.

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 19. "El problema debe estudiarse en términos ontológicos: lo que existe, lo que es real, y lo que no existe, y no en términos de *personal-impersonal, corporal-incorporal*, conceptos que no tienen, en la conciencia primitiva, la precisión que adquirirán en las culturas más desarrolladas" (M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 173). "La oposición sagrado-profano se traduce frecuentemente en una oposición entre lo real y lo irreal o pseudo-real. Poder quiere significar al mismo tiempo realidad, eternidad y eficacia" (*Ibid.* p. 174). Del mismo modo, lo *Único* (Monismo) real será trascendente a la cotidianidad de la existencia profana, corporal, cíclica Monismo del τὸ θεῖον. Un Giordano Bruno (1548-1600), Spinoza, Böhme Fichte, Schelling, Hegel, se inscriben en la tradición del monismo, en el Occidente posrenacentista (Schweitzer, p. 20; C. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme*, París, Seuil, 1962, p. 709 y ss.).

la pureza monista en su perfección misma.¹¹² Por la doctrina de la *samsâra*¹¹³ el hombre es condenado a su existencia en el *maya*,¹¹⁴ y solamente por la *nirvana*¹¹⁵ el hombre puede derramarse en la *Parama-âtman*,¹¹⁶ la *kevala*,¹¹⁷ el *brahmán*.¹¹⁸ Sólo

¹¹² Véase: Oliver Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, París, Geuthner, 1937; Renou-Filliozat, *L'Inde clossique*, París, Payot, 1947; M. Eliade, *Patanjali*, París, Seuil, 1962; Sources orientales, *Le Jugement des morts*, París, Seuil, 1961, p. 209 ss.; *Les livres sacrés*, ed. c. Migne, 1865, *Les Lois de Manou*, p. 305 ss.; *Livres sacrés des Hindous*, 1866, II, pp. 7-466; R. Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, París, Payot, 1951; R. de Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, París, Aubier, 1952. El primer principio del pensamiento de la India es la *advaita* (no-dualismo). "El *sat* (el ser) es uno, sin segundo". Para un Sankara la *advaita-mâtra* es el "todo" del pensar; para un Râmânudja es el *vishista-advaita*: no-dualismo de lo plural (cf. Lacombe, *op. cit.*, pp. 5, 68; 214). Ese ser es ante todo *shanta*: pacífico, calma, silencio, simplicidad, infinitud, sin pluralidad interna (*advitiya*)

¹¹³ El ciclo de la transmigración penal del espíritu humano. *Ley de Manu* XII, 77-80 (ed. cit. I, p. 456).

¹¹⁴ Análoga a la δόξα platónica: la ilusión de las cosas, lo mágico, Sankara sera el representante mas puro de la irrealidad del maya. Un Radhakrishnan (*L'Hindouisme et la vie*, París, Alcan, 1929) nos dice que "es rigurosamente verdad que Sankara contempla el mundo como un *maya*... El hecho de que el mundo temporal y espacial no pueda ser abarcado en un todo sistemático, muestra que es imperfecto e irreal. Además, lo real debe excluir todo cambio y persistir en todo tiempo (*Kâlatrayosattâvan*). Los particularismos históricos no persisten en todo tiempo, cesan a cada momento" (p. 58).

¹¹⁵ Reposo o éxtasis definitivo.

¹¹⁶ El Absoluto: *âtman* = sí-mismo (*self*), individual (*jivâtman*) o "supremo" = *parama*. Este *âtman* se objetiva en las cosas (*dharmâh*), pero no es dual (*ekam eva advaitam*). Es la interioridad en conciencia Absoluta de sí misma.

¹¹⁷ Lo único, solitario. La *kaivalya* es el estado de aislamiento y pureza de la interioridad liberada. La perfección es siempre entendida como soledad.

¹¹⁸ Es como la materia divina (lo "noumenal" de Otto); "la energía cósmico-mágica obtenida en la técnica sacrificial, tenida por infalible" (Dandoy, *L'ontologie du Védânta*, p. 34); lo sagrado (*das Heilige*). El *Brahman*

el *rishi* o *muni*,¹¹⁹ por una peregrinación en el *svarga*,¹²⁰ por el buen *karman*¹²¹ y por la suprema *mukti*,¹²² alcanza la *samâ-dhi*.¹²³ En todas las doctrinas, tanto de las creencias míticas, como de la elaboración teológica brahmánica, del moralismo budista o del pensamiento posterior de un Sankara o un Râmânudja,¹²⁴

en sí es Absoluto (*Praçna-upanishad*, V, 2) abstracción hecha de los *nirguna* (nir = sin; guna = atributos); o el que incluye el *maya* y se manifiesta al mundo (*saguna Brahman*). Puede verse Renou-Silburn, "Sur la notion de Brahman", en *Journal asiatique*, 1949, 7-46. Además, "no es necesario concluir -nos dice Dandoy, *op. cit.*, p. 170-71- que el Vedanta sea panteísta, o aun monista en el sentido que esas palabras tienen entre nosotros. Él se denomina a sí mismo *advaita* (no-dualista). Su preocupación por asegurar la trascendencia de Brahman no menos que su inmanencia, por mantener la interioridad de su Gloria, es manifiesta". Por eso hemos querido hablar de un "monismo *trascendente*", en tanto el Absoluto no es el *maya* solamente (panteísmo clásico, inmanencia total), ni absolutamente diverso, por cuanto el *maya* "emana" del *atman* como un *dharmâh*. En fin, el *Brahman* es lo real del *maya*, infinitamente más que su continente.

