

*Amor contemplativo en los orígenes de  
Occidente. Un estudio sobre la necesidad  
humana del amor.*

Luz González Silvestre

Dipòsit Legal: B. 8832 - 2013

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tesisenxarxa.net](http://www.tesisenxarxa.net)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tesisenred.net](http://www.tesisenred.net)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tesisenxarxa.net](http://www.tesisenxarxa.net)) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

# AMOR CONTEMPLATIVO EN LOS ORÍGENES DE OCCIDENTE

UN ESTUDIO SOBRE LA NECESIDAD HUMANA DEL AMOR

Universitat Internacional de Catalunya  
Facultad de Humanidades  
Directora: Dra. Magdalena Bosch  
Tesis Doctoral: Luz González







## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
1. Tema y enfoque de la investigación	9
2. Relevancia	11
3. Originalidad y estado de la cuestión	13
4. Método	16
4.1. Objetivos	16
4.2. Estructura	16
4.3. Uso de las fuentes	17
AGRADECIMIENTOS	20
PARTE I – PITÁGORAS: AMOR CONTEMPLATIVO COMO ARMONÍA	
Introducción a la Parte I	23
CAPÍTULO 1 – ARMONÍA, VÍNCULO DE AMOR EN EL COSMOS	27
Introducción	27
1.1. Armonía musical	28
1.1.1. Unión y universalidad en la <i>harmonia</i> y la <i>mousike</i> griegas	28
1.1.2. Pitágoras expresa la estructura unificadora de la música	29
1.2. Armonía en el Cosmos	32
1.2.1. Fundamentos de la armonía universal	35
1.2.1.a. La Unidad original o Dios	36
1.2.1.b. Sustentación en la <i>Tetractys</i>	38
CAPÍTULO 2 – ARMONÍA Y CONTEMPLACIÓN	43
Introducción	43
2.1. Armonía en el ser humano	44
2.1.1. Unión de contrarios como salud del cuerpo	44
2.1.2. La armonía como bien del alma	45
2.2. La contemplación como restitución de la armonía	47
2.2.1. La Armonía del Número como objeto de contemplación	47
2.2.2. La armonía y la transmigración de las almas	50

CAPÍTULO 3 – VIDA CONTEMPLATIVA, CAMINO DE PLENITUD HUMANA	55
Introducción	55
3.1. Vida de amor a la contemplación de la armonía	56
3.2. Vida de purificación mística e intelectual	58
3.2.1. Purificación a través de la contemplación	60
3.2.2. Purificación a través de las normas de fraternidad	62
3.2.3. Prescripciones contenidas en <i>Los Versos de Oro</i> de Hierocles	64

PARTE II - SÓCRATES: AMOR CONTEMPLATIVO COMO VERDAD Y  
AUTOCONOCIMIENTO

Introducción a la Parte II	69
CAPÍTULO 4 – VERDAD Y AMOR DEL BIEN UNIVERSAL	73
Introducción	73
4.1. La verdad como causalidad	74
4.1.1. La verdad revela el Espíritu	75
4.1.2. La verdad muestra el Bien	78
4.1.3. El Bien manifiesta el amor	81
4.2. La verdad como motivo del amor humano	83
4.2.1. Amor del Bien como verdadero amor	83
4.2.2. Amor a realizar el Bien eterno	86
CAPÍTULO 5 – VERDAD Y AMOR CONTEMPLATIVO EN EL PRECEPTO “CONÓCETE A TI MISMO”	89
Introducción	89
5.1. La verdad universal como fundamento antropológico	90
5.2. El Precepto como sabiduría propia del hombre	93
5.2.1. Conocimiento del valor del ser humano	93
5.2.2. Conocimiento del Bien universal propio	95
5.2.2.a. La necesidad de conocer y amar el propio Bien	97
5.3. Cumplimiento del Precepto en el amor y la contemplación	101
5.3.1. Unión de inteligencia y voluntad en el Bien	101
5.3.2. El alma como fuente de plenitud	105

CAPÍTULO 6 – CUIDADO DE SÍ, CAMINO DE PERFECCIÓN HUMANA	109
Introducción	109
6.1. Cuidado de sí como exigencia de vida de amor	110
6.1.1. La educación en amar y contemplar como fin de la vida	110
6.1.2. Ponerse en condición de contemplar la bondad	111
6.1.3. Amor como deseo de superar la ignorancia	114
6.1.4. Refutación del error o <i>ironía</i> como amor	118
6.1.5. Arte de dar a luz o <i>mayéutica</i> como amor contemplativo	120
6.1.6. Sócrates como ejemplo de amor contemplativo	123
6.2. La contemplación, fuerza rectora del amor humano	125
PARTE III – PLATÓN: AMOR CONTEMPLATIVO COMO AMOR DE LA BELLEZA	
Introducción a la Parte III	133
CAPÍTULO 7 – AMOR Y BELLEZA	139
Introducción	139
7.1. Amor en el <i>Banquete</i>	140
7.1.1. Disposición de la voluntad a la verdad del amor	140
7.1.1.a. Coincidencia de los requisitos del amor en <i>Fedro</i> y <i>Banquete</i>	140
7.1.1.b. En el entorno de los discursos del <i>Banquete</i> como purificación del error	142
7.1.1.c. En el interludio del <i>Banquete</i> como disposición a la verdad universal	145
7.1.2. Introducción a los misterios del amor universal	147
7.1.3. Naturaleza de Eros	148
7.1.3.a. Naturaleza <i>demónica</i> intermedia y mediadora	149
7.1.3.b. Naturaleza sintética en la Belleza en el mito de <i>Poros</i> y <i>Penía</i>	151
7.1.4. Función de Eros para los hombres	155
7.1.4.a. Eros como deseo ascendente a lo divino	156
7.1.4.b. Eros como deseo de bien y plenitud vitales	157
7.1.4.c. Eros como deseo de procrear la obra divina en la Belleza	161



7.2.	La Belleza, objeto de amor	163
7.2.1.	La verdadera belleza	163
7.2.2.	La Idea de Belleza en sí	167
7.2.2.a.	La Belleza como Bien Supremo	167
7.2.2.b.	Cualidades de la Belleza	171
7.2.3.	Las bellezas sensibles	173
7.2.3.a.	La belleza como participación de la obra divina	174
7.2.3.b.	Categorías de la belleza en el <i>Banquete</i>	176
CAPÍTULO 8 – AMOR Y CONTEMPLACIÓN		181
Introducción		181
8.1.	El amor al conocimiento de la verdad en la naturaleza humana	182
8.1.1.	El hombre como <i>demon</i> : amante de la sabiduría	182
8.1.2.	Identidad del alma con Eros	185
8.1.3.	Plenitud en el amor a la verdad, mito del carro alado	186
8.2.	La contemplación como conocimiento propio del ser humano	190
8.2.1.	El conocimiento contemplativo como verdadero conocimiento	190
8.2.2.	La contemplación como visión	194
8.2.3.	La contemplación como vivencia	201
8.2.4.	El Bien Supremo, objeto de la contemplación	202
8.2.5.	Grados de la contemplación	207
8.3.	Fundamento divino del amor contemplativo	209
CAPÍTULO 9 – AMOR COMO CAMINO		215
Introducción		215
9.1.	Iniciación a los grandes misterios sobre las cosas del amor	216
9.1.1.	La bondad del amor como disciplina purificadora	216
9.1.2.	Categorías del amor en el <i>Banquete</i>	219
9.1.3.	Mito de la caverna: del amor de las sombras a la contemplación de la luz	224
9.2.	Dimensiones propiamente humanas del amor contemplativo	228
9.2.1.	Aspectos ascético-éticos del amor contemplativo	228
9.2.2.	Aspectos ascético-sociales del amor contemplativo	232

9.2.3.	Interiorización del amor en el <i>Banquete</i>	235
--------	--	-----

#### PARTE IV – ARISTÓTELES: AMOR CONTEMPLATIVO COMO EXCELENCIA Y FELICIDAD

	Introducción a la Parte IV	241
	CAPÍTULO 10 – FELICIDAD, AMOR DEL BIEN SUPREMO	247
	Introducción	247
10.1.	Amor del fin en las acciones y el sentido de la vida	248
10.2.	La felicidad como fin y bien perfecto	254
10.3.	La función propia del hombre	259
10.4.	Todo tiende a un fin divino	261
	CAPÍTULO 11 – FELICIDAD Y CONTEMPLACIÓN	265
	Introducción	265
11.1.	La felicidad, integridad del ser humano	266
11.1.1.	Felicidad perfecta en la contemplación	266
11.1.2.	Felicidad por la virtud moral	269
11.2.	La felicidad como vida de excelencia y razón perfecta	271
11.3.	Excelencia humana y contemplación en la <i>Metafísica</i>	274
11.3.1.	Primer Motor como fundamento	276
11.3.1.a.	Dios como Entendimiento	278
11.3.1.b.	Dios como Bien	280
11.3.2.	Excelencia y contemplación en la <i>Ontología</i>	283
11.3.3.	Excelencia y contemplación en la <i>Usiología</i>	286
11.3.4.	Excelencia y contemplación en la <i>Teología</i>	290
11.4.	Excelencia y contemplación en el alma intelectual	292
11.4.1.	Unidad excelencia humana y contemplación en el Entendimiento	296
11.4.2.	La facultad intelectual tiende a lo divino	298
11.5.	Excelencia humana y contemplación en las acciones	300
11.5.1.	Contemplación y acción en la sabiduría	303
11.5.2.	Contemplación y acción en la prudencia	304

CAPÍTULO 12 – AMAR Y SABER SER HUMANO, UN CAMINO ESPIRITUAL	309
Introducción	309
12.1. El valor del “querer ser humano” en la felicidad aristotélica	310
12.2. Aprendizaje de amar y saber ser humano	313
12.2.1. Enseñanza del amor contemplativo	314
12.2.2. Desarrollo de las virtudes éticas en el amor espiritual	317
12.3. Amor contemplativo y amistad	323
EPÍLOGO - SOBRE LA VIGENCIA DEL CONCEPTO DE AMOR CONTEMPLATIVO Y SU REPERCUSIÓN EN LA PRÁCTICA	
San Maximiliano M. Kolbe: La humildad y servicio del amor contemplativo	332
Nelson Mandela: La firmeza del amor contemplativo	340
Jean Vanier: El amor contemplativo como el bien necesitado	350
CONCLUSIONES	361
BIBLIOGRAFÍA	365

## INTRODUCCIÓN

El amor contemplativo ocupa un espacio singular en el tema del amor y en todos los tiempos. Con él nos hemos iniciado en las tareas de investigación y a él le hemos dedicado nuestra tesina con el título *Amor Contemplativo en Platón y precedentes* que constituyó una primera y parcial aproximación al presente estudio.

El amor se muestra como eje de la vida. La humanidad y su historia manifiestan en diferentes formas su interés o inspiración en el amor: el amor ha sido tema de cantos, escrito en grandes obras literarias y reflejado en pintura, poesía y escultura; analizado en antropología, en arqueología y sociología; elogiado y cuestionado en filosofía, puntal en psicología, pretendido en pedagogía y estudiado en biología; ha sido tema central de las diferentes religiones y explicado teológicamente; ha movido la política, las leyes y las relaciones individuales y sociales. Sin embargo, si se reconoce universalmente la necesidad de amar y ser amado y se ha loado su importancia, el amor es ese gran misterio desconocido para la mayor parte de nosotros.

### **1. Tema y enfoque de la investigación**

Nuestro tema es el amor contemplativo, considerados amor y contemplación como un modo único de la expresión del amor y de la humanidad que la persona alberga dentro de sí. Su estudio se enmarca en sus orígenes en occidente. Se acepta que Platón dio el paso decisivo centurias antes de nuestra era en la definición del amor contemplativo. Ésta noción, junto con los antecedentes que se hallan en Pitágoras y Sócrates; y posteriormente en Aristóteles, se encuentran en la raíz de nuestro pensamiento del amor y de nuestra concepción como seres humanos.

Proyectos más ambiciosos, como el agotar la riqueza temática del pensamiento filosófico de dichos autores tuvo que ser descartado desde el inicio por razones de finalidad. De ahí que nos hayamos visto obligados a prescindir de la erudición que suele acompañar a estudios filosóficos de carácter más general, como también a seleccionar unos ámbitos muy concretos de la reflexión: para Pitágoras amor contemplativo como armonía; para Sócrates como verdad y autoconocimiento; para Platón como deseo de belleza; y para Aristóteles como excelencia y felicidad.

La investigación se ciñe al análisis de los elementos que configuran el amor contemplativo en el término específico fijado para cada pensador. En ningún caso se delibera sobre cuestiones ni históricas ni críticas, sino que, adoptando las posturas que en cada caso defienden su universalidad, se analizan los elementos que identifican los conceptos.

Derivado del tema, se hace expreso hincapié en resaltar los contenidos esenciales y se descarta entrar en detalle de determinadas cuestiones que, a pesar de formar parte de esos contenidos, son de incidencia menor. En los casos en que se considera ventajoso se hace referencia expresa a ello en el texto o con citación a pie de página y/o refiriendo bibliografía a donde puede dirigirse el lector.

El enfoque específico para cada uno de los pensadores es:

Para Pitágoras, la investigación se ciñe, como exponente del amor contemplativo al concepto de armonía, sin detrimento de las aportaciones pitagóricas en otros campos. Estas se presentan sólo en la medida que aclaran la universalidad y humanidad que se pretende y queda fuera del objeto su conclusión o desarrollo científico.

Para Sócrates, el examen se constriñe a la Verdad como explicativa del amor contemplativo y a la máxima: "Conócete a ti mismo". La reseña que se efectúa de las filosofías presocráticas responde exclusivamente a ese fin.

Para Platón, el estudio se enmarca en el amor contemplativo que queda clara y contundentemente explicado en el *Banquete*. El estudio del resto diálogos platónicos que tratan sobre el amor, el *Lisis* y el *Fedro*, se tratan en la medida en que, ideas que sobrevienen del estudio del *Banquete* se pueden explicitar con mayor claridad en alusión a los otros dos. Todo lo que concierne a la comparación, complementariedad o similitud entre ellos, sería muy interesante a la hora de establecer una teoría sobre el amor platónico, pero se alejaría de los objetivos que se han propuesto para el presente estudio.

Para Aristóteles, el análisis se concreta en el amor contemplativo y se estudia la aportación que suponen las nociones aristotélicas de excelencia humana y felicidad para la comprensión del amor contemplativo.

## 2. Relevancia

La relevancia del tema se ve por su presencia en toda la historia. Desde *Sobre la teología mística* de Dionisio Aeropagita en que se trata la unión del alma con Dios, hasta Plotino y San Clemente de Alejandría. En San Agustín, el poema *No llores si me amas* describe el amor y la contemplación que con raíz platónica caracteriza su pensamiento. De Juan Escoto Erígena a San Bernat de Claravall. En Santo Tomás como principal representante de la tradición escolástica. En el filósofo, poeta y místico Ramón Llull con obras como el *Llibre de contemplació de Déu* y *Arbre de filosofia d'amor*. En el Maestro Etckart o Duns Scotto. También Dante con su *Divina Comedia* refleja el amor como el aroma de la vida y Giovanni Bocaccio ofrece la imagen del poder redentor del amor en *La caza de Diana*.

Autores del renacimiento como Marsilio Ficino, especialmente con su obra *De amore*, León Hebreo con *Diálogos de amor*, o Pico Della Mirandola con *Discurso sobre la dignidad del hombre* son exponentes de la tradición en el amor contemplativo. Raffaello Sanzio, nos legó obras de arte como La Escuela de Atenas, La Filosofía, Las Tres Gracias como patrimonio a las nociones filosóficas y al amor de la Grecia Clásica. Místicos como Santa Teresa de Jesús nos enseña el amor como quien debe prestarnos las alas para volar más arriba, o San Juan de la Cruz con legados tales como *Avisos y sentencias espirituales que encaminan a un alma a la más perfecta unión con Dios en transformación de amor* y *Dichos de luz y amor, avisos espirituales 60*. Literatos del siglo XVI como Miguel de Cervantes, William Shakespeare, o Francisco de Quevedo son ejemplo de relevancia del amor contemplativo.

En el transcurso del tiempo, Blaise Pascal, matemático y físico, entregó su vida a la filosofía y la teología propugnando la búsqueda del más alto bien en confrontación al estado dramático de la humanidad. Baruch de Spinoza proclamó el amor intelectual a Dios. Juan Sebastian Bach alabó con su música al creador. Ya en el siglo XVIII, se ensalzó el amor contemplativo. En filosofía encontramos a Novalis con sus *Himnos a la noche* y a Friederich Schiller; Johan Wolfgang Goethe en el campo de la literatura; Mozart en el arte musical; o William Blake en la poesía y la pintura.

Adentrándonos en el siglo XX, en el campo de la filosofía destacan autores como Max Scheller contribuyendo al amor en la actitud fenomenológica como actitud

de un ser moral donde la fuerza de la investigación filosófica se basa en el amor. También encontramos a Joaquim Xirau que edifica una metafísica a base de la fenomenología de la conciencia amorosa, intentando superar el idealismo subjetivo en la noción del amor. Además, se posiciona la corriente filosófica del personalismo, con autores como J. Maritain y E. Mounier, que poniendo el énfasis en la persona considerada como ser subsistente y trascendente, observan un ser capaz de amar y de actuar en función de la actualización de sus potencias.

La necesidad de amor contemplativo sigue presente en el pensamiento actual. Mostraremos algunos ejemplos que llaman a restablecer el amor, la contemplación o la espiritualidad. Es significativo el caso Thomas Merton en la divulgación de la contemplación y del “Merton Institute for Contemplative Living” que se dedica a promover la vida contemplativa como modo de existencia en verdadera relación con uno mismo, con Dios, con los otros y con la naturaleza, y alejada de la ilusión de la separación. También, es relevante la obra literaria de C. S. Lewis que convoca al amor y a los problemas humanos y la misión que lleva a cabo la “C. S. Lewis Foundation”, cuyo esfuerzo se centra hoy en día en favorecer el renacimiento de los estudios cristianos y la expresión artística dentro de la corriente principal de la universidad contemporánea como fuerza primaria en la formación de la cultura moderna. Así mismo, es apreciable la reclamación que la filósofa Martha Nussbaum hace a los valores y la ética humana al promulgar que la formación en humanidades junto al amor a la sabiduría, constituye un enfoque que ofrece elementos para la solución de problemas. Por su parte, el filósofo y teólogo Francesc Torralba invita a la espiritualidad con decenas de libros publicados en esa línea para la formación de la sociedad. La obra de Josef Pieper se reconoce como portadora de la tradición Griega y Medieval a la conversación con el pensamiento moderno para la ordenación a la fundamentación de la antropología y en servicio de la cultura actual.

Estos y otros impulsos, con bagaje en los autores clásicos, denotan la relevancia del tema que nuestro trabajo presenta y la importancia de abordarlo ateniéndonos a la transversalidad de las humanidades, en una filosofía vinculada a la vida y a las necesidades de la vida por la que hemos optado.

### 3. Originalidad y estado de la cuestión

La originalidad del presente trabajo consiste en demostrar que el amor contemplativo es una necesidad del ser humano, imprescindible para su realización en tanto que humano, y en identificar las aportaciones concretas de cada autor estudiado a este concepto. Hasta el momento no se ha realizado un estudio sobre el amor contemplativo del modo y con el enfoque que aquí se propone.

En el entorno de nuestra perspectiva, el estudioso del clasicismo Giovanni Reale, experto en Sócrates, Platón y Aristóteles, se ha hecho portavoz de un retorno a las raíces de nuestra cultura a través de la respuesta de los clásicos, reclamación que se pone de manifiesto en sus publicaciones *La Sabiduría antigua: terapia para los males del hombre contemporáneo* y *Raíces culturales y espirituales de Europa: por un renacimiento del hombre europeo*.

El término objeto de investigación, enmarcado en el campo de los estudios clásicos, se identifica en interesantes estudios que, desde la filología, han abordado el amor como son: *El Descubrimiento del amor en Grecia* de Manuel F. Galiano, José S. Lasso de la Vega y Francisco R. Adrados; o *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia Antigua* de Máximo Briosio Sánchez, Antonio Vilarrubia Medina, Antonio Sánchez Royo, Joaquín Ritoré Ponce y Enrique Ángel Ramos Jurado. Sin embargo, no se advierten trabajos que, en el conjunto de los estudios clásicos, traten el amor desde alguna otra ciencia.

Adentrándonos ya en el marco concreto de cada una las nociones y pensadores que nos ocupan, para la armonía en Pitágoras nos hemos encontrado que la mayor parte de estudios se han centrado en la vertiente científica del filósofo, siendo escasos los estudios que específicamente aborden la armonía. Por lo que concierne a la armonía y el hombre (en cuyo seno se enmarcaría la noción de amor contemplativo), expertos en el tema como son John Strohmeier y Peter Westbrook, entre otros, han hecho una llamada a trasladar las investigaciones de la armonía al ámbito humano, sin embargo, esta llamada es reciente y no se tiene constancia de investigaciones en ese campo ni desde el enfoque que nos hemos propuesto.



Al penetrar en la verdad y el “Conócete a ti mismo” en Sócrates, se constata que dichas nociones, por lo general, se encuentran formando parte del conjunto de la filosofía socrática. En medida más reducida se investiga específicamente la ética socrática, como es la publicación de Alfonso Gómez Lobo, *La ética de Sócrates*. En estos trabajos se obtienen datos relevantes para nuestros objetivos, pero nuestras finalidades son diferentes. Se ha verificado que ningún estudio trata explícitamente la reclamación de la verdad socrática para el estudio del “Conócete a ti mismo” en el fin que nos hemos marcado.

Con Platón, el edificio bibliográfico crece hasta cotas insospechadas. La mayor parte de las lecturas son históricas y críticas y observamos que el estudio del amor, ya sea en este campo como en otros ámbitos, aparece, en algunas ocasiones, como parte integrante al estudio; el tema de la belleza en menor número; y la contemplación más escasamente. Se ha constatado que sólo unos pocos trabajos tratan específicamente el tema del amor y/o contemplación, pero con orientaciones y fines distintos al que se propone nuestra investigación.

Destacables son, sobre la teoría del amor: las obras de Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour*; Fouillée, *Theorie des idées et de l'amour*; Gould, *Platonic love*; Reeve, *Plato on love: Lysis, Symposium, Phaedrus, Alcibiades, with selections from Republic, Laws*. Para el amor en diferentes ópticas: Osborne, *Eros unveiled: Plato and the God of love*; Singer, *The nature of love. Plato to Luther*; Ruiz, *El amor en los escritos de Platón*. Para el análisis del *Banquete*: los estudios de Reale, *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*; Rosen, *Plato's Symposium*; Mitchell, *The hymn to Eros: a reading of Plato's Symposium*; Sels, *Les mots de l'amour arrivent d'Athènes: vocabulaire de l'amour dans Le Banquet de Platon suivi du Portrait de Socrate*; Sheffield, *Plato's Symposium: the ethics of desire*; Velásquez, *Platón: el banquete o siete discursos sobre el amor*; Anderson, *The masks of Dionysos: a commentary on Plato's Symposium*; Cooksey, *Plato's Symposium: a readers guide*; Guillen, *Platón: Eros y poesía (anotaciones al Banquete)*; Hunter, *Plato's Symposium*; Martín, *Amor y filosofía, las voces olvidadas de El Banquete*. Estudios para la belleza: Fallas López, *Captación de lo concreto y sobrevuelo de la imaginación en Platón: Un acercamiento a la estética de la belleza platónica*; Mondin, *La belleza come*

*trascendentale in Platone, agostino e Tomaso; Romero, Ideas estéticas en Platón. Relativo a la contemplación: los estudios de Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon; Dorter, How Contemplation becomes Action; Parma, Sobre el dolor y la contemplación en el camino de Diotima de Mantinea.*

La cuestión, bajo diferentes conclusiones, ha sido obra de tesis doctorales: Gutierrez Romila, *Teoría platónica del amor*; González de la Fuente, *Acción y contemplación según Platón: jalones para una filosofía de la vida activa y un connubio entre teoría y práctica*; Le Brun, *Remarques philosophiques sur le discours de Diotime dans le "Banquet" de Platon*. En definitiva, y aunque todos los trabajos mencionados abordan las ideas que constituyen el amor contemplativo, no se han localizado investigaciones acerca de este tema que trate el asunto con el objetivo y enfoque que nos proponemos.

Finalmente, para Arsitóteles, como nos hemos encontrado para su antecesor, gran parte de las investigaciones se entregan al campo crítico y estudio de la metafísica aristotélica. La felicidad en cuanto tal aparece algo más enfatizada en la vertiente moral y ética de Aristóteles. Parte de los estudios circundan los temas que conciernen a la felicidad sobre todo en la inteligencia práctica o prudencia, como son los de Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*; Bastons, *La Inteligencia práctica. La filosofía de la acción en Aristóteles*; Rodrigo, *Arsitote: une philosophie pratique: praxis, politique et bonheur*. También hallamos unos pocos trabajos especializados en la felicidad, tal es el de Montoya Saenz, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*. Para la *Ética a Nicómaco* encontramos las obras de Joachim, *Aristotle, The Nicomachean ethics* y de Yarza, *La racionalidad de la ética de Arsitóteles; Un estudio sobre Ética a Nicómaco*.

La búsqueda llevada a cabo nos permite concluir que no se han encontrado investigaciones acerca del amor contemplativo (implícito a cada uno de los términos) que hayan sido tratados con el fin y bajo el enfoque que este trabajo se ha concretado.

## 4. Método

### 4.1. Objetivos

Los objetivos propuestos son:

- 1) Comprobar que la presencia del concepto de amor contemplativo se remonta a los orígenes del pensamiento de Occidente.
- 2) Identificar los rasgos esenciales que definen el concepto de amor contemplativo.
- 3) Analizar de qué modo esos rasgos esenciales demuestran que el amor contemplativo es una necesidad del ser humano.
- 4) Comprobar que los diversos autores estudiados comparten esos elementos esenciales.
- 5) Identificar los elementos concretos que aporta cada autor de modo específico.

### 4.2. Estructura

El presente trabajo de investigación sigue un mismo esquema conceptual para los cuatro términos que se someten a estudio. Con el fin de evidenciar que los rasgos esenciales se verifican y mantienen constantes en todos los términos analizados, el modelo de amor contemplativo que se investiga determina la estructura propuesta.

La indagación sobre la pertinente estructura se inició con el amor contemplativo que Platón presenta en el *Banquete*. En los pasajes de la obra que este estudio toma como definidores del concepto, 198c-212c, se identificaron los aspectos más relevantes: La completa definición de Eros en el *Banquete* por medio del amor y la belleza, la contemplación y la ascensión, insinuó que no existía amor sin vincularlo a la contemplación, ni contemplación sin enlazarla al amor, ni amor ni conocimiento sin la exposición de un camino de purificación.

El trabajo se divide en cuatro partes, una para cada uno de los pensadores y comenzando por orden cronológico: Pitágoras y la Armonía; Sócrates y la Verdad y el autoconocimiento; Platón y el Amor Contemplativo y la belleza; Aristóteles y la excelencia y felicidad. La distribución que se ha fijado para cada parte es:

- INTRODUCCIÓN: Breve exposición del pensador y del término filosófico que se analiza. En ella se contextualiza la aportación que se propone, los objetivos y las acotaciones en detalle.
- PRIMEROS CAPÍTULOS: Análisis del amor. El objetivo es averiguar el valor metafísico y la universalidad que entraña el concepto que se analiza, extrayendo los elementos y caracteres que lo conforman.
- SEGUNDOS CAPÍTULOS: Aproximación a la idea de contemplación. El fin es mostrar el valor antropológico de la contemplación y analizar su naturaleza y su relación con el amor.
- TERCEROS CAPÍTULOS: Práctica del amor contemplativo. La propuesta es examinar el camino de purificación vinculado al amor contemplativo en la vida humana y mostrar que pertenece al ámbito práctico.
- EPÍLOGO
- CONCLUSIONES

### 2.3. Uso de las fuentes

Para Pitágoras: La presente investigación se ha ceñido a las fuentes generalmente aceptadas como fidedignas y fieles al pensamiento del filósofo. Estas son:

- Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*; Jámblico, *Vida pitagórica*; Porfirio, *Vida de Pitágoras*.
- Con respecto de la fuente de fragmentos de los filósofos presocráticos se han consultado varias ediciones y traducciones tomando para las citas la de Eggers Lan, *Los Filósofos presocráticos*, vol. I y III.
- Las fuentes de Platón y Aristóteles en reducida medida y en el ánimo de enfatizar algún aspecto puntual utilizando para Platón, *Gorgias*, traducción de J. Calonge; para Aristóteles, *Acerca del Cielo*, traducción de M. Candel, y *Metafísica*, traducción de T. Calvo Martínez.
- En lo concerniente a Hierocles, *Los Versos de Oro. Comentario a los Versos de Oro de los pitagóricos*, fuente procedente del neopitagorismo, se ha optado por la traducción al francés de A. Dacier y con traducción al castellano de M. Meunier.

Para Sócrates: No dejó fuente escrita. En lo que concierne al llamado problema socrático y en lo que respecta a las fuentes se ha seguido la opinión generalizada entre los expertos de que existe la posibilidad de abarcar las fuentes en su conjunto. Teniendo en consideración las fuentes aceptadas por la mayor parte de los estudiosos se han tenido en consideración los testimonios de Jenofonte, Platón y Aristóteles. Se han tomado para las citas las traducciones siguientes:

- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, J. Zaragoza.
- Platón, *Apología, Critón, Eutifrón, Gorgias e Hippias Menor*, J. Calonge; para *República*, C. Eggers Lan; para *Fedón, Laques y Protágoras*, C. García Gual; para *Cármides, Fedro*, y *Lisis* E. Lledó Íñigo; para *Banquete*, M. Martínez Hernández; para *Menón*, F. J. Olivieri; para *Teeteto*, A. Vallejo Campos; para *Alcibíades I y Téages*, J. Zaragoza.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, M. Araujo y J. Marías; para *Metafísica*, T. Calvo Martínez.

Para Platón: Tras el estudio de la defensa que sostienen ciertos estudiosos para la consideración de las doctrinas no escritas en el campo del platonismo, se ha determinado la remisión a las fuentes primarias de Platón como suficientes para el tema y objetivo que nos concierne, sin embargo se han incluido en la investigación autores que abogan por la comprensión de la doctrina platónica a la luz de dicha tesis. Se toman como fuentes los diálogos platónicos y con el siguiente criterio:

- En lo que concierne al *Banquete*: se han consultado ediciones y traducciones del griego tanto españolas como en otros idiomas –francés, inglés e italiano- utilizando para las citas la de M. Martínez Hernández.
- En lo que compete al resto de diálogos se ha referido a las traducciones al español que gozan de mayor reconocimiento y aceptación general, como son: para *Apología, Eutifrón, Gorgias e Hippias Mayor*, J. Calonge; para *Filebo*, M. A. Durán; para *República*, C. Eggers Lan; para *Laques, Fedón y Protágoras*, C. García Gual; para *Timeo*, F. Lisi; para *Cármides, Fedro y Lisis*, E. Lledó; para *Menón*, F. J. Olivieri; para *Parménides*, M. I. Santa Cruz; para *Teeteto*, A. Vallejo Campos; para *Alcibíades I*, J. Zaragoza.

Para Aristóteles: Se toman como fuente las obras del Corpus aristotélico como sigue:

- En lo que corresponde a la *Ética a Nicómaco* y la *Metafísica* se han examinado ediciones y traducciones a varios idiomas, recurriendo para las citaciones de la primera a la de M. Araujo y J. Marías y de la segunda a la de T. Calvo Martínez.
- Respecto del resto de obras se han usado las traducciones al español que gozan de mayor reconocimiento y aceptación general, como son: para *Acerca del alma*. Trad. T. Calvo Martínez; para *Acerca del Cielo. Meteorológicos*. Trad. M Candel; para *Política*, M. García Valdés; para *Ética Eudemia*, A. Gómez Robledo.

## **AGRADECIMIENTOS**

En primer lugar mi agradecimiento sincero a la directora de esta Tesis Doctoral, Dra. Magdalena Bosch. Su conocimiento filosófico ha dirigido a término el tema que ocupa esta investigación. Su humanidad y acompañamiento ha permitido que este trabajo haya sido presentado.

A la Universitat Internacional de Catalunya y al cuadro académico que compone la Facultad de Humanidades por la enseñanza recibida durante todos estos años. Su filosofía educativa ha contribuido a asentar los principios que este trabajo presenta.

Al Warburg Institute de Londres cuyos archivos fueron de inestimable valor. Así mismo, por su formación en el campo de la investigación.

A Juan Antonio Abad por su colaboración en la corrección de algunos textos.

Agradezco particularmente la aportación de la orden de los frailes Franciscanos Menores Conventuales de Barcelona. También, el apoyo recibido de las Hermanas Clarisas del monasterio de Santa María de Pedralbes de Barcelona, del Istituto Delle Suore Francescane Missionarie di Assisi y del Lama Tsondru Zangpo.

A todas aquellas personas que, en mayor o menor grado, con sus conocimientos o ejemplo práctico me han mostrado la importancia y posibilidad de llevar a cabo un trabajo como este.

En especial, a Joaquín, Valeria y Jep por haberme acompañado.

Y finalmente, y por encima de todo, a Aquél que la ha hecho posible.

A todos ellos, mi agradecimiento.

## PARTE I

### PITÁGORAS: AMOR CONTEMPLATIVO COMO ARMONÍA

*“Mas tú, cobra ánimos, pues sabes que la raza de los hombres es divina,  
y que la sagrada Naturaleza les revela abiertamente todas las cosas”.*

HIEROCLES, *Los Versos de Oro*, LXII-LXIV.





## Introducción a la Parte I

Pitágoras es quizá el menos conocido de los fundadores de la tradición occidental. La tendencia típica en algunos círculos contemporáneos ha visto en Pitágoras una figura singular, envuelta en misterios y cultos de épocas ancestrales, cuyas ideas tienen para nosotros poca relevancia práctica. Como dice Cornford: “Uno de esos hombres divinos de los que la historia sabe muy poco debido a que sus vidas se ven transfiguradas, de una vez por todas, en leyenda”<sup>1</sup>. Sin embargo, en tiempos recientes, la influencia de la ideología de ese científico, místico y filósofo se reconoce como esencial, tanto para la comprensión de nuestros orígenes intelectuales como por el papel que su pensamiento juega en nuestras vidas.

Las ideas que Pitágoras pone en marcha constituyen muchos de los pilares sobre los que se construye el mundo moderno. En particular, la idea de fraternidad universal y el pensamiento filosófico y vivencial que encierra, conforma una enseñanza de su propia época que puede tener una profunda instrucción y efecto sobre nosotros. Como expresamente han señalado Strohmeier y Westbrook, la predicación actual de un mundo en paz se basa en las ideas de fraternidad universal a la que Pitágoras hizo una enorme contribución<sup>2</sup>.

El estudio de la visión de una armoniosa unidad universal y de las relaciones en las que se enraíza la fraternidad en Pitágoras, puede lograr una aproximación para la actual comprensión de la necesidad humana de amor contemplativo.

Es muy probable que la enseñanza de Pitágoras fuera oral y no haya escrito nada<sup>3</sup>. Griego de Jonia, nació en Samos en el año 570 a. C.<sup>4</sup>. En 538 fundó en Crotona

---

<sup>1</sup> CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *La Filosofía no escrita y otros ensayos*. Trad. A. Pérez-Ramos. Ariel. Barcelona 1974, p. 52.

<sup>2</sup> Cfr. STROHMEIER, JOHN y WESTBROOK, PETER; *Divine Harmony. The Life and Teachings of Pythagoras*. Berkeley Hills Books. Berkeley (California) 1999, p. 11.

<sup>3</sup> Queda fuera del alcance de nuestra investigación la denominada “discusión pitagórica” que trata cuales eran las creencias y prácticas del Pitágoras histórico. La tendencia más usual es asentar el estudio de Pitágoras en la temprana tradición y evaluar desde ella qué puede ser aceptado y qué debe ser rechazado de la tradición posterior. Bibliografía de referencia sobre el tema: Biografía de Pitágoras en las fuentes clásicas: DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos ilustres*; PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*; JÁMBLICO, *Vida pitagórica*. Biografía de Pitágoras en bibliografía contemporánea con análisis del problema de las fuentes pitagóricas: BURKET, WALTER; *Lore and science in ancient pythagoreanism*. Trad. E. L. Minar. Harvard University Press. Cambridge (Mass.) 1972, II.I. “Source problems”; BURNET, JOHN; *Early greek philosophy*. Adam & Charles Black. London 1930, (4ªed), chapter VII; GORMAN, PETER; *Pitágoras*. Trad. Dámaso Álvarez. Crítica. Barcelona 1988, p. 7 y ss.; ZELLER, EDUARD; *La Filosofía*

una asociación filosófica, mística y política. En torno a él reunió a un extenso grupo de hombres que buscaban juntos la verdad en una marcada actitud científica y espiritual<sup>5</sup>.

La mayoría de historiadores narran que, a medida que la escuela de Crotona iba adquiriendo influencia, fue fermentando en la ciudad la oposición a la misma, hasta que finalmente se produjo violentamente la rebelión dirigida por Cilón. Estando los dirigentes de la sociedad reunidos en asamblea en casa de Milón, ésta fue incendiada y se cuenta que casi todos perecieron entre las llamas. No hay acuerdo unánime al respecto de si Pitágoras sobrevivió al incendio<sup>6</sup>. No obstante, a pesar de la persecución y dispersión sufrida, las enseñanzas de Pitágoras no se perdieron por completo<sup>7</sup>.

Siguiendo el curso de la Historia, la tradición de Pitágoras, fundada en el siglo VI a. C., se mantuvo desde los primeros pitagóricos y perduró hasta el renacimiento del pitagorismo en la primera mitad del siglo I a. C. Más tarde, la fusión de algunos aspectos de la doctrina con los del pensamiento cristiano, propició que las ideas de Pitágoras entraran en la corriente principal del pensamiento occidental.

El hecho de tal expansión y duración en el tiempo causa un gran problema a la historia del pitagorismo. Fueron un grupo extenso de discípulos, más o menos independientes unos de otros, al mismo tiempo que miembros de una comunidad religiosa que se atenía a unos mismos fundamentos: la búsqueda conjunta de la

---

*dei Greci nel suo sviluppo storico*. Trad. E. Pocar. La Nuova Italia. Firenze 1967-1974, sez.II, *I Pitagorici*, 1. Le nostre fonti per la conoscenza della filosofia pitagórica. 2. Pitagora e i Pitagorici.

<sup>4</sup> Otras fuentes lo datan en 584 a. C.

<sup>5</sup> A pesar de la gran dificultad que la historia del pitagorismo supone a los expertos en el tema, y sin ser la historia el objeto de este trabajo, se puede hacer una breve referencia a la historia externa del pitagorismo con el fin de remarcar la homogeneidad y alcance de la doctrina de Pitágoras. Para los detalles de la exposición se han tomado primariamente los datos facilitados por Robin: Cfr. ROBIN, LÉON; *El Pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. Trad. J. Almoína. Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana. México D.F. 1956, p. 46 y ss. Bibliografía sobre el tema: STANLEY, THOMAS; *Pythagoras. His life and teachings*. Ibis Press. Lake Worth (FL.) 2010, part one: "The life of Pythagoras", cap. 10 "His death" y cap. 24 "The sucession of his school".

<sup>6</sup> Según algunas fuentes Pitágoras habría muerto en Crotona como causa del incendio provocado. Según otras, en cambio, habría logrado huir y habría muerto en Metaponto.

<sup>7</sup> Lograron los pitagóricos mantenerse en Regio, con Arquipo y Cinias, y en Tarento, hasta finales del siglo IV a. C., con Arquitas e Hicetas de Siracusa. Otros miembros de la asociación, pasaron de las colonias griegas de Italia a la Grecia continental en donde se fundaron dos centros pitagóricos: uno en Tebas, creado por Filolao, y otro en Flionte fundado por Eurito. Dentro de los grupos de pitagóricos, específicamente entre los del grupo de Tarento, se distinguen dos tendencias o corrientes: por un lado los "acusmáticos" o "pitagoricistas" en donde primaban las prácticas de vida con un espíritu muy conservador; por otro, los "matemáticos", herederos y continuadores de la antigua aristocracia espiritual del primitivo grupo y que tenían en alto honor la filosofía y la ciencia, particularmente la música, la geometría, la astronomía y la medicina.

verdad bajo unas bases homogéneas. Eran llamados o se llamaban “pitagóricos”, término que ya emplea Aristóteles para dirigirse a ellos. La opinión general afirma que la comunidad pitagórica se mantuvo fiel durante siglos a su marcado espíritu religioso y científico en torno a la figura de su maestro.

En efecto, pervivió la tradición y la unidad religioso-científica. No obstante, la tendencia histórica en el estudio del pitagorismo se ha centrado principalmente en la vertiente científica de Pitágoras. Se dice que era hombre con dos intereses distintos y que hay dos vertientes en su pensamiento: por un lado, místico y religioso -un reformador religioso que fundó una institución de tipo cultural asentada en la doctrina de la trasmigración de las almas-; por otro, científico y matemático -un hombre de ciencia que contribuyó a poner los cimientos de la matemática (aritmética, geometría, astronomía y música)-. Ha acontecido que ante una doctrina que abarca tanto lo espiritual como lo científico, y teniendo en cuenta que la cuestión espiritual y su relación con las matemáticas no es inmediatamente evidente para el modo de ver actual, los historiadores no han tenido presente al Pitágoras místico y se han centrado en el Pitágoras científico y en su doctrina matemática<sup>8</sup>.

En tiempos recientes, por encima de esta visión eminentemente científica, entre los estudiosos se ha apelado a la unidad entre la ciencia y la espiritualidad a la hora de considerar la filosofía pitagórica. Se ha visto que en el pensador de Samos ambos aspectos no eran dos compartimentos estancos y que se pueden reinterpretar unidos en la noción de armonía que caracterizó su pensamiento. Así lo indica la llamada de Cornford, entre otros: “Cuando empezamos a entender a Pitágoras es cuando vemos que las dos facetas de su filosofía se funden en la concepción de armonía”<sup>9</sup>.

La idea de una divina armonía como sostén de un mundo unitario en que se establecen relaciones concretas, perfectas y cuantificables de correspondencia, advierte de la visión unificadora y contemplativa que enseñó Pitágoras. A efectos de la presente investigación, de todo ello se deduce que la concepción de armonía es una de las grandes oportunidades que se nos brinda en los albores de la filosofía occidental

---

<sup>8</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *La Filosofía no escrita y otros ensayos*. o.c. p. 53.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 53.

para acercarnos al concepto de amor contemplativo, en este caso, bajo el estudio de la manifestación de la Naturaleza. Al mismo tiempo es una ocasión para evidenciar la olvidada necesidad de aunar humanidad y universalidad a la hora de considerar qué es el amor.

El concepto de un universo armónico está en el corazón de nuestra cultura y está representado en innumerables ejemplos de las ciencias y de las artes. Sin embargo, y a pesar de las numerosas muestras que encontramos en esos ámbitos, la armonía escasamente se ha trasladado al ámbito de la persona humana. Esta primera parte del trabajo de investigación pretende ser una aportación en esa línea, bajo el prisma del impacto que la armonía y su contemplación tiene en la plenitud de la persona. En efecto, el enfoque desde el que se lleva a cabo el desarrollo no proviene tanto del interés en apelar a la unidad científico religiosa mencionada más arriba, sino en plantear la unidad que subyace en la armonía en una perspectiva y contexto propiamente humano.

Para finalizar, la investigación sobre Pitágoras se centra en el concepto de armonía y a mostrar su implicación en la vida humana y la estructura del trabajo es la siguiente: el capítulo primero cuestiona qué es la armonía; el segundo analiza la vinculación armonía-hombre; el tercero revisa la exigencia de vida contemplativa y purificación como consecución de plenitud. Se pretende, en fin, expresar la hipótesis general de la investigación mostrando el qué, el porqué y el cómo de la necesidad humana de armonía y su contemplación.

## CAPÍTULO 1 – ARMONÍA, VÍNCULO DE AMOR EN EL COSMOS

*“Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres, los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto <<cosmos>> (orden) y no desorden y desenfreno”.*

PLATÓN, *Gorgias*, 507e-508a.

### Introducción

El objeto fundamental de este primer capítulo es responder a las preguntas: ¿qué es la armonía?, ¿se le puede aplicar a la armonía un carácter universal?, ¿cómo la concretaría? Las respuestas no son inmediatas. Hay términos que llevan implícito “un algo superior” que hace que no se puedan referir por medio de palabras o vocablos concretos. De ellos sólo se pueden mostrar sus significados, o en todo caso dar una aproximación a los mismos, a través de toda una serie de ideas que aparecen en torno a ellos y que los configuran. Uno de esos vocablos es la armonía, que ocupa el estudio de Pitágoras.

Al analizar el significado del término armonía en la filosofía pitagórica, se descubre que el concepto está íntimamente ligado a la música, la cosmología, la astronomía, al hombre, su constitución, su saber, su vida, sus relaciones, en fin, a todo un abanico de realidades que, si bien son propias de un ámbito determinado o, en principio, vistas como particulares<sup>10</sup>, no se puede separar la armonía del estudio de ellas, pues es en ellas en donde se encontrará ese valor absoluto que se trata de definir. Así, esos ámbitos se toman como apoyo para dar respuesta a las preguntas planteadas.

Pitágoras primero descubrió la armonía en la música. Los hallazgos efectuados por él en ese arte le llevaron a extrapolar las averiguaciones verificadas a otros campos de investigación.

---

<sup>10</sup> Se dice “particulares” por considerar que el estudio de un ámbito no abarca la totalidad. Pero en cuanto se trata de la armonía en sentido universal, aunque esté aplicada a un ámbito particular, es en sí universal.

## 1.1. Armonía musical

### 1.1.1. Unión y universalidad en la harmonia y la mousike griegas

En la mayoría de las biografías antiguas, Pitágoras aparece como un músico de proporciones legendarias, y se le refiere dentro de la tradición de poetas místicos que ejercieron un gran poder con la música<sup>11</sup>. Fundó su filosofía en la armonía porque un día escuchando la belleza de la música intuyó la existencia de un principio universal que hacía posible esa belleza. En la música que escuchaban sus oídos entrevió la existencia de una ley invisible que ordenaba los sonidos y se preguntó cómo se unía el sonido para dar ese hermoso resultado. La respuesta la encontró en la armonía.

¿Qué es la armonía? Pitágoras asumió las ideas que los términos griegos *harmonia* y *mousike* conllevan en sus principios. Una breve alusión a dichas voces griegas permite captar aspectos esenciales a la intuición pitagórica de la armonía musical, que difieren del valor que, en términos generales, hoy se les atribuye.

El vocablo griego *harmonia*, significó originariamente “conexión” de elementos diversos y también “orden”. No significa la “armonía” que utilizamos en nuestras lenguas si armonía tiene para nosotros la connotación de referirse a varios sonidos concordantes. A esto los griegos lo llamaban *symphonía*. Cuando los griegos llamaban “concordantes” a ciertos intervalos, estaban pensando principalmente en notas sonadas en sucesión y no simultáneamente; en otras palabras, el término concordante se refiere a las progresiones melódicas. *Harmonia*, en su origen, significaba conjunción o ajuste ordenado de las partes de un todo<sup>12</sup>. El principio es, en último término, el mismo, pero es importante recordar que no se trataba eso como *harmonia* en la música griega clásica, y que la palabra griega significa unión correcta o acordada de las partes<sup>13</sup>.

Paralelamente, el término griego *mousike* no sólo significa música, sino toda clase de expresión artística que tiene como fin la creación de belleza; una belleza que,

---

<sup>11</sup> Cfr. GORMAN, PETER; *Pitágoras*, o.c. p. 166.

<sup>12</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Antes y después de Sócrates*. Trad. A. Pérez-Ramos. Ariel. Barcelona 1980, p. 126. De acuerdo a Cornford, después pasó a designar primordialmente el afinamiento de un instrumento y por extensión la escala musical de él resultante. Cfr. ID. *La Filosofía no escrita y otros ensayos*, o.c. p. 54.

<sup>13</sup> Cfr. BURNET, JOHN; *Greek philosophy: Thales to Plato*. Macmillan. London 1964, p. 35.

en el amor de los griegos por las proporciones, la armonía y las formas simbólicas, está relacionada con la divinidad. La música helena se encuentra asociada a la mitología, tal como es la música de Orfeo -que era capaz de entretener a los dioses del mundo inferior-, o la de Apolo, que cuando aparecía en el Olimpo todos los dioses se enamoraban de su forma de tocar la lira (recordemos que Armonía, de acuerdo a la mitología griega, es la diosa hija de Ares y de Afrodita).

La música griega, diferente en sus consonancias e intervalos a las formas posteriores de la música europea, era en gran parte una combinación de voces y acompañamiento instrumental, y ésta no era meramente diversión: era el centro del culto a los dioses a quienes se cantaba himnos. La música en el ámbito educativo también era considerada como enseñanza moral puesto que actuaba como freno de las tensiones del alma.

Estas ideas dejan entrever el carácter de correcta unión y de universalidad que implican los términos. Pitágoras asumió estas nociones. Escuchando el ajuste perfecto con que se expresaba la música se dedicó en cuerpo y alma a su estudio para obtener respuesta a su pregunta: ¿cómo se unía el sonido para dar tan bello resultado? Esto lo llevó al descubrimiento de la armonía musical.

### 1.1.2. Pitágoras expresa la estructura unificadora de la música<sup>14</sup>

Pitágoras descubrió un medio para cuantificar y comunicar los elementos de la armonía musical. En aquella época la lira tenía siete cuerdas de igual longitud que se afinaban al tono requerido por oído y por tensión y relajación<sup>15</sup>. La lira no sugería que las vibraciones eran proporcionales a las longitudes de las cuerdas ya que éstas eran

---

<sup>14</sup> El objeto de este apartado es exclusivamente mostrar los caracteres de la armonía. El detalle de los conceptos musicales que derivaron del hallazgo, y que serían de gran validez para otro tipo de estudios, aquí no se consideran necesarios en tanto la conclusión, por encima de la particularidad, es siempre la misma, y ella es la que interesa. Bibliografía en detalle se encuentra en: BURKET, WALTER; *Lore and science in ancient pythagoreanism*, o.c. cap. III "Pythagorean musical Theory"; BURNET, JOHN; *Greek philosophy: Thales to Plato*, o.c. p. 36 y ss.

<sup>15</sup> Según Burnet, no es improbable que la octava cuerda se añadiera a raíz de los descubrimientos de Pitágoras. Cfr. *Ibid.*, p. 35.



de igual longitud. Fue él quien, con un simple aparato, el monocordio, se dedicó al estudio de la música<sup>16</sup>.

Descubrió que las notas musicales producidas por cuerdas cuyas longitudes guardan proporciones simples entre sí, armonizan al ser ejecutadas simultáneamente. Con este hallazgo mostró que el fenómeno armónico que se da en los intervalos concordantes podía ser exactamente expresado en términos de ratios o relaciones numéricas: la razón musical de la octava es  $1/2$ , de la cuarta  $4/3$ , de la quinta  $3/2$ . Éstos se correspondían con los intervalos fijos comunes a todas las escalas griegas y que todavía se conocen hoy como “consonancias perfectas”. Entre los músicos ellas son las combinaciones de tonos más puras que existen y eran los intervalos fijos comunes a todas las escalas griegas.

El descubrimiento de Pitágoras puso de manifiesto que la perfección o corrección con que se une el sonido –la armonía- no es arbitraria o aleatoria, sino que responde a un orden exacto y que éste puede ser expresado mediante ratios. Esta estructura unificadora de la música configura la significación del término “armonía musical” en dos caracteres esenciales:

- 1) Carácter normativo de unión entre las partes: los estudios realizados en el campo musical concluyeron que la infinita variedad con que se manifiesta el sonido, se une reduciéndose a un orden mediante una exacta y simple ley. Se demuestra que el confuso caos del sonido que es ilimitado, ya no es un desorden, sino que se ve confinado dentro de un orden, de un Límite o medida, manifestándose en una ordenada y bella armonía que se revela al que la escucha. Por tanto, la consecuencia de poner límite al ilimitado sonido es la armonía.

---

<sup>16</sup> El monocordio consistía en una cuerda cuya vibración podía ser parada a diferentes intervalos por un puente móvil. Sobre él, Pitágoras midió la longitud de la cuerda que, trabada por medio de ese puente móvil, era necesaria para producir las diferentes notas que formaban los acordes perfectos. Dividiendo la cuerda en dos partes exactamente iguales, comprobó que el sonido producido por cada uno de los segmentos, era la octava del sonido que daba la cuerda dejándola en libertad. Verificó que si la longitud de una cuerda es el doble de la otra, supuesto que ambas tengan el mismo grosor y hayan sido extendidas con la misma tensión, el acorde formado por ambas notas será armonioso (1:2). Realizó este tipo de comprobaciones para cuerdas con distancias respectivas determinadas (4:3, 3:2).

La armonía o la melodía que se escucha son algo así como la síntesis de lo infinito y lo finito. Algunos autores están de acuerdo en que una de las grandes aportaciones de Pitágoras a la filosofía es la teoría según la cual, lo que da forma a lo ilimitado es el Límite, y en donde la Armonía es la resultante.

- 2) **Carácter de perfección de la unión:** Se observa en estas comprobaciones que la armonía resultó ser para Pitágoras la más perfecta expresión en que se unifica la multiplicidad del universo del sonido. El hecho de descubrir que la consonancia perfecta puede expresarse exactamente en forma de razones entre números, le indica que la Armonía es Número. Es por ello que se confirma que el germen de la filosofía matemática fue un descubrimiento que se hizo en los dominios de la música, no de la matemática ni de la geometría.

Pitágoras al observar que el orden puede deducirse a través de abstracciones entre los números, vio en ellos la perfección: obsérvese que los números que salen a relucir en los ratios de las previamente mencionadas “concordancias perfectas” se reducen siempre y son 1, 2, 3, 4, cuya suma es 10, el número perfecto<sup>17</sup>. El número explica la belleza y perfección de la armonía.

Más que los pormenores de cómo el filósofo de Samos descubrió exactamente las consonancias, nos importa el fundamento inmaterial de la armonía musical. La visión de Pitágoras de que existe una Ley invisible de orden y concordia había quedado resuelta. También quedó demostrada la presencia de una interrelación mística entre el mundo físico y lo que hay más allá de este mundo: la unión podía ser expresada. La armonía respondía a esa interrelación<sup>18</sup>.

Había averiguado que, si bien no se disponían de medios verbales para enunciar la idea de la existencia inmaterial de la armonía, se podía emplear el paradigma de los números para declarar esa noción. El hecho de que la fundamentación invisible de la armonía audible pudiese precisarse de un modo tan simple por medio de razones

---

<sup>17</sup> Referencia explícita a ello en epígrafe 1.2.1.b.

<sup>18</sup> De acuerdo a Gorman, Platón insistirá de forma explícita en la necesidad de que los intervalos armónicos estén regidos por las matemáticas, inspiración que podía venirle del Pitágoras histórico. Es Platón el primero que trata a Pitágoras o a los pitagóricos en un contexto musical. Cfr. GORMAN, PETER; *Pitágoras*, o.c. p. 166.

entre los primeros cuatro números, satisfizo plenamente el alma matemática de Pitágoras, resultando el hallazgo una fórmula de aplicación universal.

## 1.2. Armonía en el Cosmos

La formulación obtenida llevaría a Pitágoras a proseguir sus estudios tanto en el campo musical como en otros campos. Así lo refleja poéticamente Cornford: “si el poder de la música, como ha exaltado la literatura, es sentido por todos los seres vivientes, e incluso por los árboles, las piedras y las aguas, es porque las cuerdas que pueden responder al toque del sonido armónico deben estar en el mismo principio de la vida, en el alma del hombre y en la Naturaleza universal”<sup>19</sup>.

Pitágoras había adivinado, por el principio del Límite y lo Ilimitado, expresable en relaciones numéricas exactas, cómo el sonido caótico e indefinido deviene una armoniosa música que se presenta al oído. Con este hallazgo, se encontró la clave de la armonía, no sólo de la música sino del mundo.

Derivaron toda una serie de investigaciones sobre cosmogonía, cosmología, astronomía, moral y salud, entre otros, basados en las nociones de armonía y número. Nociones que Jámblico enuncia místicamente en el siguiente fragmento: “<< ¿qué es lo más sabio? = el número [...] << ¿qué es lo más bello? = la armonía”<sup>20</sup>. El estudio se aplicó a distintos órdenes de conocimiento tanto en el Universo macrocósmico como en el Universo microcósmico del hombre. Sin más interés que resaltar el alcance del carácter universal de la armonía cósmica se reseñan a continuación unos breves ejemplos de la armonía macrocósmica.

Mirando hacia el cielo visible, observó el orden del universo y adivinó en él ese mismo invisible principio de orden y concordia: La Ley de la Armonía. ¿Acaso, no existe también en el campo ocular y no sólo en el auditivo, una armonía en las relaciones de color?, ¿no existe también medida y proporción en las formas? Todo el orden de la Naturaleza, con la belleza que se le reconoce, debe estar regido por ese mismo principio en donde lo Ilimitado deviene Limitado: debe estar operado por la armonía.

---

<sup>19</sup> CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *La Filosofía no escrita y otros ensayos*, o.c. p. 54.

<sup>20</sup> EGGERS LAN, Vol. I, 346 (58 C 4) JÁMBL., V. P. XVIII 81-82.

Vio en el cielo un espacio poblado de cuerpos extensos, poseedores de superficies con formas y colores que de forma visible muestran su armonía ante los ojos. Y experimentó de nuevo. Midió las superficies de los cuerpos espaciales y observó que a partir de su medida se puede ir a dar con los teoremas de la geometría que son expresados mediante números.

Observó que en la Naturaleza, que se extiende desde la Tierra hasta las estrellas fijas, la Tierra no debe ser el centro del mundo en tanto que es la estancia de numerosas imperfecciones; el centro del mundo debe ser luminoso, porque la luz forma parte de la serie de bienes; debe ser inmóvil porque el reposo es superior al movimiento y ése forma también parte de la serie de bienes. Los astros deben describir líneas circulares alrededor del fuego central, porque el movimiento circular, por volver sobre sí mismo, es el más perfecto.

Aplicaron ratios matemáticos a los astros y la regulación de las distancias de los planetas. Así, entre centro y circunferencia se colocaban los siete planetas conocidos – incluyendo el Sol y la Luna-, cada uno de ellos engastado como una joya en su anillo, en órbitas materiales que los llevan en derredor.

Los intervalos de los planetas debían estar sometidos a la ley musical y sus movimientos debían producir la más bella de las armonías. En la observación de sus órbitas se halló que éstas se encontraban separadas de acuerdo con los intervalos de una escala musical. En base a esas mediciones y a la observación de sus velocidades, supusieron que el movimiento de esos enormes cuerpos y su traslación a velocidad tan grande debían producir un sonido. Es la “Armonía celeste” que fue referida por Porfirio y Aristóteles. Si no la oímos es porque el sonido ya está en nuestros oídos desde el mismo momento de nacer y, por tanto, ya no puede distinguirse al contrastarlo con el silencio<sup>21</sup>. A esta música celestial se la conoce como armonía de las esferas y todavía hoy es objeto de estudio<sup>22</sup>.

Los coros de los planetas, según los pitagóricos, efectúan en el espacio sus danzas celestes; el universo por entero es una danza eterna, cuyos movimientos y

---

<sup>21</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del Cielo*, II, 9, 290b, 10-30.

<sup>22</sup> Sobre la música celeste ver: GODWIN, JOSCELYN; *The Harmony of the spheres: a sourcebook of the Pythagorean tradition in music*. Inner Traditions International. Vermont 1993.

sonidos están regulados por las leyes del número, y en donde la armonía que se establece y se manifiesta, es bella y buena.

Gracias a los razonamientos que se iban mostrando matemáticamente parece ser que las más preciadas artes se unieron a las principales ciencias: la plástica (o arte de las formas) a la geometría; la música (o arte de los sonidos) a la aritmética; la danza a la astronomía.

No menos importante debió ser la comprobación matemática de la armonía que se presenta en los fenómenos naturales: el año, las estaciones, los meses, los días, la gestación en los animales, los ciclos del desarrollo biológico, así como otros fenómenos de la vida. A modo de ejemplo, el año se explicó en el doble movimiento de la tierra alrededor de su eje y alrededor del fuego central.

En astronomía, los eclipses lunares se explicaron por la interposición de la Tierra; las fases de la Luna, por la luz reflejada del sol. En matemáticas, para efectuar sus cálculos numéricos, emplearon una tabla dividida en varias columnas; en ella los números tomaban un valor de acuerdo a su posición y es la que aún hoy se conoce como “tabla pitagórica”.

Fue capaz de llevar a la perfección la teoría de la proporción, fundamental no sólo para la historia de la arquitectura y el diseño, sino también para la ética y la filosofía<sup>23</sup>.

Los recién referidos modelos relatan el saber y el sentir de la unión que se obra en la naturaleza y al que denominamos armonía. En efecto, la estructura unificadora que se mantiene constante en todas las escalas musicales, clave de toda la arquitectura de la música, abre en Pitágoras al estudio de un mundo no sólo de orden sino también de belleza, a un *cosmos*. En griego *kosmos* significa <<belleza>> lo mismo que <<orden>>, y se dice que Pitágoras fue el primero en llamar *cosmos* al universo para significar la belleza y orden del mundo visible. El concepto *cosmos*, como indica Jaeger, ha sido hasta nuestros días una de las categorías más esenciales de toda concepción del mundo, aunque en sus modernas interpretaciones científicas haya

---

<sup>23</sup> Cfr. STROHMEIER, JOHN y WESTBROOK, PETER; *Divine Harmony. The Life and Teachings of Pythagoras*, o.c. p. 69.

perdido gradualmente su sentido metafísico originario<sup>24</sup>. La armonía pitagórica trae a los tiempos actuales el fundamento metafísico del cosmos para una concepción adecuada del mundo. En ella se recupera el valor de la unidad universal de las partes que esta investigación se propone estudiar.

### 1.2.1. Fundamentos de la armonía universal

¿Qué es la armonía cósmica?, ¿cuál es su naturaleza? Pitágoras, contemplando el mundo, vio el secreto de la belleza que hay en todo él, vio la armonía reinante. Según la filosofía pitagórica de la armonía todo el *cosmos* (mundo de la existencia y del ser) está regido por relaciones perfectas entre los elementos de las cosas que constituyen dicho cosmos<sup>25</sup>. Para explicar el hecho de la unidad universal, compuesta por lo demás de elementos contrarios, la armonía encajaba exactamente por constituir el lazo que las reunía.

Según Filolao, discípulo de Pitágoras, la realidad de las cosas existentes de las cuales está compuesto el mundo, cuenta con lo Limitado y lo Ilimitado<sup>26</sup>. Pero, puesto que esos principios no son semejantes ni congéneres, “les habría sido imposible ser ordenados cósmicamente, sino hubiese sobrevenido una armonía, cualquiera fuera el modo en que surgiese”<sup>27</sup>. Y añade que no necesitan de armonía las cosas semejantes ni las congéneres sino las desemejantes o de distinto género. Tales cosas diferentes “deben ser conectadas estrechamente por la armonía, si han de mantenerse cohesionadas en el mundo”<sup>28</sup>.

La idea de la existencia de una unidad universal expresada como vínculo, conexión, concordia, es el carácter que domina toda concepción de armonía. Elevémonos ahora hasta el Principio Supremo: ¿de dónde procede la multiplicidad?,

---

<sup>24</sup> Cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. J. Xirau y W. Roces. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 1942-1945, (3 vol.), (vol. I) p. 182.

<sup>25</sup> Algunos autores hacen alusión a los elementos de los números en lugar de los elementos de las cosas, pero en cuanto los elementos de los números son igualmente los elementos de las cosas, así lo afirma explícitamente Robin, haciendo referencia a las cosas por ser un término que interesa más a este estudio.

<sup>26</sup> Cfr. EGGERS LAN, Vol. III, **111** (44 B 2) ESTOB., *Ecl.* I 21, 7a.

<sup>27</sup> EGGERS LAN, Vol. III, **181** (44 B 6) ESTOB., *Ecl.* I 21, 7d, y NICÓM., *Harm. Ench.* 252, 17.

<sup>28</sup> EGGERS LAN, Vol. III, **181** (44 B 6) ESTOB., *Ecl.* I 21, 7d, y NICÓM., *Harm. Ench.* 252, 17.

¿cuál es la causa de la armonía?, para posteriormente descender de nuevo al cosmos<sup>29</sup>.

#### 1.2.1.a) La Unidad original o Dios

Pitágoras, observando las relaciones que se producen en el mundo, se planteó la antítesis originaria entre Ilimitado y Límite, de donde procede la multiplicidad de todas las cosas. Estableció que lo Ilimitado es el vacío que rodea al todo, y el mundo nace mediante una especie de inspiración de dicho vacío por parte del Uno. El vacío que entra con la inspiración, y la Limitación que provoca el Uno al inspirarlo, dan origen a las diversas cosas, es decir, al mundo de la existencia.

En otras palabras, y avanzándonos a la doble significación cuantitativa y cualitativa de los números, la mónada fue entendida por los pitagóricos como el número “uno” que tiene propiedades físicas y que pueden ser manipuladas. Sin embargo, el “Uno” es una idea que encarna la unidad original en la fuente de toda la creación<sup>30</sup>.

El Mundo, de acuerdo a la concepción pitagórica, es algo que ha comenzado y cuya generación es una determinación de un espacio vacío indeterminado, esto es, un Ilimitado que viene determinado por el Límite. Aunque de la cosmogonía pitagórica sobreviven muy pocos trazos, indican que, los dos grandes principios de la Naturaleza eran la Luz y las Tinieblas, concebidos concretamente como Fuego y un vapor frío y oscuro de la Noche primitiva que llenaba los abismos del espacio. Imagínese, dice Cornford refiriendo la cosmogonía de Pitágoras, una chispa o simiente de fuego plantada en la matriz de la Tiniebla Ilimitada; debido al poder de autopropagación de la Luz, expandiéndose afuera desde su centro, fue dado un reino esférico de orden, forma y color surgido del dominio de la Noche. Tal es el Universo, el Cosmos, que se extiende desde la Tierra hasta las estrellas fijas<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Los dos subsiguientes apartados exclusivamente tienen el fin de profundizar en los caracteres de la armonía en el conjunto de la perspectiva metafísica y cosmológica de Pitágoras. El interés propio de otro tipo de investigación en estos temas se aleja de nuestro objetivo.

<sup>30</sup> STROHMEIER, JOHN y WESTBROOK, PETER; *Divine Harmony. The Life and Teachings of Pythagoras*, o.c. p. 66. El texto lee: “an idea which embodied the original unity at the source of all creation”.

<sup>31</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *La Filosofía no escrita y otros ensayos*, o.c. p. 57.

En cuanto al agente de esta aspiración y a la determinación resultante del mismo, según estudios de Robin, se trata de un misterioso fuego central, al que los pitagóricos denominaban simbólicamente *la madre* de los astros, el *hogar* del Universo, la *sede de Zeus*, su *trono*, el *punto de enlace* y la *unidad medida de la Naturaleza*<sup>32</sup>.

Dios es visto como el Principio, el Uno, de donde todo proviene y causa de la Armonía. Presenta Fouillée, en el estudio de Pitágoras, a Dios como principio supremo de donde procede la multiplicidad y causa de la armonía con las siguientes palabras: “La causa de esta armonía y el principio de los números es Dios. Dios es la unidad primitiva, <<fuente de la naturaleza eterna>>. Está simbólicamente representado, bien por el número Uno, bien por la década, la tétrada o la tríada, que son los números más perfectos. <<El Uno es el principio de todo, dice Filolao. Existe un Dios que ordena todas las cosas, siempre uno, siempre solo, inmóvil, parecido a sí mismo, diferente de todo lo demás.>> (Estobeo, *Ecl.*, I, 466, Boeckh, *Filolao*, Nos. 4-3-9-18-19, Jámblico, *Ad Nicostrati arithmetiam*, 109)”<sup>33</sup>.

Por su parte Parra León afirma que sin lugar a dudas para Pitágoras Dios era la Causa de las causas a quien simboliza el Uno en su aspecto absoluto, y define: “Uno absoluto o Número por esencia, de donde provienen los números, la armonía, la belleza, la verdad, o en otras palabras, el ser de todas las cosas”<sup>34</sup>.

Atendiendo a la significación cualitativa que los números tuvieron para Pitágoras, Dios es el principio del ser, puesto que todo el ser está en el número; es el principio de la verdad puesto que toda verdad está en los números y sin los números no hay conocimiento posible; es el principio de la hermosura puesto que la belleza está en los números; es el principio de la armonía puesto que en él se reconcilian todos los contrarios.

---

<sup>32</sup> Cfr. ROBIN LÉON; *El Pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, o.c. p. 60. Cursiva del autor.

<sup>33</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *Historia general de la filosofía*. Trad. F. Gallach Palés. L. Rubio. Madrid 1933, (4 vol.), (vol. I) p. 62.

<sup>34</sup> PARRA LEÓN, MIGUEL; *Pitágoras: fundador de las ciencias matemáticas*, Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales. Caracas 1966, p. 57.



Al margen de la terminología y por encima de la diversidad de opiniones al respecto del Dios o Uno pitagórico, así como de la manera en que se manifiesta en el mundo, es interesante observar su relevancia en el asunto que nos concierne. El bien y el mal están envueltos en el primer principio y sólo se desarrollan en el mundo<sup>35</sup>. La oposición y antítesis que se presenta en el Cosmos es encadenada por la armonía en un proceso de unión, asimilación, -reunificación-, retorno a la fuente de donde procede. Así, desde el punto de vista metafísico, la armonía en su Principio expresa la relación universal de las partes al Todo; además es el estado Natural del ser. Sobre estas dos dimensiones del fenómeno de la armonía volveremos más adelante<sup>36</sup>.

#### 1.2.1.b) Sustentación en la *Tetractys*

Según los pitagóricos, en torno al fuego central se ordena todo y se verifica la revolución circular de los diez cuerpos celestes. La parte más elevada y la envoltura del Universo se llama *Olimpo* –comprende el Cielo y las estrellas fijas y otro fuego opuesto al central en el que los elementos existen en toda su pureza-; debajo se halla el *Cosmos* –los planetas-. Finalmente, *Uranos* –la región sublunar circunterrestre-<sup>37</sup>.

En el Mundo, a la oposición fundamental del Límite y lo Ilimitado le sigue, dependiendo de ella, otros nueve pares de opuestos, formando un total de diez que constituyen el número perfecto. Estos son, en fuente de Aristóteles: “Impar-Par; Unidad-Pluralidad; Derecho-Izquierdo; Macho-Hembra; En reposo-En movimiento; Recto-Curvo; Luz-Oscuridad; Bueno-Malo; Cuadrado-Rectángulo”<sup>38</sup>. Los opuestos o antítesis del mundo de la existencia son encadenados por la armonía afirmándose como la más perfecta expresión en que se unifica la multiplicidad.

Un compendio de la mística pitagórica se contiene en el más conocido de sus símbolos: la *Tetractys* o *Tétrada*, a la que también se llamaba *Década*<sup>39</sup>. Representa

---

<sup>35</sup> Cfr. FOUILLÉE, ALFRED; *Historia general de la filosofía*, o.c. (vol.I) p. 62.

<sup>36</sup> Ver apartados 2.1.2 y 2.2.2.

<sup>37</sup> Cfr. ROBIN LÉON; *El Pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, o.c. p. 61.

<sup>38</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5, 986a, 20-30.

<sup>39</sup> Se resaltan sólo los datos más representativos a los efectos que nos ocupan y sin más detalle sobre la profunda simbología de la *Tetractys*.

tanto los elementos de todos los seres como la evolución de lo múltiple a partir del Uno, esto es, el proceso cosmogónico. Además se la identifica con la armonía cósmica y en el voto de los pitagóricos se la describe como “sostén y fuente de la siempre fluyente natura” emparejada con la armonía y llamándole Cosmos, Cielo y Todo<sup>40</sup>.

La *Tetractys* se representa:

○  
○○  
○○○  
○○○○

Se le llama *Década* porque está compuesta por los primeros cuatro enteros representados a la manera antigua con guijarros colocados en la forma de un triángulo cuya suma es 10. Ella simboliza todas las consonancias, en el sentido en que estos cuatro primeros números son los que, como se ha visto, aparecen en la concordancia de la escala musical descubierta por Pitágoras. La década engloba toda la naturaleza por que todos los demás números se obtienen por su repetición –todos los pueblos cuentan hasta 10 y después vuelven al 1<sup>41</sup>.

Los números componentes de la *Década*, -1,3 impar; 2,4 par-, simbolizan los elementos del Número que son a la vez los elementos de todos los seres. Filolao dice acerca de la *Década*: ...“es lo más acorde a la naturaleza y a la realización de los seres, como una cierta forma artífice de los sucesos cósmicos, por sí misma (y no por azar o porque la consideremos nosotros), existente como fundamento y expuesta como el más perfecto modelo al dios hacedor del universo”<sup>42</sup>. De ello han resultado toda una serie de trabajos sobre el Uno, la Díada, la Tríada y el número 4, que han intentado iluminar estas afirmaciones. Estudios complejos de los que haremos una brevísima exposición de acuerdo a las opiniones más generalizadas, y que en todo caso se toma como simbólica, con tal de expresar la armonía universal como fundamento de todas las relaciones en el Universo.

---

<sup>40</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Antes y después de Sócrates*, o.c. p. 129 y ss.

<sup>41</sup> Se ha revelado la importancia adquirida por la *Década* y hasta nuestros días. Según algunos autores, el más antiguo sistema de numeración de los griegos, de los romanos y varios otros pueblos, tenían por base el número cinco, pero la *Década* perfecta de los pitagóricos que concedía una gran importancia al sistema decimal, y los signos mediante los cuales expresaron los nueve primeros números, han llegado a través de los siglos hasta nosotros (se designan equivocadamente con el nombre de cifras árabes).

<sup>42</sup> EGGERS LAN, Vol. III, 129 (44 A 13; ESPEUS., fr. 4 L.) *Theolog. Arithm.* 82, 10.

El Uno consiste, según manifiesto de Aristóteles, en ambos par e impar. “El Número deriva del Uno, y que los números, como queda dicho, constituyen el firmamento entero”<sup>43</sup>. La Díada es par e ilimitada. En la división de los números, el par cuando se le divide en cualquier dirección deja en su interior un campo vacío, un espacio o principio receptivo, representando el campo femenino receptor. Viene a simbolizar la matriz vacía del espacio desordenado e indeterminado y la capacidad de infinito. La Tríada es su opuesto, el principio del Límite. Representando el campo masculino, que en unión con lo femenino, se genera lo Limitado. Así, el Uno contiene la semilla, dos presenta potencial, tres trae el número a la existencia causando la verdadera expresión de los anteriores en el mundo de la pluralidad y la multiplicidad. El número 4 representa terminación. En cuanto primer número cuadrado se identifica con la Justicia, la cual mantenía el equilibrio de los contrarios<sup>44</sup>. Todo en el universo, se completa en cuanto progresión de uno a cuatro<sup>45</sup>.

Pitágoras encontró en la Década gran cantidad de semejanzas con la armonía que se da en los seres y en los fenómenos de la vida. A este respecto, dice Filolao sobre la realidad del número y la Década: “es grande, perfecta, opera en todo y es principio y conductora tanto de la vida divina y celestial cuanto de la humana, al participar [...] de la potencia de la Década, sin la cual todas las cosas serían infinitas, inciertas y no manifiestas”<sup>46</sup>.

Fuese cual fuese la realidad última y la simbología que para Pitágoras escondía la Década, ella muestra que las cosas manifestadas en el mundo no se presentan ni caóticamente ni sin fundamento en su principio. Como dijo Platón, a este universo se le llama orden (*kosmos*), y no desorden (*akosmia*)<sup>47</sup>. El Universo no era orden y belleza por simples necesidades del espíritu humano, sino que era así por constituir una realidad objetiva. Con la armonía pitagórica se toma conciencia del aspecto estructural de la legalidad cósmica y se alimentan toda una serie de conocimientos normativos

---

<sup>43</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5, 986a, 20-25.

<sup>44</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Antes y después de Sócrates*, o.c. p. 130.

<sup>45</sup> Cfr. STROHMEIER, JOHN y WESTBROOK, PETER; *Divine Harmony. The Life and Teachings of Pythagoras*, o.c. p. 72.

<sup>46</sup> EGGERS LAN, Vol. III, **188** (44 B 11) ESTOB., *Ecl. I prooem. cor.* 3.

<sup>47</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 507e-508a (citación referida al inicio del capítulo).

que se derramarán sobre todos los dominios de la existencia, pues la ley de Armonía, la Década, debe encontrarse en todos los sitios<sup>48</sup>.

La visión de que en el Cosmos obra un vínculo de amor y el estudio de las relaciones que en él se operan, mostró un universo divinamente ordenado para el bienestar de las criaturas<sup>49</sup>. Como expresa Robin, lo que hace a la armonía cósmica la cosa más hermosa es “la unificación de lo múltiple compuesto y la concordancia de lo discordante”<sup>50</sup>. En efecto, la idea de unidad es la que domina en toda la filosofía de la armonía en Pitágoras. Se debería presuponer que los filósofos pitagóricos consideraron que la ley divina de armonía, a través de relaciones numéricas, rige los fenómenos de la naturaleza en el proceso de transformación universal acometiendo la plenitud y el bien de todos los seres.

En respuesta a las preguntas planteadas al inicio de este primer capítulo, la armonía que exhibe la belleza del Universo responde a Ley divina de unidad universal que pone orden y concordia en el caos y la discordia y sostiene todas las cosas en sus propias relaciones.

A partir de Pitágoras, la concepción de armonía alcanzará todos los aspectos del pensamiento griego y de reflexiones posteriores. Estas nociones, que fueron analizadas en la Naturaleza macrocósmica, se extienden con el filósofo de Samos a la Naturaleza microcósmica del ser humano. El estudio de la armonía en el hombre será objeto del próximo capítulo.

---

<sup>48</sup> Cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. (vol. I) p. 186.

<sup>49</sup> Sobre la especulación matemática de los pitagóricos y la cualitatividad de los números ver apartado 2.2.1.

<sup>50</sup> ROBIN LÉON; *El Pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, o.c. p. 56.



## CAPÍTULO 2 – ARMONÍA Y CONTEMPLACIÓN

*“(la razón)... es contempladora de la naturaleza del universo y tiene cierta afinidad con ella, puesto que por naturaleza lo semejante es comprendido por lo semejante”.*

FILOLAO, (44 A 29)

### **Introducción**

Una de las más relevantes contribuciones de Pitágoras, derivada del hallazgo de la armonía, es la extrapolación de los conceptos al universo del hombre. El dato, a los efectos de esta investigación, se identifica como el segundo elemento a concretar: la armonía y el hombre. El presente capítulo se propone analizar la armonía en su conexión con la naturaleza humana, ¿qué es la armonía humana?, ¿qué es la plenitud?, ¿dónde se alcanza?, y en última instancia, ¿cómo incide ésta en las relaciones humanas?

De acuerdo con Pitágoras, cuando las notas que componen el sonido se cohesionan apropiadamente reflejan la armonía musical. De igual modo, cuando los elementos que componen la Naturaleza humana se unen en conformidad a unas relaciones universales concretas, manifiestan la armonía humana.

En términos generales, según el filósofo de Samos y siguiendo el esquema del macrocosmos, la unidad de las partes de acuerdo a un canon es la que determina el orden y belleza del hombre: su armonía. No obstante, si la armonía es lo propio de la naturaleza humana, todo ese orden que constituye el bien del hombre, utilizando el símil musical, está desafinado y se presenta como desarmonía. Bajo este principio, una de las más grandes aportaciones del movimiento pitagórico a la historia del pensamiento será el concepto de orden espiritual que se descubre ante el hombre y que éste es capaz de restaurar.

Este segundo capítulo aborda el mencionado planteamiento conforme a la siguiente ordenación: en primer lugar, la armonía universal como bien humano; en segundo, la contemplación como logro de la plenitud humana. En el análisis se propone observar, en concordancia a los objetivos enunciados para esta tesis, la notabilidad y necesidad de la armonía contemplativa para el bien del hombre.

## 2.1. Armonía en el ser humano

En el ámbito humano Pitágoras estudió tanto la armonía del cuerpo como la del alma: la armonía del cuerpo se vio en la belleza y la salud; la armonía del alma en el bien moral. A ellos se atiende por separado y comenzando por el primero.

### 2.1.1. Unión de contrarios como salud del cuerpo

¿Qué es la armonía en el cuerpo? Para el mundo antiguo griego existían unos cánones de medida y perfección a los que respondían las formas del cuerpo físico, representados magistralmente en las esculturas griegas que todavía hoy se pueden admirar. Pitágoras vio que la fuerza y la hermosura armónica de un cuerpo dependen de las proporciones y ritmos de las distintas formas. Estudió y concluyó que la perfección física del cuerpo humano reconoce unas proporciones numéricas exactas, al igual que la armonía de la música que se escucha muestra unos ratios numéricos determinados.

Más allá de la mera manifestación corporal, la misma idea se aplicó al bien del cuerpo y se refirió a la salud. La salud era interpretada como una proporción o ajuste entre varios elementos. De este modo, la armonía en un cuerpo mostraba la salud en la mezcla proporcionada de las cualidades físicas de determinados contrarios que se oponían dos a dos: lo caliente-lo frío; lo seco-lo húmedo; lo amargo-lo dulce. En cambio, en la enfermedad esas relaciones estaban “desafinadas”; el padecimiento era la consecuencia de la supremacía de uno solo de los términos de cualquiera de tales pares de opuestos.

Uno de los presupuestos aplicados, por analogía con el mundo y su fuego central, es que el cuerpo humano parece tener su principio en lo Caliente y el anhelo que tiene este calor de ser templado por el Frío. El exceso o defecto de enfriamiento, al actuar sobre la sangre, sobre los humores y sobre la bilis, producen directamente las enfermedades<sup>51</sup>.

En el campo de la medicina no se sabe con exactitud, de acuerdo a la fuente de Aristóteles, si la primera inspiración de esos pares de contrarios referidos a la salud, pertenecen a los pitagóricos o Alcmeón y a la prestigiosa escuela médica de Crotona

---

<sup>51</sup> Cfr. ROBIN LÉON; *El Pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, o.c. p. 63 y ss.

que este ilustraba siendo conciudadano de Pitágoras<sup>52</sup>. Pero lo que sí es seguro es que bajo esa influencia, se formó entre los pitagóricos una medicina que se inspiraba en la observación de los contrarios y trataba de interpretarlos a la luz de la doctrina general. Así, a partir de la época de Pitágoras, la teoría y la práctica de la medicina griega estuvieron regidas en gran medida por el principio de que la curación es el restablecimiento de una armonía que la enfermedad ha perturbado; la práctica se ejecutaba mediante el equilibrio de los contrarios.

Los estudios, que en el terreno de la medicina, desarrollaron los pitagóricos muestran la importancia de la armonía universal en la dignidad física del hombre. Estos mismos principios fueron aplicados al interior de lo que constituye al hombre y a su bien moral.

### 2.1.2. *La armonía como bien del alma*

Por encima del cuerpo físico, ¿qué es la armonía humana? La misma primacía de armonía se aplicó a la bondad, bien o virtud del alma. De acuerdo con el filósofo de Samos, el Cielo y la Tierra, el Cosmos todo entero está regido por la unión universal de la Armonía cuyos caracteres se han concretado. El alma humana no carece de esa correspondencia y, según cuenta la Tradición, Pitágoras afirmó que el alma era o contenía una armonía<sup>53</sup>.

Derivado de los caracteres de la armonía universal que se han señalado en el capítulo anterior, la perfección del hombre se vio en su estado armónico natural, esto es, en la unión del aspecto humano y el aspecto espiritual. El triángulo que simbolizaba la *Tetractys*, insignia de la escuela y con los diez puntos inscritos, constituía también el distintivo cualitativo del ser humano. El triángulo equilátero parece que expresaba en cada uno de sus lados una significación básica atributiva -la Verdad, la Bondad y la Belleza- que debía presidir las tres actividades básicas del hombre: la Verdad tutelando la ciencia y la filosofía; el Amor o Bondad, la mística; la Belleza, el arte.

Sobre la cuestión relacional humana efectuaron estudios que llevaron a concluir que la justicia es una igualdad perfecta o la reciprocidad en el derecho y su

---

<sup>52</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5, 986a, 25.

<sup>53</sup> Se sabe con certeza que la postuló Filolao pero, se remonta, en opinión general, a Pitágoras.



símbolo material es el cuadrado perfecto. La amistad es la igualdad perfecta o la reciprocidad en el afecto y la abnegación. Del mismo modo que en política y en otros ámbitos, como en su filosofía entera, el bien se basaba en la idea de unidad de los contrarios que manifiesta la armonía.

Sin embargo, pese a que la armonía del Cosmos es perfecta, lo que correspondería al alma de los hombres está empañado por la imperfección y la disonancia. Utilizando nuevamente un símil musical, el alma es como una lira que tiene graves y agudos: como correlativos mantienen la unidad, como contrarios se tensan; si la tensión se afloja o se hace desmesurada se “muere” el concierto. La salud del alma, del mismo modo que una lira desafinada, está perturbada por vicios de exceso y de defecto.

La imperfección o desarmonía es lo que se llama vicio o mal. El mal es una discordancia entre los pares de opuestos, pero éste no queda restringido a un desequilibrio entre las diferentes partes del alma, sino que es también una desequilibrio del alma en el conjunto armónico universal. Pues, al igual que un instrumento debe estar en concordancia con todos los restantes instrumentos de la orquesta, el alma debe estar acorde con el Cosmos y reproducir su armonía. Este hecho se basa en el principio de que si el Cielo, la Tierra y el Universo Todo, están unidos por un vínculo, el alma humana no carece de relación con el resto del Cosmos.

La idea de unión en ese triple sentido –unión del alma consigo misma, del alma con las otras almas, del alma con la fuente de donde procede- se manifiesta como plenitud humana. Para Pitágoras, confirma Fouillée, nada es más importante que la armonía como sostén de la existencia: “la virtud, la salud, y en general toda clase de bienes, sin exceptuar a Dios mismo, son una armonía en medio de la que todas las cosas se sostienen”<sup>54</sup>.

Como base de la idea de la armonía humana, en Pitágoras hay toda una concepción universal de la armonía y del hombre, que se muestra como bien y plenitud existencial. La armonía universal es un fenómeno inscrito en la propia

---

<sup>54</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *Compendios de los grandes filósofos*. Trad. J. Moreno Barutell. La España Moderna. Madrid 1922, p. 43.

naturaleza humana. Sin embargo, en el fenómeno de la armonía humana, junto a aquella, aparece otra dimensión: la contemplación.

## **2.2. La contemplación como restitución de la armonía**

### *2.2.1. La Armonía del Número como objeto de contemplación*

Para las comunidades pitagóricas la armonía en el alma es el bien para el hombre pero, en tanto está desafinada, ¿dónde se alcanzaba esa integridad? Pitágoras mostró por su propia experiencia que el ser humano alcanza su armonía a través del camino que le señala su propia inteligencia: él es capaz de vislumbrar la armonía del universo inmutable que se hace presente y es expresión final del universo mutable. Tiene la aptitud de apreciar y de comprender la armonía que se da en la Naturaleza, en la música, en el Cielo, en las estaciones, en los ciclos de las cosechas, en la gestación de los animales, y aplicar ese mismo principio en su propio ser.

Central a su concepto de conocimiento es la distinción entre apariencia y realidad. Enseñó que el mundo visible está hecho de formas indeterminadas que surgen y decaen. Los seres verdaderos, por otro lado, son esencias inmateriales y eternas. El conocimiento de la realidad es de las esencias universales de la que fluyen todas las particularidades del mundo visible<sup>55</sup>. Para el filósofo de Samos era necesario conocer los arquetipos en vistas a participar en la armonía.

De la filosofía de Pitágoras se extraen dos caracteres relevantes respecto de la inteligibilidad de la armonía. De una parte, esa capacidad o aptitud humana; de otra, la filosofía pitagórica de que: todo cuanto existe se hace con peso y medida; puede calcularse y contarse. Estas últimas afirmaciones, suscitan controversias. Por ello han de ser matizadas en el marco del fin de este estudio.

- a) Todo cuanto existe se hace con peso y medida: dice Aristóteles sobre los pitagóricos: ...“el firmamento entero es armonía y número”<sup>56</sup>. La afirmación presupone una atrevida generalización que ha sido cuestionada. Aún así, a efectos de la investigación sobre la plenitud humana que nos concierne,

---

<sup>55</sup> Cfr. STROHMEIER, JOHN y WESTBROOK, PETER; *Divine Harmony. The Life and Techings of Pythagoras*, o.c. p. 52.