¹¹⁹ El vidente, sabio, asceta: el ermitaño; *guru*, el maestro espiritual.

¹²⁰ Paraíso temporal, por el que pasan los hombres virtuosos para retornar a la Tierra y trabajar para liberarse del ciclo.

¹²¹ Del *kr*: acción. Es el postulado principal del moralismo de la India, del budismo y del jainismo. Es la vía de la acción sin deseo (*nis-kâma-karma-yoga*) (Cf. *Bhagavad-Gita*, II, 47-48; III, 23-25; Buenos Aires, Aguilar, 1957, pp. 24 y 32). La acción, y por lo tanto la acción política, es indiferente, vacía de un contenido de salvación (la misma actitud se encuentra en el estoicismo); posición radicalmente diversa, por ej., a la de un Teilhard: "El trabajo del alga que concentra en sus tejidos las substancias dispersas, en dosis infinitesimales, en las capas inmensas del océano... no es sino una pálida imagen de la elaboración continua de todas las virtualidades del Universo, que se efectúa en nosotros para llegar a ser espíritu" (*Le milieu divin*, París, Seuil, 1957, p. 47).

¹²² "Liberación" (como en el orfismo). Reriau-Filliozat, *L'Inde classique*, p. 341: "Puede definirse como la reintegración del *Atman* en el *Brahman*".

¹²³ La contemplación (confijación = *sam + â + dhâ*) del Absoluto vaciando la conciencia empírica, a partir del "deseo de ser liberado" (*mumuk-sutva*); cf. Lacombe, *op. cit.*, p. 348 ss.; la *jñâna*: sabiduría, gnosis.

¹²⁴ Para la evolución del pensamiento del hinduismo además de los libros citados: R. Grousset, *Histoire de la philosophie orientale* París Lib. Nationale, 1923; C. Formichi, *La pensée religieuse de l'Inde avant Bouddha*, Parls, Payot, 1930; H. von Glasenapp, *Brahma et Bouddha*, París, Payot, 1937. No se halla nunca el dualismo del mazdeísmo (*Ormuz*, el Bien, y *Ahri-*

la historia y la persona individual, el cuerpo y la sociedad política, son asumidas por la atracción de "Aquello" que no es "esto"

man, el Mal, del zoroastrismo persa), pero tampoco la positividad de "lo histórico", como en el pensamiento semítico. La visión hindú del universo comienza por la antigua tradición del *Rigveda* (Formichi, *op. cit.*, pp. 7-77; Renou-Filliozat, *op. cit.*, pp. 270-380; etc.), *sâmaveda*, *yajurveda*, *atharvaveda* (colección de cantos, himnos, fórmulas de sacrificio, gestos mágicos); es seguida de las *brâhmana* (teología del sacrificio y la energía cósmico-mágica liberada por el rito); el *upanishad* (conocimiento de la "liberación"): en todos ellos la *jnâna-kânda* (sabiduría de la contemplación, como en el pensamiento griego) significa la perfecta bienaventuranza del hombre; aún más importante es la univocidad que existe entre la ley natural-cósmica y la ley positiva humana, el *dharmâh* es el *ordo rerum* (Masson-Oursel), la ley única que rige el *maya*, que legaliza la vida de las castas (en su totalidad, desde las normas higiénicas, la habitación o el culto religioso), la reproducción de los animales o el curso de los astros. El "ser" y el "deber ser" son una misma cosa (*satya*) (cf. Renou-Filliozat, p. 561). El *karman* es la actividad dentro de la regulación del *dhârmah*. El genio político ario supo organizar la sociedad de la India bajo el imperio teocrático de los brahmanes, tipo ejemplar de "civilización estática", según la descripción de Bergson. Esta sociedad utópica ha sabido vivir durante varios milenios. En su perfecta organización y estabilidad estriba su fuerza... y su debilidad. El *dharmâ-sûtra* y el *dharmâ-câstra* es código de moralidad y, en general, el paradigma de la legalidad primitiva. El jainismo, movimiento derivado del brahmanismo, admite igualmente la doctrina de la liberación del alma del torbellino de la *samsâra* (cf. Glasenapp, *op. cit.*, p. 148 ss.). El budismo, por último, "herejía del brahmanismo" (cf. Grousset, *op. cit.*, p. 168), no admite ni el Brahman ni el Atman, sólo la *samsâra* y el *karman*. La existencia corporal e *individualizada* es un mal, su ser propio es "el dolor" (cf. *Les livres religieux des bouddhistes*, Ed. Migne, II, p. 467 ss.). Sus dos escuelas (Mahâyâna: "Gran vehículo"; *Hinâyâna*: "Pequeño vehículo") se difundieron en todo el Extremo Oriente. En China (cf. Zenker, *Histoire de la Philosophie chinoise*, París, Payot, 1932), el pensamiento de un Lao-Tse o de un K'ung-Tse (Confucio), y en general, toda su tradición, presentan una moral cósmico-familiar. Como en la India, el universo es un pan-psiquismo cíclico, pero a diferencia de ella, en la China, la comunidad política es organizada, no ya en torno a la casta sacerdotal o a la *pólis*, sino según la ley paterno-filial y fraternal de la familia (cf. *Los cuatro libros*, especialmente el primero *Ta-Hio*, donde se expone una teología moralista; Ed. Migne, I, -p- 155 ss.). "Todos los que pretenden gobernar bien su reino, se ocupan primero del buen orden de su familia" (*Ta-Hio*, 4); "los que deseen ordenar su familia, deben antes corregirse a sí mismos" (*Ibid.*). En el taoísmo. ontológicamente. *Tao* es el Principio primero y monista, mientras que *Yang* (el Cielo) y *Yin* (la Tierra) son los elementos primordiales; es un dualismo inmmanentista. *Tao* es inmóvil; *Yang-Yin* son los principios del ciclo cósmico en *Tao*. El taoísmo (como el brahmanismo) es la fase ontológica, fundamento del moralismo confuciano (como el budista), antimetafísico. El renacimiento brahmánico de un Sankara (año 800 d.C.) es análogo a la reforma de la "Escuela de los ilustrados" (*Jou-Kiao*) (en el siglo XI d.C.) (cf. Grousset, p. 325 y ss.).

ni "eso".¹²⁵ El bien *común* no existe: o es el bien Absoluto, que debe ser encontrado en el *vânaprastha*,¹²⁶ o es el bien de la comunidad profana, que se disuelve en el *maya* o en el *dharmâh*.

§ 2. La sabiduría griega reconoce a la acción humana su importancia; igualmente a las virtudes morales y a la sociedad política su relativa consistencia; sin embargo, la persona individual no llega a tener un estatuto propio, siendo en definitiva atraída por el monismo trascendente, por el monismo "numinal",¹²⁷ sin que subsista la individualidad, o mejor, sin que se haya plan-

¹²⁵ *Neti: na-iti*: "ni esto ni aquello" (fórmula clásica del *Brad-Âran yaka-Upanishad*. II, 3, 6): para un Sankara es "el Brahman como transpersonal, más bien que como impersonal o infrapersonal; el *âtman* no es un "yo" o un "no-yo", sino un en "Sí" (O. Lacombe, *op. cit.*, p. 217). Lo individual se pierde en el *maya*, pero cada uno ni es esto ni aquello, sino parte del Absoluto: "Tú eres la mujer, eres el hombre, el muchacho y la niña, el viejo que se curva sobre el bastón. Tú has nacido siendo parte del Todo... Y es ciertamente verdadero que desde el punto de vista de la diferencia y la no-diferencia se llega a comprender que el alma es una parte del Señor" (*Brhadâran yakopanishat*, IV, 4, 22; 3; 111, 7, 23). Por la doctrina del reflejo (*avaccheda-vâda*), "esta alma individual debe ser considerada como un simple reflejo del Supremo en-Sí, a la manera como el Sol produce en las aguas muchas imágenes. Ella no se identifica a Él directamente, y, sin embargo, no es otra cosa... Es suficiente develar la In-ciencia (lo contrario a la conciencia) por la enseñanza sagrada sobre la identidad del *yo* y del Brahman, para que la Realidad última se opere" (*Brama-soûtra-bhâchyam*, II, 3, 50). Es "la integración de la persona individual y parcial en la persona total y universal" (Lacombe, p. 270). En fin, tanto el budismo, más atento al sufrimiento de la existencia individual como individual, como el brahmanismo adoptan una misma actitud de pesimismo en relación al cuerpo, a la historia, a la individualidad, y, por lo tanto, al bien como *común* a muchos cuerpos, individuos, en una historicidad consistente, absorbidas por "la impersonalidad de una ley cósmica trascendente" (Lacombe, p. 217; Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'Eternel Retour*, p. 145).

¹²⁶ El retiro solitario en el bosque (*vana*).

¹²⁷ Sobre el "mana" y "numen": cf. Rudolf Otto, *Le Sacré*, París, Payot, 1949 (*Aufsätze das Numinose betreffend*). El mismo autor, en su *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, expone las analogías entre un Sankara y un Eckhart; pero, es solamente en la doctrina del Absoluto como bien común o como simplemente el Bien absoluto irreductible, donde estriba la diferencia entre un Sankara y un Eckhart. Para este último, el Absoluto es un Bien "común", como para Santo Tomás: ("*Bonum autem commune totius est ipse Deus, in quo omnium beatitudo consistit. Sic igitur secundum rectam rationem et nature instincun unusquisque seipsum in Deum ordinat*"; *De perf. vitae*, cap. XIII, París, Ed. Vives, 1876, t. 29, p. 133 a); y esto, porque la consistencia de la *creatura* es muy distinta a la del *maya*.

teado aún el problema de la posibilidad de un "personalismo" intersubjetivo.

La problemática individuo y trascendencia, o persona y comunidad, debe situarse en la experiencia global de la conciencia, en un plano existencial, del hombre griego. "El hombre se encuentra radicalmente situado ante una *solicitud total* de lo sagrado (ἄγιονἀγαθόν)",¹²⁸ puede, sin embargo, adoptar una actitud de resistencia, pero "en la perspectiva de la metafísica existencial, es una fuga de la autenticidad. A lo profano, a la ilusión, a lo no significativo, corresponde, siempre en la misma perspectiva, el plano de lo *universal*. El símbolo de la marcha hacia el centro se traduciría en el vocabulario de la metafísica contemporánea, por la marcha hacia el centro de su esencia propia y la emersión de la inautenticidad".¹²⁹ Toda la cultura griega es una larga peregrinación hacia la determinación de "lo Inmóvil", "lo explicativo" de toda la existencia cósmica, "lo real".

§ 3. ¿Cómo se representa la conciencia popular o culta la vida del "más allá"?¹³⁰ Debemos situarnos en este plano mítico, porque el contenido del fin último, escatológico, determina la estructura del comportamiento humano.¹³¹ Los poemas homéricos nos muestran un Hades donde el alma de los muertos, sin conciencia clara, sin deseos ni recuerdos, se pierde indefinidamente en la impersonalidad de un sueño trascendente. La incineración del cuerpo es un signo más de la aniquilación de la individualidad.¹³² Por la participación de ciertos héroes en la vida divi-

¹²⁸ M. Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, p. 393.