<sup>56</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5, 986a, 5.

interesa retener el fondo de la cuestión y que ha sido planteada por Fouillée entre otros. Según este autor, “las especulaciones pitagóricas una vez despojadas de los errores que no le son esenciales expresan uno de los grandes aspectos de la Naturaleza: el número, el ritmo, la armonía. Es cierto, que todo cuanto está sujeto a las leyes de la cantidad, está sujeto por eso mismo a las leyes del número; es cierto también que es el número lo que introduce el ritmo de las cosas, y que el ritmo engendra la armonía. Cuanto más progresos hace la ciencia, más descubre el ritmo de las cosas; se llega a admitir hoy, que todo movimiento es rítmico [...] La ondulación es el ritmo universal. Así como la armonía de los sonidos no es otra cosa que una ondulación sensible a nuestro oído, ¿no podremos decir verdaderamente con los pitagóricos que el mundo entero es una armonía y una música? ¿No podremos decir que el mundo entero es un número?”<sup>57</sup>.

- b) Todo puede calcularse y contarse: si la Armonía y el Número son los que gobiernan las cosas y las explican, si todo se hace con peso y medida, los pitagóricos afirman que todo podría calcularse y contarse. Pitágoras, al no disponer de medios verbales para enunciar la idea de la existencia inmaterial de la Armonía, empleó el paradigma de los Números. Asignó los nombres correctos a las distintas ramas de las matemáticas y empleó demostraciones puras. Se afirma frecuentemente que su estilo matemático le condujo al descubrimiento de la realidad última, y que se convirtió para la filosofía platónica en las formas o ideas que eran sustancias inmateriales. Según la doctrina general, la realidad de las cosas no radica en un principio desordenado e indefinido de la materia, sino en el principio limitativo de la forma, la medida, la proporción y el número. Todas las cosas que se oyen, se ven y se tocan encarnan al Número y, desde este aspecto, se puede conocer y comprender el mundo de la armonía de la Naturaleza.

Estas dos afirmaciones se completan en la perspectiva de la significación cualitativa que el número tuvo para Pitágoras. Se ha visto entre los estudiosos que la

---

<sup>57</sup> FOUILLÉE ALFRED; *Historia general de la filosofía*, o.c. (vol. I) p. 63.

concepción pitagórica del número, no es posible comprenderla desde el criterio actual como una concepción puramente aritmética, sino desde su carácter cualitativo.

La filosofía de la escuela de Crotona tuvo su origen en el descubrimiento de una nueva formulación de la naturaleza a través de números mediante la medición de las cuerdas del monocordio, pero para extender el número al cosmos entero y al orden de la vida humana, fue preciso llegar a una audaz generalización, sin duda, fundada en la simbología matemática. Dice Jaeger: “La doctrina pitagórica no tiene nada que ver con la ciencia natural matemática en el sentido actual. Los números tienen para ella una significación mucho más amplia. No significan la reducción de los fenómenos naturales a relaciones cuantitativas y calculables. La diversidad de los números representa la esencia cualitativa de cosas completamente heterogéneas: el cielo, el matrimonio, la justicia, el kairós, etc”<sup>58</sup>.

Se ha afirmado que quizá es un contrasentido querer hacer de Pitágoras el ancestro del reino de la cantidad que caracteriza los tiempos modernos. El pitagorismo se funda en una visión del mundo que implica un concepto del número muy diferente al nuestro: las matemáticas para esa escuela son, como la música, expresión de la Armonía en donde el número forma parte de la Unidad.

Observa Thomas Goldstein que la matemática no es sólo una manera de describir las proporciones de la forma estática, ni de describir las relaciones de las evoluciones o movimientos. Además, las relaciones matemáticas descritas tienden a mostrar una sencillez básica y sorprendente, como si implicaran que cierto escaso número de leyes fundamentales o sus variantes sustentan la multitud infinita del detalle que observan los sentidos. Descubrir que el Universo está estructurado y se mueve de acuerdo con leyes matemáticas equivale a experimentar una de las percepciones más profundas del orden básico del Cosmos<sup>59</sup>.

Quizá esa experimentación, esa percepción de la armonía y del Número describiría el conocimiento de la armonía que se denomina “contemplación de la armonía”. Éste es un concepto complejo en su exposición verbal. Probablemente se

---

<sup>58</sup> JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. (vol. I) p. 184.

<sup>59</sup> Cfr. GOLDSTEIN, THOMAS; *Los albores de la ciencia*. Trad. L. Tejada. Fondo Educativo Interamericano. Mexico, D. F. 1984, p. 95.

podría explicar metafísicamente en la luz. La luz se ha visto como el medio de la verdad y del conocimiento pues ella revela el aspecto cognoscible de la naturaleza: las formas, las superficies, los colores, el movimiento, ... Según la cosmogonía pitagórica que ya se refirió en el apartado 1.2.1.a., el principio del Límite se manifiesta en cuanto Luz o Fuego; lo Ilimitado en cuanto Aire u Oscuridad. En la ilimitada oscuridad de la noche, todos los objetos pierden para los ojos sus colores y sus formas. En la renovada luz del día, la luz actúa como principio limitador conformando en los cuerpos la vacua oscuridad las superficies y los colores que contienen la medida, el orden y el bien que se manifiesta en ellos<sup>60</sup>.

Para Pitágoras las matemáticas son el puente entre los mundos visible e invisible. El no las miró tanto como un modo de entender y manipular la naturaleza, sino como un medio para alejar la mente del mundo físico, que sostenía es transitorio e irreal, y para conducir a la contemplación de lo eterno y verdaderamente existente que nunca varía<sup>61</sup>.

En efecto, la armonía de la música se puede oír, pero Pitágoras rechazó el juicio del oído. Según él no era al oído a quien se le revelaba ese arte, sino al alma y, por consiguiente, no era mediante una sensación del oído como se conocía la armonía, sino mediante la contemplación de la armonía que reflejaban los Números. Así, la armonía del alma, de acuerdo a los pitagóricos se halla en la contemplación del orden divino del mundo; en el conocimiento de la armonía subyacente a los sonidos que se escuchan, en el conocimiento de la belleza del cosmos, del Cielo, los astros, de las formas, los colores, y de todo lo que se presenta ante sus ojos. Pues todo cuanto existe se hace con peso y medida; puede calcularse y contarse.

Pitágoras vio la contemplación de la armonía como el logro, como el encuentro con el bien que supone el estado armónico natural humano.

### 2.2.2. *La armonía y la transmigración de las almas*

En el trasfondo de la idea pitagórica de contemplación, así como de la filosofía pitagórica en su conjunto, se reconoce que está la doctrina de la transmigración de las

---

<sup>60</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *La Filosofía no escrita y otros ensayos*, o.c. p. 57.

<sup>61</sup> Cfr. STROHMEIER, JOHN y WESTBROOK, PETER; *Divine Harmony. The Life and Teachings of Pythagoras*, o.c. p. 66.

almas, teoría que Pitágoras recibió de los órficos y disciplina que ciertamente fue enseñada por él<sup>62</sup>.

Él instruía el saber de que el alma es inmortal y que hay una unidad en todas las cosas vivas; que todos los seres vivos están unidos y deberían ser considerados como formando parte de una comunidad. El alma, animada por un solo principio de vida, puede pasar de una forma a otra. El principio en el que sustenta es que todas las almas proceden de un solo hontanar divino y circulan en una continua serie constituida por todas las formas de vida. Cada alma, inserta en el conflicto entre el bien y el mal, busca escapar del ciclo de vidas y muertes para emerger a un mundo mejor de unidad, recobrando su primitiva espiritualidad.

El alma, dependiendo del éxito que logre o del fracaso que sufra en la búsqueda de la armonía consigo misma y con el mundo, está destinada, en otras vidas, a elevarse o descender en la escala de la existencia. La transmigración de las almas, implicaría, derivado de sus contenidos, dos axiomas fundamentales:

- Toda la vida es una y es Dios: se coloca en la idea de unidad el valor supremo. La unidad es buena, la realidad ha de ser una.
- Existe dualismo en el mundo y en el alma: dualismo que conlleva la existencia de un conflicto real de poderes, el bien y el mal, la luz y la tiniebla. La Naturaleza se construye en términos de ese conflicto interno entre los pares de opuestos y que se manifiesta en el mundo exterior como desarmonía.

El contenido dogmático de las creencias órficas y el supuesto antagonismo que se quiera ver en su contenido para la práctica humana en tanto por un lado se atiende a la unidad y por otro a la dualidad, no tiene evidentemente incidencia en este estudio. Lo interesante es acentuar que en las creencias órficas, relativas al alma y su transmigración tomadas por Pitágoras, amanece un nuevo sentimiento de la vida humana y una nueva forma de la conciencia de sí mismo, en donde la finalidad de la

---

<sup>62</sup> Se utilizan también los términos “renacimiento” o “metempsicosis”. Se ha utilizado transmigración por considerar que es la terminología que menos induce a interpretaciones. Dice Burnet: “The word *metempsychosis* is not used by good writers, and is inaccurate; for it would mean, that different souls entered into the same body. The older word is, being ‘born again’”. BURNET JOHN; *Early greek philosophy*, o.c. p.33. Jaeger afirma que esta doctrina está atestiguada de modo cierto en lo que respecta a la persona de Pitágoras y atestiguada por Herodoto como típica de los más antiguos pitagóricos. Cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. (vol. I) p. 183.

vida consistiría en liberar el alma del ciclo de reencarnaciones y retornar al origen divino, pues lo mismo que la escala musical no se quiebra cuando se rompe la lira, el alma no se destruye con la destrucción de su instrumento corporal.

En tanto el fin último de la vida radica en regresar a la unidad de donde se partió, la meta del pitagórico es la comunión –conversar; *homilia*- con lo divino. Así, la existencia de los pitagóricos se ordena bajo la inspiración de *imitar* a Dios a través de la contemplación de la armonía. Cuando la mente medita se está comunicando con los dioses, una comunicación con lo divino que busca el alma del pitagórico, por tanto, la contemplación no es sino una forma de oración que no pide ningún favor a los dioses, sino que simplemente adora su belleza y perfección<sup>63</sup>. Es un dejarse guiar por lo divino. Es bajo esta idea de fondo que en la contemplación de la armonía se reproduce el correspondiente orden y belleza y se retorna a la plenitud.

Además, el bien propio incluye otro de los caracteres peculiares al fenómeno de la contemplación de la armonía en Pitágoras: el bien del otro. El sabio y místico vio que todos los seres vivos están emparentados y deberían ser considerados como pertenecientes a una gran familia. La fraternidad universal que fue enseñada en las escuelas pitagóricas constituyó, en efecto, una fraternidad humana que, asentada en la contemplación y la idea de comunión con lo divino, introdujo el concepto del recto actuar humano. Strohmeier y Westbrook, señalan expresamente una de las ventajas del conocimiento pitagórico: “El conocimiento siempre conduce a hombres y mujeres a servir a los demás”<sup>64</sup>.

Justamente, la idea de armonía contemplativa en Pitágoras podría enunciarse en términos de reunificación con un doble valor para el ser humano. La armonía permite al hombre ver las estructuras fundamentales de la Naturaleza y de la existencia, consiente la percepción del amor que encadena y sostiene todas las cosas. Al mismo tiempo, si se procede correctamente, mediante su contemplación, el hombre puede traer las facultades de su alma a la reunificación con estas estructuras: reunificación con Dios, reunificación consigo mismo, reunificación con los demás seres.

---

<sup>63</sup> GORMAN, PETER; *Pitágoras*, o.c. p. 147.

<sup>64</sup> STROHMEIER, JOHN y WESTBROOK, PETER; *Divine Harmony. The Life and Teachings of Pythagoras*, o.c. p. 54.

De acuerdo con la proposición enunciada para encabezar este capítulo se observa que, en conformidad con la filosofía pitagórica, la armonía y su contemplación se presenta como una necesidad existencial para el hombre. En el centro tanto de la concepción de armonía humana como de su ligamen con la armonía universal está la idea pitagórica del ser.

La aportación que el concepto de armonía pitagórica podría traer a los tiempos modernos en el ámbito de la persona humana radica en su Universalidad y en el impacto que precisamente esta Universalidad tiene en su plenitud. Ya se ha mostrado que el logro de la sintonía personal se ejemplifica en la música y el número, en el elemento que da belleza y orden al cosmos: en el cosmos que, como una maravilla de complejidad cristalina revela su espíritu divinamente ordenado para todas las criaturas. Una mirada a la noción de armonía, con todas las implicaciones y caracteres que de ella se extraen, recupera la visión de la grandeza del hombre. Pitágoras traslada el concepto a la intimidad de la persona y evidencia la necesidad de contemplación a la hora de establecer relaciones humanas armónicas. Para la caracterización de este dato sólo nos tenemos que fijar en que la unidad que opera la armonía es la conexión del hombre con su fuente, el ajuste consigo mismo y la concordia con las partes.

Pitágoras muestra que la armonía del Cielo es perfecta, pero lo que correspondería en las almas de los hombres está empañado por la disonancia. Todo lo que la fraternidad define acerca del hacer o no hacer tiene esa divina meta, que aboca en uno de los rasgos más peculiares a la doctrina pitagórica: la vida contemplativa y la purificación como liberación del alma del conflicto de dualidad, como retorno a la plenitud de la armonía. Su estudio constituye el objeto del tercer capítulo.





## CAPÍTULO 3 – VIDA CONTEMPLATIVA, CAMINO DE PLENITUD HUMANA

*“El fin supremo de la filosofía consiste en traer al hombre a semejanza con Dios”.*

HIEROCLES, *Los Versos de Oro*, I.

### Introducción

El conocimiento de la esencia de la concepción de armonía pitagórica y de la belleza que surge de ella, confirma Jaeger, fue bastante para asegurar a los griegos la inmortalidad en la historia de la educación humana. Es incalculable, dice este autor, la influencia de la idea de armonía en todos los aspectos de la vida griega. En todas partes aparece la conciencia de que en la acción práctica del hombre existe una norma de lo proporcionado que no puede ser transgredida sin impunidad<sup>65</sup>. Justamente, la armonía humana conlleva una exigencia de vida, de consecución de plenitud existencial y de bien. Este carácter del fenómeno constituye el objeto a analizar en este tercer capítulo.

El hombre, desarmonizado con el principio armónico universal, tiene que llevar una vida de peregrinación y expiación hasta que recobre su primitiva espiritualidad. A éste se le impone un camino de purificación en que el alma puede reproducir en sí misma la armonía que ofrece el Universo y se impone. Se lee en *Los Versos de Oro*:

“Mas tú, cobra ánimos, pues sabes que la raza de los hombres es divina,  
y que la sagrada Naturaleza les revela abiertamente todas las cosas.  
Si te las descubre, llegarás a dar cima a cuanto te he prescrito;  
habiendo curado tu alma, la libertarás de esos males”<sup>66</sup>.

El anhelo de pureza está enraizado en la naturaleza humana y va reapareciendo en diferentes formas. En la enseñanza de Pitágoras la vida contemplativa, en donde la

---

<sup>65</sup> Cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. (vol. I) p. 186.

<sup>66</sup> HIEROCLES, *Los Versos de Oro*, LXIII-LXVI. La moral de las fraternidades pitagóricas parece ser que se encontraba en un catecismo versificado, con el título de *Discurso Sagrado* (la tradición atribuía a Pitágoras un *Discurso Sagrado*, obra que prácticamente se ha perdido. Bibliografía: DELATTE, ARMAND; *Études sur la littérature pythagoricienne*. Champion. Paris 1915, I “Un discours sacré pythagoricien”. Los *Versos dorados* se afirman como una composición poética en el género de los *Discursos Sagrados* y se asegura en general que en *Los Versos de Oro* que han llegado a nuestros días se reflejan los principios prácticos que estableció Pitágoras y difundió en el transcurso de su vida. Ver apartado 3.2.3.

purificación forma parte esencial, toma gran importancia; su vida -y la de la fraternidad que dirige- es un camino de purificación y plenitud. Bajo esta noción, el apartado primero observa la dimensión que adquiere el ejercicio del amor innato humano en la vida pitagórica para, a continuación, observar sus prácticas purificadoras, con el fin de extraer los caracteres peculiares a la mencionada consecución de plenitud.

### 3.1. Vida de amor a la contemplación de la armonía

Según los testimonios sobre Pitágoras, el conocimiento del Universo al hombre era visto mediante actos reflexivos en las cosas del universo en virtud de que existía una Ley de Armonía. Eran actos aplicables a todas las esferas de la vida y necesarios. Además, por aquél entonces la idea de Armonía implicaba que esta divina Ley regía todos los fenómenos de la Naturaleza en el proceso de transformación universal avanzando hacia su perfección, a excepción de la potencia volitiva del hombre. Éste tenía que querer, tenía necesariamente que esforzarse a esos efectos.

Se atribuye a Pitágoras la invención del vocablo *filosofía*, término que se conoce como amor a la sabiduría y con el que vino a designar precisamente el esfuerzo para la sabiduría. Se lee sobre él: “Pitágoras fue el primero en <usar el nombre de> filosofía, y se llamó a sí mismo filósofo <o amante de la sabiduría>, pues ningún (hombre) era sabio, sino Dios”<sup>67</sup>. El maestro de la escuela de Crotona diría que la filosofía es la más alta música<sup>68</sup>; la más alta música que un hombre puede vivir. Entre los que los griegos honraron como sabios, fue Pitágoras el primero en rehusar tal título y llamarse a sí mismo, no sabio, sino amante de la sabiduría, no sabio sino filósofo *-philo-sophos-*: “...”uno solo <él> sobresalía entre todos por su amor a la sabiduría. En efecto, se dio a sí mismo este nombre <el de filósofo>, en lugar del de sabio”<sup>69</sup>.

Por encima de los detalles de su persona, destacan dos rasgos esenciales a la consecución de la armonía humana. Sería absurdo para Pitágoras considerar la razón como la más importante de nuestras facultades y no empleásemos un “querer”

---

<sup>67</sup> EGGERS LAN, Vol. I, **262** (HERACL. PONT., fr. 87 W.) D. L., I 12. En la historia de la filosofía aparecen datos en los que se nomina a Platón como inventor de dicho vocablo. Ante la duda existente, se toma a Pitágoras como padre del vocablo, opinión seguida por la mayoría de los estudiosos que se someten a análisis; al objetivo del presente trabajo más que la propia invención del vocablo, incumbe el amor a un saber que efectivamente caracterizó a Pitágoras.

<sup>68</sup> Según BURNET lo dice Sócrates en el *Fedón*, afirmación que parece pitagórica en su origen.

<sup>69</sup> EGGERS LAN, Vol. I, **256** JÁMBL., V. P. VIII 37-45.

desarrollarla<sup>70</sup>. Conjuntamente, el propósito era liberar la mente de sus fronteras impuestas por uno mismo, ya que sin esa libertad nadie puede trascender la falibilidad de los sentidos o adquirir verdadero conocimiento<sup>71</sup>.

Es interesante notar que la fe o la esperanza no se entendían aún opuestas al conocimiento, sino que la filosofía buscaba la satisfacción de la fe y de la esperanza en la consecución del conocimiento mismo en el amor a la sabiduría<sup>72</sup>. Expresa Zubiri que en ese saber griego llamado *sophía* se va al descubrimiento de la verdad por sí misma, se va a la *theōría* (contemplación). A este tipo de *sophía* en que no se busca nada sino la *sophía* misma, es lo que se llamó “el gusto por saber”, *philosophía*. Al tipo de vida intelectual de quien posee la cualidad de ese hábito mental, tendente a la búsqueda de ese saber, es lo que se denominó *bíos theōrētikos*, vida teórica<sup>73</sup>.

Pitágoras y su fraternidad fueron los iniciadores de ese tipo de vida que fue llamado, o que ellos denominaron, *bíos theōrētikos*, “vida contemplativa”. El alma en presencia del Cosmos fue comparada con el espectador que viene a unos juegos, no a competir por el éxito o a traficar por la ganancia sino a ver y gozar. Lo mismo que algunos van a los juegos a mirar sin adquirir nada para sí, así, en la vida, la contemplación y el conocimiento sobrepasa a todo lo demás<sup>74</sup>. Dice Jámblico: “Y el más puro es ese tipo de hombre que se muestra en la contemplación de las cosas más bellas”<sup>75</sup> ..., pues la influencia celestial es absorbida por el hombre en contemplación.

Pero la contemplación pitagórica no era entendida como algo pasivo, significaba no sólo el abarcar el espectáculo de orden y belleza en el Cielo visible, sino la operación activa del pensamiento. La contemplación no era solo el goce, sino la búsqueda de la armonía.

Esa contemplación activa, que por lo demás implicaba unión entre querer y conocer, era una forma de vivir, un factor de santificación moral que anunció e inspiró todos aquellos sistemas –el socrático, el estoico, el platónico- en los que el

---

<sup>70</sup> Cfr. STROHMEIER, JOHN y WESTBROOK, PETER; *Divine Harmony. The Life and Teachings of Pythagoras*, o.c. p. 53.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 52.

<sup>72</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Antes y después de Sócrates*, o.c. p. 123.

<sup>73</sup> Cfr. ZUBIRI, XAVIER; *Naturaleza, historia, Dios*. Editora Nacional. Madrid 1981, (8ª ed.), p. 99. Cursiva del autor.

<sup>74</sup> EGGERS LAN, Vol. I, 261 (HERACL. PONT., fr. 88 W.) CIC., *Tusc.* V 3, 8-10.

<sup>75</sup> EGGERS LAN, Vol. I, 264 JÁMBL., V. P. XII 58.

conocimiento se convirtió en un fin encaminado a conseguir una vida recta, identificada con la dicha y rectitud del alma humana<sup>76</sup>.

### 3.2. Vida de purificación mística e intelectual

Pitágoras, reconocido como padre de conocimientos de variada índole, fue, por encima de ello, el fundador de una sociedad en la que se practicó la purificación como camino a la armonía del alma mediante la ascesis, esto es, mediante una serie de reglas y prácticas encaminadas a la liberación del espíritu y el logro del bien. La exigencia práctica de un cierto modo de vida –la contemplativa- caracterizó a las sociedades pitagóricas que han sido reseñadas históricamente como asociación, confraternidad, secta u orden religiosa y a las que se les ha atribuido un cierto carácter político.

La secta pitagórica estaba organizada mediante reglas específicas de convivencia y de conducta, de indagación y de estudio, que seguían sus miembros y que determinan un estilo de vivir característico en donde el *imitar* o seguir a Dios, (significación y motivo que se ha especificado más arriba)<sup>77</sup>, es el principio rector de su filosofía. Se mira a Dios como un modelo en el que se esforzarán por ser una simple imagen tan parecida como sea posible. Estrictamente, “Pitágoras enseñó a sus alumnos a vivir en la conciencia constante de su unidad con los dioses -un estado que es imposible que una persona oprimida por la ira, el dolor, el deseo o la ignorancia”<sup>78</sup>.

Así, considerando necesario despertar el alma, purificando su parte divina, la fisonomía interna espiritual de los pitagóricos constituye un peculiar estilo de vida centrada en la pureza. La noción de pureza que conlleva la ascesis adquiere con Pitágoras una novedad esencial con respecto a otro tipo de ascesis. Por un lado, de la noción de pureza heredada de los órficos, sobrelleva la apelación a determinadas celebraciones místicas y prácticas religiosas. Por otro, la originalidad consiste en el llamamiento a prácticas científicas. Señala Maria Timpirano, con palabras

---

<sup>76</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Antes y después de Sócrates*, o.c. p. 123.

<sup>77</sup> Ver apartado 2.2.2.

<sup>78</sup> STROHMEIER, JOHN y WESTBROOK, PETER; *Divine Harmony. The Life and Teachings of Pythagoras*, o.c. p. 57. El texto lee: “Pythagoras instructed his students to live in continual awareness of their oneness with the gods -a state that is impossible for a person oppressed by anger, pain, desire or ignorance”.

contundentes, en este sentido: “La ascesis por él enseñada se destaca netamente de las otras formas de ascesis mística porque esta mira al conocer, al saber<sup>79</sup>”.

Pitágoras demanda el pensamiento y las ciencias, pero éstas deben satisfacer aspiraciones espirituales. En efecto, la concepción de armonía pitagórica y su estudio científico no implica falta de misticismo; su misticismo tampoco indica falta de aplicación del pensamiento. Este hecho resalta la unidad que había entre espiritualidad y humanidad.

En la noción de armonía no se da la separación entre invisible y visible que se da hoy día, sino que en Pitágoras se da una insólita mezcla de la más alta fuerza espiritual e intelectual. Cornford lo narra en las siguientes palabras: “Así quedan las cosas con esta doctrina: “Todos los seres son Número”. Éste es su extracto más desnudo; las palabras, sólo por sí mismas, poco significan, y este poco deberá entenderse al mismo tiempo que el sentimiento se rechaza. El hombre de ciencia, trazando según el hontanar de esta fórmula la corriente arterial de la física matemática, se inclinará a considerarla como el único elemento de verdad y valor en el sistema de Pitágoras y desprezará la armonía del alma y de las esferas como tanta otra escoria. Por otro lado, para el hombre de religión, la constatación científica no tendrá interés; hallará su utilidad en el reconocimiento de que el alma es inmortal y puede conseguir su perfección al tornarse acorde con algún principio divino del mundo. A ambos Pitágoras les diría: ¿Qué garantía tenéis para valorar una parte de mi experiencia y rechazar la otra? Uno de vosotros sólo quiere escuchar la cabeza y el otro sólo el corazón. Si yo hubiera actuado así nunca habrías oído mi nombre. Puede ser que nada de lo que yo enseñé fuese verdad al pie de la letra; pero si alguna parte es verdad en el espíritu, entonces el conjunto es verdad. Buscad juntas la verdad y la belleza; nunca las hallareis separadas”<sup>80</sup>.

En ese mismo sentido dice un testimonio al respecto de la ciencia de la geometría: “Pitágoras transformó la filosofía concerniente a ella <esto es, a la geometría>, en una forma de educación libre, examinando sus principios desde lo

---

<sup>79</sup> TIMPANARO CARDINI, MARIA; Introducción en *Pitagorici : testimonianze e frammenti*. La Nuova Italia. Firenze 1958-1964, (3 vol.), (vol I), p. 5. Se lee: “L’ascesi da lui insegnata si distacca nettamente dalle altre forme di ascesi mística perché essa mira al conoscere, al sapere”.

<sup>80</sup> CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *La Filosofía no escrita y otros ensayos*, o.c. p. 65.

supremo e investigando los teoremas de un modo inmaterial e intelectual; él fue quien descubrió la manera de tratar los irracionales y la constitución de las figuras cósmicas”<sup>81</sup>.

Aún si las dos caras de la filosofía de Pitágoras empezaron aparentemente a escindirse en los comienzos del siglo V, y la tradición habla de un cisma en el seno de las escuelas pitagóricas entre los más religiosos y un ala más modernista o intelectual, resultaría increíble que la ciencia pitagórica, estuviera, al menos en sus inicios, en abierta contradicción con su credo<sup>82</sup>. El hecho de que el curso de la Historia haya cambiado las cosas en un momento u otro, se considera que no debiera afectar a la doctrina que mantuvo Pitágoras y que hoy en día nos es una gran aportación.

Pitágoras alcanza una armoniosa síntesis entre la mística y la científica visión de la Armonía del Universo desarrollando un potente movimiento cultural que llegó a ser mucho más que una escuela de pensamiento, un auténtico estilo de vida: <<el modo de vida pitagórico>>. Entre las reglas ascéticas que caracterizaron ese estilo de vivir se distinguen las de tipo intelectual y las de tipo moral. Siquiera que no se disponen de muchos datos sobre los que basar el estudio en detalle de las prácticas purificadoras que se llevaban a cabo en el seno de las sociedades pitagóricas, en tanto la Orden pitagórica poseía una doctrina que se transmitía oralmente y, por causa de la falta de fuentes directas sobre Pitágoras y de la secta pitagórica en sus inicios, sí que se puede aproximar una referencia a estos dos grupos de prácticas.

### *3.2.1. Purificación a través de la contemplación*

Se ha mencionado al inicio del capítulo que la ley de armonía rige el proceso de transformación universal llevándolo a su perfección con excepción del hombre. Éste se dirige a la perfección a través del camino que le señala su propia voluntad ya que es capaz de vislumbrar la armonía del universo inmutable en la expresión que toma el movimiento del Universo mutable<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> EGGERS LAN, Vol. I, **270** (DK 14.6a) PROCLO, *Elem.* 65, 16-21.

<sup>82</sup> El estudio del cisma en las escuelas pitagóricas, las diferentes conclusiones que de ella se hayan derivado y los errores que de él hubiesen surgido, se aleja del interés de este estudio. Bibliografía al respecto: ROBIN, LÉON; *El Pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, o.c. p. 54 y CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Antes y después de Sócrates*. o.c. p. 123.

<sup>83</sup> Cfr. PARRA LEÓN, MIGUEL; *Pitágoras: fundador de las ciencias matemáticas*, o. c. p. 60.

Pitágoras consideró el cultivo de la ciencia, y en especial las matemáticas como senda de purificación<sup>84</sup>. Los pitagóricos figuraban entre los principales investigadores científicos de la época, ejercitándose en la práctica intelectual. Esas especulaciones intelectuales representaban verdaderas prácticas religiosas; cuando los pitagóricos se entregaban a las Matemáticas, la Astronomía, a la Música o Medicina, a la lectura de Homero y Hesíodo, consideraban los estudios, en diferentes grados, como medios para purificar las almas y, correlativamente, los cuerpos<sup>85</sup>.

Se dice que el maestro no introducía de forma inmediata a sus discípulos en la teoría abstracta de las matemáticas, sino que primero les obligaba a apreciar las sensaciones bellas, los colores bellos, las formas y los sonidos. Tras haberles mostrado el poder de la música en el mundo material, proseguía enseñándoles las razones invisibles matemáticas de estas manifestaciones. La educación pitagórica es una mezcla de teoría y práctica intelectual, en donde la contemplación enseñaba a los hombres a pensar y a purificar su alma. Preparación de la facultad mental para la liberación de conceptos erróneos y educación en prestar atención a los sonidos y formas bellas, eran caracteres del camino de purificación.

La purificación pitagórica se reinterpretaba intelectualmente por medio de la *theoría*, esto es, de la contemplación del orden divino del mundo, en donde la fórmula de la estructura que se manifiesta en la órbita visible celestial y que es factible reproducir en el microcosmos es la *armonía*. Cornford señala la interpretación intelectual de la armonía en los siguientes términos: “Si el intelecto ha de aprehender el universo con el abrazo del conocer, debe sojuzgar bajo el principio de cantidad a la ilimitada confusión de las cualidades que asaltan nuestros sentidos con una desconcertante multitud de sonidos y colores; debe pesar, medir y contar”<sup>86</sup>.

La clave de la inteligibilidad de la armonía está en el principio de la noción de Límite, definidor de la cualidad Limitada que supone la armonía. Asentado en ese principio exacto y normativo, el estudio del orden que se manifiesta, el análisis del

---

<sup>84</sup> Burnet, sostiene que, la ciencia como el mejor método de investigación, es la teoría de la primera parte del *Fedón* de Platón y principalmente una declaración de la doctrina pitagórica. Cfr. BURNET, JOHN; *Greek philosophy: Thales to Plato*, o.c. p. 32,

<sup>85</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 32.

<sup>86</sup> CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *La Filosofía no escrita y otros ensayos*, o.c. p. 62.



Límite a lo ilimitado en diferentes ámbitos del Universo y en las diferentes ciencias, el uso de formulaciones matemáticas,... era el camino que seguía la contemplación intelectual de la armonía para abstraerse de lo sensible.

En ese recorrido de esfuerzo y aprendizaje la mente iría captando progresivamente el orden y belleza que circunda al Mundo y a sí mismo, el hombre iría intuyendo el perfecto encadenamiento con que se unen las partes de ese cosmos. Pues si el ligamen de todo es la armonía, según Pitágoras, el hombre tiene que cultivarse en ella y retornar la armonía a su alma con todo lo que ello conlleva.

### *3.2.2. Purificación a través de las normas de fraternidad*

En lo concerniente a las prácticas morales, la cofradía sobrelleva en su seno el estricto cumplimiento de ciertas normas y abstinencias. Consideran que no sólo la armonía, el número y su poder se dan en las relaciones de las cosas, sino también en todos los hechos y palabras. Dicen así las fuentes: "Y no verás sólo en las cosas demoníacas y divinas la naturaleza del número y su poder influyente, sino también en todos los hechos y palabras humanas en todo sentido"<sup>87</sup>.

La fraternidad pitagórica, en su conjunto, muestra el cultivo de los valores del alma y del espíritu y da la idea de una vigorosa concepción ideal de la vida: práctica ascética o de cuidados del cuerpo y del alma (proscripción de ciertos manjares, guarda de silencio, examen diario de las acciones); el cultivo de la música que tiene como fin formar al hombre con su armonía y regularidad; la gimnasia que disciplina al cuerpo en beneficio del espíritu; el trabajo espiritual. Es también característico del estilo de vida pitagórico el sentido de la amistad y hermandad universal que liga a todos los hombres.

Sus disposiciones eran, en general: respetar a los dioses y someterse a su voluntad, mantenerse firmemente en el sitio que nos han colocado en la vida para que lo guardáramos, ser fiel a los amigos, ser moderado en el empleo de los bienes, avergonzarse de sí mismo cuando se ha cometido daño, no jurar en vano y respetar la palabra dada, y, finalmente guardar secreto de las enseñanzas recibidas por la iniciación.

---

<sup>87</sup> EGGERS LAN, Vol. III, **188** (44 B 11) ESTOB., *Ecl. I prooem. cor.* 3.

Atestiguan las fuentes que, junto a las prácticas que ejecutan y que conciernen a prescripciones positivas, en las que resalta el marcado carácter místico, se realizan prácticas concernientes a la purificación del cuerpo y que aparecen como prescripciones negativas o abstinencias, tales como “abstenerse de comer habas”, “abstenerse de usar vestidos de lana”, “no atizar el fuego con un cuchillo”, etc<sup>88</sup>. El estudio de ellas resulta confuso. En cualquier caso, y por encima de la incompreensión o censura que suponen para el hombre moderno, se considera que ellas no debieran tener mayor peso en la aportación de la práctica de la armonía.

En los usos morales de la armonía también aparece el trasfondo de la trasmigración de las almas ya mencionado: las reglas específicas de conducta determinan un estilo de vida característico en donde el *imitar* a Dios es su principio rector. La célebre alineación de contrarios parece corroborar, desde la perspectiva filosófica, el alcance y la repercusión del tono espiritual y moral de la armonía en la práctica humana: sobre la línea, a la cabeza de la cual están el Límite y lo Ilimitado (significando perfección), se colocan el Bien, lo Recto, lo Inmóvil, lo Luminoso<sup>89</sup>.

Al mismo tiempo, en la noción pitagórica de armonía se acepta que los movimientos desordenados de pasión y de deseo necesitan ser dominados y armonizados. De acuerdo a las tradiciones pitagóricas más antiguas y en base a su carácter normativo, la imposición de Límite o medida a la pasión que se desborda en el hombre, es *sophrosyne*: moderación, dominio de sí, cordura, sabiduría, templanza. El término consagra la concepción pitagórica de la debida y templada mezcla de contrarios<sup>90</sup>.

Los requisitos de aceptación de Pitágoras para su fraternidad así como las prácticas morales que en ella se exigían, nos dan una idea aproximada de las categorías que en su dimensión humana presupone el seguimiento de un camino de armonía contemplativa: se probaba la codicia y el orgullo y se ponía en alto valor la generosidad, la reticencia y la modestia. Se hacía énfasis en la importancia de una

---

<sup>88</sup> A Los términos positivo y negativo en relación a las prescripciones pitagóricas se refiere Robin. Cfr. ROBIN, LÉON; *El Pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, o.c. p. 53 y ss. Las negativas o abstinencias, prácticas purificadoras a las que se refiere como meramente externas, son vistas en algunos casos como tabús. Solo se anota el hecho, su estudio se aparta del tema presente.

<sup>89</sup> Cfr. BURNET, JOHN; *Greek philosophy: Thales to Plato*, o.c. p. 32.

<sup>90</sup> CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Antes y después de Sócrates*. o.c. p. 128.

mentalidad abierta, mientras que una naturaleza adversa sería hostil al aprendizaje. Silencio, control sobre las propias palabras.

### 3.2.3. Prescripciones contenidas en *Los Versos de Oro* de Hierocles

La vida contemplativa de las fraternidades que se está comentando, se encuentra recogida en *Los Versos dorados*<sup>91</sup>. A modo de corolario de este tercer capítulo se transcribe un breve extracto.

André Dacier, ha dado la única versión traducida a la lengua francesa de los comentarios que *Sobre los Versos de Oro de los pitagóricos* hizo Hierocles de Alejandría. A pesar de la distancia en el tiempo con Pitágoras, pues Hierocles pertenece al siglo V de nuestra era, dicha obra se reconoce como una verídica exposición de las opiniones, de los dogmas y creencias de una de las escuelas filosóficas más famosas de la antigüedad griega. Por su mediación se pueden adquirir legítimamente nociones más claras y los datos más comprensivos sobre lo que podían ser la regla de vida de los pitagóricos, su ascesis purificatoria, su ética sagrada, su teoría del conocimiento y su concepción de la salvación obtenida por la deificación o retorno a Dios<sup>92</sup>.

Algunos fragmentos de *Los Versos de Oro*, que se transcriben a continuación, dan cuenta de la ascesis mística y científica:

“En cuanto a lo que voy a decirte, obsérvalo en todo punto:  
Que nadie, ni con sus palabras ni con sus actos, pueda nunca  
inducirte a que profieras ni hagas cosa que para ti no sea útil.  
Reflexiona antes de obrar, porque no llesves a cabo cosas insensatas,  
ya que es propio de desdichados proferir y hacer cosas insensatas.  
Jamás hagas, por tanto, cosa alguna de que puedas tener que afligirte más tarde.  
No emprendas nunca cosa que no conozcas; antes aprende  
todo lo que es preciso que sepas, y vivirás la más venturosa vida.  
No debe el hombre descuidar la salud de su cuerpo,  
sino concederle con mesura la bebida, el alimento, el ejercicio;  
y llamo mesura a lo que jamás podría causarte molestia.

---

<sup>91</sup> Sobre el marco literario en el que se encuadran los *Versos de Oro* de los pitagóricos ver introducción a este capítulo.

<sup>92</sup> MUNIER, MARIO; Notas a *Los Versos de Oro, Comentario a los Versos de Oro de los pitagóricos* de Hierocles. Nueva Biblioteca filosófica. Madrid 1929, p. 5.

Acostúmbrate a una existencia decorosa, sencilla;  
y guárdate de hacer cosa que te traiga envidias.  
No hagas gastos inútiles, como los que ignoran en qué consiste lo bello.  
Tampoco seas avaro; la justa medida es en todo excelente.  
Nunca tomes a tu cargo cosa que pueda perjudicarte, y reflexiona antes de obrar.  
No permitas que el dulce sueño que se deslice bajo tus ojos  
antes que hayas examinado una por una tus acciones de la jornada.  
¿En qué he faltado? ¿Qué he hecho? ¿Qué he omitido de lo que debía hacer?  
Empieza a recorrerlas por la primera de todas. Y luego,  
si hallares haber cometido culpas, censúrate; más, si has obrado bien, regocíjate.  
Esfuézate por poner en práctica estos preceptos; medítalos: es preciso que les tengas  
amor,  
Y ellos te pondrán en la pista de la virtud divina”<sup>93</sup>.

#### Preceptos que llevan a la contemplación:

“Cuando todos estos preceptos te sean familiares,  
conocerás la constitución de los Dioses Inmortales de los hombres mortales, sabrás  
hasta qué punto se separan las cosas, y hasta qué punto se reúnen.  
Conocerás, igualmente, en la medida de la Justicia, que la Naturaleza es en todo  
semejante a sí misma;  
con que no esperarás lo inseparable, y ya nada estará ya oculto para tí.  
También sabrás que los hombres escogen por sí mismos y libremente sus males”<sup>94</sup>.

#### Contemplación que libera al alma:

“Mas abstente de los alimentos de que hemos hablado, aplicando tu juicio  
a todo aquello que pueda servir para purificar y libertar tu alma. Reflexiona sobre  
cada cosa  
tomando por cochero a la excelente Inteligencia superna”<sup>95</sup>.

La práctica de la armonía tenía para los pitagóricos un incalculable valor, valor que suponía la unión entre amar y contemplar y desembocaría en una vida plena y de bien.

La concepción de armonía que legaron nuestros ancestros culturales y de pensamiento señalan la exigencia de consecución de plenitud y de bien como uno de sus elementos característicos. Los datos obtenidos muestran que el logro de la sintonía

---

<sup>93</sup> HIEROCLES, *Los Versos de Oro*, XXIV-XLVI.

<sup>94</sup> HIEROCLES, *Los Versos de Oro*, L-LV.

<sup>95</sup> HIEROCLES, *Los Versos de Oro*, LXVII, LXIX.

personal, que era el objeto final de la vida de Pitágoras, se encuentra en la contemplación de la armonía que, con amor infinito, despierta los sentidos, abre la mente y le muestra el bien. Esta idea quedaría mermada al sesgarle su espiritualidad o su humanidad.

En su conjunto, concluimos que el legado pitagórico de la armonía es una oportunidad para recobrar nociones espirituales y universales que nos conduzcan a una visión armónica de la Naturaleza del mundo, de nosotros mismos y de los demás, desde donde podemos considerar la necesidad humana de amor contemplativo.

Siguiendo el curso de la Historia en los orígenes de Occidente, Sócrates enunció el pensamiento centrado en el hombre, para posteriormente llegar a Platón quien recogerá esas ideas. Los estudios pitagóricos se colocan como precedente de las ideas que Platón desarrolla y que lleva a su culmen en la formación del término “Amor Contemplativo” que sigue vigente hasta hoy.

PARTE II

SÓCRATES: AMOR CONTEMPLATIVO COMO VERDAD Y  
AUTOCONOCIMIENTO

*“La sabiduría cohesionando todas las almas en el mismo bien, cohesionan necesariamente las unas con las otras. Dad a todos los hombres la misma idea de bien y el mismo amor de bien universal, y se amarán entre ellos”*

FOUILLÉE, *La Philosophie de Socrate*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> El texto lee: “La sagesse, en attachant toutes les âmes au même bien, les attache nécessairement l’une à l’autre. Donnez à tous les hommes la même idée et le même amour du bien universal, et ils s’aimeront entre eux”.



## Introducción a la Parte II

La filosofía de Sócrates ofrece la posibilidad de ser abordada desde diferentes ángulos y en el trasfondo de ésta siempre surgirá, al margen del enfoque particular de cada estudio, el tema de la verdad y, más concretamente, de la verdad sobre el hombre. Una cuestión que interesa a este estudio en cuanto que el propio hombre socrático es aquél que sabe con certeza y, por ende, es bueno y ama. La investigación de la incidencia que en Sócrates tiene el conocimiento de la verdad de uno mismo, puede obtener datos relevantes para la penetración en la necesidad humana de amor contemplativo.

Sócrates es una figura imperecedera de la Historia que se ha convertido en símbolo. Ese hombre sabio, nacido en el año 469 a. C., condenado a muerte y ejecutado en el año 399, no dejó obras escritas. No quiso dejar nada a la posteridad, ni una sola palabra escrita por su mano de su pensamiento o de sus acciones; su único modo de transmisión fue la palabra hablada.

A esta persona, envuelta en el misterio, la Historia de la Filosofía le ha impuesto un antes -los presocráticos- y una fecha en el desarrollo de la cultura occidental que trasciende hasta nuestros días. Antes de devenir mito, antes de su muerte y su leyenda, Sócrates era para sus contemporáneos como un enigma. ¿Quién es Sócrates? De apariencia feo, en realidad bondadoso, dice de él Alcibíades en el *Banquete* platónico: “es lo más parecido a esos silenos existentes en los talleres de escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior”<sup>2</sup>. Fue tratado como si fuera un santo, diciéndose investido de una misión divina; visto más de carne y hueso en la imagen de héroe que participó en tres expediciones militares; contemplado simplemente como sabio que modela su vida por un ideal razonado y en el que se realizan todas las virtudes. Maestro, pensador, racionalista, irónico; amado, odiado; con todo, defensor de la verdad concerniente al bien del hombre y a través del mandato: “Conócete a ti mismo”.

Un mensaje revolucionario como el que Sócrates instauró en su época, no pudo sino ser recibido de maneras diversas y algunas veces opuestas en base a la formación

---

<sup>2</sup> PLATÓN, *Banquete*, 215a-b.



espiritual y a la capacidad de aquellos que lo recibieron y lo transmitieron<sup>3</sup>. Los testimonios que nos han llegado sobre Sócrates parecen diversos, inconciliables<sup>4</sup>. Sin embargo, y a pesar de las diferencias que se encuentran en las fuentes –Jenofonte, Platón, Aristófanes y Arsitóteles-, las cuales han dado lugar a interpretaciones muy diversas, hoy se reconoce mayoritariamente la reconstrucción de su figura y pensamiento en la iluminación de todas ellas y en la referencia al momento histórico en el que transcurrió su vida<sup>5</sup>.

La existencia del filósofo coincide sustancialmente con la época más espectacular, tanto en la gloria como en el infortunio, de la historia de Atenas. Se admite que de esta ciudad compartió casi todas sus vicisitudes.

En la Atenas del s. V a. C., confluyen diversas corrientes filosóficas que la convierten en hogar de la ciencia. La ciudad deviene un centro en donde todas las doctrinas filosóficas que hasta entonces habían tenido lugar estaban plenamente representadas. Por un lado, llegan las filosofías que, en manos de las denominadas ciencias físicas, se habían interrogado sobre cuestiones ontológicas en base racional. Dichas corrientes habían buscado la verdad de las cosas en la sustancia material

---

<sup>3</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*. Rizzoli. Milano 2000, p. 30.

<sup>4</sup> Se ha denominado “problema socrático” a la discusión sobre las fuentes a considerar fidedignas para determinar el pensamiento de Sócrates. Las diferencias con las que unas y otras destacan a Sócrates, apuntan a valorar de modo diferente el pensamiento socrático. Queda fuera del alcance de esta investigación profundizar en dicho “problema socrático”, tomando por norma general aquellos caracteres que son comunes a todas ellas y ateniéndonos a los criterios más generalizados a la hora de valorar el pensamiento socrático en el tema que nos concierne. Algunos de dichos criterios son señalados más abajo. Bibliografía sobre el “problema socrático”: BURNET, JOHN; *Greek philosophy: Thales to Plato*, o.c. p. 103 y ss.; GÓMEZ ROBLEDÓ, ANTONIO; *Sócrates y el socratismo*. Centro de Estudios Filosóficos. México D.F. 1966, cap. I “Sócrates según sus interpretes”; ROBIN, LÉON; *La Pensée hellénique: des origines a Épicure: questions de méthode, de critique et d’histoire*. Presses universitaires de France. Paris 1967, (2ª ed.), cap. III “Socrate”. En lo que respecta a la personalidad humana de Sócrates, la interpretación difiere. Unos han visto un intelectual ateniense mártir de sus convicciones y de las ciencias; otros, un hombre animado por su deseo de perfección personal que sólo se ocupó de cuestiones éticas. Sin detrimento ni confrontación con dichas opiniones u otras, a lo largo del desarrollo se hacen reiteradas alusiones a la personalidad de Sócrates tanto desde una perspectiva poética como más contundente. A efectos de la presente investigación, por encima del estudio de su personalidad, ésta interesa desde la perspectiva en que de la lectura de las diversas fuentes los principios de sentido y de conducta que emanan de su personalidad se afirman como contribuidores a esclarecer cuestiones socráticas, tomando bibliografía relevante y fidedigna.

<sup>5</sup> Algunos autores han visto que el punto clave del pensamiento socrático se comprende cuando se coloca en el tiempo histórico en que se desarrolla y entendido en función del arco del pensamiento filosófico griego en el momento. Expresamente atestigua Gómez Robledo que el momento y el medio arrojan sobre la vida y pensamiento de Sócrates una luz singular. Cfr. GÓMEZ ROBLEDÓ, ANTONIO; *Sócrates y el socratismo*, o.c. p. 38. Se sigue este criterio interpretativo con las acotaciones que marca el fin de este trabajo.

exterior y allende de toda espiritualidad. Además, confluyen con unos filósofos entregados al interés político y moral – la sofística-, corriente humanista preconizada por la regulación de los asuntos del hombre al margen de la realidad. La filosofía socrática es una reacción contra la verdad que promulgaban esas disciplinas<sup>6</sup>. Frente a ellas Sócrates tomaría postura. Él asentaría la verdad en el Bien universal, la trasladaría al bien del hombre y sellaría una filosofía antropológica y espiritual que supondría un punto de inflexión en la trayectoria intelectual del mundo griego y de todo el pensamiento europeo posterior<sup>7</sup>.

En efecto, Sócrates, en defensa de la verdad, mostró a los griegos la grandeza espiritual del ser humano hasta con el precio de su vida. Con su ejecución, muere y nace en Grecia esa nueva sabiduría esparcida en un pensamiento que abarca todos los tiempos y considerado uno de los mayores legados a la humanidad<sup>8</sup>. El socratismo en la Historia comprende desde Platón y los socráticos menores a todos aquellos que apelando o no explícitamente a Sócrates, han propugnado una filosofía de la interioridad, sea, señala Gómez Robledo, ya por partir de la conciencia humana, ya por el eticismo preponderante o exclusivo. Corrientes filosóficas como el agustinismo, el humanismo cristiano o el cartesianismo podrían circular dentro de tal esquema<sup>9</sup>.

La idea de verdad, que nos viene enunciada en las siguientes palabras, es epígrafe de la visión socrática de que en la contemplación del Bien Universal implícito en uno mismo se da el verdadero amor entre los hombres:

“- ¿Leíste entonces en algún sitio del templo la inscripción *Conócete a ti mismo*?

- Sí.

- ¿Y ya no te preocupaste más de la inscripción, o prestaste atención e intentaste tratar de examinar cómo eres?”<sup>10</sup>.

Precisamente, este pensamiento absoluto, que fue una de nuestras semillas espirituales, nos invita, a efectos de esta investigación, a examinar el fenómeno del amor contemplativo desde una perspectiva eminentemente humana. Al mismo tiempo

---

<sup>6</sup> Se ha visto que todas las fuentes coinciden en afirmar el dato. La postura de Sócrates frente a estas disciplinas se trata en más extensión en los capítulos quinto y sexto respectivamente.

<sup>7</sup> La inflexión se reconoce innegable en todas las fuentes socráticas.

<sup>8</sup> Se acepta comunmente que de la muerte de Sócrates nace el proyecto de la república ideal de Platón.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. VIII.

<sup>10</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 2, 23-25.

nos convoca a reconsiderar la necesidad de aunar universalidad y humanidad en el amor a uno mismo y a los demás.

La verdad y el conocimiento de sí, están en la entraña de la cultura occidental moderna y siguen siendo modelo de estudio. Esta segunda parte de la investigación quiere ser una aportación en esa línea, mediante el análisis del impacto que la verdad de la propia existencia tiene en el amor y en la plenitud de la persona. El enfoque desde el que se propone este análisis descansa en plantear la unidad de ambos términos como presupuesto a la necesidad de amor contemplativo, más que en apelar a una teoría del conocimiento o del comportamiento ético.

Para concluir, la investigación sobre Sócrates se limita al concepto de verdad y del “Conócete a ti mismo” que aquella lleva implícita. En vistas a su consecución, la estructura que se fija es la siguiente: el capítulo cuarto cuestiona qué es la verdad; el quinto, analiza la vinculación del concepto extraído con el conocimiento de uno mismo; y el sexto revisa, en el estudio del cuidado del alma, los bienes que, en la vida, solicita y expresa el amor contemplativo. Todo ello nos ha de conducir a afirmar el qué, el porqué y el cómo de la necesidad humana de amor contemplativo en la verdad socrática.

## CAPÍTULO 4 – VERDAD Y AMOR DEL BIEN UNIVERSAL

*“Hasta tú te darás cuenta de que digo la verdad si no esperas a ver la apariencia corporal de los dioses, sino que te conformas, viendo sus obras, con adorarlos y honrarlos”.*

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 3, 13.

### Introducción

El concepto de verdad es una de las nociones más precisas, en tanto la verdad relata el saber o conocimiento de lo inmutable, de lo que siempre es; un conocimiento al que el griego, al igual que todos los pueblos que saben expresarse, como dice Jaeger, llaman *sophía* –sabiduría-.

En la Atenas de Sócrates conviven un conjunto de filosofías, -las denominadas “filosofías de la Naturaleza” o ciencias físicas-, que habían buscado la verdad preguntándose por la causa de la Naturaleza<sup>11</sup>. Sócrates cuestionándose sobre la verdad inmutable de las cosas, al principio no es sino un ateniense que, unido a las teorías filosóficas de la ciudad, se inició en su estudio.

“Sócrates iba en pos de la verdad escueta”<sup>12</sup>. Verdad que encontraría y verdad que mantendría a toda costa y en toda ocasión, y ante lo cual más de uno, impaciente por su perseverancia y reiteración, exclamaría como el Calicles del *Gorgias*: “¡Siempre diciendo lo mismo, Sócrates!” A lo que replica Sócrates: “No sólo lo mismo, Calicles, sino también sobre las mismas cosas”<sup>13</sup>. En esa verdad siempre perenne yace la justificación más profunda de su maestría, de su saber y de su amor.

---

<sup>11</sup> Estas ciencias físicas, como explica Cornford, eran en todo sentido diferentes de la ciencia física actual. No era un intento de formular leyes de la Naturaleza en aras a la predicción de hechos y a un dominio de la misma. Ésa adoptaba la forma de cosmogonía, o sea, de la indagación sobre cómo llegó el mundo a ser como es, y, en segundo término, se preguntaba cuál es la naturaleza última de la sustancia material en que las cosas ahora y siempre consisten (cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Sócrates y el pensamiento griego*, Trad. J. M. Gimeno. Norte y Sur. Madrid 1964, p. 33).

<sup>12</sup> KRANZ, WALTHER; *La Filosofía griega*. Trad. A. J. Castaño Piñan. UTEHA. México D. F. 1962-1964, (4ª ed.), p. 7.

<sup>13</sup> PLATÓN, *Gorgias*, 490e. Idéntica reiteración aparece en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte, IV, 4, 6, en donde Hipias en tono de burla la acecha diciendo: “¿Todavía sigues diciendo, Sócrates, las mismas cosas que te oí decir hace mucho tiempo? Y Sócrates le respondió: Sí, Hipias, y, lo que es más sorprendente todavía, no sólo digo las mismas cosas siempre, sino que sigo hablando de los mismos tópicos”.

Este cuarto capítulo trata la verdad socrática proponiéndose responder a la pregunta ¿qué es la verdad? y extrayendo sus caracteres esenciales. Para mostrar el pensamiento socrático al respecto, metodológicamente se propone atender al proceso de la formación intelectual del propio Sócrates. Se parte de los inicios en que se cuestionaba qué es la verdad hasta llegar al tiempo en que se separa de las ciencias de la física y conduce la verdad a la intimidad del ser humano. Ése momento ha de marcar el punto de inflexión en el que el filósofo habrá concluido el fundamento en el que se asienta la concepción de verdad y de espiritualidad que pervive en el seno de nuestra cultura.

#### **4.1. La verdad como causalidad**

El concepto de verdad, que, como se ha dicho, se refiere a lo inmutable, se ha buscado filosóficamente en la pregunta por la causa: ¿cuál es el principio que hace que las cosas sean lo que son y no sean de otra manera? En algunos casos, no es tanto una pregunta especulativa, sino metafísica, entendiendo por metafísica en una acepción muy general el estudio de la causa que está más allá de lo visible y en cierto sentido espiritual<sup>14</sup>.

Sócrates debió ser uno de esos hombres movidos por la necesidad interior de alcanzar ese profundo sentido de la verdad espiritual de las cosas. Según algunos autores, las fuentes de Platón y Jenofonte, e incluso de Aristófanes, atestiguan que Sócrates mostró desde su juventud los instintos y la curiosidad de una filosofía especulativa al mismo tiempo que metafísica<sup>15</sup>. Sería desde esa necesidad interior que, buscando una respuesta, él se acercaría a las filosofías de su ciudad y de su tiempo.

Durante la infancia de Sócrates, Atenas pasó a ser una potencia en la confederación de Delos, no sólo por el incomparable poder político, sino también por que se convirtió en la ciudad más bella del mundo antiguo y en su metrópoli intelectual. En ese contexto, se presenta al joven Sócrates en busca de sí mismo, absorbido en la investigación, amante de la Verdad; un amor a la Verdad que le llevaría

---

<sup>14</sup> El concepto metafísica es tratado ampliamente en el capítulo decimo primero dedicado a Aristóteles.

<sup>15</sup> Cfr. FOUILLÉE, ALFRED; *La Philosophie de Socrate*. Librairie philosophique de Ladrance. Paris 1874, (2 vol.), (vol. I) p. 22.

a buscarla en las filosofías de su tiempo<sup>16</sup>. El retrato ofrecido por Festugière refleja su imagen, perfil que pone de manifiesto los temas de interés que, en pos de la verdad, le darían vida y que serían el centro de su filosofía:

“Hay hombres atormentados de un mal extraño que no los deja en reposo. Ellos caminan, los ojos puestos en un sueño. Nos los cruzamos, ellos no se percatan. Algunas veces los ves que se paran y se murmuran a ellos mismos. Cuando se les aborda parece que los despiertas. De aquello que es pasto ordinario de otros hombres, nada les toca. Si queréis encontrarlos no vayáis a casa de los cortesanos, a las fiestas adornadas con flautistas. Ellos siguen su camino... si les habláis de leyes de moral o de la sociedad, de la causa del ser, de nuestro destino, de Dios, [...] recobran vida. Pues aquí está el objeto de su amor, de su pasión única: la verdad”<sup>17</sup>.

#### 4.1.1. La verdad revela el Espíritu

Sócrates buscando la verdad y cuestionándose ¿cuál es la causa?, demandó respuesta en las ciencias físicas. Parece haber fundamentos de que Sócrates hubiese tenido por maestro a Arquelao de Atenas, y bajo cuya enseñanza habría pasado su periodo “cosmológico”. Con esos filósofos se preguntó si la vida había surgido de la putrefacción del calor y el frío –doctrina de Arquelao-; si la tierra es plana– pensamiento de los jónicos-, o si es redonda –pensamiento de los pitagóricos-; se interesó en la relación entre sensación, creencia y conocimiento– problema expuesto por Alcmeón-; consideró si con lo que pensamos puede ser aire –doctrina de Diógenes- o puede ser sangre –doctrina de Empédocles-<sup>18</sup>.

Especifica el *Fedón* platónico las palabras de Sócrates al respecto: “El caso es que yo, Cebes, cuando era joven estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman <<investigación de la naturaleza>>. Porque me parecía ser algo sublime

---

<sup>16</sup> Bibliografía: TAYLOR, ALFRED EDWARD; *El pensamiento de Sócrates*. Trad. M. Hernández Barroso. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1961, cap. II, “La juventud de Sócrates”; TOVAR, ANTONIO; *Vida de Sócrates*. Círculo de lectores. Barcelona 1992, cap. IV, “La filosofía entra en Atenas”.

<sup>17</sup> FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Socrate*. Éditions du fuseau. Paris 1996, p. 71. El texto transcribe: “Il y a des hommes tourmentés d’un mal étrange qui ne leur laisse point de repos. Ils marchent, les yeux fixés sur un songe. On les croise, ils ne le savent pas. Quelquefois, vous les voyez qui s’arrêtent, et se murmurent à eux-mêmes. Qu’on les aborde, il semble que vous les éveillez. De ce qui fait la pâture ordinaire des autres hommes, rien ne les touche. Si vous voulez les atteindre, n’allez point chez les courtisanes, dans les festins ornés de joueuses de flûte. Ils suivent leur chemin... si vous leur parlez des lois de la morale ou de la société, de la cause des êtres, de notre destinée, de Dieu,... reprennent vie. Car c’est ici l’objet de leur amour, de leur passion unique: la vérité”.

<sup>18</sup> Se han tomado los ejemplos citados por BURNET JOHN; *Greek philosophy: Thales to Plato*, o.c. p. 107.

conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es. Y muchas veces me devanaba la mente examinando por arriba y abajo, en primer lugar, cuestiones como éstas: «¿Es acaso cuando lo caliente y lo frío admiten cierto grado de putrefacción, según dicen algunos, cuando se desarrollan los seres vivos? ¿Y es la sangre con la que pensamos, o el aire, o el fuego? ¿O ninguno de estos factores, sino que el cerebro es quien presenta las sensaciones del oír, ver y oler, y a partir de ellas puede originarse la memoria y la opinión, y de la memoria y la opinión, al afirmarse, de acuerdo con ellas, se origina el conocimiento?»<sup>19</sup>.

Sócrates quería saber la verdad, el porqué último que hace que las cosas sean lo que son y devengan lo que devienen: ¿de dónde surge que las cosas nazcan, que perezcan?, ¿de dónde viene el hecho de existir? Encontró que ninguna de las ciencias físicas en las cuales buscó respuestas le daba satisfacción. Ellas le decían el cómo, esto es, las condiciones, pero no el porqué y así, cada vez más confundido, llegaba a desaprender todo lo que él creía saber<sup>20</sup>.

Por su parte Jenofonte, en las primeras líneas de los *Recuerdos de Sócrates* hace una amplia enumeración de los distintos sistemas tanto cosmogónicos como cosmológicos a los que Sócrates se había acercado. Si quizá esas líneas exageran la aversión final de Sócrates por los estudios físicos, sí dejan entender que los había estudiado, criticado, y después abandonado<sup>21</sup>. Dice así: “Se sorprendía de que no vieran con claridad que los hombres no pueden solucionar tales enigmas, ya que incluso quienes más orgullosos están de su discurso sobre estos temas no tienen entre sí las mismas opiniones sino que se comportan entre ellos como los locos. Entre los locos, en efecto, unos no temen ni siquiera lo temible, otros temen incluso lo no temible, unos creen que ni siquiera en público es vergonzoso decir o hacer cualquier cosa, otros creen que ni siquiera pueden aparecer entre la gente, unos no respetan santuario, ni altar, ni ninguna cosa divina, mientras que otros veneran piedras, el primer trozo de madera que encuentran y los animales. Y en cuanto a los que cavilan

---

<sup>19</sup> PLATÓN, *Fedón*, 96a-b. Señala Burnet la herencia pitagórica: en el *Fedón*, Platón muestra como Sócrates esta discerniendo entre la doctrina jónica de Arquélao y Diógenes, y las itálicas doctrinas, algunas de las cuales pertenecían a la escuela de Empedocles, mientras que las otras eran pitagóricas. Sócrates debió aprender estas últimas directa o indirectamente de Filolao. Cfr. BURNET, JOHN; *Greek philosophy: Thales to Plato*, o.c. p. 107.

<sup>20</sup> Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 96c.

<sup>21</sup> Cfr. FOUILLÉE, ALFRED; *La Philosophie de Socrate*, o.c. (vol. I) p. 22.

sobre la naturaleza del universo, unos creen que el ser es uno solo, otros que es infinito en número, unos piensan que todo se mueve, otros que nada se mueve nunca, unos que todo nace y perece, otros que nada nace ni va a perecer”<sup>22</sup>.

Sócrates, más allá de un hecho concreto, cuestiona sobre el principio que produce dicho hecho. Para explicarlo pone el siguiente ejemplo: ¿por qué el hombre crece? Sin duda había creído él y casi todos, que se crece porque se come. Al comer, los alimentos se transforman, devienen piel, músculo o hueso, cada parte crece de elementos homogéneos, toda la masa aumenta por un proceso continuo. Pero, esta clase de argumentos, ¿respondían a su pregunta sobre la verdadera causa de por qué el hombre crece? Ciertamente no, todos esos mecanismos sólo eran medios para el crecimiento<sup>23</sup>. Aún si la causa, como decían las ciencias físicas, fuese el fuego, la tierra, el aire u otro elemento material que hacía posible el proceso, él quería saber la causa que, por encima de ellos, lo hacía verdaderamente posible.

Ninguna de esas ciencias le daba luz sobre esa cuestión que él ansiaba conocer. Según Platón, Sócrates perdió todo interés en la ciencia física debido a que la naturaleza de las cosas se busca desmembrando el universo e imaginando una causa mecánica que se mantiene al margen del porqué la cosa nace o perece o es según ese modo de proceder<sup>24</sup>.

La repulsa de Sócrates a esas ciencias en general, haría suponer que él les había preguntado acerca del secreto de las cosas, y que su curiosidad no quedó satisfecha, pero el hecho no debería entenderse en el sentido estricto de la palabra. Se conviene que en ellas no encontró lo que buscaba, pero de ellas aprendió y compartió determinados principios<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 11-12.

<sup>23</sup> Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 96c-d.

<sup>24</sup> Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 97b.

<sup>25</sup> En concreto en lo concierne a la doctrina pitagórica y no siendo el objetivo profundizar en la influencia o discrepancia entre esa doctrina y la filosofía socrática, sólo señalar que de acuerdo con algunas opiniones, el pitagorismo de Sócrates se encuentra justificado: la condena de Sócrates movió a todas las escuelas filosóficas helénicas, entre las que se encontraban la pitagórica e incuestionablemente tuvieron una filosofía en común con Sócrates. Este hecho viene atestiguado en diferentes fuentes. La relación que ofrece el *Fedón* del círculo socrático que le acompañó en su muerte, incluye aparte de atenienses, a algunos extranjeros que eran conocidos por haber pertenecido a las escuelas itálicas de filosofía y a los que se les representa como venidos a Atenas con el expreso propósito de ver a Sócrates antes de su muerte. Los tres tebanos, Simmias, Febes y Phaidondas, eran pitagóricos y discípulos del exiliado Filolao.



Los que filosofaron acerca de la verdad de la Naturaleza, “son hombres, en expresión de Zubiri, que llevaron a cabo sus descubrimientos por la excepcional fuerza de su mente, capaz de concentrarse y abarcar con su mirada escrutadora (es lo que significa el vocablo griego *theōría*, contemplación) la totalidad del universo y de penetrar hasta su última raíz, comunicando así con lo divino”<sup>26</sup>. La diferencia estriba en que, para Sócrates, la verdad debía encontrarse no en una causa material sino en otro tipo de causa que explique más allá de la sustancia material, la esencia espiritual: el porqué, el fin.

Sirva para explicitarlo volver sobre el ejemplo de la causa del hecho de crecer: el crecimiento no puede ser debido a una causa material o a una combinación de causas materiales; más allá de esa causa debe haber alguna otra causa que no vuelva sobre la materia y que explique por qué verdaderamente el cuerpo crece, esto es, revele cuál es la esencia y fin del crecimiento.

Así, por el motivo fundamental de que esa ciencia en la explicación de la causa de las cosas volvía, al margen de la espiritualidad o finalidad, a los principios materiales a partir de los cuales llegan a ser las cosas, descartó seguir por la línea de esos estudios físicos, físicos en el sentido de causas materiales. En esos filósofos vio la imposibilidad de reducir a un criterio común su modo de plantear el problema (causa espiritual) y el de aquellos (causa material).

#### 4.1.2. *La verdad muestra el Bien*

A esos primeros estudios mencionados, le sigue un periodo de madurez en el que Sócrates, buscando la Verdad, *se eleva a la noción de una inteligencia ordenadora, y de ella, a una idea superior todavía, la de Bien*<sup>27</sup>.

---

En el *Critón* (45 b) se dice que Simmias llevó una considerable suma de dinero para asistir a Sócrates en su liberación. Jenofonte en los *Recuerdos de Sócrates* (I, 2, 48) también los menciona en su lista de los verdaderos socráticos y, más adelante (III, 2, 17), hace saber que Sócrates los atrajo desde Tebas y nunca dejaron de estar a su lado. En ningún caso el análisis que se realiza en este capítulo supone una contradicción de los principios socráticos a la idea del principio de armonía pitagórica estudiada en capítulos precedentes. Las afirmaciones que aquí se llevan a cabo deben tomarse sólo en el sentido de que Sócrates fue el que por primera vez puso claramente las bases de la ciencia en la idea de Bien, idea, como se ha justificado, gestada en la armonía pitagórica. Además, la ciencia pitagórica se mantiene al margen e independiente de las denominadas ciencias de la Naturaleza.

<sup>26</sup> ZUBIRI, XAVIER; *Naturaleza, historia, Dios*, o.c. p. 158.

<sup>27</sup> Cfr. FOUILLÉE, ALFRED; *La Philosophie de Socrate*, o.c. (vol. I) p. 25. Cursiva del autor.

¿Qué motiva su paso de la causa física a la noción de una causa intelectual? Con Anaxágoras había entrado en Atenas una filosofía hasta entonces inédita y que tanto había de influir en la elevación espiritual del medio ateniense. Éste había postulado la existencia de una inteligencia conferidora del primer impulso de movimiento y causa del orden natural de cada una de las partes del Universo. Un día, cuenta la tradición, un amigo, parece ser que Arquelaos, relata a Sócrates la filosofía anaxagórica<sup>28</sup>. El hecho provocó una nueva dirección en sus estudios. En la Mente de Anaxágoras le pareció encontrar la verdad espiritual que buscaba.

Relata el *Fedón*, cómo se aferró a esa sugerencia de que el mundo era obra de una Inteligencia y cómo admitió que la verdadera causa no es física, sino intelectual. Dice así: “Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo”<sup>29</sup>. Fue para Sócrates un descubrimiento y seguramente hubiese añadido las palabras que más tarde diría Aristóteles: “Debió parecer como quien está en sus cabales frente a las banalidades que decían los anteriores”<sup>30</sup>.

A Sócrates le pareció muy bello que el Espíritu fuese la causa de la belleza y del orden universal. La filosofía de Anaxágoras le sugería que el universo es encarnación de un plan racional coherente y puso la esperanza en que le explicaría el modo en que la Inteligencia constituía el orden de las cosas revelándole el porqué y el fin de ese orden. Imaginaba que le aclararía: ¿cómo esa causa se ocupaba de ordenar el universo en cada una de sus partes *para el mejor de los fines?*; ¿cómo la mente dispondría cada cosa de la manera que fuera *mejor?*<sup>31</sup>. Pues pensaba Sócrates, si la Inteligencia dicen que es la causa de todo el orden y la causa de la estructura del mundo, de la tierra y de todas las demás cosas del universo, ¿no deben tener todas ellas exactamente la forma,

---

<sup>28</sup> En estudio de Gómez Robledo, tras haberse ido Anaxágoras de Atenas, su doctrina había dejado huella en la filosofía y en la formación de por lo menos un discípulo, Arquelaos, de tan directo influjo en la evolución espiritual de Sócrates. Cfr. GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO; *Sócrates y el socratismo*, o.c. p. 50.

<sup>29</sup> PLATÓN, *Fedón*, 97c.

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3, 984b, 15-20.

<sup>31</sup> Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 97c.

posición y lugar que sea *lo mejor* para cada una? ¿O acaso la inteligencia dispondría el orden para *otro fin que no fuese el bien*?

La idea de “lo mejor” marca el paso adelante que Sócrates dará y señala el punto de inflexión en las filosofías que hasta el momento habían tenido lugar. Veamos cómo sucede:

“Reflexionando esto, creía muy contento que ya había encontrado un maestro de la causalidad respecto de lo existente de acuerdo con mi inteligencia, Anaxágoras; y que él me aclararía primero, si la tierra es plana o esférica, y luego de aclarármelo, me explicaría la causa y la necesidad, diciéndome lo mejor y por qué es mejor que la tierra sea de tal forma. Y si afirmaba que ella está en el centro, explicaría cómo le resulta mejor estar en el centro. Y si me demostraba esto, estaba dispuesto a no sentir ya ansias de otro tipo de causa. Y también estaba dispuesto a informarme acerca del sol, y de la luna y de los demás astros, acerca de sus velocidades respectivas, y sus movimientos y demás cambios, de qué modo le es mejor a cada uno hacer y experimentar lo que experimenta”<sup>32</sup>.

Admitiendo con Anaxágoras que la verdadera causa no es física sino intelectual, se dedicó al estudio con el anhelo de haber encontrado un maestro que pondría fin a sus dudas. Pero, nuevamente encontró su decepción al notar que la Mente de Anaxágoras no se ocupaba de ordenar el Universo para el bien; no le atribuía una causalidad superior, un propósito, sino que sólo hacía uso de esa Inteligencia en relación a las acciones particulares y mecánicas y al margen de cualquier finalidad<sup>33</sup>.

Resume Gómez Robledo: “Después de haber escuchado “con alborozo” aquella sorprendente proposición de que el Espíritu es el ordenador y causa de todas las cosas, se dio cuenta de que al tratar de explicar después más en concreto el proceso de los entes, el Espíritu hacía figura de personaje inútil, pues todo volvía a caer nuevamente en el mecanicismo”<sup>34</sup>.

Sócrates no rechaza en su totalidad la doctrina de Anaxágoras. Le satisface por la teoría de la inteligencia y por su cualitivismo (impone orden); lo que rechaza es que, al no atribuirle ninguna causalidad, separa la inteligencia de la cualidad. De este modo,

---

<sup>32</sup> PLATÓN, *Fedón*, 97d-98a.

<sup>33</sup> Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 98a-c.

<sup>34</sup> GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO; *Sócrates y el socratismo*, o.c. p. 51.

la filosofía socrática atribuye a la inteligencia una causalidad, un porqué y este porqué es el Bien: Sócrates eleva la verdad al Bien.

Sócrates creía que nada era en vano. Con ese espíritu que lo caracteriza, Jenofonte muestra que lo que había buscado es el fin bueno y útil en virtud del cual todas las cosas han sido hechas siendo fruto de una inteligencia divina:

“En primer lugar, contaré la conversación que le oí mantener un día acerca de la divinidad con Aristodemo, al que apodaban “el enano”. Al enterarse de que éste no hacía sacrificios a los dioses ni consultaba la adivinación, sino que incluso se burlaba de quienes lo hacían, le dijo:

- Dime, Aristodemo, ¿hay personas a las que tú admires por su sabiduría?

- Desde luego.

- Dinos sus nombres.

- En la poesía épica admiro sobre todo a Homero,...

- ¿Y quienes te parecen más dignos de admiración, los que crean imágenes irracionales y sin movimiento, o los que hacen seres inteligentes y activos?

- ¡Por Zeus! Con mucho prefiero a los que crean seres vivos, a no ser que se produzcan por azar y no en virtud de un proyecto inteligente.

- Y entre las cosas que es imposible conjeturar con qué fin están hechas y las que evidentemente tienen una utilidad, ¿cuáles crees que son obra del azar y cuáles de la inteligencia?

- Parece lógico que las que tienen una utilidad son obra de una inteligencia”<sup>35</sup>.

#### 4.1.3. *El Bien manifiesta el amor*

Sócrates, desde su necesidad interior de alcanzar el profundo sentido de la verdad, concibe la causa espiritual y metafísica en el Bien, cuyos caracteres le son esenciales y que más tarde desarrollará Platón. Ciñéndonos al objetivo que nos hemos marcado para la filosofía socrática, se destacan a continuación los caracteres esenciales al Bien Universal. Ellos van a configurar la verdad de la propia existencia humana que nos interesa.

En Sócrates el concepto “verdad” remite al principio no visible y espiritual que hace que las cosas sean lo que son. No es suficiente que la verdad se explique en lo

---

<sup>35</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 4, 2-4.

material o incluso en lo intelectual, es necesario que la verdad dé cuenta de la fuerza divina de Bien.

La causa es para Sócrates una potencia divina de Bien que cohesiona y mantiene unido todo:

“En cambio, la facultad para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que lo abarque todo mejor, y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesiona y mantiene todo”<sup>36</sup>.

Jenofonte nos relata cómo Sócrates se dirigía a sus discípulos al respecto de la causa de todo lo existente. Les probaba la existencia de una inteligencia divina asentada en el bien de todo lo creado:

-...”¿no te parece obra de providencia que siendo la vista algo delicado se le haya cerrado con párpados, que se abren cuando hay que utilizarla, mientras están cerrados durante el sueño y que, para que los vientos tampoco la dañen, se hayan implantado como una criba las pestañas y que se haya rebordeado con cejas la parte superior de los ojos, para que ni siquiera el sudor de la frente los perjudique? ¿Y que el oído reciba todos los sonidos, pero nunca se llene de ellos? [...] Estas cosas tan providencialmente preparadas ¿todavía dudas si son obra del azar o de la inteligencia?

-...Más bien, examinado de esta manera, parece obra de un artesano entendido y amigo de los seres vivos”<sup>37</sup>.

En lo que concierne a las necesidades de los seres humanos, nos ofrece una extensa relación en la que atestiguaba el cuidado con el que los dioses han preparado cuanto los hombres precisan: necesitamos la luz que los dioses nos proporcionan; necesitamos descanso, nos dan la noche; hicieron aparecer los astros de la noche y los ciclos de la luna para nuestro bienestar; de la tierra hacen surgir los productos que necesitamos. “Todo ello significa un gran amor a la humanidad”<sup>38</sup>. Prosigue: “¿Y que me dices de ofrecernos el agua, ese elemento tan valioso que en unión de la tierra y las estaciones hace brotar y crecer todo lo que nos es útil, contribuye a nuestra alimentación y, mezclada con todos nuestros alimentos, hace que sea más fácil de

---

<sup>36</sup> PLATÓN, *Fedón*, 99c.

<sup>37</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 4, 6-7.

<sup>38</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 3, 5.

digerir?”<sup>39</sup>; nos han proporcionado el fuego, sin el cual no se puede llevar a cabo ninguna actividad en cuanto es útil para vivir; el sol acercándose madura las plantas y una vez llevado a término se retira evitando darnos más calor del necesario pero sin alejarse más de lo necesario<sup>40</sup>.

Sócrates vio que en el Bien está el Principio de toda unión y cohesión buena y bella, el Principio del amor y de la inteligencia humana<sup>41</sup>:

“¿No crees que se preocupan (los dioses)? [...] Y teniendo todos los seres vivos una boca, sólo la de los seres humanos la hicieron tal que tocando uno u otro lado de la boca pueden articular sonidos y dar a entender todo lo que quieren comunicarse unos a otros [...] Pues bien, no le bastó a la divinidad preocuparse del cuerpo, sino, lo que es más importante, infundió en el hombre un alma perfectísima”<sup>42</sup>.

La filosofía socrática asienta en el Bien la causa de inteligencia y amor. En la alianza de la verdad con la causa el hombre reconoce la grandiosidad, orden y belleza de la creación. Sócrates afirmaba que sólo conocía una ciencia pequeña y esta ciencia es la ciencia del amor, pero aquél poco conocimiento es ante sus ojos el conocimiento entero.

## **4.2. La verdad como motivo del amor humano**

### *4.2.1. Amor del Bien como verdadero amor*

Sócrates había advertido que aún cuando haya o no para sus coetaneos un dios que presida el orden global, para ellos cada producción no obedece más que mecánicamente a sus causas. Sin embargo, esta explicación no da respuesta a la

---

<sup>39</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 3, 6.

<sup>40</sup> Cfr. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 3, 3-9.

<sup>41</sup> Explicaba con estas palabras que nuestra inteligencia no es fruto de una ciega casualidad: “Y fuera de ti ¿no crees que haya nada racional? Y aun sabiendo que tienes en tu cuerpo una pequeña parte de la tierra, que es mucha y de la humedad,...de cada uno de los elementos, que, siendo grandes, sólo has asumido una pequeña parte para ensamblar tu cuerpo. Aun así ¿crees haber acaparado, por una especie de buena suerte, la inteligencia, que es lo único que no está en ninguna parte, y estos elementos infinitos en número y grandeza te imaginas que se mantienen en orden sin ninguna inteligencia?”. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 4, 8.

<sup>42</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 4, 11-13. El alma se ve como sede de la capacidad de entender y querer. Ver apartado 5.2.4.

verdad de las actuaciones humanas: ¿por qué?, ¿cuál es la razón? En el *Fedón* se relata el ejemplo de su propia persona y aparece el contexto en que acontece la narración<sup>43</sup>.

En aquél entonces Sócrates se encuentra en prisión y condenado a muerte. Digamos por ejemplo, expone a sus amigos, que lo que hace que yo esté sentado en prisión en este momento es porque los órganos de mis piernas, piel, huesos, nervios, músculos, me permiten flexionar mis piernas y sentarme. Todo eso está muy bien, pero como explicación es risible. Las verdaderas causas se encuentran en otra parte, y pregunta: ¿porqué estoy sentado aquí en verdad? En verdad no será porque los músculos y huesos no pudieran haber huido, sino por la concepción de que estar aquí y soportar la pena es lo mejor y lo más noble. Expresa así: “según yo opino, hace tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en Boecia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, sino hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar”<sup>44</sup>. Y continua explicando que si uno dijese que por no tener tendones y huesos, no puede hacer lo que decide, eso es cierto; pero decir que lo que se hace es por causa de los tendones y los huesos, y no por la elección de lo mejor, eso sería abusivo. En definitiva, la atención a la verdad espiritual es la causa y el porqué de la actuación.

En lo que concierne a la verdad que dicta las acciones humanas, Sócrates ha superado el ámbito de la explicación física para permitir la argumentación espiritual. Cuando el conocimiento de lo material es la razón y el porqué de nuestros actos, nos preocupamos y obedecemos a lo terrenal y mecánico sin atender a la verdad. En contraste, el pensador de Atenas, establece el valor de la verdad esencial y espiritual, según la cual, el porqué se hace o se deja de hacer responde al Bien metafísico.

El resultado de esta reorientación sería que la verdad se conformaría en el interior, en el Bien metafísico<sup>45</sup>. Una y otra vez repetiría sin cesar: “Ninguna otra cosa

---

<sup>43</sup> PLATÓN, *Fedón*, 98c-99b.

<sup>44</sup> PLATÓN, *Fedón*, 98e-99a.

<sup>45</sup> En la línea de investigación emprendida por Sócrates, éste ya no trataría de proseguir lo que Anaxágoras había dejado sin hacer, ni se ocuparía del estudio de las causas, sino que vería la necesidad de regresar al mundo interior de las cosas mirando a su bien. Se separaría de las corrientes de su época e instaría a sus contemporáneos a buscar la verdad en el Bien. La diferencia que Sócrates marca entre

le conviene a una persona examinar respecto de aquello, ninguna respecto de las demás cosas, sino qué es lo mejor y lo óptimo”<sup>46</sup>.

En lo que concierne a nuestro tema, la filosofía socrática de la verdad marcaría un cambio: sin la explicación metafísica sólo habría amor de las cosas sensibles y nunca amaríamos correctamente. Sócrates conforma el amor a la divinidad y al Bien, y, por ende, también las acciones humanas se satisfacen en ese mismo principio. Los testimonios nos lo confirman. Ante la insistencia de su amigos a que evitase su condena, dijo Sócrates:

“<<Que ya al intentar ponerme a pensar en la defensa que presentaría ante los jueces se me opuso la divinidad>>. <<¡Sí que es extraño eso!>>, dijo Hermógenes. Y Sócrates: <<¿Te extraña que al dios le parezca mejor que yo termine ya mi vida? ¿No sabes que hasta el día de hoy yo no me cambiaría por nadie por haber vivido ni mejor ni más a gusto que yo mismo? Porque yo creo que los que mejor viven son los que más se preocupan de llegar a ser lo mejores posible, y los que viven más a gusto son los que se dan cuenta de que se han hecho mejores... Y no sólo yo, sino que también mis amigos mantienen siempre este juicio sobre mí, no porque me quieran, pues en ese caso los que estiman a otros tendrían esta opinión sobre sus amigos, sino porque ellos mismos cuando me frecuentan esperan que llegarán a ser mejores”<sup>47</sup>.

Jenofonte ilustra esta idea de amor espiritual. Sócrates sabe de la injusticia que cometen sus jueces; también sabe el bien que causa la verdad:

“Yo sé que aún en el caso de que muera ahora la atención que conseguiré de la humanidad no será la misma que la de los que me han dado muerte, porque sé que siempre me serán testigos de que nunca hice daño a nadie, ni induje a nadie al mal, sino que siempre intenté hacer mejores a mis acompañantes”<sup>48</sup>.

La verdad espiritual y la obediencia al dios puso las bases del amor contemplativo que más tarde sería desarrollado por Platón<sup>49</sup>. En nuestros días se ha interpretado con mayor facilidad la llamada de Sócrates al bien desde un enfoque estrictamente ético porque coincide con el hábito de pensamiento de una época en

---

causa y condicion material será retomada por Arsítóteles en su teoría de las causas. Ver capítulo decimo y decimo primero en lo que respecta a la noción de causa en Aristóteles y al fin de este trabajo.

<sup>46</sup> PLATÓN, *Fedón*, 97d.

<sup>47</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 10, 6-8.

<sup>48</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 10, 10.

<sup>49</sup> El tema, desde la perspectiva socrática, viene más ampliamente explicitado en apartados 5.2.1. y 6.1.3.



que ocasionalmente se une de forma explícita la ética con la religión. Sin embargo, la filosofía socrática nos evidencia la necesidad de remisión al principio espiritual y metafísico en la consideración de los asuntos del amor.

#### 4.2.2. Amor a realizar el Bien eterno

En la línea de investigación emprendida, Sócrates descarta embarcarse en el estudio del bien de las cosas de la Naturaleza y se emplea en el estudio del bien de los asuntos humanos. En efecto, la filosofía de la Naturaleza había dejado fuera del mundo las cosas más usuales de éste: los hombres; había jalonado el logro de una actitud mental en la que el objeto se había desprendido del sujeto y en donde éste podía ser “contemplado” por el pensamiento al margen de los intereses de su acción<sup>50</sup>. Por el contrario, la filosofía socrática marcaría el pensamiento dirigido al conocimiento de la verdadera acción del hombre.

Los testimonios coinciden en afirmar que después de la decepción que tuvo en su juventud acerca de los métodos y los resultados de la investigación física, Sócrates no trató de cuestiones acerca del origen del mundo, sino del hombre<sup>51</sup>. Jenofonte en *Recuerdos de Sócrates* da algunas razones. ¿Se figuraban los hombres de ciencia que comprendían los intereses humanos tan cabalmente, que podían permitirse ignorarlos para consagrarse al estudio de las cosas que quedaban fuera de la esfera del hombre y más allá de su capacidad de descubrir la verdad?, ¿creían haber indagado suficientemente las cosas humanas para ocuparse del cosmos?:

“Tampoco hablaba, como la mayoría de los demás oradores, sobre la naturaleza del universo, examinando en qué consiste lo que los sofistas llaman *kosmos* y por qué leyes necesarias se rige cada uno de los fenómenos celestes, sino que presentaba como necios a quienes se preocupaban de tales cuestiones. En primer lugar investigaba si tales individuos, por creer saber suficientemente de las cosas humanas,

---

<sup>50</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Sócrates y el pensamiento griego*, o.c. p. 31. No hay que olvidar, sin embargo, que la ciencia jónica es considerada como la ciencia que ha dado origen a toda la ciencia europea desde entonces.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 31. Zubiri confirma que si bien *Los recuerdos de Sócrates* de Jenofonte no es el único texto que refleje ese hecho, es ciertamente uno de los más significativos y que se presta como pocos para situar la obra de Sócrates. Cfr. ZUBIRI, XAVIER; *Naturaleza, historia, Dios*, o.c. p. 183. Apoyados en la observación de Zubiri, para el desarrollo de este apartado y para la enunciación del conocimiento de uno mismo (capítulo quinto) se atiende principalmente a la mencionada obra de Jenofonte y en combinación con el testimonio de Platón y Arsitóteles en su caso.

se dedicaban a preocuparse de lo referente a aquellas otras, o si, dejando de lado los problemas humanos e investigando lo divino, creían hacer lo que es conveniente”<sup>52</sup>.

¿Podrían acaso aplicar lo aprendido en beneficio de sí mismos y de los demás, o simplemente les bastaba con saber cómo se produce cada uno de los fenómenos?<sup>53</sup>. Sócrates pensaba que la naturaleza del hombre es la parte del mundo mejor conocida y la base firme, tanto para el análisis de la realidad, como la clave para la comprensión de ésta.

Meditando sobre todas estas cuestiones dejó de lado a las altas especulaciones de la cosmología y se centró en una sobria preocupación por los hechos de la vida humana. Ve la necesidad de interrogarse sobre uno mismo y transportar todas las preguntas radicales de las ontologías al terreno que es y que no ha dejado de ser el suelo de Atenas, el terreno moral<sup>54</sup>. Consideró que los más grandes esfuerzos por conocer la verdad deben consagrarse a dar luz sobre valores esenciales y espirituales que caracterizan al hombre y que hacen progresar el bien y la moralidad.

Bajo estos principios, Sócrates abandonó las filosofías de Atenas. Sin embargo, de esa renuncia cabe tener en cuenta algunos datos. Por un lado, que el hecho de que éste se aparte de su primera curiosidad por las cosas celestes o que pasan en el cielo, no implica que se apartara de su ardor por las cosas divinas; significó que su tema de estudio sería la guía inteligente del hombre hacia su propio bien. Por otro, que el giro en sus estudios al interior del hombre no debe ser considerado con el prejuicio vulgar que presentaría a Sócrates como un “buen hombre” contrario a toda especulación demasiado elevada<sup>55</sup>; sólo debiera significar que si centró su atención en la vida humana, fue en la búsqueda de su esencia en la noción de la verdad a la que nos hemos venido refiriendo. En definitiva, Sócrates dedicará su filosofía a la verdad sobre el hombre que, en rigor es la misma idea de lo divino.