¹²⁹ *Ibid.* El mito del "centro" es una constante de todas las culturas fixistas o primitivas (cf. *Ibid.*, cap. X: *Centre du Monde*, p. 315 ss.).

¹³⁰ Cf. Rohde, *op. cit.*, cap. VII, p. 248 ss.

¹³¹ Acerca de la influencia egipcia sobre la mítica griega: Pirenne, J., "L'influence égyptienne sur la philosophie ionienne", en *ALPhO*, 15, 1958-60, pp. 75-82, donde se muestra el papel jugado por el Egipto sobre el panontismo de Tales; sobre la cosmogonía de Anaximandro, etc. Las revelaciones de un *Hermes Trismegistos*, por ej., son la traducción griega de la tradición egipcia del dios *Thot* (cf. Festugière, *op. cit.*, I, p. 67 as.).

¹³² Por el contrario, el pueblo egipcio guarda el cuerpo cuidadosamente, para asegurar así una supervivencia eterna de toda la personalidad (cf. *Le jugement des morts.*, *op. cit.*, en el cap. "En el Egipto antiguo", p. 1785.). Bajo el imperio de *Maât* (hija de *Râ*, el Sol) se organiza toda la

na en la *Isla de los bienaventurados*, o por la generalización de esta divinización en el culto de los Misterios, "el Hades, antes *país de sombras*, se reviste de un aspecto más amable. Desde las primeras épocas se encuentra el término general de *bienaventuranza* para designar "el más allá", y a los muertos se los llama: los bienaventurados".¹³³ La doctrina de los Misterios (Sófocles dice que "los iniciados son los únicos que poseen la vida") describe por primera vez el "mundo trascendente"¹³⁴ en relación al cual se construirá todo el pensar griego posterior.

En ese "mundo trascendente" el individuo es ambiguamente absorbido en la Unidad. "Los pitagóricos han dicho que el *Uno* es el principio de todas las cosas, en tanto que principio de la materia y de los seres que han emanado de él; esto es: lo divino (θεόν: dios) sobre todo (ὑπερόνω: trascendente)".¹³⁵

El problema de la Unidad en un Platón¹³⁶ debe situarse en ese "mundo trascendente", objeto de creencia y de razón; objeto de la conciencia mítica, de la astronomía, de la teología, de la

vida en el antiguo Egipto. "*Maât* forma parte del orden universal del mundo... Ella constituye las leyes políticas, las disposiciones rituales, las obligaciones sociales y las reglas morales... Esta noción imperial del orden se modificará con el tiempo en un sentido más personal, cada uno debe *situar Maât en su corazón*... El justo, el hombre bueno, el bienaventurado en el otro mundo, será llamado *maâty*" (*Ibid.* p. 21). La noción de *Maât* es análoga a la de *dharmâh* (en India), y *taxis* o *isonomía* (en Grecia).

¹³³ Rohde, *op. cit.*, p. 253.

¹³⁴ "Es necesario no perder de vista que *la muerte iniciática (mort initiatique)* significa al mismo tiempo: el fin del hombre natural, no cultural, y el pasaje a una nueva modalidad de existencia: la de un ser nacido al espíritu, es decir, que no vive únicamente en una realidad inmediata. La muerte iniciática forma parte del proceso místico por el cual se llega a ser *otro*, modelado según el modelo o la imagen revelada por los dioses o los ancestros míticos. Se llega a ser *verdaderamente hombre* en la medida que se deja de ser un hombre natural y nos asemejamos al Ser sobre-humano... La función iniciática puede resumirse así: revela a cada nueva generación un mundo abierto a los trans-humano, un mundo, diríamos, *trascendente*" (M. Eliade, *Naissances mystiques*, p. 268). En este sentido hablamos de "monismo trascendente".

¹³⁵ Simpl., cit. en Festugière, IV, p. 36.

¹³⁶ Plat., *Parm.* 137 C ss. La reflexión sobre los números no debe separársela de su sentido último: para los egipcios (y después para los griegos, especialmente los pitagóricos) los números son sagrados. Los Números, las Ideas, las Esferas celestes, los Dioses, constituyen un solo tipo de realidad.

geometría, de la bienaventuranza. El "mundo inteligible" posee una jerarquía de Ideas que están bajo el dominio del Uno-Bien-Bello trascendente. En el *Banquete* (210 E-211 B), la *Carta VII* (341 B-D), y el *Parménides* (141 A- 142 a), Platón describe la posición suprema de aquello que es ἄρρητος, ἄλογος, ἄγνωστος¹³⁷

Aquí, la *Isla de los bienaventurados* se unifica en su divinidad, trascendencia, monismo e inmaterialidad, al *kósmos noetós* de la *República* (VII, 514 A -517 A). Ése es "el objeto de mi anhelante esfuerzo".¹³⁸

Por todo ello "es difícil hacer concordar la teoría de la inmortalidad de las almas individuales, de la inmortalidad personal, con la parte más original del sistema platónico, queremos decir, con la doctrina de las Ideas".¹³⁹ "La posteridad no se equivoca haciendo de él el prototipo del sabio sacerdotal, mostrando con un ademán imperativo al espíritu humano el camino que, en esta pobre Tierra, conduce *a lo alto*, a la Luz eterna";¹⁴⁰ el "monismo trascendente".

¹³⁷ El *Neti na-iti* de la teología brahmánica (cf. *Teet.* 202 B; Festugière, *op. cit.*, IV, p. 91).

¹³⁸ Περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάω (cf. Festugière, IV, p. 89). Sobre la trascendencia el mismo autor ha escrito ciento cuarenta páginas de gran valor (IV, pp. 6-140).

¹³⁹ Rohde, *op. cit.*, p. 491; Teichmüller dice: "El individuo y el alma individual no son principios independientes, sino solamente un resultado de la mezcla de la Idea con el principio del movimiento"; "lo individual no es eterno y los principios eternos no son individuales" (*Stud. z. Gesch. de Begr.*, 1874, pp. 115-142) (cit. Rohde). El alma no tiene ninguna relación orgánica con el cuerpo, sino solamente una "simetría" (*Tim.* 87 D). El alma es puramente espiritual, sin materia ni espacio (*Tim.* 48 E ss.). Las almas individuales son modeladas con el mismo tipo de *ente* que el *Alma del Mundo* (*Filebo* 30 A; *Tim.* 41 D-44 D); es decir, existe en definitiva un panontismo de la real (Lo *real* es la divino). El alma participa de la Idea de Vida (Rohde, p. 484); ella no se "asemeja" solamente (*Fedón* 79 B), sino que es tan antigua como las mismas Ideas (*Rep.* X, 611 B). "Esta filosofía y esta doctrina manifiestan el deseo de huir del mundo. Muy lejos, más allá del mundo en el que la vida ha situado al hombre, se encuentra el Reino del Ser verdadero, el Bien y la Perfección sin mancha. Separarse del cuerpo y de la vida corporal es el deber supremo del alma" (Rohde, p. 499).

¹⁴⁰ Rohde, p. 505. El alma que desciende al Hades, posee sin embargo algunas notas de individuación: el conocimiento moral y su estilo de vida (*Fedón* 107 D; *Tim.* 44 B-C); puede además reconocer a los hombres que han muerto en el pasado (*Apolog.* 40 E-41 C); cf. Festugière, 111, p. 137 ss.

Cuando meditamos la obra de Aristóteles, "es difícil deducir de sus trabajos un sistema rigurosamente coherente".¹⁴¹ ¿Qué es lo que podemos decir de "este individuo" en la metafísica del estagirita? Debemos enfrentarnos con la "aporía de la substancia". Por una parte, "nos parece imposible que un universal, el que fuere, sea una substancia (οὐσίαν)" (*Metaf.* 1038b 8); por otra parte, "es reconocido por todos que la substancia (οὐσία) sola, o al menos sobre todo, posee una definición". (*Ibid.* 1039 a 19); pero, "de las substancias (οὐσιῶν) sensibles individuales (ᾧν καθ' ἕκαστα) no hay ni definición ni demostración" (*Ibid.* 1039b 28; 1040a 6); por último, "resulta lógicamente que la substancia (οὐσίαν) es la materia" (*Ibid.* 1029a 26). En tanto que *sujeto* (ὑποκείμενον), el último "en el que" (con el que) es la materia; en tanto que *objeto*, el último "por el que" (al que) es el universal (καθόλου), la especie; en tanto que *éste* (el concreto sensible), individuado, nos enfrentamos con el "compuesto" (σύνθετος), o mejor: lo convenido, lo pactado, lo mezclado, lo sintético (de συντίθημι: con-poner). Es decir, "lo individual, que en principio es todo, se reduce de hecho a no ser más que el sujeto portador del universal... y aunque el individuo es lo único que existe, sólo del universal puede decirse que *Es*".¹⁴²

¹⁴¹ J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1939, p. 432. Hay, sin embargo, un modo excesivo de acentuar su dilema, pensando en un doble Aristóteles (a la manera de Gomperz), o queriendo interpretarlo en su totalidad como absolutamente coherente (quizá sea la tentación de Hamelin, *Le système d'Aristote*, Alcan, 1931, especialmente p. 401 y ss.). Creemos, cada vez más firmemente, que en la historia de la filosofía no hay que buscar *sistemas* totalmente hechos, sino corrientes de existencias personal-comunitarias que emergen por momentos a una mayor claridad expositiva (es el caso de un Platón, de un Tomás de Aquino, de un Kant o Hegel). Los dilemas aristotélicos son inevitables, no porque sea platónico como lo hemos dicho más arriba, sino a causa de la hipótesis de trabajo griega; el Ser es lo divino, lo universal, el terna del entendimiento; lo "numerado", lo individual, lo materializado es in-cognoscible. La teoría de la substancia o del individuo humano se estudiará en un mismo tipo de pensamiento en dilema (cf. Augustin Mansion, *Introduction a la Physique Aristotélicienne*, Lovaina, Inst. Phil., 1945, pp. 315-333; n. Badareu, *L'individuel chez Aristote*, Paris, Boivin, s. f.; M. de Corte, *Aristote et Plotin*, supra: "Aristóteles rechaza la existencia y la causalidad trascendente de las Ideas" (p. 23), es evidente, pero no rechaza en cambio el "mundo trascendente" (y mítico-teándrico) de las esferas, ni la trascendencia de las *especies* eternas.