---

<sup>52</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 11-13.

<sup>53</sup> Cfr. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 15-16.

<sup>54</sup> Cfr. WOLFF, FRANCIS; *Socrate*. Presses universitaires de France. Paris 2000, (4ª ed.), p. 37. Sobre la crisis moral que acosa a Atenas ver apartado 5.1.

<sup>55</sup> Cfr. FOUILLÉE, ALFRED; *La Philosophie de Socrate*, o.c. (vol. I) p. 23. Probablemente, como comenta Fouillée, Sócrates no sería, como se deduciría de la lectura de Jenofonte, exclusivamente moralista, ni tan metafísico como Platón lo representa, sino más bien su punto de vista propio es la unidad de la moral y la metafísica en la noción práctica y especulativa de la causa final: el Bien. Cfr. *Ibid.*, (vol. I) p. 33 y ss. A efectos de esta investigación ya se han señalado los criterios de acotación en la fuente de Platón y que se han seguido: dónde acaba Sócrates y dónde empieza Platón.

La verdad en Sócrates relata el saber del bien espiritual que obra en la intimidad del ser humano. En respuesta a la pregunta planteada al inicio del capítulo: ¿qué es la verdad?, se advierte que la verdad socrática no se trata de una forma de intelectualismo abstracto, tampoco se trata de un conocimiento subjetivo, es afirmación de los contenidos existenciales, aquella afirmación que se conforma en el amor del bien eterno y a encarnarlo en el tiempo y en la propia intimidad humana.

Encauzada por Sócrates, esta sabiduría espiritual abarcará todos los tiempos venideros y, bajo diferentes modos de expresión, conservada hasta nuestros días en todas aquellas tradiciones que han sabido mantener la verdad. La noción de verdad se dirige al descubrimiento de la ciencia, propia y connatural al hombre, de la ciencia del amor que caracteriza el pensamiento socrático.

El pensador de Atenas dio un giro a la filosofía racional de la época, reorientó la verdad a una filosofía antropológica y espiritual y se propuso la misión de exhortar a los atenienses a conocerse a sí mismos. El análisis en el precepto “Conócete a ti mismo” será objeto del próximo capítulo. Éste complementará las afirmaciones de los dos últimos apartados.

## CAPÍTULO 5 – VERDAD Y AMOR CONTEMPLATIVO EN EL PRECEPTO “CONÓCETE A TI MISMO”

*“¿Crees tú que los dioses habrían infundido en los hombres la creencia de que son capaces de hacer el bien y el mal si no tuvieran poder para hacerlo, y que los hombres se habrían dejado engañar todo el tiempo sin darse cuenta?”*

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 4, 15-16.

### Introducción

La contribución socrática más importante es el estudio de las cosas del hombre. Este hecho habrá de marcar una de las raíces culturales y espirituales en las que se ha sostenido el pensamiento occidental. Se cuenta que a la edad de 31 años Sócrates fue a Delfos y que allí conoció el más divino de los preceptos delficos: “Conócete a ti mismo”<sup>56</sup>; él desvelaría la verdad encerrada en el mandato y lo constituiría como el principio rector de su filosofía humana.

Con la instancia a conocerse a sí mismo, plantea la resolución al gran problema: hombre, ¿quién eres? y en ello surge el tema del amor. Como señala Wolff, el “Conócete a ti mismo” no es una invitación a la introspección o a la psicoterapia, es una exhortación a la racionalidad moral. Pero esta racionalidad (que nos queda esclarecer), esta toma de conciencia no será nada si la separamos de una actitud que está en el corazón del socratismo: el amor a la Verdad y al Bien, el amor a la sabiduría<sup>57</sup>.

Bajo esta breve presentación, y con el objeto de exponer la formulación que nos hemos propuesto, en este quinto capítulo analizaremos la vinculación de la *Verdad socrática* recién compendiada con el conocimiento de uno mismo, respondiendo a la pregunta: ¿qué es en verdad el conocimiento de uno mismo? Ello ha de evidenciar la influencia que la verdad tiene en el amor contemplativo y la plenitud de la persona.

En el fin de llevarlo a cabo, la ordenación que se sigue es: el primer apartado centra la filosofía antropológica socrática en el entorno ateniense; los siguientes,

---

<sup>56</sup> Edad datada por FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Socrate*, o.c. p. 58.

<sup>57</sup> Cfr. WOLFF, FRANCIS; *Socrate*, o.c. p. 42.

extraen los caracteres esenciales que, para el fin propuesto, contiene el mandato “Conócete a ti mismo”.

### **5.1. La verdad universal como fundamento antropológico**

La filosofía antropológica y espiritual socrática se encuadra en el tiempo histórico en que se desarrolla y en el arco del pensamiento filosófico, también antropológico, que junto a la filosofía de la Naturaleza acontece en Atenas. En la ciudad se ha aclimatado la prosa, la historia y la retórica, con un nuevo interés en los estudios humanos –la sofística-<sup>58</sup>.

En tiempos anteriores, al lado de la ciencia física, en Grecia había nacido la ciencia del espíritu. Ya la filosofía había sido ciencia de lo universal como forma dirigente de la vida, y bastaría, señala Gómez Robledo, el caso de la comunidad pitagórica para demostrarlo. La misma energía espiritual, subraya este autor, “iba ahora a aplicarse, en las condiciones sociales y políticas del mundo helénico en el siglo V, al estudio del hombre y de la convivencia humana en todos sus aspectos”<sup>59</sup>. Los primeros representantes en época de Sócrates fueron los llamados “sofistas”.

En aquél momento, Atenas se realiza esencialmente en el orden político; la política, dice Wolff, es “arte sutil y empírico dependiente de las circunstancias –que no tiene nada de absoluto, afianzada en la temporalidad inmediata –y no en la eternidad-, suspendida la justicia al éxito concreto –y no a la verdad abstracta-. Y si el pensamiento de Atenas se resume en su política, sólo necesita como fundamento una moral pragmática asentada en viejos preceptos y aforismos penetrados de un ideal utilitario que desafía la voluntad humana de saber la verdad”<sup>60</sup>. Para ganar el poder y mantenerse en él era necesario el dominio de la palabra; también, en la vida ordinaria del ciudadano fue creciendo la demanda de elocuencia, constituyéndose un ideal de hombre virtuoso y culto.

---

<sup>58</sup> El estudio de la sofística que se lleva a término en este apartado remite exclusivamente, por un lado, a extraer los caracteres esenciales del modo en que concebían la verdad y que, por comparación, encuadre la verdad antropológica socrática; por otro, a señalar el ambiente en que Sócrates desarrolló el conocimiento de uno mismo. Es acepción general entre los estudiosos el antagonismo entre la filosofía socrática y la sofística.

<sup>59</sup> GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO; *Sócrates y el socratismo*, o.c. p. 52.

<sup>60</sup> WOLFF, FRANCIS; *Socrate*, o.c. p. 21.

En ese medio, los sofistas son maestros de persuasión y filosofía que profesan la enseñanza de la virtud del hombre y del ciudadano. Son personas audaces que presumen de llevar y de dispensar a los demás un saber enciclopédico de la buena conducta asentado bajo el principio de lo que se podría denominar “eficiencia”. Este modo de proceder se entiende si nos atenemos al hecho de que para la concepción griega virtud era siempre algo positivo, un comportamiento que permite a su poseedor hacer algo y no, como se admitiría hoy día, se llamaba virtud a aquello que hace al hombre abstenerse de hacer algo. Para el griego el hombre debe ser virtuoso para algo. Ese ser virtuoso para algo, en su forma plural, tendría el significado de lo que en nuestra lengua llamamos “logros”<sup>61</sup>. En ese sentido, la virtud que enseñaban los sofistas consistía en la habilidad para regir los propios asuntos del hombre y de la ciudad, y en la mayoría de los casos, el fin sería obtener los frutos de la ambición o interés personal<sup>62</sup>.

Además, si virtud significa en todos los tiempos acomodación a los ideales de conducta vigentes, siendo la persona de bien la que hace lo que la sociedad aprueba, la noción se supedita al concepto moral que reine en la ciudad. En la Atenas de Sócrates, con los sofistas, a fuerza de defender una causa, fuera buena o mala, y con el juego retórico y el éxito como fin, se ha pasado a una confusión de conceptos morales<sup>63</sup>.

Si en determinados aspectos quizá éstos sofistas no merezcan reproche, no es así, en su aplicación al descubrimiento de la verdad. En la polis se aplica la justicia, se loan una serie de valores como la bondad, la piedad o el coraje que deben reglar los actos, y justamente nadie sabe en qué consisten. Este es el nudo del problema socrático: “cómo a la vez evitar el moralismo de los moralistas que dicen a los otros

---

<sup>61</sup> Cfr. BURNET, JOHN; *Greek philosophy: Thales to Plato*, o.c. p. 140.

<sup>62</sup> Con Platón y Jenofonte el término “sofista” asume un sentido peyorativo, bajo las connotaciones de charlatanes, impostores o embaucadores. Sócrates refiere la virtud que enseñan como “virtud vulgar”.

<sup>63</sup> Sócrates no se apartaría de esa acepción de virtud que llamó “virtud popular” ni implicaría que para él los valores tradicionales se conviertan en anti valores; él difirió en su concepción de lo que eran los fines del hombre significando que en sí carecen de valor, y que solo se convertirán en valores en función del fin que se propongan. Públicamente proclamó en su juicio que los que se conforman en sus demostraciones con razones opinables le parecen grandes fanfarrones.

qué deben hacer en nombre de lo que saben y retornar a los valores la dignidad indiscutible y su carácter absoluto”<sup>64</sup>.

Sócrates sabe que con el ideal sofístico de hombre culto se está cada vez más alejado de la verdad y de lo que constituye la plenitud del hombre. Zubiri da una clara imagen de la situación que concurría en la ciudad Helena, con la que ése se encontró y contra la que reaccionó: el saber degeneró en conversación y el diálogo en disputa, y es ahí donde el “es” de las cosas pierde toda su transcendencia y gravedad, pasando todo a ser relativo o verdad al modo de cada cual. Al sofista nada le importa más que sus propias opiniones en tanto sean tomadas en serio por los demás. A efectos de la inteligencia, se conversaba y se pronunciaban discursos de hueca belleza en lugar de dialogar y discurrir. Como consecuencia, el saber no es el producto de una vida intelectual sino de un simple manual de códigos. En definitiva, se había perdido la mente pensante que es la que se hace patente a los grandes pensadores<sup>65</sup>.

Con Sócrates se forjarían en el entorno cultural griego dos verdades opuestas: cuando el pragmatismo de los sofistas todo lo reduce al éxito, él todo lo reduce al conocimiento de uno mismo; cuando en la ciudad aparece lo relativo, él busca el más completo absoluto. Es sobradamente conocida la efigie que el modesto pensador tenía de la verdad que defendía:

“En efecto, Sócrates creía que quienes tienen un concepto de lo que es cada cosa pueden también explicárselo a otros, mientras que los que no lo tienen no sería sorprendente que se equivocaran ellos e hicieran equivocarse a los demás”<sup>66</sup>.

En definitiva, Sócrates se separa, además de las ciencias físicas, de las ciencias humanistas de su época, inicia un nuevo camino en donde la filosofía antropológica tomaría unas bases espirituales y absolutas. Ese caminar es el de un hombre que se va independizando, como una escultura que recibe los últimos golpes y es separada de un

---

<sup>64</sup> WOLFF, FRANCIS; *Socrate*, o.c. p. 38.

<sup>65</sup> Cfr ZUBIRI, XAVIER; *Naturaleza, historia, Dios*, o.c. p. 185.

<sup>66</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 6, 1. Si bien Sócrates parte del mismo valle en el que se mueven los sofistas, su imagen y sus objetivos son totalmente diferentes. Con estas distinciones lo expresa Kranz: los sofistas recorrían el mundo y se detenían allí donde pudieran sacar provecho de su “sabiduría”, Sócrates no salió de su ciudad natal (solo para ir a la guerra) y lo suyo fue un bello estilo entregado a los demás; los grandes sofistas querían impresionar, Sócrates iba en pos de la verdad escueta; aquellos eran gente afectada, éste maestro de la ironía; aquellos hacían dinero, éste vivió con modestia. Cfr. KRANZ, WALTHER; *La Filosofía griega*, o.c. p. 1.

inmenso bloque<sup>67</sup>. Él amaba al hombre y a su ciudad natal; el llamamiento que hace a la verdad desde el “Conócete a ti mismo” encierra una concepción nueva.

## 5.2. El Precepto como sabiduría propia del hombre

Sócrates toma una cierta actitud y comienza su propia acción. Derivado de la inocuidad de la ciencia física en cuestiones humanas y de la ignorancia de los sofistas, emprende un nuevo método consistente en elevarse de lo más fácil a lo más difícil, de lo conocido a lo desconocido; por tanto el punto de partida debía ser a su juicio el conocimiento de uno mismo. Ese conocimiento es, a sus ojos, el que ha de desvelar la verdad sobre el hombre. Dice así en la defensa de su proceso:

“En efecto, atenienses, yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es esa? La que, tal vez es sabiduría propia del hombre”<sup>68</sup>.

### 5.2.1. Conocimiento del valor del ser humano

La frase “Conócete a ti mismo” parece que se encontraba inscrita en la fachada del templo de Apolo y debía ser un mensaje emblemático de la religión apolínea. El testimonio de Platón expresa que los Siete Sabios dedicaron al dios Apolo la inscripción<sup>69</sup>.

El estudio del significado original del término llevado a cabo por Reale, indica que en todos los estudiosos en el tema se advierte un acuerdo de fondo de que Apolo invitaba al hombre a conocer su propia limitación y finitud, y, por tanto, a informar al dios<sup>70</sup>. Por ende, a todo el que entraba en el templo de Delfos le venía dicho: “Hombre, recuerda que eres un mortal y que, como tal, te acerques al dios inmortal”<sup>71</sup>.

En el sentido delfico, el conocimiento al que llama Sócrates con la exhortación es una búsqueda de la sabiduría divina que es digna de ser conocida por el hombre, pero que, aún así, viene señalada por el reconocimiento de la humanidad de uno

---

<sup>67</sup> Cfr. TOVAR, ANTONIO; *Vida de Sócrates*, o.c. p. 109.

<sup>68</sup> PLATÓN, *Apología*, 20d.

<sup>69</sup> Cfr. PLATÓN, *Protágoras*, 343a-b.

<sup>70</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, o.c. p. 49. Sobre la presencia del precepto en los precedentes socráticos ver p. 50 y ss.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 49. El texto lee: “Uomo, ricordati che sei un mortale e che, come tale, tu ti avvicini al dio immortale”.



mismo. Como tal es culto, amor y devoción al dios. Es, en definitiva, el reconocimiento del valor de ser humano<sup>72</sup>.

Las fuentes de Jenofonte y Platón testimonian la filosofía socrática de la máxima apolínea del templo de Delfos. El texto de Jenofonte advierte de la necesidad de un camino a tal fin: el conocimiento de uno mismo:

“- ¡Por los dioses, Sócrates!, yo estaba totalmente convencido de que estaba dedicado a una filosofía con la que mejor pensaba que me educaría en lo que conviene a un hombre que aspira a la hombría de bien, pero ahora ¿cómo te imaginas lo desalentado que estoy, cuando me doy cuenta de que, después de tantas fatigas, ni siquiera soy capaz de responder a tus preguntas sobre lo que es más necesario saber y sin tener otro camino que me conduzca a ser mejor?

Entonces le dijo Sócrates:

- Dime Eutidemo, ¿has ido alguna vez a Delfos?

- He ido dos veces, ¡por Zeus!

- ¿Leíste entonces en algún sitio del templo la inscripción *Conócete a ti mismo?*<sup>73</sup>.

Tras llamar al “Conócete a ti mismo”, se reconoce que difícilmente se podría saber otra cosa si uno se desconoce a sí mismo y que es precisamente en ese saber donde está el propio valor:

“- ¿Y ya no te preocupaste más de la inscripción, o prestaste atención e intentaste tratar de examinar cómo eres?

- Eso no, ¡por Zeus!, pues creía que lo sabía muy bien. Difícilmente podría saber otra cosa si me desconociera a mí mismo.

- En ese caso, ¿crees que se conoce a sí mismo uno que sólo conoce su propio nombre o quien actúa como los compradores de caballos, que conocen al que quieren conocer hasta que examinan si es dócil o rebelde, fuerte o débil, rápido o lento, y en general cómo está en las cualidades convenientes e inconvenientes en cuanto al uso del caballo? ¿Es así también como él examina a sí mismo sobre sus cualidades para su uso como hombre y como conoce su propio valor?<sup>74</sup>.

Es más, el valor de uno mismo asume una dimensión con el otro, pues quien se ordena a ese conocimiento propio procura beneficios a los demás:

---

<sup>72</sup> Las afirmaciones vienen ampliamente justificadas en los apartados siguientes. Específicamente apartado 5.3.1.

<sup>73</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 2, 23-24.

<sup>74</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 2, 24-25.

“¿Y no es evidente también que gracias a ese conocimiento de sí mismos los hombres reciben múltiples beneficios, y sufren, en cambio, numerosos males por estar equivocados sobre ellos mismos? Porque los que se conocen a sí mismos saben lo que es adecuado para ellos y disciernen lo que pueden hacer y lo que no. Haciendo únicamente lo que saben, se preocupan lo que necesitan y son felices, mientras que se abstienen de lo que no saben, con lo cual no cometen errores y evitan ser desgraciados. Gracias también a ello son capaces de juzgar a los demás hombres y por el partido que sacan de ellos se procuran bienes y evitan perjuicios. En cambio, los que no se conocen y se engañan sobre sus propias posibilidades, se encuentran frente a las demás personas y situaciones humanas en la misma situación que consigo mismos”<sup>75</sup>.

El testimonio de Sócrates recogido en la *Apología* platónica compendia las dimensiones del valor del precepto délfico que viene acompañado y quiere cumplirse con el amor al dios y con el otro:

“En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si,... al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa”<sup>76</sup>.

### 5.2.2. Conocimiento del Bien universal propio

De la lectura de Jenofonte se observa que, instaurado el valor del precepto, el primer llamamiento del conocimiento de uno mismo remite al bien:

“- Ten la seguridad de que creo firmemente, Sócrates, que el conocimiento de sí mismo debe tener la máxima importancia, pero ¿cómo hay que empezar a conocerse a sí mismo?...”

- Entonces, dijo Sócrates, me imagino que sabes cómo son las cosas buenas y las cosas malas”<sup>77</sup>.

Conocerse a sí mismo es conocer el valor del bien: “conoce tu bien”, conoce tus peculiaridades dice el precepto, pues esta es la condición para todo avance en la virtud.

El vocablo “virtud” es hoy un término confuso que traduce el vocablo griego *areté*. *Areté* designa aquella actividad y modo de ser que perfecciona a cada cosa

---

<sup>75</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 2, 26-27.

<sup>76</sup> PLATÓN, *Apología*, 28d-29a.

<sup>77</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 2, 30-31.

haciéndola ser aquello que debe ser<sup>78</sup>. En términos generales, debiera entenderse que la virtud es respecto de una cosa lo que la completa; es, propiamente hablando, su bien, pero no un bien general, sino su bien propio e intransferible. También se ha traducido por “bien”, “lo bueno”, o “excelencia”.

Señala Jaeger que el concepto socrático de “lo bueno” o de “virtud”, el más intraducible de todos sus conceptos y el más expuesto a equívocos, se deslinda del concepto análogo en la ética moderna. El término envuelve a la par su relación con quien posee el bien y con aquél para quien es bueno. Lo bueno es también aquello que hacemos o queremos hacer en gracia a sí mismo, pero al mismo tiempo, es lo verdaderamente útil, lo saludable, y por tanto a la par, lo gozoso y lo venturoso puesto que es lo que lleva al hombre a la realización de su ser<sup>79</sup>.

Se entiende que el conocimiento del bien que hay en uno mismo que dicta el mandato délfico, difiere de la virtud común que proclamaban los sofistas: ésta llama a la consecución del éxito proclamando el bien humano en “lo personal”; aquél apela a la consecución del bien íntimo al ser humano<sup>80</sup>. En pos de ese bien, Sócrates no habló sino de virtud.

Trató las cosas más usuales y lo que el hombre hace con ellas<sup>81</sup>. Reflexionó sobre la virtud de las actividades cotidianas de la vida –las *téknaí*-. Para el griego, ese vocablo tenía un sentido muy diferente al actual. Para él la técnica pertenece al orden del saber, es un “saber hacer”: saber curar, saber contar, saber medir, saber construir, saber dirigir, en definitiva saber hacer lo que se hace en los quehaceres diarios<sup>82</sup>. Es sobre ese saber hacer bien las cosas cotidianas de la vida sobre el que Sócrates reflexionó.

---

<sup>78</sup> El término griego atiende a la virtud de las cosas y seres en general y se hablaba por ejemplo de la virtud de los diferentes instrumentos, de la virtud de los animales, etc. Nos ceñimos ahora a aquellos caracteres del término *aretē* que se consideran más relevantes en el marco socrático y para el fin que se pretende.

<sup>79</sup> Cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. (vol. II) p. 50.

<sup>80</sup> Ver apartado 5.1. El análisis de la cuestión de finalidad de los actos abre el espectro de estudio al análisis de la visión socrática de medio y de fin. El tema queda fuera del alcance de esta investigación que quiere ceñirse al único objetivo de reiterar en cuanto a las acciones, la finalidad y el bien que ya se ha visto en el capítulo precedente.

<sup>81</sup> Hecho que explica que se le tomara por un sofista.

<sup>82</sup> Cfr. ZUBIRI, XAVIER; *Naturaleza, historia, Dios*, o.c. p. 168 y ss. y 192 y ss.

También introdujo en la reflexión el saber del bien esencialmente antropológico y moral: ¿cuándo soy justo, cuando honesto o piadoso? Relata Jenofonte en los *Recuerdos de Sócrates*:

”Siempre conversaba sobre temas humanos, examinando qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, Qué es justo, qué es injusto, qué es la sensatez, qué es la locura, qué es valor, qué cobardía, qué ciudad, qué es hombre de Estado, qué un gobierno de hombres y qué un gobernante, y sobre cosas de este tipo, considerando hombres de bien a quienes las conocían, mientras que a los ignorantes creía que con razón se les debía llamar esclavos”<sup>83</sup>.

Los primeros diálogos platónicos, muestran algunos de los temas morales considerados por Sócrates, la templanza en el *Cármides*; el valor en el *Laques*; la piedad en el *Eutifrón*; la amistad en el *Lisis*.

El signo de los diálogos socráticos en las distintas fuentes es la necesaria invitación a reflexionar el verdadero carácter de las diversas virtudes consideradas por todos. En efecto, el precepto délfico “Conócete a ti mismo” insta a la verdad y eso supone concretar con exactitud qué es la virtud.

#### 5.2.2.a) La necesidad de conocer y amar el propio Bien

El interés de Sócrates en temas éticos y en atender a la sola verdad de virtud provocó la búsqueda de la definición universal tan importante para la metafísica<sup>84</sup>. En la *Metafísica* informa Aristóteles: “Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones”<sup>85</sup>. Más adelante afirma: “Sócrates, por su parte, se ocupaba en estudiar las virtudes éticas y trataba, el primero, de definir las universalmente... Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales”<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 16.

<sup>84</sup> Bibliografía de los antecedentes de la definición universal: FOUILLÉE, ALFRED; *La Philosophie de Socrate*, o.c. (vol. I) p. 101.

<sup>85</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 6, 987b, 1-5.

<sup>86</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, XIII, 4, 1078b, 15-30. El presente apartado sólo refiere a la definición universal y exclusivamente en cuanto muestra la concepción del “ser” y la actuación moral; su estudio en profundidad rompería el curso del discurso. En lo concerniente a los razonamientos inductivos, sólo

El punto del que parte Sócrates para llegar a la definición universal es la observación de que al tratar las diferentes virtudes cada uno expresa la verdad a su manera. La idea de bien y de lo bueno, ha perdido su valor. Es usual en los diálogos ver a Sócrates rechazar las opiniones y asegurar el tema que se está tratando. Para él, el concepto debe ser siempre el mismo independientemente del sujeto que lo aprehenda. El *Fedro* platónico lo expresa en las siguientes palabras: “En primer lugar reunir en una sola idea general todas las ideas particulares esparcidas de un lado y de otro, a fin de hacer comprender, por una definición precisa, el tema que se quiere tratar”<sup>87</sup>. Por su parte Jenofonte dice sobre Sócrates: “nunca dejaba de examinar con sus seguidores el concepto de cada cosa. Gran trabajo sería exponer cómo hacía todas sus definiciones”<sup>88</sup>.

La sabiduría socrática dice busca una verdad incontestable y segura de la virtud. Así, para definir cualquiera de ellas, la justicia, la valentía, la honestidad, o para decir cuando un hombre es justo, valiente u honesto, la base de la definición tiene que estar unida a un principio que sea irrefutable e invariable<sup>89</sup>.

---

se tratan implícitamente y en el estudio de la *mayeutica*, apartado 6.1.5. Otro tipo de estudio se alejaría del objetivo que nos hemos propuesto. Bibliografía relevante: FOUILLÉE, ALFRED; *La Philosophie de Socrate*, o.c. (vol. I) chapitre VI “Procédés particuliers de la maïeutique. Division et déduction. – Induction”; chapitre VII “Procédés particuliers de la maïeutique (suite). La définition”. Datos interesantes al respecto de la definición universal socrática: Zubiri indica que “las expresiones aristotélicas no han de tomarse necesariamente en la acepción rigurosamente técnica que después han tenido. En realidad, Aristóteles se limitó a decir que Sócrates buscaba qué son las cosas mismas, no en función de las circunstancias, y que trató de atenerse al sentido de los vocablos para no dejarse arrastrar por el brillo de los discursos”. ZUBIRI, XAVIER; *Naturaleza, historia, Dios*, o.c. p. 189; Taylor anota que algunos autores alemanes, han decidido negar que Sócrates estuviera interesado en la “definición”. A ese respecto señala, que ello es verdad en el sentido de que su interés no estaba en hacer clasificaciones teóricas, sino en una regla práctica de conducta. Cfr. TAYLOR, ALFRED EDWARD; *El pensamiento de Sócrates*, o.c. p. 128.

<sup>87</sup> PLATÓN, *Fedro*, 265. Sobre la definición universal solicitada por Sócrates en el *Fedro* ver apartado 7.1.1.a.

<sup>88</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 6, 1.

<sup>89</sup> La definición universal se atiene a lo que siempre “es” expresando la esencia y naturaleza de lo definido. A modo de ejemplo sirva el que da Aristóteles: al hombre se le define como “animal racional”; ahora bien cada hombre posee diferentes dotes: unos guían su conducta por la razón, otros se entregan a los instintos y a los impulsos de las pasiones; hay hombres que no gozan del libre uso de la razón, ya sea por estar dormidos, ya sea porque son “mentalmente deficientes”. Pero todos los animales dotados de razón, tanto si la emplean como si no, son hombres. La definición de hombre se cumple en ellos y esta definición permanece constante y válida para todos. Cualquier hombre es pues animal racional, y cualquier animal racional es hombre. Sócrates ve que si se logra una definición de virtud que exprese su íntima naturaleza y sea válida para todos los hombres, se tendrá algo en lo que asentar los valores morales en la medida en que se acerquen o aparten de ella; se será más o menos justo u honesto en la medida en que se aproxime en mayor o menor grado a ese prototipo universal.

La idea comúnmente aceptada, tanto en los días del filósofo como en los nuestros, es que las virtudes son una pluralidad; cada una es enteramente diferente a las demás y es posible poseer una virtud en su más alto grado sin tener ningún vestigio de otra<sup>90</sup>. Se puede, por ejemplo, ser valiente y codicioso al mismo tiempo. Para Sócrates esto es atender a la virtud relativa que proclamaban los sofistas.

Según él, detrás de las diferentes manifestaciones de virtud y de las varias situaciones de la vida, cuando se considera el verdadero carácter de las diferentes virtudes, la reflexión parece llevar a la conclusión que la cualidad que se discute y que subyace a todas ellas es sólo una. Así, el intento de buscar la definición universal de las diversas virtudes conduce a la observación de que el conocimiento del bien aparece como la definición de la virtud particular, pero también de cualquier virtud como un todo único. De hecho, se nos hace entender que el intento de definir una virtud, que es la valentía, que la justicia, la amabilidad o la piedad, resulta en algo que no sólo es definición de esa virtud y no de otra, a causa de que todas las virtudes, en principio, son una: el conocimiento<sup>91</sup>.

Que la virtud sea conocimiento, al hombre de hoy le suena paradójico. Pero, se presenta menos paradójico, apunta Reale, cuando nos despojamos de nuestra mentalidad y analizamos la afirmación en su contexto. Como ya se ha indicado más arriba, la opinión común de los sofistas, que se creían maestros en la virtud, veía en las diversas virtudes (justicia, santidad, fortaleza, templanza) una pluralidad de valores y no tenía en cuenta el nexo que las hace precisamente ser virtud y que justificaba necesariamente su nominación con el término virtud<sup>92</sup>. Las virtudes son una pues, a pesar y por encima de sus particularidades, todas tienen en común el hecho de valer para el hombre, todas tienen en común el bien. Ciertamente, para Sócrates no hay más que una sola manera de alcanzar la verdad de uno mismo y conducirse racionalmente, y esta manera tiene valor universal: el Bien. Observado el apelativo socrático desde este ángulo, la virtud no se trata de cualquier conocimiento, de un arte

---

<sup>90</sup> Cfr. TAYLOR, ALFRED EDWARD; *El pensamiento de Sócrates*, o.c. p. 119 y ss.

<sup>91</sup> Taylor afirma que en este hecho se tiene la explicación de que algunos de los diálogos platónicos den aparentemente un resultado negativo: Cfr. *Ibid.*, p. 120.

<sup>92</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, o.c. p. 242.

o de una técnica, sino del más elevado conocimiento: la verdad de aquello que es el hombre y de aquello que es bueno para el hombre<sup>93</sup>.

El epíteto “la virtud es conocimiento” también se esclarece al observarla en sus bases metafísicas. Se ha visto en el capítulo anterior, que para Sócrates la verdad de lo que algo “es” es el Bien, Bien metafísico que denota la naturaleza esencial de la cosa. En este sentido ese conocimiento se presenta como una necesidad para el hombre.

Además, estas ideas fundamentan otro de los caracteres peculiares al fenómeno de la naturaleza humana: el amor de Bien y su necesidad. Justamente, en aquellas se aprecia el llamado “principio de teleología” que será seguido por Platón y Aristóteles, y según el cual la Naturaleza es un tipo de perfección final y formal, el Bien, hacia el cual se aspira por un impulso natural o divino<sup>94</sup>. En consecuencia, en lo que concierne a la Naturaleza humana, lo bueno del hombre se encuentra en el Bien y en responder a ese Bien al que por propia cualidad aspira.

Por último, encontramos su valía en la dimensión relacional humana con el otro. De acuerdo con el recién mencionado principio, hallaremos que el bien moral adquiere valor y sentido para nosotros en el Bien universal y metafísico como fundamento de toda perfección, bondad, y amor. Al respecto, Fouillée ha señalado en sus estudios que el Bien como causa, por el mismo hecho de ser profundamente moral, es así mismo profundamente metafísico: “La noción de fin y bien supremo, en efecto, no es propia de las ciencias de las costumbres; la metafísica bajo el nombre de lo perfecto y lo absoluto, ha hecho de ello su objeto más elevado; la idea de moralidad es, en rigor, la misma idea de lo divino”<sup>95</sup>. Indica su relevancia en el sentir de la humanidad, ya que señala que el bien verdadero es bueno en todos sus dominios y en todos los tiempos, en todos los lugares y para todos los hombres y éste es unidad absoluta de todos los bienes en el Bien<sup>96</sup>. Uno de los conocimientos más admirables

---

<sup>93</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 242

<sup>94</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Antes y después de Sócrates*, o.c. p. 173. Ver en detalle su tratamiento en Aristóteles, apartado 10.4.

<sup>95</sup> FOUILLÉE. ALFRED; *Historia general de la filosofía*, o.c. (vol. I) p. 83. Atestigua Fouillée: “La notion de cause final, où la métaphysique et la morale coïncident à leurs sommets, était tellement dominante chez Socrate”. ID. *La Philosophie de Socrate*, o.c. (vol. I) p. 27.

<sup>96</sup> Cfr. *Ibid.*, (vol. II) p. 30.

que debía salir de esta alta noción y a la que Sócrates da perfecta unidad es que, ser lo mejor, es también lo mejor para uno mismo y para los demás<sup>97</sup>.

En ese estadio, el epíteto “la virtud es conocimiento”, indica el conocimiento más elevado que el hombre debe tener de sí mismo: el bien espiritual. Como se ha indicado al inicio, el precepto “Conócete a ti mismo” al que Sócrates llama no se trata de una introspección en el sentido actual; se trata de una exhortación a “conocer el propio bien” tomando conciencia y conocimiento de aquello que es verdaderamente bueno para el hombre. Es lo que hoy llamaríamos, en expresión de Reale, la esencia del hombre y sus supremos valores éticos<sup>98</sup>. Estos caracteres del precepto, adquieren plena comprensión en otros dos que se analizan a continuación.

### **5.3. Cumplimiento del Precepto en el amor y la contemplación**

#### *5.3.1. Unión de inteligencia y voluntad en el Bien*

La recién enunciada paradoja socrática “la virtud es conocimiento” dice que todas las virtudes se fundamentan en el entender. Por este apotema fundamental, que caracteriza el pensamiento de Sócrates, con el precepto “Conócete a ti mismo” invita a conocer el valor de la inteligencia: “conoce tu inteligencia”, conoce tu peculiaridad, pues esta es la condición necesaria en todo avance en el conocimiento<sup>99</sup>.

El hecho de que toda la filosofía socrática se asiente en el conocimiento la hace profundamente intelectual o racional y puede parecer extrema la confianza y la ilimitada fe de Sócrates en esa facultad humana. Testimonia Aristóteles: “Sócrates pensaba, efectivamente, que las virtudes eran razones (pues todas consistían para él en conocimiento)”<sup>100</sup>. Ciertamente, Sócrates vive en una época en que tanto la ciencia como la ética están muy racionalmente orientadas y sí, es un intelectualista. Ahora bien, su intelectualismo difiere de la concepción actual de la cual bebemos. Veamos cómo.

---

<sup>97</sup> Cfr. *Ibid.*, (vol. II) p. 30.

<sup>98</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, o.c. p. 243.

<sup>99</sup> El examen exhaustivo del conocimiento socrático, de por sí muy interesante, constituiría el tema de otro estudio. Al fin que se pretende, y teniendo en consideración que la contemplación propiamente será desarrollada por Platón, se exponen unas breves nociones al respecto del camino trazado por Sócrates en este asunto.

<sup>100</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 13, 1144b.



Para él, como se ha dicho más arriba, tanto por las circunstancias de su momento histórico, como por la inocuidad de las ciencias físicas y el relativismo de los sofistas, es esencial el conocimiento de la verdad antropológica. Según Sócrates el punto débil del ser humano es que su saber no está asentado en una base racional: por un lado está el falso conocimiento; por otro, el tipo de conocimiento relativo al que se denomina “creencia”. Pues, hay personas que “saben” –es lo que se llama “verdadera creencia”–, pero ella no es conocimiento en tanto ese saber es bueno mientras dura pero no permanece por mucho tiempo de manera que no vale para mucho<sup>101</sup>.

Sócrates solicita el racionalismo bien entendido y lo llama conocimiento de sí. En efecto, es correcto hablar de “intelectualismo socrático” con algunas precisiones. Debido a que en los tiempos modernos se produce una pérdida de los significados originales de los vocablos, procede hacer una aclaración al respecto de lo que en su origen denomina el término “razón”. Esta reseña también es pertinente y útil si se tiene en cuenta que todo el racionalismo occidental parte de esos significados. A este efecto se recurre a la memoria y concreción de Zubiri. De acuerdo con este autor, el pensar antiguo, llamó *logos* (razón para nosotros los latinos) al poder del hombre de entender y manifestar. Por medio del *logos* el hombre orienta sus acciones con la intención de hacerlas <<bien>>. Es el *noûs*, el que realiza esta función, y así, el *logos* no hace sino expresar lo que el *noûs* piensa y descubre, llevándole a la verdad de las cosas. En términos latinos se podría decir que la razón no hace sino expresar lo que el pensamiento piensa y descubre<sup>102</sup>.

Es en este sentido que Sócrates concibe el verdadero conocimiento. Como indica Tovar, para el hombre de hoy el razonamiento es siempre cosa de una mente humana razonando; para Sócrates es bien diferente. Puntualiza que el razonar tiene para ese una existencia independiente y por sí: el *logos*, el razonamiento, no es sentido como un instrumento, sino como una realidad que se impone a la mente y la arrastra.

---

<sup>101</sup> Cfr. PLATÓN, *Menón*, 97b-98a. Se reconoce que Sócrates admite el valor relativo de las verdaderas creencias para propósitos prácticos. Cfr. BURNET, JOHN; *Greek philosophy: Thales to Plato*, o.c. p. 14. Ver más detalles sobre el tema en el estudio de Platón, apartado 8.1.1.

<sup>102</sup> Cfr. ZUBIRI, XAVIER; *Naturaleza, historia, Dios*, o.c. p. 153 y ss.

Por tanto, razonar es algo así como descubrir la marcha que el *logos* –el poder de entender– realiza por sí y acompañarla en ese magnífico camino<sup>103</sup>.

Es desde esta perspectiva que para Sócrates todo debe ser motivo racional. Por conocimiento, los hombres comunes entendían el saber de las convicciones ordinarias que dictaba la sociedad y no justificadas en su rigurosa base racional. Para él, el conocimiento de uno mismo, debe ser algo motivado racionalmente, esto es, acreditado y fundado en el plano del *logos*.

En consecuencia, la razón propiamente socrática se ve como algo intuitivo que la conduce a lo largo de unos carriles y que Platón relata: “La razón nos arrastra”, “la razón nos guía”, “vayamos por donde el razonamiento, como el viento, nos empuja”<sup>104</sup>.

El amor y entrega al *logos* que caracteriza el significado de la razón socrática nos lo confirma la figura de Sócrates. Es usual presentarlo como un hombre que rindió al *logos* una vida instintiva y cuyo lema fue “yo sigo al *logos*”. Cuantas veces insiste, en relación a su saber, que no es él sino el *logos* quien dice tal o cual cosa: “a mí podéis refutarme, pero a él no”; cuantas veces Sócrates se presenta no como un simple representante de la “razón subjetiva” sino el servidor de dios. Con estas palabras lo expresa en la *Apología*: “Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios”<sup>105</sup>. Incluso el día de su juicio no vaciló sentenciando su condena a muerte con las siguientes palabras: “Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros”<sup>106</sup>.

Afirma Gómez Robledo de su firme convicción de que Sócrates buscó afanosamente a Dios, a su modo y por sus símbolos<sup>107</sup>. La oración de Sócrates dice así:

“-Oh querido Pan, y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de

---

<sup>103</sup> Cfr. TOVAR, ANTONIO, *Vida de Sócrates*, o.c. p. 169.

<sup>104</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 169.

<sup>105</sup> PLATÓN, *Apología*, 30a.

<sup>106</sup> PLATÓN, *Apología*, 29d.

<sup>107</sup> Cfr. GÓMEZ ROBLEDOS, ANTONIO; *Sócrates y el socratismo*, o.c. p. 75.

dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sólo sea el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro”<sup>108</sup>.

Hemos considerado dos nociones del racionalismo socrático y que caracterizan al “Conócete a ti mismo”: el *logos* como una realidad superior al que razona y que caracteriza al conocimiento; el amor a la divinidad que conforma la inteligencia. Ahora, resulta evidente que uno de los motivos que señalan expertos en el tema, sobre el supuesto y tan debatido racionalismo de Sócrates y que ha dado la calificación de intelectualismo a la ética socrática, es la relevancia casi nula que se ha dado a la voluntad.

En efecto, el valor de la inteligencia que hay en uno mismo, no está tanto en afirmar su valor, sino en realizar que el objeto de su voluntad es siempre el bien divino. Las palabras de Mondolfo son elocuentes a esta relación: “La idea de bien no debe interpretarse como objeto de pura contemplación intelectual separada y distinta de las exigencias y energías volitivas del hombre, sino como objeto de una íntima adhesión espiritual, objeto de amor y voluntad activa”<sup>109</sup>.

Con todo ello, Sócrates explicita claramente las trazas del camino para la consecución del verdadero yo del hombre en la inteligencia, una inteligencia que ama el bien<sup>110</sup>. Cierciara Jaeger que el conocimiento al que llama Sócrates “no es una operación de la inteligencia, sino que es, como Platón comprendió certeramente, la expresión consciente de un ser interior del hombre. Tiene su raíz en una capa profunda del alma en la que ya no pueden separarse, pues son esencialmente uno y lo mismo, la penetración del conocimiento y la posesión de lo conocido”<sup>111</sup>. El *logos* se pone maravillosamente en contacto con un mundo más alto, contempla la Verdad y el Bien. Este conocimiento, la contemplación, entrega la verdad misma.

---

<sup>108</sup> PLATÓN, *Fedro*, 279b-c. Alcibíades remite a la actitud de meditación y oración de Sócrates en PLATÓN, *Banquete*, 220c-d.

<sup>109</sup> MONDOLFO, RODOLFO; *Sócrates*. Eudeba Colihue. Buenos Aires 1988, (11ª ed.), p. 87.

<sup>110</sup> Dicha concepción y que está explicitada en el concepto de alma en Sócrates y objeto del próximo subapartado, será profundizada por Platón.

<sup>111</sup> JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. (vol. II) p. 77. Añade el autor que, la filosofía platónica es el intento de descender a esta nueva sima del concepto socrático del saber y agotarla. Para más detalles sobre el conocimiento del bien y su imperio sobre el alma- *phrónesis*- ver apartado 6.2.

Así, como se ha indicado inicialmente, el mandato “Conócete a ti mismo” es una exhortación a la racionalidad. Pero, esta racionalidad, está ligada a la conciencia socrática del valor de la inteligencia en su dimensión universal en donde reside la plenitud de la persona, y que es condición necesaria para el avance en el conocimiento. Avance que viene claramente expresado en palabras de Zubiri: “Esta frase del oráculo de Delfos significaba que el hombre no ha de atribuirse prerrogativas divinas, sino que ha de aprender a mantenerse modestamente en su pura condición humana. Sócrates carga la apotegma con un nuevo sentido. No se trata de no ser Dios, sino de escrutar con el *noûs* de cada cual la voz que dicta lo que <<es>> la virtud”<sup>112</sup>.

### 5.3.2. *El alma como fuente de plenitud*

Una de las grandes aportaciones socráticas con el mandato delfico “Conócete a ti mismo”, es el llamamiento al reconocimiento de ese alma o yo que hay en cada uno de nosotros y cuya perfección es el verdadero objeto de la vida. En el hombre hay un cuerpo y un alma<sup>113</sup>. El alma es la que manda, mientras que el cuerpo es mandado y está a su servicio. De este modo, el hombre es alma y, por tanto, es precisamente lo que el mandato exhorta a conocer y a cuidar.

La filosofía de Sócrates volviendo la vista al conocimiento de la verdad sobre el hombre y, por ende, a su mundo espiritual e íntimo tuvo que volver la vista hacia dentro, hacia la naturaleza del alma humana. No ves a los dioses, tampoco ves tu propia alma, decía Sócrates a sus discípulos, sin embargo, es la esencia del hombre:

“Pues bien, no le bastó a la divinidad preocuparse del cuerpo, sino, lo que es más importante, infundió en el hombre un alma perfectísima. En efecto, ¿qué alma de otro ser vivo es en primer lugar capaz de reconocer la existencia de los dioses que ordenaron las más grandes y más bellas creaciones? ¿Qué otro animal que no sea el hombre rinde culto a los dioses? ¿Qué alma es más capaz que la humana de precaverse del hambre, de la sed, del frío o del calor, o de poner remedio a las enfermedades, de ejercitar su fuerza, esforzarse por aprender, o más capaz de

---

<sup>112</sup> ZUBIRI, XAVIER; *Naturaleza, historia, Dios*, o.c. p. 192.

<sup>113</sup> Según Sócrates el hombre es su alma y no su cuerpo. La relación entre alma y cuerpo es analizada en diferentes modos. Asociado a las concepciones órficas algunos ven el cuerpo como una “cárcel” del alma; asociado a la medicina de su tiempo, su descubrimiento del alma no significa la separación de esta del cuerpo, como con tanta frecuencia se afirma faltando a la verdad, sino el dominio de la primera sobre el segundo: Cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. (vol. II) p. 53.

recordar cuanto ha aprendido o visto? ¿No es algo totalmente evidente que al lado de los otros seres vivos los hombres viven como dioses, destacando sobre todos por su naturaleza, su cuerpo y su espíritu?”<sup>114</sup>.

De acuerdo con la tradición griega ya se había hablado de alma, pero Sócrates le dará un sentido distinto al que había tenido hasta el momento y que perdurará hasta nuestros días. Esta nueva concepción tiene a sus espaldas una larga y compleja preparación que alcanza su madurez en Sócrates. Homero, relata Taylor, ya había hablado de *psyche* –alma-, significando algo que está presente en el hombre durante toda su vida y lo abandona al morir; jamás se piensa que tiene conciencia de ninguna clase. En el fondo, en época homérica, el alma no es más que el aliento que un hombre inhala mientras está vivo y exhala cuando expira, esto es, si se hablaba del “yo” se refería a su cuerpo, sede de la conciencia<sup>115</sup>.

Con Sócrates *psyche* significa ese algo que está en el hombre y que es la fuente de los supremos valores humanos. El filósofo de Atenas no afirma nada sobre la cuestión de lo que el alma es, excepto que es ese algo que está dentro de nosotros, fuere lo que fuere, en virtud de la cual uno es bueno o malo, y que, la función de este constituyente divino es sólo conocer y captar las cosas tal como son en verdad. Por tanto, “alma” viene a ser la personalidad consciente que puede ser sabia o necia, virtuosa o viciosa, queriendo decir “esa facultad de intravisión capaz de distinguir el bien del mal y de elegir inefablemente el bien”<sup>116</sup>.

En el contexto de estas ideas, por lo general, se le atribuye a Sócrates el mérito de haber identificado al hombre con su alma, considerando ésta como inteligencia, o sea, como capacidad de entender y de querer. Un punto fundamental que se ha defendido en la interpretación del pensamiento socrático es la significancia del hecho para la espiritualidad occidental y la conciencia de su influencia en la plenitud y el amor de la persona.

Jaeger hace la siguiente observación al respecto: “La experiencia socrática del alma como fuente de los supremos valores humanos dio a la existencia aquél giro

---

<sup>114</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 4, 13-14.

<sup>115</sup> Cfr. TAYLOR, ALFRED EDWARD; *El pensamiento de Sócrates*, o.c. p. 111.

<sup>116</sup> CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Sócrates y el pensamiento griego*, o.c. p. 46. Según Fouillée, la idea de la unidad del alma y de la unidad de la virtud, es más pronunciada en Sócrates que en Platón. Cfr. FOUILLÉE, ALFRED; *La Philosophie de Socrate*, o.c. (vol II) p. 4 y ss.

hacia el interior que es característico de los últimos tiempos de la Antigüedad... No es fácil para nosotros medir en todas sus proporciones históricas el alcance de esta transformación. Su consecuencia inmediata es la nueva ordenación creadora de los valores que encuentra su fundamentación dialéctica en los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles. Bajo esta forma, es la fuente de todas las culturas posteriores que la filosofía griega ha alumbrado”<sup>117</sup>.

No menos explícito es Reale, que se expresa como sigue: “*Un nuevo y revolucionario concepto de hombre*, que se impuso como auténtico emblema de la cultura occidental y que la tradición atribuye precisamente a Sócrates y sus discípulos: la esencia del hombre coincide con su *psyche*, es decir, con su inteligencia y con su capacidad de entendimiento y de voluntad”<sup>118</sup>.

Para concluir, las instancias que Sócrates lleva a cabo con el mandato délfico: “Conócete a ti mismo” y que se han visto en estos apartados, se resumen en el reconocimiento del alma como aquello humano que está más cercano a lo divino, que constituye el valor de uno mismo y que remite a la capacidad de contemplar y de amar que Sócrates mantuvo a nivel operativo<sup>119</sup>.

Observado desde el ángulo de la capacidad de entender o contemplar, el valor de la razón -y la noción de racionalidad que de ésta filosofía socrática hemos heredado-, consiste en proclamar su validez en la condición de que sus conquistas descansen en una base sólida y precisa. Sin embargo, resulta paradójico para nosotros que la valía de esta noción reposa en el Bien universal como fundamento del conocimiento y en una devoción a lo divino. Sócrates evita así que por una falta de excesiva vanidad se destruya la esencia del ser humano y uno se quede frente a la nada.

Visto desde la perspectiva de la capacidad de amar, el valor de la voluntad y la concepción de amor que gracias a Sócrates se asienta en las bases de nuestra conciencia occidental, reside en anunciar su eficacia en la condición de que sus fuerzas

---

<sup>117</sup> JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. (vol. II) p. 51-52.

<sup>118</sup> REALE, GIOVANNI; *Raíces culturales y espirituales de Europa: por un renacimiento del hombre europeo*. Trad. M. Pons Irazazábal. Herder. Barcelona 2005, p. 82. Reale remite la afirmación al cuidado del alma (tema que se aborda en el próximo capítulo).

<sup>119</sup> Con Platón la noción se desarrolló a nivel teórico.

reposen en el bien. No obstante, y nuevamente paradójico, la validez de esta noción gravita en el amor de dios, impidiendo que por un desconocimiento de la verdad se caiga en un amor de las cosas sensibles y se arruine el atributo humano.

En el trasfondo de estas nociones socráticas, y quizá de modo extraño para nosotros, la racionalidad y el amor se encuentran entrelazadas. Se ha observado que esto es posible ya que el fundamento de ambos es el bien espiritual. La voluntad encaminada al conocimiento del bien divino se une al poder de la razón que, dejándose guiar por él, contempla la realidad aceptando el valor de uno mismo y asumiendo su dimensión con el otro.

Bajo estas razones, la filosofía socrática de la verdad y del conocimiento de uno mismo se compendia en la ciencia del amor como único conocimiento connatural y necesario al hombre. Así, Sócrates proclama el amor contemplativo como base a no ser que perdamos la conciencia de lo que nosotros mismos y los demás somos como seres humanos.

En fin, la noción de verdad y la proclamación del mandato délfico “Conócete a ti mismo” se resume en una filosofía antropológica y espiritual que nos conduce a la consideración del cuidado del alma que, en el desarrollo de sus dos facultades esenciales: -capacidad de razonar y capacidad de amar-, sella la exigencia de consecución de plenitud vital.

Sócrates, consciente del peligro del desconocimiento de uno mismo que acosaba su Atenas natal, no haría otra cosa sino exhortar al hombre a conocer su alma y a preocuparse por cuidarla lo mejor posible:

“<<Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: `Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad, y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?`>>”<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> PLATÓN, *Apología*, 29d-e.

## CAPÍTULO 6 – CUIDADO DE SÍ, CAMINO DE PERFECCIÓN HUMANA

*“Una vez alguien le preguntó cuál creía que era la mejor ocupación para un hombre, respondió: <<Obrar bien>>”.*

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, III, 9, 14.

### Introducción

Una de las grandes aportaciones socráticas derivada de la inscripción del templo de Delfos “Conócete a ti mismo”, es el llamamiento al cuidado de sí. El concepto no es teórico; la insistencia de Sócrates en el conocimiento de uno mismo es advertencia a una respuesta efectiva y práctica por parte del hombre a cuidar de sí mismo, aviso que se resume en el tener cuidado del alma<sup>121</sup>.

Dado que el alma es idéntica al hombre mismo, su suprema ocupación en la vida es cuidarla lo mejor posible. El hombre, a los ojos de Sócrates, no se conocía. Decía que el hombre ignoraba lo único que era importante saber: cómo conducir rectamente la vida, cómo cuidar su propia alma y hacerla tan buena como fuera posible; la mayoría ignoraba que la actividad más bella es alcanzar esa perfección. Él era consciente del apremio:

*“Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto corre más de prisa que la muerte”<sup>122</sup>.*

Movido por su amor, Sócrates llamó sin cesar al cuidado del alma - “perfecciónala y responde a tu naturaleza”-, pues él sabía que en ello estaba la plenitud humana. En efecto, el ejercicio de las propias capacidades humanas de amar y de contemplar, ratifica la integridad de la existencia y exige el logro del bien en todos los ámbitos de la vida.

Esta exigencia socrática del cuidado de sí, que por lo demás se posiciona en el origen de nuestra tradición espiritual y se reclama en los tiempos modernos para la

---

<sup>121</sup> Taylor confirma que con Sócrates la insistencia órfico-pitagórica sobre la importancia suprema de ocuparse de los intereses del alma, se combina la identificación de esa alma como sede de la inteligencia y del carácter moral de la persona. Cfr. TAYLOR, ALFRED EDWARD; *El pensamiento de Sócrates*, o.c. p. 111.

<sup>122</sup> PLATÓN, *Apología*, 39a.



necesaria recuperación de la cultura europea<sup>123</sup>, constituye el objeto de este sexto capítulo. La pregunta que nos cuestionamos es: ¿qué caracteres esenciales conforman el cuidado de sí? Ha de indicarnos elementos y los bienes que, en la vida, solicita y expresa el amor contemplativo. A dicho efecto, el primer apartado analiza esas solicitudes; el segundo, su expresión. Para concluir, dicho análisis ha de verificar la necesidad del amor contemplativo que, desde la práctica de la vida humana, contiene la filosofía socrática de la verdad.

## **6.1. Cuidado de sí como exigencia de vida de amor**

### *6.1.1. La educación en amar y contemplar como fin de la vida*

De Sócrates se dice que conduciendo la filosofía del cielo a la tierra la instala en las ciudades y la morada de los hombres. Su mensaje, en su doctrina y en su vida, se impone emblemáticamente como modelo de educación a toda la cultura posterior.

La doctrina socrática, al apelar al conocimiento de sí mismo, demanda al hombre conducir su inteligencia al fin que su propia naturaleza espiritual le solicita: el Bien, y contemplarlo para una inmediata certeza de sus valores. Para Sócrates hay una meta en la vida y la meta de la vida es lo que el espíritu humano quiere por su esencia, la bondad. Por tanto, la consecución de esa culminación supone un camino de educación en el que el hombre debe cuidar de sí y conducir el alma a su perfección.

Escribe Werner Jaeger: “El concepto decisivo para la historia de la *paideia* es el concepto socrático del fin de la vida . A través de él se ilumina de un modo nuevo la misión de toda educación... La cultura en sentido socrático se convierte en la aspiración a una ordenación filosófica consciente de la vida que se propone como meta cumplir el destino espiritual y moral del hombre. El hombre así concebido ha nacido para la *paideia*. Esta es su único patrimonio verdadero”<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> Sobre la defensa de nuestras raíces espirituales, específicamente la defensa de la tesis del cuidado del alma, ver REALE, GIOVANNI; *Raíces culturales y espirituales de Europa: por un renacimiento del hombre europeo*, o.c. cap. cuarto, “El descubrimiento del hombre y el <<cuidado del alma>>”.

<sup>124</sup> JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. (vol. II) p. 82.

Así, la enseñanza socrática, que tiene por objeto alcanzar la meta de la vida, se traduce en un conocerse a sí mismo para corregirse<sup>125</sup>. A esa necesidad de corregirse es a lo que se llama “tener cuidado del alma”. Las fuentes de Jenofonte y de Platón advierten que en el enunciado del mandato se está buscando la forma de corregirse, esto es, de hacerse mejores a sí mismos. Dice así Jenofonte: “ni siquiera soy capaz de responder a tus preguntas sobre lo que es más necesario saber y sin tener otro camino que me conduzca a ser mejor”<sup>126</sup>. Por su parte Platón expresa en *Alcibíades I*: “Pues bien, Alcibíades, sea fácil o no, la situación sigue siendo la siguiente: conociéndonos, también podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conocemos, no podríamos hacerlo”<sup>127</sup>.

Efectivamente, en la sabiduría socrática, meta y corrección, se afirman como base vivencial del mandato délfico “Conócete a ti mismo”, en donde el cuidado de sí se posiciona como eje de la vida en un camino de educación en el amar y el contemplar cuyos caracteres dinámicos le son esenciales.

#### 6.1.2. Ponerse en condición de contemplar la bondad

Es reconocida la entrega de Sócrates a la enseñanza de sus conciudadanos. Adoptó la divisa délfica: “Conócete a ti mismo” e hizo del conocimiento del bien de uno mismo, de su vida y de los que le acompañaron, un examen incesante de sí mismo y de los demás; de sí mismo en relación con los demás; de los demás en relación consigo mismo. Le reconoce Jaeger como un verdadero médico: “El médico del hombre”, “el médico del hombre interior”, preocupándose del bienestar espiritual de sus amigos<sup>128</sup>. El testimonio de Jenofonte confirma su donación a los demás:

“No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí intentando

---

<sup>125</sup> ROBIN, LÉON; *El Pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, o.c. p. 145. El vocablo corregirse (es de Robin) indica la necesidad implícita que incumbe a este estudio.

<sup>126</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 2, 23-25.

<sup>127</sup> PLATÓN, *Alcibíades I*, 129. Reale recuerda que, según algunos, el *Alcibíades I* no es auténtico. Sin embargo, señala el autor, que lo que dice la obra constituiría en cualquier caso un documento a favor de la tesis que sostiene (ésta remite al cuidado del alma) Afirma también el estudioso que no obstante, la duda sobre la autenticidad de la obra se está disipando cada vez más. Cfr. REALE, GIOVANNI; *Raíces culturales y espirituales de Europa: por un renacimiento del hombre europeo*, o.c. p. 89.

<sup>128</sup> Cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. (vol. II) p. 37. Según Jenofonte en los *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 4, se preocupaba de la salud física junto a la salud del alma.

convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible”<sup>129</sup>.

Su método de enseñanza parte de un principio educativo que ha de marcar, como se ha dicho más arriba, de un modo nuevo la misión de toda educación. De acuerdo con Sócrates, si la virtud del hombre es el conocimiento, poseerla o no poseerla no es asunto de simple don congénito. El hecho se explica al fijarse en que, por la misma razón que no se nace en posesión de cualquier otro género de conocimiento, el conocimiento se tiene que *adquirir*. Para Sócrates es inaceptable la idea corriente de que nosotros adquirimos la bondad automáticamente como adquirimos el uso de nuestra lengua madre, bajo la influencia de buenos padres y de un buen ambiente social.

Además, si los sofistas, cuyo ideal es el hombre culto, se proclaman capaces de enseñar la bondad como se podría enseñar un conocimiento técnico, Sócrates advierte que la afirmación sofística de que puede enseñarse por medio de unas conferencias tiene que ser falsa. En todo caso, por ese método se puede enseñar una especialidad a la que se puede dar un buen o mal uso. No obstante, lo que no se puede transmitir es el conocimiento del bien que abarca la totalidad de la conducta humana. En definitiva, el conocimiento no puede, en el sentido ordinario de la palabra, ser enseñado. Ante esta afirmación uno se cuestiona, ¿cómo sino uno aprende?

Sócrates decía que no había nada que pudiera enseñar a los demás, y no sería por su falta de conocimiento, sino porque hay algo que no se puede enseñar en el siguiente sentido. Todo lo que una persona puede enseñar a otra es que tales o cuales cosas son consideradas buenas, qué actos se consideran justos y buenos de acuerdo a una autoridad externa o a unos códigos establecidos. Es cierto que el saber de esta especie puede transmitirse mediante la enseñanza, pero no es ese tipo de saber al que Sócrates llamaba *conocimiento*.

De acuerdo con el pensamiento socrático, uno no sabrá que esto o aquello es ciertamente bueno o malo hasta que pueda verlo directamente por sí mismo y, en cuanto pueda verlo, ese conocimiento validará o invalidará lo que dicen otras personas. Pues, para Sócrates existe un solo conocimiento verdadero, es el

---

<sup>129</sup> PLATÓN, *Apología*, 36c.

*conocimiento de lo que es*. Ese conocimiento de lo que es, valga la redundancia, es cuestión de intuición directa como sería el ver que el cielo es azul o la hierba verde<sup>130</sup>. Es la contemplación.

Es en esta noción que el conocimiento no se puede enseñar. Ciertamente, Sócrates dice que este tipo de conocimiento no consiste en datos que puedan transmitirse de una mente a otra; tampoco, que puedan adquirirse por el hecho de estar con un sabio como si de vasos comunicantes se tratase. También afirma que para que la acción sea inefable y sin apelación, ésta debe estar determinada únicamente por la propia convicción y por el juicio propio del alma, una vez limpia de las tinieblas del prejuicio y la falsa apariencia. Mirado desde esta perspectiva, tampoco Sócrates poseía ningún sistema ético que fuera necesario enseñar.

Ahora bien, al tiempo que declaraba que nada podía enseñar, proclamaba que la perfección humana estriba en ese conocimiento de uno mismo. ¿Cómo encuentra solución a tal aparente contradicción? La aportación socrática, es que el principio de la educación no consiste en el desarrollo de ciertas capacidades ni en la transmisión de ciertos conocimientos que, en todo caso, son medios del proceso educativo, sino que la verdadera esencia de la educación consiste en *poner al hombre en condiciones de alcanzar la verdadera meta de su vida: el conocimiento del bien y su señorío sobre el alma*. Bajo estas ideas, Sócrates restaura la verdadera esencia de la educación consistente en poner al hombre en condiciones de contemplar por sí mismo la verdad y el bien.

A estos efectos, él ayuda guiando a lo largo del recorrido al hombre que esté dispuesto a adquirir este tipo de conocimiento. Platón señala este dato en la *Apología* con las siguientes palabras:

“En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciéndoos: <<No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos”<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> Las nociones a este respecto se han visto en apartados 5.2.2.a y 5.3.

<sup>131</sup> PLATÓN, *Apología*, 30a-b.

Esta nueva formación socrática no conlleva ningún dogmatismo, al contrario, se apoya en un método de investigación en común por medio del diálogo. Consiste en conocerse: examinar si es justo, si es razonable, si es humano actuar así. La misión de Sócrates será la de poner al hombre en condiciones de conocer la verdad predicando el sencillo deber de cuidar de sí, pues este es precisamente el camino natural del hombre para unificarse con su naturaleza espiritual.

### 6.1.3. Amor como deseo de superar la ignorancia

En la *Apología*, Sócrates dice que existe o debiera existir, un arte de vivir mediante el cual las acciones del hombre se dirijan de manera consciente a una finalidad con claridad concebida: el bien. A tal fin, su primer empeño fue el de convencer de la ignorancia a los hombres y demostrarles cuan poca justificación inteligente tienen para lo que hacen o creen. Contundentemente repite que todas las faltas y todas las desgracias provienen de la ignorancia.

Si los sofistas en su educación proponen su omnisciencia, Sócrates dice que para educar en el bien, hace falta saber que, en relación a la verdad que es en realidad lo que cuenta, se es ignorante. Zubiri destaca la relevancia del dato en la restauración de la sabiduría de la época: ante la posición en que se encuentra el conocimiento y la educación en la época de Sócrates, éste se retrae; no toma parte en la vida pública, sino que aplicando su mente pensante al bien y a su eficacia en la vida, restaura la sabiduría, asentándola en el reconocimiento de la ignorancia de uno mismo<sup>132</sup>. Pero, ¿en qué se afirma la ignorancia?

Confirman gran parte de los autores que antes de que Sócrates llegara a los cuarenta años, le acaeció la declaración del Oráculo de Delfos narrada en la *Apología* platónica 21a-23d<sup>133</sup>. Este hecho, que es el punto clave de la obra, le llevará a una reflexión crítica consigo mismo y que luego desarrollará en los demás.

---

<sup>132</sup> Cfr. Z UBIRI, XAVIER; *Naturaleza, historia, Dios*, o.c. p. 185 y ss.

<sup>133</sup> La mayor parte de las opiniones no dudan de la veracidad de cuanto dice Platón, aunque algunas niegan su historicidad. La datación indicada es de TAYLOR, ALFRED EDWARD; *El pensamiento de Sócrates*, o.c. p. 65. La declaración del Oráculo y con la que procedemos a continuación, también viene narrada en la fuente de Jenofonte en las siguientes palabras: "Un día que Querofonte acudió al oráculo de Delfos, para interrogarle acerca de mí, en presencia de muchos testigos le respondió Apolo que ningún hombre era ni más libre, ni más justo, ni más sabio que yo". JENOFONTE, *Apología de Sócrates*, 14. Se sigue para el desarrollo la fuente platónica en virtud de los datos que contiene.

El diálogo cuenta cómo un día uno de los seguidores de Sócrates, Querofonte, preguntó al Oráculo de Delfos si había alguien más sabio que Sócrates. “La Pitia le respondió que nadie era más sabio”<sup>134</sup>. Sócrates explica que al principio quedó asombrado por la opinión que el dios tenía de él, ya que se daba cuenta que no poseía ninguna sabiduría en particular. Debido a ello se preguntó: “¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito”<sup>135</sup>.

Ante la confusión en lo que en verdad quería decir el dios, y para resolver el enigma intentó averiguarlo y refutarlo examinando el saber de las reconocidas autoridades del pensamiento y de la acción. Creía que entre ellos encontraría alguien más sabio que él. Y diría: “este es más sabio que yo, y tu en cambio has afirmado que soy yo”. Así, primero buscó a ese hombre entre los prominentes hombres públicos de la ciudad. Fue a ver a uno de los políticos y habló con él, con el resultado de que en realidad, a pesar de lo que se creía, era bastante ignorante. Prosiguió su búsqueda.

Después de éstos, fue a ver a los poetas, y el resultado que derivó de este examen fue análogo al primero; ellos no le pudieron dar cuenta inteligible acerca de sus propios trabajos. Supuestamente, si ellos tuvieron éxito, era como resultado de una suerte de divina inspiración. Se dio cuenta que en realidad no saben nada sobre las cosas hermosas que dicen. De este modo realizó que en ninguna de estas dos clases, ni en políticos ni en poetas, encontró ningún verdadero saber: ni unos ni otros dieron una explicación inteligente de los principios de su calidad de estadistas o de su arte.

El tercer grupo que fue a indagar fue al de los comerciantes y artesanos considerados competentes en su arte. Desafortunadamente, el punto débil que pronto emerge es del mismo tipo que ha emergido del examen de los poetas. Aquéllos se vanagloriaban de saber otras muchas cosas con certeza y de las cuales eran ignorantes.

Finalmente, y después de sus averiguaciones, comprendió lo que el dios del oráculo quería decir: ni nadie, ni Sócrates, saben nada, pero Sócrates era más sabio

---

<sup>134</sup> PLATÓN, *Apología*, 21a. Este hecho, es visto como un punto de giro en la vida de Sócrates. Según Burnet, Platón nos representa la vida de Sócrates dividida en dos periodos por la repuesta del oráculo y afirma que el testimonio de Arsitófanos narra el primero de estos periodos, mientras que el de Jenofonte el segundo. Cfr. BURNET, JOHN; *Greek philosophy: Thales to Plato*, o.c. p. 116.

<sup>135</sup> PLATÓN, *Apología*, 21b.

con respecto a los otros porque él sabe que es ignorante y los otros hombres no lo saben. La *Apología* lo expresa con estas palabras:

“Es probable atenienses que el dios sea en realidad sabio, y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o nada. Y parece que éste habla de Sócrates –se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo como si dijera: <<Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría>>”<sup>136</sup> .

En ese reconocimiento de la ignorancia Sócrates basa todo su saber, es el reconocimiento del “saber del no saber”, es la verdad sincera de un hombre que sabe que todavía no está en posesión de la verdad absoluta, pero lo sabe y la busca. Así, el reconocimiento de la ignorancia le permite saber cuán lejos están él y los demás de alcanzar la verdad, y le da la capacidad de ver el saber propio y el del resto de la humanidad en las verdaderas proporciones. En efecto, este saber negativo, la ignorancia, implica un saber positivo en tanto la ignorancia consciente es una ignorancia fecunda<sup>137</sup> .

Sócrates distinguió entre conocer la verdad y conocer lo que no es verdad. Él reconoce que la verdad no es ignorante, que no se basa en opiniones o juicios. Si en la sociedad de la Atenas del siglo V a. C. se promulga la virtud de los sofistas asentada en la creencia de la posesión de la verdad, éste descubre en el verdadero significado del oráculo, que la humanidad ignora lo único que importa en verdad saber: cómo cuidar el alma, pues el que cuida su alma, reconociendo su humanidad, vive en conformidad con su capacidad de entender y de querer.

A causa de la investigación llevada a cabo tras la declaración del oráculo, Sócrates emprende la misión de educar a los hombres hacia la verdad. Estudiosos como Reale defienden que el camino que Sócrates sigue para cumplir el oráculo entre

---

<sup>136</sup> PLATÓN, *Apología*, 23a-b. Desde ese momento Sócrates entendió que tenía una misión hacia sus conciudadanos. De acuerdo a la literatura socrática parece ser cierto que él sinceramente creía que esa misión le había sido impuesta por Dios. El estudio de la misión de Sócrates y de la figura del *demon* socrático, distanciaría el objeto del estudio, sin embargo es de importancia para este estudio señalar el valor del servicio al dios.

<sup>137</sup> El “saber del no saber” y el uso que Sócrates hace de ello, se refiere en los estudios socráticos como “ironía” y “mayéutica”. Ellos se tratan en los dos próximos apartados.

los hombres, se puede comprender bien sólo si se toma en consideración la grandiosidad de Sócrates, o sea su religiosidad<sup>138</sup>.

La comprensión de la verdadera profundidad del oráculo para nosotros y de la empresa de Sócrates se adquiere teniendo en cuenta que, para el pensador de Atenas, el valor del ser humano se encuentra precisamente en acercarse al dios desde nuestra humanidad y que como tal es amor y devoción al dios. Sócrates declara que sólo el dios es sabio y muestra a los hombres que la sabiduría humana es poca cosa y que la sabiduría es una posesión divina y un servicio al dios. Dice así la *Apología*:

“Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o nada... Así pues, incluso ahora, voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o forasteros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio”<sup>139</sup>.

En efecto, uno de los caracteres vivenciales que configuran el fenómeno del amor en Sócrates es la humildad frente a la visión de la Verdad<sup>140</sup>. La paradoja socrática que se nos presenta: “se, pero no se”, contemplada desde la perspectiva espiritual, puede suponerse como la contemplación del Bien en donde el acto ya no es la afirmación del “mí mismo” en una consideración material, sino la afirmación del Bien espiritual como mi plenitud existencial. En este sentido, el saber es consentido, al tiempo que creador de un profundo amor y piedad al dios.

Además, la misión encomendada con el oráculo a Sócrates, entendida como una misión divina, tiene alcances ético-educativos. Los métodos socráticos miran sustancialmente a que el hombre se libere de las ilusiones del engaño y se exponga a tomar cuidado del alma<sup>141</sup>. En otras palabras, el amor contemplativo, derivado de la visión del bien real, conlleva el servicio espiritual a los demás hombres.

En definitiva, Sócrates repetiría sin cesar que todas las faltas y desgracias provienen de la ignorancia; instruid a los hombres y les haréis mejores. Consagró su vida entera a hacer comprender la necesidad del verdadero conocimiento del bien,

---

<sup>138</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, o.c. p. 136.

<sup>139</sup> PLATÓN, *Apología*, 23a-b.

<sup>140</sup> Como se ha indicado anteriormente, el valor del ser humano de acuerdo con el sentido delfico del mandato “Conócete a ti mismo” se encuentra precisamente en esa humildad. Ver apartado 5.2.1.

<sup>141</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, o.c. p. 136.



tanto para las personas como para los pueblos y a tratar de convencer a todo hombre que quisiera escucharlo, que reconociese su ignorancia y que se uniera a la búsqueda del bien. Pues, según él, el sabio es el único que vive verdaderamente como hombre. Por el contrario, la ignorancia del bien hace que nuestras tendencias y facultades, no solamente se combatan en uno mismo, sino también se encuentren en oposición con las de los demás.

En este espíritu se impone el puro *logos*, con la esperanza, de que por medio del reconocimiento de la ignorancia, se cuide lo que verdaderamente importa para el hombre. Éste ánimo explica las dos partes principales de la educación socrática para el cuidado de sí: refutación del error o *ironía*; descubrimiento de la verdad o *mayéutica*<sup>142</sup>.

#### 6.1.4. Refutación del error o ironía como amor

El medio que Sócrates utiliza para promover en los demás el reconocimiento de la propia ignorancia es la *ironía*. Es en ella donde su más alta y constante afirmación “el saber del no saber” o, lo que es lo mismo, “sólo sé que no sé nada”, brilla con mayor esplendor. Ha sido generalmente reconocido que la ironía constituye uno de los trazos más sobresalientes de la filosofía y la personalidad histórica de Sócrates, aunque ha sido interpretada de diferentes modos. Sin embargo, parece ser que la dificultad proviene no tanto de su estudio como técnica de refutación, sino de su valor moral.

La ironía socrática no significa aquello que comúnmente se entiende por ese vocablo y que viene a expresar la desagradable característica del hombre que da a entender lo contrario de lo que se dice. Si normalmente la ironía consiste en decir lo contrario de lo que se piensa, en fingir humildad, en ocultar lo que se siente y no comunicar lo que se piensa, Sócrates fue visto como maestro de ironía. Sin embargo, tras esa apariencia, en Sócrates la ironía es el reconocimiento de que sabe que el reconocimiento del no saber pone en la vía de los valores esenciales.

---

<sup>142</sup> Cfr. FOUILLÉE, ALFRED; *La Philosophie de Socrate*, o.c. (vol I), p. 45. El presente trabajo, al objeto que pretende, se limita a mostrar en su simplicidad los caracteres de esas dos partes del método socrático diferenciadas por Fouillée. El estudio en detalle del método socrático, muy interesante a otros fines, se aleja del de la presente investigación. La *mayéutica* incluye la inducción a la que se ha hecho mención en el apartado 5.2.2.a., sin embargo, y por cuestiones de acotación, el estudio no refiere explícitamente a ella.

A veces se ha tenido la impresión de que Sócrates tendía trampas a sus oponentes y que lo que le interesaba era conseguir la victoria a toda costa. Pero en realidad un hombre prudente y sabio como él, cuando se encuentra ante hombres que creen poseer sabiduría y, por tanto, no están dispuestos a cooperar en la búsqueda de la verdad, lo único que puede hacer es utilizar sus propias armas y convencerles que la destreza verbal no es sabiduría. Disimulando con arte la superioridad de su sabiduría, entabla conversaciones en las que sus interlocutores deben salir mal parados exponiéndose así la vanidad de otro tipo de saber, del saber ignorante.

Dice así lo que procedió tras las averiguaciones en unos y otros del significado Oráculo: “A continuación intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. A consecuencia de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes”<sup>143</sup>, pues, la aparente burla que lleva a cabo Sócrates, reduce a la nada todo conocimiento humano ante la verdadera sabiduría.

Empieza por desconcertar para que vean lo poco que en realidad entienden, quedando así a su disposición, en caso de que quieran entender, para emprender, en su compañía, la búsqueda de la verdad. Justamente, la refutación del saber de las costumbres, tiene en Sócrates la misión de suscitar en los otros la conciencia de su ignorancia, por eso no debe llegar a ninguna conclusión positiva sino a un resultado negativo, que sin embargo, -en cuanto conciencia de un vacío interior intolerable- es liberación y, preparación y estímulo para una investigación reconstructiva.

Por tanto, el método socrático de la confutación, que tiene una clara visión – quien sabe que no sabe, procura saber; quien es ignorante oculta a sí mismo su ignorancia, cree no necesitar saber-, no es puramente negativo. Es la purificación y la liberación del espíritu necesaria para el camino del cuidado de sí, pues, el hombre que así procede, descubriendo en sí la humanidad, se eleva desde el punto de vista particular al punto de vista universal y, en cuanto lo universal aparece en su pensamiento, aparecen las ideas metafísicas de bien. El *Fedón* narra cómo el alma que sabe de su ignorancia ama cuidar de sí misma:

“Aquellos a los que les importa algo su propia alma y que no viven amoldándose al cuerpo, no van por los mismos caminos que estos que no saben adónde se encaminan,

---

<sup>143</sup> PLATÓN, *Apología*, 21c-d.

sino que considerando que no deben actuar en sentido contrario a la filosofía y a la liberación y el encanto de ésta, se dirigen de acuerdo con ella, siguiéndola por donde ella los guía”<sup>144</sup>.

La ironía como valor moral de refutación de error, y dentro del contexto del cuidado de sí, exhibe un doble valor del fenómeno del amor. Por un lado, el amor es de la verdad y del bien. Dice Fouillée, “hay un vínculo de amor que une el corazón al pensamiento, pues para amar la verdad, hace falta amarla primero en tanto que buena”<sup>145</sup>. Al mismo tiempo, la refutación del error al concebirse como un bien que hace emprender el camino de la verdad, expresa el carácter creador del amor contemplativo. Como expresa Tovar: “Podemos ver cómo el amor es para Sócrates lo que mantiene la unidad no sólo de la especie, sino de la misma conciencia, salvando el conocimiento más alto”<sup>146</sup>.

Justamente, una de las nociones más admirables y a la que Sócrates da perfecta unidad con su concepción de ironía es que en el amor se reconcilian lo universal y lo humano en toda su extensión. Sugereentes son las palabras del recién mencionado autor: “El amor significa para Sócrates justamente el afán de conocimiento, o dicho con más precisión la comunidad en dicho afán, la propagación de este afán a los demás. El amor lleva hacia el bien, justamente porque propaga el amor de conocimiento”<sup>147</sup>.

En último término, la ironía socrática con la que se instiga a los demás, tenía la finalidad de criticar la ingenuidad racionalista de sus contemporáneos, y procurar salvar la verdad en unos momentos en que todo era relativo y subjetivo. El fin es asegurar los fundamentos espirituales del conocimiento racional y evitar que la racionalidad se convierta en destreza intelectual, ya que en aquél reside el bien y el amor humanos.

#### 6.1.5. Arte de dar a luz o mayéutica como amor contemplativo

La otra parte principal de la educación socrática para el cuidado de sí es la denominada *mayéutica*. Sócrates, en el *Gorgias* platónico, compara la sofística con el

---

<sup>144</sup> PLATÓN, *Fedón*, 82d.

<sup>145</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *La Philosophie de Socrate*, o.c. (vol I) p. 52. Platón es fiel a este espíritu socrático.

<sup>146</sup> TOVAR, ANTONIO; *Vida de Sócrates*, o.c. p. 379.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 379.

arte culinario. Ésta procura satisfacer al paladar pero no se preocupa si los manjares son beneficiosos para el cuerpo. La mayéutica es, al contrario, semejante a la medicina, que no se preocupa de si causa dolores al paciente, sino de restablecer su salud.

La mayéutica consiste en una de las más conocidas metáforas del socratismo que ha devenido punto de referencia de la actual ciencia de la educación bajo diferentes aspectos. Pero, recientes estudios del socratismo observan que el punto importante, y que se ha obviado en lo general, es atender a su significado filosófico.

Sócrates repite sin cesar que no es maestro que posea el conocimiento y sea capaz de transfusionarlo. En tal sentido compara en el *Teeteto* platónico, 148e-151d, su arte con el de su madre, la comadrona Fenarete. Él se declara estéril de sabiduría. Su arte, mandato divino, le impide, tal como a la comadrona, dar a luz; no puede más que ayudarles en su parto intelectual. Este parto, designado como mayéutica, no es más que el arte en común, pues la habilidad que conlleva no puede empezar y acabar en los límites de la individualidad; por el contrario, es fruto con los demás.

Sócrates sabe que la verdad es conocimiento divino, pero también sabe que puede ayudar a las personas que cuiden su alma a “dar a luz” el bien. Cada cual, según él, es su propio maestro, y únicamente requiere que se le ayude o provoque por medio de alguna circunstancia exterior. Por tanto, aprender es adquirir conocimiento de nosotros mismos; conocer es conocerse a sí mismo o conocer lo que existe en uno mismo; es *dar a luz* lo verdadero.

La mayéutica socrática no se propone comunicar una doctrina o un conjunto de enseñanzas, sólo se plantea en el estímulo y el interés de cuidar de sí por medio del diálogo. La propia palabra *-díá, logos-* indica que hace falta ser dos y buscar juntos en el *logos* (vocablo que implica su relación con lo divino)<sup>148</sup>. En efecto, la enseñanza de los sofistas, cuya educación es una ciencia de escuela básicamente intelectual, es independiente del corazón. En ella no existe vínculo alguno con el maestro. Por el contrario, el arte del diálogo socrático consiste en educar por el destello de su amor<sup>149</sup>.

---

<sup>148</sup> Cfr. FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Socrate*, o.c. p. 92.

<sup>149</sup> Cfr. FOUILLÉE, ALFRED; *La Philosophie de Socrate*, o.c. (vol. II) p. 203 y ss. El sofista cobraba por su instrucción, postura que Sócrates criticará.

Así, Sócrates, mediante la intervención en el diálogo puede lograr la intervención en el alma de los otros. Efectivamente, el filósofo de Atenas no enseña sino que guía para que en el hombre brote el cuidado de sí, el cuidado del espíritu humano.

Se ha discutido acerca de las connotaciones de este arte en común. De acuerdo con algunos autores, y desde la perspectiva filosófica de la mayéutica, la comparación con la obstetricia debe interpretarse en el sentido de que Sócrates no introduce la verdad en los dialogantes sino que la extrae. De este modo, la mayéutica socrática responde a la dimensión de lo eterno. Como contundentemente explica Reale, la extracción de la verdad en los dialogantes es falsa cuando se interpreta que extraer la verdad del alma presupone la compleja dinámica del procedimiento que no sólo genera en el otro, sino que resulta de un generar juntos. Ésta debe interpretarse en la dimensión de lo eterno<sup>150</sup>.

Sócrates no tenía verdaderamente discípulos en el sentido sofístico de la palabra, sino personas que se acercaban a él y entre los que vivía. El primer vínculo que el amor a la verdad establece entre el bien divino y el alma del filósofo, se establece también entre las diversas almas que dialogan, pues hay un principio de determinación superior que los une: el bien. Por tanto, el diálogo, no es discusión, sino la maravillosa aceptación de lo universal común cuyo resultado será provecho para todos<sup>151</sup>.

Desde el análisis del arte de dar luz o mayéutica, el amor contemplativo en Sócrates, afirmarí­a la dimensión creadora en las relaciones amorosas en un triple contenido: amor relacional con Dios, amor relacional con la propia alma, amor relacional con el otro. Dice en el *Teeteto* platónico:

“Pues bien, Teeteto, si, después de esto (del diálogo que han mantenido), intentarás concebir y llegarás a conseguirlo, tus frutos serían mejores gracias al examen que acabamos de hacer, y si quedas estéril, serás menos pesado y más tratable para tus amigos, pues tendrás la sensatez de no creer que sabes lo que ignoras. Esto, efectivamente, y nada más es lo único que mi arte puede lograr. Yo nada sé de esos conocimientos que poseen tantos grandes y admirables hombres del presente y del

---

<sup>150</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, o.c. p. 180

<sup>151</sup> Cfr. ROBIN, LÉON; *La Morale Antique*. Presses universitaires de France. Paris 1963, (3ª ed.), p. 25.

pasado. Sin embargo, mi madre y yo hemos recibido de Dios este arte de los partos y lo practicamos, ella, con las mujeres, y yo, con los jóvenes de noble condición y con todos aquellos en los que pueda hallarse la belleza”<sup>152</sup>.

#### 6.1.6. Sócrates como ejemplo de amor contemplativo

El alcance de una doctrina ética, depende siempre en no pequeña parte de que el maestro la viva él mismo con mayor o menor consecuencia<sup>153</sup>. Detrás de la persona de Sócrates, sus amigos, así llamaba a los que le acompañaban, y con los que dialogaba, percibían la presencia de una personalidad extraordinaria, tranquila y segura en la posesión de una misteriosa sabiduría. Expresa Cornford su personalidad en las siguientes palabras: “He aquí, uno que había encontrado el secreto de la vida y que en su propio carácter había conseguido un equilibrio y una armonía que nada era capaz de perturbar”<sup>154</sup>.

La vida de Sócrates se ha reconocido como una experiencia de amor. Se enjuicia que la misión desinteresada de educar y purificar a los espíritus es “un ejercicio continuo de amor”. Él mismo, dice en el *Téages* platónico no poseer otra ciencia que la ciencia del amor, al tiempo que proclama su ignorancia en cualquier otro dominio:

“Porque no sé nada de esas benditas y hermosas ciencias, aunque ya me gustaría, sino que, como no dejo de repetir, yo soy una persona que, por así decirlo, no sé nada, excepto un insignificante conocimiento, el del amor. En cambio, en este conocimiento me considero más experto que cualquiera de los antepasados y de los hombres de nuestros días”<sup>155</sup>.

Jenofonte expresa el secreto del amor que transmitió a los que con él convivieron:

“De manera que tan útil era Sócrates en toda circunstancias y en todos los sentidos, que para cualquier persona de mediana sensibilidad que lo considerase era evidente que no había nada más provechoso que unirse a Sócrates y pasar el tiempo con él en cualquier parte y en cualesquiera circunstancias. Incluso su recuerdo cuando no estaba presente era de gran utilidad a los que solían estar con él y recibir sus

---

<sup>152</sup> PLATÓN, *Teeteto*, 210b-d.

<sup>153</sup> Cfr. KRANZ, WALTHER; *La Filosofía griega*, o.c. p. 14.

<sup>154</sup> CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Sócrates y el pensamiento griego*, o.c. p. 42.

<sup>155</sup> PLATÓN, *Téages*, 128b-c. Igual afirmación se hace en el *Banquete* de Platón.

enseñanzas, pues tanto si estaba de broma como si razonaba con seriedad hacía bien a los que le trataban”<sup>156</sup>.

Como confirma Fouillèe, la tarea de Sócrates fue la de tornar, en provecho del bien, los hábitos de sus contemporáneos y purificar y, en cierto sentido, santificar el amor<sup>157</sup>. O como dice Festugière: “Éste conocimiento, éste auténtico amor, he ahí el secreto del sabio”<sup>158</sup>. Su defensa consistió en una exaltación de la tarea educativa en el amor y la contemplación que había emprendido respecto a los atenienses.

Resume, en el cuidado del alma, que el hombre está llamado a cumplir con su plenitud, a consumir sus necesidades espirituales, a ser lo mejor para con los demás:

SÓC. – En consecuencia, es correcto considerar que es el alma la que conversa con el alma cuando tú y yo dialogamos intercambiando razonamientos.

ALC. – Desde luego.

SÓC. – Pues eso es lo que decíamos hace poco: que Sócrates habla con Alcibiades empleando razonamientos no con tu rostro, como parece, sino con Alcibiades, es decir, con el alma”<sup>159</sup>.

En definitiva, el universalismo al que tienden los métodos de la educación socrática que se han analizado en estos apartados y que responde al cuidado de sí, configuran la exigencia de una vida de amor. El amor contemplativo conformando el amor a la vivencia de los valores existenciales que propone Sócrates, podía parecer una composición mística que no quiere decir nada sobre la realidad. Sin embargo, su figura y su vida exhibe los caracteres pertenecientes a la dimensión vivencial del fenómeno y que fundamentaron la necesidad de cuidar el alma que él vio y practicó.

Además, la afirmación filosófica socrática que “el bien es conocimiento”, en su manifestación práctica, puede también exhibir notablemente cómo en Sócrates se manifiesta la necesidad de amor contemplativo como condición del amor humano.

---

<sup>156</sup> JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 1.

<sup>157</sup> Cfr. FOUILLÉE, ALFRED; *La Philosophie de Socrate*, o.c. (vol II) p. 209 y ss.

<sup>158</sup> FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Socrate*, o.c. p. 58. Se lee: “cette connaissance, cet authentique amour, voilà le secret du sage”

<sup>159</sup> PLATÓN, *Alcibíades I*, 130d-e.

## 6.2. La contemplación, fuerza rectora del amor humano

Junto al principio socrático examinado más arriba: -el bien es conocimiento-, a Sócrates se le atribuyen otros dos principios: la mala conducta (el vicio) es error intelectual; obrar mal es, pues, involuntario siempre<sup>160</sup>. La rotundidad con que Sócrates formula estos principios explica, desde el ángulo conductual, su insistencia en apelar al cuidado de sí.

El primer principio, “la mala conducta (el vicio) es error intelectual”, enuncia la primicia socrática según la cual el que no sabe sobre sí es vicioso; el que sabe su valor es bondadoso. La argumentación es que, si como se ha demostrado, en cada una de las virtudes, sea honestidad, justicia o valentía, detrás de sus manifestaciones existe un principio único: el Bien causa de todas ellas, el hombre que ha *captado* ese principio con la plena comprensión del conocimiento de lo bueno, no puede ya aplicarlo a unas situaciones y no a otras. Ese conocimiento, que es conocimiento verdadero de lo bueno, se despliega por sí mismo en una exacta actitud en todas las situaciones de la vida, pues en el amor a la verdad desaparecen las aparentes líneas divisorias entre uno y otro tipo de virtud.