¹⁴² E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 58-59. "Es decir, Aristóteles se interesa por el individuo en la medida únicamente en que éste se le aparecía, por una intuición primera, como el *substratum* de todo

El "monismo trascendente" de Aristóteles, en la problemática individuo y comunidad, se deja ver en dos planos: "cada" individuo humano y "cada" sociedad son como absorbidos en la "especie" humana; la pluralidad humana, en lo que tiene de más perfecto: el *noûs*, pareciera evadirse de la comunidad política para confundirse con "lo divino". Pero, además, lo único que *Es* verdaderamente es el último elemento del universo, "el Pensar que piensa el pensamiento" (*Métaf.* 1074b 34-35: ἡ νόησις νοήσεως νόησις), que mueve el universo como el alma mueve el cuerpo (*De an.* 406b 25; *De gen. an.* 700b 29), a modo de fin, como lo "deseado" (*Metaf.* 1072b 3: ὡς ἐρώμενον); todo el universo es considerado como un cuerpo viviente que anhela "estar-en-el-fin" .¹⁴³ Todo el universo pareciera poseer una sola

movimiento. En problema del *devenir*, encontrándose incluido en lo real, absorbe toda su atención, desorientando su estudio del objeto primero (lo individual), cediendo de este modo al irresistible impulso del espíritu antiguo, para el cual el movimiento era el gran misterio del mundo y constituía la principal cuestión que el sabio debía resolver" (Badareu, *op. cit.*, p.146).

143 "La física y la metafísica de Aristóteles convergen en una teología" (M. de Corte, *op. cit.*, p. 107). El Primer Motor (982a 8; 1064a 37; 1072a a 26) no es Dios (y mucho menos en el sentido hebraico); él es un elemento necesario de su física, de su astronomía, de su conciencia mítica helénica. Todo su mundo es objeto de ciencia, y al mismo tiempo es simbólico. "Todo puede ser un símbolo o tener la función de un símbolo... Podemos observar estos diversos simbolismos como *sistemas* autónomos en la medida que manifiestan más claramente, más globalmente, y con mayor coherencia, lo que las hierofanías muestran de una manera parcial, local, sucesiva... Una de las características del símbolo es la simultaneidad de sentidos que revela... La función unificadora del símbolo posee una importancia considerable, no solamente en la experiencia mágico-religiosa del hombre, pero aun para su experiencia totalizante... En su límite, un objeto que llega a ser un símbolo tiende a coincidir con el Todo; así como la hierofanía tiende a incorporar lo sagrado en su totalidad, a agotar, sola, todas las manifestaciones de la sacralidad... Tenemos, pues, derecho a hablar de una *lógica de los símbolos*, en el sentido de que son siempre coherentes y sistemáticos... Es la expresión del deseo de unificar la creación y de abolir la multiplicidad... Podríamos llamar *pensamiento simbólico* aquello que hace posible al hombre la libre circulación a través de todos los niveles de lo real... El símbolo identifica, asimila, unifica los planos heterogéneos y las realidades aparentemente irreductibles" (M. Eliade, *Traité d'Histoire...*, pp. 382-388). Del patriarca del clan ario, del Zeus triunfante de los mitos hesiódicos (cf. "El mito de Zeus", en James, *Mythes et rites*, p. 169), al Bien trascendente de Platón o del Pensamiento Absoluto de Aristóteles, no hay una diferencia genérica, sino la evolución de una conciencia unitaria y mítica: "Gracias al símbolo, la existencia auténtica del hombre arcaico no se reduce a la existencia fragmentada y alienada del hombre civilizado de nuestro tiempo" (*Ibid.* p. 388). En el nivel *mítico*, la obra aristotélica es coherente y monista (según el tipo griego); en el nivel *explicativo*, hay dilemas insolubles.

personalidad, en la que la apariencia de "consistencia" individual (la "mía", la "tuya") es absolutamente aniquilada: "Como es imposible que el ser individual reciba una duración sin fin (ὄρι καὶ θεῖον), su supervivencia después de la muerte reposa sobre la supervivencia del εἶδος; no del αὐτὸ, que muere, sino del οἶον αὐτὸ, que persiste en la cadena de las generaciones terrestres (*De an.* 415 a 28; *Gen. An.* 731 a 24)".¹⁴⁴

"La tragedia ha nacido de la exaltación, hasta la ruptura, de una doble problemática: la del "dios injusto" y la del "héroe"; el Zeus del *Prometeo encadenado* y Prometeo mismo, como los dos polos de esta teología y antropología trágica".¹⁴⁵ Del mismo modo, la metafísica de un Aristóteles, y su política, podrían ser denominadas "trágicas", por cuanto la individualidad prometeica es inmolada a la divinidad de la especie. El intento de la Academia y del Liceo de estudiar "lo concreto", "lo empírico", estaba condenado de antemano al fracaso; Zeus se ha dejado robar el fuego para afirmarse aún más como "divino"; la conciencia mítica helénica ha permitido a un Aristóteles analizar los "singulares" (fenómenos) para afirmar el valor trascendente y eterno de "lo universal" sobre lo corruptible, móvil, individual, plural. Todo el pensamiento posterior a Aristóteles será "sepultado por el torbellino del neoplatonismo".¹⁴⁶

¹⁴⁴ Rohde, nota 2 de la p. 515, en p. 516. El dualismo antropológico exige el ciclo eterno, y dicho ciclo pide un monismo para justificar el sistema. Si el hombre es su alma (o su *noûs*), dicha alma es peregrinante *a parte ante* y *post*, y, al fin, es atraída por la mónada de la cual ha emanado. El *noûs* "no puede ser considerado como perteneciente propiamente a alguna persona individual" (*Ibid.* p. 512).

¹⁴⁵ Ricoeur, *La symbolique du mal*, p. 205.

¹⁴⁶ Rohde, p. 518. Pensamos que debe matizarse el pensamiento de un J. Maritain, *La philosophie morale*, París, Gallimard, 1960, pp. 64-74, cuando dice: "La ética aristotélica es la ética natural (puramente natural) y la ética filosófica (puramente filosófica) por excelencia" (p. 74). Hablar de una "ética natural" en Aristóteles es un anacronismo de graves consecuencias para la historia de la filosofía. Un J. Goetz (*Les religions des préhistoriques et des primitifs*, París, Fayard, 1958, p. 118) hablando del "monismo" nos dice: "Dios y el universo se confunden en una unidad monista que sacrifica, sea la realidad de Dios fuera del mundo, sea la realidad del mundo como fuera de Dios" (este segundo caso es el de Grecia). Un Arthur Utz (*Sozialethik*, Heidelberg-Lovaina, 1958, I -*Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*) expone el Aristóteles de sus obras políticas, sin considerar al mismo tiempo su antropología y ontología, de donde pareciera concluirse que el gran filósofo ha llegado a una solución sistemática de los problemas persona-comunidad, sin hacer sentir la actitud aporética, dubitativa e incierta de sus

Lo que *es* trasciende en definitiva este mundo de lo móvil y corruptible; podemos así descubrir todo un sentido del ser. En efecto, los griegos supieron plantear por vez primera, explícitamente, la pregunta por el ser. "La mencionada pregunta ha caído hoy en el olvido (*Vergessenheit*)... aunque tuvo en vilo el pensar de Platón y Aristóteles, para enmudecer después como

investigaciones. Sobre el "monismo", por último, puede consultarse el interesante capítulo de "El cielo: los dioses uránicos", de M. Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, pp. 47-116, y Festugière, *L'idéal religieux des grecs*, París, Lecoffre, 1932. La crisis de la ciudad griega y del pensamiento sofista fue momentáneamente superada por la tradición socrática de un Platón y de un Aristóteles; pero la transposición de la noción de *pólis* operada por Alejandro, en el sentido de un "cosmo-politismo", producirá una crisis sin solución en el pensamiento helénico, que le exigirá, sin embargo, extraer las últimas conclusiones de las premisas estructurales del "núcleo ético-mítico" de la cultura griega- El bien *común* desaparece definitivamente del pensamiento filosófico. El hombre es un solitario. Un Epicuro o un Zenón muestran a los hombres un método moralizante de vida feliz. El dualismo se acentúa, el ciclismo temporal es absoluto (Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, París, Vrin, 1953); el "monismo" trascendente llega a ser un estricto panteísmo (Festugière, *La révélation d'Hermès*, II, pp. 260. 459; *L'idéal religieux des grecs*, pp. 59-169; *Epicure et ses dieux*, París, PUF, 1946). Escépticos, cínicos, epicúreos, estoicos son, en fin, la clara manifestación de la "desintegración de una cultura". Veamos rápidamente -en la exposición de J. Moreau- el pasaje del dualismo al monismo panteísta: "El estoicismo, a partir de las premisas tomadas en una dialéctica *dualista*, concluye, a través del materialismo fisiologista, en un *monismo* espiritualista; después de haber hecho de Dios un cuerpo de extrema pureza, declara que su Providencia (*πρόνοια*) se extiende a todo el Universo" (*L'Ame du Monde, de Platon aux Stoiciens*, París, Belles Lettres, 1939, p. 173), según una sucesión necesaria (Arnim II, 1029), en la periodicidad astronómica del fatalismo divino (Arnim II, 625). De la temática platónica de que la generación de los vivientes es regulada por la Idea, o de la noción aristotélica de la eternidad de la especie, aunque no de los individuos, se admite como una tradición indiscutida que la "persistencia de los tipos es la expresión formal de la finalidad biológica y el fundamento racional de la analogía del Cosmos y de los seres vivientes. Habiéndose rechazado la trascendencia de la "Forma", y tomando a la letra el mito del Alma (del Mundo), se objetivó el dualismo en el seno del Universo empírico; y como dicha analogía no podía expresarse en la jerarquía de las "Formas", suponía la homogeneidad de una substancia espiritual, presente en todo lugar y en grados diversos de pureza. El Alma del Mundo se localiza, no sólo en la región sideral, sino también atravesando como un viento el Universo entero" (*ibid.* p. 150). En un primer momento dualista existe un paciente absoluto: la materia; un agente: Dios (Arnim, I, 85). En un segundo momento, se estudia la unidad I de dichos contrarios (Arnim II, 1041; I, 25, 12): inspirándose en Heráclito, los estoicos consideran el fuego como el elemento universal (Arnim I, 120; Cic., *De nat. deorum* II, 15, 41). El animismo estoico, buscando la fuerza que anima el mundo, no podía encontrar algo mejor que la representación

pregunta temática de una investigación real".¹⁴⁷ Gracias a Heráclito y Parménides, la filosofía se transformó en un saber que se ocupa de las cosas en cuanto *son*. El conocer y el ser se confunden (*Tó gár autó noeîn estín te kai eînai*; B 3).¹⁴⁸ La fijación, la determinación estática del ser, como diferenciada del *nacer* o *llegar a ser*, indica que se ha pasado de la consideración del ente como un "estar siendo" a lo que simplemente "es". "Sólo la Naturaleza merecerá, pues, propiamente el título de *ser* con verdad y plenitud. A su lado, es verdad que ninguna de las cosas de este mundo usual es, en última instancia, *cosa* en su sentido plenario; y, precisamente por no serlo, su nacimiento y su muerte no podrán interpretarse como una verdadera generación, sino como simple composición y descomposición, lo cual implica, en cambio, la existencia de muchas otras verdaderas cosas"¹⁴⁹. Las "otras verdaderas cosas", poco a poco, irán devaluando el mundo trascendente; sea supralunar, sea en el *kósmos noetós*, sea en el