La totalidad de la conducta de ese hombre exhibe un único bien, certidumbre constante y segura de la cohesión y perfección que obra el Bien. Por ello, Sócrates afirma que la mala conducta y la falta de amor (se puede razonadamente añadir) es un error intelectual.

Narra el testimonio de Aristóteles:

“Sería absurdo, pensaba Sócrates, que existiendo el conocimiento, alguna otra cosa lo dominara y arrastrara de acá para allá como a un esclavo. Sócrates, en efecto, se oponía absolutamente a esta idea, sosteniendo que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia”<sup>161</sup>.

---

<sup>160</sup> Cfr. TAYLOR, ALFRED EDWARD; *El pensamiento de Sócrates*, o.c. p. 117. El autor las refiere en fuente de Aristóteles. Afirma que es bastante evidente, que Aristóteles toma estas afirmaciones de su lectura de Platón y que todas reaparecen en forma más común y corriente en los *Recuerdos* de Jenofonte. Según Jaeger la tesis de que “nadie yerra voluntariamente” es sostenida constantemente por el Sócrates de Platón, y se cuenta, entre aquellos elementos de la dialéctica platónica que se remontan al Sócrates histórico (PLATÓN, *Protágoras*, 345d, 358c. *Hippias Menor*, 373c, 375a-b) Cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. (vol. II) p. 80.

<sup>161</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, 2, 1145b.



El otro principio enunciado, “obrar mal es involuntario siempre”, expresa que nadie yerra voluntariamente y está unido en su base al anterior. Es aceptado comúnmente que existe un deseo arraigado en el hombre a querer el bien para sí. Para Sócrates decir que el mal es involuntario significa que el vicioso o malo ha actuado esperando conseguir el bien y no se ha dado cuenta que ha actuado en sentido diferente a lo que le proporciona verdadero bien. Por tanto, hacer el mal se apoya siempre en una falsa estimación del bien; es, en definitiva, un error de la inteligencia. En efecto, el vicioso es el que no conoce su bien, el que no ha discernido en sí mismo la esencia del hombre<sup>162</sup>.

Críticos antiguos y modernos han expuesto la evidente objeción de que es posible tener conciencia de lo que es moralmente recto y sin embargo no desearlo; osea, que sólo el conocimiento no basta para determinar la voluntad. Sin embargo, también se ha puesto de manifiesto que la réplica socrática se asienta en el pleno sentido del vocablo “saber”.

Ambos principios, desde una perspectiva socrática, adquieren sentido para nosotros comprendidos a la luz de la concepción de alma que se ha visto más arriba y, según la cual, toda alma posee la capacidad de la percepción inmediata del bien y del mal y la capacidad de querer y, por tanto, de elegir el bien. En otras palabras, el verdadero hombre “es” por su facultad, no sólo de entendimiento –percepción intuitiva-, sino de voluntad.

Las palabras de Cornford al respecto de las paradojas socráticas son sumamente clarificadoras: “La gente suele decir: <<Yo ya sabía que estaba mal, pero no lo pude remediar.>> A esto replica Sócrates: <<Eso nunca es realmente verdad. Quizá supierais que otras personas creen que lo que hicisteis era malo o que os habían dicho que era malo; pero si hubierais sabido por vosotros mismos que era malo, no lo hubierais hecho. Vuestra falta fue un defecto de intuición. No visteis el bien; os descarrió algún placer que parecía bueno en aquel momento, Si hubierais visto el bien, lo hubierais querido y hubierais obrado en consecuencia. Nadie hace mal contra su

---

<sup>162</sup> Cfr. ROBIN, LÉON; *El Pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, o.c. p. 153.

verdadera voluntad una vez esa voluntad ha sido dirigida a su objeto, el bien, por una visión auténtica y clara>>”<sup>163</sup>.

De acuerdo con Sócrates, y en virtud de las facultades humanas, el alma que ve realmente lo que es bueno, ama el bien que ha discernido. Para esa persona, el amor del bien es entonces tan fuerte que se entrega a él.

Desde todos los ángulos, se afirma la coincidencia entre el valor humano adquirido mediante el cuidado del alma y su imbricación efectiva en la vida. El texto de Platón expresa excelsamente esa unidad socrática:

“La mayoría piensa de ella (del conocimiento verdadero) algo así, como que no es firme ni conductora ni soberana. No sólo piensan eso en cuanto a su existencia de por sí, sino que aún muchas veces, cuando algún hombre la posee, creen que no domina en él su conocimiento, sino algo distinto, unas veces la pasión, otras el placer, a veces el dolor, algunas el amor, muchas el miedo, y, en una palabra, tienen la imagen de la ciencia como una esclava, arrollada por todo lo demás. ¿Acaso también tú tienes una opinión semejante, o te parece que el conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y las malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena, sino que la sensatez es suficiente para socorrer a una persona?”<sup>164</sup>.

Parece imposible dudar, desde distintas razones, que Sócrates no hablara del amor del alma por el bien y de su unión mística con ella. Mondolfo lo ha expuesto en las siguientes palabras: “La idea de bien no debe interpretarse como objeto de pura contemplación intelectual separada y distinta de las exigencias y energías volitivas del hombre, sino como objeto de una íntima adhesión espiritual, objeto de amor y voluntad activa; en consecuencia, su conocimiento se convierte en fuerza rectora y motriz de la actividad espiritual y práctica humana”<sup>165</sup>.

Por su parte, Gómez Robledo pone de manifiesto que el conocimiento socrático es un verdadero fruto vital del espíritu humano: “La razón de la que habla Sócrates no era la facultad pura y desencarnada del objeto, sino la *phrónesis*, este término

---

<sup>163</sup> CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Sócrates y el pensamiento griego*, o.c. p. 47.

<sup>164</sup> PLATÓN, *Protágoras*, 352b-c.

<sup>165</sup> MONDOLFO, RODOLFO; *Sócrates*, o.c. p. 87.

intraducible que designa conjuntamente la percepción intelectual y la vivencia amorosa”<sup>166</sup>.

Parece, por tanto, que a pesar de las diferentes interpretaciones que se han dado, la contemplación desde la perspectiva y con las características socráticas que se han visto, es fuerza rectora de la vida humana bien entendida, esto es fuerza rectora de la plenitud del hombre, tanto por lo que concierne al entender como al amar.

Al tener en cuenta estas consideraciones se entiende que Sócrates fuese juzgado y condenado. En una sociedad que ha perdido la espiritualidad no se admite decir “<<Haz lo que a tus ojos sea justo>>”, porque algunos de los que lo escuchan se marcharán creyendo que lo que se quiere decir es: <<Haz exactamente lo que te plazca>>, y no repararán en que la condición decisiva, que es: <<Pero primero cerciérate de que tus ojos ven con perfecta claridad lo que realmente es bueno>>”<sup>167</sup>. Esta libertad que proclama hacer lo que consta a cada uno que es lo justo, es todo menos agradable para los demás. Sin embargo, también se vio como ejemplo de persona que ha vivido entendiendo y amando.

De los datos obtenidos de la investigación y con el fin de concluir el impacto de la verdad en la plenitud y el amor humanos, se observa que la teoría y las paradojas socráticas que nos encontramos hoy, surgen precisamente por el hecho de la ruptura que en nuestra cultura se da entre espiritualidad y humanidad, y que, más allá de la teoría, su mensaje de amor universal alcanza a señalar la importancia del valor fáctico que tengamos de nosotros mismos y del otro, en fin, de la existencia, en el amor humano.

En último término, la aportación de la verdad socrática, nos advierte de la necesidad humana de amor contemplativo. Dando Sócrates cuenta de la fuerza divina

---

<sup>166</sup> GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO; *Sócrates y el socratismo*, o.c. p. 87. Notar que el concepto platónico del saber -la *frónesis*-, significando el conocimiento del bien y su imperio sobre el alma, aún si pretende ajustarse al postulado socrático de la virtud como saber no será objeto de estudio en la parte tercera, Platón. El objetivo del trabajo exige no alejarse del tema central y teniendo en cuenta que a pesar de la diferencia sobre el conocimiento que entre uno y otro filósofo marca la Idea platónica, la base en la que se mueven ambos pensadores es la misma, los correspondientes capítulos dedicados a la contemplación y para ambos autores son complementarios y, se ha procurado que los contenidos se ajusten en cada uno de los casos a la comprensión del fin específico que marca el título del apartado y dentro del contexto en el que se ha concretado el estudio del filósofo.

<sup>167</sup> CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Sócrates y el pensamiento griego*, o.c. p. 42.

de bien, ésta se encuentra en el legado de plenitud humana que el “Conócete a ti mismo” exhibe en sus entrañas. La razón, la voluntad y el bien divino se entrelazan en el concepto de alma humana y del cuidado de la misma. Un legado de plenitud que Reale ha expresado diciendo que el hombre se conoce sólo poniéndose cara a cara con lo divino que está en su alma y mesurándose con eso<sup>168</sup>.

Aunque podamos razonablemente dudar de la figura enigmática de Sócrates, es evidente que el concepto de verdad espiritual, el amor al bien eterno, el saber que realiza la contemplación, el amor que entraña, y el cuidado del alma que se reclama, está en las entrañas de nuestra propia concepción como seres humanos, de nuestras capacidades y de nuestras responsabilidades como tales.

Se reconoce de Sócrates que no hizo doctrina filosófica; enseñó a filosofar, enseñó a amar. No se podrá dejar de ver en Platón una deuda importante con su maestro, cuando desarrolla su exposición del concepto de amor.

---

<sup>168</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, o.c. p. 62.



### PARTE III

## PLATÓN: AMOR CONTEMPLATIVO COMO AMOR DE LA BELLEZA

*“Precisamente, por eso, yo afirmo que todo hombre debe honrar a Eros, y no sólo yo mismo honro las cosas del amor y las practico sobremanera, sino que también las recomiendo a los demás y ahora y siempre elogio el poder y la valentía de Eros, en la medida en que soy capaz”.*

PLATÓN, *Banquete*, 212b.



### Introducción a la Parte III

Con Platón se alcanza el corazón del estudio acerca del amor contemplativo. La filosofía platónica abarca el conocimiento del “Ideal” como perfección humana. Quizá el vocablo “ideal” nos puede sugerir hoy día un tipo de conocimiento irreal o imaginario, pero en su sentido platónico es el conocimiento verdaderamente real que se concibe de importancia práctica e imperiosa necesidad para el ser humano y su convivencia en sociedad, y en el que *Eros* desempeña el papel fundamental. La investigación del amor, como amor verdaderamente real en la contemplación, y que se enraíza para el progreso de la existencia humana, puede poner de manifiesto con explicitud los caracteres que en Platón configuran la necesidad humana de amor contemplativo.

Platón nació en Atenas en 428/427 a. C. Discípulo de Sócrates, parece que tenía unos veinte años cuando su maestro murió y que el acontecimiento de su juicio y sentencia a muerte, que calificaba de falsa e infame, forjarían su deserción a otros quehaceres públicos y su dedicación de por vida a la filosofía y al restablecimiento de la vida moral de Atenas<sup>1</sup>. De éste heredó la nueva concepción humana de amor espiritual, pero en sus manos, se desarrolla hasta convertirse en un árbol cuyo ramaje cubre el firmamento.

En el transcurrir del tiempo, y después de una época notadamente socrática, a los problemas éticos le suceden otros de contenido cosmológico y metafísico. Se cuenta que aproximadamente a la edad de cuarenta años, visitó la Italia meridional en donde entabló contacto con la filosofía pitagórica que se había mantenido al margen de la filosofía de las ciencias físicas. De allí manó un nuevo tributo al pensamiento platónico en un sistema que abarca toda la Naturaleza.

Fundador de la “Academia”, impartió lecciones que tenían el título general de “En torno al Bien”. Su actividad instructiva, filosófica y poética se extendió hasta el final de su vida en 347 a. C. dejando un gran legado de obras que le preconizan como hito fundamental, espiritual y filosófico, del pensamiento occidental. La cultura antigua

---

<sup>1</sup> Se señala la muerte de Sócrates como el hecho más relevante en la diserción de Platón en la vida activa política. La restauración de la vida política en Atenas asentada sobre una nueva base, será la tesis principal de la *República*.



de la religión cristiana abrazó rasgos de la filosofía platónica, entrando en la Edad Media y posteriormente en el Renacimiento. A medida que el elemento religioso fue desplazado por el espíritu racionalista, la importancia de Platón para la filosofía moderna descansó en el aspecto metódico. Sin embargo, y a pesar de las vicisitudes interpretativas, aún hoy, sigue determinándose el carácter de una filosofía, cualquiera que ella sea, por la relación que guarda con aquél filósofo<sup>2</sup>.

De entre el edificio filosófico de Platón, el tema del amor brota y se reviste a base de su pensamiento, conformándose que la teoría platónica del amor es el punto de inicio histórico de cualquier discusión sobre el tema. En efecto, la noción de amor, a pesar de sus largos y sinuosos caminos recorridos por la humanidad, se remonta, de forma directa o indirecta a Platón y a aquello que se ha dado el nombre de “amor platónico”<sup>3</sup>. Dice Pieper: “*Eros*, la palabra griega aceptada por todas las lenguas europeas, tiene una significación mucho menos clara de lo que ciertos intérpretes han afirmado. No es preciso adentrarse gran cosa en los *Diálogos* de Platón para darse cuenta de la pluralidad de dimensiones que ofrece el área de su significación. Puede dar a entender la inclinación que se inflama ante lo corporalmente bello; la locura divina (<<theia mania>>), el impulso de meditación religiosa sobre el mundo y la existencia, el ímpetu de la ascensión hasta la contemplación de lo divinamente hermoso. A todo esto llama Platón <<Eros>>”<sup>4</sup>. Desde el amor religioso, al amor cortés, amor romántico o amor erótico, incluso si su elemento de declaración es contrario al modelo platónico, le tributa a éste el gobernar su modo de expresión.

Tres son, básicamente, las obras en que Platón trata el amor -*Lisis*, *Banquete* y *Fedro*- y con inclusión en ciertos pasajes de otros diálogos como la *República* y las *Leyes*. De entre ellas, es unánime reconocer que la mayor parte de las ideas sobre el

---

<sup>2</sup> Cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. J. Xirau y W. Roges. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 1962, (2ª ed. en un solo vol.), p. 458. Bibliografía referente a las vicisitudes a lo largo de la historia del pensamiento platónico y enfoques críticos: *Ibid.*, Libro Tercero, III “Platón y la posteridad”. No nos es posible, al fin de este trabajo, detenernos en un análisis de las nuevas corrientes interpretativas propugnadas en los últimos decenios: la reclamación efectuada por la Escuela de Tubinga de las “doctrinas no escritas” obtenidas de una tradición indirecta y en la que se reinterpreta desde una nueva dimensión el alcance de la metafísica platónica. Bibliografía: REALE, GIOVANNI; *Por una nueva interpretación de Platón*. Trad. M. Pons Irazazábal. Herder. Barcelona 2003.

<sup>3</sup> Cfr. SINGER, IRVING; *The nature of love. Vol. 1, Plato to Luther*. MIT. London 2009, (2ª ed.), p. 48. Argumento del autor contra recientes estudiosos que indican el origen de la noción de amor en las cortes medievales del siglo XII, se encuentra en *Ibid.*, p. 47-48.

<sup>4</sup> PIEPER, JOSEF; *El amor*. Trad. R. Jimeno Peña. Rialp. Madrid 1972, p. 26. Cursiva del autor.

amor se exponen en el *Banquete* concretamente en los pasajes 201d-212a. La definición de amor que ofrece la obra da lugar propiamente al origen del concepto que ha heredado nuestra cultura y objeto de esta investigación, bajo la denominación “amor contemplativo”.

El *Banquete* es enjuiciado como la obra maestra de Platón y de la literatura universal. El autor la compuso en su madurez cuando contaba entre cuarenta y cincuenta años y en el momento mágico de sus energías creativas<sup>5</sup>. El arte con el que éste desarrolla la obra la ha convertido en uno de los trabajos más importantes de filosofía y de literatura. Como obra de filosofía consiste en aproximar la verdad de la naturaleza del amor. Como obra de literatura, ejemplifica el amor como forma de vida y como contraprueba de que ese amor es realmente posible a la condición humana. Así es, mediante un magistral ingenio, la visión humana de la realidad se transforma por el amor; al tiempo, la verdad del amor toma realidad.

Es un diálogo en donde, como en ningún otro, poesía y mito se entrelazan, y en el que el lenguaje misterioso colma la obra de un aura de misticismo e iniciación. En fin, una obra, como dice Reale, de extraordinaria riqueza que ofrece al lector o estudioso, sea cual sea el punto de vista desde el que sea leído o interpretado un caudal inagotable. Pero, precisamente por su grandeza, la temática del Eros en Platón es a menudo mal entendida y “su adecuada comprensión, exige al lector a un mismo tiempo sensibilidad artística, inteligencia y preparación filosófica”<sup>6</sup>.

Más allá del consecuente problema interpretativo, al que se añade las connotaciones que el vocablo Eros conlleva en el entorno griego, se ha visto que en las entrañas de la concepción de amor que se describe, subyace la generalmente olvidada pero íntima conexión de éste con la problemática metafísica y humana y, se ha sugerido ésta como base de estudio para la obtención de su apropiado entendimiento. En esta perspectiva, *Eros* es el amor por el mundo “Ideal”, pero también Platón, que busca las manifestaciones más altas de amor y afecto entre los hombres, lo propone

---

<sup>5</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Trad. R. Rius y P. Salvat. Herder. Barcelona 2004, p. 17.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 17.

inseparable de la plenitud del hombre, que no puede avanzar sin el amor que siempre la estimula a amar más y más<sup>7</sup>.

El dato nos conduce nuevamente a las Ideas platónicas y nos exige resituarnos en las interpretaciones del platonismo y en la discusión de si las Ideas son inmanentes o trascendentes. De acuerdo con la interpretación de Fouillée, y a la que nos adscribimos, Platón habría aceptado a la vez las dos tesis y distinguiendo el punto de vista. Por un lado, las Ideas, argumenta el autor, no pueden estar absolutamente separadas del mundo y de nuestro pensamiento, pues entonces no podríamos pensarlas y no tendrían ninguna influencia sobre las cosas. Pero, de otra parte, la Idea, presente e inmanente a las cosas, no admite en su pureza intrínseca la generación, el movimiento, el devenir y, por tanto, la Idea en ella misma es superior a todo lo que es mutable. No hemos de olvidar, prosigue el autor, que el espíritu de Platón consideró todas las cosas bajo todos los puntos de vista y en donde todo se trae a la unidad<sup>8</sup>. Así es, el platonismo es esencialmente un esfuerzo por llevar a una unidad profunda el mundo fenoménico y el mundo de las Ideas, y en donde el amor toma el rol fundamental<sup>9</sup>.

En definitiva, el amor contemplativo que Platón define en el *Banquete* -y que constituye la raíz de la concepción occidental del vocablo “amor”, representa, a efectos de esta investigación, una muestra clara de las bases metafísicas que sustentan el fenómeno del amor humano y una oportunidad para reivindicar el amor contemplativo como fuerza impulsora hacia la plenitud de la persona.

Esta tercera parte de la investigación se centra en esos ámbitos. En efecto, el enfoque desde el que se propone este análisis no proviene tanto del interés en hacer una aproximación a la teoría del amor platónico, sino en plantear la estructura en la que el hombre “es” y “ama” en el amor contemplativo.

---

<sup>7</sup> Sobre las diferentes connotaciones que el vocablo “Eros” conlleva en el entorno griego y su interpretación a la luz de la búsqueda de Platón de las manifestaciones más altas de amor entre los hombres, ver GRUBE, GEORGE MAXIMILIAN ANTHONY; *El pensamiento de Platón*. Trad. T. Calvo Martínez. Gredos. Madrid 1973, p. 141 y ss.

<sup>8</sup> Cfr. FOUILLÉE, ALFRED; *La Philosophie de Platon. Tome premier: Théorie des idées et de l'amour*. Hachette. Paris 1912, (3ª ed.), p. X-XIV.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*, p. XVI.

En vistas a su consecución, la investigación sobre Platón se limita al concepto de amor contemplativo expuesto en los pasajes 201d-212a, y con las excepciones y criterios metodológicos enunciados en la introducción de este trabajo. La distribución propuesta es: para el capítulo séptimo, dar respuesta a la pregunta ¿qué es el amor? (por las razones que se dictan más adelante, conlleva el análisis de dos términos: amor y belleza); para el capítulo octavo, analizar la vinculación entre el amor definido y el *logos* humano por medio de la cuestión ¿qué es el amor contemplativo?; para el noveno, examinar el camino por el que el amor contemplativo dirige a la persona y atenderlo en su vertiente práctica y vivencial. En síntesis los contenidos han de revelar el qué, el cómo y el porqué de la necesidad humana de amor contemplativo.



## CAPÍTULO 7 - AMOR Y BELLEZA

*“La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo”.*

PLATÓN, *Banquete*, 203a.

### Introducción

La definición de amor que Platón da en el *Sympósion*<sup>10</sup> difiere de las concepciones que hasta el momento se habían enunciado, supone una serie de ideas novedosas para la cultura helénica del siglo IV a. C. y se posiciona en la raíz de la concepción occidental del vocablo amor. La enunciación del amor platónico se hace con las siguientes palabras:

“-¿Qué puede ser, entonces, Eros? –dije yo-. ¿Un mortal?

-En absoluto

-¿Pues qué entonces?

-Como en los ejemplos anteriores –dijo-, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal.

-¿Y qué es ello, Diotima?

-Un gran demon, Sócrates. Pues también todo lo demoníaco está entre la divinidad y lo mortal”<sup>11</sup>.

A partir de esta revelación, Platón nos inicia en los denominados “misterios menores del amor” y expone una original concepción del amor, aunque en algún momento se ha reducido su significado metafísico o se ha expuesto como idealista en el sentido que ya hemos indicado. Eros será la fuerza universal que, en su movimiento incesante, sintetiza y une la naturaleza humana con aquel mundo Ideal que constituye su estado de plenitud.

El tema de este séptimo capítulo, a partir de la primera parte de la definición que Platón hace del *demon* Eros (201d-209e), es la pregunta: ¿qué es el amor? La finalidad es extraer las notas esenciales que caracterizan al amor como tendencia universal a la belleza y al bien y, en último término, analizar sus componentes metafísicos y existenciales para verificar su nexo estructural con el fenómeno del amor

---

<sup>10</sup> Título griego que figura para este diálogo y que adoptan algunos traductores modernos. Los hechos narrados suceden después de la comida y en el momento del <<simposio>> propiamente dicho.

<sup>11</sup> PLATÓN, *Banquete*, 202d-e.

humano<sup>12</sup>. Para mostrar el pensamiento platónico al respecto, hemos incluido en el estudio la noción de belleza y hemos procurado contestar la pregunta: ¿qué es la belleza?

En efecto, si la obra muestra desde el inicio y en diferentes momentos la vinculación entre amor y belleza, uno de los caracteres que Platón incluye de forma novedosa en el curso de la definición, es la íntima conexión entre el amor y la metafísica de la belleza. Por este motivo, y dada su importancia en la formulación de nuestra tesis, la tarea que nos hemos propuesto implica también analizar las ideas principales que se exponen acerca de la belleza en el *Banquete*. En vistas a ello, el capítulo se divide en dos grandes apartados: Amor y Belleza respectivamente.

## **7.1. Amor en el *Banquete***

### *7.1.1. Disposición de la voluntad a la verdad del amor*

#### 7.1.1.a) Coincidencias de los requisitos del amor en *Fedro* y *Banquete*

¿Qué es el amor? De herencia socrática, uno de los talentos más peculiares a la filosofía platónica en general y al amor en particular es la solicitud a concretar la verdad del término que se está tratando y se disponga la voluntad a ese fin<sup>13</sup>. Concretamente en el *Fedro*, donde Sócrates y Fedro dialogan sobre una cuestión acerca del amor, Platón especifica en 237b-238d, las pautas sobre las cuales se deben tratar los asuntos del amor<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> La segunda parte de la definición del amor en la que Platón narra el camino del amor (209e-212a), será tratada en el capítulo décimo.

<sup>13</sup> La ética platónica refleja la postura socrática de necesidad de remisión a la verdad ante la crisis que el relativismo de la sofística supone al conocimiento de la verdad: uno no puede discutir que, por ejemplo, implica el valor (en el *Laques*), atrae la belleza (en el *Hipias Mayor*), o puede hacer la justicia (en la *República*), sin antes haber decidido qué son de hecho el valor, la belleza o la justicia. Para el fundamento en Sócrates ver: sobre el requisito de verdad en temas éticos ver apartado 5.2.2; sobre la consideración de disponer la voluntad a la verdad ver métodos socráticos apartado 6.1. En el contexto de la filosofía platónica y en relación a la opinión y la verdad en que los hombres establecen sus vidas ver apartado 8.2.1.

<sup>14</sup> Nos hemos fijado especialmente en el método. En 238b-c, el amor viene definido con las siguientes palabras: “El apetito que, sin control de lo racional, domina este estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido con otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza que le impulsa, se le llama Amor”. El tema que se trata en el *Fedro* es si hay que hacerse amigo del que ama o del que no, tema que había planteado Fedro fundado en el escrito realizado por Lisias. En relación al contenido del *Fedro*, Lledó

En el curso de esa conversación, el comienzo del discurso de Sócrates aborda un preciso reconocimiento por parte de los dialogantes: *la necesidad de referirse a la verdad del amor*. En aras a ese fin, se examina que en la reflexión sobre el tema, puede haber un talante subjetivo que si seguimos provoca el error. También puede darse un modo objetivo según el cual nos conviene saber qué es en verdad el amor. Se lee así: “>>Sólo hay una manera de empezar, muchacho, para los que pretendan no equivocarse en sus deliberaciones. Conviene saber de qué trata la deliberación. De lo contrario, forzosamente, nos equivocaremos. La mayoría de la gente no se ha dado cuenta de que no sabe lo que son, realmente, las cosas. Sin embargo, y como si lo supieran, no se ponen de acuerdo en los comienzos de su investigación, sino que, siguiendo adelante, lo natural es que paguen su error al no haber alcanzado esa concordia, ni entre ellos mismos ni con los otros. Así pues, no nos vaya a pasar a ti y a mí lo que reprochamos a los otros”<sup>15</sup>.

Pero, si es necesario acordar la verdad sobre el término amor, esto no es suficiente: la verdad hay que concretarla. Así, en el centro del pacto aparece un compromiso individual de voluntad al descubrimiento y reconocimiento de los caracteres peculiares al amor. Esto es, se requiere una *previa disposición interior y una entrega a querer saber qué es el amor* que viene expresada en las siguientes palabras: “deliberemos primero, de mutuo acuerdo, sobre qué es el amor y cuál es su poder”<sup>16</sup>.

A estas dos demandas se añade una tercera. Una vez acordado qué es el amor, uno deberá tener la *voluntad de remitirse a ella en toda reflexión posterior*. En ese sentido continúa expresando el Fedro: “Bien, mi excelente amigo. Así que se ha dicho y definido qué es aquello sobre lo que hemos de deliberar. Teniéndolo ante los ojos, digamos lo que nos queda”<sup>17</sup>.

---

indica que la división formal del diálogo, deja aparecer la doble estructura de sus contenidos, en donde el primero de ellos se expresaría en una reflexión sobre Eros, sobre el Amor; el segundo se concentra principalmente en la retórica (LLEDÓ ÍÑIGO, E.; Introducción en PLATÓN, *Fedro*. Gredos. Madrid 2008, p. 296).

<sup>15</sup> PLATÓN, *Fedro*, 237b-c.

<sup>16</sup> PLATÓN, *Fedro*, 237c. De ese compromiso individual se hará eco la ética aristotélica: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 2, 1112a.

<sup>17</sup> PLATÓN, *Fedro*, 238d. Si uno se desvía de la verdad sobre lo que es el amor en el curso de la argumentación, como parece que le sucede a Fedro, deberá volver nuevamente a la definición que se ha determinado: cfr. PLATÓN, *Fedro*, 263d.



El preciso planteamiento metodológico que, sobre el amor, Platón ha abordado en el *Fedro* se advierte en el *Banquete*. Esta última obra, en otro encuadre, y que tiene por tema específico ensalzar la verdad del amor, manifiesta semejante condición de voluntad personal<sup>18</sup>. La cuestión sobre qué es el amor se responde con idénticas preguntas: ¿quién es?, ¿cuál es su naturaleza? y, ¿cuáles son sus obras?, ¿de qué sirve a los hombres?<sup>19</sup> Finalmente, se apela a Alcibiades para explicar la verdad del amor encarnado en la persona de Sócrates<sup>20</sup>.

En definitiva, las indicaciones sobre cómo abordar el asunto del amor son las mismas en ambas obras. Sin embargo, el *Banquete*, aunque sin la misma esquematización, ofrece más detalles acerca de la necesidad de esa previa disposición interior. Trataremos de extraer esos datos en el contexto general de la obra hasta el momento en que Platón procede a iniciar la definición.

#### 7.1.1.b) En el entorno de los discursos del *Banquete* como purificación del error

El fondo temático del *Banquete* es un elogio al amor. De una manera inusual, la definición del amor no es inmediata, sino que, tras toda una serie de interpretaciones sobre Eros, enaltecimientos al amor, y un breve diálogo entre Sócrates y Agatón, sólo a partir de 201d se inicia la revelación de la verdad del amor narrando la conversación que un día Sócrates mantuvo con la sacerdotisa Diotima de Mantinea.

El corazón de la obra y del amor se encuentra en esa conversación. Pero, si en Platón no hay ni una sola palabra que sea casual, uno se pregunta al observar todo ese desarrollo previo, ¿cuál podría ser la intención de Platón al proceder en ese modo?<sup>21</sup> Algunos autores ven que la forma en que Platón lleva a cabo el conjunto de la obra responde a una intención única: la de iniciarnos en los misterios del amor verdadero. Esta iniciación conlleva un proceso que se desarrolla como sigue.

---

<sup>18</sup> Ver detalles en próximos apartados.

<sup>19</sup> PLATÓN, *Banquete*, 195a, 199c, 201d-e.

<sup>20</sup> PLATÓN, *Banquete*, 214e.

<sup>21</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. p. 46.

El escenario de la obra es un banquete ofrecido en casa de Agatón con motivo de la celebración de su victoria como poeta trágico<sup>22</sup>. Retrocediendo en el tiempo y más allá de ese encuadre, el contenido narrativo se inicia con una corta escena introductoria (172a-174a). Apolodoro, fiel admirador de Sócrates, se encuentra con varios amigos anónimos, hombres ricos de negocios, que le piden que les cuente cuales fueron los discursos sobre el amor acaecidos en casa de Agatón aquel día. Apolodoro explica que sucedió muchos años antes, cuando todavía era niño, pero que recitará la parte del convite que oyó de un tal Aristodemo que estuvo presente en la reunión.

El preludeo del *Banquete*, así es como se ha llamado a esta sorprendente introducción, señala una narración indirecta de lo que aconteció en casa de Agatón. Entre sus diferentes interpretaciones, se destaca la intención de Platón de invitar al lector a seguir el camino del amor a la sabiduría. Señala Catherine Osborne que en el preludeo se marca un “caminar hacia”, un camino ascendente que más tarde se proseguirá de la mano del amor<sup>23</sup>.

Tras este preludeo, se inicia la narración de lo acontecido en el banquete ofrecido por Agatón. Al término de la comida, uno de los comensales sugiere que cada uno de los presentes pronuncie un discurso de alabanza a Eros, dios del amor, que hasta el momento no ha sido debidamente tratado. Aceptada la iniciativa, se acuerda que cada invitado, por turno, deberá hacer un elogio a Eros lo más bello posible: Fedro literato, Pausanias orador político, Erixímaco médico, Aristófanes comediógrafo, Agatón poeta trágico, Sócrates filósofo. Uno tras otro realizan su discurso hasta llegar, por último, al momento en que Sócrates debe iniciar su encomio (174a-198a).

A medida que avanzamos en la lectura de los encomios, el pensamiento va adquiriendo profundidad hasta llegar el turno de Sócrates, que manifiesta no estar de acuerdo con lo que se ha venido diciendo. Lo explica así: “Llevado por mi ingenuidad, creía, en efecto, que se debía decir la verdad sobre cada aspecto del objeto encomiado

---

<sup>22</sup> La comida suele establecerse en el 416 a. C., la conversación en el 400 a. C. y la composición real del diálogo por parte de Platón en el 384-379 a. C..

<sup>23</sup> OSBORNE, CATHERINE; *Eros unveiled: Plato and the God of love*. Clarendon Press. Oxford. 1994, p. 86 y ss. Bibliografía sobre el preludeo: REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. cap. segundo “El preludeo del *Banquete*”.

y que esto debía constituir la base... Pero, según parece, no era éste el método correcto de elogiar cualquier cosa, sino que, más bien, consiste en atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si eran falsas, no importaba nada”<sup>24</sup>.

En efecto, cada uno de los discursos que realizan los cinco primeros convidados representan el tipo de discursos que diferentes personajes, de acuerdo a su profesión y a su personalidad, efectúan a la hora de valorar el amor<sup>25</sup>. Cada uno desde su punto de vista y educación particular ha hablado acerca de los regalos que Eros hace a los hombres, pero sus concepciones son erróneas en tanto todos han ignorado el punto principal en base al cual uno debe hacer un elogio a Eros: concretar la verdad.

Esas cinco interlocuciones han sido valoradas por varios autores en el tema como meros preliminares. Pues, esas disertaciones que emanan de las tradiciones míticas y concepciones prevalecientes en la sociedad griega y que pueden contener una parte de verdad, le sirven a Platón para asentar el fundamento de la teoría del amor que va a constituir<sup>26</sup>. Así, reteniendo en parte alguna de esas ideas para el discurso de Sócrates, y considerándolas en el interior de la enunciación final, el autor trascenderá las concepciones de su época y transmutará “la arcilla de su tiempo en oro filosófico”<sup>27</sup>.

Desde esta óptica, esos discursos, que han sido planteados desde una visión errónea, parece poner de manifiesto que todo lo previo a la intervención de Sócrates es un paso necesario que prepara para la comprensión final de la definición de amor que se va a dar. En este sentido, la aceptación y la liberación de los errores en los que

---

<sup>24</sup> PLATÓN, *Banquete*, 198d-e.

<sup>25</sup> Interpretaciones interesantes sobre los contenidos de los diferentes discursos se encuentran en: TAYLOR, ALFRED EDWARD; *Plato, the man and his work*. Methuen. London 1960, (7ª ed.), p. 209 y ss.; REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. capítulos cuarto a octavo.

<sup>26</sup> Así lo ven: ROBIN, LÉON; *La Théorie platonicienne de l'amour*. Presses universitaires de France. Paris 1964, p. 8; FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*. Trad. E. González-Blanco. La España Moderna. Madrid 1950, (2 vol.), (vol. II) p. 92. En estudio de Reale, los dialogantes Fedro, Pausanias, Erixímaco y Agatón refieren principalmente a lo que Eros no es, o lo que es pero visto desde una óptica errónea. Aristófanes, por el contrario dirá lo que Eros realmente es y permitirá a Platón aludir a aquellas cosas supremas que reservaba para las doctrinas no escritas. Cfr. REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. p. 34 y ss. El discurso de Aristófanes es tratado al fin de este trabajo en el apartado 7.1.4.b.

<sup>27</sup> SINGER, IRVING; *The nature of love. Vol. 1, Plato to Luther*, o.c. p. 50.

se ha incurrido, es una purificación necesaria que predispone interiormente a una entrega a querer saber qué es el amor. Sócrates sólo empezará a hablar cuando haya el expreso consentimiento por parte de los dialogantes a escuchar la verdad del amor con el corazón (198b-199b). Dice así:

“Pero yo no conocía en verdad este modo de hacer un elogio y sin conocerlo os prometí hacerlo yo también cuando llegara mi turno. <<La lengua lo prometió, pero no el corazón>>. ¡Que se vaya, pues, a paseo el encomio! Yo ya no voy a hacer un encomio de esta manera, pues no podría. Pero, con todo, estoy dispuesto, si queréis, a decir la verdad a mi manera, sin competir con vuestros discursos, para no exponerme a ser objeto de risa. Mira, pues, Fedro, si hay necesidad todavía de un discurso de esta clase y queréis oír expresamente la verdad sobre Eros”<sup>28</sup>.

Bajo este compromiso individual de voluntad al descubrimiento y reconocimiento de los caracteres peculiares del amor, Sócrates inicia su intervención<sup>29</sup>.

#### 7.1.1.c) En el interludio del *Banquete* como disposición a la verdad universal

Nuevamente, de modo diferente al que probablemente cabría esperar, Platón no inicia el encomio de Sócrates con la propia definición del amor, sino que a través de un magistral arte lleva a una previa purificación cuya finalidad es poner en disposición a escuchar esa verdad del amor que se ha acordado se quiere saber. Antes de comenzar, en un breve interludio (199b- 201c), solicita a Agatón ciertas aclaraciones<sup>30</sup>.

Agatón, que había sido el último en hablar, había criticado a los demás por no haber descrito quién es Eros antes de hacer su encomio y había comenzado un discurso exquisitamente poético que había sido recibido con un aplauso entusiasta. Sin embargo, su encomio que dice bien poco, aunque lo dice bellamente, se había disuelto

---

<sup>28</sup> PLATÓN, *Banquete*, 199a-b.

<sup>29</sup> En 199b se narra cómo Fedro y los demás le exhortaron a hablar como él mismo pensaba que debía expresarse.

<sup>30</sup> La alusión al interludio únicamente responde al interés de este estudio de remarcar la disposición de la voluntad a la verdad universal que define al amor. Bibliografía interesante del interludio se encuentran en: REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. cap. décimo “Diálogo de Sócrates con Agatón”; ROBIN, LÉON; *La Théorie platonicienne de l’amour*, o.c. p. 9 y 10.

en palabras y había olvidado exponer aquello que solicitó al inicio: quién es Eros, exponiendo primero su naturaleza y luego sus obras<sup>31</sup>.

Señalando Sócrates que no es suficiente afirmar la necesidad de definir el amor, hay una o dos preguntas que éste quiere hacer a Agatón. Procede con ello, por medio de un corto entreacto y en dos partes, cuya importancia queda fácilmente manifestada al observar que la interrogación no trata de ser mera destreza verbal, sino que es indispensable para situarse en el punto de partida correcto antes de proceder con la definición<sup>32</sup>.

La primera parte del diálogo (199c-200e), nos dice que Eros es amor de algo. Este “de” es esencial. “El “de”, explica Reale, no significa, por ejemplo el amor que es propio de un padre o de una madre, sino *el objeto del amor* y, por consiguiente, indica *aquello a lo que se orienta el amor* del padre o de la madre, que es un amor “del” hijo y “de la” hija. De forma análoga, también Eros es amor “de” algo, tiene un objeto concreto al cual se dirige”<sup>33</sup>. Mediante este breve argumento, se nos enseña que para comprender bien un sentimiento, hace falta sobre todo considerarlo en su objeto.

A esa disposición, Platón añade otro dato importante. Trata de esclarecer cuál es el objeto del amor, cuál es ese “de” y lleva a la conclusión de que el amor es deseo “de aquello que se tiene necesidad”, lo mismo que el que carece de salud la desea y el que la posee desea seguir poseyéndola.

Concluido esto, en la segunda parte del interludio (201a-c), Platón estipula ese “de” en las cosas bellas y buenas. Así, con la asunción de que esa verdad recién enunciada: “amor es deseo de la belleza y el bien que se carecen”, ordena interiormente a los interlocutores<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> El discurso de Agatón, en general, se ha considerado un discurso muy pobre en argumentos e interesado en impresionar a la audiencia con unas emociones que no siente.

<sup>32</sup> Dice así: “Pues bien, Fedro -dijo Sócrates-, déjame preguntar todavía a Agatón, unas cuantas cosas, para que, una vez que haya obtenido su conformidad en algunos puntos, pueda ya hablar”. PLATÓN, *Banquete*, 199b.

<sup>33</sup> REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. p. 164. Cursiva del autor.

<sup>34</sup> En el curso del *Banquete*, la afirmación: amor es de la belleza, fue primero referida por Agatón, 197b: “Ésta es la razón por la cual también las actividades de los dioses se organizaron cuando Eros nació entre ellos –evidentemente, el de la belleza, pues sobre la fealdad no se asienta Eros-”; Sócrates la toma de Agatón, 201a: “Y si esto es así, ¿no es verdad que Eros sería amor de la belleza y no de la fealdad?”;

Con esos argumentos, Platón señala que el amor que va a merecer los elogios es un *amor ascendens*, y ha preparado a los comensales a disponer su voluntad a las profundidades de las relaciones del amor y su aspiración universal. Así, la refutación de estos pasajes vienen indicadas por una necesidad de purificación antes de que Sócrates pueda empezar a hablar, pues “la refutación es una auténtica “purificación”, ya que constituye *una liberación de los errores que alejan de la verdad*”<sup>35</sup>. O como dice Fouillée, la purificación de la voluntad tiene más importancia que la purificación intelectual: “un vínculo delicado une el corazón al pensamiento, y para conocer, es necesario primero amar la verdad”<sup>36</sup>.

Tras esta purificación que se ha llevado a cabo en el interludio, “se abre el telón para la presentación de la verdad”<sup>37</sup>.

### 7.1.2. Introducción a los misterios del amor universal

“Sólo Sócrates será el hombre genuino que hablará desde el corazón y al corazón y que dirá qué es el amor”<sup>38</sup>. El amor es un misterio, quizá el mayor misterio digno de ser desvelado. Platón desde las entrañas del amor y a través del lenguaje místico habrá de revelar el amor en su universalidad, en su propia naturaleza y en su propio poder, hasta alcanzar las cumbres que tocan el cielo.

Mediante un cambio en el curso de la intervención de Sócrates, la obra provee un presupuesto de iniciación. Platón inicia el discurso de éste poniéndolo en boca de Diotima, sacerdotisa y profetisa de Mantinea: primero mediante la conversación que Sócrates mantuvo con ella (201d-209e) y luego mediante el monólogo de la diosa (209e-212a). Se entiende que en estos momentos se ha alcanzado el punto clave del encomio sobre Eros. En efecto, con la introducción de Diotima en escena, el discurso se divide en dos estadios: uno inicial de enseñanza e instrucción sobre la naturaleza de Eros y sobre las cosas del amor, denominado “pequeños misterios” o “misterios

---

la corrige y amplía en 204d: “¿En qué sentido, Sócrates y Diotima, es Eros amor de las cosas bellas?”; y finalmente la determina en 206e: “Amor de la generación y procreación en lo bello”.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 169. Cursiva del autor.

<sup>36</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *La Philosophie de Platon. Tome premier: Théorie des idées et de l'amour*, o.c. p. 216. Se lee: “Un lien délicat unit le coeur à la pensée, et pour connaître, il faut aimer d'abord la vérité”.

<sup>37</sup> REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. p. 168

<sup>38</sup> TAYLOR, ALFRED EDWARD; *Plato, the man and his work*, o.c. p. 221.

menores”, para concluir con la más alta iniciación en las cosas del amor, como veremos del modo debido, llamada “grandes misterios” o “misterios mayores”<sup>39</sup>.

Sócrates comienza relatando la conversación que un día mantuvo con ella y mediante la cual la diosa abrió sus ojos al verdadero amor:

“Pero voy a dejarte por ahora y os contaré el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantinea, Diotima que era sabia en éstas y otras muchas cosas. [...] Ella fue, precisamente, la que me enseñó también las cosas del amor. Intentaré, pues, exponeros, yo mismo por mi cuenta, en la medida en que pueda y partiendo de lo acordado entre Agatón y yo, el discurso que pronunció aquella mujer. En consecuencia, es preciso, Agatón, como tú explicaste, describir primero a Eros mismo, quién es y cuál es su naturaleza, y exponer después sus obras. Me parece, por consiguiente, que lo más fácil es hacer la exposición como en aquella ocasión procedió la extranjera cuando iba interrogándome”<sup>40</sup>.

En los “misterios menores” que va a revelar la sacerdotisa, mediante un proceso de preguntas y respuestas se contiene el fundamento de la doctrina de Eros. El propósito del diálogo que va a comenzar entre ambos, no es tanto que los oyentes sigan las palabras y se vean agradablemente afectados por ellas, sino que sigan con su pensamiento, esto es, que escuchen la “conversación de su alma consigo misma”<sup>41</sup>. La instrucción consiste en precisar las preguntas que definen al amor y que más arriba se habían cuestionado: : ¿quién es?, ¿cuál es su naturaleza? y, ¿cuáles son sus obras?, ¿de qué sirve a los hombres?<sup>42</sup>. Mediante estas preguntas Platón muestra, como veremos, el reflejo de la naturaleza universal del amor en la esfera del hombre poniendo bajo el signo del amor toda actividad humana.

### 7.1.3. Naturaleza de Eros

Platón, bajo una combinación de cuestiones y refutaciones entre Sócrates y la profetisa Diotima de Mantinea, presenta a Eros bajo la figura de *demon*:

---

<sup>39</sup> De acuerdo con la estructura fijada para este trabajo, este capítulo concluye en los misterios menores. Los misterios mayores serán tratados en el capítulo décimo. Señalar que según algunos estudiosos en el tema, los misterios menores se corresponderían con la filosofía socrática de este mundo; los mayores como la revelación del mundo invisible de las Ideas característico de la platónica.

<sup>40</sup> PLATÓN, *Banquete*, 201d-e. Bibliografía al respecto de las diferentes interpretaciones acerca de la realidad de la figura de Diotima, de la autoría de sus palabras y de su significación: TAYLOR, ALFRED EDWARD; *Plato, the man and his work*, o.c. p. 224 y 225. Más información ver apartado 9.1.1.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 224.

<sup>42</sup> PLATÓN, *Banquete*, 195a, 199c, 201d-e.

“- ¿Y qué es ello, Diotima?

- Un gran demon, Sócrates”<sup>43</sup>.

Uno de los caracteres más novedosos del Eros platónico con respecto al ámbito cultural griego, es que el amor se presenta en su figura emblemática de *demon*, no de dios<sup>44</sup>. De manera sorprendente, el amor se afirma como un espíritu o daimon.

### 7.1.3.a) Naturaleza *demónica* intermedia y mediadora

Referencia a los *démenes* se encuentran en algunos diálogos platónicos. El *Fedro* en el mito del carro alado y en relación a las alas del alma, refiere a un gran número de ellos: “Por cierto que Zeus, el poderoso señor de los cielos, conduciendo su alado carro, marcha en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose. Le sigue un tropel de dioses y démenes ordenados en once filas”<sup>45</sup>. En el *Fedón*, Platón hace alusión a aquellos *démenes* que guían al alma inmortal en el momento de la muerte: “Se cuenta eso de que cuando uno muere, el *daímōn* de cada uno, el que le cupo en suerte en vida, ése intenta llevarlo hacia un cierto lugar, en donde es preciso que los congregados sean sentenciados para marchar hacia el Hades en compañía del guía aquél al que le está encomendado dirigirlos de aquí hasta allí. Y una vez que allí reciben lo que deben recibir y permanecen el tiempo que deben, de nuevo en sentido inverso los reconduce el guía a través de muchos y amplios periodos de tiempo”<sup>46</sup>.

El problema de la creencia literal de Platón en los *démenes* es usual, pues habla de ellos en varios contextos. Pero, más interesante que este problema es la razón particular que Platón da en el *Banquete* para denominar al amor como un *demon*. Por tanto, antes de definir al *demon* Eros, veamos a nivel general y de acuerdo a los datos

---

<sup>43</sup> PLATÓN, *Banquete*, 202d.

<sup>44</sup> La traducción más usual en la investigación moderna de la demonología platónica de los vocablos griegos *daimon* y *daimónios* es “démon” y “demónico”, aunque también se traduce por “genio”, “espíritu”, etc.. (MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M; Nota de traducción en PLATÓN, *Banquete*. Gredos. Madrid 2008, p. 247). El presente trabajo toma, por norma general, el término referido por el traductor y en cursiva: *demon*, *démenes*. Bibliografía sobre la demonología griega en general: CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *De la religión a la filosofía*. Trad. A. Pérez Ramos. Ariel. Barcelona 1984. Sobre la demonología platónica en particular: ROBIN, LÉON; *La Théorie platonicienne de l’amour*, o.c. p. 110 y ss.; FRIEDLÄNDER, PAUL; *Platón: verdad del ser y realidad de vida*. Trad. S. González Escudero. Tecnos. Madrid 1989, cap. II.

<sup>45</sup> PLATÓN, *Fedro*, 246e-247a.

<sup>46</sup> PLATÓN, *Fedón*, 107d-e. De acuerdo a Friedländer, lo demónico, se encuentra colocado, sólo en el *Banquete*, como reino intermedio, pero se podría considerar una llamada previa en el mito del alma del *Fedón*. Cfr. FRIEDLÄNDER, PAUL; *Platón: verdad del ser y realidad de vida*, o.c. p. 56.



que se extraen de la obra (201e-203a) los caracteres generales que competen a los *démones*<sup>47</sup>.

¿Qué son los *démones*? Diotima pone ante los ojos de Sócrates la realidad de que entre los dioses y los hombres, existe también algo intermedio, y a los entes de esta especie se les denomina *démones*. Los *démones* no son buenos, bellos y sabios como los dioses, pero tampoco son mortales; son seres intermedios que contienen tanto lo uno como lo otro. Pues, al situarse entre dos extremos, aún no siendo lo positivo, tampoco son lo negativo en cuanto incluyen en sí tanto lo positivo como lo negativo<sup>48</sup>.

Y, esos seres intermedios, ¿qué poder tienen? A los *démones*, por su posición intermedia, les compete ser mediadores entre lo divino y lo humano: un *demon* es, en efecto, un intermediario entre los dioses y los hombres; de los unos a los otros no puede haber comunicación inmediata, pero los *démones* están ahí para transmitir a los dioses, los ruegos y las ofrendas de los hombres, al mismo tiempo que para llevar a los hombres las órdenes de los dioses y la remuneración de las ofrendas recibidas. Ellos rellenan el intervalo entre la esfera divina y la esfera mortal y así dan al universo la unidad y la unión, enlazando el todo conjuntamente consigo mismo<sup>49</sup>.

Así, el oficio de un *demon*, al estar entre unos y otros, es el de ser el intérprete y mediador entre los dioses y los hombres, de modo que llenando el espacio entre ambos es el lazo que los une y mantiene la armonía de lo existente. Gould en su

---

<sup>47</sup> Por el motivo expuesto y con el fin de enfatizar el carácter específico que entre los *démones* corresponde a Eros, se analizan, en base a la lectura del *Banquete* 201e-203a, los caracteres generales de los *démones* para en el epígrafe 7.1.3.b, tratar el *demon* Eros. Esto se justifica en el modo en que los autores sometidos a estudio refieren a los *démones* en general, aunque ninguno de ellos hace una distinción específica como aquí se hace. Si se atiende a los pasajes de la propia obra se observa la distinción: “Como en los ejemplos anteriores –dijo–, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal [...] Un gran demon, Sócrates. Pues también todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal” (202d-e); “Estos *démones*, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros” (203a). De acuerdo a la metodología que se sigue, el presente apartado, para la conceptualización de *demon* en general, responde a las dos preguntas planteadas en la obra: qué es, cuál es su función.

<sup>48</sup> El ejemplo al que recurre Diotima para expresar este concepto de intermedio es el de la opinión verdadera: entre la sabiduría, que se corresponde con la Verdad, y la ignorancia, que se sitúa en el otro extremo, existe la recta opinión. Esta opinión, en cuanto verdadera recoge lo verdadero, y, por tanto no es ignorancia; sin embargo, no es conocimiento ni verdadera ciencia, porque aún recogiendo lo verdadero, no es capaz de procurar explicaciones adecuadas (202a). La naturaleza filosófica de Eros y lo *demónico* en relación al conocimiento se desarrolla en el capítulo octavo. El presente apartado, se restringe exclusivamente a determinar qué es el amor a nivel universal.

<sup>49</sup> Cfr. ROBIN, LÉON; *La Théorie platonicienne de l'amour*, o.c. p. 10.

estudio confirma que este pensamiento se repite con claridad y consistencia en los escritos de Platón. En el *Gorgias*, por caso, habla de “igualdad geométrica” que mantiene unidos cielo y tierra y dioses y hombres, en forma de comunión, amistad, orden, control y justicia. En el *Fedón*, habla del bien y de lo obligatorio que enlaza y mantiene unidos. Nuevamente en la *República*, habla de lo que enlaza y forma un solo entero, una cosa que es el mayor beneficio para toda comunidad, justo como es en el cuerpo humano. Finalmente, en el *Timeo*, es explicado que los varios elementos del cosmos fueron proporcionados en conformidad a un estricto orden, y éstos, en consecuencia, tienen amistad en ellos lo que hace al universo indisoluble<sup>50</sup>.

Justamente, dice Diotima: “Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros”<sup>51</sup>, pues precisamente para Platón el amor es un *demon* porque el amor enlaza cielo y tierra y el cosmos entero. Esta idea, eje central del amor, se deberá retener a la hora de diferenciar quién es el *demon* Eros.

#### 7.1.3.b) Naturaleza sintética en la Belleza en el mito de *Poros* y *Penía*

La idea de que Eros es un *demon* comporta explicitar esos caracteres y definir en qué modo concreto el amor es intermedio y mediador entre la esfera divina y la humana. En otras palabras, qué naturaleza define al Eros platónico.

La naturaleza de Eros quedará expuesta en el mito de *Poros* y *Penía* (203b-204b) que narra su origen, ¿cuál es el origen de este *demon*?, ¿quiénes son su padre y su madre?, ¿donde y cuando nació?<sup>52</sup>. El mito sobre el nacimiento de Eros, suele considerarse como una de las páginas más poéticas de Platón; mito cuyo significado es simbólico y que a pesar de las diferentes valoraciones que del lenguaje mítico en Platón se han hecho y de lo que hoy el vocablo pueda significar para nosotros, oculta tras sí y revela un nexo estructural entre las ideas metafísicas y los fenómenos humanos que de otra manera sería difícil expresar.

---

<sup>50</sup> Cfr. GOULD, THOMAS; *Platonic love*. Routledge & Paul. London 1963, p. 44-45.

<sup>51</sup> PLATÓN, *Banquete*, 203a.

<sup>52</sup> El mito del nacimiento de Eros ha dado lugar en la Antigüedad y en los tiempos modernos a un gran número de interpretaciones: unas, les han dado un sentido filosófico general y buscan una representación de toda la doctrina platónica; otras, no quieren que la significación del mito sobrepase las ideas que se desarrollan en la obra. Bibliografía sobre la exposición de ambas posturas: ROBIN, LÉON; *La Théorie platonicienne de l'amour*, o.c. p. 103 y ss.

Reale atestigua que, en la interpretación de la historia, se ha visto que el mito se torna en expresión incluso de “fe”, o como dice Platón de una “esperanza”, constituyendo una forma de “fe razonada”: “el *logos* requiere del complemento del mito, así como el mito necesita de una clarificación y de un sostén por parte del *logos*”<sup>53</sup>.

Expertos en el tema hacen las siguientes valoraciones sobre el mito que en este caso nos concierne: Robin afirma que “Si en efecto, en su conjunto, responde a una concepción filosófica, se debe creer que los detalles no están destinados simplemente a dar color al cuadro”<sup>54</sup>; por su parte Reale expone que “el mito se enriquece y llega a ser como un espejo en el que *el pensamiento se contempla como imagen*”<sup>55</sup>; Gómez Robledo dice que “el amor tiene un fondo de misterio, y cuando este se descubre no es por demostración, sino por revelación inmediata. De ahí que Sócrates decida esta vez comenzar con un mito -en lugar de terminar con él, como en otros diálogos-, pero un mito cuyos elementos, uno por uno, tienen estricta correspondencia con enunciados filosóficos”<sup>56</sup>.

El mito relata cómo *Poros* y *Penía* engendraron a Eros, ofreciendo su simbólica identidad que se describe diciendo quién es su padre y quién es su madre, dónde y cuándo nació. Diotima lo inicia con estas palabras:

“Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete, y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar –pues aún no había vino-, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez se durmió. Entonces Penía, maquinando,

---

<sup>53</sup> REALE, GIOVANNI; *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Trad. R. Heraldo Bernet. Herder. Barcelona 2001, p. 327. Reale defiende en sus obras la tesis de que el mito platónico es distinto del mito pre-filosófico.

<sup>54</sup> ROBIN, LÉON; *La Théorie platonicienne de l’amour*, o.c. p. 102. Se lee: “Si en effet, dans son ensemble, elle répond à une conception philosophique, il est à croire que les détails n’en sont pas destinés simplement à donner de la couleur au tableau”. Robin trata el mito como una alegoría.

<sup>55</sup> REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. p. 184. Cursiva del autor.

<sup>56</sup> GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO; *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*. Fondo de cultura económica. México D.F. 1982, p. 400.

impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros<sup>57</sup>.

Eros, en consecuencia, nace con una naturaleza doble, sintéticamente mediada, que deriva de la madre y del padre; además se torna seguidor de *Afrodita*, en cuanto es concebido el día de la fiesta natalicia de la diosa. La enumeración de cualidades que sigue a continuación y en las que de manera sucesiva, se recapitulan las cualidades opuestas del Amor en tanto que hijo de padres con cualidades opuestas, *Poros* y *Penía*, conducen a una determinación sintética de su naturaleza.

Dice el mito que sus padres tienen caracteres opuestos y, Eros, que tiene a la vez algo de su padre y algo de su madre, se sintetiza entre ambos. En tanto que hijo de *Penía*, simbolizando la diosa de la “Pobreza” y la carencia, Eros es siempre pobre y está lejos de ser bello, tiene el andar siempre en apuros y le acompaña siempre la miseria. En cambio, de su padre *Poros*, simbolizando el dios de la “Abundancia” y la capacidad de adquirir, que a su vez es hijo de *Metis*, la “Perspicacia”, el talento, la sabiduría, recibe lo contrario. Por herencia de su padre, Eros es valeroso y perseverante, está al acecho de lo que es bello y bueno, es fértil en recursos.

Su naturaleza que no es ni de un inmortal ni de un mortal sintetiza a ambas. Siendo mediación y síntesis de carencia y posesión es una fuerza siempre en movimiento pero inestable. Todo lo que adquiere, lo pierde incesantemente. De naturaleza semi-divina, representa la tendencia perpetua de pasar de un estado menos perfecto a un estado más perfecto.

Junto a todo ello, Eros, como ha sido engendrado durante las fiestas del nacimiento de *Afrodita*, símbolo de la <<Belleza>>, es su seguidor y servidor. Su objeto es lo Bello y siempre va en su búsqueda: es por la Belleza que, por naturaleza, el Amor es amor, o dicho en otras palabras, corresponde al amor por naturaleza ser amante de lo bello.

---

<sup>57</sup> PLATÓN, *Banquete*, 203b-c. Los nombres utilizados en el mito, por la consideración general de que han sido elegidos por Platón con toda intención y por razón de traducción, son objeto de controversia; para la enunciación que sigue a continuación, acerca de la simbología de dichos nombres, se ha resaltado el término más frecuente entre los autores, poniendo a continuación otras traducciones que aclaran el significado.

Por tanto, el amor que Platón quiere enfatizar no es perfección, es la energía hacia la perfección; no es propiamente un dios, pero es anhelo de ello. De todas formas hay que profundizar en su sentido metafísico y concretar desde él. Para ello, siguiendo la postura de Reale, nos detenemos en resaltar dos aspectos fundamentales a Eros: intermediación en sentido vertical y en sentido horizontal.

Eros es intermedio en sentido vertical, puesto que no es identificable con un dios inmortal (con lo metafísico) y tampoco con algo puramente mortal y sensible; “pero precisamente como *mediador entre ambas realidades* completa el conjunto de la realidad <<de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo>>. En este sentido Eros es un demon, intermedio-mediador entre Dios y el hombre”<sup>58</sup>. De su padre heredó energías inagotables y recursos que le empujan continuamente a unir lo divino y lo humano, así la región del amor que está entre las Ideas y la materia ejerce un movimiento perpetuo que une el todo consigo mismo, manteniendo la armonía de lo existente.

También y en las diferentes dimensiones, Eros es intermedio en sentido horizontal. “Une en sí, sintetizándolas, características contrarias: privación y posesión, necesidad y capacidad de ganarse el sustento, pobreza y riqueza”<sup>59</sup>. Su movimiento, que es siempre un paso de un estado menos perfecto a otro más perfecto, es una asombrosa síntesis de contrarios humanos y divinos. Eros lleva en su interior la herencia del amante mortal y del divino amado y la raíz que caracteriza la herencia de Eros es que, en las diferentes dimensiones, sintetiza en una naturaleza ambas: las de la mortalidad de su madre humana y las de la inmortalidad de su divino padre.

Eros ha sido así concebido el día de Afrodita, para que sea la revelación de la Belleza la primera que lo despertase, solicitando a la parte más elevada de la naturaleza que fecunde la parte inferior finita e indigente y que se una a ella en la aspiración hacia lo divino. Nacido de una unión imperfecta, el amor tiende a la Belleza y a la unión perfecta sintetizando en él aquello que tiene de divino y de mortal y uniendo el todo consigo mismo.

---

<sup>58</sup> REALE, GIOVANNI; *Por una nueva interpretación de Platón*, o.c. p. 465-466.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 466.

Todo lo que ha venido diciendo hasta el momento ha definido la Naturaleza de Eros. Las características esenciales y metafísicas expresadas en la metáfora son fundamentalmente dos:

- Eros como tendencia: -Fuerza irresistible que empuja sin cesar, más allá, a ascender a lo divino.
- Eros como síntesis: -Unifica los extremos opuestos, divino y humano, tanto en sentido vertical como horizontal, por intermediación de lo Bello.

Platón, al describir la naturaleza de Eros saca a descubrir los componentes de significación de la dimensión de la tendencia del amor: tendencia a su bien y plenitud, a desarrollar sus potencias, a completar su totalidad en la reunificación. Concluimos el apartado acerca de la naturaleza de Eros con las palabras de Fouillée en las que reduce el mito a la doctrina metafísica: “La pobreza, madre del Amor ó del Deseo, es la materia, virtualidad indefinida que puede llegar a serlo todo y que no es nada. El dios de la Abundancia, padre del Amor, es el Bien <<eternamente embriagado de néctar>>, eternamente bienaventurado por la posesión de las Ideas y de lo inteligible. Al nacimiento de Venus o a la belleza visible, es decir, del Cosmos o del orden universal, Dios se miró a la materia uniforme y la fecundó comunicándole una parte del bien que posee. El amor es la participación ya actual, pero imperfecta, de la materia de las Ideas; el deseo es el movimiento que impulsa al ser incompleto a desenvolver sus potencias; y la beatitud (como Diotima nos va a demostrar) es la unión entera del alma con Dios; es también el amor, pero en su perfección absoluta, desatado de todos los tormentos y de todas las inquietudes del deseo”<sup>60</sup>.

#### 7.1.4. *Función de Eros para los hombres*

Acordada la naturaleza de Eros, Platón hace saber la otra parte de la definición del amor que había acordado exponer: de qué efectos es responsable, esto es, sus obras<sup>61</sup> (204c-209e). A tal fin, Sócrates, en el curso de su conversación con Diotima, le pregunta: “Pero siendo Eros de tal naturaleza, ¿qué función tiene para los

---

<sup>60</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*, o.c. (vol. II) p. 96 y 97.

<sup>61</sup> PLATÓN, *Banquete*, 195a, 199c, 201d-e.

hombres?”<sup>62</sup>. A lo que ella responde: “Esto, Sócrates –dijo-, es precisamente lo que voy a intentar enseñarte a continuación”<sup>63</sup>. Las explicaciones que la diosa va a dar complementan la significación del amor que se ha visto, mostrando la vinculación de la dimensión de Eros en la esfera antropológica. De este modo, el amor se coloca como el eje de toda actividad humana.

#### 7.1.4.a) Eros como deseo ascendente a lo divino

Diotima inicia su argumento con las siguientes palabras:

“Eros, efectivamente, es como he dicho y ha nacido así, pero a la vez es amor de las cosas bellas como tu afirmas. Mas si alguien nos preguntara: <<¿En qué sentido, Sócrates y Diotima, es Eros amor de las cosas bellas?>> O así, más claramente: el que ama las cosas bellas, ¿que desea?”<sup>64</sup>.

Se está tratando cual es el papel de Eros en el hombre, pero resulta que la palabra amor y que se aplica ordinariamente al amor de las cosas bellas no acaba de aclarar las obras que produce entre los hombres<sup>65</sup>. Nos parece oportuno en este punto, antes de proceder con las aclaraciones de Diotima, precisar el sentido del deseo *ascendente* que Platón reclama en el *Banquete*.

El amor se define como deseo. En el hombre, el amor es inseparable de la necesidad: se ama porque se desea. Pero, el deseo que ilustra el Eros narrado en el *Banquete* difiere esencialmente de lo que hoy se entiende por deseo o por amor. En efecto, Platón advierte la existencia en el hombre un deseo bueno y malo que Fouillée ha descrito con las siguientes palabras: “Platón compara la sensibilidad y todos sus deseos, unos buenos y otros malos, a un monstruo que tenga gran número de cabezas, unas de dulce aspecto, otras feroces. La voluntad con la energía que le es propia, es como un león dispuesto a la lucha; la razón que nos distingue de los demás seres es la parte más verdaderamente humana de nuestra naturaleza, al mismo tiempo que es la más divina; la razón es el hombre mismo, que en sí encierra la imagen de Dios. Reunid ahora por la imaginación estas tres clases de seres, el monstruo de las innumerables cabezas, el león y el hombre; esta naturaleza compleja será el símbolo de nuestra

---

<sup>62</sup> PLATÓN, *Banquete*, 204c.

<sup>63</sup> PLATÓN, *Banquete*, 204d.

<sup>64</sup> PLATÓN, *Banquete*, 204d.

<sup>65</sup> Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 204d.

naturaleza, a la vez bestial y divina, de nuestra alma con sus diversas facultades, unas próximas al bruto, otras próximas a Dios”<sup>66</sup>.

Eros, por su naturaleza, refiere al impulso del deseo en todas sus formas, de su madre a la materia, de su padre a lo divino. Todo deseo y toda vida es, pues, manifestación de una fuerza o caudal de energía llamada Eros que se dirige según canales divergentes y hacia metas que varían: la energía puede dirigirse hacia arriba o hacia abajo. Pero, el deseo que sintetiza Eros y que obra en el ser humano es una voluntad incesante a lo divino en un camino hacia arriba y ascendente. Así es, el amor descrito en el *Banquete* es un amor ascendente que nos conduce hacia lo alto y nos unifica en nuestro propio interior.

Aún si Eros es el proceso hacia arriba, el nombre de Eros se ha visto restringido incorrectamente en el habla común a lo que en realidad es sólo una forma de ese deseo de modo que éste ha sido equivocadamente referido a una especie de pasión que conduce hacia abajo<sup>67</sup>. Todo es deseo, pero hay algo en la naturaleza del deseo que explica el verdadero significado del amor y las obras que produce entre los hombres.

#### 7.1.4.b) Eros como deseo de bien y plenitud vitales

Con el fin de clarificar satisfactoriamente de qué efectos es responsable el amor, esto es, que ventajas aporta Eros a los hombres, la sacerdotisa recurre a sustituir “deseo de lo bello” por “deseo de lo bueno” y procede con los siguientes argumentos (204e-206b): aquél que ama lo bello o el bien, ¿no quiere apropiárselo?. Y si se lo apropia, ¿qué resultará? Que será feliz. Pues, es por la posesión de las cosas buenas que los felices son felices. Pero, esta voluntad, este amor al bien que hace feliz a uno, ¿piensas que es común a todos los hombres y que todos quieren poseer siempre lo que es bueno? En efecto, parece un deseo común a todos los hombres<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *Compendios de los grandes filósofos*, o.c. p. 94-95.

<sup>67</sup> Cornford señala que el proceso hacia abajo, que conduce al infierno de sensualidad propio del hombre tiránico, es analizado por Platón en los Libros VIII y IX de la *República*. Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *La Filosofía no escrita y otros ensayos*, o.c. p. 133. Estudio del deseo en su relación con las partes del alma llevado a cabo por Platón en la *República*, ver *Ibíd.*, p. 133 y ss. El presente estudio, ateniéndose al objetivo que se ha propuesto, trata el deseo en base al discurso del *Banquete*.

<sup>68</sup> La felicidad como fin de las acciones humanas constituye el tema desarrollado por Arsitóteles en la *Ética a Nicómaco* y objeto de estudio de la parte cuarta de esta investigación.



Tras estos pasajes, se trasluce el concepto de *Eros como eje de toda actividad humana*. En efecto, en el hombre hay un deseo y una tendencia esencial al bien y todo lo que hace el hombre lo hace para alcanzar el bien y para satisfacer ese deseo y tendencia<sup>69</sup>. Reale ha visto en ello una consecuencia revolucionaria para el pensamiento común: “Si Eros es la tendencia al bien para conseguir la felicidad y si, de hecho, todos los hombres en sus acciones tienden hacia aquellos bienes que les procuran felicidad, entonces, en todos los hombres sin distinción, Eros es la fuerza que anima sin cesar todas sus acciones”<sup>70</sup>. Pero en tal caso, ¿no podríamos decir que todas las acciones humanas son actos de amor? En cambio, sabemos que solo se atribuye el nombre de Eros a una parte determinada de las acciones humanas. ¿Por qué no decimos que todos aman si realmente, como se afirma, todos aman lo mismo y siempre, sino que decimos que unos aman y otros no?, ¿por qué, entonces, hay algunas acciones que no son fruto del amor?

Platón es consciente de los límites del lenguaje así como del mal uso de las palabras. Normalmente, se es impreciso o descuidado con el empleo de la palabra amor. El amor incluye dentro de su campo semántico toda una serie de palabras que están conectadas pero no se pueden intercambiar, como: amor, atracción, devoción, lujuria, por nombrar algunas. Sabiendo esto, Platón postula que cuando utiliza la palabra amor la utiliza en un sentido muy específico. Esto le permite anticiparse a aquellos que objetarían que la palabra amor, por su universalidad, es un término ambiguo o tiene múltiples significados<sup>71</sup>. La respuesta de Platón sería que se debe distinguir amor real de amor aparente y, análogamente, bien real de bien aparente.

Ha sucedido, dice en el *Banquete*, que el nombre de Eros se ha visto restringido incorrectamente en el habla común con la consecuencia de que todo deseo de lo que es bueno es para todo el mundo “<<el grandísimo y engañoso amor>>”<sup>72</sup>. No obstante, aclara Platón, que no se dice que aman a algunos de aquellos que se dedican al deseo

---

<sup>69</sup> La tendencia de la materia a lo divino y al Bien, y que anteriormente se ha enunciado en la naturaleza de Eros como hijo de *Poros* y *Penía* es un elemento característico y fundamental en el tema del amor platónico y en general, con sus peculiaridades, de la armonía pitagórica (ver 2.2.2) y del concimiento de uno mismo socrático (ver 5.2.2.a). Así mismo, como se ve más adelante en Arsitóteles, la noción es esencial.

<sup>70</sup> REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. p. 198-199. Cursiva del autor.

<sup>71</sup> Cfr. COOKSEY, THOMAS; *Plato's Symposium: a readers guide*. Continuum. London. 2010, p. 74-75.

<sup>72</sup> PLATÓN, *Banquete*, 205d.

de lo bueno y de ser feliz de muchas y diversas maneras, en los negocios, en empeños atléticos, en el amor a la sabiduría. Sólo los que se dirigen al bien real y se afanan según un único modo reciben el nombre del todo, amor.

Aunque el conjunto de los hombres se dedican a satisfacer su deseo buscando el bien real en varias direcciones, el bien al que tiende todo amor es el bien en la simplicidad de la palabra. Para enunciarlo Platón hace que la sacerdotisa se remita al discurso de Aristófanes (189c-193d).

Aristófanes, uno de los comensales del banquete, había encomiado al amor en la forma de un mito: originariamente los hombres eran de forma esférica. Tenían cuatro manos, cuatro piernas, dos caras idénticas en un cuello circular y una única cabeza que podía girar en direcciones opuestas. Eran muy poderosos, pero también muy orgullosos. Debido a la fuerza y potencia extraordinarias que los hombres tenían en dicha naturaleza, intentaron subir hasta el cielo para atacar a los dioses. Por dicha osadía, Zeus, junto a los demás dioses, decidió, tras larga meditación, cortar a cada hombre por la mitad. Así fue como, en consecuencia, cada mitad deseaba intensamente su otra mitad perdida. Eros es el remedio que deriva del mal de la división en dos, es la búsqueda de la otra mitad y la unión con ella.

En el discurso de Aristófanes se evidencia que en el tema del amor no puede dejarse de lado la naturaleza del ser humano. Pieper señala que Platón, en la discusión sobre este tema, dice: “no hay nadie que sepa lo que es el amor sino tiene en cuenta y sabe lo que es la naturaleza del hombre y sus destinos [...] Pero será preciso que tomemos esta expresión de <<naturaleza humana>> un poco más a la letra de lo que se hace con frecuencia. En el fondo no se trata de la clase de persona que el hombre es, sino de lo que es <<por naturaleza>>”<sup>73</sup>.

Aristófanes, en el mito, había puesto de manifiesto la concepción de Eros como nostalgia de la totalidad que el hombre ha perdido, sin embargo, éste no consigue una explicación concluyente. La conclusión emerge con el discurso de Diotima quien da las aclaraciones esenciales. El mito, que ha podido ser heredado de otras fuentes primitivas que narran dicha caída del hombre, remite a considerar que el hombre

---

<sup>73</sup> PIEPER, JOSEF; *El amor*, o.c. p. 107.

afronta una elección característica humana: o alcanzar la plenitud a través del amor o renovar su insolencia hacia los dioses y correr el peligro de caer aún más bajo<sup>74</sup>. El amor que es la búsqueda de ese estado de plenitud, es la necesidad de restaurar un estado inicial y superar toda ruptura y separación de lo que es la propia naturaleza. Diotima nos dice que el amor no lo es ni de la mitad ni del todo a no ser que sea realmente bueno: “En verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien”<sup>75</sup>.

Así, el amor es presentado como una tendencia natural al Bien en el que se verifica la esencia de la naturaleza humana. Reale lo expresa con las siguientes palabras: “Nuestra naturaleza se reconoce y se realiza a sí misma sólo en la búsqueda y la posesión del Bien supremo”<sup>76</sup>.

Unida a esta dimensión del amor, aparece la idea de que el deseo -nuevamente mirado desde la perspectiva metafísica y existencial- es un deseo que no piensa en poseer. En efecto, en su sentido más amplio el amor exige o necesita la posesión de su objeto, busca saciarse en su objeto. Sin embargo, la idea de posesión de Bien, indica también que la fuerza erótica que motiva al hombre es un anhelo de bondad, no escasamente un deseo de realizarse. Como ha resaltado Singer, es una adhesión con el corazón. El estudioso explica que ciertamente Platón no piensa que el bien pueda ser poseído en el sentido en que un objeto puede ser poseído. Él está hablando de lo que ordinariamente entendemos al decir que un hombre está en posesión de sí mismo, significando que sus facultades funcionan armoniosamente. Además hay una relación intrínseca con la posesión en sentido religioso: una posesión que implica entrega. Pues, “la persona que verdaderamente ama, posee el bien al permitir que el bien tome posesión de él”<sup>77</sup>.

En conclusión, el amor no obra para la consecución de “un bien”, sino el simple bien de toda existencia humana que es la beatitud y es para siempre; no es el deseo de “poseer”, es abandonarse. Diotima ha explicado que de esas personas, se dice que

---

<sup>74</sup> Cfr. SINGER, IRVING; *The nature of love. Vol. 1, Plato to Luther*, o.c. p. 53.

<sup>75</sup> PLATÓN, *Banquete*, 206a.

<sup>76</sup> REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. p. 200.

<sup>77</sup> SINGER, IRVING; *The nature of love. Vol. 1, Plato to Luther*, o.c. p. 63 En el *Fedro* explícitamente trata Platón la “locura divina”. La idea de abandono es definitiva a la noción de amor contemplativo; ver apartado 8.2.3.

están enamorados y se les llama amantes, y desenlaza el asunto diciendo: “El amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien”<sup>78</sup>. Esta definición se ha entendido como típica de lo que es amor platónico.

#### 7.1.4.c) Eros como deseo de procrear la obra divina en la belleza

Tras la enunciación Diotima procede a aclarar: ¿cuál es la acción especial que persigue tal cosa y que podemos llamar amor?, o lo que es lo mismo, ¿con qué acción que signifique amor puede el hombre alcanzar tal cosa? (206b-209e). Ello está referido en Platón por medio de la operación característica de la generación: Eros materializa su deseo de bien eterno mediante la procreación en lo bello por el que se siente atraído. La belleza estimula el deseo de procrear y de este modo la naturaleza, que busca siempre hacerse inmortal, genera un nuevo ser.

Consideremos para su explicitación las palabras de Jaeger: “Y nos sentimos asombrados al recibir esta pregunta una respuesta que no tiene grandes pretensiones moralizantes o metafísicas, sino que arranca por entero del proceso natural del amor físico. Es el anhelo de engendrar en lo bello. En lo que se equivoca la concepción usual es en creer que este anhelo de generación se limita al cuerpo, cuando en realidad tiene su perfecta analogía en la vida del alma. Sin embargo, es conveniente que pensemos en primer lugar en el acto físico de procreación, pues nos ayuda a comprender la esencia del proceso espiritual correspondiente. La voluntad física de procreación y alumbramiento trasciende ampliamente de la órbita humana... (el yo humano) se halla sujeto a una renovación constante, física y espiritual. Sólo lo divino es siempre y por toda la eternidad absolutamente idéntico a sí mismo”<sup>79</sup>.

La facultad de procrear, y no el acto, es una obra divina y como tal es deseo de engendrar y alumbrar en lo bello pues, generación y parto no son posibles en lo feo y desarmónico; sólo es posible, en tanto obra divina, en lo bello. Ahora bien, cuestiona y explica Diotima: “¿porqué precisamente de la generación? Porque la generación es algo eterno e inmortal que existe en algo mortal. Y es necesario, según lo acordado, desear la inmortalidad, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión. Así, pues, según se depende de este razonamiento, necesariamente el amor es

---

<sup>78</sup> PLATÓN, *Banquete*, 206b.

<sup>79</sup> JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. p. 582.

también amor de inmortalidad”<sup>80</sup>. Eros es, en última instancia, el deseo de inmortalidad, pues su naturaleza mortal tiende todo lo posible a hacerse inmortal.

El deseo de procreación, en búsqueda de lo inmortal, y la generación que produce, se descubre en la naturaleza. No hay un solo ser entre los mortales que no se atenga a este poder del amor. Los mismos animales, mediante el eros físico, procuran dejar un descendiente semejante a ellos y conservarse de ese modo a sí mismos en él. Con todo, hay una fecundidad más hermosa que la fecundidad del cuerpo y es la del alma. El alma tiende a fecundar su belleza y a realizar sus más grandes obras, procurándose así la inmortalidad espiritual.

Así es como el amor encadenando los seres los unos a los otros y vinculando su mortalidad con su anhelo de inmortalidad “imita en la esfera del tiempo la inmovilidad de la Idea eterna”<sup>81</sup>. Eros, generando y procreando en lo bello, nos permite engendrar y llevar al nacimiento las gestaciones que producimos por amor en nuestro cuerpo y nuestra alma y este dar a luz actos bellos es algo inmortal. En su significación más alta, en el más alto rango de la espiritualidad, el amor creador pone al ser humano lo más cerca posible de su naturaleza inmortal.

La concepción del Eros en Platón afirma su dimensión universal, que supone la tendencia al bien, a la perfección y a la procreación en la belleza. Es, pues, un deseo natural en el que se verifica la naturaleza humana y, en última instancia, no nace del sujeto sino de la creación divina, re-creando el amor dicha obra. El amor universal, fundamentado en ideas metafísicas y existenciales, penetra toda tendencia natural y se conforma como el centro de todo amor humano.

En resumen, debemos considerar que la naturaleza del amor en Platón, tiene un objeto filosófico: la Belleza. El análisis de la noción platónica de belleza -bajo el contexto en que el término se desarrolla en el *Banquete*- constituye la temática del próximo apartado.

---

<sup>80</sup> PLATÓN, *Banquete*, 206e-207a.

<sup>81</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*. o.c. (vol. II) p. 99.

## 7.2. La belleza, objeto de amor

El concepto del amor enunciado por Eros en el *Banquete* viene determinado con una de sus peculiaridades más destacadas: la vinculación de Eros con la metafísica de la Belleza. Para Platón el universo entero parecería estar amando, el amor es lo que hace que el mundo avance, sin el amor que enlaza el todo consigo mismo nada podría mantenerse. Sin embargo, pocos hombres reconocen lo que motiva su voluntad: la Belleza. Este apartado trata de formular una definición de Belleza que permita una mayor concreción en la definición de Eros.

### 7.2.1. La verdadera belleza

La doctrina platónica del Eros nos enseña que el amor tiene lugar en el encuentro con la Belleza. ¿Qué es la belleza? Platón no da definición al término en ninguna de sus obras. En el *Hippias Mayor* discute la cuestión. El tema surge de la necesidad de formular una definición antes de alabar unas cosas por bellas y censurar otras por feas. El asunto a considerar no es ¿qué es bello?, sino ¿en qué consiste la belleza? Al preguntar a un hombre corriente éste contesta que es la belleza de una hermosa mujer pero, ¿no es acaso también bella una yegua, una lira o una olla? Además, esas bellezas no tienen nada de estable pues, la olla más bella será fea en comparación con una hermosa mujer. Entonces, este hombre ordinario, dirá que la belleza es algo más general como el oro que da belleza a los objetos, pero se objetará: ¿no es acaso el marfil también bello? Abandonará entonces las explicaciones de lo físico y dirá que lo adecuado es lo que hace bella a una cosa, por ejemplo, una cuchara de madera es más bella para el aroma de una sopa que una cuchara de oro; entonces, ¿debemos, admitir que la cuchara de madera es más bella que la de oro? Tras esta nueva refutación, por fin parece que el sujeto ha encontrado qué es lo bello: lo más bello para todo hombre es ser rico, tener buena salud, ser honrado. Pero, tampoco estipulando lo bello en sí en el placer o cualquier otra cosa del estilo, ha dado en el blanco. Platón ante la respuesta dirá: ¿Es que no eres capaz de acordarte de que yo te preguntaba qué es lo bello en sí mismo, aquello que añadido a cualquier cosa hace que ésta sea bella: piedra, madera, hombre, dios, una acción o un conocimiento cualquiera? Yo, amigo, pregunto qué es la belleza en sí, y no puedo con mis gritos

llegar a ti más que si tuviera a mi lado una piedra, una rueda de molino sin oídos ni cerebro”<sup>82</sup>.

La definición de belleza que ocupa el análisis de estos apartados es la correspondiente a esa idea de Belleza. Como Platón invita a reflexionar en el *Hipias Mayor*, si al tratar de definir el concepto de belleza se fijase la atención en la belleza de algo particular, en cuanto no se salga de lo particular, no se conocerá la razón de lo bello y uno podrá atribuir tantas definiciones de belleza como objetos, sentimientos o pensamientos tenga acerca de lo bello.

Con todo, esa Idea de Belleza que, por su presencia, hace bellas las cosas que llamamos bellas, apenas puede definirse. A Platón no le gusta definir y de hecho no define todo lo que proviene de las Ideas que el llama “de mayor valor” porque toda limitación abarca demasiado poco. Este particular, que se ha manifestado en la historia de la sabiduría, como se ha de ver en varias ocasiones, lo ha declarado el propio Platón<sup>83</sup>. Dice Fouillée: “En general, no gusta de definir (hablando de Platón) todo lo que proviene de lo absoluto, ni el bien, ni lo bello, ni lo verdadero, porque toda definición abarca demasiado poco, y un principio no puede definirse. Ensayemos más bien encerrar la belleza en una definición, y veremos cómo la Idea rasgará muy pronto

---

<sup>82</sup> PLATÓN, *Hipias Mayor*, 292c-d. Afirma Fouillée que ante el hecho de que Platón rechace en el *Hipias Mayor* definiciones de belleza dadas principalmente en el *Gorgias* y en el *Alcibiades I*, y que se ha tomado por los comentadores como una contradicción, se podría considerar que, el objeto de la indagación emprendida en el *Hipias Mayor* es determinar lo bello en sí. Aclara el autor: “el punto de vista socrático que considera las Ideas, no en su separación, sino en su *inmanencia*, se halla subordinado al punto de vista platónico de la *transcendencia*. Las definiciones de Sócrates, muy aceptables desde el primero de estos puntos de vista, son insuficientes relativas y provisionales cuando se trata de lo *bello en sí*, uno, simple, absoluto”. FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*, o.c. (vol. II) p. 106. Cursiva del autor. Puntualiza el estudioso al respecto de la utilidad comentada en el *Hipias Mayor*: “El orden y la conveniencia hacen *aparecer* lo bello en las cosas, concedido; pero lo bello mismo es algo distinto de este orden y esta conveniencia, como el modelo es distinto de su imagen. De la misma suerte, la belleza en sí no son *las cosas útiles*, simples medios relativos a su fin. Sólo la bondad del fin da la medida de la utilidad del medio, y, por consiguiente, su belleza. Lo bello será, pues, solamente lo que es útil a un buen fin, lo que tiene *poder* para producir el bien. Pero esta última definición es todavía inexacta desde el punto de vista metafísico... la conveniencia y la utilidad son sólo el fenómeno sensible de lo bello”. *Ibid.*, (vol. II) p. 107. Cursiva del autor.

<sup>83</sup> Este dato no es contradictorio a la solicitud de definición universal socrática pues, es necesario conducirse a una definición universal aunque llegado determinado término las palabras se desvanecen quedando sólo el *logos*. En el apartado 8.2.4. se narra cómo Platón evita brindar una definición de Bien. El hecho ha sido argumentado por estudiosos como Reale que, propugnando la oralidad platónica como ayuda a la escritura, defienden la interpretación del pensamiento platónico a la luz de las doctrinas no escritas.

a nuestra vista la frágil envoltura en la que hemos querido envolvernos”<sup>84</sup>. Vives lo expresa con las siguientes palabras: “Platón fue uno de los primeros en experimentar la atormentadora dificultad que han experimentado los escritores espirituales de todos los tiempos, al querer expresar en términos de lo que pertenece a nuestra experiencia ordinaria cosas que están mucho más allá de tal experiencia”<sup>85</sup>.

Basándonos en lo antedicho, cualquier definición de una belleza sensible o particular, aún cuando se estudie desde la perspectiva de la presencia en ella de la Belleza en sí, sesgaría la esencia del término. Y, si no hay definición posible, ¿cómo tomarla como objeto de estudio? A pesar de la dificultad de encontrar una definición como tal, hay una profunda y completa doctrina de la belleza en la obra platónica: se hace referencia expresa a ella, se definen sus cualidades con claridad, se describen sus atributos, se reflexiona sobre el posible pero trabajoso acceso a ella. En base a esta doctrina, y en conformidad a los criterios indicados en la metodología, se procede a ofrecer una aproximación de la Belleza platónica que nos aclare el objeto a través de la cual el Amor cumple su naturaleza y realiza su función.

Platón no sólo entendió la Belleza como entidad transcendente y en sí misma, también la hizo inmanente en el mundo y en la vida humana. De acuerdo con la filosofía platónica las cosas son bellas porque es la Belleza en sí lo que precisamente las hace bellas, siendo ésta su principio de definición. Por tanto, el estudio de la doctrina de la belleza platónica se resume en dos proposiciones o categorías<sup>86</sup>:

- 1) La Belleza en sí- punto de vista de la trascendencia y de las Ideas-
- 2) Las bellezas sensibles – punto de vista de la inmanencia-

Estas dos categorías se establecen en base al fundamento de la sabiduría platónica y que viene claramente señalada en la “segunda singladura”, aludida en el *Fedón* 99d-102a como el paso de lo sensible a lo suprasensible y el mundo de las Ideas. Nota Reale acerca de la significación del hecho : “la <<segunda navegación>> platónica

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, (vol II) p. 111.

<sup>85</sup> VIVES, JOSEP; *Génesis y evolución de la ética platónica: estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón*. Gredos. Madrid 1970, p. 225.

<sup>86</sup> La categoría de la trascendencia sería propia de Platón; la categoría sensible sería la filosofía socrática. Estas dos categorías constituyen dos premisas en Platón: la ciencia y la moral, la verdad y la ética. Cfr. FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*, o.c. (vol. II) p. 112.



constituye una conquista que señala, en cierto sentido, [...] *la etapa más importante en la historia de la metafísica*. En efecto, todo el pensamiento occidental estará condicionado de forma decisiva precisamente por esta distinción, ya sea porque lo acepte total o parcialmente (y esto es obvio) o porque *no* lo acepte en absoluto o en parte; en esta último caso deberá discutir y justificar por qué no acepta esta distinción y siempre quedará dialécticamente condicionado por esta discusión”<sup>87</sup>.

A partir de la “segunda singladura” se reconoce la existencia de dos planos de ser: uno fenoménico y visible, susceptible de ser captado con los sentidos; el otro, metafenoménico e inteligible, susceptible de ser captado solamente con la Inteligencia. Así, después de esta innovación platónica se puede hablar con claridad de corpóreo e incorpóreo, sensible y suprasensible, empírico y metaempírico, físico y suprafísico<sup>88</sup>.

La “segunda navegación” es el gran logro de Platón, y la Belleza es una de las ideas centrales de la doctrina platónica en donde se definen esos dos planos de ser. A partir de ese momento, el mundo de las Ideas adquiere el papel determinante como causa verdadera y las cosas bellas se explicarán en función, no de su color, figura o material del que están hechas, los actos bellos no en función de las costumbres u opiniones, sino en función de la Belleza en sí. Se rechazarán, por tanto, todas aquellas explicaciones que no concuerdan con la causa verdadera: la Idea.

En base a ello, veamos las dos categorías o grados de belleza a las que hemos hecho mención. Antes de proceder, señalar una cuestión de tipo metodológico. De

---

<sup>87</sup> REALE, GIOVANNI; *Por una nueva interpretación de Platón*, o.c. p. 153. Cursiva del autor.

<sup>88</sup> La narración de la “segunda navegación” sigue a la narración de Platón de las ciencias de la Naturaleza y de la doctrina de Anaxágoras que se ha reseñado en el apartado 4.1, y que se ha determinado como criterio de acotación entre la filosofía socrática y la platónica. Bibliografía sobre la “segunda navegación”: *Ibid.*, cap. V. IV “La gran metáfora de la <<segunda navegación>> como símbolo de acceso a lo suprasensible y su importancia en la historia del pensamiento Occidental”. Por otro lado, el alcance de la “segunda singladura” analizada desde la consideración de las doctrinas no escritas para la valoración del pensamiento platónico, establece que con la “segunda navegación” se inicia una nueva fase que se divide en dos momentos: (a) el de la teoría de las Ideas, y (b) el que intenta alcanzar los Principios supremos y últimos. Aunque esta diferenciación aporta datos de gran valor al conjunto del pensamiento platónico, la remisión al estudio o especificación en este tema aleja el objetivo de esta investigación siguiendo los criterios de acotación señalados en la introducción. Bibliografía sobre el segundo momento o la teoría de los Principios: *Ibid.*, cap. V. V “Las dos etapas de la <<segunda navegación: La teoría de las Ideas y las remisiones a la teoría de los Principios” y cap. VI “La <<segunda navegación>> en su etapa final: la teoría de los Principios supremos (Uno y Díada indefinida) y su función estructural”.

acuerdo con el *Banquete*, como se ha de ver más adelante, Eros realiza sus obras entre los hombres procediendo de las bellezas sensibles a la Belleza en sí en un camino ascendente. Aunque en el propósito de Platón esto es necesario, en el caso de la definición de Belleza que ocupa este apartado, se procede de manera inversa y se empieza por mostrar la Belleza en sí en fin a que la belleza sensible quede (y debe quedar) definida no por ella misma sino en relación a la primera.

### 7.2.2. La Idea de Belleza en sí

#### 7.2.2.a) La Belleza como Bien Supremo

La “teoría de las Ideas” es la aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos; por ejemplo, la Bondad absoluta, la Belleza absoluta, de las cuales derivan su entidad todas aquellas cosas que llamamos bellas o buenas. Su alcance no sólo se limita a conceptos éticos sino a otros muchos.

A esas realidades absolutas, Platón les dio el nombre de εἶδος y que usualmente se traduce por Idea<sup>89</sup>. Este vocablo, sin embargo, es, como han señalado algunos autores, una transliteración engañosa del término griego. En el lenguaje usual “idea” significa un concepto subjetivo de la mente, como cuando se dice: esto es solo una idea y no tiene nada de real. En cambio, cuando Platón habla de las Ideas se refiere a los contenidos objetivos de nuestros conceptos universales, a sus referencias a la realidad. *Eidos* e *idea* constituyen para Platón los términos técnicos que expresan la esencia misma, la forma metasensible, por ejemplo, de lo bello.

Para Platón hay realidades que subsisten al margen de cualquier objeto, como expresa en el *Fedón*: “-Examina ya –dijo él- si esto es de este modo. Decimos que existe algo igual. No me refiero a un madero igual a otro madero ni una piedra con otra piedra ni a ninguna cosa de esta clase, sino a algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo”<sup>90</sup>. La “segunda navegación” por él emprendida determina que hay un mundo superior a la esfera celeste misma y en el

---

<sup>89</sup> Más detalles sobre el término Idea observado como visión en apartado 8.2.2.

<sup>90</sup> PLATÓN, *Fedón*, 74a.

cual están esas existencias reales y efectivas, el mundo de las Ideas, entre las cuales está la Belleza.

Platón anuncia su acometido con las siguientes palabras: “Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado, y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repetidos, y comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno, y lo grande, y todo lo demás de esa clase”<sup>91</sup>.

La “Idea Belleza” o “Belleza en sí” es el universal, la naturaleza o cualidad que se aprehende en el concepto belleza. Hay muchas cosas bellas pero formamos un único concepto universal de la belleza misma pues, el concepto de la cosa bella no es un concepto subjetivo sino que su belleza se entiende en el concepto objetivo: la Belleza en sí. En otras palabras, toda pluralidad tiene su correspondiente Idea. Los siguientes textos explicitan esta noción. La *República* dice: “-También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez, postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una ‘lo que es’”<sup>92</sup>. Y mas adelante afirma: “Pues creo que acostumbrábamos a postular una Idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre”<sup>93</sup>. En el *Parménides* se lee: “¿No crees que hay una Forma en sí y por sí de semejanza, y, a su vez, otra contraria a esta, lo que es lo desemejante?”<sup>94</sup>.

Pero, para significar la verdadera noción de Idea única en la multiplicidad de las cosas, el término “idea” también es un término confuso. Quizá la traducción *eidos* e *idea* por “forma” o “semblante”, es decir, el “aspecto” de una persona o cosa haría más comprensible la noción platónica. En cualquier caso baste señalar que no estamos hablando de ideas en ninguno de los sentidos que la palabra puede tener en el castellano común. La Idea de Belleza es para Platón una realidad absoluta que hace bellas las cosas que llamamos bellas y se encuentra en el mundo de las Ideas.

---

<sup>91</sup> PLATÓN, *Fedón*, 100b.

<sup>92</sup> PLATÓN, *República*, VI, 507b.

<sup>93</sup> PLATÓN, *República*, X, 596a.

<sup>94</sup> PLATÓN, *Parménides*, 129a.

De acuerdo a Platón, no todas las Ideas están en el mismo rango en el mundo de las Ideas, sino que existe una jerarquía, en cuyo vértice y como Principio absoluto y objetivo se sitúa el Bien, razón de ser de todas las cosas. Así, para tener una noción clara de la Belleza hemos de preguntarnos: ¿cuál es la relación que se opera entre el Bien y la Belleza? En otras palabras: ¿qué lugar en la jerarquía de ese mundo ocupa la Belleza?<sup>95</sup>.

Platón identifica el Bien con la Belleza, ocupando por tanto la Belleza un primer lugar en el rango de las Ideas: lo Bello coincide con el Bien. Comencemos el análisis por la identidad de los términos en el plano de la inmanencia. La coincidencia bien – belleza a nivel antropológico se pone de manifiesto en la obra platónica. En el *Lisis*, diálogo sobre la amistad se lee: “Insisto, pues en que lo bueno es lo bello”<sup>96</sup>. El *Timeo* expresa: “Por cierto, todo lo bueno es bello y lo bello no es desmesurado; por tanto hay que suponer que un ser viviente que ha de ser bello será proporcionado”<sup>97</sup>. Por su parte el *Filebo* declara que lo bello es medida y proporción precisamente en relación con el Bien: “Resulta, pues, que la potencia del bien se nos ha refugiado en la naturaleza de lo bello; en efecto, la medida y la proporción coinciden en todas partes con belleza y perfección”<sup>98</sup>.

Diotima en su narración nos ha dicho que el amor de lo bello es el amor de lo bueno, haciéndonos entender que el Bien y la Belleza es el fin último del Eros, o dicho en otras palabras, que por el amor del Bien y la Belleza encontramos nuestra plenitud como seres humanos. En efecto, el verdadero pensamiento de Platón, es que la belleza es idéntica a la perfección o al bien, no solamente a nivel de bien moral, como en una primera apreciación pueda parecer, sino en la consideración del Bien en sí, principio

---

<sup>95</sup> Entre los expertos del platonismo existen grandes controversias en el tema, sin embargo, todos los autores que han tratado la perspectiva metafísica platónica admiten unánimemente la identidad (Cfr. REALE, GIOVANNI; *Por una nueva interpretación de Platón*, o.c. p. 489). El objeto de esta investigación y en concordancia con los criterios de acotación que nos hemos marcado exige que abordemos el asunto desde la perspectiva metafísica y ontológica en apoyo de los autores que defienden dicha postura y descartar toda investigación/contrastación del tema cuando la filosofía platónica es observada desde otras valoraciones.

<sup>96</sup> PLATÓN, *Lisis*, 216d.

<sup>97</sup> PLATÓN, *Timeo*, 87c.

<sup>98</sup> PLATÓN, *Filebo*, 64d-e. El sentido que se ha visto en esta frase del *Filebo* es que la esencia del Bien se refugia en lo Bello y la perfección de la medida y de la proporción debe constituir la belleza y la virtud de las cosas, sin embargo el término “se refugia”, desde el análisis metafísico de la doctrina platónica, se observa precisamente en su relación con el Bien.

supremo de las Ideas<sup>99</sup>. Dice Fouillée: “No se puede negar que Platón entiende la identidad de lo bueno y de lo bello en el bien moral; pero ésta es sola una aplicación particular, más o menos discutible, de una teoría puramente metafísica en su origen”<sup>100</sup>.

Tal es el sentido de la frase del *Filebo*: “Entonces, si no podemos capturar el Bien bajo una sola forma, tomémoslo en tres, belleza, proporción y verdad, y digamos que con todo derecho podemos atribuir a esta sola unidad el ser causa de las cualidades de la mezcla, y que por ella, porque es buena, la mezcla resulta ser tal”<sup>101</sup>. En el pasaje se observa, señala Fouillée, que el bien, lo bello y la verdad se identifican y se distinguen según el punto de vista; la belleza es hermana de la verdad y la proporción y las dos son hijas del Bien. Pero, la belleza es el bien en cuanto supremo Amable y la verdad es el bien en cuanto supremo Inteligible. Por tanto, desde el punto de vista absoluto no hay diferencia entre suprema Belleza, suprema Verdad y suprema Bondad; de otra parte, la Belleza es un aspecto del Bien lo mismo que la Verdad es el otro aspecto (como se ha de ver el Bien se revela a los hombres por la Belleza y la Verdad). Por su parte Reale comenta al respecto del pasaje: “Platón describe el Bien como una idea que se disuelve en tres, y explica que a nivel antropológico (esto es, en la vida del hombre), se reproduce aquel conjunto que a nivel ontológico implica estructuralmente *ser, verdad y belleza (orden, armonía)*”<sup>102</sup>.

Desde esta óptica se observa la tendencia de Eros a la Belleza como deseo de “ser”. En el *Banquete*, el amor más elevado es afirmado cuando, al término de la ascensión, se describe la Belleza en términos de eternidad no engendrada ni perecedera. Ella se presenta como el último eslabón de la escala, como lo supremo digno de ser amado y, por tanto, como idéntica al Bien<sup>103</sup>.

En definitiva, el amor que aparece en el encuentro con la Belleza es la culminación de las potencialidades de la naturaleza humana. Es, como Platón había

---

<sup>99</sup> La argumentación se realiza en base a los estudios de FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*, o.c. (vol. II) p. 110-112 y REALE, GIOVANNI; *Por una nueva interpretación de Platón*, o.c. cap. XIV. IV “El Bien en sus tres dimensiones trascendentales y su esencia de uno y medida” y cap. XV. VII “La belleza suscitadora del Eros y sus relaciones con la protología”.

<sup>100</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*, o.c. (vol. II) p. 110.

<sup>101</sup> PLATÓN, *Filebo*, 65a.

<sup>102</sup> REALE, GIOVANNI; *Por una nueva interpretación de Platón*, o.c. p. 445. Cursiva del autor.

<sup>103</sup> Ver apartado 9.1.

señalado al narrar el mito del nacimiento de Eros, la unión entera del alma con Dios. Un amor que, en esa perfección absoluta, es beatitud<sup>104</sup>. En efecto, la Belleza en sí no es una Idea perteneciente al mundo de las Ideas (como puede ser la de Blanco o la de Arbol, que también existen como Ideas y que vendrían determinadas según sus relaciones particulares); al contrario, la Belleza es una Idea que expresa la relación fundamental y universal de todas las cosas, tanto en el mundo de las Ideas como en el mundo visible: su bien, su armonía y su perfección.

#### 7.2.2.b) Cualidades de la Belleza

A la Belleza le corresponden las cualidades de las Ideas. Siguiendo el criterio de Reale, se pueden resumir en los seis puntos siguientes<sup>105</sup>:

1) La inteligibilidad. -La Idea es el objeto del Intelecto y captable por él. La inteligibilidad distingue las Ideas de lo sensible como una esfera de realidad que existe por encima de lo sensible –la suprasensible-, y, precisamente por ello, sólo son susceptibles de ser captadas con la razón que se ha liberado adecuadamente de los sentidos por medio del amor y la contemplación.

2) La incorporeidad. -La Idea pertenece a una dimensión distinta del mundo y dimensión de lo físico y de lo corpóreo. Lo incorpóreo está relacionado, no con aquello que no tiene cuerpo, como puede ser el aire, sino con aquello que no pertenece a la materialidad o fisicidad y que denominamos “suprasensible” o “metafísico”. El objeto de la voluntad es por tanto, incorpóreo y metafísico.

3) El ser en sentido pleno. -La Idea es el ser que verdaderamente es. Es el ser que se sitúa en un plano distinto al sensible y que es el ser en sentido pleno y absoluto. Es la plenitud del ser eterno, independiente del tiempo y del espacio. Por ello, sólo el amor dirigido a las Ideas pone en contacto con el carácter pleno y eterno.

---

<sup>104</sup> Interpretación metafísica del mito narrada por Fouillée y argumentada en apartado 7.1.3.b.

<sup>105</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 166. Se prefiere denominar “cualidad” en lugar de “característica”, término que mas usualmente se utiliza, para hacer expreso hincapié en que la cualidad, tan poco utilizada hoy en día en un mundo regido por la cantidad, es la que revela y define a aquello que se está tratando. Las cualidades que ahora se compendian, en la medida en que son relevantes al fin de este trabajo, se explicitan a lo largo de todos los capítulos incluidos en esta parte III. Una mayor explicación en este apartado de la que se acomete rompería la específica estructura que nos hemos marcado. Para el detalle de dichas cualidades se ha seguido principalmente a Reale, *Ibid.* p. 167-189.

4) La inmutabilidad. -Las Ideas se sustraen a cualquier forma de cambio, no nacen ni perecen. Ellas no existen en el sentido en que la materia existe: por ejemplo, la Idea o Forma hombre no existe en el sentido en que un hombre actual existe. Las Ideas no son dependientes de la existencia del hombre y de los cambios que se operan en él. Incluso si el hombre no existe la Idea quedaría en sí. Así, el amor es siempre de lo no cambiante.

5) La perseidad. -La Idea en sí y por sí, esto es, absolutamente objetiva. No se deja manipular, sino que implica una firmeza y estabilidad estructural. Un cambio en la Idea significaría convertirse en algo diferente de sí. En virtud de la perseidad es siempre de lo absoluto y no relativo.

6) La unidad. -Cada Idea es una unidad que unifica la multiplicidad de las cosas que participan de ella. En esta cualidad, la Idea como unidad explica las cosas sensibles (que de ella obtienen su categoría), formando una multiplicidad unificada. De esta cualidad se desprende el verdadero sentido y naturaleza del amor, su poder de, en la Idea, unificar la multiplicidad en la Unidad.

Todos estas cualidades, que vienen enunciadas de forma mística por Platón en el *Banquete*, se resumen en la Belleza en sí:

“En primer lugar existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni una veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bellos y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de manera tal que el nacimiento y muerte de estas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada”<sup>106</sup>.

Estas líneas no precisan de comentario alguno y representan uno de los mayores extremos de sublimidad en la literatura de lo sublime, y tal vez, por hablar por sí solo, el pasaje suele ser presentado sin comentarios al respecto; la Idea de Belleza, eterna, estable e inmutable, indestructible. Incorpórea, única y plena; es en sí

---

<sup>106</sup> PLATÓN, *Banquete*, 211a-b.

y absolutamente objetiva; unificadora de la multiplicidad de las cosas que participan en ella. Por ello, al ser la Belleza el objeto del amor, sus cualidades nos indican la dimensión de la tendencia erótica como nexo estructural entre las Ideas metafísicas y los fenómenos del amor humano. Tendencia que, en su práctica, será analizada en el capítulo noveno.

Justamente, entre todas las cualidades de las Ideas que, como acabamos de ver, le son esenciales a la Belleza, ésta goza de un atributo específico: la Luz. Dice Platón que la Belleza ha tenido el privilegio de resplandecer en modo luminosísimo:

“Como íbamos diciendo, y por lo que a la belleza se refiere, resplandecía entre todas aquellas visiones; [...] Pero sólo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable”<sup>107</sup>.

La Belleza, según Platón, ha tenido el privilegio de ser visible y, gracias a esa cualidad, es la única de entre las Ideas que se hace perceptible a nuestros ojos físicos. Entre todas las realidades superiores, la Belleza posee un esplendor particular y en él comunica una incomparable luminosidad a sus imágenes terrestres. En consecuencia, la Belleza no es solo capaz, sino lo más capaz, de provocarnos una emoción que favorezca nuestro retorno al mundo divino. La Belleza provoca en el amor del hombre la apertura a la dimensión metafísica del “ser”.

Así la Belleza, asume la función ontológica más importante que puede haber, la de la mediación entre la Idea y el fenómeno. La Belleza, idéntica al Bien, al tener el modo de ser de la Luz se deja ver y nos atrae . Queda, pues, enunciada la Belleza que motiva nuestra voluntad y amor y sobre la que se asienta el concepto de amor en Platón<sup>108</sup>.

### 7.2.3. *Las bellezas sensibles*

Según se ha indicado al inicio, el estudio de la doctrina de la belleza platónica se resumía en dos categorías: La Belleza en sí que acabamos de enunciar y las bellezas sensibles, esto es la belleza en el mundo manifestado.

---

<sup>107</sup> PLATÓN, *Fedro*, 250d.

<sup>108</sup> La Idea de Belleza que se ha enunciado ha de ser determinante, por sus cualidades y por manifestarse visible a la naturaleza racional, del amor platónico y que se compendia en el estudio de la contemplación objeto del próximo capítulo.



### 7.2.3.a) La belleza como participación de la obra divina

A partir de la “segunda singladura” platónica se reconoce la existencia de dos planos de ser: uno físico y otro metafísico que definen las Ideas. Desde ese momento, el mundo de las Ideas constituye la causa verdadera de las cosas y éstas se explican en función de aquél<sup>109</sup>. Esta postura comporta una concepción de lo que es bello diferente a la noción actual de belleza.

La noción de causa excluye que lo que es sensible y físico pueda explicar la belleza que se observa en ese plano. En tal caso, la belleza se encontraría en contradicciones incapaces de ser superadas: lo que para uno es bello para otro no, lo que hoy es bello mañana es feo; no tendríamos una noción objetiva de lo que es la belleza en una cosa y el amor en su aspiración a lo bello erraría en su cometido. Platón afirma en el *Fedón*: ...“ ya no admito ni puedo reconocer las otras causas, esas tan sabias. Con que, si alguien afirma que cualquier cosas es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier otra cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones –pues me confundo con todas las demás-“<sup>110</sup>.

La filosofía platónica propugna que la causa en virtud de la cual una cosa es bella, es una realidad, la Belleza en sí, que es independiente de toda forma de relación. Todo lo que está fuera de esa realidad y que es llamado bello no tiene realmente ninguna belleza a sí, su belleza resulta de lo que recibe de la Belleza en sí<sup>111</sup>. Esta connotación, que podría pasar desapercibida, es relevante en tanto implícitamente indica la entrega del amor y el ser humano a la Belleza. Es el sentido de no posesión que tan importante es para la comprensión del amor contemplativo.

La concepción de belleza sensible tiene todos los caracteres de lo Bello en sí que nos ofrece el espectáculo de la Naturaleza o de la Humanidad. Dice Fouillée al respecto de las bellezas particulares en Platón: “El mundo, *obra de un arte divino*, es bello, porque la suprema bondad le ha hecho *semejante a sí misma* [...] Variedad, unidad, orden, vida, alma, inteligencia, bondad; tales son los caracteres de la obra

---

<sup>109</sup> La explicación de las cosas en su causa ha quedado suficientemente explicitado en Sócrates (ver capítulo cuarto). Corresponde ver la novedad platónica en lo que concierne al fin de este trabajo: analizar cómo la Idea Belleza en tanto causa define la belleza sensible que es objeto del amor.

<sup>110</sup> PLATÓN, *Fedón*, 100d-e.

<sup>111</sup> Cfr. ROBIN, LÉON; *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Presses universitaires de France. Paris 1957, p. 30-31.

divina y de la belleza misma”<sup>112</sup>. En efecto, hoy en día se ha perdido la visión real de belleza y se están haciendo esfuerzos por recuperar esa visión ontológica y metafísica, pues la belleza es una de esas plena, pura, serena y feliz visión que nos permite observar la armonía, perfección y bien que obra en la naturaleza<sup>113</sup>.

Bajo estas nociones se asienta el concepto de belleza en este mundo y en esta vida: una cosa se define como bella por la Belleza que hay en ella de modo que las cosas bellas se explican en su relación con la Belleza. Pero, ¿cómo refiere Platón la relación entre unas y otra? En los diálogos se encuentran alusiones como: “Examina, entonces –dijo-, las consecuencias de eso, a ver si opinas de igual modo que yo. Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino por que participa de aquella belleza”<sup>114</sup>; “Y a grandes voces proclamarías que no sabes ningún otro modo de producirse cada cosa, sino por participar cada una de la propia esencia de que participa”<sup>115</sup>. También en el *Banquete*, como se ha visto en la citación en que se describían las cualidades de la Belleza en sí, Platón habla de la relación de las bellezas con la Belleza como participación<sup>116</sup>.

El pensador en sus escritos, ofrece diversas perspectivas acerca de la relación entre el mundo sensible y el mundo de las Ideas. Estas son: (a) una relación de *mímesis* o imitación, (b) de *metexis* o participación, (c) de *koinonía* o de comunidad, (d) de *parousía* o de presencia<sup>117</sup>. Parece que Platón no pretendía dar consistencia a uno u otro de esos términos, sino que lo que le ocupaba era establecer que existe una relación. Dice así: ...”no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí. Eso ya no lo preciso con seguridad; pero sí lo de que todas las cosas son bellas

---

<sup>112</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*, o.c. (vol. II) p. 112. Cursiva del autor.

<sup>113</sup> Así lo atestigua Reale, Cfr. REALE, GIOVANNI; *La Sabiduría antigua: terapia para los males del hombre contemporáneo*. Trad. S. Falvino. Herder. Barcelona 1996, p. 146. La noción de bellezas sensibles se extiende tanto a la belleza de las cosas como a la belleza moral. Entre los griegos existe un término *kalokagathía*, un término intraducible con exactitud para nosotros que significa belleza-bondad. La belleza, que coincide con la bondad, es medida, proporción, verdad, virtud, en el sentido helénico de perfecta actuación de la esencia de la cosa. En otras palabras, la belleza tiene para los griegos un valor ético, existiendo una sinonimia perfecta entre la virtud y la belleza. Ella es el símbolo de la excelencia interior de la persona.

<sup>114</sup> PLATÓN, *Fedón*, 100c.

<sup>115</sup> PLATÓN, *Fedón*, 101c.

<sup>116</sup> Ver epígrafe 7.2.2.b, (citación de PLATÓN, *Banquete*, 211a-b).

<sup>117</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Por una nueva interpretación de Platón*, o.c. p. 211.

por la belleza”<sup>118</sup>. En términos generales se utiliza el nombre “participación” para designar esa relación.

La participación de la Idea, en el caso de la belleza esta caracterizada por su cualidad particular: participa de la luz o esplendor de la Belleza. Dicho desde el ángulo opuesto, la Belleza se aparece con su luz en la belleza de las cosas. Pero, ese aparecer no es sólo una propiedad de una cosa bella sino que constituye su esencia. De este modo, la noción de belleza en este mundo o el concepto de una belleza sensible se determina en el destello, centelleo y luz que por la Belleza recibe y expresa. Gracias a ese resplandor el amor cumple, como se habrá de ver, su función de unir lo bello que hay en el mundo sensible con lo Bello, lo humano con lo divino. En el capítulo noveno examinaremos la denominada “escalera de Eros” en la que se reunifican todas las ideas que se están analizando. Ahora incumbe exclusivamente extraer las categorías de las bellezas sensibles descritas en esa parte del *Banquete* y observar el modo en que ellas se definen en su participación de la Belleza en sí.

#### 7.2.3.b. Categorías de la belleza en el *Banquete*<sup>119</sup>

Diotima presenta una serie de bellezas, colocadas en una escala cuyo primer escalón toca la tierra, y, el último, el reino de los dioses. Cada uno de estos peldaños comporta un concepto de belleza en el cual se encuentra siempre la Belleza bajo la diversidad de sus manifestaciones.

En primer lugar se considera la belleza física o “los cuerpos bellos”. La belleza en este estadio trata las hermosas formas, los hermosos colores, los melodiosos sonidos; en suma, la belleza física, sobre todo la del cuerpo humano. La belleza de los cuerpos, no se refiere tanto a un aspecto meramente físico como se podría valorar hoy en día, sino que se refiere a aquella forma de Belleza que se encuentra en un cuerpo y que denota el exacto ajuste de sus miembros, la exacta medida que hay en él. La

---

<sup>118</sup> PLATÓN, *Fedón*, 100c.

<sup>119</sup> Para establecer los grados de belleza sensibles se han seguido las tres primeras etapas del camino ascendente de Eros (*Banquete*, 210a-d) que señala ROBIN, LÉON; Notice en PLATÓN, *Oeuvres complètes*. Tome IV, 2<sup>a</sup> partie, *Le Banquet*. Les Belles Lettres. Paris 1976, (10<sup>a</sup> ed.), p. XCIII. La visión universal y sintética que se adquiere en cada una de las etapas se analiza en el capítulo octavo; el camino que sigue el amor en cada una de ellas se expone en el capítulo noveno.

belleza corporal es el orden, la armonía, la proporción, la perfección universales; es la belleza que obtiene su categoría por su participación en la Belleza.

Por encima de la belleza del cuerpo se encuentra otra belleza sensible y más valiosa: la belleza del alma. La belleza, ¿no va más allá de los cuerpos?, ¿queda reducida la belleza de una persona a la belleza de su cuerpo, o la belleza va aparentada a la vida?, o, ¿no es la vida el movimiento, la rica variedad y al mismo tiempo el orden y la unidad?, y, ¿de dónde viene la vida sino del alma?<sup>120</sup>. Apoyado en la tesis por primera vez teorizada por Sócrates y que se ha tratado, Platón sostenía que el hombre no es su cuerpo sino su alma<sup>121</sup>. El cuerpo se revela como un instrumento del que el hombre se sirve y por lo tanto no es el hombre mismo; el hombre es lo que se sirve del cuerpo y esto es el alma. En consecuencia la verdadera belleza del hombre no es la belleza de su cuerpo, sino la de su alma, pues, en realidad, lo que da a los cuerpos su gracia es que expresan en el seno de la materia la belleza del alma.

En esta segunda categoría se observa la belleza moral. El alma aparece como el principio de actividad y, siendo principio de las hermosas acciones del hombre, esa belleza nos muestra todo lo que es honorable y noble. En efecto, una acción noble y generosa no hace más que manifestar exteriormente la nobleza y generosidad de los sentimientos.

Esta belleza se aplica a aquello que hay de bello en las máximas de conducta y en las leyes. Pero concretamente, ¿en qué sentido, se podría decir, las normas de conducta y las leyes están vinculadas a la belleza? Cabe indicar que la belleza está íntimamente ligada a la armonía, el orden y a la justa medida, y que dichos caracteres son los que embellecen todas las cosas, también son los que embellecen las normas de conducta y las leyes. Especifiquemos estas bellezas:

- *La belleza de las normas de conducta*: sería lo que viene a significar “belleza de las ocupaciones” y que aclara su significación el siguiente pasaje: “Y las empresas bellas conducen a la adquisición de la excelencia, en tanto que las

---

<sup>120</sup> Cfr. FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*, o.c. (vol. II) p. 102.

<sup>121</sup> Para la noción del alma en Sócrates ver apartado 5.3.2; para su desarrollo en Platón ver apartado 8.1.2.

deshonestas llevan al malogro”<sup>122</sup>. La belleza de las normas de conducta es la fuente del bien en general.

- *La belleza de las leyes*: está ligada a la regulación de lo que concierne a las ciudades y de las cuestiones privadas, cuyo nombre es medida y justicia. Esta belleza está ligada a la función de la justicia que es poner cada cosa en su lugar, establecer la armonía entre dos cosas opuestas, pues la verdadera justicia es la igualdad o equilibrio por medio de la medida y proporción entre dos cosas iguales y de acuerdo a su naturaleza<sup>123</sup>.

Por encima de estas hermosuras existe otra, pues, como dice Fouillée: “un sentimiento solo es bello por el pensamiento que lo engendra. El corazón no se emociona por aquello que la inteligencia no percibe con más o menos claridad. Elevémonos, pues, a mayor altura, y de los hermosos sentimientos pasemos a la esfera de los hermosos conocimientos”<sup>124</sup>.

En tercer lugar, está la belleza de las ciencias. Esta categoría se afirma como la más difícil de comprender y este tipo de belleza suele obviarse. Sirve como aclaración el ejemplo de la matemática, ¿qué tiene que ver lo bello, por ejemplo, con la matemática? Una respuesta esclarecedora se le debe a Aristóteles: ...“yerran quienes afirman que las ciencias matemáticas no dicen nada acerca de la Belleza o de la Bondad. Hablan, en efecto, de ellas y las muestran en sumo grado. Aunque no las nombren, no es que no hablen de ellas, puesto que muestran sus obras y sus razones. Por su parte, las formas supremas de la Belleza son el orden, la proporción y la delimitación que las ciencias matemáticas manifiestan en grado sumo”<sup>125</sup>. La Belleza es aquello que las diversas ciencias revelan, “abriendo de tal modo *el horizonte del Bien y de lo Bello en el sentido más amplio, como estructura básica de la realidad en todos sus aspectos*”<sup>126</sup>.

---

<sup>122</sup> PLATÓN, *República*, IV, 444e. “Ocupaciones” se traduce del término francés empleado por Robin “occupations”. Cfr. ROBIN, LÉON; *La Théorie platonicienne de l’amour*, o.c. p. 18.

<sup>123</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 143.

<sup>124</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*, o.c. (vol. II) p. 102.

<sup>125</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, XIII, 3, 1078a, 30-1078b.

<sup>126</sup> REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. p. 228.

La belleza es, en este grado, la belleza espiritual de las ciencias. Es la esfera de los hermosos conocimientos y de la verdad abstracta que el geómetra descubre geómetra encuentra en un teorema y el astrónomo en el orden armonioso de los cuerpos celestes. Es la belleza del mundo inteligible.

En términos de bellezas particulares, de acuerdo a la clasificación que aquí se ha propuesto, y, en base al *Banquete*, se habría llegado al fin de la exposición y se podría concluir que, estas categorías de belleza, que parten escalonadamente de las formas físicas para llegar a las ciencias, son la expresión, en cada uno de los grados, de aquella Belleza a la que Platón refiere como Belleza en sí. Sus bellezas, están, no en aquello que al hombre le pudiese parecer bello, sino de aquella medida, orden y perfección manifestada por la Belleza y que se hace visible al mundo y al hombre en cada uno de los planos de expresión en la que Ella se ofrece y se revela al hombre.

La Belleza es, con diferentes manifestaciones, la cualidad por la que una cosa se constituye en posible objeto de amor. Hoy en día, con ecos platónicos, el amor sigue siendo una búsqueda de aquello que elimina la separación. Sin embargo, se debe considerar que la dimensión del fenómeno del amor no se define por una sensación o un estado, sino por su objeto: la Belleza. Esta noción filosófica no es puramente idealista o romántica. En el amor de belleza, de bien y de perfección se nos hace asequible un mundo que va mucho más allá de lo aparente: la dimensión del “ser” en el amor.

Hasta el momento se ha hablado del fenómeno de Eros y su vinculación con la metafísica de la belleza. Esta belleza está para ser contemplada. El fin último es la contemplación de esa Belleza que se revela en las distintas bellezas. La contemplación es el elemento objeto de análisis del próximo capítulo.



## CAPÍTULO 8 – AMOR Y CONTEMPLACIÓN

*“¿Acaso crees –dijo- que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía?”*

PLATÓN, *Banquete*, 212a.

### Introducción

El concepto de amor que Platón da en el *Banquete* se ha enunciado en la definición de Eros como *demon*. Junto a la vinculación entre el amor y la metafísica de la Belleza otro de los caracteres novedosos, y que desde entonces se ha posicionado en las entrañas espirituales de la concepción de todo amor, es el lazo entre el amor y el conocimiento, un conocimiento que es contemplativo.

La naturaleza de Eros que narra Diotima en el mito de *Poros* y *Penía* determina a Eros amante de lo Bello en su vinculación con el conocimiento o sabiduría:

“La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente”<sup>127</sup>.

Dicha ligazón en Eros, conduce a establecer una estrecha relación entre éste y la aspiración humana de entendimiento que remite a la contemplación. La dimensión del conocimiento como contemplación en el sentido platónico del término, entraña una serie de caracteres que han quedado en el olvido en nuestra cultura occidental. El valor cognoscitivo del ser humano en su unión con el amor, es lo propio de la naturaleza humana y determina su plenitud como persona.

En este octavo capítulo nos proponemos identificar el vínculo del amor con el conocimiento y asimismo definir los elementos propios de la contemplación. Previamente, habremos de reconocer los caracteres esenciales, que en el contexto teórico y metafísico, predicen la necesidad del amor contemplativo. Para llevarlo a cabo, el capítulo se distribuye como sigue: primero, estudio del amor al conocimiento de la verdad en la naturaleza humana; segundo, investigación de la dimensión del

---

<sup>127</sup> PLATÓN, *Banquete*, 204b.



fenómeno de la contemplación; y tercero, revisión del fundamento divino por el cuál el amor contemplativo es sustento del bien de la vida humana. El estudio mostrará y demostrará la estructura fundamental en la que el hombre “es” y “ama” en la contemplación<sup>128</sup>.

## 8.1. El amor al conocimiento de la verdad en la naturaleza humana

### 8.1.1. El hombre como demon: amante de la sabiduría

Los caracteres propios a Eros enunciados en el mito que narra su nacimiento comportan considerar la naturaleza de Eros como filósofo (203e-204b). Por el hecho mismo de su origen, de su madre hereda la carencia e indigencia, de su padre el estar siempre al acecho de la abundancia y de su abuela el talento y la sabiduría. Por naturaleza el *demon* Eros es la potencia indigente que siempre, en su deseo insaciable de sabiduría divina, tiende hacia el verdadero conocimiento. Dice Reale: “Nunca completamente sabio y nunca completamente ignorante, sino siempre en busca de más sabiduría y más riqueza de saber”<sup>129</sup>.

Explica Diotima que los dioses ya son sabios y por tanto ni aman ni desean la sabiduría porque ya la poseen de por sí. Por tanto, no entran en la búsqueda incesante de la sabiduría; tampoco los mortales, en cuanto no tienen sabiduría, ni aman ni

---

<sup>128</sup> En esta parte del trabajo se abordan temas de gran amplitud y a los que se han dado diferentes interpretaciones y matizaciones. El interés en cuanto a este trabajo, de acuerdo a lo que se ha marcado como estructura, es poner de manifiesto, en términos generales, cómo según Platón en este caso, estipulando que no es válida la condición en que se encuentra el conocimiento del hombre ordinario lo refirió a un conocimiento superior o de otra índole. Llevar a cabo un estudio en detalle de la filosofía platónica del conocimiento escapa al objetivo señalado. Los temas concretos a los que se refiere esta puntualización y el modo en que se abordan son los siguientes:

a) Conocimiento: se toma el término conocimiento, término que aparece en la *República*, V, 476d, para referir a aquel conocimiento que se ha señalado en la mayoría de los casos como Ciencia y sin hacer referencia a los Inteligibles. Dicho término “conocimiento” en las argumentaciones que se ofrecen, señala el carácter inmutable al que refiere considerando que dotarlo de otro término conllevaría como necesario un estudio y aclaración que se desviaría del objetivo que se pretende. También queda justificado su uso por el motivo de que es ése el término que se ha determinado, con carácter general, para mostrar cómo el conocimiento ordinario del hombre por medio del poder de Eros se torna contemplativo.

b) Opinión: la opinión o *doxa*, se toma en términos generales y sólo en cuanto contraposición a un tipo de conocimiento que no es el contemplativo. La concreción más profunda de la significación de la idea de *doxa* en Platón, así como exponer en este punto en detalle la consideración de opinión verdadera, (que implicaría el estudio de los diferentes tipos de opinión que probablemente vio Platón), o de la aparente diferenciación con la ignorancia, (que implicaría estipular el no-ser), ampliaría en demasía el centro del estudio.

<sup>129</sup> REALE, GIOVANNI; *Por una nueva interpretación de Platón*, o.c. p. 466.

desean hacerse sabios pues creen no necesitarla. Pero Eros, que está en medio de los dos se define como amor de la sabiduría: el amor que nace de la posesión en sí mismo de la sabiduría y del deseo de elevar su humana ignorancia. En el trasfondo del mito se observa que Eros es filósofo. Filósofo en tanto ama la sabiduría.

Eros en cuanto indigencia es similar al hombre; también, en tanto demonio que posee en sí la potencia que tiende a la sabiduría, es análogo al hombre. Pero, para el hombre, esa ambición inextinguible de un conocimiento que solo puede poseer un ser divino llamada “filosofía”, es un misterio, porque es un amor puro, apasionado.

Desde la perspectiva platónica, el hecho de filosofar –amar la sabiduría- es ser capturado por la fuerza demoníaca de ese amor; no en el saber mecánico de un dominio racional del mundo, sino la inquietud íntima impulsada por Eros hacia lo que está más allá de lo perceptible por los sentidos, hacia el ser verdaderamente divino. Este dato nos indica en una primera instancia, la mutua necesidad de amor y razón en el desarrollo de la vida humana.

Señala Taylor que cuando se remueve el fino velo de la alegoría del nacimiento de Eros, se observa que se está describiendo la experiencia de la división característica del ser hombre cuando éste se ha dado cuenta de su propia racionalidad. La racionalidad, no es un regalo que el hombre tiene en su posesión, es algo que le incumbe y que debe realizar. Para alcanzar la plenitud, debe alcanzar la madurez espiritual, pero está a medio camino<sup>130</sup>. El amor a esa plenitud y sabiduría va desempeñar un papel esencial.

El amante de la sabiduría es precisamente aquél que ha tomado consciencia de la propia racionalidad y se sabe a medio camino. Esta figura está ampliamente indicada en los diálogos platónicos. En la *República* los libros V, VI, y VII, se dedican a ese retrato: “Y del amante de la sabiduría o filósofo, ¿diremos que no anhela la sabiduría en parte sí, en parte no, sino íntegramente?”<sup>131</sup>; en otro momento: “En cuanto a aquel que está rápidamente dispuesto a gustar de todo estudio y marchar con alegría a aprender, sin darse nunca por hartado, a éste con justicia lo llamaremos ‘filósofo’”<sup>132</sup>;

---

<sup>130</sup> Cfr. TAYLOR, ALFRED EDWARD; *Plato, the man and his work*, o.c. p. 226.

<sup>131</sup> PLATÓN, *República*, V, 475b.

<sup>132</sup> PLATÓN, *República*, V, 475c.

más adelante: “Entonces, ¿a quienes llamas ‘verdaderamente filósofos’? A quienes aman el espectáculo de la verdad”<sup>133</sup>.

En contraposición, opina de los que no son filósofos: “Aquellos que aman las audiciones y los espectáculos se deleitan con sonidos bellos o con colores y figuras bellas, y con todo lo que se fabrica con cosas de esa índole; pero su pensamiento es incapaz de divisar la naturaleza de lo Bello en sí y de deleitarse con ella”<sup>134</sup>; en otro instante: “Aquel amante de espectáculos que de ningún modo tolera que se le diga que existe lo Bello único, lo Justo, etc.”<sup>135</sup>; y más abajo: “No son filósofos los incapaces de eso, que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada”<sup>136</sup>.

Uno de los datos característicos de Platón, y que es referido en sus tres diálogos que tratan sobre el amor, es la abogacía de que el hombre sea filósofo, y que como Eros, que está entre la sabiduría y la ignorancia, aspire al conocimiento. Consideremos cada uno de ellos.

En el *Banquete*, Platón ha señalado nuestro lugar con precisión: “Los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente la ignorancia es una cosa molesta: en quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar”<sup>137</sup>. En el *Lisis*, Platón toma una postura casi idéntica: “Según esto, podemos, en consecuencia, decir que los que ya saben no quieren el saber, bien sean dioses, bien sean hombres; y que tampoco lo quieren los que están tan llenos de ignorancia que son malos, porque ningún necio o malo busca el saber. Quedan, pues, aquellos que tienen este mal, la ignorancia; pero no por ello son insensatos ni necios, sino que se dan cuenta de que no saben lo que no saben. Por consiguiente, solo buscan el saber los que no son ni buenos ni malos; pues todos los que son malos no buscan el saber, ni tampoco los buenos”<sup>138</sup>. Y en el *Fedro*, remite a esa posición intermedia: “En verdad que llamarle sabio me parece, Fedro, venirle

---

<sup>133</sup> PLATÓN, *República*, V, 475e.

<sup>134</sup> PLATÓN, *República*, V, 476b.

<sup>135</sup> PLATÓN, *República*, V, 479a.

<sup>136</sup> PLATÓN, *República*, VI, 484b.

<sup>137</sup> PLATÓN, *Banquete*, 204a.

<sup>138</sup> PLATÓN, *Lisis*, 218a-b.

demasiado grande, y se le puede otorgar sólo a los dioses; el de filósofo, o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio”<sup>139</sup>.

En efecto, para Platón, el amor y la racionalidad no son dos capacidades que se constituyan en el hombre para ejercerse por separado: Las palabras de Fouillée son contundentes al respecto de esa unidad que caracteriza el pensamiento platónico: “Separado de la inteligencia, el amor se extraviaría, y aún cuando no se extraviase, se asemejaría <<al ciego que marcha por el camino recto>>; pero la inteligencia, a su vez, sin el amor que le da elevación, permanecería impotente e inmóvil, no se lanzaría en su persecución”<sup>140</sup>.

### 8.1.2. Identidad del alma con Eros

La equiparación entre Eros y el hombre se fundamenta en el concepto de alma. La concepción del alma que Sócrates ha compendiado como sede de la capacidad humana de amar y de entender y expuesta con carácter predominantemente operativo, es tomada por Platón y encarada en su estructura ontológica<sup>141</sup>.

En el *Timeo* se aborda la cuestión de la creación del alma. El hacedor del devenir y del universo, “al ensamblar el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza”<sup>142</sup>. Y crea la realidad más notable de todas las que constituyen la esfera de los intermedios: “En medio del ser indivisible, eterno e inmutable, y del divisible que deviene en los cuerpos

---

<sup>139</sup> PLATÓN, *Fedro*, 278d.

<sup>140</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*, o.c. (vol. II) p. 85.

<sup>141</sup> Sobre el tema del alma en Sócrates ver apartado 5.3.2. Afirmo Reale, que la tesis de que el hombre es su alma y no su cuerpo fue ampliamente desarrollada y fundamentada sobre bases metafísicas por Platón. Cfr. REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. p. 223. En tanto se considera que lo importante del alma al objeto de este estudio ya se ha dicho en Sócrates, abordar este interesante tema en Platón requeriría un análisis que distanciaría el discurso que se está manteniendo y el fin del trabajo. Por tanto, y en base a este criterio, sólo se señalan los caracteres que afectan a nuestro cometido: corroborar la opinión general del carácter erótico del alma, sin entrar en el debate que dichos caracteres conllevan. Bibliografía interesante sobre las innovaciones de carácter metafísico aportadas por Platón al concepto de alma: ID. *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, o.c. p. 285 y ss. Bibliografía sobre el estudio del tema del alma como intermedia: ID. *Por una nueva interpretación de Platón*, o.c. cap. vigésimo, VIII “El Demiurgo y la creación del alma según una estructura geométrica y numérica”, 1 “El alma como <<mezcla>>”, 2 “La posición intermedia del alma y su estructura analógica”. Sobre el alma en Platón en general: ROBIN, LÉON; *La Morale Antique*, o.c. p. 34 y ss.

<sup>142</sup> PLATÓN, *Timeo*, 30b.

mezcló una tercera clase de ser, hecha de los otros dos"<sup>143</sup>. En la interpretación del *Timeo* han visto algunos autores la posición intermedia del alma entre los extremos de lo ideal y lo fenoménico.

Se ha observado que el estatus ontológico y metafísico de Eros se corresponde perfectamente con el de alma. El alma es, a los ojos de Platón, un *demon*. Fouillée describe esta naturaleza demoníaca del alma en las siguientes palabras: "La razón y el amor son para él una sola y misma potencia, a la vez divina y humana, intermediaria entre lo sensible y lo inteligible, lazo de unión entre la tierra y el cielo. La razón y el amor, son cosas humanas, porque poseen no la ciencia o la perfección real, sino la virtualidad de la ciencia y de la perfección"<sup>144</sup>. En efecto, según la filosofía platónica, el ámbito intermedio al que pertenece Eros también corresponde al alma de los hombres.

Por su parte, Robin en su obra *La Théorie platonicienne de l'amour*, una de las más reconocidas en la teoría del amor platónico y prominente en el estudio del alma como *demon* dice: "El Alma racional es un démon, porque en ella hay Finito e Infinito y une estos dos principios opuestos. Pero el alma en su estado actual, es decir vinculada con sus partes mortales, también es un démon. En ambos casos, el amor aparece como esencial al Alma"<sup>145</sup>. De acuerdo con el autor, en el desarrollo del *Banquete* se reconoce esa identidad, sin embargo, el *Fedro* explica las razones de esa relación<sup>146</sup>.

### 8.1.3. Plenitud en el amor a la verdad, mito del carro alado

En el *Fedro*, Platón estudia la naturaleza del alma divina y humana estableciendo sus propiedades y funciones. Una vez determinado que el alma es inmaterial e inmortal (245c-246a), procede a hablar de la idea misma de alma considerando la búsqueda de lo divino en términos de los problemas que ésta afronta

---

<sup>143</sup> PLATÓN, *Timeo*, 35a.

<sup>144</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*, o.c. (vol. II) p. 94.

<sup>145</sup> ROBIN, LÉON; *La Théorie platonicienne de l'amour*, o.c. p. 139. El texto lee: "L'Âme raisonnable est un démon, parce qu'il y a en elle du Fini et de l'Infini et qu'elle unit ces deux principes opposés. Mais l'âme dans son état présent, c'est -a-dire liée a ses parties mortelles est aussi un démon. Dans l'un et l'autre cas l'amour apparaît comme essentiel à l'Âme". Para el desarrollo que el autor lleva a cabo en el estudio del *Fedro*, ver p. 23-27; para la interpretación del alma racional como *demon* ver p. 121-141.

<sup>146</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 41-42.

en el hombre mortal<sup>147</sup>. El alma es en sí misma inmortal, una vez desciende al mundo de la naturaleza, está encerrada en los límites de un cuerpo mortal. En su estado original, el alma vivía entre los dioses, disfrutando su verdadero ser. Al devenir hombre, la mayor parte de las almas olvidaron su origen divino. Su inmersión en la materia cegó la conciencia de su fuente espiritual. A pesar de ello, y al estar entre dos mundos, la verdad y la espiritualidad queda como el estado de plenitud al que todos los hombres aspiran. Aún si el alma puede actuar con confusión, anhela reunirse con el reino de las esencias<sup>148</sup>.

Estas ideas son presentadas a través de un mito del amor: el mito del carro alado (246a-248c)<sup>149</sup>. Como ha sucedido en otras ocasiones, ante la imposibilidad de dar una definición apropiada de alma, Platón recurre al mito enunciando las siguientes palabras: “Cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve”<sup>150</sup>.

En la narración dirá que el alma debe ser comparada a las fuerzas unidas de una yunta alada tirada por dos caballos y guida por un conductor. Para las almas de los dioses, los caballos y los aurigas son todos buenos y formados de buenos elementos. En cambio, en las almas de los hombres, los caballos que componen esa pareja uno es blanco y de buena raza; el otro, negro y de raza contraria. El rocín negro, perteneciente al mundo de los sentidos y formado de principios contrarios, intenta tirar al conductor hacia abajo a toda costa. Mientras, el corcel blanco es bueno y bello y quiere elevarse más y dirigirse hacia el mundo de lo bello y de lo bueno. Por eso, la tarea del cochero es difícil y de duro manejo (246a-b).

El alma viaja con su atelaje alado por el cielo entero revistiendo una vez una forma y otras veces otra. Si es perfecta y alada, surca las alturas superiores y gobierna todo el Cosmos; en cambio, si pierde sus plumas, se implica en lo contrario hasta que se agarra a algo sólido en lo que en adelante se establece. Se apropia de un cuerpo

---

<sup>147</sup> Los argumentos concretos con que Platón trata las propiedades del alma y las interpretaciones que sobre ello han derivado, aunque son en sí mismas muy interesantes, alejan el objetivo que se pretende: ver el mito del carro alado desde la óptica en que es realmente revelador en tanto el alma anhela su naturaleza inmortal y busca la verdad.

<sup>148</sup> Cfr. SINGER, IRVING; *The nature of love. Vol. 1, Plato to Luther*, o.c. p. 60.

<sup>149</sup> Platón ha tomado el mito de las religiones místicas y como hace en otras ocasiones no duda en usarlo en su totalidad y trascender su significación.

<sup>150</sup> PLATÓN, *Fedro*, 246a.

terrestre el cuál se mueve en razón de la fuerza motriz que pertenece al alma. Este compuesto de cuerpo y alma se llama ser vivo y recibe el sobrenombre de mortal (246b-d).

Consideremos ahora, prosigue, cuál es la causa de la caída del alma y por lo que ha perdido sus alas. La propiedad natural de las alas es elevar aquello que es pesado y conducirlo a las regiones superiores donde habitan los dioses. Pues, no hay nada entre todo lo corporal, que participe de lo divino en tal alto grado como las alas. Con lo divino que es bello, sabio y bueno se alimenta y crece el plumaje del alma; pero con lo torpe y lo malo y todo lo que le es contrario, se consume y se acaba (246d-e).

En efecto, los carros de los inmortales, que son de fácil conducción, sin perder su equilibrio y con el suave balanceo de sus firmes riendas, realizan fácilmente su trayecto. Pero, para los otros carros, la tarea del conductor, es un duro trabajo; pues, aquel de los caballos que tiene una mala naturaleza, se inclina, tira, gravita hacia la tierra y se aturde, forzando al cochero que no lo haya domesticado antes (247b).

En el avance, bajo el firme y sabio mando de las almas inmortales, el carro, llegado a la cumbre de la bóveda celeste, pasa al otro lado, y se alza sobre la espalda de esa bóveda. Y, la revolución de su órbita, se las lleva y contemplan las cosas que están fuera del cielo. Ese lugar supra celeste, ninguno de los poetas de aquí abajo jamás lo ha cantado ni ninguno lo cantará como merece (247b-c). Pero, aún bajo ese impedimento, hay que osar a decir la verdad pues es de ella de la que se habla: “Incolora, informe, intangible, esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista solo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente tal lugar”<sup>151</sup>.

Entre las otras almas, están aquellas que siguen mejor a los dioses y que se le parecen. El auriga de estas almas eleva la cabeza a la región exterior del cielo y, turbado por sus caballos, le es difícil llevar su mirada a la realidad. Hay alguna que a ratos se alza y a ratos se hunde. Otras, deseando ardientemente llegar a las regiones superiores, las siguen, pero son impotentes a no dejarse sumergir en el movimiento que las lleva a todas juntas. Ellas se aplastan, se tiran las unas sobre las otras al

---

<sup>151</sup> PLATÓN, *Fedro*, 247c-d. La obra procede con la descripción de la visión de la contemplación (247d-e). Ver apartado 8.2.2.

intentar ser unas más que otras. Es un tumulto, una lucha, un esfuerzo desesperado. Es por la mala conducción de los aurigas que muchas almas están lisiadas, y que muchas, tienen un gran número de plumas heridas y no llegan a disfrutar de la visión del ser. Y una vez se han ido, sólo les queda la opinión por alimento (248a-b).

Nos dice Platón que el porqué de todo esto se debe a la tendencia natural del hombre a la Verdad:

“El porqué de todo este empeño por divisar donde está la llanura de la Verdad, se debe a que el pasto adecuado para la mejor parte del alma es el que viene del prado que allí hay, y el que, la naturaleza del ala, que hace ligera al alma, de él se nutre”<sup>152</sup>.

Platón en el mito del carro alado, de forma parecida al Eros narrado en el *Banquete*, concibe que el alma en su acto esencial es amor<sup>153</sup>. El atelaje con sus caballos está impelido por el amor, pues la región de los seres imperfectos es la región del deseo y del amor. El caballo blanco, simbolizando la parte más elevada del alma, es el amor y movimiento del alma imperfecta en conocimiento hacia su propia plenitud que se conforma en el prado de la Verdad. Por tanto, la vida, según Platón, debe ser un amor al conocimiento de la Verdad. Entre todas las manifestaciones posibles del deseo que tiende a poseer, existe un único fundamento: el Bien que constituye la plenitud.

En el capítulo anterior hemos visto la concepción de la tendencia del Eros en Platón en su dimensión universal y se ha podido constatar explícitamente la dimensión humana de esa tendencia. El amor requiere de la voluntad innata del hombre –que es todo lo contrario a una neutralidad teórica-, por la que persigue y alcanza la verdad de la esencia de su naturaleza<sup>154</sup>. En última instancia, Platón muestra que la unidad entre el amor y el conocimiento son indispensables para una correcta vida humana, un conocimiento que supondría la contemplación en la que el ser humano se ha unido a su más alta naturaleza.

---

<sup>152</sup> PLATÓN, *Fedro*, 248b-c.

<sup>153</sup> ROBIN, LÉON; *La Théorie platonicienne de l'amour*, o.c. p.137.

<sup>154</sup> Este dato no debiera significar neutralidad del amor del Bien como causa de la perfección de la existencia; implica que el amor requiere la actuación de la parte innata volitiva del alma, de la fuerza creadora del amor humano. La contemplación nos permitirá ver la actuación del Bien en nosotros (apartado 8.2.3).



## 8.2. La contemplación como conocimiento propio del ser humano

### 8.2.1. El conocimiento contemplativo como verdadero conocimiento<sup>155</sup>

De acuerdo con la filosofía platónica, el alma anhela restaurar la naturaleza inmortal del alma en el conocimiento. Platón, sabiendo que el conocimiento ha devenido un término confuso o relativo y que uno sueña que ve una realidad cuando delante de él no tiene más que apariencias, hará aclaraciones e innovaciones al respecto<sup>156</sup>. Dice así en la *República*:

“-Pues bien; el que cree que hay cosas bellas, pero no cree en la Belleza en sí ni es capaz de seguir al que conduce hacia su conocimiento, ¿te parece que vive soñando o despierto? Examina. ¿No consiste el soñar en que, ya sea mientras duerme o bien cuando se ha despertado, se toma lo semejante a algo, no por semejante sino como aquello a lo cual se asemeja?

-En efecto, yo diría que soñar es algo de esa índole.

-Veamos ahora el caso contrario: aquel que estima que hay algo Bello en sí, y es capaz de mirarlo tanto como las cosas que participan de él, sin confundirlo con las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes, ¿te parece que vive despierto o soñando?

-Despierto, con mucho.

-¿No denominamos correctamente al pensamiento de éste, en cuanto conoce, conocimiento’, mientras al del otro, en cuanto opina, ‘opinión’?”<sup>157</sup>.

Según Platón, el mundo, tal como se aparece al hombre ordinario, es un escenario lleno de desorden y confusión en donde, su experiencia está hecha a base de lo que él llama “opiniones”. El hombre se mueve en una multitud de creencias conflictivas y cambiantes, algunas de ellas contradictorias entre sí, creencias cuya justificación exige a menudo recurrir a una emoción irracional. En la opinión, el alma no hace más que conversar consigo misma, interrogando y respondiendo, afirmando y

---

<sup>155</sup> El objeto de este apartado es mostrar en términos generales la existencia de grados de conocimiento en donde el conocimiento de la Idea se sitúa en su grado más alto; Bibliografía sobre el símil de la Línea (*República*, V, 509d-511e), en donde están expuestos los grados de conocimiento: TAYLOR, ALFRED EDWARD; *Platón*. Trad. C. García Trevijano. Tecnos. Madrid 2005, p. 46 y ss.

<sup>156</sup> Se ha reconocido en el *Fedro* la necesidad de acordar un término sobre el cual referirnos a la hora de hablar sobre el amor; en el *Hipias Mayor* se ha descartado definir como bello todo aquello en lo que se desconoce la razón de lo bello; el *Fedro*, al determinar cómo es el alma, ha reconocido que es necesaria una ciencia divina. Ejemplos platónicos como éstos redundan en la importancia que Platón da a aquello que el hombre conoce, tanto en su sentido negativo como positivo.

<sup>157</sup> PLATÓN, *República*, V, 476c-d.

negando. Pero cuando se decide y pronuncia su fallo, se dice que tiene una opinión y, en esa opinión, el alma no se une consigo misma sino con las cosas, permaneciendo entonces subjetiva. Recuérdese que más arriba, el mito del carro alado ha referido que, a aquellas almas cuyas plumas están en gran parte heridas, solo les queda la opinión por alimento. Al respecto de la opinión, por ejemplo, se dice en el *Filebo* (38b-e) ¿Qué es lo que yo veo allá lejos, cerca de la roca y que parece estar de pie bajo un árbol? Este hombre respondiendo a su pensamiento podrá decir: es un hombre. Después, al pasar por ese punto, podrá decir: es una estatua.

A todo este tipo de conocimiento subjetivo y opinable, Platón lo refiere como *doxa*. El tema de la *doxa*, tan importante en la filosofía griega, aparece muy diversamente matizado. En términos sintéticos y en lo que concierne resaltar a efectos del amor, es que la opinión puede ser: en tanto le sobreviene la maldad, mala o falsa opinión; en tanto se agrega la rectitud, opinión recta o verdadera. La opinión verdadera, es aquella que no posee el conocimiento de la verdad pues no puede dar explicaciones de ella, pero en tanto adviene del bien y la verdad, no es ignorancia. Platón la trata con las siguientes palabras en el *Banquete*: “¿No sabes –dijo- que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia”<sup>158</sup>.

En el *Menón*, Platón facilita una detallada explicación de la opinión verdadera. Las rectas opiniones pueden guiar de modo positivo pero no tienen estabilidad y son fugaces. Platón escribe: “Son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen para mucho”<sup>159</sup>.

Junto a la opinión, Platón parte de la asunción que realmente existe un cuerpo de verdades cognoscibles que son válidas siempre y absolutamente, llamado conocimiento científico y en contraposición, a ese conocimiento opinable. Ése es un

---

<sup>158</sup> PLATÓN, *Banquete*, 202a. La noción “recta opinión” es introducida en el *Banquete* para mostrar el concepto de intermedio (la obra todavía no ha hecho mención al concepto de mediador que también compete a Eros).

<sup>159</sup> PLATÓN, *Menón*, 97e-98a.

sistema de verdades absolutamente válido siempre y para todo el mundo; es un cuerpo de deducciones razonadas a partir de principios verdaderos que no pueden ser percibidos por los sentidos, sino solo concebidos por el pensamiento. Ese conocimiento, no consiste en la inducción, sino en los principios que hacen posible la inducción; no consiste en las operaciones lógicas, sino en los principios metafísicos que son imprescindibles para estas operaciones<sup>160</sup>.

Platón entendió que el conocimiento es algo que se puede alcanzar por el razonamiento de la inteligencia y que debe ser infalible y acerca de lo que es. El verdadero conocimiento ha de poseer ambas características y todo estado de la mente que no pueda reivindicar ambas, no es verdadero conocimiento. Platón acepta la creencia en la relatividad de los sentidos y de la percepción sensible, pero no admite que el conocimiento alcanzado por los sentidos, sea el verdadero conocimiento absoluto e inefable<sup>161</sup>. Escribe en la *República*: “Y del mismo modo con respecto al Bien: aquel que no pueda distinguir la Idea del Bien con la razón, abstrayéndola de las demás, y no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicarse a esta búsqueda –no según la apariencia sino según la esencia- y tampoco hacer la marcha por todos estos lugares con un razonamiento que no decaiga, no dirás que semejante hombre posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena; sino que, si alcanza una imagen de éste será por la opinión, no por la ciencia; y que en su vida actual está soñando y durmiendo, y que bajará al Hades antes de poder despertar aquí, para acabar durmiendo perfectamente allá”<sup>162</sup>.

Para Platón el conocimiento de las Ideas, será el conocimiento más elevado, conocimiento del que hablaba el mito del carro alado. Dice: “Al alzarse se las lleva el movimiento circular en su órbita, y contemplan lo que está al otro lado del cielo”<sup>163</sup>; en cambio, el conocimiento de lo particular, será el grado más bajo del conocer. Por tanto, “hay, en palabras de Fouillée, dos grados de conocimiento: la opinión que se

---

<sup>160</sup> Cfr. FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*, o.c. (vol. I) p. 52. Ampliación sobre el tema ver *Ibíd.*, (vol. I), libro Primero, cap. II “Prueba de la existencia de las Ideas por el análisis de las condiciones del conocimiento”.

<sup>161</sup> Dice en el *Gorgias*, 473b: “La verdad jamás es refutada”. Este tipo de conocimiento remite a las definiciones universales que se han tratado en Sócrates apartado 5.2.2.a.

<sup>162</sup> PLATÓN, *República*, VII, 534b-d.

<sup>163</sup> PLATÓN, *Fedro*, 247b-c.

aplica a lo sensible y la ciencia que se aplica a lo inteligible; asimismo, hay dos grados en el amor: uno que corresponde al mundo material y otro al mundo intelectual<sup>164</sup>.

Platón encuentra el más alto grado de conocimiento en la “segunda navegación” a que se ha hecho alusión con anterioridad. Con ella, “la filosofía conquista el *mundo inteligible*, la esfera de las realidades que *no son sensibles, sino solamente pensables*”<sup>165</sup>. El conocimiento que se establece en el desarrollo de la llamada Teoría de las Ideas y al que se refiere la contemplación, es función central en la filosofía de Platón.

¿Quién es, según Platón, aquél que sabe? Aquél que es capaz de no soñar que ve una realidad cuando delante de él no tiene más que apariencias, aquél que al mirar ve el principio del cual dependen todas las cosas, aquél que contempla<sup>166</sup>.

¿Quién es según Platón el hombre? Como toda criatura, el hombre es tal, solo en cuanto participa de la forma del hombre en sí. El hombre no es hombre en cuanto cuerpo o en cuanto posesión; él se define por el alma noética, el alma que es capaz de conocer, y de un conocimiento que es justamente la contemplación de la Idea, de la Forma, del “en sí”<sup>167</sup>.

En el conjunto de todas las Ideas, el Bien o la Belleza o la Verdad es el pináculo del ser y la última categoría en términos de la cuál todo debe ser explicado. Además, Platón afirma que el Universo no es aleatorio sino que tiene un propósito: el Bien, entonces, el más alto conocimiento al que el hombre debe aspirar, es aquél que es bueno para sí y para la plenitud de su ser. Todo ello se conforma en la vida humana en el sentido de que se anhela, y el más alto amor consiste en contemplarlo.

La contemplación por propia naturaleza es un término confuso y que escapa a la racionalidad habitual, sin embargo la filosofía platónica nos acerca a la comprensión del término. La idea de contemplación, con las exigencias que ella implica, dice

---

<sup>164</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*, o.c. (vol. II) p. 90.

<sup>165</sup> *Ibid.*, (vol. II) p. 153.

<sup>166</sup> Cfr. ROBIN, LÉON; *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Presses universitaires de France. Paris 1957, p. 4.

<sup>167</sup> Dice en el Teeteto: “Sin embargo, cuando se trata de saber qué es en verdad el hombre y que le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya, a diferencia de los demás seres, pone todo su esfuerzo en investigarlo y examinarlo atentamente”. PLATÓN, *Teeteto*, 174b.

Festugière, es en Platón el hogar del que brotan y a donde convergen todos los rayos<sup>168</sup>.

### 8.2.2. La contemplación como visión

El concepto “contemplación” ya era un verdadero eje de sustentación del pensamiento griego en general. El término tenía para los griegos un alcance mucho más amplio que el de la dimensión de la “opinión”, pero con Platón alcanza las cotas más altas. Para Platón el vocablo “contemplación” tiene una fuerte remembranza con la visión. Dice en el *Banquete*:

“La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza”<sup>169</sup>.

El verbo griego θεωρέω significa “mirar”, “observar”. Por ejemplo, un espectador que asistía a los Juegos Olímpicos, acudía a observar. No intervenía en tales juegos; su actividad era puramente “teórica”. Así la *theoria*, θεωρία, es la acción de mirar, ver, observar.

Para explicitar la etimología del término griego y su evolución en Platón, se recurre al estudio de Festugière<sup>170</sup>. Entre otras actividades contemplativas, es conocido el espíritu griego de viajar a “ver” el país, en el sentido de instruirse; viajar para considerar sus maravillas, los hombres, los sucesos. En esos desplazamientos visitarán tierras y mares, entrarán en contacto con hombres divinos, y tomarán su bien. En realidad eran unos “viajes teóricos” que Platón expresará en sus diálogos. El vocablo griego θεωρία (*theoria*) equivalía a contemplación. Así, contemplar es originariamente ver: contemplación es visión. En efecto, la palabra θεωρία, contemplación, se vincula a la idea primera de vista y en donde la composición del vocablo indica igualmente la acción de ver.

Cuando ese mirar, ver u observar, se entendían “mentalmente”, el verbo θεωρέω significaba “considerar” o “contemplar”. La θεωρία, *theoria* equivalía a contemplación. El sentido filosófico originario de “teoría” es el de contemplación y es

---

<sup>168</sup> Cfr. FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris 1967, (3ª ed.) p. 6.

<sup>169</sup> PLATÓN, *Banquete*, 219a.

<sup>170</sup> FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, o.c. p. 13 y ss. En la obra se encuentra detalle de los vocablos que constituyen su composición.

el resultado de la “vida contemplativa” o “vida teórica”. En el *Banquete*, Platón se remite a ella en el monólogo de la diosa que se ha denominado como “iniciación mayor” (210a-212a).

Antes de Platón, *theoria* se entiende de una manera más precisa para designar, ya sea el conocimiento de las cosas celestes y de los fenómenos de la naturaleza, ya sea la contemplación de estatuas o fiestas desde una óptica religiosa. Desde la postura de la naturaleza, los trabajos matemáticos y astronómicos, los estudios de biología, zoología y botánica, las observaciones de los cuerpos celestes, llevadas a cabo desde una perspectiva filosófica se considerarían contemplativos. Desde la vertiente religiosa, es la asistencia en la procesión festiva de la adoración de los dioses, la mirada de las figuras religiosas.

Con Platón, a raíz de la “segunda navegación” mencionada, se sublima el objeto de conocimiento y de visión a una esencia suprasensible. Por tanto, se transforma la idea de conocimiento misma y, en consecuencia, la de contemplación. Veamos como la expresa en el *Fedón*:

“Me pareció entonces –dijo el-, después de eso, una vez que hube dejado de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real. Ahora bien, quizá eso a lo que lo comparo no es apropiado en cierto sentido. Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple más imágenes que el que la examina en los hechos. En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el concepto que juzgo mas inmovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero”<sup>171</sup>.

En el pasaje se observa una reiteración de términos, que están directamente relacionados con la visión y la contemplación: sol, ojos, mirar, ciego de alma. El mensaje innovador de Platón, es que el método basado en los sentidos no aclara el

---

<sup>171</sup> PLATÓN, *Fedón*, 99d-100a.

conocimiento de la verdad, sino que la oscurece; la verdad desaparece en medio de la contradicción e indeterminación universales. Tiene que haber, por tanto, “un algo” que lleve a un mundo supra físico de entidades, eterno e inmutable, invisible, a un mundo que constituya la esencia y el ser de todo lo existente y que se pueda “ver”.

Del mismo modo, la obra de Platón someterá la contemplación religiosa a un proceso análogo. El objeto divino de la contemplación ya no es una bonita forma visible, sino la Belleza invisible y, el amor que mueve hacia el objeto nos eleva hacia la Idea<sup>172</sup>.

Al respecto de los orígenes de la idea de contemplación resume Festugière: “El esfuerzo de Platón parece haber consistido, por tanto, en espiritualizar la *θεωρία* en sus dos aspectos de consideración científica y de contemplación religiosa”<sup>173</sup>. De esta forma, la contemplación, que estaba espectacularmente imbricada con la visión, queda transformada con aquello a lo que Platón referirá como Idea, Forma o “en sí” y con el ver de aquel órgano humano al que le es apropiado contemplar.

El término “idea” procede del griego *idea* ἰδέα y *eidos* ἰδέεσς corresponde al verbo *idein* ἰδεῖν, que significa “ver”<sup>174</sup>. “Idea” (ἰδέα) equivale, pues, a “visión”. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que esta “visión” no es sólo la que alguien tiene de algo; la “visión” a la que refiere la ἰδέα griega es más bien el aspecto o figura que ofrece una cosa al verla.

*Idea* se utilizaba para designar la forma visible de las cosas, es decir, la forma exterior y la figura que se capta con el ojo. Más tarde, *idea* significó tanto el aspecto de la cosa como el hecho de “verla”. Cuando se acentuó el hecho de verla, la idea designó lo que se “ve” de una cosa cuando se contempla cierto aspecto de ésta. Es algo, para lo que la actividad de ver abre la entrada. Como ya se ha señalado con anterioridad, la significación que actualmente se da al término idea, es la de un concepto, un pensamiento, una representación mental, significación que nada tiene que ver con la Idea platónica.

---

<sup>172</sup> Cfr. FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, o.c. p. 15.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 15. El texto lee: “L’effort de Platon semble avoir consisté dès lors à spiritualiser la *θεωρία*, sous ses deux aspects de considération scientifique et de contemplation religieuse”.

<sup>174</sup> La información sobre el significado griego del término Idea se ha complementado con la obtenida en: REALE, GIOVANNI; *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, o.c. p. 182; ID. *Por una nueva interpretación de Platón*, o.c. p. 266.

A partir de Platón, con algunos antecedentes presocráticos, las “Ideas” pasan a significar la forma interior de las cosas, o sea, la naturaleza específica o esencia de las cosas. En otras palabras, éste había tomado la dirección de la mirada desde el exterior hasta la forma y estructura internas y ése pasa a ser el uso corriente en su lenguaje metafísico.

Las afirmaciones de Robin acerca de los términos *eidos* e *idea*, son esclarecedoras al respecto. Partiendo del sentido primitivo de esos términos que designan el aspecto exterior de una cosa, estas palabras nombran también posteriormente -notablemente en la lengua de los médicos- la propiedad esencial por la cual, se distingue específicamente una cosa y que caracteriza su naturaleza. En Platón *eidos* es la representación para la *inteligencia* sola de aquello que hay de idéntico y estable en la pluralidad de cosas que son distintas para la percepción sensible. Las dificultades que plantea todo ello, son puramente exteriores<sup>175</sup>.

En efecto, con Platón el término *idea* se eleva de la realidad visible a la realidad invisible. Pero, en tanto la *idea* griega está relacionada con el hecho de ver, y Platón refiere a lo invisible con el nombre de *Idea* (visión), se podría considerar como una contradicción. Al respecto Friedländer escribe: “Platón participa por completo del uso común de las palabras “*eidos*” e “*idea*”, y tampoco es lícito ver en él generalidades e imprecisiones en lo que en griego está sellado con precisión”<sup>176</sup>. Ningún otro vocablo de su lengua mejor que *Idea* podía expresar lo Bueno en sí, lo Bello en sí. Justamente él toma su uso, pero le da un salto cualitativo. Usa el término griego para designar la esencia de una realidad, su imagen eterna e inmutable, que ofrece una cosa al verla. La *Idea* viene a ser algo así como el *espectáculo* ideal de una cosa<sup>177</sup>.

Por último, en lo que respecta al ver de aquel órgano humano al que le es apropiado contemplar, con Platón y en base a la noción de alma, la *Idea* y el espectáculo que ella encierra, podía ser visto (contemplado) con los “ojos del alma”.

---

<sup>175</sup> Cfr. ROBIN, LÉON; *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, o.c. p. 86. Téngase en consideración que Robin no está tratando el tema específico que aquí se aborda pero se toma su estudio como apoyo.

<sup>176</sup> FRIEDLÄNDER, PAUL; *Platón: verdad del ser y realidad de vida*, o.c. p. 34.

<sup>177</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 34-35.



La diferenciación existente entre el ver de los ojos físicos y el ver del espíritu, era un tema presente en la cultura griega. Ya Esquilo, corrobora Friedländer, se había atrevido a hablar de un entendimiento que tiene ojos, Píndaro de un corazón ciego, y en Parménides y Empédocles se exigía que se debiera ver con el espíritu. En todo ello, en un giro medio poético y medio de crítica del conocimiento, se expresa, aunque de diferentes maneras, el contraste respecto al mirar corpóreo. Pero, aún se encuentra todavía lejos del significado que Platón otorgaría a ese ver del espíritu<sup>178</sup>.

Platón es el que construye por primera vez la metáfora de los “ojos del alma”<sup>179</sup>. La distinción de dos órganos, uno ordenado a lo visible, otro a lo invisible, se corresponde exactamente con la distinción de dos mundos<sup>180</sup>: visible e invisible, sensible y suprasensible. La contemplación como visión del alma constituye un tema central para Platón.

Este discernimiento, que no puede verse la realidad con los ojos del cuerpo, se observa en el *Fedón*: “¿Afirmamos que existe algo justo en sí o nada? -Lo afirmamos, desde luego, ¡por Zeus! -¿Y, a su vez, algo bello y bueno? -¿Cómo no? -¿Es que ya has visto alguna de tales cosas con tus ojos nunca? -De ninguna manera”<sup>181</sup>. Mas adelante remite sobre la noción de visión: “-Por tanto, el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y este lo es a lo visible. -Con toda necesidad, Sócrates. -¿No es esto lo que decíamos hace un rato, que el alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista, [...], entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba, y se marea como si sufriera vértigos, mientras se mantiene en contacto con esas cosas? -Ciertamente. -En cambio, siempre que ella las observa por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su

---

<sup>178</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 30.

<sup>179</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 30.

<sup>180</sup> Cfr. FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, o.c. p. 105.

<sup>181</sup> PLATÓN, *Fedón*, 65d. La aparente contradicción que pudiera verse en tanto anteriormente se ha establecido la visión de la Belleza como indispensable al amor, se solventa en la tesis que se sostiene y que afirma que Verdad y Belleza son idénticas para Platón desde el punto de vista metafísico, pero que desde el punto de vista de las explicaciones sensibles pueden tomarse una u otra en función del tema que se esté cuestionando (ver epígrafe 7.2.2.a). Festugère afirma que hace falta que el objeto de la contemplación amorosa sea el mismo que se presenta a la contemplación científica. Es una realidad idéntica y, si hay una doble transposición que conduce a su aprehensión, no debemos olvidar que en el alma de Platón son una misma cosa. Cfr. FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, o.c. p. 104.

misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con estas”<sup>182</sup>.

Platón advierte que el alma, pensada según el modelo del cuerpo, tiene ojos como él para ver, solo que esos ojos están enfocados a las Formas eternas. En el mito de la Caverna de la *República*, Libro VII, narrado en términos de Luz y de visión, Platón pone los instrumentos por los que se aprende en el alma comparando los ojos del cuerpo con los ojos del alma:

“Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas sino gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien”<sup>183</sup>.

El alma, al utilizar sus ojos puede desembarazarse de todo aquello que inclina su mirada hacia abajo, y volverse a lo verdadero<sup>184</sup>. Pues, sólo con el alma se ve la Verdad. Lo escribe así: “Un órgano que vale más conservarlo que a diez mil ojos, ya que sólo con él se ve la verdad”<sup>185</sup>.

Por su parte, el mito del carro alado contenido en el *Fedro* y que se ha relatado con anterioridad, expresa la visión por el entendimiento, piloto del alma, alrededor de la que crece el verdadero saber<sup>186</sup>:

“Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el movimiento en su ronda le vuelva a su sitio. En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista la sensatez, tiene ante su vista la ciencia, y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún

---

<sup>182</sup> PLATÓN, *Fedón*, 79b-d. Para el ascenso narrado por Platón en el mito de la Caverna ver apartado 9.1.3.

<sup>183</sup> PLATÓN, *República*, VII, 518c-d.

<sup>184</sup> Cfr. PLATÓN, *República*, VII, 519b.

<sup>185</sup> PLATÓN, *República*, VII, 527e.

<sup>186</sup> Análisis del mito del carro alado como amor a la verdad en apartado 8.1.3.

modo, es otra al ser en otro –en eso otro que nosotros llamamos entes-, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser”<sup>187</sup>.

Con Platón acontece la creación de las expresiones “la vista de la mente”, “la vista del alma”, “ojo espiritual” para indicar la capacidad del intelecto para pensar y captar la esencia de las cosas<sup>188</sup>. Para la filosofía platónica lo esencial del alma es la inteligencia, la parte más divina en donde reside el conocimiento y el pensamiento y en donde la contemplación consiste en una justa proporción del intelecto a su objeto<sup>189</sup>.

El hecho de que la noción de contemplación incluye en su esencia un ojo espiritual tiene una clara razón de ser que Robin argumenta: la contemplación de la Idea se realiza por un órgano que es de la misma naturaleza que el objeto al cual se aplica<sup>190</sup>. En definitiva, para Platón, existe, una conexión metafísica entre la visión del ojo del alma y aquello por cuya causa existe la visión. Estos datos exponen porqué el término contemplación no puede explicarse en términos válidos a nuestra inteligencia concreta. La contemplación pertenece a otro ámbito, al ámbito abstracto de nuestras capacidades intelectuales.

Las analogías entre el ver físico y el intelectual son claras: las cosas que se captan con los ojos físicos son formas físicas; las que se captan, en cambio, con el ojo del alma, o sea, con la inteligencia, son formas no-físicas, es decir, esencias puras, esencias eternas. Son aquellas realidades que la inteligencia logra adquirir y, por tanto, “ver”, “contemplar”, cuando llega a la dimensión de lo inteligible y se mueve en ella. Son aquellas realidades que el intelecto, cuando funciona al máximo de sus posibilidades y se mueve en esa dimensión, consigue fijar y guardar.

---

<sup>187</sup> PLATÓN, *Fedro*, 247d-e.

<sup>188</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Por una nueva interpretación de Platón*, o.c. p. 269. El “ojo espiritual” viene determinado por Festugiére con el vocablo griego νοῦς (*noûs*) y que ya se ha referido en Sócrates al significar por *logos* el poder humano de entender y por *noûs* el poder de pensar y descubrir. Cfr. FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, o.c. p. 105.

<sup>189</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 105.

<sup>190</sup> Cfr. ROBIN, LÉON; Notice en PLATÓN, *Oeuvres complètes*, o.c. p. XCVI.

### 8.2.3. La contemplación como vivencia

Dice Platón que nosotros con el “ojo del alma” vemos el sol inteligible y que, en ese instante, las otras partes del alma ya no toman parte, lo mismo que los pies o las manos no son necesarios para la visión sensible<sup>191</sup>. La forma de esa visión, oscura para nosotros, es clara para aquél que contempla.

La contemplación, dice Festugière, no es ni consideración ni intelección de las esencias o de los primeros principios. Aquel que en la esencia de hombre, por ejemplo, percibe de una sola mirada el testimonio de la diferencia específica de género, no es contemplativo; aquel que de una proposición tal como la del principio de contradicción, abrace de una sola mirada la unidad indivisible, no es contemplativo; aquel hombre de ciencia que hiciese un discurso coherente que fuese desde el primer principio a los últimos términos, y que pudiese aprehender todo ese sistema analítico por una sola mirada, inmediata y simple, no tendría todavía contemplación. La contemplación dice más: dice un sentimiento de presencia, un contacto con el Ser asido en su existencia. Esta aprehensión sobrepasa la lengua y la intelección. El objeto visto está más allá de la existencia. Es inefable. No se deja circunscribir en ninguna definición<sup>192</sup>.

La contemplación no es irracional, sólo sucede que no es posible racionalizarla y pocas palabras se pueden poner al respecto. Como bien indica Taylor, podrías pasar una eternidad intentando describirla, y todo lo que encontrarías a decir, sería verdadero y razonable, pero el verdadero secreto, todavía te eludiría<sup>193</sup>.

Autores como Festugière afirman la experiencia de la visión que tiene el alma en contemplación: El objeto final de contemplación resulta revelado a la intuición “repentinamente”, es asido por una especie de contacto espiritual que une inmediatamente al conocedor con lo conocido<sup>194</sup>; Cornford expresa: “El acto de entablar conocimiento con él consiste en la visión de un espectáculo, merced al cual el alma toma contacto con el objeto último de Eros y entra en posesión suya [...] El acto final de conocimiento se describe como una intuición inmediata en la que ya no existe

---

<sup>191</sup> Cfr. ID. *La Théorie platonicienne de l'amour*, o.c. p. 158.

<sup>192</sup> Cfr. FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, o.c. p. 5.

<sup>193</sup> Cfr. TAYLOR, ALFRED EDWARD; *Plato, the man and his work*, o.c. p. 231.

<sup>194</sup> FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, o.c. p. 42-43.

proceso alguno de pensamiento. El ojo del alma contempla directamente la realidad”<sup>195</sup>; Taylor narra: “su aprehensión viene como una repentina “revelación” [...] es aprehendida por “directa asociación” no por un “conocimiento discursivo” sobre ella”<sup>196</sup>. Es el “santo matrimonio” del que se hablaba en las antiguas religiones.

El denominador común a todas las palabras que pueden expresar el modo de la contemplación es unión y unidad. En efecto, la contemplación en Platón, por todas las connotaciones que se han ido extrayendo, no describe la captación de la Idea por la razón en la forma sólo mental que podría entenderse hoy día. La racionalidad humana, para Platón, es un rasgo de la naturaleza del ser mismo que en la contemplación sintetiza el todo.

Ciertamente, la contemplación describe la experiencia de cercanía y pertenencia que conforma la plenitud del ser humano. Platón precisa que la verdad y la luz es patrimonio de toda alma humana, o lo que es lo mismo, la verdad que se predica en la contemplación para él coincide con el mismo ser<sup>197</sup>. La experiencia de pertenencia en la contemplación de la Belleza se describe en el *Banquete* con las siguientes palabras:

“Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos, ante cuya presencia ahora te quedas extasiado y estás dispuesto, tanto tú como muchos otros, con tal de poder ver al amado y estar siempre con él, a no comer ni beber, si fuera posible, sino únicamente a contemplarlo y estar en su compañía”<sup>198</sup>.

#### 8.2.4. El Bien Supremo, objeto de la contemplación

Hay que hacer todavía algunas precisiones acerca de la contemplación platónica. En un sentido amplio, toda existencia dedicada al estudio y al amor a la Verdad es una vida contemplativa. Pero Platón, como reiteradamente ha aparecido a

---

<sup>195</sup> CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *La Filosofía no escrita y otros ensayos*, o.c. p. 142.

<sup>196</sup> TAYLOR, ALFRED EDWARD; *Plato, the man and his work*, o.c. p. 231. El texto lee: “its apprehension comes as a sudden “revelation” [...] it is aprehended by “direct acquaintance” not by discursive “knowledge about” it”.

<sup>197</sup> Cfr REALE, GIOVANNI; *La Sabiduría antigua: terapia para los males del hombre contemporáneo*, o.c. p. 78.

<sup>198</sup> PLATÓN, *Banquete*, 211c-d.

lo largo del estudio, expuso otro tipo de contemplación a partir de la cual el término obtiene sus bases más firmes.

La contemplación en un sentido restringido a la noción platónica, por el mismo hecho de asentarse en la doctrina de las Ideas, requiere de una doble fijación, o lo que es lo mismo, depende de dos aspectos<sup>199</sup>:

- 1) De la fijeza del objeto de conocimiento: para que haya contemplación el objeto que se pretende conocer debe ser fijo, pues la contemplación se basa en el conocimiento de la esencia o Idea de la cosa en donde se encuentra la verdad de ella.
- 2) De la fijeza de la forma propia de la contemplación: para que haya conocimiento verdadero se requiere la fijeza del propio término en la Idea que la determina. Por tanto, la contemplación particular se determina por participación en la Idea de Contemplación<sup>200</sup>.

En definitiva, la contemplación, según Platón, es o no es contemplación en función del objeto que uno se propone conocer y del modo o forma en que el objeto se conoce.

Con respecto al primer aspecto, se ha narrado en amplitud en apartados anteriores la necesidad de fijeza del objeto: el amor de Eros ha venido denotado por un amor a aquello que dura para siempre; la fijeza del objeto se ha expuesto al determinar el concepto de Belleza en sí; se ha expuesto al precisar el conocimiento en términos de amor y filosofía; quien dice amor, dice Idea; quien dice belleza, dice Idea; quien dice saber, dice Idea; quien dice ver, dice Idea. Sin embargo y sin mayor extensión se hacen algunas precisiones acerca del objeto al que se dirigen los “ojos del alma”: el Bien.

Las lecciones que se impartían en la academia platónica, versaban *En torno al Bien*, concebido éste como el Uno, la Medida suprema de todas las cosas. El Bien aparece como el punto axial en torno al cual gira toda la problemática filosófica: sobre

---

<sup>199</sup> FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, o.c. p. 31. La concreción de las bases que se exponen para una propuesta de definición de contemplación en sí, se obtienen en Festugière: cfr. *Ibid.*, p. 14-15, 31, 42-43, 96-97.

<sup>200</sup> Se ha notado anteriormente: la fijeza de la Idea de Belleza en sí determina el concepto de belleza y por la cual todo lo bello es bello. Ver epígrafe 7.2.3.a.

la Idea de Bien el conocimiento encuentra su razón de ser y sobre su realización se construye la figura del filósofo. Expresa en la *República*: “Con frecuencia me has escuchado decir que la Idea de Bien es el objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas. Y bien sabes que estoy por hablar de ello y, además, que no lo conocemos suficientemente. Pero también sabes qué, si no lo conocemos, por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien. ¿O crees que da ventaja poseer cualquier cosa si no es buena, y comprender todas las demás cosas sin el Bien y sin comprender nada bello y bueno?”<sup>201</sup>.

Se ha razonado más arriba la identidad entre la Idea de Bien, Belleza y Verdad, se ha observado el Bien como supremo Inteligible y se han determinado sus cualidades<sup>202</sup>. Platón en la “metáfora del sol” nos ofrece una definición. Como en otras ocasiones, por los mismos motivos que se han presentado anteriormente, no aborda el tema de lo que es en sí mismo el Bien y recurre a simbolizarlo por medio de algo que cumpla una función análoga: el sol.

Relata que hay cosas que son vistas pero no pensadas, mientras que las Ideas son pensadas más no vistas. Cuestionando sobre por qué medio vemos las cosas visibles, Platón nos indica que si la vista está presente en los ojos y lista para que se use de ella, y el color está presente en los objetos, pero no se añade un tercer género que hay por naturaleza específicamente para ello, la vista no verá nada y los colores serán invisibles. Hace falta la luz del sol.

El sol es respecto del mundo sensible, lo que el Bien es en el mundo Inteligible respecto de la inteligencia y lo que se intelige. Expone que hay una gran semejanza entre lo que ocurre cuando miramos con los ojos cualquier objeto y cuando miramos con los “ojos del alma” la esencia o verdad de ese objeto. En ambos casos, en adición

---

<sup>201</sup> PLATÓN, *República*, VI, 505a-b.