psicológica del *pneûma* (fuego espiritual) (Arnim II, 473), el "éter" (Arnim I, 134). En este mundo monista, el hombre es un solitario; la sociedad política es una parte de la "Ciudad Cósmica", que une a cada hombre por los lazos del Amor (Festugière, II, p. 270 ss.). La ley natural (Arnim II, 528; I, 164) es el dharmâh estoico, que rige a los hombres y los dioses (astros); la razón es humana y divina unívocamente (III, 337; II, 1129; I, 164). De hecho, el sabio es un solitario en la "Ciudad Grande", "Ciudad Cósmica", porque entre ella y la persona no hay ninguna sociedad "positiva" consistente. Con un Plotino, el "monismo" llega a su claridad consciente (cf. Emile Bréhier, *La philosophie de Plotin*, París, Boivin, 1928, p. 135 y ss.). En él, misterio de la historia, la conciencia grecorromana se identifica casi con el brahmanismo del Upanishad. "El carácter a la vez egoísta y universal de la vida espiritual" (Bréhier, *Ibid.*) es una manifestación más, y la última de la cultura grecorromana, de la paradoja inscrita en las premisas mismas de la conciencia arcaica del hombre homérico. La doctrina mítico-filosófica del *Uno* (*Enéada*, I, 7; II, 9; III, 3; 7; IV, 9; V, 1-9; VI, 7-9) exigirá renunciar a todo compromiso político (I, 4, 14; VI, 9, 7). La filosofía política deja de existir, y da lugar a la simple positividad del jurisconsulto, servidor del "derecho romano".

¹⁴⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 1.

¹⁴⁸ Diels, I, p. 231. En el fragmento B 6 (I, p. 232 y ss.) se plantea ya la pregunta tematizada o explícita por el ser: "*ésti gár eînai, médén, d'ouk éstin...*" Sin embargo, desde Heráclito y Parménides hasta Platón mediará una reflexión que "endurecerá" el sentido de la cosa. En el caso de los dos primeramente nombrados, ser se acerca todavía en su significación activamente al verbo *phyein* o *gignomai* (nacer o llegar a ser); con el tiempo en cambio, ese sentido activo se pierde y significa solamente un momento de pragmata, "cosa-ahí", usual; *khremata es ta ónta*.

¹⁴⁹ J. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid, 1963, pp. 186-187.

interior de las cosas pero trascendiéndolas en su corruptibilidad -como por ejemplo en Aristóteles-. Lo que *es* es definitivo, trasciende lo concreto, lo histórico, lo corporal, es una *khôra* que escinde la realidad en dos: lo aparente y lo que *es*. El "sentido del ser" intramundano, del mundo infralunar es inconsistente, y lo poco de consistencia que tiene es la participación parcial de lo que realmente *es*, es decir, del ser trascendente. Lo "de suyo" de las cosas, su estructura esencial sólo es objeto de una contemplación que significa dejar atrás el mundo sensible, concreto, existencial, histórico. La inconsistencia del bien común se funda, en definitiva, sobre la inconsistencia del ser intramundo, infralunar.

De todas maneras, el pensar griego y su experiencia del ser nunca podrán superar la Totalidad, el Monismo trascendental: el ente es asumido, por último, en la Totalidad divina y neutra de la φύσις.

CONCLUSIÓN I

Desde un punto de vista óptico-antropológico el bien, la bienaventuranza del hombre helénico, es principalmente inmortal, in-corporal, que debe alcanzarse por una ascensión hacia la *realidad divina*.

Son los *héroes*, los *sabios*, los *filósofos*, los *iniciados*, los que viven ya en este mundo sensible, de la opinión, corruptible, la felicidad eterna: la contemplación de *lo divino*. Una moral esencialmente aristocrática. Una ética de la *solitaria bonitas*.

El bien de la ciudad, que el político promueve por las actividades reguladas por la prudencia, es el mayor bien de la *especie* humana; bien despótico de los hombres libres. La comunidad específica es un todo; el individuo, simplemente una parte pasajera. En el *ciclo del tiempo* el individuo es mortal, la historia no enriquece la existencia humana con una significación propia.

En fin, el bien eterno, inmortal, separado, tiende insensible y constantemente hacia una totalidad, un *monismo* panóntico, panteísta. El bien humano, civil, terrestre, se inclina siempre hacia el polo de un *monismo* colectivista.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Algunos hablan de una ética "monóstica" (y no "monástica"), de la persona individual, en oposición a la "política", en el caso de la moral aristotélica. Creemos que una tal división es fruto de una objetivación ilícita en el pensamiento del estagirita de estructuras antropológicas posteriores. Aporéticamente el filósofo del Liceo analiza el comportamiento humano: como *parte* de la comunidad, como *todo* social y como *absoluto* (el filósofo o el sabio) que por la suficiencia mínima material es capaz de entregarse al *otium* de la divina sabiduría del *voûç*. Pero téngase en cuenta que el individuo como parte no posa ninguna consistencia (exigida por una ética *monóstica*): la comunidad como todo es sólo un bien humano secundario (in-consistencia del bien común); el bien de la contemplación es el bien *stricto sensu*... pero no común. En Aristóteles hasta el 330 a.C., la *Ética* es la *Política*: cf. *Pol.* 1092a 2-5; 1095a 14; 1097b 11; 1099b 25; 1102a 18; en la *Ret.* 1,2; 1356a 26; etc.; no así en *Et. Nic.* X, 6-9.