<sup>202</sup> Ver apartado 7.2.2. Desde la óptica de que la Verdad en su sentido metafísico es el Bien como supremo Inteligible, se observa la tendencia de Eros a la Verdad como deseo de “ser”. Ya Diotima con la alusión al mito del nacimiento de Eros en el que nos describía su naturaleza, observado ahora desde la vertiente del amor a la verdad, nos había hecho entender que el fin último del amor es la verdad o sabiduría divina.

al ojo y al objeto, tiene que haber un tercer tipo de cosa; en el caso del ojo del cuerpo es la luz, o mejor que eso, el sol; en el del “ojo del alma” es el Bien.

El sol no es sólo la causa de la visión del ojo sino también es causa del objeto que se ve. Sin embargo, un objeto no es visible cuando la luz del sol no cae sobre él. Tampoco nada le es inteligible al ojo del alma cuando no brilla la verdad. Platón precisa que el Bien es lo que da validez a las cosas que conocemos; así mismo da al conocedor la facultad de conocer. Es, por tanto, la causa del conocimiento y la causa de la verdad. Dice así:

“-Pero cuando el sol brilla sobre ellos, ven nítidamente, y parece como si estos mismos ojos tuvieran la claridad.

-Sin duda.

-Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que le hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia.

-Eso parece, en efecto.

-Entonces lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aún siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una y otra cosa fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima”<sup>203</sup>.

En efecto, la metáfora del sol indica la dimensión metafísica del conocimiento contemplativo que se ha venido exponiendo, esto es, el encuentro con la Verdad que constituye nuestra plenitud. En otras palabras: en el Bien -objeto de contemplación-

---

<sup>203</sup> PLATÓN, *República*, VI, 508d-509a. La afirmación de las últimas palabras citadas, no se debería ver como contradicción a la confirmación que se ha hecho de que en Platón se identifica el Bien con la Belleza y la Verdad (7.2.2.a). Ya se ha notado y justificado en diferentes temas tratados la postura que se toma al respecto de dicha identidad.



realizamos la bondad del “ser”. En conclusión, para Platón el elemento filosófico que accede al fundamento de la realidad ontológica, es el Bien<sup>204</sup>.

Como se ha anunciado, otro de los aspectos que determinan qué es contemplación es el modo o forma en que el Bien se conoce. Este requisito deviene así por las propias cualidades que definen a las Ideas y por la necesaria participación en Ellas de las cosas sensibles, al obtener éstas su categoría respecto de Aquéllas<sup>205</sup>.

Una de las cualidades que definen las Ideas, y que se ha visto con anterioridad, es la inmutabilidad: excluyen cualquier forma de cambio. En el *Banquete*, como ya vimos, la inmutabilidad se describe como la Belleza que existe siempre, que no nace ni perece, que no crece ni decrece. Las cosas cambian y se transforman, cambian las cosas empíricas y los detalles sensibles, pero no cambia ni puede cambiar la Idea. Otra de sus cualidades es la perseidad: son en sí, esto es, objetivas. El *Banquete*, como ya observamos, narra la Belleza en sí como aquella que es siempre consigo misma y específicamente única. Las variaciones de las cosas bellas que participan de Ella, no le causan ni aumento ni disminución. La Idea permanece inafectada por el mundo del devenir.

Estas dos cualidades implican, en palabras de Reale, “*que tienen una realidad que no se deja arrastrar por el devenir y que no es relativa al sujeto, una realidad que no se ve envuelta en el cambio perenne y que no se deja manipular a capricho del sujeto, sino que implica una firmeza y estabilidad estructural*”<sup>206</sup>. Por tanto, así y como para cada Idea, la Idea de Contemplación requiere que sea fija y en sí.

En base a estos caracteres y a la idea de participación, se podría concluir que el conocimiento de la verdad para que sea contemplación requiere de un modo específico. En otras palabras, no todo conocimiento es contemplación; sólo sería contemplación aquél entendimiento que es inmutable y no relativo al sujeto. Festugière en *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, informa que el alma no

---

<sup>204</sup> Debemos considerar la estructura metafísica Bien – Belleza – Verdad que desde el punto de vista antropológico se expresa en la belleza y en la verdad. En el *Banquete* Platón trata el amor contemplativo desde la óptica de la percepción de la belleza, mientras que en la *República* lo trata desde el ángulo de la percepción de la verdad.

<sup>205</sup> En epígrafe 7.2.2.b. se encuentra detalle de las dos cualidades que se enuncian a continuación. Las alusiones al *Banquete* remiten PLATÓN, *Banquete*, 211a-b (citación en dicho epígrafe).

<sup>206</sup> REALE, GIOVANNI; *En búsqueda de la sabiduría secreta*, o.c. p. 186. Cursiva del autor.

contemplará más que participando en la Idea de Contemplación. La inmutabilidad de las Ideas, dice, no sólo permite conocer ofreciendo términos fijos, sino que funda el conocimiento en la medida en que no se conoce más que comunicando con un conocer “en sí”. Y añade, “la contemplación en sí, tiene derecho a su propio nombre por una duración eterna”<sup>207</sup>.

#### 8.2.5. Grados de la contemplación

Hemos contestado en su máxima expresión la pregunta que nos habíamos formulado: ¿qué es la contemplación? Corresponde ahora observar los diferentes estadios en que se produce el fenómeno.

La relación entre el mundo de las Ideas y el mundo de la experiencia sensible diaria, consiste en que las cosas de la esfera física son imitaciones de las correspondientes entidades de las cuales obtienen sus nombres de clase. Esta relación está descrita por Platón por la participación de lo concreto en las Ideas a la que se ha hecho referencia al tratar la Belleza<sup>208</sup>. Las cosas participan en algo diferente que las trasciende a todas.

Bajo estas nominaciones Platón ha concebido la Idea como principio de unidad. Fouillée nos advierte del dato con las siguientes palabras: “Las cualidades y las formas no se oponen unas a otras, sino en el estado de mezcla e imperfección; elevadlas a su grado supremo, y en lugar de la oposición, observaréis la armonía y la unidad, porque la perfección de una cosa es idéntica a la perfección de todas las demás cosas. La Unidad de Platón no es la que nace del vacío absoluto, sino la que nace de la plenitud absoluta”<sup>209</sup>. En efecto, la Idea tiene la cualidad de ser unidad: toda la multiplicidad de cosas sensibles que participan de Ella quedan unificadas en Ella. Reale lo expresa en estas palabras: “Cada una de las Ideas es una <<unidad>> y, como tal, explica las cosas sensibles que participan de ella, constituyendo de este modo una multiplicidad unificada”<sup>210</sup>.

---

<sup>207</sup> FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, o.c. p. 96.

<sup>208</sup> La participación en relación a la Belleza ha sido tratada en epígrafe 7.2.3.a. El presente apartado trata la participación en relación a la contemplación.

<sup>209</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*, o.c. (vol. II) p. 237.

<sup>210</sup> REALE, GIOVANNI; *Por una nueva interpretación de Platón*, o.c. p. 186. Cursiva del autor.

Esta base, que se ha visto de radical importancia para la comprensión del conocimiento humano y de las cosas del amor, resume la noción de contemplación de las cosas del mundo sensible a la que llama Platón: de una parte, la contemplación de las cosas sensibles sólo remite a lo bueno que hay en la cosa; de otra, la contemplación consiste en aprehender la unidad de la multiplicidad de cosas sensibles buenas en una visión sinóptica que reagrupa la multiplicidad sensorial en la unidad de la idea de la que depende<sup>211</sup>.

El *Banquete*, en términos de belleza, describe estos tres estadios en diferentes grados antes de llegar a la máxima contemplación<sup>212</sup>:

- 1) Un cuerpo físico visto cual bello; reunificar todos los cuerpos bellos en una visión en que la Belleza es vista. Es la visión sinóptica de lo que hay de universal en la noción de belleza física.
- 2) Una alma y acción vista cual bella; unificar viendo el vínculo que une la belleza de las almas con la belleza moral en general. Es la especulación universal de la bondad que distingue una visión más comprensiva del conjunto.
- 3) Un conocimiento visto cual bello; agrupar en una sólo visión el saber en general. Es la visión que se funda en el saber universal.

Todo ello culmina en la contemplación de la Belleza en sí. Bajo estas premisas, Platón advierte que el conocimiento humano es capaz de captar la unidad que emerge de la multiplicidad de sensaciones. En definitiva, para él, el valor cognoscitivo del ser

---

<sup>211</sup> La vinculación, naturaleza humana en la figura del filósofo- visión sinóptica, viene atestiguada en la obra platónica: “-Entonces, ¿a quién llamas ‘verdaderamente filósofos’? -A quienes aman\* el espectáculo de la verdad. -Bien, pero ¿qué quieres decir con eso? -De ningún modo sería fácil con otro, pero pienso que tú vas a estar de acuerdo conmigo en esto. -¿Qué cosa? -Que, puesto que lo Bello es contrario a lo Feo, son dos cosas. -¡Claro! -Y que puesto que son dos, cada uno es uno. -También eso está claro. -Y el mismo discurso acerca de lo Justo y de lo Injusto, de lo Bueno y de lo Malo y todas las Ideas: cada una en sí misma es una, pero, al presentarse por doquier en comunión con las acciones, con los cuerpos y unas con otras, cada una aparece como múltiple”. PLATÓN, *República*, V, 475e-476a. \* Algunos traductores utilizan el término “contemplan” en lugar de “aman”.

<sup>212</sup> Para establecer los grados, se han seguido las tres etapas del camino ascendente de Eros y los dos momentos que en cada una de ellas se destacan (*Banquete*, 210a-d) y que señala Robin: ROBIN, LÉON; Notice en PLATÓN, *Oeuvres complètes*, o.c. p. XCIII; ID. *Platon*. Presses universitaires de France. Paris 1968, p. 56 y 57. También ver la interpretación de GARCÍA BACCA, JUAN DAVID; Introducción en PLATÓN, *Obras completas*. Tomo III, *Banquete*. Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela. Caracas 1980, p. 166 (el autor señala las etapas y los momentos que tienen lugar en cada una de ellas en *Banquete* 211c).

humano reside en la capacidad de unir lo múltiple sensible, en gracia a una visión clara de la verdadera naturaleza de ese compuesto.

En el *Banquete* dice que sólo es digna de vivirse una vida que transcurra en la contemplación de este eterno bien y belleza<sup>213</sup>. “Por tanto, dice Jaeger, no se trata de un acto de contemplación desde una altura especial, de un momento estático de encanto [...] no se alude tampoco –mucho menos aún– a un sueño ininterrumpido de belleza que dura toda la vida sustraído de toda realidad. Recordemos que Diotima definía más arriba la esencia del *eros* como la aspiración a apropiarse “para siempre del bien”. Se trata pues de una posesión permanente, de un efecto que dura a lo largo de toda la vida”<sup>214</sup>.

En el desarrollo de este segundo apartado se han puesto de manifiesto las características esenciales que, en la filosofía platónica, conforman la contemplación como el fenómeno en el que el hombre se ha unificado con su bien. En respuesta a la pregunta que nos habíamos propuesto al inicio (¿qué es la contemplación?), se concluye que para Platón la realidad ontológica es por participación en el Bien y es la contemplación el acto que nos permite acceder a la visión del fundamento de esa realidad.

Platón precisa que la verdad y la plenitud están en la esencia del ser humano. El amor innato a esa herencia del Bien, reunificando en Él todas las cosas, es la consecución de un estado en el que el hombre, deshaciéndose de todas sus imperfecciones, contempla en el mundo sensible el bien que se aparece en cada cosa y en cada ser.

### **8.3. Fundamento divino del amor contemplativo**

El concepto platónico de contemplación dista mucho de otorgar a la contemplación un carácter idealista y separado del fenómeno del amor humano. Pues, uno de los caracteres esenciales que derivan de la experiencia de pertenencia al Bien, es el amor que brota desde el interior existencial de la persona en ese acto. Este amor,

---

<sup>213</sup> Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 211d.

<sup>214</sup> JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. p. 585.

de acuerdo con Platón y que se denomina amor contemplativo, es el verdadero “amor”.

Para Platón, la noción de amor y, por tanto, el modo que se ejerce en la vida, depende de la idea que se tenga de la naturaleza humana y de la idea de un amor universal. Es decir, depende de la concepción espiritual que se tenga de la vida y su valor. Aunque se han mostrado datos sobre la concepción platónica a este respecto, para comprender la noción de amor que se nos describe en el *Banquete* necesitamos remontarnos a la teología en sus orígenes y a la teología platónica del amor<sup>215</sup>.

La teología es una creación específica del espíritu griego: “quiere decir la aproximación a Dios o a los dioses por medio del *logos*”<sup>216</sup>. Platón fue el primero que usó la palabra significando la religión filosófica del espíritu, aunque los indicios de la teología racional como forma de acercamiento al mundo sobrehumano se reconocen en los primeros poetas épicos.

Son Homero y Hesiodo los que se preconizan, en cierto sentido y en modo restringido, como los padres de la teología griega. Para Homero, en su descripción del mundo absoluto, el hombre ocupa el primer plano y en este sentido es antropocéntrico. Pero, en su mundo épico los dioses siempre están presentes y determinan el destino del hombre. Aún cuando sus dioses están maculados de toda la flaqueza humana, el héroe homérico imita el modelo divino y en esa vista puede llamarse teocéntrico. Por su parte, Hesiodo, el segundo gran poeta griego, separa el elemento divino del humano y se concentra enteramente sobre el problema de lo divino. Su *Teogonía* es el primer sistema griego de los dioses que llegó a ser la forma que muchas generaciones posteriores usaron para expresar su especulación mítica sobre la naturaleza de los dioses. En ese sentido, es un precursor de la teología racional.

---

<sup>215</sup> El estudio que se lleva a continuación, por cuestión de finalidad, tiene la única pretensión de presentar las ideas primordiales sobre la teología platónica que ponen de manifiesto la importancia y el modo en que el pensamiento platónico concluye el atributo divino como centro del amor contemplativo y como necesidad propia al hombre. La investigación toma básicamente los trabajos de Cornford y Jaeger: CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *De la religión a la filosofía*, o.c.; JAEGER, WERNER WILHELM; *A la naissance de la théologie: essai sur les présocratiques*. Les Éditions du Cerf. Paris 1966; ID. *Humanismo y teología*. Trad. A. J. Genty Tremont. Rialp. Madrid 1964; ID. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. J. Gaos. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1952.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 10. Confirma el autor que en la *República* y las *Leyes*, se presenta la filosofía de Platón en su más alto nivel como teología en ese sentido indicado.

Pero, el acercamiento puramente racional surgió de los primeros filósofos que investigaron los principios de la naturaleza. Ellos trataron de explicar el fenómeno del mundo material por medio del sistema racional de una causa natural y física. Aunque pensaron que el principio era un principio material, ya fuese el agua, el fuego o cualquier otro elemento, no por ello dejaron de atribuirle a ese origen físico una categoría y naturaleza divina. Al mismo tiempo fueron ellos los que destruyeron el antroporfismo e imperfección de los dioses míticos y utilizaron predicados tales como infinito, eterno, que todo lo gobierna y lo abarca, para describir su principio material como la fuente divina de la realidad y de la vida. Dentro de este grupo de los llamados filósofos presocráticos, Anaxágoras, aunque afirmó como causa la inteligencia –Dios como ser infinito y mente pura- lo representó como un principio material.

Este movimiento de acercamiento racional al problema del principio, sufrió en la época de Sócrates y Platón un alto en el camino cuando los sofistas volvieron la espalda a toda especulación sobre la naturaleza divina y se concentraron en la tarea práctica de la educación humana -formación intelectual en la virtud-, sin base metafísica<sup>217</sup>. La afirmación de Protágoras de: “El hombre es la medida de todas las cosas”, indica la declaración del antropocentrismo sofista que desde el punto de vista platónico sería la ruina de toda cultura humana<sup>218</sup>.

En ese entorno, reaccionando a dicho antropocentrismo, Sócrates emprendió la búsqueda de la medida espiritual sin la cual el hombre pierde su valor. Platón, siguiendo a su maestro, conduce la cuestión práctica humana al principio divino del mundo inteligible. La obra entera de Platón viene caracterizada por el valor que atribuye al hombre y a la sociedad humana en su contexto espiritual y que viene caracteriza por las palabras que se leen en las *Leyes*: “Para nosotros, el dios debería ser la media de todas las cosas”<sup>219</sup>.

Para el pensamiento espiritual de Platón, la verdadera formación humana se funda en Dios como norma suprema. Es ésta una conversión o una ascensión del mundo del engaño sensible al mundo del único ser verdadero. Expresa en el *Teeteto*:

---

<sup>217</sup> Más amplitud sobre el cambio que la filosofía socrática (y por ende la platónica) supuso a los filósofos presocráticos y a los sofistas ver en Sócrates, capítulo cuarto y quinto respectivamente.

<sup>218</sup> Cfr. ID. *Humanismo y teología*, o.c. p. 118.

<sup>219</sup> PLATÓN, *Leyes*, IV, 716c.

“Consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible”<sup>220</sup>. En la *República* dice: “Pues no es descuidado por los dioses el que pone su celo en ser justo y practica la virtud, asemejándose a Dios en la medida que es posible para un hombre”<sup>221</sup>.

Así pues, el mundo de Platón puede describirse al mismo tiempo como antropocéntrico y teocéntrico. Jaeger confirma que el hombre y la vida humana están en el primer plano en el pensamiento de Platón, y en este sentido es antropocéntrico; pero Dios está en el centro de ese mundo humano<sup>222</sup>.

En el entorno de estas consideraciones, y entendiendo por platonismo principalmente la teoría de las Ideas, las palabras de Cornford nos advierten que: “El más grande y postrer intento por formular la fe mística en términos racionales se debe a Platón”<sup>223</sup>. En efecto, su pensamiento espiritual e intelectual consiste en armonizar al hombre con Dios, por medio de la razón.

La concepción teológica de Eros se encuadra en esos postulados. Cornford en su obra *De la religión a la filosofía*, atestigua que de acuerdo a las mitologías anteriores a Platón, el Cielo y la Tierra se han separado, y Eros no puede salvar tal abismo. Por contra, Platón y las escuelas místicas se decantan por una visión de Eros del todo opuesta que se puede reconocer sobre todo en el discurso de Diotima: Eros es un *daimon* y, por tanto, intermediario entre el mundo de los dioses y los hombres. Él colma el intervalo existente entre los dos, de manera que el universo esté unido en un todo.

Resulta claro, prosigue el autor, cuan fundamental es para el humanismo al tiempo que para la tradición mística, la doctrina platónica según la cual “Dios no está desvinculado del hombre, ni el hombre de Dios y que no existe un abismo infranqueable entre la tierra y el cielo broncíneo, sino que todas las cosas están conjuntadas en armonía y unida por caminos que son viables”<sup>224</sup>. Así, el amor en la

---

<sup>220</sup> PLATÓN, *Teeteto*, 176b.

<sup>221</sup> PLATÓN, *República*, X, 613a-b.

<sup>222</sup> Cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Humanismo y teología*, o.c. p. 120. El autor corrobora los mismos datos en el pensamiento de Sócrates.

<sup>223</sup> CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *De la religión a la filosofía*, o.c. p. 279.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 143.

filosofía platónica es un intento de armonizar ese Dios único que es bondad con un universo imperfecto y múltiple<sup>225</sup>.

El pensador de Atenas era un idealista; cierto, pero un idealista que respetaba la naturaleza humana porque tomó una extraordinaria visión de sus potencialidades. La distinción entre una concepción individual y fortuita del hombre a la que en muchos casos se apela y el hombre superior y espiritual que asienta Platón es la base de todo humanismo<sup>226</sup>. Como dice Jaeger: “La significación humanista de la teoría del *eros* en el *Simposio* como el impulso innato del hombre que le mueve a desplegar su más alto yo, no necesita ninguna explicación”<sup>227</sup>.

El amor contemplativo expuesto en el *Banquete* revela la formulación del amor en términos racionales como expresión de la bondad de la naturaleza humana, bajo una característica fundamental: el atributo divino como centro. Así lo describe Diotima en su enunciación más elevada:

“¿O no crees –dijo– que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que ésa en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y creado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?”<sup>228</sup>.

En definitiva, en la nueva concepción de Platón, tanto el amor como la visión de la naturaleza humana se convierten al centro divino en la noción de amor contemplativo<sup>229</sup>. En general se olvida la necesidad del atributo divino aplicada al amor

---

<sup>225</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 143, 146 y 279. En relación a la última afirmación: el autor confirma la admisión de un grupo de diálogos de madurez, en que las doctrinas características del orfismo y del pitagorismo aparecen expuestas por vez primera; este grupo místico incluye el *Menón*, el *Banquete*, el *Fedón*, la *República* y el *Fedro*. En relación al misticismo platónico: desde el estudio que se ha llevado a cabo en este trabajo se confirma a Platón como místico; queda justificado en base al argumento planteado, entre otros, por Friedländer como sigue: la pregunta de si es Platón un místico tiene que estar autorizada cuando se conoce que en toda mística, el alma humana llena un afán intemporal; sin embargo, las formas históricas que adopta esa eternidad, al menos en la mística cristiana, la islámica y la cabalística, han recibido su estructura del pensamiento en su parte esencial de Plotino y, en consecuencia, no sin Platón. Cfr. FRIEDLÄNDER, PAUL; *Platón: verdad del ser y realidad de vida*, o.c. p. 83.

<sup>226</sup> Cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. p. 586.

<sup>227</sup> *Ibíd.*, p. 586.

<sup>228</sup> PLATÓN, *Banquete*, 212a.

<sup>229</sup> La empresa humano-teológica en la concepción de Eros en el *Banquete* ya viene enunciada desde el inicio de la intervención de Sócrates. En una fugaz vuelta atrás, a la naturaleza de Eros en el mito de su nacimiento, el amor es intermediario y mediador entre dioses y hombres cumpliendo su misión entre los hombres. Platón no dejó a la arbitrariedad el alto fin de la naturaleza humana, ni tampoco dejó sin



y a la naturaleza humana. Sin embargo, el amor contemplativo platónico es relevante ejemplo de esa necesidad y no sólo eslabón en la cadena de lo que se ha llamado “sabiduría perenne”, sino el precursor de un conocimiento que tiende a formular el amor espiritual en términos racionales como expresión de la bondad de la naturaleza humana que, como hilo invisible a través de los tiempos, ha heredado y mantenido la cultura occidental hasta la actualidad.

Platón lo predica con las palabras del *Banquete* que han enunciado este capítulo. En ellas preguntaba si considerábamos vana la vida que se enfoca en esa dirección, que contempla la belleza y que vive en su compañía<sup>230</sup>. Consciente del amor que se desborda en esa visión contemplativa, él posicionó el amor en el *Banquete* como el sustento del bien de toda vida humana y de la sociedad. Los contenidos de la conversación entre Sócrates y la diosa, serán trascendidos y la obra nos mostrará al amor como conductor de la vida. Sus dimensiones humanas son objeto del próximo capítulo.

---

comunicación a unos y a otros, sino que para él amor es el eslabón de unión entre lo humano y lo divino. Retrocediendo un poco más, Sócrates en su disertación con Agatón, ha vinculado el amor a la belleza. El amor contemplativo no se ha abandonado a un deseo irrealizable, pues la Belleza es el único de los inteligibles al que le cupo ser visible.

<sup>230</sup> Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 212a.

## CAPÍTULO 9 – AMOR COMO CAMINO

*“Esto, Fedro, y demás amigos, dijo Diotima y yo quedé convencido; y convencido intento también persuadir a los demás de que para adquirir esta posesión difícilmente podrá uno tomar un colaborador de la naturaleza humana mejor que Eros”.*

PLATÓN, *Banquete*, 212b.

### Introducción

La definición de Eros que Platón ha dado en el *Banquete* vista con anterioridad y correspondiente a los “misterios menores”, viene complementada por la revelación de los “misterios mayores” del amor. Otro de los caracteres innovadores de la obra que desde entonces se concibe en el trasfondo de toda concepción de amor, es la expresión del enlace entre el amor y la vida humana, enlace que se presenta como un camino que el hombre debe recorrer conducido por el amor.

La teoría del amor que Diotima había enunciado en su conversación con Sócrates es trascendida:

*“Estas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte. Por consiguiente, yo misma te los diré –afirmó– y no escatimaré ningún esfuerzo”<sup>231</sup>.*

Mediante un monólogo de la diosa, Platón procede con una recitación que está en la vía de lo místico, mostrándonos cómo en la práctica el amor incide en la vida humana. La dimensión del amor contemplativo como camino de realización humana supone una serie de connotaciones que con el transcurrir del tiempo han aparecido como “idealistas” y de poca incidencia o practicidad en nuestra vida actual. No obstante, el íntimo significado de la narración incluye un presupuesto de humanidad, que efectivamente tiene algo que aportarnos.

El presente capítulo se propone investigar los caracteres prácticos que definen la necesidad humana de amor contemplativo. A dicho fin, los apartados son los siguientes: el primero, trata el camino del amor como impulsor de la vida humana; el segundo, explicita y constata las características esenciales que señalan el alcance del

---

<sup>231</sup> PLATÓN, *Banquete*, 209e-210a.

amor contemplativo en las relaciones. El estudio tratará de analizar la estructura en la que el hombre “ama” en el amor contemplativo.

## 9.1. Iniciación a los grandes misterios sobre las cosas del amor

### 9.1.1. La bondad del amor como disciplina purificadora

La filosofía platónica advierte que el amor contemplativo tiene que estar presente en todas las fases de la vida, sin embargo, poca gente lo reconoce y escasos son los que lo practican. El hombre vive en el deseo y la ignorancia incapacitado para amar propiamente pues, sin el bagaje del amor, cuya función es unir, el hombre vive aislado de su principio.

Desde la configuración platónica, el amor es el signo de toda actividad humana. Él, en la confusión de la vida, propicia una clara visión de la realidad; alejando al hombre de su indigencia e impulsándolo a unirse con su naturaleza divina, produce el beneficio de una visión amorosa del detalle de las cuestiones humanas.

Platón en los denominados “misterios menores” del *Banquete* ha dado las bases para que cualquier persona, arraigada en esos argumentos, pueda iniciarse en el amor pues, para amar verdaderamente, se tiene que seguir una práctica y un método determinados. Efectivamente, el fin propuesto en la obra es que la persona se instruya tomando parte activa en las cuestiones del amor, ilustración que Platón ha reservado para “los misterios mayores”. Expresa Reale: “La discusión en torno a la naturaleza y las obras de Eros se alza de improviso: en la ascensión al monte hemos llegado a la base de la cumbre que queda por escalar, para alcanzar así sus vértices, que se confunden con los cielos”<sup>232</sup>.

Platón procede con un monólogo de la diosa Diotima de Mantinea. No se ha determinado con exactitud la realidad de la figura de Diotima, de la autoría de sus palabras y de su significación, pero lo que sí parece cierto, a entender por el contexto y por su papel, es que la diosa encarna el padrón del amor<sup>233</sup>. Entendido así, Platón en

---

<sup>232</sup> REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. p. 215.

<sup>233</sup> No existe unánime acuerdo en cuanto a la intención de Platón al poner la narración de los misterios del amor en manos de Diotima. Jaeger argumenta que Platón deja aparte a Sócrates en el entendido de que Platón avanzará por sus propios cauces (cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la*

las palabras citadas por medio de la diosa, estaría reiterando el papel intermedio y mediador que el amor va a tener en el desarrollo que se sigue.

En este mismo sentido, la revelación que se va a narrar, se interpreta como la transición de aquellas cosas que son posible referir en un determinado tipo de vida al comienzo de un arduo sendero al que es llevado aquél que quiere iniciarse en el amor. Cómo lo hace es lo que se ha de determinar.

La instrucción de la profetisa desde su encabezamiento se presenta como un verdadero método de etapas, regladas de antemano, sobre un camino que lleva hasta una cima que se trata de alcanzar. El amor se eleva de un grado a otro siguiendo una marcha ordenada y segura. El recorrido es, en palabras de Robin, una disciplina técnica<sup>234</sup>. El dato nos indica la precisión de los asuntos del amor. En la lectura de la obra se obtienen dos premisas que concretan dicha exigencia:

- 1) Requisito de instrucción: es el reconocimiento del amor como guía de la vida. Ya con anterioridad, en el transcurso de la conversación de Sócrates con Diotima, éste no se ha reconocido capaz por sí mismo de responder a las cuestiones del amor con las siguientes palabras: “Si pudiera –dije yo- no estaría admirándote, Diotima, por tu sabiduría ni hubiera venido una y otra vez a ti para aprender precisamente estas cosas”<sup>235</sup>. Mas adelante ha dicho: “-Pues por eso precisamente, Diotima, como te dije antes, he venido a ti, consciente de que necesito maestros. Dime por tanto la causa de esto y de todo lo demás relacionado con las cosas del amor”<sup>236</sup>.

---

*cultura griega*, o.c. p. 583); Reale por su parte, ve en ello un juego de máscaras encubiertas, según el cual, “el monólogo final de la sacerdotisa es el gran monólogo de Sócrates o, si se prefiere de Platón, que hace hablar a Sócrates bajo la máscara de Diotima de Mantinea”(REALE; GIOVANNI; *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. p. 156). Robin piensa que lo que ha sugerido a Platón confiar la exposición a una sacerdotisa esta en el hecho de que ella es el mejor medio de unir, tanto en el fondo como en la forma, la aspiración de la naturaleza humana a la divinidad. Además, puesto que el Eros es el gran *demon* cuya función la unión entre los hombres y la divinidad, era natural que esta función del amor fuese reconocida por alguien cuya misión fuese precisamente de servir a la divinidad de intérprete con los hombres, o a la inversa. Cfr. ROBIN, LÉON; Notice en PLATÓN, *Oeuvres complètes*, o.c. p. XXII y ss. Bibliografía al respecto de la figura de Diotima en general: *Ibid.*, p. XXII y ss; REALE; GIOVANNI; *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. cap. noveno “El juego entrecruzado de tres máscaras”; TAYLOR, ALFRED EDWARD; *Plato, the man and his work*, o.c. p. 224 y ss.

<sup>234</sup> Cfr. ROBIN, LÉON; Notice en PLATÓN, *Oeuvres complètes*, o.c. p. XCII.

<sup>235</sup> PLATÓN, *Banquete*, 206b.

<sup>236</sup> PLATÓN, *Banquete*, 207c.

Al comienzo de la narración de los “misterios mayores” habla Diotima : “Intenta seguirme si puedes”<sup>237</sup>, indicando que el que así quiera ser conducido por el amor deberá hacer un esfuerzo y se deberá dejar guiar y seguirlo en forma apropiada.

- 2) Requisito de exigencia y precisión: la disciplina técnica del camino del amor viene caracterizada por la precisión. La sacerdotisa, como se verá en el próximo apartado, en el momento en que procede con la instrucción dice que es obligatorio seguir un recto camino en los misterios del amor<sup>238</sup>. En otras palabras, el amor obliga a que éste se siga correctamente.

Llama la atención a los oídos modernos hablar de exigencia en los asuntos del amor, sin embargo, la obra no está hablando de exigencia en el sentido peyorativo de la palabra, sino en su máximo significado formativo espiritual. Como se ha de ver, a lo largo del monólogo el alumno, ayudado por el amor, está limitado a contemplar lo bello en una espiritualización que siempre avanza.

Estas dos premisas conllevan la estricta y ardua purificación por la que el amor va a conducir al iniciado. La apelación a la purificación es una característica de la doctrina platónica del amor. Como se ha visto, el *Banquete* reiteradamente ha buscado la liberación de los errores y la sanación interior<sup>239</sup>. Sin embargo, para que el amor cobre vida, se requiere una estricta liberación de todos y cada uno de los prejuicios en una profunda e íntima limpieza.

La idea de una ardua purificación del sujeto responde a las propias bases del amor contemplativo. Dice Platón en el *Fedón*: “Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro”<sup>240</sup>. La contemplación consiste precisamente en ser capaz de captar la pureza de la unidad que emerge de la multiplicidad de sensaciones. En

---

<sup>237</sup> PLATÓN, *Banquete*, 210a.

<sup>238</sup> Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 210a.

<sup>239</sup> La primera toma de contacto con la idea de purificación se ha observado en la finalidad de los cinco primeros encomios. Llegado el turno de Sócrates (198b-201c), éste se ha dispuesto a refutar aquellas ideas que no estaban bien enfocadas y a plantearlas desde una perspectiva correcta. Posteriormente (201d-209e), se ha definido la verdad del amor y con ello se ha llevado a cabo la liberación de los errores en un primer estadio (apartado 7.1).

<sup>240</sup> PLATÓN, *Fedón*, 67b

última instancia, la contemplación en sí que se persigue, es el encuentro de dos elementos puros: la unión del sujeto en la Belleza.

Bajo este presupuesto de purificación, los requisitos de instrucción y precisión, van a ser reiterados a la largo del breve monólogo que se va a exponer, y serán determinantes, como veremos, en el propio acto de amar. Es obligatorio, ha pronunciado Platón, ir por el camino recto y para ello hace falta desde un buen inicio comenzar el aprendizaje bajo la conducción de un maestro capaz de liberarnos de nuestras carencias y dirigirnos convenientemente. Ese maestro es el amor, que como fuerza intermediaria entre lo mortal y lo divino, en la ascensión que está por venir mostrará todo su empleo: ser guía para que el hombre contemple y ame al hombre.

### 9.1.2. Categorías del amor en el *Banquete*<sup>241</sup>

Las páginas del *Banquete* en las que Platón narra la ascensión de Eros y su culminación (210a-212a), denominadas <<escalera de Eros>>, son consideradas como unas de las más hermosas y sugerentes de todos los tiempos. El amor es el mayor misterio digno de desvelarse; ha llegado el momento de alzarse; ha llegado el tiempo de que el hombre adquiriera la visión amorosa y considere la vida y su entorno; ha llegado la ocasión de elevarse a las máximas cotas del amor.

De escalón en escalón el amor se desvela por grados dejando atrás maneras incorrectas de amar. Éste no será la atracción por la belleza física que se crea ver en otra persona; no estará en el encanto que se encuentre en comportamientos particulares; no sucederá al verse seducido por pensamientos personales que agraden, esa clase de amor no es amor y no lleva más que al engaño. La práctica del amor que Platón señala es mucho más que eso; el amor, en el deseo de Belleza, hace ascender al hombre hacia lo alto; amando más y más, contemplando más y más, peldaño tras peldaño, se es conducido por el amor a cotas cada vez más altas de unión. Los primeros pasajes resumen en poesía el transcurso por cada uno de ellos.

---

<sup>241</sup> La determinación de las categorías de amor en el *Banquete* responde al criterio interpretativo que hemos seguido para las categorías de la belleza en el *Banquete* (apartado 7.2.3.b) y para los grados de contemplación (apartado 8.2.5). Se ha optado por atender a la visión de tres etapas en el camino de Eros, en cada una de las cuales se distinguen dos momentos, antes de llegar a la cuarta en la que se produce la culminación del amor, (detalles y bibliografía en epígrafe y apartado mencionados).

### Primer peldaño de la escalera del amor:

“Es preciso, en efecto –dijo- que quien quiera ir por el recto camino a ese fin (los misterios del amor) comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebató por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante”<sup>242</sup>.

En el primer peldaño el amor conduce al neófito a la belleza que reside en los cuerpos y se los hace ver no en su forma física, sino en el trasluz de lo metafísico en ellos; Así, el hombre ama el cuerpo bello ya no en su “ser cuerpo”, sino, de una manera determinante, en su “ser bello”.

Después de haber vislumbrado esto, el amante se despoja de su pasión de lo que tiene de exclusivo y ama esa forma de belleza dondequiera que resplandece ante su mirada. Ha observado que esa forma de belleza que ha visto resplandecer en un cuerpo es hermana de la que reside en todos los cuerpos. Así, con gran amor contempla la única y misma belleza que se trasluce en todos los cuerpos por igual. El resultado de este segundo momento es, pues, una especie de desvinculación en la que se atenúa la relación de dependencia con respecto a un determinado individuo. “Esto no significa, naturalmente, una serie de aventuras vividas al azar con numerosos individuos, sino la maduración del sentido de la belleza en sí”<sup>243</sup>. Ello beneficia el paso al amor del espíritu. Está preparado para ascender más alto.

### Segundo peldaño de la escalera del amor:

“A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso en el alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo

---

<sup>242</sup> PLATÓN, *Banquete*, 210a-b.

<sup>243</sup> Cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. p. 584.

bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante”<sup>244</sup>.

A continuación el amor que ha despertado en él le permite contemplar la belleza del alma. Se da cuenta de que existe una belleza espiritual que refleja la belleza interior de la persona, aprende a tenerla en más alta estima que la física y prefiere la gracia y la virtud del alma, aun cuando no moren en un cuerpo hermoso. No es éste el amor a la belleza de cualquier acción o comportamiento, sino la de aquella que responde al modelo imperecedero y uno, cuyo esplendor se ama entonces más que ninguna otra cosa.

Cuando el iniciado ha visto ese resplandor, impelido por el amor, se eleva a la visión sinóptica de que todas las almas son bellas con la misma belleza amando y contemplando así un tipo universal de belleza espiritual y moral. Al apercebirse del vínculo que las une, ha aprendido a contemplar y amar todo lo que es honorable y noble en la ley y la conducta. Está preparado para pasar de los sentimientos y las acciones al pensamiento que los engendran.

Tercer peldaño de la escalera del amor:

“Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre, o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría”<sup>245</sup>.

El Eros ya fortalecido en él, se convierte en este estadio en el impulso a amar la verdad abstracta. El iniciado está en la esfera de los hermosos conocimientos y está ya libre de las cadenas de la pasión que le ataba a una determinada persona o a una actividad predilecta.

Vuelve su mirada al inmenso mar de belleza y contempla la belleza de las ciencias. Así, descubriendo el orden, lo definido y la justa medida que las ciencias revelan, después de pasar por todas las modalidades del saber y del conocimiento, el

---

<sup>244</sup> PLATÓN, *Banquete*, 210b-c.

<sup>245</sup> PLATÓN, *Banquete*, 210c-d.



amor se le mostrará de tal manera en la contemplación que le abrirá el horizonte del Bien y de lo Bello en el sentido más amplio. Pues, la inteligencia es lo más similar a la Medida y causa de la belleza<sup>246</sup>. Para entonces ha entrado en el amor contemplativo del mundo inteligible y está preparado para la máxima contemplación y amor que constituye el cuarto y último peldaño.

Cuarto peldaño de la escalera del amor, culminación:

“Intenta ahora –dijo- prestarme la máxima atención posible. En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores”<sup>247</sup>.

Tras todas las etapas previas, en el corazón del hombre continúa el amor a la contemplación absoluta. Arrastrado por la fuerza del amor, no puede descansar en la esfera de la ciencia y de la filosofía, pues estaría separado aún de lo que busca; quiere algo más, es necesario un último esfuerzo. Así, con ese impulso, después de haber amado en los distintos grados, se enciende, como por medio de una chispa que salta, un fuego en el alma; se vislumbra de repente algo de maravillosa belleza. Fouillé se escribe con estas palabras: “Arrastrado por la fuerza del amor, no puede descansar [...] quiere algo más, más alto todavía, es necesario que un último vuelo, un alma amante con el el objeto mismo de su amor, que es la belleza universal e inmutable, fin supremo del pensamiento y del deseo. El pensamiento se apodera de ella en una intuición inmediata; el amor alcanza la posesión inmediata de ella”<sup>248</sup>.

Allí cae el velo que escondía el dios: la Belleza en sí y por sí absoluta y eterna. Impelido por el amor, todo el ser se convierte a la Belleza Absoluta que se ha tratado ampliamente en el capítulo séptimo, apartado segundo, que es causa de toda belleza. Es la Contemplación en sí que se ha reseñado en el capítulo octavo y que García Bacca resume como final de la ascensión con las siguientes palabras: “Al final de tal

---

<sup>246</sup> Cfr. REALE; GIOVANNI; *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. p. 228.

<sup>247</sup> PLATÓN, *Banquete*, 210e-211c. La obra procede con la descripción de las cualidades de la Belleza en sí y la descripción de su vivencia contemplativa que se han visto en los apartados 7.2.2.b y 8.2.3 respectivamente.

<sup>248</sup> FOUILLÉE, ALFRED; *La Filosofía de Platón*, o.c. (vol. II) p. 103.

ascensión, quien la terminare descubrirá, verá con visión de idea, cual golpe de luz, lo Bello mismo, en sí mismo, consigo mismo, solitario y firme, único, eterno, cual *eidos*. El es la Enseñanza, por excelencia única: la que ella, a sí misma, por sí misma, enseña y se enseña -no por cuerpos, empresas, ciencias, artes,...bellos. “Lo Bello mismo es término de contemplación”, para el iniciado que “proceda o vaya correctamente hacia lo amoroso-amable”. Término fin-final”<sup>249</sup>.

Platón en su “escalera del amor” nos advierte que en esa cima las capacidades humanas de amar y conocer se unifican en su totalidad, alcanzando la máxima realización del ser humano. Contemplación y Amor que están más allá de cualquier denominación pero cuya vivencia describe Diotima:

“En este periodo de la vida, querido Sócrates –dijo la extranjera de Mantinea-, más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí”<sup>250</sup>.

El amor contemplativo expuesto consiste, por una parte, en hacer sentir para cada uno de los dominios, sea cuerpo, alma o pensamiento, que en la individualidad hay contradicción. Este procedimiento erótico se enfatiza nuevamente en labios de Diotima antes de finalizar su adiestramiento: abarcar la mirada en una sola belleza e ir ascendiendo, de un cuerpo a dos, de dos a todos, lo mismo para las normas de conducta, idéntico para los bellos conocimientos. Dice así:

“Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquél conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí”<sup>251</sup>.

El amor llama, en alguna manera, a la visión de una belleza común y nos hace considerar y contemplar la belleza universal; por otro lado, la visión contemplativa, nos hace sentir, en cada uno de esos grados, que debe existir un plano distinto y que se aspira. En ese progreso que se realiza en dos tiempos, el amor y la contemplación

---

<sup>249</sup> Cfr. GARCÍA BACCA, JUAN DAVID; Comentarios en PLATÓN, *Obras completas*, o.c. p. 167.

<sup>250</sup> PLATÓN, *Banquete*, 211c-d.

<sup>251</sup> PLATÓN, *Banquete*, 211b-c.

tienen por objeto sugerirnos gradualmente que la imagen es realmente una imagen y que hay verdaderamente un modelo de Belleza hacia la cual somos impelidos. Ciertamente, el camino que Platón narra en el *Banquete* nos advierte que el amor es el mejor guía del hombre conduciéndolo hacia un proceso de contemplación y unificación a lo divino, que deja atrás todas las contradicciones: “Se ama paso a paso, se contempla paso a paso, se intenta llegar con amor hacia la culminación”<sup>252</sup>.

La “escalera de Eros” enseña la necesidad humana de elevarse de la mano del amor en una marcha ordenada y segura, de belleza en belleza, de contemplación en contemplación, hasta el principio absoluto de donde toda belleza emana. Desde otro ángulo, Platón enseña en la *República*, mediante el Mito de la Caverna, el proceso de ascensión del amor. En este caso, el punto de apoyo del amor es la verdad. Constatemos brevemente los datos.

### 9.1.3. Mito de la caverna: del amor de las sombras a la contemplación de la luz

El proceso ascensional que caracteriza la consecución de la plenitud humana y que Platón lleva a cabo en el *Banquete*, se solapa con el que lleva a cabo en la *República*. La primera obra transcurre en el amor a la Belleza; la segunda en el amor a la Verdad<sup>253</sup>.

La *República* se ha considerado un tratado de la educación humana. En esta obra, Platón ha prescrito la “educación menor” en los primeros libros y que ha consistido en purificar en un primer estadio el alma al objeto de producir raciocinio, armonía y simplicidad de carácter. Esta formación básica inspira a Eros y despierta el amor del individuo por la imagen de la belleza que habita en las cosas verdaderas que aprehende<sup>254</sup>. Alcanzado este punto, se inicia el Libro VII con las siguientes palabras: “Compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con

---

<sup>252</sup> Cfr. GARCÍA BACCA, JUAN DAVID; Introducción en PLATÓN, *Obras completas*, o.c. p. 167.

<sup>253</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *La Filosofía no escrita y otros ensayos*, o.c. p. 140. Confirma el estudioso, que la misma línea que separa los misterios menores de los mayores en el *Banquete* se corresponde con los dos estadios de educación descritos en la *República*: la educación inferior en los primeros libros; la superior en el Libro VII. Según apunta Robin, opinión compartida por otros estudiosos, el método que se está analizando, transcurre también en el *Fedón*. Aunque en apariencia opuestos, el *Banquete* y el *Fedón*, observan una instrucción similar: el *Banquete* enseña a vivir; el *Fedón* se presenta en cierto sentido como una constante mortificación en vistas a aprender a morir: cfr. ROBIN, LÉON; *La Morale Antique*, o.c. p. 35. La concreción que se exige a este trabajo ha obligado a descartar una exposición de este aspecto en el *Fedón*.

<sup>254</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *La Filosofía no escrita y otros ensayos*, o.c. p. 140.

una experiencia como ésta”<sup>255</sup>. Tras esta presentación, Platón procede con la revelación de los “mayores misterios” por medio del Mito de la Caverna (514a-517a). Éstos se corresponden con los descritos en el monólogo de Diotima, sólo que aquí se debe remontar la escalera de la perfección desde la perspectiva de la realidad de la naturaleza humana<sup>256</sup>.

En este mito Platón pide que imaginemos una raza de hombres que han crecido y viven en una profunda cueva subterránea que tiene una entrada, ancha como la misma cueva a través de la cual se sube hasta la luz. Estos hombres se encuentran con las piernas y el cuello encadenados de modo tal que están imposibilitados para darse la vuelta. Encontrándose en tal posición éstos no pueden sino mirar siempre al frente.

La luz del sol que entra en la caverna nunca llega a la parte que tienen delante, pero más arriba y detrás de ellos resplandece un fuego. Entre el fuego y los prisioneros se encuentra un pequeño muro de la altura de un hombre, y detrás del muro se mueven hombres que llevan sobre sí todo tipo de estatuas y objetos. Ellos quedan totalmente ocultos y sólo sobresalen las estatuas que transportan. Los sonidos que producen rebotan en forma de eco en el fondo de la caverna.

Los prisioneros amarrados, no pueden ver otra cosa que el fondo de la caverna sobre el cual se proyectan las sombras de las estatuas. No habiendo visto nunca otra cosa, no pueden sino creer que esas sombras, que sólo son sombras de unas estatuas, son toda la realidad. Al escuchar las voces las asocian y consideran que esas voces son de las figuras que ven.

De repente, uno de los cautivos es liberado de las cadenas y es constreñido a ponerse en pie, a dar la vuelta al cuello, a caminar y a levantar la vista hacia la luz. A causa del encandilamiento sufrirá sin ser capaz de percibir la realidad y asegurará que lo que antes veía es más verdadero que lo que se le muestra ahora. He aquí la descripción del proceso de ascensión:

---

<sup>255</sup> PLATÓN, *República*, VII, 514a.

<sup>256</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *La Filosofía no escrita y otros ensayos*, o.c. p. 140. La afirmación de Cornford, es también indicada por Robin, corroborando que esta relación ha sido numerosas veces señalada: cfr. ROBIN, LÉON; *La Théorie platonicienne de l'amour*, o.c. p. 151. Bibliografía sobre el paralelismo entre el proceso por el cual en el *Banquete* el amor conduce a la Idea de Belleza y, el descrito en el libro VII de la *República* con referencias a otras posturas críticas: *Ibid.*, p. 151 y ss.

“- Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla , volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?

- Así es.

- Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno sólo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos?

- Por cierto, al menos inmediatamente.

- Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol-

- Sin duda.

- Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.

- Necesariamente.

- Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto.

- Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.

- Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?”<sup>257</sup>.

El mito representa el intelecto humano en su camino a la verdad en donde metafóricamente el hombre rompe sus cadenas, se desprende de su ignorancia e inicia un ascenso a la Idea de Bien. La inteligencia necesita puntos de apoyo y se eleva de verdad en verdad hasta la verdad suprema. Para ello, debe emplear el método de inducción progresiva consistente en separar de los objetos poco a poco lo que tienen de accidental e imperfecto, a fin de concebirles en su esencia y en su pureza<sup>258</sup>. En fin, lo que caracteriza al hombre que inicia el camino del amor de la caverna platónica, es,

---

<sup>257</sup> PLATÓN, *República*, VII, 515e-516c.

<sup>258</sup> Cfr. FOUILLÉE, ALFRED; *Compendios de los grandes filósofos*, o.c. p. 87.

como en el *Banquete*, la percepción de una esencia común a una multiplicidad de cosas que le permite avanzar.

Llegado el término, Platón describe al amor en la contemplación del sol como culminación de la naturaleza humana en donde se encuentra la plenitud. Lo escribe Fouillèe: “La idea del bien, en la que concluye la dialéctica o el progreso del pensamiento, es el ideal supremo de la perfección o de la bondad realizada en Dios. La Idea del Bien es Dios mismo”<sup>259</sup>.

Simbólicamente el mito está describiendo la ascensión y el proceso que sigue el hombre de la mano del amor desde el ángulo del conocimiento. Por su parte, el *Banquete* traza la práctica del amor contemplativo desde la óptica de la percepción de la belleza, esto es, desde el lado de la voluntad. El proceso de ambas iniciaciones muestra un camino de la oscuridad a la claridad en cuyo final se muestra a los ojos algo divino. Uno y otro, en su interior, comportan un trinomio inseparable en la filosofía platónica y en su práctica de amor contemplativo: amor – belleza – verdad. Trinomio desconsiderado hoy, y que en realidad remite nuevamente a la necesaria unidad que Platón ve entre la capacidad humana de amar y de entender, en tanto ésta es connatural al hombre y determinante de su integridad.

El amor es, en las narraciones de Platón, la fuerza que acompaña la vida humana. Dos ideas han estado jugando en ellas: la fuerza mediadora del amor -el impulso a la plenitud espiritual en cuanto valor y la raíz de todo amor- y la exigencia de amor del bien (belleza y verdad) como modelo y criterio del amor. Pero la aplicación de estas ideas, al parecer diáfanas al comportamiento con los demás hombres, nos persuade a pensar en el amor como la inclinación de afecto hacia otra persona. El Eros relacional humano para ser verdadero tiene que transformarse en amor contemplativo.

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 87.

## 9.2. Dimensiones propiamente humanas del amor contemplativo<sup>260</sup>

### 9.2.1. Aspectos ascético-éticos del amor contemplativo

Se está tratando de explicitar y constatar las notas esenciales que señalan el alcance del amor contemplativo en las relaciones. Pieper, en su estudio del “amor erótico”, y en relación a la sublimidad de las relaciones amorosas, dice: “Ni el mismo Platón, (que para nosotros, lectores tardíos y hondamente ilustrados de sus Diálogos, cae en la reputación de ser demasiado <<soñador>>) se hace en lo más mínimo ilusiones, y realmente está fuera de todo peligro de situarse al margen de la vida”<sup>261</sup>.

Es concordante al pensamiento platónico fundamentar la vida del hombre en la relevancia del amor contemplativo. En la realidad de la vida cotidiana el hombre está inmerso en un mundo de ignorancia en el que el amor por la belleza de los cuerpos, almas y conocimientos es un deseo individual y allende de toda universalidad y de la concepción de la existencia humana. Frente a ello, el acto de amor es para Platón una abdicación de la individualidad contingente delante de la necesaria unidad del mundo. Es un proceso de desindividualización al tiempo que universalización en cada uno de los grados, sea cuerpo, conducta o pensamiento, por la conversión a una realidad inmutable. Así, el camino del amor es verdaderamente una forma de “conversión”.

Las siguientes palabras de Reale nos advierten de la importancia del término para la filosofía platónica: “La *communis opinio*, al oír hablar de conversión, piensa inmediatamente en una concepción particular de carácter religioso y la asocia sobre todo al cristianismo. Sin embargo, se trata, en cambio, de una metáfora creada por el mismo Platón”<sup>262</sup>. En efecto, la descripción de las etapas sucesivas del amor traduce la necesidad de una conversión en el camino del hombre a la eternidad<sup>263</sup>. Esta necesidad está explícitamente reflejada en los tres mitos que se han presentado con anterioridad.

---

<sup>260</sup> El objetivo de los siguientes apartados es únicamente mostrar los caracteres que expresan la necesidad ética y social de amor contemplativo y que implícitamente ya aparecen desde el capítulo sexto. Mayor exposición, por tanto, se considera innecesaria al fin de este trabajo.

<sup>261</sup> PIEPER, JOSEF; *El amor*, o.c. p. 175

<sup>262</sup> REALE, GIOVANNI; *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, o.c. p. 335.

<sup>263</sup> Cfr. ROBIN, LÉON; *La Théorie platonicienne de l'amour*, o.c. p. 41.

El *Fedro* nos describe la necesidad de ese camino de conversión. En el Mito del Carro alado Platón ha dicho explícitamente que el alma es un *demon* que se debate con su carruaje plumado entre la ignorancia y la sabiduría; cayendo, remontándose, lisiándose unas veces y alimentándose otras. Durante ese viaje, cuando el alma divisa la llanura de la Verdad nace el amor y de él se nutre para seguir su recorrido:

“Y habiendo visto, de la misma manera, todos los otros que de verdad son, y nutrida de ellos, se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa. Una vez que ha llegado, el auriga detiene los caballos ante el pesebre, les echa, de pienso, ambrosía, y los abreva con nectar”<sup>264</sup>.

Más adelante, enlazando la visión con la belleza dice: “Recibiendo, pues, este chorreo de belleza por los ojos, se calienta con un calor que empapa, por así decirlo, la naturaleza del ala, y, al caldearse, se ablandan las semillas de la germinación que, cerradas por la aridez, le impedían florecer”<sup>265</sup>. El alma entre delirios, aflicciones y el cosquilleo del ala naciente, ha reconocido la belleza del muchacho, pero tiene el peligro todavía de identificarse en esa pasión a la que los hombres llaman amor y distante del amor verdadero. Dicen los siguientes dos versos sobre el Amor:

“Los mortales, por cierto, volátil al Amor llaman;  
los inmortales, alado, porque obliga a ahuecar el ala”<sup>266</sup>.

Por su parte, el mito de la caverna narrado en la *República*, se indica la conversión, en un volverse de las tinieblas a la luz del sol que es el origen de todo. Dice Platón más adelante en la obra y al respecto de la desindividualización humana:

“Por consiguiente, la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, pues ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección [...] No obstante, si desde la infancia se trabajara podando en tal naturaleza lo que con su peso plumífero y su afinidad con lo que tiene de génesis y adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esa índole, inclina hacia abajo la vista del alma; entonces, desembarazada ésta de ese peso, se

---

<sup>264</sup> PLATÓN, *Fedro*, 247e.

<sup>265</sup> PLATÓN, *Fedro*, 251b.

<sup>266</sup> PLATÓN, *Fedro*, 252b.



volvería hacia lo verdadero, y con este mismo poder en los mismos hombres vería del modo penetrante con que ve las cosas a las cuales está vuelta ahora”<sup>267</sup>.

En cuanto al *Banquete*, el mito de *Poros* y *Penía* descubre que la conversión del amor consiste en volver la mirada del alma hacia la Idea única de Belleza en un camino que se despliega y purifica en una contemplación ordenada y correcta sucesión. En definitiva, platónicamente decir “conversión” es decir que ninguno de los objetos aparentes de amor, sean relativos a los cuerpos, bellezas o almas, pueden ser auténticos objetos de amor.

La implicación de estas ideas conlleva en su raíz el amor a sí, el amor a la consecución de la propia plenitud como necesidad de restaurar el estado natural en Dios<sup>268</sup>. Ahora bien, esta idea, que podría ser concebida como un amor “individualista” o “egoísta”, se fundamenta en el valor espiritual de la vida, en la esencia de la naturaleza, y en la visión de ese mismo valor en el prójimo. Pues, el elemento de contemplación que hay en el amor justifica la Unidad de todos los seres, la visión del fundamento de la realidad de todos y cada uno de ellos, y al verlo no podría sino amar el ser del prójimo. Pieper dice que por la “simple visión contemplativa” llegamos a la inmediata certeza tanto de los contenidos mentales como existenciales<sup>269</sup>.

Con respecto a la discusión del amor descrito por Diotima como amor de sí mismo, Jaeger advierte: “El *eros*, concebido como el amor al bien, es al mismo tiempo el impulso hacia la verdadera realización esencial de la naturaleza humana y, por tanto, un impulso de cultura en el más profundo sentido de la palabra. [...] El amor filosófico de sí mismo, que éste descubre en la entraña más profunda de todo *eros*, la aspiración hacia nuestra “verdadera naturaleza”, no tiene absolutamente nada que ver con lo que podemos llamar la complacencia con lo que podemos llamar la complacencia de sí mismo, o el amor propio”<sup>270</sup>. Podríamos afirmar que el amor contemplativo, en su aspecto relacional con el otro, es amor que quiere la consecución de la plenitud espiritual del amado.

---

<sup>267</sup> PLATÓN, *República*, VII, 518d-519d.

<sup>268</sup> Ver específicamente discurso de Aristófanes y su interpretación (epígrafe 7.1.4.b)

<sup>269</sup> PIEPER, JOSEF; *El amor*, o.c. p. 41.

<sup>270</sup> JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. p. 581.

Al observar el proceso ascensional del *Banquete*, se advierte que éste no sólo nos indica el camino por el que conduce el amor, sino, del siguiente modo, es la expresión del amor contemplativo que en cada uno de los peldaños ha tenido lugar:

- una -el hombre ama al otro/otros, no ya su/sus apariencia de belleza, sino su *ser persona universal* en todas las facetas y aspectos de la vida- Belleza espiritual.
- dos -el hombre ama al otro/otros, no ya por la falsa interpretación de la realidad, sino por la *visión de la verdad* en todo contacto- Belleza intelectual<sup>271</sup>.

Al mismo respecto confirma Reale: “La otra mitad que buscamos en el Eros no puede ser otro individuo particular, o sea, la búsqueda de una <<totalidad>> y de un <<todo>> resultante de la *suma de dos individuos*, sino la búsqueda, junto con el amado, *de aquel todo del ser que se configura en el Bien absoluto*. Nuestra naturaleza se reconoce y se realiza a sí misma sólo en la búsqueda y la posesión del Bien supremo”<sup>272</sup>.

Mayor importancia tendrá aclarar en qué sentido el amor del bien (belleza y verdad) es modelo y criterio del amor humano. El amor en sentido platónico no quiere decir aceptación de todo lo que el otro hace o piensa en la realidad, y arguiríamos con Pieper: “¿Acaso no consiste el verdadero amor en querer a una persona tal cual es y aceptarla con sus deseos y debilidades?”<sup>273</sup>. El amor contemplativo no puede sino amar la belleza y el bien que ha discernido, y nunca sería la aceptación de deseos o debilidades que no constituyen la esencia de la persona amada ni su bien.

Aquí viene la cuestión de Eros como disciplina purificadora<sup>274</sup>. La distinción fundamental es que “Eros” desea que el amado esté en el Bien y la Verdad, sin concesiones sentimentales, purificándolo, acompañándolo escalón tras escalón a su plenitud. En el fondo del Eros platónico, amar al otro con amor contemplativo sería

---

<sup>271</sup> Esta doble vertiente en el ejercicio del amor correspondería con la doble purificación señalada en FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, o.c. Primera parte, cap. II y cap. III.

<sup>272</sup> REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. p. 200. Cursiva del autor.

<sup>273</sup> PIEPER, JOSEF; *El amor*, o.c. p. 76.

<sup>274</sup> Principalmente ver apartado 9.1.1.

“ver el bien que, por esencia y naturaleza, hay en él” por encima de sus errores, y acompañarlo a la consecución de su bondad existencial<sup>275</sup>.

A este respecto sintetizamos algunas palabras de Singer en su estudio del amor platónico. Todo cambia, unas veces para mejor, otras para peor, pero todo cambia. El amor, por contra, es estable y se asienta en el último ser de las cosas, en la esencia de un color, de un árbol, de una persona. El amor del hombre, el amor por el hombre y por la humanidad no puede estar limitado a una circunstancia del espacio o un momento del tiempo, al criterio personal y cambiante; eso no es amor en verdad<sup>276</sup>. En el campo de Eros necesitamos algo que está por encima de lo humano.

En el proceso de conversión y de amor no obra la claridad absoluta, no obstante no deja de ser un proceso de desindividualización y purificación en que la percepción múltiple es llevada a un término común desde el que se toma conciencia del amor de Dios, de la existencia y de la vida. En efecto, en ese camino ascensional la idea abstracta de belleza se va volviendo animada, son personas vivientes, como si empezasen a tener manos, pies, alma y pensamiento, la aspiración a amar más y más contemplativamente continúa.

### 9.2.2. Aspectos ascético-sociales del amor contemplativo<sup>277</sup>

Se está discutiendo el amor contemplativo como modelo de amor y como medio de restaurar la plenitud esencial tanto para sí como para los demás; el contrapunto es: ¿en una sociedad que proclama la atención humana en forma eminentemente práctica y al margen de la espiritualidad, vió Platón el amor contemplativo como medio de restaurar la convivencia?

Robin, categóricamente afirma que Platón, en lo que concierne a la vida humana, está en efecto, contrariamente a lo que se cree, mucho más preocupado en la práctica que en la teoría<sup>278</sup>. Esta misma idea es defendida por una gran parte de los estudiosos del platonismo. Comencemos por ver qué sucede en el *Banquete*.

---

<sup>275</sup> La esencia de estas ideas, probablemente son herencia del Sócrates histórico. Se observa la similitud de esta característica en la ironía socrática (apartado 6.1.4).

<sup>276</sup> SINGER, IRVING; *The nature of love. Vol. 1, Plato to Luther*, o.c. p. 57 y ss.

<sup>277</sup> Para la valoración de los aspectos ético-sociales se toma principalmente la obra de JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. Libro Tercero: “En busca del centro divino”.

<sup>278</sup> Cfr. ROBIN, LÉON; *Platon*, o.c. p. 184.

Concluidos los “misterios mayores” en boca de Diotima, Platón, de una parte, posiciona el amor como signo y eje de toda actividad humana: narra cómo quedó convencido por las explicaciones de Diotima y que el amor es el mejor colaborador de la naturaleza humana<sup>279</sup>. Además, lo manifiesta en beneficio de los demás: afirma y mueve a oyentes o lectores a vivir con amor<sup>280</sup>.

Nos preguntamos, si el amor contemplativo fuese para Platón una mera teoría o algo estrictamente individualista, ¿se esforzaría en persuadir a los demás y recomendarles?; ¿le importaba establecer un sistema dogmático consumado o más bien exponer la esencia de su filosofía en vistas a vivificarlo? En el conjunto del reconocimiento que expertos en el platonismo hace al humanismo de Platón, la teoría del amor se encuadra dentro del gran cuerpo de su filosofía educativa, social y política. No es posible, naturalmente, tratar en este estudio de un modo completo un análisis detallado de la incidencia del factor práctico y humanista en la obra platónica. Sin embargo, ateniéndose a las conclusiones de los estudiosos en su conjunto, se afirma al edificio filosófico de su teoría asentado en la resolución de los problemas culturales y sociales de su época. Afirma Jaeger: “El mismo Platón vio claramente el trabajo de su vida como una reconstrucción filosófica de ese esquema social básico de la vida griega”<sup>281</sup>.

En la *República* y en la *Carta séptima*, Jaeger reconoce el razonamiento de Platón a su retraimiento a toda actividad política por la carencia de amigos que pudieran ayudarle en la empresa de renovar la *polis*. Dice el autor que cuando la sociedad sufre una enfermedad orgánica que afecta a su conjunto, la obra de reconstrucción sólo puede partir de un grupo sano de hombres que sirva de célula germinal para un nuevo organismo<sup>282</sup>.

Expresamente la *República*, en el mito de la caverna aludido más arriba, dice: “Por cierto que es una tarea de nosotros, los fundadores de este Estado, la de obligar a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dicho

---

<sup>279</sup> Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 212b (las palabras textuales se encuentran en la frase que ha enunciado este capítulo)

<sup>280</sup> Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 212b-c. (las palabras textuales se encuentran en la frase que ha enunciado esta Tercera Parte –Platón: Amor contemplativo como amor de la belleza).

<sup>281</sup> JAEGER, WERNER WILHELM; *Humanismo y teología*, o.c. p. 113.

<sup>282</sup> Cfr. ID. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c. p. 565

antes que era el supremo, contemplar el Bien y llevar a cabo aquél ascenso”<sup>283</sup>. Platón cuestiona qué debe hacer el hombre que ha salido del mundo de las sombras y ha contemplado el Bien y la Verdad: ¿se debe quedar en ese mundo de bienaventuranza?, ¿debe no estar dispuesto a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, serán estas insignificantes o valiosas?. Contundentemente el filósofo de Atenas responde que todo lo referido no atiende a que una persona lo pase bien en el mundo, sino que esto debe suceder en toda sociedad y Estado, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad<sup>284</sup>. Según Platón, los mejores hombres son aquellos que han visto y contemplado la Verdad, y la vida moral depende de la contemplación.

Con este pensamiento, la visión del Bien supremo se convierte en la *República* en una fuerza que salva no sólo al individuo, sino también a través de él a la Ciudad. En su última obra, las *Leyes*, el filósofo aparece como el legislador de una nueva sociedad humana sobre los cimientos de la verdad. En ambas obras, *República* y *Leyes*, Platón presentó la filosofía no como un sistema abstracto de metafísica, sino como el cuadro gráfico de un estado ideal en donde dio al principio espiritual su sitio apropiado.

Siguiendo a su maestro Sócrates, educador de hombres por excelencia, Platón no ahorrará medios para que la base espiritual e idealista de su filosofía llegue a calar y sea hallada por los hombres de la Grecia en la que habitó<sup>285</sup>. En efecto, la justificación final de todos los esfuerzos del filósofo de Atenas en torno al conocimiento de la verdad y la belleza no es el deseo de resolver el enigma del universo como tal, sino la necesidad de saber de la realidad para la conservación y estructuración de la vida<sup>286</sup>. El ánimo de Platón se reconoce como el afán de que el amor y la contemplación de la verdad reine entre los ciudadanos y en las ciudades.

---

<sup>283</sup> PLATÓN; *República*, VIII, 519c.

<sup>284</sup> PLATÓN; *República*, VII, 519d.

<sup>285</sup> Debido a que los métodos socráticos ya han sido ampliamente analizados (capítulo sexto), en base a ellos y sin reiteración, el fin del análisis de la educación en Platón se limita a apuntar la concepción ético-social del amor contemplativo. Estudio del método del saber platónico ver: ROBIN, LÉON; *Platon*, o.c. cap. II “Qu’est-ce que savoir?” ( estudio del desarrollo del saber de los sofistas en los diálogos platónicos); Cap. III “La méthode du savoir” (sobre el desvincular el pensamiento del devenir y el darle el medio de fijarlo en el Ser).

<sup>286</sup> Cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c p. 465.

Inmerso en una sociedad en donde el hombre es el centro de todo estudio al margen de cualquier espiritualidad, la obra escrita de Platón es un intento de restaurar esas ideas no sólo contemplando la esencia de las cosas, sino queriendo crear el Bien en la comunidad. Ese querer no fue en él una labor individual o un mero discurso personal, sino que entregó su vida a impartir clases en la Academia, a instruir tanto oral como por escrito en el ánimo de que el amor contemplativo, que es el padrón del hombre y convivencia humanas, reinase en la sociedad.

El *Banquete*, observado desde la perspectiva de su valor humano revela la idea de que lo que une a los seres humanos los unos con los otros, lo que crea sociedades estables es el mismo amor que, siendo intermedio y mediador, mantiene unido el mundo de los hombres y al cosmos entero. Ni el individualismo, ni el relativismo, ni la intelectualidad mal entendida, sino el amor contemplativo mantiene la armonía y el bien de una sociedad; la obra platónica nos dice que se tiene que saber amar, saber amar en todos y cada uno de los niveles de la vida.

En definitiva, la concepción ético-social del amor contemplativo, atiende al pensamiento platónico según el cual la benignidad del ser humano está en el amor de conversión a lo divino. Con amor ha hecho decir a Sócrates al concluir su encomio que precisamente por eso afirma que todo hombre debe honrar a Eros.

### 9.2.3. Interiorización del amor en el *Banquete*

El *Banquete* no finaliza con el encomio de Sócrates-Diotima al amor, sino que inesperadamente Platón, en un giro literario, cambia el hilo del discurso. Reale comenta: “Llegados al vértice de la Idea de lo Bello absoluto y a la contemplación y disfrute de la misma, es decir, a la conclusión de la iniciación a los <<grandes misterios>> sobre cuestiones eróticas, podría creerse que el diálogo debe concluir necesariamente, que ya no hay posibilidad de avanzar”<sup>287</sup>.

Platón ha dado todas las bases teóricas sobre el amor, incluso prácticas, y finalmente mediante un extraordinario cambio en el desarrollo, afronta el problema el amor desde el ángulo opuesto: el amor conquistado; hace descender el amor a la vida

---

<sup>287</sup> REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, o.c. p. 237.

real encarnándolo en la persona de Sócrates como contraprueba de la verdad de lo que antes ha dicho desde el punto de vista teórico (212c-223d).

La obra culmina en la escena en que Alcibíades aporreando la puerta y junto a un grupo de compañeros totalmente ebrios, exhorta a los allí presentes a beber en abundancia. Todo cambia de ritmo, la vida tumultuosa entra en la discusión filosófica. Se invita al nuevo contertulio a participar y hacer un encomio a Eros, éste no acepta y decide, en cambio, elogiar a Sócrates bajo el compromiso de decir la verdad sobre él<sup>288</sup>. En un audaz discurso aclama a Sócrates como el maestro del amor revelado por Diotima.

Comienza especificando que lo hará por medio de imágenes, pero los símiles que introducirá no pretenderán provocar la risa ni la burla, sino el objeto será decir la realidad. La primera imagen que menciona es el parecido de Sócrates con los silenos, refiriéndose a unas estatuillas que se encontraban en los talleres de los escultores. Dichos silenos si se habrían por la mitad guardaban en su interior estatuillas de dioses<sup>289</sup>; así sucedía con Sócrates. Podía parecer de aspecto feo, desgarrado y sus discursos ridículos, podía aparentar amar las cosas externas, pero por dentro, una vez abierto, se observa que su amor sólo da valor a la belleza interior<sup>290</sup>.

Cuando uno ve los discursos de Sócrates en su realidad, cuando están abiertos y se penetra en ellos, como si de un sileno se tratase, descubre en primer lugar que son los únicos discursos que tienen un sentido en su interior y, después que son divinos, pues contienen en sí mismos muchísimas imágenes de bondad<sup>291</sup>. Como el amor, sus discursos impulsan a lo divino.

La otra imagen a la que Alcibíades se remite es la del sátiro de Marsias que interpretando melodías arrebatada y revela, por ser divinas, a quienes necesitan de los dioses y de ritos de iniciación; con Sócrates sucede así: “Cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes, las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que a otros muchos les ocurre lo

---

<sup>288</sup> Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 214e.

<sup>289</sup> Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 215a-b.

<sup>290</sup> Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 216d-e

<sup>291</sup> Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 221e-222a

mismo”<sup>292</sup>. El amor interior de Sócrates, como le sucede a Eros en el mito de *Poros y Penía*, despierta en los demás el anhelo de ver la belleza interior de la vida, el anhelo de amar de verdad, y eso no sucede cuando se está al lado de personas que no han encarnado el amor<sup>293</sup>.

De esta manera e imagen tras imagen, Platón presenta al verdadero hombre demónico que nos advierte de dos aspectos esenciales al amor contemplativo en Platón. De un lado, que el amor contemplativo toma realidad y se hace vivo; de otro, que el valor del propio acto del amor contemplativo transmite y suscita amor<sup>294</sup>.

Concluimos con las significativas palabras de Jaeger sobre el Eros consumado del *Banquete* platónico:

“La significación humanista de la teoría del *eros* en el *Simposio* como el impulso innato del hombre que le mueve a desplegar su más alto yo, no necesita ninguna explicación. [...] Pero en Platón el humanismo no queda reducido a un conocimiento abstracto, sino que se desarrolla como todos los demás aspectos de su filosofía a base de la experiencia vivida en la extraordinaria personalidad de Sócrates [...] Platón no hace que la obra termine arrancando el velo que cubre la idea de lo bello y con la interpretación filosófica del *eros*. La obra culmina con la entrada en escena de Alcibíades, a la cabeza de un tropel de camaradas borrachos, irrumpe en la casa y aclama a Sócrates, en audaz discurso, como el maestro del *eros* en aquél supremo sentido revelado por Diotima. De este modo, la serie de los encomios elevados a Eros se cierra con un encomio elevado a Sócrates. En éste se encarna el *eros*, que es la filosofía misma”<sup>295</sup>.

---

<sup>292</sup> PLATÓN, *Banquete*, 215d-e.

<sup>293</sup> Cfr. PLATÓN, *Banquete*, 215e-216a

<sup>294</sup> El hecho de que el amor sea inasequible para Alcibíades bien puede reseñarse como observación de la necesidad del proceso de purificación y conversión que conlleva el Eros platónico y que se han venido reseñando. En 216a, obliga a reconocer a Alcibíades que se descuida a sí mismo y se ocupa de los asuntos de los atenienses. Cómo dice Jaeger: “Alcibíades quería trabajar en la reconstrucción del Estado, antes de construir el “estado de sí mismo” (cfr. JAEGER, WERNER WILHELM; *Paideia: los ideales de la cultura griega*, o.c p. 588, nota a pie de página 105)

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 586.





## PARTE IV

# ARISTÓTELES: AMOR CONTEMPLATIVO COMO EXCELENCIA Y FELICIDAD

*“No hemos de tener, como algunos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales- sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros”.*

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177b-1178a.



## Introducción a la Parte IV

Durante mucho tiempo Aristóteles ha sido considerado, según la expresión de Dante, como “el maestro de quienes saben”. La filosofía aristotélica, por su profundidad y extensión, es reconocida como uno de los monumentos más extraordinarios del saber levantado por una inteligencia humana.

La interpretación de la obra aristotélica se ha visto condicionada por su herencia y/o contraposición a la filosofía platónica. Desde la visión contrapuesta, se ha generalizado la opinión del idealismo de Platón y el empirismo de Aristóteles como términos de una antítesis irreductible. Sin detenernos en las valoraciones, estudios recientes defienden que, en efecto, Aristóteles era un realista por su especial atención al mundo físico y real, al mundo de la práctica y la acción humana. Sin embargo, en ese filosofar realista, quiso hallar un principio que conservara intacta su manera de presentarse y que explicase los fenómenos naturales<sup>1</sup>. Éste atendió a todas las cuestiones del mundo de la existencia y al tiempo mantuvo la idea de “un Dios trascendente y la de una realidad divina asimismo trascendente”<sup>2</sup>.

En el marco del criterio unitario del pensamiento aristotélico, es precisamente de la diferencia entre uno y otro, de donde brota su relevancia para este estudio. El énfasis de Aristóteles en el campo de las acciones humanas puede aportar datos relevantes a la afirmación de la necesidad humana de amor contemplativo.

Aristóteles, nacido en Estagira en el 384 a. C., en su juventud se traslada a Atenas donde entró a formar parte de la “Academia” platónica y donde permaneció

---

<sup>1</sup> Tal como se ha enunciado en la metodología, en ningún caso este estudio va a hacer un paralelismo con Platón que no correspondería. La postura que adoptamos, una de las más generalizadas hoy entre los estudiosos del platonismo y aristotelismo, es que el aristotelismo no es la negación del platonismo sino en rigor y con sus diferencias, una peculiar especificación o ampliación. Bibliografía general: REALE, GIOVANNI; *Introducción a Aristóteles*. Trad. V. Bazterrica. Herder. Barcelona 1985, (2ª ed.), cap. 1 “El hombre, la obra y la formación del pensamiento filosófico”; bibliografía específica a la diferenciación en la noción de lo bueno: BASTONS I PRAT, MIQUEL; *La Inteligencia práctica. La filosofía de la acción en Aristóteles*. Prohom. Cabrils (Barcelona) 2003, cap. 1 “Lo bueno”; bibliografía crítica de la contradicción inmanente a la interpretación y crítica de Aristóteles a la Teoría de las Ideas: REALE, GIOVANNI; *por una nueva interpretación de Platón*, o.c. p. 177-178. En tanto la obra que se somete a análisis, *Ética a Nicómaco*, hace directas alusiones a Platón, se indicará a pie de página en los momentos y temas pertinentes con las anotaciones y /o bibliografía que en cada caso corresponda.

<sup>2</sup> ID. *Introducción a Aristóteles*, o.c. p. 19.

aproximadamente un periodo de veinte años. Posteriormente fue en esa ciudad donde fundó una escuela, el “Liceo” o “Peripato”<sup>3</sup>, y en la que entre los años 335 y 323, prioritariamente fecunda la producción y sistematización de los tratados filosóficos y científicos que nos han llegado. Tras una crisis política huyó a Calcidia, muriendo en el exilio en el 322.

Su caracterización, como se ha indicado, es el tema del conocimiento que viene determinado en el conjunto de sus obras. Según Aristóteles, de entre los conocimientos que el hombre puede adquirir, destacan las ciencias *teóricas*, las *prácticas* y las *poiéticas*. Dejando al margen las *poiéticas* (por cuestiones de finalidad de este estudio<sup>4</sup>), las ciencias *teóricas* son aquellas cuyo fin es el conocimiento en cuanto tal y son conocimientos metafísicos, físicos y matemáticos; las *prácticas* se dirigen al conocimiento de las acciones que empiezan y terminan en el hombre mirando a su perfeccionamiento, y son, conocimientos éticos y políticos<sup>5</sup>. Ambas, *teoría y práctica* que constituían en sus inicios un todo único, es uno de los mayores y constantes influjos en el pensamiento de Occidente y para el entender las cuestiones de la práctica humana.

El destino del aristotelismo quiso que sus ideas quedaran soterradas en Occidente durante un largo periodo de tiempo. Sin embargo, pervivió en la tradición la fundamentación del saber en las ciencias *teóricas* que, desde el siglo X en el mundo árabe y a partir del siglo XII en el Occidente cristiano, proporciona grandes síntesis doctrinales como el averroísmo y el tomismo respectivamente.

Después de una larga subsistencia, ese saber sufre con Kant una profunda modificación. La tradición aristotélica recibe en tiempos modernos una severa censura de parte del llamado Racionalismo crítico que se presentó como alternativa al modelo

---

<sup>3</sup> El nombre “Liceo” dado a su escuela viene de la proximidad de su ubicación al templo consagrado a *Apolo Likaios*; el de “Peripatos” procede del hecho de que Aristóteles impartía sus lecciones paseando por los jardines de la escuela, y, tomado el término griego *peripatós* –paseo-, adquirió esa nominación. Los Discípulos de Aristóteles fueron llamados peripatéticos.

<sup>4</sup> Las ciencias *poiéticas* o *productivas* buscan el saber para hacer cosas, para producir determinados objetos.

<sup>5</sup> Esta clasificación será adoptada por el estudio y base del desarrollo del capítulo undécimo. Ver introducción a dicho capítulo.

clásico de fundamentación, la cual fue interpretada como una forma de dogmatismo o conservadurismo que obstaculizaba el progreso del pensamiento. En esta tesitura la única salida sería abandonar todo intento de fundamentación, esto es, de conocimiento de los primeros principios como explicación.

Se abre así el camino a nuevas ciencias que se reparten los conceptos de ese saber unitario y se oscurece con ello la unidad de la *teoría* y la *práctica*. De este modo, uno de los pilares más sólidos de la denominada *Filosofía práctica*, la incorporación del saber metafísico, se quebranta. Se traslada el fundamento de la acción y la conducta humana a la subjetividad.

Sin embargo, en el siglo XX, y tras la crisis de la filosofía moderna, se da un giro y se despierta y recupera, después de investigaciones como la de Jaeger, entre otros, el interés por la búsqueda de un sentido unitario<sup>6</sup>. Se redescubre que el saber del fundamento y la verdad, y el hacer, lejos de estar en conflicto, como puede parecer hoy, se encuentran en el obrar humano mutuamente necesitados y condicionados<sup>7</sup>.

Se reconoce hoy que Aristóteles es uno de los más valiosos testimonios en recordar los Primeros Principios en la práctica del vivir humano, especialmente en los campos que hacen referencia a la conducta de los seres humanos y al fin que se proponen alcanzar: la ética y la política. La primera trata la finalidad del hombre como individuo; la segunda, como parte de una sociedad. Ambas constituyen un hito capital en la historia de la reflexión filosófica, pues no sólo han ejercido un enorme influjo en el pasado, sino que aún hoy continúan siendo un modelo vivo para el pensamiento<sup>8</sup>.

De Aristóteles se han conservado tres importantes tratados de ética: *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicómaco* y *Gran Ética o Magna Moralia*<sup>9</sup>. El concepto que constituye

---

<sup>6</sup> La tesis de Jaeger, a pesar de sus conclusiones, es recibida como el impulso a re-estudiar la tradición aristotélica y a replantear la filosofía aristotélica en su conjunto. A lo largo de esta cuarta parte, para cada una de las cuestiones que se aborden desde la visión unitaria, se ofrecerá justificación y bibliografía pertinente.

<sup>7</sup> Cfr. BASTONS I PRAT, MIQUEL; *La Inteligencia práctica. La filosofía de la acción en Aristóteles*, o.c. p. 9.

<sup>8</sup> Se sigue la corriente interpretativa de atender la ética en su conexión con la política, si bien, por cuestiones de finalidad, el desarrollo versa explícitamente sobre ética.

<sup>9</sup> Hay una gran controversia sobre la autenticidad y sobre su correspondiente importancia para la interpretación del pensamiento aristotélico. Se ha hecho notar la postura más aceptada aunque algunos estudiosos incluyen el *Protréptico* (es conocido a través de una obra del mismo nombre cuyo autor es

el elemento central de la ética aristotélica es la felicidad, noción que se desarrolla en la *Ética a Nicómaco* y que da lugar al estudio de las diferentes virtudes. Por esta obra, a Aristóteles se le reconoce como el padre de la ética de nuestra cultura occidental; ética que, de una forma u otra, ha sentado las bases del recto proceder humano.

Esta concepción, considerada en la línea unitaria del pensamiento del estagirita, es, más allá de la prescripción de unas normas en aras a completar la felicidad, un inestimable legado ético que se adentra en la profundidad espiritual de las capacidades humanas y del sentido de la vida para hacerlo descender al terreno de las acciones, y que se ha visto como base sólida que da luz a muchos de los problemas actuales. Bajo estas premisas, la felicidad en Aristóteles es una gran ocasión para afirmar expresamente el amor contemplativo como necesidad para la bienaventuranza y plenitud de la persona, desde el ángulo eminentemente práctico de las acciones humanas.

Esta cuarta parte del trabajo, bajo el análisis de la felicidad descrita en la *Ética a Nicómaco*, quiere ser una aportación en la línea de unidad teórico-práctica mencionada y extraer el fundamento, los caracteres esenciales y los diferentes grados en los que quede patente el nexo: amor contemplativo – felicidad. Por tanto, el enfoque propuesto descansa en atender al impacto que el fenómeno del amor contemplativo tiene en la *eudaimonía*, esto es, plantear la estructura en la que el hombre “es feliz” en el amor contemplativo, y no tanto llevar a cabo un estudio sobre la teoría de la felicidad o de la ética aristotélica.

El análisis en Aristóteles se enmarca en el concepto de felicidad expuesto en los Libros 1 y 10 de la *Ética a Nicómaco*. La distribución que se sigue es: para el capítulo décimo, dar respuesta a la pregunta qué es la felicidad desde el ángulo del querer o amar de las acciones humanas; para el capítulo undécimo, contestar a esa misma cuestión desde la vertiente de la contemplación y concluir una definición de felicidad; para el duodécimo, profundizar en el valor de los caracteres extraídos en el obrar. El

---

Jámblico) y/o *De las virtudes y los vicios*. En cualquier caso, la cuestión no tiene gran importancia para este trabajo que se basará fundamentalmente en la *Ética a Nicómaco*, reconocida casi unánimemente como la exposición más madura y completa del pensamiento ético de Aristóteles.

estudio ha de mostrar el qué, el porqué y el cómo el hombre es feliz en el amor contemplativo.





## CAPÍTULO 10 – FELICIDAD, AMOR DEL BIEN SUPREMO

*“Para nosotros es evidente, por lo que se ha dicho, que la felicidad es cosa perfecta y digna de ser ensalzada. Parece que es así también por ser principio, ya que todos hacemos por ella todas las demás cosas, y el principio y la causa de los bienes lo consideramos algo precioso y divino”.*

*Ética a Nicómaco, I, 12, 1101b-1102a.*

### Introducción

El tema central en torno al cual gira la *Ética a Nicómaco* es la felicidad y el estudio de las virtudes que en ella se fundamentan. Las palabras con las que se inicia la obra supondrán una concepción de felicidad que difiere de la noción que usualmente se otorga al término. Dice así:

“Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien, por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden”<sup>10</sup>.

Por medio de estas palabras “la acción y elección y su tendencia al bien”, Aristóteles nos invita a recapacitar y cuestionarnos ¿qué queremos con nuestras actos? Por razón de una serie de reflexiones y girando en torno a esa idea una y otra vez, la obra expone la universalidad del querer humano como fundamento de las acciones que se llevan a cabo y de la felicidad. Esta noción, aún si en algún momento ha quedado en el olvido, constituye una llamada explícita, como probablemente ninguna otra, a la necesidad de considerar lo que como personas queremos y somos. La identificamos como el primer elemento a investigar.

La propuesta para este undécimo capítulo es a través de la exposición que Aristóteles lleva a cabo en el Libro I, capítulos 1 a 7, 1097b, cuestionarnos con él: ¿qué es la felicidad? El objetivo es observar los caracteres que en relación al proceso del querer humano (en la perspectiva de la acción)<sup>11</sup> la definen. Se tratará de exponer una

---

<sup>10</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a.

<sup>11</sup> Aristóteles habla de la tendencia en relación a la acción, conocimiento y otros vocablos relacionados. Esta variedad de términos parece indicar, en una primera aproximación, la unidad que Aristóteles va a dar a querer – saber – hacer en el tema de la felicidad. El objetivo primordial de este capítulo es el amor como tendencia al bien y por norma general observaremos la acción desde ese ángulo aunque, en

primera aproximación de la dimensión universal de ese amar en el fenómeno de la *eudaimonía* que permita concluir el nexo amor – felicidad.

En dichos fragmentos de la obra, que básicamente observa la felicidad desde el ángulo de la tendencia de la acción humana, el estagirita descarta ideas preconcebidas y siembra las semillas que habrán de ir germinando para dar sus frutos en un posterior análisis del significado del vocablo<sup>12</sup>.

### 10.1. Amor del fin en las acciones y el sentido de la vida

¿Qué es la felicidad? En la actualidad básicamente se usa la palabra felicidad para designar un sentimiento – la conciencia que el hombre tiene del agrado de la vida-, y se piensa que si uno se siente feliz es que es feliz. Para Aristóteles no es así. Insiste en que la felicidad es diferente del sentimiento; la pregunta por la felicidad no la responde explicando o analizando un sentimiento o un efecto, sino explicando qué tipo de actividad hace al hombre feliz.

La diferencia es evidente. La felicidad ciertamente va acompañada de “bienestar” pero, sugerido como un estado de permanencia, profundidad y serenidad, siendo la actividad el punto clave de la definición de felicidad que expondrá la *Ética a Nicómaco*. Por tanto, la obra no pretende definir la felicidad a partir de lo que se siente, sino a partir de aquello que se hace<sup>13</sup>.

Para adentrarnos en estas nociones sirva una previa y breve alusión a la etimología griega del término. En el estudio de la felicidad aristotélica, se utiliza la palabra castellana *felicidad* que traduce la griega *eudaimonía*. No hay en realidad ningún vocablo en el idioma que recoja todos los matices de la griega *eudaimonía*; el término comúnmente elegido quizá sea la que más se le aproxime, pero otras palabras

---

algunos casos concretos, para mayor claridad y no perder nociones que luego nos han de ser de utilidad se irá introduciendo la tendencia al saber que incluye la acción.

<sup>12</sup> La acotación a los pasajes mencionados para el estudio del “amar” responde al desarrollo de la propia obra y al objetivo que no es tanto concluir una definición, sino específicamente señalar cómo incide en ella la capacidad humana de amar.

<sup>13</sup> Para la exposición de la distinción aristotélica se sigue básicamente el trabajo de MONTROYA SAENZ, JOSÉ; *Aristóteles: sabiduría y felicidad*. Cincel. Madrid 1988, p.105-106.

como *bienaventuranza*, *dicha*, etcétera, recogerían matices que no están presentes en *felicidad*. Se tendrán que tener en cuenta estas consideraciones y, aunque la voz que aquí se emplea es *felicidad*, se van introduciendo observaciones correctoras al hilo de la exposición.

La palabra griega *eudaimonía*, no tenía en su uso normal el significado pleno que Aristóteles le va a dar. Lo mismo que para nosotros *felicidad* es un término confuso, *eudaimonía* era una palabra imprecisa para los griegos. Originariamente significaba ser favorecido por un buen *daimon*, tener parte en un buen destino, es decir, goce o disfrute de un modo de ser por el cual se alcanza la prosperidad y la felicidad<sup>14</sup>. Este matiz mitológico que incluía una cualidad del individuo, aunque existente, en el tiempo de Aristóteles no era perceptible para el parlante normal.

En lo general la *eudemonía*, que era entendida como un bien, era equívoca. Había una imprecisión en el concepto parecido al que también se da hoy día. En efecto, felicidad puede tener un sentido subjetivo: estar bien, que se reconoce como estar contento y llevar una vida agradable. También se le puede adscribir un sentido objetivo: ser bueno, que se registra como llevar una vida digna y noble.

Comúnmente ambos sentidos, estar y ser, se entienden deslindados, pero si se observa detenidamente hay una mediación entre ellos: sólo se está bien cuando se es bueno, o, lo que es lo mismo, sólo se da una vida agradable cuando se lleva una vida digna. En definitiva, y en ello hay acuerdo, *eudaimonía* es a la vez: 1) descriptiva –estar bien- y 2) normativa –ser bueno-.

Bajo estas premisas, si se acepta en general que existe una norma de vida buena (2) según la cual el hombre es feliz (1), el problema o la ambigüedad deriva de que no se sabe cuál es ese canon. En otras palabras, no se conoce en qué consiste ese ser bueno y, por ende, la vida dichosa.

Aristóteles atenderá a esa ambigüedad. Toda su estrategia consistirá en llenar de contenido normativo el concepto de felicidad de modo que haya verdaderamente

---

<sup>14</sup> Aristóteles recordará este matiz etimológico cuando discuta, en *Ética a Nicómaco* I, 11, la importancia de la buena o mala fortuna en la adquisición de la felicidad.

una mediación entre ambos. La tarea fundamental de la obra aristotélica va a consistir en dibujar un modo de ser del cual podamos esperar que nos conduzca a la *felicidad*. Concretar ese tipo de vida no es tarea fácil.

Comenzando con el Libro I de la *Ética a Nicómaco*, ¿cómo emprende Aristóteles este cometido? En las páginas iniciales, Libro I, 1-3, Aristóteles no aborda directamente la pregunta acerca de qué es la felicidad sino que pregunta ¿cuál es el bien al que tienden las acciones y elecciones? En esta primera fase de la obra da un esbozo de respuesta, esbozo en el que introduce los elementos claves que han de constituir la definición de la felicidad y que habrá de desarrollar a lo largo del resto del Libro.

Aborda la respuesta investigando, mediante la reflexión del bien real al que tienden las acciones y el conocimiento, cuál es el verdadero bien que se persigue. En cuanto al bien que tienden las acciones se pregunta, ¿por qué se llevan a cabo?, ¿cuál es su fin? No se está preguntando qué es lo que supuestamente creemos que queremos obtener con nuestras acciones, sino realmente y en el fondo, qué esperamos obtener. En rigor, la cuestión que se está planteando el filósofo es establecer una prioridad entre todos los bienes que son perseguidos con las acciones. El proyecto ofrecido es el que sigue.

En I, 1, 1094a, se comienza reconociendo que en toda acción y elección el hombre siempre tiende a buscar un fin concreto que se le configura como bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden. En efecto, en el querer, acción y bien están en relación, pues nadie haría algo si cree que es malo para él.

Pero, si es claro que toda acción quiere obtener un bien, la cuestión no es tan sencilla. Como hay muchas acciones también resultan muchos bienes y fines: en la medicina, la salud; en la construcción naval, el barco; en la estrategia, la victoria; en la economía, la riqueza. Sin embargo, si lo que se busca es el bien del hombre, el planteamiento no queda en determinar el bien concreto que se quiere con una actividad, sino el bien del conjunto de las acciones humanas.

Por tanto, miradas las acciones humanas en su totalidad, se observa que el bien que se persigue con una acción siempre está subordinado a otro bien. Lo aclara en el siguiente ejemplo: el arte de fabricar arreos para los caballos se subordina al arte hípico; éste y la actividad guerrera al arte militar; éste a su vez a la estrategia. Y, en el contexto de esa subordinación de bienes existe una secuencia según la cual los bienes de las acciones principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que éstos se persiguen en vista de aquellos. Así podemos decir que existen bienes que se quieren en vistas a ulteriores bienes, reconocidos o no, y que por tanto los previos pasan a ser fines y bienes relativos. Como se ve en el ejemplo relatado, en la estrategia militar todas las actividades están secuencialmente subordinadas a la victoria.

La subordinación de bienes es una característica de la doctrina ética de Aristóteles: todas las acciones están hechas en vistas a un bien superior al que se aspira. Acordado esto, el argumento no se detiene; en el inicio de I, 2, 1094a, va en búsqueda de ese bien. En verdad, si se mira, como se ha mencionado, no ya a un médico o a un estratega, sino al total de las actividades de la vida humana, siempre se encontrarían subordinaciones, de modo que el proceso podría continuar hasta el infinito, Y si eso fuese así, la acción sería siempre vacía y vana.

En convenio con Aristóteles, más allá del bien específico que se pretende, existe siempre otro bien que se persigue: -por ejemplo la economía, la riqueza; la riqueza, una casa-. Es evidente que toda acción tiene un fin, y ese por otro, y ese otro por otro: una casa, un barrio; barrio, unas relaciones; relaciones, un prestigio; prestigio, un acto social; acto social, una ropa; ropa, una imagen; imagen... y así hasta el infinito, de suerte que si no existiese un bien último el deseo sería ocioso y fútil.

El problema real, y que afecta toda ética, es el del sentido de la vida humana que determina la aspiración de las acciones. En cuanto las actividades particulares del hombre se quieran sin consideración del sentido de la vida, la existencia sería loca o absurda. Existe un bien último que merece la pena ser perseguido por sí mismo: “algún fin de nuestros actos que queramos por el mismo y los demás por él”<sup>15</sup>. Entonces, no

---

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094a.

se elige por otra cosa nada más que por él. Ese bien y ese fin, puntualiza Aristóteles, serán lo bueno y lo mejor y merece el nombre de “soberano bien”.

Es propio al pensamiento aristotélico hacer mención a una diversidad de bienes según los distintos tipos de actividad. Para el estagirita, el bien existe en la realidad de cada actividad y como realidad, de muchos modos y con grados distintos. Ello da lugar a que el bien tenga diferente significado en cada una de sus actividades, lo cual no quiere decir que sea un término equívoco. El bien para Aristóteles sea cual sea el grado de actividad se satisface con el compromiso sugerido de que todos los bienes tienden a un bien único<sup>16</sup>. En concreto, una actividad particular es buena en base al principio de analogía. Analogía que explica Bastons con las siguientes palabras: “La analogía se da en aquellos términos que no significan siempre lo mismo, pero tampoco significan cosas absolutamente distintas; significan algo en parte igual, en parte distinto y en mayor o menor semejanza a un primer significado del que derivan”<sup>17</sup>.

Aristóteles, en esta breve introducción, ha señalado que el proceso humano del querer debe tender a un único Soberano bien como fin de nuestros actos. Se trata, pues, de encontrar cual es el bien supremo y único que encadena todas las acciones y que da sentido a la tendencia de los actos de la vida diaria. La pregunta que sigue y que dará respuesta la *Ética a Nicómaco* I, 4, es: ¿cuál es ese bien y ese fin al que se tiende?

Antes de proseguir, Aristóteles vincula directamente el querer de la acción al conocimiento en el bien único, con las siguientes palabras: “¿no tendrá su conocimiento gran influencia sobre nuestra vida, y, como arqueros que tienen un blanco, no alcanzaremos mejor el nuestro?”<sup>18</sup>. Prosigue dando algunas informaciones o pautas respecto de ese conocer que tan vinculado está con el hacer (I, 3, 1094b-1095a). Estas son escuetamente las reseñadas a continuación.

---

<sup>16</sup> Cfr. BASTONS I PRAT, MIQUEL; *La Inteligencia práctica. La filosofía de la acción en Aristóteles*, o.c. p. 13 y ss.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 13. El autor inserta la analogía aristotélica en el análisis de la crítica de Aristóteles a la teoría de las Ideas platónicas y que incluye la efectuada en *Ética a Nicómaco*, I, 6.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094a. La mención de Aristóteles a la política no incide en el fin propuesto y desviaría el discurso.

El punto del que parte el saber de ese bien no tiene un alentador augurio. Declara el Estagirita que, por un lado existe una incertidumbre sobre los bienes, pues los bienes tal como se dicen presentan tantas diferencias y desviaciones que parece que se dicen por convención y no por lo que por naturaleza son. Debido a los males que la verdad ocasiona en muchos casos, algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su valor.

Junto a esta falta de veracidad, sucede que además el tema no es sencillo. Para intentar esclarecerlo, se hará en la medida en que permite la materia y sin exigirle el rigor que se buscaría en otro tipo de razonamientos, porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto. La afirmación enunciada por Aristóteles no debiera significar falta de ciencia, sino que sería tan absurdo aprobar que un matemático empleara la persuasión, como reclamar demostraciones a un retórico. Ambos inconvenientes deben considerarse.

A pesar de los problemas recién mencionados al conocimiento, se afirma que es necesario el saber, pues cada uno es buen juez de aquello que conoce, de las cosas particulares el instruido en ellas, y de una manera absoluta el instruido en todo. En definitiva, el saber de la verdad se encadena al bien y al fin de las acciones<sup>19</sup>.

Con tales argumentaciones, en el resto de la obra, ya directamente cuestionando qué es la felicidad, Aristóteles irá dando forma con razonamientos a estas ideas que, en los capítulos 1-3 del Libro I, ha planteado y que en definitiva nos indican que la concepción de la vida determina aquello que se quiere, y esto, a su vez, prefija las acciones, su bien y su fin. Pero, atendamos ahora a la cuestión central que plantea la obra: ¿por qué la felicidad en tales cuestiones?, ¿se está de acuerdo en que hay que buscar la felicidad?

---

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 3, 1094b-1095a.



## 10.2. La felicidad como fin y bien perfecto

“Volviendo a nuestro tema”<sup>20</sup>. Con dichas palabras se abre el Libro 1, 4, que aborda ya directamente el tema de la felicidad y responde a la pregunta que había quedado en suspenso: ¿cuál es el bien sobresaliente que se quiere y aspira con toda acción?, ¿cuál es el bien supremo que puede realizarse? Aristóteles no duda. Todos los hombres consideran que es la felicidad. Dice así:

“Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad”<sup>21</sup>.

En este contexto aparece la palabra *eudaimonía* en su sentido más general, justamente aquél en que convienen todos y al que se ha referido más arriba como sentimiento y que indica el valor subjetivo del término: –la búsqueda de una vida agradable-. Sin embargo, este acuerdo no es suficiente justificación. También:

“admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”<sup>22</sup>.

Con dichas palabras se consiente que la felicidad viene determinada por la acción buena y se acepta su valor objetivo: llevar una vida digna, un comportamiento bueno. En consecuencia, se puede decir, no por un simple azar sino por que todos los hombres coinciden en afirmarlo, que la felicidad es el bien supremo al cual tienden todos los hombres consciente y explícitamente. Sin embargo, si este es el acuerdo, aún hay que convenir qué es la felicidad.

En cuanto surge la pregunta: ¿qué es la felicidad?, el acuerdo se desvanece y empiezan las divergencias. Hay muchos pretendientes a obtener el título: la multitud juzga de manera diferente que los sabios, y estos mismos no están de acuerdo entre sí:

“Pues unos creen que es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer o la riqueza o los honores; otros, otra cosa; a menudo, incluso una misma persona opina cosas distintas: si está enfermo, la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y está por encima de

---

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095a.

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095a.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095a.

su alcance. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, hay algún otro por sí mismo y que es la causa de que todos aquéllos sean bienes”<sup>23</sup>.

Hay multitud de acciones que podrían ocupar el lugar de la felicidad, cada uno a su manera y según las diferentes vidas. Sería inútil, dice la *Ética a Nicómaco*, exponer en detalle todas las opiniones, y baste con examinar las predominantes: el placer, el honor y las riquezas (I, 5)<sup>24</sup>:

- 1) La mayoría de las personas considera que la felicidad consiste en *el placer y el disfrute*. Por eso aman la vida voluptuosa. Sin embargo, una vida que pone el bien en esas cosas y dedicada a los placeres y el goce, una vida que se agota en el gozar, es una vida “completamente servil” y es una “vida de bestias”<sup>25</sup>. Además, “sería en verdad absurdo que el fin del hombre fuera la diversión y que se ajetreara y padeciera toda la vida por divertirse”<sup>26</sup>. Entonces, si la felicidad no es el placer, ¿en qué consiste la felicidad?
- 2) Mientras que los hombres vulgares sitúan la felicidad en los placeres corporales, las personas más cultas sitúan el bien supremo y la felicidad en *el honor*. El honor en la Antigüedad vendría a significar lo que para el hombre de hoy es el éxito. Aristóteles no es de ninguna manera indiferente con respecto al honor social: piensa que es un motivo de actuar mucho más valioso y noble que el placer. Y sin embargo, tampoco en él puede consistir la felicidad y por diferentes motivos.

El honor es trivial, ya que, el honor es algo extrínseco, externo, superficial, en la medida en que éste depende más de quien lo confiere que de quien lo recibe; en cambio, en la felicidad “el bien es algo propio y difícil de arrebatarse”<sup>27</sup>. Además, también es insustancial. Ello lo muestra el hecho de que quienes persiguen el honor lo hacen en el fondo para persuadirse a sí mismos de su

---

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095a.

<sup>24</sup> En I, 5, 1095b, Aristóteles hace alusión a tres modos de vida: la voluptuosa consistente en el placer; la política en el honor; y la teórica. Esta última, como se ve más adelante, la deja en suspenso (I, 5, 1096a) En este momento añade, a los modos de vida indicados, la vida de riqueza.

<sup>25</sup> Expresiones de Aristóteles. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 5, 1095b.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 6, 1176b.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 5, 1095b

propio prestigio, de que tienen mérito. Para ello buscan la aprobación de personas prestigiosas y el reconocimiento público, pero no buscan el honor en sí mismo. Por tanto, siendo sólo aparente, no puede ser en ningún caso determinante de la felicidad. Entonces, ¿qué otra consideración hay acerca de la felicidad?

- 3) Para otros, la felicidad consiste en *la riqueza*, es la vida dedicada a los negocios. Esa vida, según Aristóteles, es la más absurda de las existencias: es una vida contranatural, porque la riqueza sólo es un medio para conseguir otras cosas y no sirve como fin en sí mismo: “La vida de negocios, tiene cierto carácter violento, y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues sólo es útil para otras cosas”<sup>28</sup>. Esta vida es la más inauténtica porque equivale a buscar la felicidad en cosas que, como máximo, tienen el valor de medios, pero nunca de fines. Entonces, si la felicidad no es tampoco la riqueza, ¿qué es la felicidad?

Con lo expuesto, Aristóteles despoja de ideas erróneas el concepto de felicidad. Ahora bien, hay un carácter esencial a Aristóteles que se debe tener en consideración a la hora de valorar esa purificación. ¿Se quiere decir que esos elementos han de desaparecer por completo para una vida feliz? La respuesta sería: sí y no. Sí en cuanto se conceptualiza la felicidad desde la perspectiva del valor subjetivo, esto es, en cuanto se piense que la felicidad se obtiene de ellos -estar feliz es poseer placer, honor o riqueza-. No en tanto se conceptualiza la felicidad desde la perspectiva del valor objetivo, esto es, en cuanto se piense que la felicidad se obtiene de la acción buena y como consecuencia o medio están el placer, honor y riqueza.

Se atiende a la explicación de esta idea con referencia concreta a cada uno de ellos:

- 1) El placer: el rechazo del placer en el sentido en que es mencionado no debe ser confundido con el hecho de que toda actividad asentada en una acción buena está coronada de placer. Pues el placer en lo que refiere la verdadera felicidad

---

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 5, 1096a.

es del orden de las cosas verdaderas y completas. Y es más, ese placer subjetivo que se agota en el gozar, no es repudiado pero tampoco es la felicidad, pues es más meritorio lo que produce el placer que el placer mismo<sup>29</sup>.

- 2) El honor sólo adquiere su verdadero sentido cuando es merecido, cuando va unido con el mérito en verdad. Sólo entonces, sería más exacto decir que la excelencia y el mérito personales constituyen la felicidad, y no el honor social que lo acompaña como consecuencia natural. En cualquier caso, aunque derivado de lo dicho se pudiese creer que la felicidad es el honor, no es así. Pues es más valioso aquello por lo cual se merece el honor, que no el honor mismo, su resultado y consecuencia.
- 3) En cuanto a la riqueza Aristóteles sostiene que la felicidad necesita de ciertos bienes externos. Aunque afirma que la felicidad humana no puede consistir en nada exterior al hombre, muchas de las cosas externas, entre ellas las riquezas, son necesarias para que puedan desarrollarse las cualidades internas.

En conclusión, y atendiendo a ese carácter recién mencionado, la denuncia de ciertos bienes como constitutivos de la felicidad, no consiste tanto en erradicarlos como en germinar qué tienen de bueno si se conciben correctamente en el soberano bien<sup>30</sup>. Pues el bien de la vida es a la vez placer, honor y riqueza de conocer y contemplar. Dice expresamente Aristóteles: “El tercer modo de vida es el teórico, que examinaremos más adelante”<sup>31</sup>. Dejando en suspenso la noticia de la

---

<sup>29</sup> De acuerdo con Montoya Saénz, Aristóteles definitivamente rechaza la tesis hedonista, aun cuando refiera que la vida placentera consiste en el verdadero placer (*Ética a Nicómaco* I, 4, 1094b; VII, 12-15; X, 1-6). Sólo en el sentido mencionado se puede decir que el bien supremo consiste en un cierto tipo de placer (*Ética a Nicómaco* VII, 14) Cfr. MONTOYA SAENZ, JOSÉ; *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, o.c. p.111 y 128.

<sup>30</sup> Aristóteles no desprecia el deseo que mueve y el placer que se obtiene en las acciones particulares, sino que lo que se dice es que sólo es el fin el que determina la veracidad. A modo de ejemplo: “Afanarse y trabajar por causa de la diversión parece necio y pueril en extremo; en cambio, divertirse para trabajar después... está bien; por que la diversión es una especie de descanso, y como los hombres no pueden trabajar continuamente tienen necesidad de descanso”. (*Ética a Nicómaco*, X, 6, 1176b-1177a).

<sup>31</sup> ARSITÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 5, 1096a. Ver capítulo undécimo.

contemplación, la *Ética a Nicómaco* prosigue acumulando datos que permitan saber qué es ese bien supremo en el que consiste la felicidad y que se quiere<sup>32</sup>.

¿Qué es la felicidad? Para seguir adelante, es necesario emprender otro camino. No se pueden seguir excluyendo falsas respuestas, sino que se debe buscar qué es lo que sí tiene las características que exige la felicidad. Con todo, y dando un cambio de rumbo, en *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097a-b, se vuelve al inicio, pero con la indicación de una vía a seguir: la de lo mejor para el hombre.

En estos pasajes se enfatiza la identidad y correlación entre el bien y el fin que se quiere con las acciones humanas. Por ejemplo, el bien al que aspira la acción de la arquitectura coincide con el fin que persigue esa actividad: la casa. Sin embargo, como los bienes y fines son de muy diferentes tipo y no todos son perfectos, se tiene que buscar el más perfecto.

Se llama más perfecto a aquel fin y bien que cualquier actividad humana quiere por sí mismo y nunca por otra cosa. Así, estamos de acuerdo que el querer honores, riquezas u otros aún si los deseamos ciertamente por sí mismos, también los deseamos en vistas a la felicidad. Parece, por tanto, que ella es algo perfecto y autosuficiente, ya que es el fin de todos los actos. Tras todos estos argumentos, nos encontramos con una cuestión fundamental a la felicidad y, por tanto, al amar y a la actividad humana.

En efecto, al cuestionar qué es la felicidad lo que se ha preguntado no es por el mejor bien, sino por el más humano, el mejor para el hombre. Pues, la felicidad es aquello que se quiere como fin y bien de todos los actos, pues ella sola hace deseable la vida y no necesita de nada más.

---

<sup>32</sup> Antes de empezar la investigación acerca del bien supremo, Aristóteles se reserva el capítulo 6 para hacer una crítica a Platón. A pesar de la probable exageración que algunos interpretes han visto en este apartado, -la afirmación de una ética inmanente al mundo (Aristóteles) frente a una ética trascendente (Platón)-, estudiosos en el tema afirman que no se puede contradecir que en Aristóteles hay un interés en defender la consistencia y autonomía del mundo sensible y de la acción humana; sin embargo no por ello quebranta la estructura del pensamiento platónico y en lo que refiere a la ética, la referencia a lo divino constituye un elemento esencial del pensamiento aristotélico. Reale confirma que esta reserva es para decir que el bien supremo del hombre tampoco puede ser un bien en sí trascendente, sino un bien inmanente-. Cfr. REALE, GIOVANNI; *Introducción a Aristóteles*. o.c. p. 99.

### 10.3. La función propia del hombre

El criterio que se debe seguir para definir la felicidad debe encontrarse en el interior del hombre, en el análisis de la condición humana. Dentro de este marco, Aristóteles introduce como dato la función del hombre. Este momento (I, 7, 1097b) es punto decisivo a la noción de felicidad que ha heredado nuestra cultura occidental: la felicidad como esencia de la condición humana y determinante, como se ha de ver, a la necesidad del hombre de amar lo universal.

En propias palabras de Aristóteles viene expresado así:

“Pero tal vez parece cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función del hombre”<sup>33</sup>.

¿Qué es la felicidad? La explicación de la felicidad que el hombre tanto ama y desea se desarrollará en base al concepto de *tarea (ergon)*<sup>34</sup>. Pues, lo mismo que en el caso del flautista, del escultor y en general de los que hacen una obra o actividad el bien está en la tarea, en el caso del hombre también parece que hay una labor que le es propia. En el fondo se está buscando qué género de vida es el que le puede dar al hombre más bienaventuranza, pero para responder a esta cuestión juzga necesario inquirir cuál es la función característica del hombre<sup>35</sup>.

La idea de función es propia al pensamiento aristotélico; numerosos ejemplos y en diferentes ámbitos avalan la idea de *ergon* en el conjunto de la obra aristotélica. La *Metafísica* lee: “si se trata de definir adecuadamente cada una de las partes (del animal), no se definirá sin hacer referencia a su operación”<sup>36</sup>. Afirma en *Acerca del Cielo* que todo ser que tiene una tarea que cumplir, existe en efecto para esa tarea:

---

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097b.

<sup>34</sup> Este concepto lo había elaborado Platón en la *República*, I, 352d-353e. En GAUTHIER, RENÉ-ANTOINE; *La Morale d'Aristote*. Presses universitaires de France. Paris 1973, (3ª ed.), p. 60 y ss. (se encuentra detalle de pasajes que, en el *Protréptico* y en la *Ética a Eudemo*, Aristóteles hace mención a la idea de “tarea del hombre”).

<sup>35</sup> Se está comentando el texto I, 7, 1097b. Al final de 1097b y ya en 1098a, Aristóteles procede a determinar la función característica del hombre y que de acuerdo a los objetivos y metodología indicada para este trabajo, se han de ver en el capítulo undécimo. Al objeto propuesto para este capítulo se procede explicitando las nociones que desde la óptica del querer aclaran la afirmación recién enunciada.

<sup>36</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 10, 1035b, 15-20.

“Cada una de las cosas que realizan una operación existe en función de <dicha> operación”<sup>37</sup>. Así también el hombre tiene una tarea que cumplir y existe para ella.

Pues, igual que sucede en todos los casos, cuestiona la *Ética a Nicómaco*:

“¿Habrán algunas obras y actividades propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que será éste naturalmente inactivo? O bien, así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, ¿se atribuirá al hombre alguna función aparte de estas?”<sup>38</sup>.

Por tanto, y, si fuera posible delimitar el oficio del hombre en cuanto hombre, se habría encontrado el criterio para fijar su felicidad.

Puede resultar extraño hoy hablar de un “oficio del hombre”. No se tiene inconveniente en hablar del oficio o función de un órgano tal como el corazón, de un coche o de un médico, pero no se ve con claridad el sentido cuando se trata de la actividad de una totalidad en cuanto tal, como es el caso de la persona humana. Uno se puede cuestionar hoy si al querer hablar de oficio no se está haciendo un abuso o utilizando un símil inadecuado. Pero, como se muestra a lo largo del estudio, no es así.

La *Ética a Nicómaco* pauta la existencia de ciertas capacidades específicamente humanas a las que nadie se opone. Éstas quedan fuera de todas las tareas particulares que componen la trama de la mayor parte de las actividades de la existencia humana: el carpintero, el zapatero, y en general todos los trabajos; desde el paisano y el obrero al comerciante, ejercen un oficio, pero no el oficio de hombre. La tarea de la persona está por encima de todo eso. Pero no es fácil dilucidarla a primera vista.

Aristóteles atenderá la cuestión considerando qué es la cosa que *sólo* el hombre puede hacer: “El bien del hombre sólo consistirá en la <<obra>> que es peculiar de él, es decir, en la *obra que él y sólo él sabe desarrollar*, así como, en general, el bien de cada una de las cosas consiste en la obra que es peculiar de tal cosa”<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del Cielo*, II, 3, 286a, 5-10.

<sup>38</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097b.

<sup>39</sup> REALE, GIOVANNI; *Introducción a Aristóteles*, o.c. p. 100.

El ser humano sólo es feliz ejercitando su papel de ser humano. Esto no implica para Aristóteles el no ejercicio o no felicidad del resto de actividades humanas, sólo implica, y es suficiente, que éstas le están subordinadas. Pues el ser humano es en su universalidad: existe para ser ese ser humano universal y para hacer bien su tarea como tal. Así y con el traspaso de la tendencia a la felicidad a la condición humana, Aristóteles remarca la importancia del sentido de la vida, de la existencia y de la responsabilidad que al ser humano le compete en el ejercicio de sus facultades.

#### **10.4. Todo tiende a un fin divino**

La felicidad aristotélica como ejercicio de la función peculiar del hombre se entiende cuando se acepta la concepción universal y metafísica de la aspiración de la naturaleza humana.

La idea de finalidad radica en la médula de la filosofía aristotélica<sup>40</sup>. Ese pensamiento de aspiración a lo que se es por naturaleza, resulta sumamente luminoso en los tratados de biología del estagirita. En esos libros se describe la estructura y costumbres de los animales y plantas desde la observación y la descripción. En el tratado *Sobre las partes de los animales* trata las obras de la Naturaleza y la forma específica y perfecta que manifiesta la criatura viva y su especie, y a la cual aspira y está llamada a realizar. Según Aristóteles la explicación de la estructura y las peculiaridades esenciales de una criatura viva radica en la función o actividad para la cual existe, y si nada estorba su crecimiento, llegará a ser lo que está llamado a ser. Así, la bellota se desarrolla para convertirse infaliblemente en roble; el impulso de vida que hay en ella, no comete error que la haga llegar a ser pino o abeto. En ese modo todo ser. Hasta los cuerpos simples –el fuego, el aire, la tierra y el agua- poseen cada uno una tendencia inherente a desplazarse a la región que le es propia: el fuego hacia arriba, la tierra hacia abajo<sup>41</sup>. La aspiración de finalidad y perfección se manifiesta en la Naturaleza, de tal modo, que como señala Cornford, en los datos de la biología “ni el

---

<sup>40</sup> Cornford lo afirma aún cuando Aristóteles ya se ha separado del idealismo de Platón. Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Antes y después de Sócrates*. o.c. p. 78 y 80.

<sup>41</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Antes y después de Sócrates*. o.c. p. 75.



más inveterado creyente en la necesidad mecánica ha podido abstenerse de emplear el lenguaje de las causas finales”<sup>42</sup>.

En lo que concierne al tema que aquí interesa, la ciencia ética, se inspira no menos que la biológica en la idea de aspiración. Para el filósofo griego, “el fin del hombre –como el de cualquier otra cosa natural- no es algo que él conforme a su capricho, sino algo que está determinado por naturaleza (la de hombre): consiste precisamente en el cumplimiento más perfecto posible de su naturaleza”<sup>43</sup>. Según estas nociones el proceso del querer humano está caracterizado por la tendencia a un fin universal, no sólo en el sentido de ser última fase de un desarrollo, sino también en el sentido de ser un bien o perfección.

Las ideas de fin y bien de la existencia se fundamenta en la de Causa Primera (Primer Motor) que hemos de ver en detalle en el próximo capítulo. Pero, en lo que concierne propiamente a la aspiración humana que ahora nos ocupa, hemos de obtener los datos que nos permitan concluir nuestra propuesta para este capítulo que es exponer una primera aproximación a la dimensión universal del amor de las acciones humanas que requiere la felicidad.

De acuerdo con el pensador las causas en lo tocante al mundo del devenir son cuatro: causa formal, causa material, causa eficiente y causa final. Las dos primeras no son sino la forma y la materia que estructuran todas las cosas sensibles<sup>44</sup>. Ahora bien, si éstas bastan para explicar el existir del hombre considerado estáticamente (materia-carne y huesos- forma-alma-), no bastan cuando uno se pregunta ¿por qué ha nacido?, ¿quién lo engendró?, ¿por qué se desarrolla y crece? Entonces se necesitan otras dos razones: la causa eficiente o motriz y la causa final. La causa eficiente o motriz es como decir el padre que lo engendró, aquello de lo que proviene el cambio y movimiento de los seres; la causa final es el fin u objetivo al que tiende el devenir del hombre, aquello

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>43</sup> MONTOYA SAENZ, JOSÉ; *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, o.c. p. 109. Confirma el autor que idéntico planteamiento se encuentra en Sócrates y en Platón (final Libro I de la *República*), aún cuando existe una distancia en lo que refiere a la Causa.

<sup>44</sup> Sobre la noción aristotélica de forma y materia ver apartado 11.3.3.

que constituye el fin o la meta de las acciones y en vista de lo cual toda cosa existe: el bien de cada cosa.

Pero estas cuatro causas no bastaron a Aristóteles para explicar la existencia en su totalidad. En el constante sucederse del mundo, ¿cuál es la causa de la armonía, constancia y continuidad que en él existe? Con las argumentaciones expuestas en el Libro XII de la *Metafísica* muestra la existencia de aquello que todo lo mueve sin ser movido: el Motor inmóvil o Dios y la establece como causa motriz-final: aquello de lo que proviene el cambio-aquello que mueve en cuanto fin. Todo esto en la realidad humana dice: Dios como Principio de la existencia del hombre, Dios como motor del fin de su existencia.

Esa causalidad divina –motricidad-finalidad- es la que explica la divinidad de las facultades humanas y su deseo espiritual. El estagirita argumenta que la causalidad del Primer motor no es una causalidad de tipo eficiente o motriz como la del escultor que trabaja el mármol o la del padre que engendra al hijo, es una causalidad que atrae y atrae como fin. En este sentido, la *Metafísica* afirma: “Mueve, pues, en tanto que amado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas”<sup>45</sup>, mueve sin moverse como el objeto de amor que atrae al amante. La Forma pura y suprema mueve todas las cosas no por impulso mecánico sino por atracción, como el objeto de deseo.

Reale expresa sobre el proceso del amor humano: “Y Aristóteles, [...], dice expresamente que, aún siendo la materia contraria a lo divino y al Bien, <<tiende a ello y lo desea de acuerdo con su propia naturaleza>>”<sup>46</sup>. En realidad, por encima de todas las conclusiones que de esas afirmaciones hayan podido derivar, lo cierto es que Aristóteles asienta las acciones en la idea de “aspiración” y Dios es la meta suprema de esa aspiración<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1072b, 5.

<sup>46</sup> REALE, GIOVANNI; *Por una nueva interpretación de Platón*, o.c. p. 471. El autor lo indica en el contexto de su estudio “Eros y protología” en Platón. Aún si nuestro ánimo no es la comparación entre las diferentes filosofías, es oportuna esta citación en tanto nuestro objetivo es investigar en Aristóteles la necesidad humana de un querer que se asienta en lo metafísico. (Nota del autor: ARISTÓTELES, *Física*, A9, 192 a 16-19).

<sup>47</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Antes y después de Sócrates*, o.c. p. 81-82. El autor lo remite a la aspiración del saber, por tanto, vale utilizar su afirmación en el presente contexto.

Las palabras con las que ha dado comienzo la *Ética a Nicómaco* y en las que se decía que toda acción parece tender a algún bien<sup>48</sup>, encuentran su explicación y raíz en la idea de aspiración. Atendiéndonos al uso más común en el lenguaje en el que se ha tomado la felicidad como la tendencia de nuestras acciones a la búsqueda de un estado subjetivo y se ha estructurado en torno a un sentimiento, nada tiene que ver con la felicidad como tendencia a una realidad objetiva. Ésta última conlleva en sus contenidos “el ser” como la aspiración al fin y al bien de la vida humana.

En la raíz de la *bienaventuranza* y de acuerdo con la *Ética a Nicómaco*, el Bien Supremo y el fin de la existencia, se configuran por propia naturaleza humana como un derecho, en donde el hombre encuentra su plenitud. Según Aristóteles la felicidad “es lo más deseable de todo, aún si añadirle nada”<sup>49</sup> y ése bien es realizable: “De modo que si hay algún fin de todos nuestros actos, éste será el bien realizable, y éstos si hay varios”<sup>50</sup>. Ante todo, el amor del Bien supremo como felicidad, lejos de ser algo remoto, es acción concreta y cotidiana. Pues, una acción cualquiera no se circunscribe a la inocuidad y volubilidad, sino que, sea cual sea el grado de actividad, la felicidad sólo se cumple cuando se ama el bien y el fin real de la vida humana.

La felicidad hasta este punto de la *Ética a Nicómaco* se concreta como actividad de la misión propia que al ser humano le corresponde y con todas las consecuencias que se han enunciado. La obra procede analizando cuál es esa función para posteriormente dar una definición más concreta al tiempo que explícita de felicidad. El análisis de las nuevas aportaciones a las que Aristóteles va a dar origen se lleva a cabo en el próximo capítulo.

---

<sup>48</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a. La citación ha iniciado la introducción de este décimo capítulo.

<sup>49</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097b.

<sup>50</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097a.

## CAPÍTULO 11 – FELICIDAD Y CONTEMPLACIÓN

*“Sería absurdo no elegir la vida de uno mismo sino la de otro”*

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1178a.

### Introducción

¿Qué es la felicidad? Aristóteles había dicho que para responder a esta cuestión con mayor claridad debemos comprender la función del hombre. Tras este enlace surge la pregunta: ¿cuál es finalmente la tarea del hombre? La *Ética a Nicómaco* procede, en I, 7, 1097b-1098a, con ese análisis y dice:

“La función propia del hombre es una actividad del alma según la razón [...] el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud”<sup>51</sup>.

Se advierte enseguida con estas palabras un “algo” que va incrustado en la estructura misma del alma y de la existencia humana: la razón y la virtud (también denominada bien o excelencia).

La dimensión de la razón, en el sentido aristotélico del término, entraña una serie de virtudes o excelencias humanas a las que escasas veces se les presta la atención que se merecen. Ahora bien, cuando éstas se estudian desde la visión unitaria de la Filosofía Primera, se encuentra un contenido que nos permite explicar la contemplación<sup>52</sup>. Desde esa perspectiva contemplativa podríamos dar un significado pleno a la función del hombre. Dice Irwin: “el acercamiento a las ciencias de Metafísica, Física y Ética, desde la perspectiva de la Filosofía Primera de Aristóteles, hace la teoría de felicidad más plausible que si se hiciese de otra manera”<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1098a.

<sup>52</sup> Aristóteles, por las propias características de un pensador que en el estudio del ser abarcó diversas categorías que incluyen desde lo divino hasta lo humano, las *aretés* están referidas a diferentes niveles o grados de significación. Ello propicia que el estudio del término en este pensador se torne confuso, a no ser que se le dote de una unidad. En este criterio de unidad, con el que procedemos, es dónde la determinación de la *areté*, como la propia palabra indica, emerge su verdadero contenido.

<sup>53</sup> IRWIN, TERENCE; *Aristotle's first principles*. Clarendon Press. Oxford 1988, p. 25. La justificación de la Metafísica –Filosofía Primera aristotélica- como fecunda para la tarea científica y por tanto dotada de valor cognoscitivo, esta siendo puesta de manifiesto en los círculos científicos. Entre otros testimonios, Melendo, asegura que, si bien podría afirmarse que la mayor parte de la cultura moderna, han atribuido a Aristóteles un único género de “racionalidad” (la de tipo silogístico-deductivo), acusándolo de estéril e

El propósito de este capítulo es analizar el significado de la contemplación en Aristóteles, a través de la pregunta por la felicidad y las virtudes. Nuestro objetivo es identificar los elementos del pensamiento aristotélico en los que se muestra el motivo por el que la contemplación incide en las acciones y la felicidad.

Para ello comenzaremos examinando la noción de felicidad descrita en la *Ética a Nicómaco* y a continuación retomaremos la cuestión de la función del ser humano que, desde contenidos existenciales, explica dicha definición. Investigaremos las excelencias humanas y extraeremos las notas peculiares a la contemplación en la visión unitaria de la Filosofía Primera. El esquema que seguiremos es: apartado primero, definir la *eudaimonía*; apartado segundo, contextualizar el cometido en la marco de la *Ética a Nicómaco*; apartado tercero, atender al estudio de la excelencia humana y de la contemplación en sus fundamentos metafísicos; apartado cuarto, investigarlos en las facultades del alma; y apartado quinto, tratarlos en las acciones humanas.

### **11.1. La felicidad, integridad del ser humano<sup>54</sup>**

La *Ética a Nicómaco*, al final de la obra, en el Libro X, capítulos 7 y 8 aborda la definición de felicidad y distingue dos grados o categorías.

#### *11.1.1. Felicidad perfecta en la contemplación*

Aristóteles procede a informarnos qué es la felicidad con las siguientes palabras:

---

infecundo para la tarea científica, hoy día va quedando claro que Aristóteles no sólo constituye la sistematización de la racionalidad científica, sino que existen diversas formas de acercamiento a la verdad, todas ellas dotadas de auténtico valor cognoscitivo, en concreto la naturaleza científica de su filosofía primera. MELENDO, TOMÁS; *La metafísica de Aristóteles: método y temas*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona 1997, (2 vol.), (vol. 1), p. 34 y ss. Al objeto de este estudio la filosofía primera constituye uno de los pilares en los que se asienta la felicidad en tanto fundamento del ser y en tanto cognoscible

<sup>54</sup> Al respecto de las posibles discrepancias o contradicciones entre el contenido atribuido al Libro I, 7, 1098a –la felicidad consiste en un determinado número de bienes- y el atribuido al Libro X, 7 –la felicidad consiste sólo en la contemplación-, esta investigación toma la postura de renombrados autores, según la cual, se argumenta que no existe conflicto interno. El tratamiento de la felicidad en los Libros I y X se toma en la forma de una unidad integrada en la que ninguna de las partes puede ser entendida aislada de la otra.

“Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho”<sup>55</sup>.

La vida de los dioses es totalmente feliz, y “la de los hombres, lo es en la medida en que tienen cierta semejanza de la actividad divina”<sup>56</sup>. Pero la vida contemplativa es demasiado elevada para los hombres; no se puede vivir en tanto que hombres, es decir, en tanto que seres compuestos de cuerpo, de alma irracional y de razón, sino solamente en virtud del elemento divino que está en ellos. Pues, la mente es divina con respecto del hombre, así también la vida según ella es divina respecto de la vida humana<sup>57</sup>:

“No hemos de tener, como algunos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales-, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que esté a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros”<sup>58</sup>.

En efecto, no obstante eso es pequeño en volumen, es lo mejor en nosotros y lo más verdaderamente nosotros mismos. Quien vive así es el hombre más feliz<sup>59</sup>.

Parece evidente que la existencia de los que saben de todas estas cosas, es más feliz que las de los que la buscan<sup>60</sup>. “Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad, y los que tienen la facultad de contemplar más son también los más felices, no por accidente, sino en razón de la contemplación, pues ésta de por sí es preciosa. De modo que la felicidad consistirá en una contemplación”<sup>61</sup>.

---

<sup>55</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177a.

<sup>56</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1178b.

<sup>57</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177a.

<sup>58</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177b-1178a. (La frase ha encabezado esta cuarta parte de la investigación).

<sup>59</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177b-1178a.

<sup>60</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177a.

<sup>61</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1178b.

La contemplación tal como la trata la *Ética a Nicómaco* es aquella actividad humana que se basta a sí misma. Al contrario de las demás acciones, en las que siempre se obtiene algo, la contemplación, en su común entendido, no obtiene nada. Pues, esta actividad se ama no por lo que se obtiene, se ama por sí misma y aporta un placer de una pureza y de una estabilidad inconcebible. Ésta es la más perfecta felicidad del hombre si ocupa el espacio entero de su vida porque en la felicidad no hay nada incompleto<sup>62</sup>.

El ejemplo al que remite Aristóteles da una gráfica idea de la actividad contemplativa y la felicidad que ella comporta: ¿Acaso se les atribuyen a los dioses actos que nosotros realizamos?, ¿no parecería ridículo ver a los dioses haciendo contratos, restituir depósitos y todas esas cosas?, ¿o realizando actos de valor, resistiendo peligros y afrontando riesgos porque el hacerlo es noble?, ¿no sería absurdo que ellos tuviesen dinero?, ¿no entendería irracional el verles actuar templadamente si ellos no poseen deseos bajos? Sin embargo, todos pensamos que los dioses viven y que ejercen una actividad, no que duermen. Esta actividad que no es, ni del tipo de actividad usual ni tampoco es producción, es la contemplación. La actividad contemplativa es actividad divina y aventaja a todas en beatitud<sup>63</sup>. La *Metafísica* hablando del Primer Motor o Dios dice: “la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto”<sup>64</sup>.

Junto a todo esto, nos encontramos con aquella parte realista de la vida que caracteriza a Aristóteles. Si la actividad contemplativa es la que entraña más felicidad, no menos cierto es que es el amor a una vida entregada, como la del sabio, la que alcanza el vértice de las posibilidades humanas y, conociendo las Causas y Primeros principios, realiza la actividad propia de los dioses: la contemplación. En efecto, la vida intelectual se entiende como vida contemplativa. Pero sería equivocado concebir esta vida contemplativa por analogía a la razón moderna. La existencia conforme a la contemplación aristotélica, recupera valores humanos desestimados tales como la

---

<sup>62</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177a-b.

<sup>63</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1178b.

<sup>64</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1072b, 20-25.

presunción de ser un conocimiento escasamente relevante para ocuparse de él, o, en su caso, inefectivo en cuestiones prácticas.

La contemplación, fruto de la inteligencia espiritual propuesta por el pensador, denota caracteres claros: por un lado *a favor de la dignidad del hombre* -la existencia contemplativa designa sobre todo la aspiración a lo divino y al sosiego que se da en la aniquilación de todo aquello que altera la inmovilidad-. Por otro, inclusión en la vida humana: nada de la vida se sustrae al conocimiento de la verdad, sino que lo incluye. La vida contemplativa no es exclusión de la acción, sino la propia acción purificada. Aristóteles lo expresa afirmando que sería absurdo no elegir la vida de uno mismo sino la de otro y añade:

“Lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre”<sup>65</sup>.

La contemplación, considera Montoya Saenz, “es, en cierto modo, la culminación de la vida humana, aquello que en última instancia da un sentido a todo el ajetreo en que ella consiste”<sup>66</sup>. Ésta felicidad es el más alto bien y fin último del hombre, pero junto a ella otras muchas actividades tienen carácter *eudamónico*. Ellas son capaces de otorgar, aunque en grado menor, felicidad; es la felicidad por la virtud moral.

#### 11.1.2. *Felicidad por la virtud moral*

En el capítulo séptimo del Libro X, Aristóteles iniciaba la propia definición de felicidad. En el capítulo octavo, además de describir la felicidad perfecta, hace hincapié en la felicidad que se obtiene en las acciones virtuosas. Dice así:

“Después de ella, lo será la vida conforme a las demás virtudes, ya que las actividades que a éstas corresponden son humanas, puesto que la justicia, la fortaleza y las demás virtudes las practicamos los unos de los otros en contratos, servicios y acciones de

---

<sup>65</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1178a..

<sup>66</sup> MONTOYA SAENZ, JOSÉ; *Aristóteles: sabiduría y felicidad*. o.c. p. 121.



todas clases, y también en nuestros sentimientos, observando con cuidado lo que a cada uno conviene, y es evidente que todas esas cosas son humanas”<sup>67</sup>.

Ella es, en realidad, la felicidad en la que obra la prudencia. Puesto la prudencia será examinada en próximos apartados, nos limitaremos en este apartado a reconocer con brevedad en qué consiste esta felicidad<sup>68</sup>.

Como ya se ha visto en el capítulo anterior, al inicio de la *Ética a Nicómaco*, había dicho Aristóteles que el bien es aquello a lo que tienden las acciones. El hombre por naturaleza tiende a ejercer el bien existencial que hay en él, reportándole el máximo de los bienes y la felicidad. Pero como la mayoría de los hombres viven a merced de sus pasiones persiguen los placeres de esas pasiones y huyen de los dolores, no tienen noción de lo que es hermoso y verdaderamente agradable<sup>69</sup>. En efecto, todos los hombres, buscando el bien y la felicidad en sus acciones, persiguen un fin que consideran como bueno, “pero el hombre corrompido por el placer o el dolor, pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa: el vicio destruye el principio”<sup>70</sup>.

Por contra, por la prudencia el hombre, relacionándose con los sentimientos y las pasiones que derivan de su naturaleza irracional, obtiene la virtud moral -justo, valeroso, fuerte, templado, amigo-, y la felicidad que, el ser lo que verdaderamente se es, produce. Bajo la tutela de la prudencia, la vida de todo el conjunto de ese ser compuesto que es el hombre, se transforma en bondad y felicidad.

Esto es así en tanto la prudencia humana contempla la verdad en una vida de disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que ciertamente es bueno y propio al hombre. Regidas por ese principio, las acciones del comportamiento humano son acciones y comportamientos verdaderos y buenos. Es un modo de ser lo que propiamente se es, y en toda acción humana. En esto consiste la felicidad de las virtudes morales tuteladas por la prudencia.

---

<sup>67</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1178a.

<sup>68</sup> Ver apartado 11.5 y en general capítulo décimo segundo.

<sup>69</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1179b.

<sup>70</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140b.

Aristóteles no desestima la realidad y las pasiones humanas, al contrario, existen en modo efectivo y deben ser objeto de consideración al ejercicio de la prudencia, pues la felicidad del bien moral consiste en alejarse de toda arbitrariedad o subjetivismo. Explica Brentano que la felicidad del hombre está en una cierta felicidad interna que ha de concebirse como una bella voluntad de sacrificio y de renunciación de un placer atrayente, de un animoso proceder frente a los graves peligros, de una resignación y sacrificio de lo que tenemos y somos<sup>71</sup>.

En el fondo de ambas categorías de felicidad se encuentra como base la integridad del ser humano, integridad que debemos cuestionarnos y analizar en profundidad. Ya Aristóteles había anunciado que acaso comprenderemos mejor qué es la felicidad cuando comprendemos cuál es la función del ser humano.

### **11.2. La felicidad como vida de excelencia y razón perfecta**

La concreción de la función propiamente humana comienza en la *Ética a Nicómaco* (I, 7, 1097b) haciendo un repaso a las actividades de la naturaleza humana para decir que lo que distingue al hombre es la vida propia del ente que tiene razón<sup>72</sup>:

“¿Y cuál será ésta finalmente? Porque el vivir parece también común a las plantas, y se busca lo propio. Hay que dejar de lado, por tanto, la vida de nutrición y crecimiento. Vendría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Queda por último, cierta vida propia del ente que tiene razón”<sup>73</sup>.

Por medio de estas palabras Aristóteles nos conduce a reflexionar en la relevancia de la razón, en su pleno sentido, en las acciones humanas como determinante a la felicidad. ¿Es acaso la función de la vida la nutrición y crecimiento? La misión del hombre y por tanto su felicidad, no puede consistir en un simple vivir, puesto que el vivir es propio asimismo de todos los seres vegetales. Hasta los seres vegetativos viven, por tanto hay que dejar de lado la vida de la nutrición y el

---

<sup>71</sup> Cfr. BRENTANO, FRANZ CLEMENS; *Aristóteles*. Trad. M. Sánchez Barrado. Labor. Barcelona 1943, (2ª ed.), p. 140.

<sup>72</sup> El término “razón” implica una gran complejidad que debe ser examinada, y en tanto la significación usual del término hoy difiere de la concepción aristotélica. Remitirse a los próximos apartados.

<sup>73</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097b-1098a.

crecimiento. En segundo lugar, ¿sería ésta la vida sensitiva? Tampoco puede ser el sentir, ya que la vida de los sentidos le es común con el caballo, el buey y todos los animales. Habiendo descartado como propia del hombre la vida física y la sensitiva, ¿cuál será? Sólo queda pues una tercera opción, que la obra peculiar del hombre sea la vida propia del ente que tiene razón.

Hay una cierta peculiaridad de la vida humana a la que ningún hombre mentalmente sano querría renunciar: vivir según la razón. En este contexto Aristóteles emplea el término razón “para designar aquello que constituye la raíz de lo que en el comportamiento humano es característico y diferenciador”<sup>74</sup>. Es evidente y totalmente vinculante al estudio que la razón es actividad, que la razón determina la acción humana. En efecto, la función propia del hombre, como habíamos visto en la introducción del capítulo, es una actividad del alma según la razón.

Sin embargo, ejercer la razón no es suficiente. Es necesario que el oficio del hombre se cumpla, no de cualquier manera, sino que se cumpla bien. A la actividad de la razón se añade el bien:

“y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todas las cosas, añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud (pues es propio del citarista tocar la cítara, y del buen citarista tocarla bien)”<sup>75</sup>.

De la misma manera que la obra peculiar del ojo es ver y ver bien, y la obra distintiva del oído es oír y oír bien, en modo semejante, la obra propia del hombre es razonar y razonar bien. En resumen y por lo que respecta a la razón se precisa:

- la tarea del hombre consiste, no en la posesión habitual de la razón sino en su ejercicio actual.
- Para que el hombre sea feliz, hace falta que cumpla ese ejercicio no de cualquier manera, sino bien.

---

<sup>74</sup> MONTOYA SAENZ, JOSÉ; *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, o.c. p. 118.

<sup>75</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1098a. La respuesta de Aristóteles, está en perfecta armonía con la concepción helénica de virtud –areté- (ver apartado 5.2.2).

Con estos requisitos, la función del hombre se configura en el nexo entre el ejercicio de la razón y la virtud (*areté*). Ésta designa cualidades internas que se encuentran profundamente enraizadas en el ser humano y, como ya se ha indicado, se ha traducido también por bien o excelencia.

Concluye Aristóteles con la siguiente manifestación:

“la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta”<sup>76</sup>.

Con estas frases nos informa que la felicidad es una actividad de las excelencias del alma racional humana, añadiendo algo que lo deja todo en suspenso: *conforme a la mejor y más perfecta*. Esta sentencia nos abre un probable camino en nuestra investigación que se propone como meritorio: “la mejor y más perfecta” insta a profundizar hasta la raíz de las virtudes humanas, ¿cuál es la virtud que por antonomasia es la más perfecta?, ¿qué hay de su conocimiento? Sólo desde esa óptica podremos ir descendiendo, conocer la tarea del hombre y ver los elementos del pensamiento aristotélico en los que se muestra el motivo por el que la contemplación incide en las acciones y la felicidad.

A dicho efecto, la traducción que en modo general se va a adoptar es la que traduce *areté* como “excelencia”, por ser ese vocablo el que nos indica con mayor precisión la idea de un máximo bien que yace inherente en todas y cada una de las categorías inferiores.

Para Aristóteles conocer la función de algo implica conocer “qué es”: “Y, en fin, pensamos que conocemos cada cosa, sobre todo cuando sabemos qué es el hombre o

---

<sup>76</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1098a. (Las palabras “el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud” han sido mencionadas en la introducción de este capítulo como introducción a la tarea a desempeñar). El texto, en su conjunto, ha planteado el problema de subordinar la virtud a la felicidad, hecho que contraviene el carácter absoluto de la virtud aristotélica. Estudio crítico y bibliografía adicional al respecto: RODRIGO, PIERRE; *Aristote: une philosophie pratique: praxis, politique et bonheur*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris 2006, p. 44 y ss.

el fuego, más que si sabemos la cualidad, la cantidad o el dónde”<sup>77</sup>. Sin embargo, para responder ¿qué es? es peculiar a la filosofía aristotélica alzarse a preguntar por la causa, ¿por qué es?: el conocimiento de una cosa de manera absoluta, es el conocimiento de la causa para la cual una cosa es. Estos contenidos se recogen en la *Metafísica* de Aristóteles. Por tanto, debemos remitirnos a investigar la excelencia humana y la contemplación desde la óptica de dicha obra.

### 11.3. Excelencia humana y contemplación en la *Metafísica*<sup>78</sup>

Para abordar nuestro tema desde la *Metafísica* lo que hay que plantearse en primer lugar es el significado del término “metafísica” en la obra de Aristóteles, y a continuación qué contenidos abarca. En lo que concierne al significado del término, el título de la obra aristotélica *Metafísica* no es de Aristóteles. No obstante, en ella se recogen las lecciones impartidas por Aristóteles sobre una determinada problemática que el designaba con varios nombres, en particular, con la expresión de “Filosofía Primera”<sup>79</sup>.

Teniendo en cuenta la diversidad de opiniones a lo largo de la historia acerca del significado del término que constituye el título de la obra, hoy en día y en general, se tienen en consideración dos exégesis. Una de las interpretaciones observa que la temática propia de los catorce libros de la *Metafísica* es la investigación sobre el ser suprasensible, significando meta-físico, “más allá”, “por encima de”, “mas arriba de” lo

---

<sup>77</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, I, 1028a, 35-1028b.

<sup>78</sup> Como se ha indicado en la exposición general a esta cuarta parte, la importancia que se ha visto de tener en consideración las diversas ciencias aristotélicas, a efectos de nuestra investigación nos exige que se aborde la excelencia del hombre desde la *Metafísica*. Con ello, nos introducimos en terrenos movedizos que han dado lugar a interpretaciones muy dispares. Por cuestión de espacio señalamos entre otras: los matices que la historia ha otorgado a la metafísica aristotélica; la postura histórico-genética expuesta por Jaeguer (1912) y que, a pesar de sus defensores, parece globalmente superada; los estudios que dicha postura ha propiciado y que gracias a ella parece haberse llevado a cabo una sustancial recuperación de las tesis tradicionales (sin embargo, si esta recuperación parece alzarse más segura, al tiempo resulta mediada por los anteriores estudios). Ateniéndonos al fin de este trabajo, las posturas críticas (algunas de las cuales aparecerán indicadas a pie de página en lo que respecta al tema en cada caso) son interesantes pero no indispensables a este estudio cuyo fin no es iluminar la concepción filosófica de la metafísica aristotélica. La propuesta para este apartado es exclusivamente dar unos breves trazos sobre la *Metafísica* que sean clarificadores al respecto de la esencia del hombre y únicamente en lo que ayude a enfatizar el alcance de la contemplación y su impacto en la felicidad.

<sup>79</sup> Sobre la génesis del término ver REALE, GIOVANNI; *Guía de la lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*. Trad. J. M. López de Castro. Barcelona 1999, (2ª ed.), p. 9 y ss.

físico. Desde esta óptica, metafísica es la investigación sobre el ser suprasensible y trascendental (*Aitiología*).

Según la otra interpretación, “metafísica” viene a significar, en el orden del conocimiento humano, aquello que viene después de la física. En esta perspectiva metafísica viene a significar *Teología*. Esto es, teniendo en cuenta el orden en que se adquieren los conocimientos, primero viene lo físico y luego lo metafísico y aunque por naturaleza la metafísica está por encima, para nuestro conocimiento viene después de lo que ontológicamente es superior y primero, ya que está mas allá y por encima de<sup>80</sup>.

Junto a la controvertida determinación del término “metafísica”, tampoco existe unánime acuerdo de la relación de las diferentes caras o aspectos desde las que el pensador presenta la *Metafísica*. Pero, parece que, según acuerdo de algunos expertos y concretamente planteadas por Reale, son las siguientes: 1) *Aitiología*; 2) *Teología*; 3) *Ontología*; 4) *Usiología*<sup>81</sup>.

El análisis de ambas exégesis y aspectos que abarca la obra nos ha de aportar datos acerca de la excelencia humana y la contemplación que estamos buscando en sus fundamentos metafísicos. Comenzamos por los contenidos que comprende la *Aitiología*, para posteriormente, a partir de esas nociones y por medio de las otras tres, atender a explicar la excelencia humana y la contemplación en ese fundamento.

---

<sup>80</sup> De acuerdo con Aristóteles todos los conocimientos serán necesarios para los hombres, pero ningún conocimiento será superior a la Metafísica. Dice textualmente: “Y, ciertamente, todas las demás (ciencias) serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor” (*Metafísica*, I, 1, 983a, 10). Algunos críticos advierten que el adverbio “más” utilizado en el texto, podría denotar en el contexto la idea de que no es algo propio del hombre ya que la naturaleza es esclava en muchos aspectos y por tanto necesarias, no de superioridad.

<sup>81</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Guía de la lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*, o. c. La defensa de los mencionados aspectos en relación al grado de realidad, -dependiendo si se está concretando la significación atendiendo a Dios o atendiendo a lo existente o mundo de movimiento- es objeto de controversia entre los expertos. El tema requeriría una profundidad que corresponde a otro estudio. Para lo que aquí concierne, y en virtud de ser una postura comunmente aceptada, se sostiene la mediación entre unas y otras y en esa mediación debemos atenernos a la concreción de nuestro objetivo.

### 11.3.1. Primer Motor como fundamento<sup>82</sup>

La primera definición que se encuentra al comienzo de la *Metafísica* es la del conocimiento de *las causas y principios primeros*<sup>83</sup>. El estudio por separado de las palabras de esta definición da una perfecta idea de lo que expresamente se está queriendo decir. En primer lugar, atendiendo a las dos primeras palabras, *causas y principios* significan los *fundamentos* de las cosas, su razón de ser, aquello que da cuenta de la cosa y por lo que ésta es lo que es. Por ejemplo, se puede comprobar que el fuego quema – conocimiento de la experiencia-, y se puede conocer porqué el fuego quema – conocimiento de las causas y principios-.

Pero este conocimiento no es todavía metafísica; el conocimiento de lo *que es* una cosa, es el saber “*acerca de ciertos principios y causas*”<sup>84</sup>, esto es, a la causa y principio se le debe añadir un requisito: primero. Dice Aristóteles en varias ocasiones que necesitamos conocer la causa primera: “decimos saber cada cosa cuando creemos conocer la causa primera”<sup>85</sup>; “Es obvio, pues, que necesitamos conseguir la ciencia de las causas primeras”<sup>86</sup>. Aristóteles añade “primeros” significando que solo se tiene conocimiento metafísico de una cosa cuando se conocen, no ciertas causas y principios, sino, las causas y principios “primeros”. Así la metafísica se ocupa, no de las causas y principios válidos para algunos sectores de la realidad, sino de aquellos fundamentos que son primeros y como tales son aplicables a la totalidad del conjunto de las cosas que existen.

En efecto, el Universo y el mundo de la existencia es movimiento. En todos los casos cambia algo, por la acción de algo y hacia algo. El mundo, es cierto, se presenta como un armonioso y constante sucederse y alternación de generación y corrupción, y

---

<sup>82</sup> El objetivo del presente apartado, como se ha indicado, es exclusivamente determinar las notas esenciales en que el Primer motor es causa y fundamento. Por tanto, y aún cuando para el desarrollo se ha considerado necesario comenzar con la definición dada en la *Metafísica* con alusión al conocimiento que el hombre debe alcanzar, la mención sólo responde a ese fin señalado. La incidencia de la *Metafísica* en el conocimiento será expuesta en los próximos apartados y en particular en el apartado 11.3.4. Sobre la noción de causa en Sócrates ver apartado 4.1.

<sup>83</sup> Cfr. *Ibid.*, o.c. p. 119. La exposición por separado de los términos que se sigue se toma de Reale. Ver *Ibid.*, o.c. cap. 3, 1.1 “*Concepción aristotélica de <<principio>> y <<causa>>*”.

<sup>84</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 982a, 1-5. Cursiva de la obra.

<sup>85</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3, 983a, 25-30.

<sup>86</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3, 983a, 20-25.

en general, de cambios. Pero, si todo es movimiento, si las cosas y los seres están sometidos continuamente al cambio, la metafísica se pregunta ¿cuál es la causa de esa armonía, de esa constancia que subsiste en el mundo y en el ser por encima de lo cambiante y lo corruptible?, ¿cuál es la causa primera? Desde esta perspectiva, metafísica es el estudio de la causa y principio soberano que se establece como fundamento supremo de todo lo existente<sup>87</sup>.

Al margen de las disputas sobre la validez de la metafísica –estudio de la entidad primera como ciencia- y de sus consideraciones en el mundo de la generación<sup>88</sup>, ¿qué dice Aristóteles acerca de ella? Escribe al respecto de esa ciencia: “Así pues, sino existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es”<sup>89</sup>.

Desde esta dimensión, la metafísica versa sobre la entidad primera, como fundamento supremo, como causa y principio primero del que penden el Universo y la Naturaleza<sup>90</sup>. Dice de ella: “entre las cosas que son, hay cierta entidad de otro tipo en la que no se da en absoluto ni movimiento ni corrupción ni generación”<sup>91</sup>. Podemos afirmar ya que la metafísica estudia el fundamento del hombre y la contemplación. O, lo que es lo mismo, el fundamento de la excelencia humana y la contemplación son objeto de estudio de la metafísica.

Dicha entidad inmóvil a la que se refiere como Primer Motor, Motor Inmóvil o Dios, es el objeto central de la Metafísica, Filosofía Primera o Teología. Entidad que el

---

<sup>87</sup> Señala Calvo Martínez que la relación entre los términos principio (*arché*) y causa (*aition*) tienden a coincidir extensionalmente, aunque cada uno posee un rasgo peculiar: principio comporta la idea de orden y prioridad; causa suele comportar la idea de influjo. Cfr. CALVO MARTÍNEZ, TOMÁS; Nota de traducción en ARISTÓTELES, *Metafísica*. Gredos. Barcelona 2006, cit. 4, p. 206.

<sup>88</sup> Los interpretes de Aristóteles han discutido largamente la causalidad de tipo eficiente/final del Primer Motor y con diversos resultados. Parece evidente, de acuerdo con Reale entre otros, afirmar en lo relativo a la creación, la eternidad del movimiento sin comienzo. Cfr. REALE, GIOVANNI; *Guía de la lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*, o.c. p. 179-180.

<sup>89</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1, 1026a, 25-35.

<sup>90</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 6, 1072b, 10-15.

<sup>91</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 5, 1009a, 35-1009b, 5.



pensador se ocupa de demostrar a lo largo del Libro XII y a la que no se va a hacer referencia por cuestión de espacio, pero si se destacarán algunos de sus atributos esenciales.

De acuerdo con el pensador, “hay cierta entidad eterna e inmóvil, y separada de las cosas sensibles”<sup>92</sup>. Tal entidad no tiene en absoluto magnitud, es impasible e inalterable<sup>93</sup>. Eterna e inmaterial. Ella mueve sin ser movida y es Acto y causa primera del movimiento universal, pues si hubiera algo capaz de mover o producir, pero no estuviera actuando no habría movimiento. Y, por el contrario, si todo se hiciese surgir de la noche, de la filosofía que dice que todas las cosas estaban juntas, ¿cómo se habría producido el movimiento de no haber causa alguna en acto?<sup>94</sup>.

Hay dos consideraciones al Primer Motor que están vinculadas al posterior análisis de la excelencia humana y la contemplación. Estas son las que, en síntesis, se exponen a continuación.

#### 11.3.1.a) Dios como Entendimiento

El Primer Motor o Dios es un Entendimiento cuyo Acto consiste en una eterna actividad intelectual. Él se afirma como vida e inteligencia y es causa motriz del que dependen el Cielo y la Naturaleza. Lo describe así:

“Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios”<sup>95</sup>.

Si Dios es actividad de Entendimiento, ¿en que se caracteriza ese pensar? Aristóteles cuestiona, si la entidad primera no piensa nada, ¿cuál sería su dignidad?, estaría como aquél que está durmiendo. Por otra parte, si piensa y no fuese él mismo pensamiento ya no sería la entidad más perfecta.

---

<sup>92</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1073a, 1-5 .

<sup>93</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1073a, 5-15.

<sup>94</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 6, 1071b, 15-30.

<sup>95</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1072b, 25-30.

Las afirmaciones esenciales a Dios como Entendimiento son dos: el pensamiento es Acto puro; se piensa a sí mismo. Se ven respectivamente por separado.

- 1) El pensamiento es Acto puro: en relación a la Inteligencia se distingue entre acto y potencia. Una cosa es la facultad de entendimiento -llamado potencia- y otra, es la acción de pensar o pensamiento –llamado Acto. Si bien es cierto que en el hombre existe una grieta entre la facultad de entendimiento y la acción de pensar, esto se excluye en relación a Dios: el pensamiento es Acto Puro.
- 2) Se piensa a sí mismo: la segunda afirmación deriva de la siguiente cuestión. Y, siendo Inteligencia, ¿qué piensa? Se piensa a sí mismo, “Es, pues, obvio que piensa lo más divino y excelente, y que no cambia, pues el cambio sería a peor y constituiría ya un movimiento”<sup>96</sup>. Así como también hay en el hombre una grieta entre el pensamiento y el objeto que se piensa, en la divinidad también se excluye la dicotomía entre el acto de pensar y el objeto que se piensa. Ese *pensarse a sí mismo* queda expresado en la *Metafísica*: “es obvio que lo más excelso sería otra cosa en vez del pensamiento: lo pensado. Y es que la capacidad de pensar y la actividad de pensar se dan, incluso, en quien piensa la cosa más baja; con que si esto ha de ser evitado (pues no ver ciertas es mejor, incluso, que verlas), el pensamiento no será lo más perfecto”<sup>97</sup>.

Melendo muestra la importancia del reconocimiento de este hecho en el campo de la investigación aristotélica. La supremacía de Dios “proviene terminalmente de <<lo pensado>> , y no, de manera absoluta y exclusiva, del acto de inteligencia divina en cuanto tal”. Si se negase el reconocimiento de esta afirmación, “desconocerían entonces, la clara afirmación aristotélica de que si, por hipótesis, ese Dios pensara una cosa distinta de Sí se tornaría inferior a Sí mismo”<sup>98</sup>.

En definitiva, Dios es causa primera del hombre; Dios, lo más excelso y Entendimiento, mueve sin ser movido, “se piensa a sí mismo y su pensamiento es

---

<sup>96</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 9, 1074b, 25-30.

<sup>97</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 9, 1074b, 30-35.

<sup>98</sup> MELENDO, TOMÁS; *La metafísica de Aristóteles: método y temas*, o.c. (vol. I) p. 44.

pensamiento de pensamiento”<sup>99</sup>. Como afirma Brentano: “si está bien claro que la inteligencia divina se conoce a sí misma, no lo es menos que conoce también el Universo entero y del modo más perfecto”<sup>100</sup>. ¿Qué implicaciones tiene este hecho? El Entendimiento conoce lo que en el mundo hay de sí mismo. En otras palabras, su conocimiento del mundo no es un conocimiento de lo contingente, sino que necesariamente se da en el conocimiento de sí mismo en los seres que pueblan el Universo.

#### 11.3.1.b) Dios como Bien

Analicemos ahora la segunda consideración de Dios que, como hemos apuntado está vinculado a las facultades humanas y a la contemplación que hemos de ver. El Entendimiento mueve sin ser movido, ¿para qué? La cuestión para qué considera aquello para lo cual entra en movimiento, cuestión que Aristóteles se encarga de mostrar: “en las cosas inmóviles existe *aquello para lo cual*, lo muestra la siguiente distinción: *aquello para lo cual* es <<para bien de algo>>, y <<con vistas a algo>>, y aquello lo hay, pero esto no”<sup>101</sup>. Cabe hablar de finalidad en relación a Dios y se distingue la finalidad –para bien de algo- propia de éste, en contraposición a la finalidad –en vistas a algo- que no conlleva necesariamente el bien y que no se corresponden al Primer Motor.

La finalidad y el bien, constituyen de este modo un aspecto central de la filosofía aristotélica. ¿Acaso el Universo es fruto de una casualidad? No es así para el pensador. Ello encuentra plena confirmación en el estudio de lo que muestran ciertos fenómenos de la Naturaleza viviente. La estructura de un organismo vivo como es la planta, paso a paso, llega a su perfección sin ser ella misma la que obra con inteligencia en orden a un fin. También el instinto de los animales se explica por un cálculo inteligente de sus necesidades, calculo del que él es incapaz. Del mismo modo,

---

<sup>99</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 9, 1074b, 30-35. Algunos autores han deducido de este hecho que, según Aristóteles, los individuos como tales no son objeto del pensamiento divino. Es manifiesta la defensa de Brentano al respecto del conocimiento divino del Universo. El tema, quizá se podría estudiar en su profundidad y desde la metafísica, y ver que el objeto del pensamiento divino es la esencia espiritual del hombre y no lo contingente, en cualquier caso quedaría para otro tipo de investigación.

<sup>100</sup> BRENTANO, FRANZ CLEMENS; *Aristóteles*, o.c. p. 102.

<sup>101</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1072a, 35-1072b, 5. Cursiva del traductor.

en el Libro II de la *Física* en que trata la cuestión del orden teleológico en la Naturaleza, el pensador entra en varias explicaciones que arrojan más luz sobre la semejanza del orden natural y bueno con el de una finalidad inteligente.

Nada en la Naturaleza es arbitrario. El Acto del Primer Motor no es deliberado, sino que la finalidad de la Inteligencia Primera para bien de algo, asegura que todo en el mundo está dispuesto de manera que asegure su progreso hacia el mejor estado posible. Confirmación que asegura con las siguientes palabras: “La naturaleza como un buen dueño de casa, no rechaza nada que pueda servir para algo útil; La naturaleza no hace nada en vano, nada superfluo; La naturaleza se comporta como si previese el futuro”<sup>102</sup>.

En sí mismo el Entendimiento es perfección y bien eternos, y su acción será causa del orden, perfección y armonía que se da en el Universo, asegurando su ascenso hacia el mejor estado posible. Pero es más, en el capítulo 10 del Libro XII de la *Metafísica* dice que la concordia no se da sólo en cada organismo sino entre todos los seres. Lo mismo que en un organismo un miembro aparece acoplado a otro miembro del mejor modo, las diferentes clases de organismos están en una misma relación teleológica.

De acuerdo con Brentano, la inteligencia primera, debe amarse y actuar ese amor en forma de una eterna complacencia sobre sí mismo. Pero el amor no sólo se circunscribe al amor de sí mismo, sino que también es recto amor de todas las demás cosas, queriendo su bien. Ahora bien, “lo que Dios ama fuera de sí mismo, es por él amado en la medida en que se le parece: cuanto más se le parece una cosa tanto mas amada es”<sup>103</sup>.

Todos estos datos nos están indicando, en una primera aproximación, la unidad en Dios de Entendimiento y Amor, así como sus notas esenciales. Bajo estas nociones,

---

<sup>102</sup> ROSS, W. D.; *Aristóteles*. Trad. D. F. Pró. Editorial Sudamericana. Buenos Aires 1957, p. 117. Confirma Ross que sólo rara vez Aristóteles adscribe una acción deliberada a Dios (*De caelo* 271<sup>a</sup>33; *De Gen. et Corr.* 336<sup>b</sup>32) y que probablemente hay que considerarla como un artificio literario y una concesión a los modos ordinarios de pensar.

<sup>103</sup> BRENTANO, FRANZ CLEMENS; *Aristóteles*, o.c. p. 107.

de un lado se verifica en la filosofía aristotélica el fundamento metafísico del amor humano y la tendencia al bien en las acciones (estudiada en el capítulo anterior) como amor innato que no nace del sujeto; de otro, se confirma el fundamento metafísico de la contemplación, como entendimiento innato que, por naturaleza existencial es en el sujeto. Ello se ha de ver en más detalle.

Con todo esto nos hemos remontado al Principio. Volvamos a preguntarnos, en lugar de por esa concepción metafísica, por lo que ésta, en pormenor, puede significar en la excelencia humana y la contemplación. La mayor parte de los intérpretes afirman que la cuestión que ocupa la mente metafísica de Aristóteles no es tanto la investigación sobre la Causa por ella misma, sino como causa del ser, de la vida y el movimiento y para explicación del porqué y del qué de las cosas. En otras palabras, el estagirita no intenta establecer una concepción metafísica separada del mundo de la existencia, sino que, ésta es argumentada y relacionada con él, para el bien entender los fenómenos de la existencia y de la vida.

Aún si, como Indica Ross Hernández, después de los siglos XVII y XVIII, la causalidad ha tomado una “connotación moderna” proveniente del racionalismo continental y del empirismo británico, de modo que la idea presente de causa tiene resonancias que no tenía la noción griega ni, mucho menos la aristotélica. Para un postmoderno oír hablar de causa es referencia inmediata a “un agente o evento que produce otro evento”; esta es sólo una de las acepciones que tenía el término griego *aitía* (que traducimos como causa). Además, hay ítems que son causas pero que en definitiva no son productivas en sentido estricto. Por ello, hay que tener en consideración que *aitía* también significa “explicación”, en tanto que la causa explica el porqué del ser<sup>104</sup>.

Llegados a este punto, podemos ya abordar la metafísica como explicación del ser y la esencia del hombre y de la contemplación. Ello acabará de configurar el cuadro en su conjunto.

---

<sup>104</sup> Cfr. ROSS HERNÁNDEZ, JOSÉ ALBERTO; *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. EUNSA. Barañáin (Navarra) 2007, p. 64. Ross Hernández propone el uso de ambos vocablos, causa o explicación, que traducen el griego *aitía*, en función del ámbito que se esté tratando.

### 11.3.2. Excelencia y contemplación en la Ontología

¿Qué es el ser?; vida, movimiento, existencia, en definitiva, ser. El término ontología, como estudio de la problemática del ser, se remonta a los comienzos del siglo XVIII<sup>105</sup>. Sin embargo este tema fue ampliamente tratado por Aristóteles. Unas breves notas a la forma en que el estagirita explica el movimiento del Primer Motor sobre lo existente ayudará a extraer algunos datos de nuestro interés.

El Primer Motor, Inteligencia y Bien, es la causa del mundo y el movimiento del primer cielo se debe a la acción de Dios. A partir de él, Aristóteles deduce la existencia de la esfera celeste, explica su marcha, y argumenta la parte sublunar del mundo en la que habita el hombre<sup>106</sup>. Cada esfera más alta mueve las más bajas pero no es por ellas movida, viendo la tierra como el seno materno, en el que, fecundado desde arriba, se engendran los más variados seres. Este mundo, estando condicionado por Dios como causa primera, no ha surgido por creación, sino más bien, siendo sin principio, es conservado en virtud de una acción creadora.

Distingue cuerpos elementales y cuerpos compuestos de los mismos, y se mantiene en los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. Todo elemento tiene su lugar natural. La región natural del fuego es la que está más cerca del cielo, sigue luego la del aire y en lo más bajo está la tierra. En los elementos está potencialmente toda la rica ornamentación de la tierra, plantas, animales, hombres. De las combinaciones de elementos resultan nuevas sustancias uniformes que son algo más que meras mezclas, y formaciones multiformes. Pero nada de esto podría realizarse sin influencia celeste.

Todo grado más alto posee en común con los inferiores precedentes ciertas funciones vitales añadiendo otras nuevas. Las funciones vitales de las plantas se limitan a la nutrición, crecimiento y reproducción. A éstas se añaden en el animal las sensitivas y las del apetito (que comprende el conjunto de los efectos como el placer y

---

<sup>105</sup> Sobre la ontología corrobora Montoya Saenz: “la mayor parte de los intérpretes de la filosofía de Aristóteles no ven incompatibilidad entre el impulso teológico y ontológico de la filosofía primera”. MONTROYA SAENZ, JOSÉ; *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, o.c. p. 79.

<sup>106</sup> Tratados Aristotélicos al respecto: *Acerca del Cielo*: del movimiento de los cuerpos celestes, dos primeros Libros; de los cuerpos terrestre dos últimos Libros; *Acerca de la generación y la corrupción*: de los cuerpos terrestres y desde el punto de vista de su capacidad de actuar uno sobre otro y de producir el cambio.

displacer sensible, ira, esperanza, temor, etc.). En el hombre, finalmente, vienen a añadirse las funciones del intelecto y las altas actividades emotivas<sup>107</sup>.

En todo este devenir, Aristóteles aborda el estudio del ser en su totalidad, se establecen categorías, cualidades,..., y, como corolario a todo ello, se fundamenta en la Metafísica. Ello da lugar a *múltiples significados de ser*. Dice en el libro VII de la *Metafísica*: “La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, [...] De una parte, en efecto, significa el qué-es y algo determinado y, de otra parte, la cualidad, la cantidad o cualquier otra de las cosas que se predicán de ese modo”<sup>108</sup>. El ser se predica de todo, del ser se habla en muchos sentidos. Sin mayor extensión sobre el tema, retenemos la enunciación de la ontología aristotélica en los términos en que la propone Reale: “El ser es una multiplicidad originaria en muchos sentidos y niveles”<sup>109</sup>. El vocablo *originaria* es determinante.

Con esa atención a los múltiples significados, el pensador rescata dentro de la esfera del ser toda la realidad: la suprasensible y también la sensible en todas sus formas<sup>110</sup>. El ser se predica de todo, pero con una diferenciación muy clara. En relación al ser Aristóteles distingue entre lo posible y lo necesario. Lo posible es lo que puede ser indiferentemente de un modo u otro y comprende la acción y la producción. Por ejemplo, cuando se dice que el hombre es músico se presenta una forma accidental de ser, pues músico no expresa el “es” del hombre, sino sólo algo del ser que le acontece. Puede ser o no ser músico.

---

<sup>107</sup> Para la expresión de lo antedicho se ha utilizado el estudio de Brentano. Cfr. BRENTANO, FRANZ CLEMENS; *Aristóteles*, o.c. p. 155-159 y 163-164.

<sup>108</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1, 1028a, 10-15.

<sup>109</sup> REALE, GIOVANNI; *Guía de la lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*, o.c. p. 132.

<sup>110</sup> Aristóteles trata el ser y sus categorías. Realizar un estudio sobre ello y de los conceptos que dicha investigación implicaría, a los efectos de este trabajo, distanciaría en demasía el objetivo que se pretende. Se toman exclusivamente algunas ideas básicas de su filosofía sobre el ser atendiendo a la noción de lo posible y lo necesario, en tanto esa noción explicita el ser del hombre. Es relevante la obra de Franz Brentano en la clasificación aristotélica de los significados del ser: BRENTANO, FRANZ CLEMENS; *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*. Trad. De S. Tognoli. Vita e Pensiero. Milano 1995; la obra de Bonitz acerca de las categorías en su interpretación ontológica: BONITZ, HERMANN; *Sulle categorie di Aristotele*. Vita e Pensiero. Trad. G. Reale. Milano 1995.

Lo necesario es lo que no puede ser de distinto modo de cómo es<sup>111</sup>. Si se quiere determinar el significado fundamental del ser, es preciso atenerse a lo necesario<sup>112</sup>. Por ejemplo, lo mismo que ser “sano” solo se dice en relación a la salud – de uno por que la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque esta se da en ello-<sup>113</sup>, lo mismo, ser hombre, se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación a un principio único.

Y para atenerse a lo necesario, se debe despojar al ser de todas las determinaciones particulares a través de la abstracción, pues si el ser se dice de muchas maneras: se dice que son las cantidades, las calidades, las privaciones, las corrupciones, los accidentes, y todos estos modos, para atenerse a lo necesario, ellos deben referirse al Principio. Ahora bien, despojar al ser de todas las determinaciones particulares, no significaría desechar lo que tiene de sensible, sino asentar lo sensible en la realidad del ser, de su forma o idea. Y expone: “Y llamo forma a la esencia y sustancia primera de cada cosa”<sup>114</sup>. El ser aristotélico, expresa Montoya Saenz, nos abre a la totalidad, a la unidad de las diferencias, a la universalidad fundamental del ser<sup>115</sup>.

En definitiva, de acuerdo con Aristóteles, entre los distintos significados de ser hay cierto vínculo, algo que los reúne; todos se refieren a una unidad, a una determinada realidad que *es una*<sup>116</sup>. Pues, “La expresión `algo que es` se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia”<sup>117</sup>. Así, desde la perspectiva metafísica de la ontología, se observa

---

<sup>111</sup> El estudio de lo necesario comprende las ciencias teóricas: matemáticas, física y metafísica (filosofía Primera)

<sup>112</sup> El principio que garantiza la estabilidad y necesidad del ser es el principio de contradicción. Por ejemplo, el decir es imposible que este ser no sea bípedo se traduce en: ese ser en cuanto tal es necesariamente bípedo. El ser, que el principio de contradicción permite reconocer y aislar en su necesidad, es la sustancia.

<sup>113</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 2, 1003a, 35-1003b, 5.

<sup>114</sup> ARISTÓTELES; *Metafísica*, VII, 7, 1032b, 1-5.

<sup>115</sup> Cfr. MONTOYA SAENZ, JOSÉ; *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, o.c. p. 83.

<sup>116</sup> Se podría entrever ya aquí la doble estructura analógica del ser que refiere Reale en su obra *Guía de la lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*, o.c. p. 142 y ss. El presente trabajo hará escueta alusión a dicha doble significación desde el estudio de la sustancia por considerarlo más adecuado.

<sup>117</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 2, 1003a, 30-35.



que por el sólo hecho de ser, el hombre en sus contenidos existenciales incluye de forma natural la consideración de Dios, sin el que restaría sin fundamento.

Pero esto es sólo una cara de la moneda, la otra nos dice que la razón no es una simple actividad separada de su fuente y está lejos de tener otra explicación que no sea el Motor Inmóvil. Cuando nosotros somos llamados a razonar significa que hay una fuerza que está en nuestro interior y nos arrastra a contemplar la realidad del ser. Dicho con otras palabras, la idea de ser y el contemplar que en él va incluido, nos abre a la comprensión del nexo que desde la óptica metafísica se da entre ser y contemplar. En definitiva, nos propicia una vida que lleva como desenlace la plenitud del hombre. Pero de esto ya nos ocuparemos más adelante.

### 11.3.3. Excelencia y contemplación en la *Usiología*<sup>118</sup>

Se ha mencionado más arriba la distinción aristotélica entre lo posible y lo necesario, sin embargo, ¿cuál es el ser necesario que no puede ser de un modo distinto de cómo es?: es la *esencia*. Esencia es la traducción del término griego *ousía* que también ha sido traducido por sustancia o entidad, dependiendo de los autores y de la última significación que cada uno de ellos ha visto en el término; significación que no deja de ser compleja. En cualquier caso, una breve referencia a la ciencia que se ocupa de ella, la *Usiología*, ella, acaba de perfilar la esencia del ser humano en donde se debe encontrar su excelencia.

Para la comprensión de qué es la *ousía* en Aristóteles, resulta que, tenemos la gran fortuna, explica Reale, que el término “sustancia” en nuestro idioma coincide casi

---

<sup>118</sup> Tal como se ha indicado a nivel general, ahora a nivel de “sustancia”, llevar a cabo una exposición en detalle de este asunto, sería propio de otro trabajo. En continuidad a la postura unitaria que se toma, se deriva a lo largo de este apartado la ordenación de todo lo que hay al sustrato sustancial que propiamente es en la distinción de las varias facetas de la realidad. La constatación de los estudios de los especialistas que han visto en la sustancia de Aristóteles contradicciones o una transformación gradual de su pensamiento se desviaría el objetivo de este estudio. Algunos ven que la solución al problema del ser aristotélico coincide con el problema de la sustancia. Dice así Aristóteles: “Conque la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es <<lo que es>>, viene a identificarse con esta: ¿qué es la entidad?” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1, 1028b, 1-5). El tema de la sustancia es un tema complejo, complejo en cuanto el estagirita define las sustancias de varias maneras y en diferentes ámbitos, y se aparecen inciertas y confusas, si no contradictorias. Problema que parece que se ha complicado todavía a lo largo de la historia con los numerosos añadidos y comentarios de los interpretes de Aristóteles.

por completo con su cobertura semántica. Se toman para introducirla los datos que, a tal efecto, ofrece el experto<sup>119</sup>.

Por un lado, cuando sustancia se emplea en frases como “este medicamento contiene tales o cuales sustancias”, “este objeto se fabrica con la sustancia X” nos referimos a los elementos de que constan las cosas, es decir, a su materia; por otro lado, en frases como “este libro habla en sustancia de...”, “la sustancia del discurso es la siguiente...” con sustancia nos referimos al núcleo principal y determinante de algo, a aquello último que caracteriza la cosa, esto es, a su esencia. Ambos sentidos se expresan en la sustancia aristotélica.

La inclinación natural de Aristóteles se orientaba hacia el estudio de los hechos empíricos en una curiosidad insaciable de explorar todos los campos de la experiencia, sin por ello descartar lo suprasensible<sup>120</sup>. Así, con el término sustancia, Aristóteles se refiere a un doble campo: sustancia como algo suprasensible e inmaterial; como materia y referido a lo sensible<sup>121</sup>. Ello hace que se susciten cuestiones como: ¿qué sustancias existen?, ¿existen solo sustancias sensibles o también otras?, y en su caso, ¿cuál es la relación entre ellas?

A pesar de la problemática existente en torno al concepto, lo cierto es que el estagirita admite la presencia de dos clases de sustancias existentes en el mundo; la dimensión según la cual se ordenan está de acuerdo con su grado de perfección. Estas son:

- 1) La sustancia no sensible e inmóvil –sustancia suprasensible-: es sustancia eterna que trasciende lo sensible y las sustancias motrices de las varias esferas de que consta el cielo. Es Dios o el Motor inmóvil: “mueve sin ser movido”<sup>122</sup>. Es la

---

<sup>119</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Guía de la lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*, o.c. p. 160 y ss. El autor señala también una tercera significación: por influjos del lenguaje filosófico, hablamos de “sustancias individuales” para referirnos al individuo, por ejemplo cada hombre en concreto.

<sup>120</sup> El punto central de disenso entre Aristóteles y Platón es la negación por parte del primero del mundo de las Formas. Éste se separa filosóficamente de su maestro al considerar que la realidad sustancial de las cosas debe residir en las cosas mismas.

<sup>121</sup> Principalmente, están aludidas en la *Metafísica* Libros XII, y Libros VII-VIII respectivamente.

<sup>122</sup> De acuerdo con Aristóteles Dios mueve el primer móvil, es decir, el cielo y las estrellas fijas; pero entre este primer móvil y la Tierra hay otras muchas esferas concéntricas. Sin entrar en las objeciones que podrían hacerse a la pregunta ¿quién mueve esas esferas? parece que para Aristóteles, Dios mueve

sustancia primera, pura forma y absolutamente desprovista de materia a la que se ha hecho mención más arriba.

2) Sustancias sensibles y en movimiento que constituyen el mundo físico y son objeto de la física . Estas son de dos tipos:

- sustancia sensible que constituye los cuerpos celestes y es inengendrable e incorruptible<sup>123</sup>.
- las sustancias constituidas por los cuatro elementos del mundo sublunar, que son, engendrables y corruptibles<sup>124</sup>.

En conformidad con estos grados, el hombre y otros seres, están conformados por las sustancias del mundo sublunar, sin embargo, estos seres no son sólo materia y movimiento, engendrable y corruptible; también constan de ese otro elemento suprasensible, al que refiere como Forma. Las ideas aristotélicas Forma-Materia y Acto-Potencia, a pesar de su oscuridad en tanto que se refieren a ideas Metafísicas, dan idea del excelente mundo interno del ser humano. De modo muy escueto y sin perdernos en cuestiones de este orden por no constituir el fin que se persigue, se presentan a continuación.

Aristóteles distingue el elemento formal y el material. Expresado en términos muy amplios, llama “forma” a la naturaleza íntima de una cosa y que constituye el plan de su estructura<sup>125</sup>. Zubiri la explica matizando que la forma es una unidad originaria que, como una especie de foco central de cada cosa, plasma su propia materia en una serie de propiedades. Es algo que la cosa no solamente tiene sin más, sino que las tiene porque es ya lo que es<sup>126</sup>.

En cuanto al otro elemento, la materia, no es para Aristóteles una especie de cosa, como cuando se habla de la materia en oposición al espíritu; es un término que

---

la primera esfera e introduce el concepto de múltiples motores como sustancias suprasensibles que mueven en modo análogo a Dios en relación a cada esfera. Basado en la astronomía las fija en cincuenta y cinco. Cfr. REALE, GIOVANNI; *Guía de la lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*, o.c. p. 182.

<sup>123</sup> Son incorruptibles por estar compuestas de materia no corruptible, el éter, capaz de movimiento pero no de alteración, aumento o disminución, ni de generación ni corrupción

<sup>124</sup> Tierra, agua, aire y fuego.

<sup>125</sup> Cfr. ROSS, W. D.; *Aristóteles*, o.c. p. 111.

<sup>126</sup> Cfr. ZUBIRI, XAVIER; *Naturaleza, historia, Dios*. o.c. p. 202.

difiere del uso acostumbrado de materia. “Materia” es expresión espiritual y puramente relativo a la forma. Designa los materiales de una cosa, por oposición a la forma que los mantiene reunidos.

En realidad, Forma y Materia no son dos cosas, sino dos principios de una sola cosa. La realidad de una cosa será actualización en la potencia que encierra la materia. La forma es configuración; y las cosas reales, emergencias de sus internos sustancias o principios<sup>127</sup>.

Expone Zubiri en el ejemplo de una silla y en cuanto a la “forma silla”: la silla será silla cuando esté terminada y exista como silla. No es silla más que cuando esté actuando como tal, cuando sirve plenamente a su cometido –para sentarse-, esa es su actualidad. Pero, ¿actualidad de qué? De la forma de la cosa, de su *eidós*. Cuando esa forma es actual, adquiere vida, subsistencia, esto es, cuando la “forma silla” es actual en la madera, ésta adquiere existencia. Siguiendo el ejemplo de la silla y en cuanto a “materia”. En cierto modo, la realidad de la silla es la madera. Pero en rigor, la madera es tan solo material para su fabricación, no tiene realidad más que por eso a lo que va a ser, silla. Ella, en sí misma, no es sino potencia, pura disponibilidad. Su realidad procede de la Forma y, aquella es la materia<sup>128</sup>. Mirado así, se dejará de considerar la materia como un cuerpo inerte y pasivo, pues es materia porque en ella está almacenada la fuerza latente de desenvolver la forma. Este es el significado interno del término materia en Aristóteles.

En definitiva, la *ousía* posee una doble vertiente metafísica que expresa Reale: en su sentido más alto es la forma y la esencia: por lo que refiere a la sustancia suprasensible o Primer Motor es la forma pura sin materia; por lo que refiere a la sustancia sensible es la forma inmanente en la materia<sup>129</sup>.

Como consecuencia de tales estructuras, la realidad y la potencialidad, la forma y la materia,... en definitiva, la naturaleza y esencia del hombre tan superficialmente entendida como aquella que está despojada de Dios, recibe en la *Usiología* de

---

<sup>127</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 198-199.

<sup>128</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 198-199.

<sup>129</sup> Cfr. REALE, GIOVANNI; *Guía de la lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*, o.c. p. 174.

Aristóteles un tono existencial metafísico que no deja de sorprendernos. El estagirita dice que la sustancia del hombre es su esencia, esencia que recibe la forma y configuración de su ser de la causa inmanente en él<sup>130</sup>, de Dios.

Es curioso observar que nosotros los hombres, sustancia engendrable y corruptible, llevamos en la esencia y propiedad característica, nuestro “*eidos* o forma, no como algo externo sino, como un principio interno”<sup>131</sup>. Entonces es cuando podemos apreciar la contemplación como algo que brota de lo interno y que sin embargo se sustenta y fundamenta en lo divino, algo propio, pero que no es posesión en el sentido estricto de la palabra; se posee y sin embargo esta posesión es por causa del Primer motor. En todo caso vuelve a mostrarse aquí que las nociones existenciales y contemplativas se funden en la idea de Primer motor. Sin embargo, podemos observar con más detenimiento lo que concierne a la contemplación si nos atenemos al aspecto de la metafísica que se ha denominado “teología”.

#### 11.3.4. Excelencia y contemplación en la Teología

Resulta importante, desde luego, matizar que el objeto de la contemplación es el Primer motor y algún dato más sobre el acto de contemplar. Revisando brevemente la segunda interpretación (que ya vimos sobre la segunda exégesis interpretativa que se ha dado al término metafísica) veamos que se nos dice.

Aristóteles en la *Metafísica* asevera que se conoce, si se conocen los principios: “Y ciertamente lo común a todo tipo de principios es ser *lo primero a partir de lo cual* algo es, o se produce, o se conoce”<sup>132</sup>. Se nos asegura que la metafísica, es, en cierto modo, la ciencia más divina: “la divina entre las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino”<sup>133</sup>.

También, de un modo que nos podría parecer impreciso, nos asegura que es la más digna:

---

<sup>130</sup> Cfr. MONTOYA SAENZ, JOSÉ; *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, o.c. p. 87. El autor lo refiere al ser en general.

<sup>131</sup> Cfr. ZUBIRI, XAVIER; *Naturaleza, historia, Dios*. o.c. p. 200. El autor lo trata para el ser en general.

<sup>132</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 1, 1013a, 15-20.

<sup>133</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 983a, 5-10.

“Por ello cabría considerar con razón que el poseerla no es algo propio del hombre, ya que la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos, de modo que –según dice Simónides-

*sólo un dios tendrá tal privilegio,*

si bien sería indigno de un hombre no buscar la ciencia que, por sí mismo, le corresponde”<sup>134</sup>.

Hay que dejar bien sentado que el Motor Inmóvil es el principio y bien de todos los seres y esta es la fuerza de la afirmación de esa ciencia divina que llamamos “contemplación”. Ella obra desde las raíces existenciales, cuando los hombres al quedarse maravillados ante algo y para huir de su ignorancia, buscan ese conocimiento, no por cualquier utilidad particular, sino para saber la verdad.

En efecto, en la dimensión del conocimiento contemplativo, la existencia obra en nosotros y se escoge por sí misma; el hombre en su admiración se embarga cuando descubre que lo único importante le es desconocido. Pues, en el orden del conocimiento humano es el más oscuro.

Desde la exégesis que estamos observando, en la disposición de los diversos conocimientos, la metafísica es el último que se adquiere: lo que es primero para los sentidos es lo último para la plenitud del ser y viceversa. El conocimiento, tiene todas sus variantes y cuasi infinitas posibilidades y grados de significación, sin embargo, aquél conocimiento de la metafísica –del Motor Inmóvil- es el ulterior que se logra, es la excelencia de la comprensión humana y culminación de un proceso.

En esta perspectiva, metafísica viene a significar Teología –saber teórico de la sustancia inmóvil, eterna y separada de lo sensible, es decir, de Dios<sup>135</sup>-. La máxima excelencia del hombre reside en la contemplación, pues en él el hombre realiza en grado sumo su naturaleza humana. No nos detendremos más sobre el detalle en tanto a ello hemos de volver más adelante.

Desde la óptica metafísica, a pesar de la complejidad del tema, en todos y cada uno de los ángulos desde los que se ha procedido, el Motor Inmóvil se revela como el

---

<sup>134</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982b, 25.

<sup>135</sup> MELENDO, TOMÁS; *La metafísica de Aristóteles: método y temas*, o.c. (vol. I) p. 15.

fundamento de la estructura en la que se sustenta la excelencia humana y la contemplación y el que verifica el impacto de la contemplación en las acciones humanas y en la felicidad. Observados la excelencia humana y la contemplación en la visión unitaria de la Filosofía Primera, es el Dios aristotélico el que, como hilo de oro, une las diferentes realidades del hombre y éstas a la contemplación como acto supremo.

La tarea del hombre, así vista, se fundamentará por antonomasia en su causa y Primer Principio. Es clara, a este respecto, la afirmación de la *Ética a Nicómaco*: “Tal vida, sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano”<sup>136</sup>.

La excelencia y función del hombre no deriva del mero hombre, sino en la medida en que hay algo divino en él y ese algo es superior al compuesto. En el fundamento de esa vinculación Dios–hombre que Aristóteles describe como inmanencia presentándolo como algo interno a lo que el hombre aspira, éste posee una serie de facultades para el ejercicio de su fin en cuanto tal. En efecto, la filosofía del estagirita se distingue por el “realismo metafísico” que Reale define con las siguientes palabras: “el realismo aristotélico, demuestra la existencia de un ser suprafísico, mas sin negar por ello el valor y alcance del ser físico”<sup>137</sup>. Desde esta línea procedemos con el estudio de las excelencias y funciones humanas en otros ámbitos, empezando por el hombre como ser físico, con el fin de exponer en ellas la estructura en la que se ha de afirmar el alcance de la contemplación en la *eudaimonía*.

#### **11.4. Excelencia y contemplación en el alma intelectual**

Uno de los presupuestos esenciales de toda la Física aristotélica es la perfección del mundo. El universo físico, con fundamento en el Motor Inmóvil, es, según

---

<sup>136</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177b.

<sup>137</sup> REALE, GIOVANNI; *Guía de la lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*, o.c. p. 202.

Aristóteles, *perfecto*, perfecto porque no carece de nada<sup>138</sup>. El postulado de perfección implica que todo está ordenado en tal modo que todo cumpla su bien que a su vez implica una estructura finalista que concreta la excelencia, bien o virtud de un ser<sup>139</sup>.

Entre los temas que aborda la ciencia Física está el del alma. Se anuncia en la *Metafísica*: "todas las realidades físicas [...] la nariz, el ojo, la cara, la carne, el hueso, en suma, el animal; la hoja, la raíz, la corteza, en suma, la planta, [...] resulta ya aclarado de qué modo ha de investigarse y definirse el qué-es en la física, y también que al físico corresponde estudiar cierto tipo de alma, aquella que no se da sin materia"<sup>140</sup>. Por su parte, la *Ética a Nicómaco* ha determinado la función del hombre en actividad del alma según la razón; una actividad del alma conforme a la virtud, conforme a la más perfecta<sup>141</sup>. Es nuestro objetivo estudiar cuál es la virtud perfecta y desde ella obtener la dimensión contemplativa que nos interesa.

El concepto de alma en Aristóteles está descrito básicamente en su obra *De anima*. Esta noción, al igual que otras en Aristóteles, es argumentada entre los estudiosos bajo diferentes puntos de vista. Con el fin de ceñirnos al tema de la felicidad que nos hemos marcado como ulterior objetivo, derivamos el estudio del alma a las nociones que aparecen en *Ética a Nicómaco* Libro I, 7 y 13<sup>142</sup>.

¿Qué relación establece Aristóteles entre cuerpo y alma?<sup>143</sup>. Brentano comprueba en sus estudios que cuando Aristóteles habla del hombre, en parte corporal, en parte anímico, los considera no como una unión de dos sustancias, sino como dos partes integrantes de una sustancia única: es corporal el sujeto de las

---

<sup>138</sup> El universo físico comprende los cielos formados por el éter y el mundo sublunar constituido por los cuatro elementos; Aristóteles, la perfección del mundo la demuestra invocando a la teoría pitagórica sobre la perfección del número tres.

<sup>139</sup> El presupuesto de perfección no implica que el filósofo no trate los diferentes grados o eluda la realidad con sus imperfecciones. Bien al contrario, toda su ética, tema que se aborda más adelante, tratará de resolver los problemas del movimiento, de la generación y corrupción, mirando al perfeccionamiento del hombre.

<sup>140</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1, 1025b, 30-1026a, 10.

<sup>141</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1098a. Ver apartado 12.2.

<sup>142</sup> En lo tocante a la división del alma y otros asuntos sobre el tema, Aristóteles indica expresamente la consideración del alma en vistas y en la medida suficiente para lo que se busca sin examinar la cuestión en más detalle, pues sería laborioso para el propósito (*Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102a) bajo ese mismo criterio, se examina el estudio del alma amparado en la *Ética a Nicómaco* y en el marco mencionado.

<sup>143</sup> La noción socrática de alma que se ha analizado en el apartado 5.3.2, es tomada por Aristóteles.



funciones sensitivas y es espiritual el de las intelectivas<sup>144</sup>. La *Ética a Nicómaco* afirma: “llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma”<sup>145</sup>. La explicación en la que se desenvuelve el texto parece afirmar que idealmente el alma rige el cuerpo. Pues, lo esencial al hombre es el alma cuya actividad vivifica un determinado cuerpo<sup>146</sup>. Siendo así, para Aristóteles la excelencia propia al hombre y por ende su función debe hallarse en el alma y no en ningún otro elemento de su constitución física.

¿Qué es el alma? La respuesta del estagirita, en términos muy generales, sería que las diferentes especies de alma no son nunca tan semejantes que una definición de alma pueda dar una idea suficiente de sus variedades. Éstas se escalonan desde la más humilde manifestación en las plantas hasta las alturas que alcanza en el hombre; pero, estas variedades tampoco son tan diferentes que no se pueda reconocer en ellas una naturaleza común. Las formas del alma constituyen una serie con un orden determinado en el cual cada término presupone todos aquellos que le preceden, sin estar implicado por ellos<sup>147</sup>.

El Libro I, capítulo 13 de la *Ética a Nicómaco*, divide el alma humana en dos partes:

1. Dos partes irracionales:
  - 1.1. El alma vegetativa.
  - 1.2. El alma sensitiva
2. Una parte racional:
  - 2.1. El alma intelectual.

En detalle, se puede resumir de la siguiente manera<sup>148</sup>:

---

<sup>144</sup> Cfr. BRENTANO, FRANZ CLEMENS; *Aristóteles*, o.c. p. 165.

<sup>145</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102a.

<sup>146</sup> Gauthier señala que en conformidad con la *Ética a Nicómaco*, en la asociación entre cuerpo alma hay un solo interés, el interés del alma. No es, señala, el compuesto hilemórfico que señala en *De Anima*, sino un compuesto instrumentista. Cfr. GAUTHIER, RENÉ-ANTOINE; *La Morale d'Aristote*, o.c. p. 25-27.

<sup>147</sup> Cfr. ROSS, W. D.; *Aristóteles*, o.c. p. 187.

<sup>148</sup> El detalle que se hace, remite más a notar las partes del alma que a señalar explícitamente la función o facultad humana relativa a cada parte. La conclusión en la función o facultad se realiza en próximos apartados.

1.1. Alma vegetativa: El alma mínima es la vegetativa porque existe en todo ser viviente o animado. Ella es causa de la nutrición y el crecimiento y es propia tanto de las plantas como de los animales. Preserva la existencia de todos los seres vivos en tanto éstos, para mantener la vida, deben conservarse a través de los procesos de nutrición y destrucción. Pero, esta alma, que es común a todos los seres no es específicamente humana. Por tanto, esta parte del alma no concreta su excelencia: “su virtud es común y no humana”<sup>149</sup>; “Dejemos también la parte nutritiva, puesto que es naturalmente ajena a la virtud humana”<sup>150</sup>.

1.2. Alma sensitiva: A la vegetativa sigue la sensitiva. Preside la sensibilidad y el movimiento y es propia de animales y hombres. Es también la parte del deseo y de los apetitos propios de éstos: “Exactamente como los miembros paráliticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van al contrario hacia la izquierda, y así ocurre también con el alma: pues las tendencias de los incontinentes se mueven en sentido contrario. Pero en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos”<sup>151</sup>. Abandonémosla, pues ella tampoco es distintamente humana.

2.1. Alma intelectual: Es la parte racional propia sólo al hombre. Aristóteles, siguiendo a sus antecesores, coloca la razón en el alma. En ella, al ser privilegio humano se encuentra la excelencia y la función.

Existen grados de vida en la Naturaleza en donde todo grado ulterior se eleva sobre el anterior; el animal se aventaja a la planta, y aún mayor es la distancia entre aquél y el hombre. Lo mismo, en el hombre una facultad más alta se superpone a la otra. Por las funciones del alma vegetativa se nutre y crece; por las del alma sensitiva, siente y apetece lo sensible; por las funciones del alma intelectual realiza su más alto bien.

---

<sup>149</sup> ARISTÓTELES *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102b.

<sup>150</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102b.

<sup>151</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102b.

#### 11.4.1. Unidad excelencia humana y contemplación en el Entendimiento<sup>152</sup>

Hasta aquí se ha señalado que la parte más elevada del hombre es la razón, sin embargo propiamente no hemos contestado a la pregunta solicitada: ¿cuál es la máxima excelencia que tiene el hombre como ser en el mundo? Es obvio para los tiempos modernos que la excelencia del hombre es la razón. Sin embargo, la Intelcción que proclama Aristóteles difiere de la concepción actual de razón. La forma en que el filósofo concibe al hombre y entiende el alma, la configura de un modo espiritual y distinto.

En la *Ética a Nicómaco*, reiteradamente expresa Aristóteles la superioridad de la razón sobre las demás partes constitutivas del hombre: “Parece que el ser de cada uno consiste en el pensar, o principalmente”<sup>153</sup>; “Consideramos que cada uno es su mente”<sup>154</sup>; “Parecería también que cada uno es ese elemento suyo precisamente, si cada uno es lo principal y lo mejor que hay en él”<sup>155</sup>.

El hombre es primariamente razón y, por tanto, su grado máximo de excelencia. Ahora bien, toda referencia a la razón en Aristóteles se remonta a la causa o Primer motor reseñado en el apartado precedente. Si atendemos a ese fundamento, la parte intelectual del alma (desde la perspectiva de ser en cuanto tal) es divina y como tal deberíamos valorarla. Aristóteles, al definir la felicidad perfecta, decía que lo que posee intelección de las cosas bellas y divinas, es lo más divino que hay en nosotros<sup>156</sup>.

---

<sup>152</sup> Se estudia ahora la “excelencia” de la razón en cuanto tal (objeto de la física). Esto es necesario al enunciado de este trabajo. Este subapartado y próximo en ningún momento pretenden dar una imagen contraria a la realidad aristotélica, esto es, a un pensador cuyo interés prioritario es la realidad y no lo trascendente. Pero, atendiendo a la posición unitaria y de realismo metafísico por la que se ha optado, es necesario concretar este punto, para posteriormente estudiar lo que corresponde al propio ejercicio en las virtudes de esa parte racional. Por tanto, el estudio está distinguiendo expresamente (11.4.1. y 2) que la función propia del hombre es el ejercicio de la razón; otra cuestión distinta si bien no separada, es el llevar a cabo ese ejercicio, desempeñar esa función. Ese es el objeto del apartado 11.5.

<sup>153</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 4, 1166a.

<sup>154</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 8, 1168b.

<sup>155</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1178a.

<sup>156</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177a. (ver apartado 11.1.1)

Al leer la *Ética a Nicómaco* vemos que existen grados de vida y aparece repetidamente la perfección humana. Es obvio que para Aristóteles como filósofo realista que es, hay diferentes grados de excelencias y virtudes en el hombre, pero estas serán por analogía y en relación a un único principio: en su máxima excelencia el bien del hombre es Dios y el entendimiento: “Como el bien se dice de tantos modos como el ser (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el entendimiento; y en la de cualidad las virtudes...”<sup>157</sup>.

Esa unidad o identidad entre máxima excelencia humana y entendimiento se alza en el acto de contemplar cuando atendemos a la visión unitaria de la Filosofía Primera para la valoración del alma intelectual. Por eso no es tan incomprensible que si la razón es así entendida, la contemplación sea la mejor manera de realizar la felicidad.

En este punto es necesario matizar el entendimiento en poder de su causa, remitiéndonos a los atributos del Motor Inmóvil:

- 1) Acto y potencia: En relación al pensar se distingue la acción de pensar -acto- y la facultad de entendimiento –potencia-. En el caso del Intelecto, el acto –la acción de pensar- actúa sobre la potencia como la luz que hace pasar a la acción los colores que en la oscuridad existen en potencia. A pesar de que en el hombre se produce una grieta entre la acción y la facultad, ello no debiera indicar que su facultad no sea excelente; es su buen o mal uso lo que produce la grieta<sup>158</sup>.
- 2) El Entendimiento se piensa a sí mismo: la Inteligencia divina aristotélica, no necesita sino verse a sí mismo para conocerlo todo en su último fundamento. Ello implica que el objeto de su pensamiento no sea algo inferior a él, sino el ser

---

<sup>157</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096a. La cita está escrita en el momento en que Aristóteles está rebatiendo la doctrina platónica de las Ideas. Las palabras que siguen: “no habrá ninguna noción común universal y una”, valorada desde la posición interpretativa que hemos adoptado, no debería entenderse como contradicción a lo que se ha venido diciendo. Recordar que el distanciamiento entre uno y otro en esta aspecto se ha entendido desde la posición de Aristóteles de que la realidad sustancial debe residir en las cosas mismas – inmanencia-.

<sup>158</sup> La mención a intelecto activo y pasivo obligaría a realizar un estudio que no se corresponde al objetivo. Dentro de este mismo contexto, analizar en detalle la anterioridad del acto a la potencia desviaría el curso del análisis en demasía.

más perfecto que quepa pensar. La grandeza del entendimiento viene, pues, determinada por lo que se piensa, que no consiste en pensar lo inferior a la cosa, sino en pensar la esencia de la cosa, lo divino que tiene la cosa.

- 3) El Entendimiento está orientado al Bien: El acto del entendimiento tiene un fin y ese fin es el Bien estableciendo la concordia entre todos los seres.

Como podrá apreciarse todas estas cualidades van a estar en la contemplación. Su dimensión abarca un entender sin grietas en donde se conoce el mundo suprasensible del Primer motor. Ello tiene implicaciones que van a tener que ver con el amor que deriva de dicho acto de contemplar y que veremos más adelante. Por el momento seguimos en la línea que nos hemos marcado para este capítulo.

#### *11.4.2. La facultad intelectual tiende a lo divino*

En la dignidad de lo que el hombre es por excelencia, la capacidad que le es propia es aquella que reside en la parte racional del alma o alma intelectual y a la que se denomina facultad o capacidad intelectual. Ella se define, en palabras de Barreau, como “facultad vital de todos los impulsos y actividades propias del ser humano en cuanto tiene vida”<sup>159</sup>.

Dicha facultad se matiza en virtud de los atributos del Motor Inmóvil en tanto es su causa y que acabamos de ver. La facultad intelectual de la que aquí se habla se explica en la concepción finalista del universo y la naturaleza y, por ende, del hombre que analizamos en el capítulo anterior<sup>160</sup>. En otras palabras, la declaración de la facultad intelectual radica en el fin para el cual existe el hombre. Es un rasgo característico de la Naturaleza. Por ejemplo, la estructura y peculiaridades esenciales de un utensilio –un martillo o una sierra- sólo pueden entenderse y explicarse por la finalidad para la que está hecha. Lo mismo para los órganos que forman parte de una criatura viva. Sería difícil encontrar en ninguna parte una explicación de la estructura

---

<sup>159</sup> BARREAU, HERVÉ; *Aristóteles y el análisis del saber*. Trad. I. Gómez Romero. EDAF. Madrid 1978, p. 93.

<sup>160</sup> Apartado 10.4.

del ojo que no llevara implícito que el ojo está destinado deliberadamente a la finalidad de ver. Lo mismo en el caso del hombre y de su prioritaria facultad.

Como ya dijimos anteriormente en varias ocasiones, la afirmación fundamental que se repite idéntica en toda aspiración natural es la aspiración a lo divino. El hombre, en efecto, tiene una fuerza motora de la vida a la que aspira como meta. Cuando esta idea de aspiración se concibe en la causa, Dios es la meta de esa tendencia y objeto de deseo del hombre. Todo nuestro ser está estructurado a la consecución de esa aspiración en virtud de la facultad intelectual.

El Motor Inmóvil que Aristóteles presenta en el Libro XII de la *Metafísica*, explica la atracción que como fuerza motora ejerce sobre la facultad intelectual humana y hace que toda aspiración y deseo de bien tenga puesto en Dios el punto de mira<sup>161</sup>. Pues, es la causalidad divina –motricidad-finalidad- la que explica la divinidad del entendimiento humano y su deseo espiritual. En este sentido advierte Cornford que a pesar de todas las conclusiones que de la afirmación aristotélica hayan podido derivar, lo cierto es que Aristóteles asienta el saber en la idea de “aspiración” y Dios es la meta suprema de esa aspiración<sup>162</sup>.

Aceptado todo esto, no nos sorprenderá que toda la concepción de la felicidad, mirada desde el ángulo del intelecto humano, gire también en torno a la idea de aspiración. En la raíz de la bienaventuranza aristotélica el amar y el entender como capacidades y procesos humanos están estructuralmente enlazados en la idea de Bien y de Fin. Con ello, podemos ya afirmar en qué sentido Aristóteles dice que la felicidad no quiere significar tanto el sentimiento subjetivo de ser feliz cuanto la bienaventuranza objetivamente conformada por el Bien metafísico.

Pero no nos avancemos en contenidos y retengamos la estructura. La facultad intelectual del alma es la máxima excelencia humana por cuyo ejercicio llevamos a cabo las más altas actividades existenciales. La *Ética a Nicómaco* enseña que el fin del hombre es la actividad perfecta de la función más alta y esencial de la naturaleza

---

<sup>161</sup> Ver “Primer motor como Fundamento” (apartado 11.3.1).

<sup>162</sup> Cfr. CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Antes y después de Sócrates*, o.c. p. 81-82.

humana. Por tanto, dicha capacidad intelectual debe ser actividad, y nunca, de acuerdo con la filosofía aristotélica, mera potencialidad y quedando confirmado que toda vida humana tiene que realizarse en virtud y en base a ese bien que el hombre posee a menos que queramos ejercer de otra cosa y no de hombre. En efecto, hacer la función de hombre es ejercer de una manera u otra esa facultad divina.

La riqueza de contenidos de la filosofía de Aristóteles en la visión unitaria de la Filosofía Primera, no han podido, por cuestión de objetivo, quedar reflejados en esta exposición. Sí y por supuesto en lo que concierne al estudio de la *eudaimonía* y al objeto que nos compete, se ha mostrado en ella un contenido acerca de la excelencia humana que nos ha permitido explicitar en mayor detalle la dimensión de la razón en Aristóteles y por tanto la de contemplación. Pero junto a esto, y en tanto el realismo aristotélico nos llama a la actividad del alma, nos encontramos ante la pregunta ¿cómo se ejerce la facultad?, ¿cómo lleva el hombre a cabo su actividad?

### **11.5. Excelencia humana y contemplación en las acciones**

Continuando la exposición sobre las excelencias humanas, con el fin de completar la estructura que verifique el impacto de la contemplación en la felicidad, dirigimos nuestra atención al núcleo de la ética aristotélica, en concreto a la *Ética a Nicómaco* I, 13<sup>163</sup>.

Si la facultad intelectual del alma humana debe ejercerse, el vivir inteligentemente no es tan simple, en cuanto la vida anímica del hombre posee varios ámbitos: el racional y el irracional. ¿Cómo se vive según el entendimiento en un mundo inteligible pero también un mundo de tendencias?, ¿en un mundo espiritual al mismo tiempo que sensible? Sigue, pues, ver cuál es el planteamiento aristotélico.

Para penetrar en el tema y acabar de perfilar el conjunto de la estructura desde lo metafísico hasta la acción humana, se retoma la estructura de las partes del alma<sup>164</sup>.

---

<sup>163</sup> El objetivo que nos hemos propuesto nos conduce a introducirnos en las virtudes dianoéticas. El estudio propiamente ético sería el que refiere a las virtudes éticas. Sin embargo, en justicia del mencionado Tratado y del concepto de felicidad, éste incluiría también el estudio de las virtudes dianoéticas.

<sup>164</sup> Ver apartado 11.4.

Aristóteles había situado en la cúspide la parte racional –alma intelectual- cuya capacidad se había fijado en la facultad intelectual. Por debajo de dicha cumbre estaba la parte irracional. Ésta a su vez, y en orden jerárquico, tenía dos partes: parte sensitiva y parte vegetativa.

La parte racional del alma, que se situaba en la cima –facultad intelectual o contemplativa-, para ejercer su actividad tiene unas excelencias que le son propias denominadas *virtudes dianoéticas* o de la inteligencia<sup>165</sup>. Entre ellas, la facultad contemplativa humana y la felicidad se apoya propiamente en dos de dichas virtudes dianoéticas: 1) la inteligencia teórica o sabiduría que atiende a esa parte racional; 2) la inteligencia práctica o prudencia que atiende la parte irracional del alma.

En términos de facultades humanas y de la acción que estas ejercen es como sigue, la facultad intelectual posee dos facultades: una la sabiduría, a la que compete la parte humana intelectual; otra la prudencia, a la que compete regir la parte humana sensitiva. Así, hay dos especies de verdad: de un lado, la verdad teórica, que es conocida por el intelecto puro cuando es perfeccionado por la virtud de la sabiduría;

---

<sup>165</sup> La *Ética a Nicómaco* I, 13, 1103a, al hablar de las virtudes dianoéticas nombra la sabiduría, la inteligencia y la prudencia. En VI, 3, 1139b, dice al hablar de las virtudes del alma: “Demos por sentado que aquellas por las cuales el alma realiza la verdad mediante la afirmación o la negación son en número de cinco, a saber: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto”. En ese mismo capítulo Aristóteles y después de hacer un breve repaso a todas ellas, en 6, 11, 1143b dice: “Queda dicho, pues, qué es la prudencia y la sabiduría, y cuál es el objeto de cada una de ellas, y que cada una es virtud de una parte distinta del alma”. En efecto, aunque en su realización están unidas las cinco, para su estudio resulta útil fijarse en la sabiduría y la prudencia (se ha observado el tratamiento a estas dos virtudes en estudios que competen a la felicidad o a la teoría práctica en Aristóteles). Sin embargo, y aún no siendo el objeto de esta investigación tratar en Aristóteles la virtud dianoética de la inteligencia, también llamado intelecto o intelección o *nous*, indicar que el *nous* es la fuerza activa que el estagirita atribuye a la facultad intelectual. Dice Brentano que el *nous* no piensa sino que hace pensar y se le llama “pensamiento” en sentido metafórico –es el mismo caso que a una medicina la llamamos sana porque presta la salud; en realidad la medicina no es lo sano, sino la facultad de sanar- De acuerdo con el autor, el órgano sensitivo del hombre y la parte espiritual están en mutua influencia, concibiendo Aristóteles que la iniciativa corresponde a la parte espiritual. Pero con ello se presenta una dificultad en tanto las funciones intelectuales se realizan al haber recibido la información de lo percibido por los sentidos (por los conceptos allí contenidos el pensante en potencia se hace activamente pensante) Según este principio, el espíritu humano nunca podría ejercer una influencia sobre lo sensitivo sin antes haber recibido de ella una primera influencia. Esta circunstancia se solventa atribuyendo al espíritu humano esa fuerza activa denominada *nous* (cfr. BRENTANO, FRANZ CLEMENS; *Aristóteles*, o.c. p. 165); por su parte, Barreau informa que es, el *nous*, el acto del intelecto consistente en poner en práctica la facultad (de captar lo universal y lo necesario en lo particular), (cfr. BARREAU, HERVÉ; *Aristóteles y el análisis del saber*. o.c. p. 93). Bibliografía sobre el *nous* en el orden de fundamentación del conocimiento científico: MONTOYA SAENZ, JOSÉ; *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, o.c. cap. 1.2.4: “La intelección”, p. 33.



de otro, la verdad práctica, que es conocida por el intelecto práctico cuando es perfeccionado por la virtud de la prudencia<sup>166</sup>. Lo que las distingue no es tanto su objeto como su fin<sup>167</sup>.

En efecto, la sabiduría (*sophía*) y la prudencia (*phrónesis*)<sup>168</sup>, o como también se las denomina, inteligencia teórica e inteligencia práctica respectivamente, son las excelencias del ser humano desde el ángulo de actuación efectiva; son las dos vertientes noéticas en las que se consigue la verdad y son excelencias del hombre en cuanto, si se dan, se realiza plenamente la vocación humana de ser feliz<sup>169</sup>. Para Aristóteles, en el núcleo de la vida y de la actividad contemplativa se encuentran la sabiduría y la prudencia. El estagirita como filósofo realista que es atiente a ambas partes, espiritual y sensible, pero como metafísico que también es, fundamenta el todo en la inteligencia divina.

La distinción entre razón teórica y razón práctica representan la gran aportación y novedad a la ética y es testimonio de las capacidades intelectuales humanas que llevamos arraigadas en nuestros ancestros culturales y que tan poco se conocen hoy en día en profundidad. Su recuperación es de gran importancia para la consecución de la vida humana, tal como insta Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, sería sensato elegir la propia vida<sup>170</sup>.

---

<sup>166</sup> BARREAU, HERVÉ; *Aristóteles y el análisis del saber*, o.c. p. 193.

<sup>167</sup> GAUTHIER, RENÉ-ANTOINE; *La Morale d'Aristote*, o.c. p. 34.

<sup>168</sup> La traducción de los términos griego *sophía* y *phrónesis* por sabiduría y prudencia respectivamente es la más aceptada entre los expertos en el aristotelismo y la postulada por Aubenque. Sin embargo, algunos autores como Gauthier traducen *phrónesis* por sabiduría y *sophía* por filosofía. Esta última postura tiene sus inconvenientes pues, como indica Barreau ello situaría la filosofía por encima de la sabiduría, postura difícilmente admisible (*Ibid.*, p. 19). Este estudio ha decidido seguir la traducción de Aubenque.

<sup>169</sup> En la distinción inteligencia teórica y práctica se ve un distanciamiento con su maestro Platón en cuanto al conocimiento de la verdad (estudio detallado ver: *Ibid.*, p. 190 y ss.). Se admite que la nominación de Aristóteles a ambas inteligencias aparece en la *Ética a Eudemo* y apuntan los críticos que la doctrina aristotélica de la distinción entre intelecto teórico e intelecto práctico encuentra su forma definitiva en su tratado *Acerca del alma*, III, cap. 10.

<sup>170</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1, 1139a.

### 11.5.1. Contemplación y acción en la sabiduría<sup>171</sup>

La sabiduría es la contemplación que conoce lo divino. La sabiduría cuyo término griego es *sophía* se ha denominado también, como ya se ha visto, inteligencia teórica. Ella es la capacidad humana que versa sobre el conocimiento de las cosas necesarias e inmóviles, esto es, de la Causa, Primer Motor o Dios: “Aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera”<sup>172</sup>.

La esencia que Aristóteles menciona es la de ser ciencia e intelecto: “También hay otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como es evidentísimo por las que constituyen el mundo. De lo dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo que es más excelente por naturaleza”<sup>173</sup>. Se detalla a continuación, cuál es su tarea, cuál es su acto y qué excelencia posee el sabio.

La sabiduría tiene el carácter de perfección, pues “es el más perfecto de los modos de conocimiento”<sup>174</sup> y su tarea es la verdad: “Y si lo sano y lo bueno son distintos para los hombres y para los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos admitirán que lo sabio es siempre lo mismo”<sup>175</sup>. Ella realiza la obra que corresponde a la parte intelectual del alma, bajo la mejor disposición, y por tanto, la actividad más digna y elevada que puede llevar a cabo un ser humano.

*Su actuación es la contemplación:* la sabiduría es la forma más alta en que puede actuar el pensamiento humano y es la contemplación de lo divino en sí y por sí: “Su formación se realiza por la aprehensión intuitiva de los *principios* mediante el intelecto, o por el conocimiento discursivo de las consecuencias que se derivan de tales principios”<sup>176</sup>.

---

<sup>171</sup> Es la esfera epistémica o científica, centrada en la verdad teórica. Cfr. MONTOYA SAENZ, JOSÉ; *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, o.c. p. 29. La sabiduría es en la *Metafísica* la ciencia de las causas y Primeros Principios, y en cuanto a conocimiento es Teología (apartados 11.3.1 y 11.3.4 respectivamente).

<sup>172</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1, 1139a.

<sup>173</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141a-1141b.

<sup>174</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141a.

<sup>175</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141a.

<sup>176</sup> REALE, GIOVANNI; *Guía de la lectura de la “Metafísica” de Aristóteles*, o.c. p. 107. Cursiva del autor.

Todo ello constituye la *excelencia del sabio*: conocer la verdad en todos sus ámbitos, pues el sabio “no solo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios”<sup>177</sup>. Además, en virtud de que ha alcanzado el conocimiento en su esencia divina, conoce el bien: “Conoce *aquello para lo cual* ha de hacerse cada cosa en particular, esto es, el bien de cada cosa en particular y, en general, el bien supremo de la naturaleza en su totalidad”<sup>178</sup>. Así, el conocimiento de la Verdad y el Bien son las virtudes del sabio. Él no busca su propia conveniencia, ama lo divino y vive en él. Como bien los ha juzgado la historia humana, ellos saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas; ellos emanan paz, serenidad y amor.

#### 11.5.2. Contemplación y acción en la prudencia

La contemplación, en la práctica, orienta las acciones gracias a la prudencia. La prudencia, cuyo término griego es *Phronesis*, se llama también inteligencia práctica o sabiduría práctica y es la otra cara de la acción humana bondadosa. Ella es otra forma de estar en la contemplación de la verdad, pero su acción no se dirige al conocimiento de lo divino, sino a lo que es susceptible de cambio. Por consiguiente está centrada en la verdad práctica y en la excelencia del carácter de la persona.

La composición del alma humana incluye una parte irracional que es la parte vegetativa (en cuanto se nutre y crece) y la parte animal (en cuanto ser sensible que se mueve y desea). De acuerdo con Aristóteles, la inteligencia no incide en la parte vegetativa, en cambio, sí incide en la sensitiva y la explicación de tal incidencia es la siguiente. La parte del alma sensitiva es totalmente irracional, sin embargo, en el caso del hombre participa de la razón en cierto modo<sup>179</sup>. Su función es la de percibir por los sentidos y como consecuencia siente el placer, displacer, la ira, la esperanza, el temor... de ahí provienen el apetito y el deseo.

---

<sup>177</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141a.

<sup>178</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 982b, 5-10. Cursiva del traductor.

<sup>179</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102b.

Esa parte deseante del alma puede oponerse y resistirse, o bien obedecer a la inteligencia. Gauthier describe las opciones que se le ofrecen a esa parte del alma: 1) oponerse, cerrarse a la voz de la razón y rechazar escucharla. El deseo que entonces nace es el deseo irracional y el menos razonable, es la codicia (*épithymia*); 2) resistirse, escuchar la voz de la razón, pero solamente en parte y comprendiendo tangencialmente sus órdenes. El deseo que brota de ello es el arrebatado (*thumos*); 3) obedecer, escuchar hasta el final la voz de la razón y modelar su movimiento sobre la regla que ella le dicta. El deseo que aparece en ella es deseo razonado y razonable, es el deseo (*boulèsis*)<sup>180</sup>.

Ni en la oposición, ni en la resistencia el alma obedece a la razón, por tanto no es una actividad específicamente humana sino animal. Al decir que no es una actividad específicamente humana no se quiere decir que no la realice el hombre, sino que en ellas no hace uso de su capacidad que le define como tal –ser inteligente-. Sólo, en la medida en que se escucha y se obedece a la inteligencia, la actividad de esta parte del alma sensitiva, es propiamente humana. En palabras de la *Ética a Nicómaco*: “lo apetitivo y, en general, desiderativo, participa de algún modo en cuanto le es dócil y obediente”<sup>181</sup>.

En este entramado, la parte del alma intelectual dispone de una excelencia dianoética a la que corresponde ese rol: es *la prudencia*. Ella es la capacidad humana que rige todo lo que es inferior, esto es, la parte irracional que hay en el hombre; su terreno de actuación no mira hacia la inteligencia sino a todo lo que es contingente y susceptible de ser de otra manera. En definitiva, la prudencia es aquello “con que contemplamos los que tienen esa posibilidad”<sup>182</sup>.

La prudencia a diferencia de la sabiduría “tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar”<sup>183</sup>, y domina las tendencias e impulsos que son inmoderados por naturaleza. Dice Aristóteles que su saber no versa “exclusivamente

---

<sup>180</sup> Cfr. GAUTHIER, RENÉ-ANTOINE; *La Morale d'Aristote*, o.c. p. 30-31.

<sup>181</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102b.

<sup>182</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 1, 1139a.

<sup>183</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141b.

sobre lo universal, sino que tiene que conocer también lo particular, porque es práctica”<sup>184</sup>. Todas esas cualidades están en sus capacidades, pero matemos cuál es su tarea, cuál es su acto y qué excelencia posee el hombre prudente.

*Su tarea consiste en regir el obrar humano en la verdad*, es la verdad práctica. Ella es el bien de uno mismo, pues consiente en saber lo que a uno le interesa en tanto que ser humano, qué se debe hacer y qué no. La aportación particular de la *Ética a Nicómaco* al concepto de prudencia es que ella no se equivoca en la elección del medio contingente a adoptar que pueda conducir al fin deseado, el bien<sup>185</sup>. Con la prudencia siempre la persona “sabe lo que le concierne y actúa en consecuencia”<sup>186</sup>. Por tanto, nunca se puede decir que actúan con prudencia aquellos que fracasan con las mejores intenciones. En fin, la prudencia regula todas las cuestiones prácticas y actividades éticas de la vida humana.

*Su actuación es humana y normativa*. La prudencia contempla la verdad y dispone la vida práctica hacia aquellas actuaciones prácticas que son las propiamente humanas. Dicta con certeza lo que se debe hacer y “se llama prudente el que puede examinar bien todo lo que refiere a sí mismo y eso es lo que se confiará a la prudencia”<sup>187</sup>. Absolutamente hablando, el prudente “es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre”<sup>188</sup>.

Todo ello conforma la *excelencia que posee el hombre prudente*. Él obra con *razón*, actuando rectamente frente a los bienes humanos. Tiene las virtudes de un carácter bueno; lleva en sí actos correctos y justos; fundamenta la regulación de sus pasiones en principios universales; es diestro, habilidoso y bueno. Pues, la persona prudente obedece a lo que le dicta su inteligencia divina. Dice Aristóteles que es “como el hacer caso del padre”<sup>189</sup>.

---

<sup>184</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141b.

<sup>185</sup> Cfr. BARREAU, HERVÉ; *Aristóteles y el análisis del saber*, o.c. p. 192.

<sup>186</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 8, 1142a.

<sup>187</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141a.

<sup>188</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141b.

<sup>189</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1103a.

Ya los antecesores de Aristóteles habían hecho alusión a la virtud, pero su aportación en la distinción entre virtudes dianoéticas y éticas, le da el título de padre de la ciencia ética que desde entonces ha dominado la cultura occidental. A pesar de la evolución que a lo largo de la historia de la humanidad pueda haber sufrido tal aportación, lo cierto es que tanto la sabiduría como la prudencia, y por ende el obrar y el comportamiento humano, en su origen encuentran su razón de ser en lo divino y en la contemplación.

En rigor, para Aristóteles las facultades humanas de la sabiduría y la prudencia son las capacidades propias a todo ser humano y es su función ejercerlas en una vida de integridad y plenitud. Existe un conjunto de necesidades en la persona que no son de orden psicológico ni sentimental, sino de orden espiritual. Estas necesidades irrumpen en lo más profundo del ser, afectan al conjunto del ser humano y exigen la inteligencia teórica y la inteligencia práctica para poder responder satisfactoriamente a lo que verdaderamente somos.

Es ahora evidente que la actividad contemplativa, enmarcada en la estructura aristotélica que hemos examinado, con las notas peculiares extraídas y los nexos que se han reconocido, es el sustento de la felicidad de la persona. En efecto, la dignificación del hombre consiste, según el estagirita, en obrar en función de lo que uno en realidad es, hasta el punto de que en tal dignidad está la felicidad.

La felicidad que hemos estudiado se alimenta en la contemplación. La *eudaimonía*, expuesta en la *Ética a Nicómaco* y observada a la luz de la visión unitaria de la Filosofía Primera, es el resultado de un modo de amar y conocer, en el que la metafísica y lo humano se hallan fuertemente entrelazados; es un amor que no nace de nuestras propias fuerzas y en la que la línea que podría separar la felicidad del amor contemplativo se esclarece en el acto de contemplación. En definitiva, la felicidad proviene de la unión del alma con Dios.

Para Aristóteles, se dijo al inicio, la felicidad no es un sentimiento como hoy nos puede parecer; es un modo de ser bueno y estar bien. Su aportación consiste no sólo en recordarnos la necesidad de ser bueno, sino en decirnos qué somos como seres, qué facultad debemos usar, cómo la debemos usar y, ante todo, que está ahí para ser

ejercida a lo largo de toda una vida. La vida del hombre dirigida a la felicidad es objeto del próximo capítulo.

## CAPÍTULO 12 - AMAR Y SABER SER HUMANO, UN CAMINO ESPIRITUAL

*“Se considera, al menos, que la filosofía encierra placeres admirables por su pureza y por su firmeza, y es lógico que la existencia de los que saben, sea más agradable que la de los que buscan”<sup>190</sup>.*

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177a.

### Introducción

Dice la *Ética a Nicómaco* al respecto de la felicidad:

“y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo”<sup>191</sup>.

Para que la tarea del hombre sea puesta en escena por obra de sus capacidades es necesario que ella se desarrolle en una vida culminada, esto es, en una vida que llegue a la madurez y que dispone de tiempo para desplegarse. El camino que el hombre recorre en el transcurrir de una vida feliz es el tema de este duodécimo capítulo.

En los capítulos precedentes nos hemos propuesto averiguar la dimensión teórica y existencial del amor contemplativo en la profundidad espiritual del fundamento y las capacidades humanas que como trama se encuentran en la felicidad aristotélica. Aún cuando se haya visto el descenso de esas ideas al terreno de las acciones, ciertamente las nociones han sido primariamente conceptuales y teóricas. El objetivo que nos proponemos ahora es observar en el propio obrar, la incidencia del amor contemplativo en la felicidad desde el planteamiento “amar y saber ser hombre” y completar la estructura en la que el hombre “es feliz” en el amor contemplativo.

El orden que se sigue es el siguiente: primero, compendiar y explicitar el valor humano del querer ser hombre; segundo, averiguar el aprendizaje que solicita el amor y el saber ser hombre; y tercero, observar el amor contemplativo relacional en la amistad.

---

<sup>190</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177a.

<sup>191</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1098a.



Seguimos la argumentación aristotélica que se ha ido reiterando a lo largo de la investigación: la gradación de los bienes, la ordenación jerárquica de los diversos bienes o virtudes, la subordinación de todo obrar a fines; fines y bienes que están unidos por un hilo conductor que es espiritual, muestra que la felicidad está en el amor bien entendido como necesidad humana.

### **12.1. El valor del “querer ser humano” en la felicidad aristotélica**

Dice Aristóteles que “la dicha” es el supremo bien y la naturaleza espiritual del hombre, sin embargo, no es un mero estado presente, tampoco una disposición “porque, de serlo, podría darse también en quién pasara la vida durmiendo, viviendo la vida de las plantas, y en el que sufriera las mayores desgracias”<sup>192</sup>. La felicidad se la debe considerar como la actividad de una vida entera que permita dar cuenta del sentido de la existencia bajo el impulso del amor contemplativo hacia un “querer ser hombre”.

La *eudaimonía* aristotélica muestra implícitamente el valor de ese amor humano: “querer ser hombre” en el sentido más amplio y con todas sus consecuencias y en todos los ámbitos. En la intimidad del hombre, en su profesión, en sus relaciones externas desde el trato con la riqueza al trato con el amigo, en su papel en la sociedad y la política, el amar ser hombre lo muestra Aristóteles como lo más deseable, “porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma”<sup>193</sup>.

Pero, si en Aristóteles amar ser hombre es lo más elevado que a una persona le compete, ¿es algo separado de su vida cotidiana? Se sabe que la verdad sobre la realidad de la existencia no es fácil y que el hombre tiene dificultad para encontrarla, sin embargo, no es algo separado de la vida. Para el estagirita la verdad es luz que se revela en la contemplación como claridad que siempre nos recubre y nos circunda y, las dificultades que impiden ver la realidad no dependen de la misma verdad, sino del hombre: “En efecto, como los ojos del murciélago respecto a la luz del día, así se

---

<sup>192</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 6, 1176a-b.

<sup>193</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 6, 1176b.

comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas”<sup>194</sup>.

Cuando se observa el mundo se advierte que al lado de lo inanimado, lo animado se da en cantidad infinitamente pequeña, y todavía es más escasa la raza humana, la única capaz de elevarse a una vida más alta. Aún dentro de ella, pocos logran desenvolver convenientemente sus dotes espirituales y ser felices en la actuación de esas dotes. Si es cierto que la Naturaleza muestra su tendencia natural y se observa que las criaturas vivas han sido producidas de modo perfecto para cumplir con su naturaleza, por otra parte, parece como si esa tendencia estuviese en cierto modo desviada. Se ven hombres que actúan bien y notablemente, hombres que se elevan a la contemplación de la divinidad, sin embargo, se detecta en la mayor parte vicio y necesidad. A esto se añade una cantidad infinita de sufrimiento<sup>195</sup>.

Aristóteles explica que las tendencias del universo se cruzan dando lugar a las deformidades del mundo sublunar en el que el hombre existe. Es el hombre el que tiene y puede, por sus facultades, trascender esas deformidades, elevarse a la vida de realidades divinas y contemplar el fin de la existencia. Dice al inicio de la *Metafísica*: “Los hombres –ahora y desde el principio- comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe”<sup>196</sup>. La capacidad espiritual humana otorga una distinción respecto a los demás seres: la capacidad de *admiración de la existencia*.

Señala Torralba, en relación a ese texto, que una cosa es existir y otra bien distinta darse cuenta de que uno existe. La planta existe, dispone de un tiempo-espacio de vida, pero ella no sabe que existe; la oruga, también existe, observa con

---

<sup>194</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 1, 993b, 5-10.

<sup>195</sup> Cfr. BRENTANO, FRANZ CLEMENS; *Aristóteles*, o.c. p. 145 y ss.

<sup>196</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982b, 10-20.

detenimiento el entorno buscando la presa, pero no toma conciencia del hecho de existir. El hombre, al contrario, a pesar de sus tendencias y pasiones, se sorprende de su propia existencia, del mero hecho de ser, de estar aquí, en definitiva, sabe que *goza del don de ser*, ama la verdad y la quiere<sup>197</sup>. La admiración del hecho de existir provoca el amor humano, el amor a querer saber la verdad.

Aristóteles nos muestra que naturalmente ya gozamos de la capacidad espiritual de amar, sin embargo, eso no es suficiente. Así es, el ser humano, que en el don de ser encierra en sí mismo la facultad intelectual de amar y de saber, debe ejercitar ese don por medio del esfuerzo, de la voluntad a querer saber, a querer ser. En la *Ética a Nicómaco*, nos conduce a gozar del ser y nos advierte de la importancia de amar esa gracia divina y satisfacerla. Dice así: “de la misma manera que una ciudad y todo otro organismo sistemático parece consistir sobre todo en su elemento principal, así también el hombre, y es más que ninguno amante de sí mismo el que ama esa parte suya y se satisface”<sup>198</sup>. En ese mismo sentido en otro momento afirma que en la razón (entendida en su sentido pleno) consiste el ser de cada uno “y que el hombre bueno lo ama sobre todo”<sup>199</sup>. Lo que con toda conciencia expresa en su conjunto es que lo que es propio del ser humano por naturaleza es también lo más excelente y lo más venturoso, sin embargo el hombre tiene que esforzarse.

Del mismo modo que la dicha es un derecho, ésta se constituye como un deber para el hombre. Al hombre se le exige ser feliz a menos que desatienda su propia naturaleza. La naturaleza le impone actuar el bien en todas y cada una de las acciones que se llevan a cabo tanto en vistas a la felicidad que particularmente produce como en vistas a la sociedad: “no entendemos por suficiencia, el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres, y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social”<sup>200</sup>. Naturalmente, para Aristóteles ese deber humano pide un camino de vida y

---

<sup>197</sup> Cfr. TORRALBA, FRANCESC; *Inteligencia espiritual*. Plataforma. Barcelona 2010, (3ª ed.), p. 111-112.

<sup>198</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 8, 1168b.

<sup>199</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 8, 1169a.

<sup>200</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097b.

de amor a querer ser hombre cabal, “querer ser hombre” auténtico, lo más en ser hombre<sup>201</sup>.

En realidad, todos los hombres aman la vida y buscan la felicidad con sus acciones. Pero la felicidad, aunque está en la esencia estructural humana, no es algo innato en la vida sino que tiene lugar por el amor a la verdad de la vida y del ser humano. De acuerdo con la ética aristotélica “sería un gran error dejar a la fortuna lo más grande y hermoso”<sup>202</sup>. Claro está que para que eso no ocurra, es preciso que uno se determine a emprender un determinado tipo de aprendizaje. En repetidas ocasiones Aristóteles nos insta con contundencia a la formación: “la vida feliz es la que es conforme a la virtud, vida de esfuerzo serio, y no de juego”<sup>203</sup>, pues, sería es la actividad de la mejor parte del hombre y, cuando eso se quiere y piensa, cuando se lleva a cabo, aparece la felicidad que todo hombre quiere y merece.

## 12.2. Aprendizaje de amar y saber ser humano

La voluntad al aprendizaje se considera entre las cosas más valiosas y divinas que el ser humano pueda poseer: “cierto aprendizaje o ejercicio, se cuenta entre las cosas más divinas; en efecto, el premio y el fin de la virtud es evidentemente algo divino y venturoso”<sup>204</sup>. En esa línea, el inicio del Libro II plantea a qué debe su origen o de qué procede la felicidad y expone los caminos que sigue el hombre en su andar hacia ella.

La explicación del proceso mediante el cual el hombre adquiere la conciencia de bien y de hombre bueno, va dirigida a las cuestiones morales que representan la sabiduría colectiva de la especie humana, a investigar esas creencias, a compararlas entre si y a purificar las inexactitudes. La ética aristotélica no es demostrativa; entre todo el conjunto de creencias y opiniones, los primeros principios de la ética están tan inmersos en el don de ser y en los detalles de la conducta que se muestra con ese don, que no se pueden captar fácilmente, pero la ética es precisamente captarlos. Estas

---

<sup>201</sup> Cfr. MONTOYA SAENZ, JOSÉ; *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, o.c. p. 48.

<sup>202</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 9, 1099b.

<sup>203</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 6, 1177a.

<sup>204</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 9, 1099b.

son, pues, las condiciones de la tarea que establece la verdad de ser, verdades que nunca aparecen a primera vista pero que son evidentes por sí mismas cuando han sido alcanzadas<sup>205</sup>.

### 12.2.1. Enseñanza del amor contemplativo

Comienza el mencionado libro con las siguientes palabras: “Como existen dos clases de virtud, la dianoética y la ética, la dianoética debe su origen y su incremento principalmente a la enseñanza, y por eso requiere experiencia y tiempo”<sup>206</sup>. Por su misma naturaleza las excelencias dianoéticas estudiadas, sabiduría y prudencia, responden, según se ha visto, a la capacidad humana de amar contemplativamente.

La verdad, de acuerdo con Aristóteles, está presente en todas partes. Pero la felicidad que produce la contemplación no sobreviene sin más, sino que es un proceso a lo largo de la vida. La *Ética a Nicómaco* no detalla explícitamente los pasos a seguir o las connotaciones en detalle como si lo hace para las virtudes éticas. En cualquier forma, sí señala que su aprendizaje cuenta entre las cosas más divinas y es objeto de los seres humanos. Se detallan a continuación los caracteres exponenciales que sobre dicho aprendizaje se observan y son relevantes a este estudio:

- a) Aristóteles afirma que se tiene la capacidad: “en todo aquello que es resultado de nuestra naturaleza, adquirimos primero la capacidad y después producimos la operación (esto es evidente en el caso de los sentidos: no adquirimos los sentidos por ver muchas veces u oír muchas veces, sino a la inversa: los usamos por que los tenemos, no los tenemos por haberlos usado)”<sup>207</sup>.
- b) El uso de esa capacidad no es una alteración, sino el ejercicio de algo que ya se posee; es una actualización progresiva, un camino perfectivo, un paso hacia sí mismo de aquello que ya existe y en la que se va conformando un modo de ser y un modo de vivir humanamente. En definitiva, la actividad teórica, impulsada

---

<sup>205</sup> Cfr. ROSS, W. D.; *Aristóteles*, o.c. p. 271.

<sup>206</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103a.

<sup>207</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103a.

por el amor a saber la verdad “es un progreso hacia sí mismo”<sup>208</sup>. En definitiva, la finalidad no es cambiar algo o ponerlo en movimiento; el hombre ya es contemplador y el fin es alcanzar la verdad acerca del ser<sup>209</sup>.

- c) El amor al saber de la verdad (*filosofía*) no se trata sólo de la actualización de potencias congénitas al hombre, sino una vida elegida y convertida en experiencia por decisión propia.

Los tres exponentes mencionados, confluyen en una vida de aprendizaje en donde el amor a contemplar es la entera ocupación del aspirante; es un caminar de experiencia desde el ser hacia el ser, cuya labor consiste en descubrir los diversos sentidos del bien inmanente en las diversas acciones, para desembocar en el descubrimiento del Bien suprasensible en su acepción de Principio.

Confirma Melendo, al respecto del camino a la contemplación aristotélica, que la captación intuitiva de la verdad y de lo divino que se da en la contemplación, en la vida real, va precedida de toda una serie de percepciones en que las realidades son conocidas pero, no todavía en su condición de real, sino en relación al beneficio-daño que representan. Se va produciendo una gradual maduración del conocimiento sensible que se encuentra posibilitada por la propia inteligibilidad de lo existente y por el influjo ascensional que el entendimiento imprime a cada una de las percepciones completas hasta que lleguen a fraguar en conocimiento de lo que es. Este proceso de mejora, añade el estudioso, está sometido al tiempo a través de múltiples procesos de experiencia, que en rigor todavía no culminan en la aprehensión intelectual y, hay un momento, sin embargo, en que todo el trabajo pilotado por la inteligencia cuaja y cristaliza en la primera de las aprehensiones intelectuales estrictas, en la que se aprecia, ya bajo la condición de ente, una realidad determinada y la presencia consecretaria de quien conoce, también como siendo, como ente<sup>210</sup>.

---

<sup>208</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II, 5

<sup>209</sup> Cfr. DÜRING, INGEMAR; *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. Trad. Bernabé Navarro. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México D.F. 2000, (2ª ed.), p. 704.

<sup>210</sup> Cfr. MELENDO, TOMÁS; *La metafísica de Aristóteles: método y temas*, o.c. (vol. II), p. 50-51.

En ese caminar, la admiración que se obtiene en la contemplación embarga el corazón y la mente del hombre, colmándolo de felicidad. Incluso si la visión es parcial y fugitiva, en virtud de la nobleza de tal conocimiento, éste se convierte en una práctica de vida de amor contemplativo en donde al inicio no es sino un origen permanente, interiormente constante de amor. Precisamente por eso, el gozo sublime de conocer resulta matizado y acrecentado por la trascendencia eminentemente cualitativa de aquello que es contemplado.

Hay que dejar sentado en este punto aquello que ya habíamos afirmado desde una perspectiva conceptual. El amor humano (amor contemplativo) es aquel que surge de la contemplación del bien divino en donde nuestras propias fuerzas y la visión del amor universal y existencial se funden hacia una vida de amor y felicidad.

La experiencia de vida que se está describiendo es primordialmente mística; una mística que no es demostrable desde la perspectiva de los sentidos y no por ello dejaría de tener el valor que Aristóteles le imputa por las obras que produce. La misión del amor y saber teóricos, afirma Montoya Saénz, “es iluminar el proceso antropológico por el que nos *hacemos cargo* de la realidad, *cargamos con* ella y nos *encargamos* de la misma, bajo los impulsos de la voluntad de verdad y de vida buena rectamente enderezados por el logos racional. La filosofía, pues, se entreteje con la vida de la que ha brotado, pero enriqueciendo el repertorio de actitudes ante las cosas del mundo,...sea teórica, poiética o práctica”<sup>211</sup>.

Esto significa, no alejarse de las cosas cotidianas, sino de las interpretaciones que de ellas hacemos, de las valoraciones subjetivas que rigen nuestras acciones, hasta que en las cosas que manejamos a diario se hace perceptible una cara más profunda de la realidad. O como advierte Melendo, se supera el embotamiento de lo acostumbrado, se sale de lo ordinario, y ese salir de ahí no deriva de una huida sino de un más claro hundirse en lo-que-es y nos rodea<sup>212</sup>.

---

<sup>211</sup> MONTOYA SAENZ, JOSÉ; *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, o.c. p. 48.

<sup>212</sup> Cfr. MELENDO, TOMÁS; *La metafísica de Aristóteles: método y temas*, o.c. (vol. I) p. 67.

Es cierto para Aristóteles que todo amor busca la felicidad, sin embargo, advierte que el amor contemplativo tiene enraizado el valor metafísico y, por tanto, a diferencia de todo otro tipo de deseo llamado amor tiene la condición de que el último motivo de la acción no es el amor del estado de dicha que se procura alcanzar, sino el amor del bien que quiere descubrir. En otras palabras, en el amor contemplativo la felicidad no es tanto “estar feliz” cuanto “ser bueno”, “ser hombre”.

La felicidad aristotélica, asentada en cimientos espirituales, recobra no sólo el fundamento universal y existencial del amar y del saber unidos, sino ese amor contemplativo como pilar indispensable del obrar y del pensar humanos y de la plenitud de la persona. En efecto, la felicidad perfecta propuesta por Aristóteles es un camino sobre sí mismo.

Con respecto a esta nota: camino sobre sí mismo, se observa que aún si en algunos casos se ha querido ver como egoísmo, lo cierto es que en su valor metafísico, como ya se ha visto, es más bien un “darse a Dios” y con las consecuencias relacionales que ello comporta. El hombre, amante de su don de ser, se convierte en su propio y más grande bienhechor al tiempo que fuente de bendición para todo el mundo. En efecto, tal como habíamos advertido en el estudio de la facultad intelectual del alma, el entendimiento al contemplar descubre el fundamento de la existencia en donde ya no se piensa lo inferior sino la esencia de las cosas, de los hombres, lo divino que encierra todo ser. Dice Brentano: “No piensa Aristóteles que el hombre que vive teóricamente deje de ejercer saludable influencia sobre los demás”<sup>213</sup>. “Lo bueno en sí mismo sólo se da donde hay conciencia y, especialmente, allí donde esta alcanza sus más altos grados. En una palabra, lo que en el hombre vale por sí, es según Aristóteles la alta vida espiritual del sabio y del justo”<sup>214</sup>.

#### *12.2.2. Desarrollo de las virtudes éticas en el amor espiritual*

Junto a la enseñanza que se lleva a cabo en el ámbito de las virtudes dianoéticas, Aristóteles trata el desarrollo de las llamadas virtudes éticas y que son

---

<sup>213</sup> BRENTANO, FRANZ CLEMENS; *Aristóteles*, o.c. p. 142.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 146.



aquellas virtudes que se desenvuelven por obra de la virtud dianoética de la prudencia. Al respecto de su adquisición dice: “la ética, en cambio, procede de la costumbre”<sup>215</sup>.

Aristóteles utiliza en el Tratado ético la palabra “virtud”, especialmente para designar las virtudes éticas o del carácter<sup>216</sup>. El término “carácter” es una traducción del término griego *ethos* (del que procede ética) y remite al modo de ser de una persona que se expresa, natural y espontáneamente, en sus acciones. Estos términos no revelan una habilidad o una debilidad de la persona, sino el modo verdadero de ser y de estar en el mundo: las verdaderas relaciones consigo mismo, con los otros, con la realidad social y con el orden divino.

Las virtudes éticas, o lo que es lo mismo, ser ético, no es natural ni antinatural al hombre. Se nace con la capacidad de adquirirlas, pero esta capacidad debe ser desarrollada por el hábito o costumbre. Dice así: “ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, ya que ninguna cosa natural se modifica por costumbre; por ejemplo, la piedra, que por naturaleza se mueve hacia abajo, no se la podría acostumbrar a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba diez mil veces; ni al fuego a moverse hacia abajo, ni ninguna otra cosa de cierta naturaleza podría acostumbrarse a tener otra distinta. Por tanto, las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre”<sup>217</sup>.

Indica que las virtudes se adquieren mediante el ejercicio y se aprenden haciéndolas. No son éstas cuestión de imaginación o de buenos deseos. Por ejemplo, así como aprendemos a ser constructores construyendo casas o tocadores de arpa tocando el arpa, del mismo modo, practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza fuertes<sup>218</sup>. Visto desde la otra cara eso significa que sin hacer acciones justas, honradas o amistosas, uno no

---

<sup>215</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103a.

<sup>216</sup> Señala Montoya Saenz que no todas las acciones que desempeña una persona son acciones en sentido pleno; hay actos simplemente *técnicos* que se enjuician desde una perspectiva de objetivos concretos (la técnica de un cirujano); actos realizados por descuido... Tales actos son poco reveladores del *ethos*. Cfr. MONTOYA SAENZ, JOSÉ; *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, o.c. p. 130.

<sup>217</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103a.

<sup>218</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103a-b.

se vuelve justo, honrado o amable. Pues, si nos refugiásemos en la teoría, nos comportaríamos de un modo parecido a los enfermos que escuchan atentamente a los médicos pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y entonces, lo mismo que los enfermos no sanan el cuerpo con tal talante, no sanaríamos el alma con tal actitud<sup>219</sup>.

Asentada con esas explicaciones la necesidad de ejercitarse en la virtud, Aristóteles advierte que el camino a la virtud ética no supone cualquier aprendizaje sino un “cierto aprendizaje”, pues lo mismo que construyendo casas se hacen tanto los malos como los buenos constructores, “es nuestra actuación en nuestras transacciones con los demás hombres lo que nos hace a unos justos y a otros injustos, y nuestra actuación en los peligros y la habituación a tener miedo o ánimo lo que nos hace a unos valientes y a otros cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y apacibles y otros desenfrenados e iracundos, los unos por haberse comportado así en esas materias, y los otros de otro modo. En una palabra, los hábitos se engendran por las operaciones semejantes”<sup>220</sup>.

Como que los hábitos engendran tanto el vicio como el bien, “de ahí la necesidad de realizar cierta clase de acciones”<sup>221</sup>. Entonces, debemos preguntarnos ¿qué clase de hábito hace que el hombre sea virtuoso y persona de bien? La respuesta para Aristóteles es clara: “Toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación; por ejemplo, la excelencia del ojo hace bueno al ojo y su función (pues vemos bien por la excelencia del ojo); asimismo la excelencia del caballo hace bueno al caballo y lo capacita para correr, para llevar al jinete y afrontar los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual ejecuta bien su función propia”<sup>222</sup>.

Tratándose del hombre, uno ha de procurar saber de su excelencia y, además, practicarla<sup>223</sup>. La vida virtuosa promulgada por Aristóteles, en tanto reclama un

---

<sup>219</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 4, 1105b.

<sup>220</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103b.

<sup>221</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103b.

<sup>222</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106a.

<sup>223</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1179a-b.

ejercicio espiritual, podría parecerle a la concepción moderna una vida de sacrificio innecesario y anticuado. Para el pensador, en cambio, la vida práctica de la virtud en la que se adquiere el bien y con respecto al cual todo lo demás es amado, es digna de estima. Todo ello nos advierte, considerado ahora en el ámbito del carácter, de la insistencia de Aristóteles en fijar en el bien el criterio de todo amor. El amor humano, a los ojos del estagirita, es una bella voluntad de sacrificio como es el caso de una noble renuncia a un placer atrayente, un animoso proceder frente a los peligros, una paciencia con respecto de lo que tenemos o somos, en definitiva, el amor es amor del bien de la persona con la consecuente felicidad.

Con todo, surge la pregunta fundamental de la ética que, tanto para Aristóteles como para el tiempo actual es: ¿qué es bueno? Hoy la opinión ampliamente extendida responde en la valoración subjetiva del bien y de la acción. Para el estagirita la clave que dice qué es bueno es la prudencia. Ella como virtud dianoética que es, se fundamenta en la idea de Principio de Bien, y, como señala Düring, una anarquía de valores tal como reina en la actual filosofía positivista de Occidente, le habría sido inaceptable<sup>224</sup>.

La prudencia como ya se ha visto más arriba, es virtud espiritual que tiene el objeto de regular y someter al bien las acciones humanas que derivan de la parte del alma sensitiva y que desean sin control. La prudencia tiene un amplio e importante campo de estudio, sin embargo en este trabajo, por cuestión de espacio, vamos a examinar las notas que estén relacionadas con nuestro objetivo y dejar de lado el estudio de las virtudes éticas en detalle. Estas notas son las que han de indicar la incidencia del amor espiritual (obrado por la prudencia) en el desarrollo de las virtudes y, por tanto, en el “ser hombre” en las acciones cotidianas y morales.

Una acción en sí y por sí no es ética. De acuerdo con Aristóteles la acción llega a ser ética sólo cuando al presentarse una situación electiva la acción proviene de una decisión en donde obra la prudencia. La prudencia en la ética aristotélica llama a considerar la moralidad como el ejercicio de acciones buenas, no porque ellas nos

---

<sup>224</sup> Cfr. DÜRING, INGEMAR; *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, o.c. p. 713

parezcan correctas, sino porque las reconocemos capaces de dirigirnos a lo que es “bueno para el hombre”. En efecto, el comportamiento ético no es una cierta disposición subjetiva; no es sólo actuar como hace falta, sino también con lo que hace falta, cuando y donde hace falta<sup>225</sup>.

La prudencia es la recta razón espiritual humana que determina las virtudes éticas diciéndonos cómo, con qué, cuando y donde. En otras palabras, por la prudencia somos capaces de ver el bien de las cosas rectamente y de adquirir las virtudes por medio de la experiencia, pues, el hombre prudente es aquél que tiene dominio de sí mismo y se somete a la regla de vida que su inteligencia espiritual le impone; mientras el hombre incontinente la desobedece. Así, para ser moralmente bueno es preciso poseer por sí mismo la sabiduría práctica, o seguir el ejemplo o el precepto de alguno que la posea; porque es aplicando, con el razonar espiritual, principios universales a las circunstancias particulares, como se determina la acción que conviene.

La *Ética a Nicómaco* indica con precisión las condiciones que implica toda acción completamente buena: 1) sabiendo lo que se hace; 2) eligiéndolas y eligiéndolas por ellas mismas; 3) como resultado de una actitud firme e inmovible<sup>226</sup>. Es, en definitiva, ejercer el amor a la dignidad del hombre rectamente. En este sentido advierte Düring que la desigualdad de los hombres y de su obrar y la inconstancia, casi sin excepción, de todo lo humano no permiten que se establezca y fije una regla sencilla aplicable a todos los casos y a todos los tiempos. Sólo el juicio del hombre prudente, que adquirió una opinión verdadera y sólidamente fundada sobre lo bello, justo y bueno, elevándose a la esfera divina puede tomar una decisión en cada caso<sup>227</sup>.

La cuestión central en el tema de virtudes éticas es el placer y el dolor que se experimenta con las acciones. Dice Aristóteles que todas las pasiones y acciones van seguidas de placer o de dolor, y que “por causa del placer hacemos lo malo y por causa

---

<sup>225</sup> AUBENQUE, PIERRE; *La prudencia en Aristóteles*. Trad. M. J. Torres Gómez-Pallete. Crítica. Barcelona 1999, p. 77.

<sup>226</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 4, 1105a.

<sup>227</sup> Cfr. DÜRING, INGEMAR; *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, o.c. p. 713

del dolor nos apartamos del bien”<sup>228</sup>. El amor espiritual y la prudencia, para Aristóteles, juega un rol indispensable en este asunto. Como tenemos tendencia a juzgar todas las acciones según el placer o el dolor que nos producen, la principal fuente de las acciones viciosas consiste en que se persigue el placer y se evita el dolor. Este hecho entraña un doble peligro: buscar el placer; huir del dolor.

En cuanto a la búsqueda del placer (lo que viene a ser amor por el placer) dice Aristóteles que hay placeres reprochables y eso no son placeres: “si algunas cosas resultan agradables a los que tiene una disposición viciosa no se ha de pensar por eso que son agradables, excepto a ellos, como tampoco pensamos que son sanas, o dulces, o amargas, las cosas que se lo parecen a los enfermos ni son blancas las que se lo parecen a quienes tiene una enfermedad de los ojos”<sup>229</sup>. El placer es estrictamente placer cuando lo que se ama es lo bueno. Se lee en la obra: “Deberíamos decir que de un modo absoluto y en verdad es objeto de la voluntad el bien, pero para cada uno lo que le aparece como tal. Así para el hombre bueno lo que en verdad lo es; para el malo cualquier cosa (lo mismo que, tratándose de los cuerpos, para los bien constituidos es sano lo que verdaderamente lo es, pero para los enfermizos otras cosas; y lo mismo les ocurre con lo amargo, lo dulce, lo caliente, lo pesado y todo lo demás)”<sup>230</sup>.

En lo que concierne al rechazo del dolor, dice Aristóteles, que tendemos a huir del dolor y eso es un error. No debe el hombre rechazar todo lo que tiene que ver con el dolor, sino, su tarea consiste en aprender a querer lo bueno, cueste el dolor que cueste recorrer el camino, cueste lo que cueste hacer acciones buenas. Nos podemos preguntar, ¿es, para Aristóteles, el amor dolor? Entendido desde la perspectiva de finalidad y bien que caracteriza al pensador, se podría responder afirmativamente. El amor en su ejercicio es dolor en tanto “ser ético” supone el aprendizaje y desarrollo del bien como único fin. Para el pensador la incapacidad de sufrir dolor proviene de la incapacidad de amar el verdadero bien y el sentido de la existencia.

---

<sup>228</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 3, 1104b.

<sup>229</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 3, 1173b.

<sup>230</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 4, 1113a.

Debemos aprender, dice el pensador, a sentir el placer y el dolor de la manera que conviene y en el momento que conviene. Aristóteles no elogia ni condena las tendencias inherentes al hombre; son indiferentes en sí mismas. El amor o la tendencia en las acciones se torna bueno o malo en función de si es éstas son sometidas o no a la “recta razón” que nuestra facultad de razonar aprehende por sí misma y trata de imponerles, o si son dejadas que se impongan contra esta regla. Dice así: “El bueno, efectivamente juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo por decirlo así, el canon y la medida de ellas. En cambio, en la mayoría el engaño parece originarse por el placer, pues sin ser un bien lo parece, y así eligen lo agradable como un bien y rehúyen el dolor como un mal”<sup>231</sup>.

La vida de amor contemplativo se realiza en el ejercicio de actos virtuosos: “la prudencia en la resolución de actos prácticos que ocurren; la valentía en los peligros, que resplandecen sobre todo en el sacrificio de la vida en aras de un ideal bello; la continencia, que brilla sobre todo en la resistencia a la poderosa atracción de un placer, por amor a lo noble; la honradez, que culmina en un pobre que pudiendo enriquecerse impunemente a costa de otro, se abstiene de ello; la generosidad, que se manifiesta en sacrificarse en cuanto a los bienes inferiores por amor de otros”<sup>232</sup>. Todas estas actuaciones y otras semejantes son acciones nobles, en las que la vida práctica trasluce el amor espiritual con que el hombre se relaciona con su entorno.

### **12.3. Amor contemplativo y amistad**

Como hemos ido observando, el don de amar y saber ser hombre y la felicidad que desborda, aunque se realiza en el interior de uno mismo, no queda circunscrito ni en sus actuaciones ni en sus efectos a un ámbito exclusivamente personal. En general los tratados éticos de Aristóteles y en particular la amistad (a la que dedica dos libros

---

<sup>231</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 4, 1113a-b.

<sup>232</sup> BRENTANO, FRANZ CLEMENS; *Aristóteles*, o.c. p. 134.

enteros de la *Ética a Nicómaco*), muestran el valor que el saber y amor espirituales tienen en el resto de la sociedad y en los amigos<sup>233</sup>.

Hoy en día se distingue entre ética individual y ética social, según se refiera a un solo individuo o a la sociedad humana. Mas, según Aristóteles, el objetivo es idéntico para el individuo y para el Estado, y se manifiesta más claramente en el Estado. Lo expresa así: “Aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es mas hermoso y divino para un pueblo y para ciudades”<sup>234</sup>. La ética aristotélica evidentemente es ética social y modelo de convivencia humana sin olvidar que el hombre individual es esencialmente miembro de una sociedad. Así se ve, por ejemplo, al observar que la teoría de la justicia reconoce implícitamente los derechos de las personas.

La lectura de la *Ética a Nicómaco* produce la impresión de que, en su mayor parte, el sistema moral de Aristóteles está centrado en el individuo. Implícitamente ya hemos visto que esto no es así, incluso en el libro I de la obra los amigos habían sido incluidos como parte importante de los requisitos necesarios para la felicidad. También la discusión que sobre el tema de la amistad lleva a cabo en los libros XVIII y IX, corrige en sentido positivo esa impresión.

Las diversas formas de amistad mencionadas por Aristóteles son todos ejemplos del carácter esencialmente social de la naturaleza humana. En el orden inferior, el hombre tiene necesidad de amistades fundadas en la utilidad, ya que, económicamente no se basta a sí mismo. En un plano más elevado, forma las amistades fundadas en el placer, pues experimenta un placer natural en la sociedad de sus semejantes. En un plano todavía más elevado forma las amistades fundadas en el bien, en las cuales el amigo ayuda al amigo a vivir la mejor vida. Si es cierto que todas

---

<sup>233</sup> La *Ética* y la *Política* aristotélicas son vistas en general como partes de una misma ciencia a la que por lo general llama política (la relación que existe entre ambas no parece tan clara) Al objeto de este estudio se requiere, desde la ética y sin adentrarse en la política, cuyo tema preponderante se encuentra en la justicia, centrar la atención en la *Ética a Nicómaco* y la amistad.

<sup>234</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094b.

estas consideraciones de Aristóteles nos indican la necesidad humana de amor, también es cierto que la verdadera amistad es aquella fundada en el amor espiritual del bien.

Da Aristóteles dos razones por las que conviene detenerse en la amistad: de un lado, la amistad es una virtud, más precisamente implica la virtud; de otro, es muy necesaria para la vida. Se ha observado que la obra hace hincapié en la segunda razón seguramente en virtud de la primera, pues la amistad que ciertamente es indispensable para vivir si es verdadera amistad requiere la rectitud y el bien obrar para con el amigo. Lo expresan las siguientes palabras: “Sin amigos nadie querría vivir, aún cuando poseyera todos los demás bienes... porque ¿de qué sirve esa clase de prosperidad si se la priva de la facultad de hacer bien, que se ejerce preferentemente y del modo más laudable respecto de los amigos?”<sup>235</sup>.

En efecto, la necesidad de amar y de amar bien se da de modo natural del padre para con el hijo y del hijo para con el padre, no sólo entre los hombres, sino entre las aves, en la mayoría de animales, entre los miembros de una misma raza. Se ve cuan familiar y amigo es el hombre para el hombre. La amistad mantiene unidas a las ciudades, la concordia es a lo que más se aspira; la discordia que es enemistad se procura expulsar. Pero la amistad no es sólo algo necesario, sino algo hermoso, pues alabamos a los que aman<sup>236</sup>.

En este contexto –la amistad como amor del bien–, la parte más interesante de la discusión llevada a cabo por Aristóteles es aquella en la cual presenta la idea de que: la amistad tiene por fundamento el amor del hombre por sí mismo. El filósofo mantiene que el hombre hace lo mejor para los demás para cumplir con lo mejor de él. Sin embargo, la amistad se entiende también como amor por el amigo. Cuando aquella afirmación se entiende según el amor espiritual, encontramos datos beneficiosos sobre el significado de la amistad aristotélica.

---

<sup>235</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, 1, 1155a.

<sup>236</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, 1, 1155a.



En la relación del hombre con su propio ser espiritual y con su bien se obtienen los caracteres distintivos de la amistad propugnada por Aristóteles: querer el bien del otro y hacer el bien por causa del otro, querer que el amigo viva y exista por amor del amigo mismo, querer vivir con otro, dolerse y gozar con el amigo. En efecto, el hombre que por el amor contemplativo es amigo, desea lo que es mejor para la esencia del otro, hace lo que al otro le impulsa a ser humano.

Han visto algunos autores que el amor al otro que presenta la *Ética a Nicómaco*, está condicionado por ser un amor al “segundo yo”, “otros yoes” o “como parte de sí mismo”. Que el hombre que contempla, ama el bien, está en perfecta armonía consigo mismo y mantiene esa armonía en su relación con los demás. Dice Brentano: “Precisamente por querer su bien como tal, del mismo modo que queremos el nuestro como tal, es por lo que se llama con toda razón nuestro segundo yo”<sup>237</sup>. No es verdadero amigo, dice el pensador, el que sólo por su propia ventaja y no más bien con todo desinterés quiere y sirve al bien del amigo, como se ve en el amor de una madre (en caso de que se comporte como madre).

El testimonio de Pieper explica que en la afirmación amorosa a nosotros mismos nos estamos viendo ante todo como personas que tenemos la justificación de nuestra propia existencia y añade: “Y esto es precisamente lo que *no* estamos haciendo cuando, impulsados por el deseo de poseer, miramos al otro como un objeto para satisfacer nuestro apetito, como el simple portador de unos encantos, como un medio para el fin. También esto puede leerse en la *Ética* de Aristóteles, donde se dice que lo que el hombre verdaderamente desea para sí es el bien, prescindiendo de la forma de entenderlo. Lo desea y procura realizarlo, siempre por amor a sí mismo. Se desea el bien para el Yo que es *en ese momento*. Es decir, no se afirma que primero debo cambiar o ser alguien distinto del que soy, y luego, cuando lo haya <<merecido>>, desearé ese bien para mí”<sup>238</sup>.

Para Aristóteles existe un buen amor de sí y un mal amor de sí, la cuestión es saber qué es lo que se ama de uno mismo, pues ello es lo que ese entrega al otro. El

---

<sup>237</sup> BRENTANO, FRANZ CLEMENS; *Aristóteles*, o.c. p. 145.

<sup>238</sup> PIEPER, JOSEPH; *El amor*, o.c. p. 153

amor espiritual que refiere la *eudaimonia* aristotélica es el aprendizaje del buen amor de sí, el camino hacia la contemplación espiritual, la entrega al otro de ese amor que ha discernido.

Parecería razonable, en la observación de hechos y experiencias, afirmar con Aristóteles que las disposiciones que se dan para con uno mismo se dan para con los demás, que el bien que uno ve es el bien que ve en los demás, que el amor que uno da es el que uno conoce y si hay error en la vida que se elige, hay error en el amor. Pues la capacidad de querer el bien del otro exige la capacidad de amor contemplativo.



## EPÍLOGO

SOBRE LA VIGENCIA DEL CONCEPTO DE AMOR CONTEMPLATIVO  
Y SU REPERCUSIÓN EN LA PRÁCTICA



A pesar de la vigencia a lo largo de la historia del amor contemplativo como exponente de amor y humanidad, o si se quiere, como eje fundamental en torno al cual, hasta hoy, giran conceptos tan indispensables como la razón, la felicidad, la ética, la verdad, la justicia o el bien, en ocasiones parece que no es valorado suficientemente. El propósito de este epílogo es mostrar ejemplos concretos de la vigencia del amor contemplativo. Por un lado, vemos personajes importantes en cuyo pensamiento el amor contemplativo ha sido protagonista: un concepto principal, rector de sus ideas. Por otro lado vemos también como esta concepto ha inspirado grandes obras. El amor contemplativo siempre tiende a realizarse en acciones concretas de donación y generosidad.

Encontramos, para ceñirnos a cosas bien concretas y contemporáneas, casos de personas que con su vida y sus obras han manifestado los frutos reales del amor contemplativo. Resulta manifiesto que sus acciones fueron inspiradas por este tipo de amor, espiritual, generoso, que lleva a lo divino, que eleva el alma. Algunos de ellos son universalmente conocidos, otros no tanto. Si, en efecto, hemos cumplido los objetivos propuestos para nuestra investigación, antes de dar por finalizado nuestro trabajo queremos atender al motivo que nos ha movido a llevarlo a cabo, que ha estado subyacente a lo largo de su desarrollo y que ha sido, como se ha señalado desde el inicio, el interés en recuperar unas ideas que en el tema del amor tienen hoy mucho que aportarnos.

Dejando abierta la puerta a una nueva investigación, presentaremos en este epílogo algunos de esos casos que en diferentes ámbitos, contextos y particularidades, ponen de manifiesto la vigencia de esas ideas. Para llevarlo a cabo hemos seleccionado la obra de algunas personas que, en el marco del amor contemplativo que la caracteriza, por sus especificidades, muestran explícitamente los aspectos más notorios que se han identificado en la investigación.

Mantendremos la mirada fija en esos aspectos de acuerdo a la siguiente ordenación: Maximiliano Kolbe y la humildad y el servicio del amor contemplativo; Nelson Mandela y la firmeza de la verdad del amor; Jean Vanier y el amor como el bien necesitado; Esta lista debería incluir a cientos, miles de personas que han visto la

necesidad humana de amor contemplativo y la han tomado como fuerza rectora de sus vidas.

## **SAN MAXIMILIANO M. KOLBE**

### **LA HUMILDAD Y EL SERVICIO DEL AMOR CONTEMPLATIVO**

A Maximiliano Kolbe se le conoce generalmente por su ofrecimiento a morir en lugar de un padre de familia en el campo de Auschwitz. Habiendo compartido con otros compañeros de prisión palabras de aliento: el odio no constituye ninguna fuerza creadora, consciente de la creación del amor y partícipe del dolor de ese padre condenado a muerte, toma su lugar. Éste gesto ha sacudido y conmovido al mundo entero. En aquél abismo, símbolo de la negación de la dignidad humana, la presencia serena del padre Kolbe y la entrega de su vida han sido ejemplo de amor; una luz de esperanza del valor humano en medio de las tinieblas.

Pero, ¿quién era Kolbe? Si muchos han oído hablar de su sacrificio, tras ese hito se esconde la trayectoria de la vida y de la personalidad fecunda y multifacética del fraile menor conventual polaco que lo nomina como un hombre que hizo del amor su fuerza en su extraordinario amor a Dios. Si su sacrificio pone de manifiesto su bondad, ante todo impacta, más allá de su sacrificio, su preocupación vital por llevar a todo hombre a su plenitud por medio del amor, y que ésta se fundamenta en un marco que no se agota, sino que se abre al mundo de la trascendencia.

En esta idea central que le caracteriza expondremos algunos de los rasgos esenciales de su vida, pensamiento y obra en los que se le observa como testimonio de la inspiración y la necesidad humana de amor contemplativo, bajo el ángulo de amor humilde y servicial a Dios y a los hombres.

#### **Pensamiento: centrado en el amor a Dios**

En general, se sabe mucho sobre su vida, sobre los momentos más importantes y señalados, gracias tanto a los numerosos biógrafos y estudiosos que han investigado sus escritos, cuanto a los testimonios de quienes pudieron conocerlo. Nacido en Zdunska Wola (Polonia) el 8 de enero de 1894 fue bautizado con el nombre de Raimundo.

Fue un niño vivo, obediente y obstinado. Inició sus estudios en la Escuela de Comercio y en 1907 ingresó al seminario de los Hermanos Menores Conventuales en Leópolis. Allí se entregó a su formación cultural en la que muestra dotes intelectuales, sobre todo en matemáticas y física y que más tarde, aunque en breve escala, le llevarían a hacer de investigador en esos campos. Tres años después toma el hábito franciscano y recibe el nombre de Fray Maximiliano.

Prosiguió en su formación una etapa romana. Doctor en filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma en 1915 y en teología en la Pontificia Facultad Teológica San Buenaventura de Roma en 1919, fue consagrado sacerdote en 1918. Durante estos años en Roma funda la Milicia de la Inmaculada (M. I.), movimiento mariano que marca toda su existencia y la obra de amor que ha de llevar a cabo.

En el enriquecimiento que del cristianismo y de los genuinos valores de la tradición franciscana se puedan considerar en general, y de la mariología característica al pensamiento y teología kolbiana en particular, la vida de este fraile es ejemplo de la energía y cualidades del amor contemplativo entregado al bien de las personas. Sin ser nuestro propósito realizar una exposición de las líneas maestras y medulares de esos fundamentos en el pensamiento kolbiano, sólo captaremos algunas de las expresiones que nos precisen la necesidad de amar contemplativamente y nos inviten a reflexionar acerca de la humildad y servicio en el amor. Para ello nos atendremos a señalar tres datos.

De un lado, la entrega a Dios y la confianza en la Inmaculada en un doble camino que se integran recíprocamente. Maximiliano es consciente de que el fundamento de la vida es el amor de Dios por que sólo en él es posible encontrar la fuente de la fuerza y la perseverancia. Dice que el hombre debe ser una perfecta continuación de ese amor: amar a Dios por sí mismo, sufrir y trabajar por Él con serenidad y amor, cada vez más serena y amorosamente. Ese compromiso ascético que nos propone, requiere comenzar por la reconsideración que el individuo tiene de sí mismo, es decir, por la humildad. Muchas veces dice: “Humildad en el amor” o “la humildad procede del amor” (Escritos). Así, según Kolbe, el primer paso en el amor es una actitud de oración impregnada de espíritu sobrenatural en la contemplación, pues



la humildad no es mera desconsideración de uno mismo ni siquiera una forma de masoquismo, sino tan sólo expresión del auténtico amor a Dios.

Como extensión de la entrega a Dios, en el pensamiento del Padre Kolbe está la confianza en la Inmaculada. Prudente ante la enorme distancia entre esas aspiraciones y la propia debilidad, él se pone en manos de la Inmaculada: deja que Ella piense en todo y lo haga todo, pues sabe que con su ayuda se puede alcanzar la más insospechada aspiración espiritual.

De otro lado, Kolbe tiene una concepción muy precisa del hombre y del amor humano. El espacio en que se desenvuelve su vida está ocupado por los acontecimientos políticos y sociales. También por choques ideológicos entre los que se destaca el heredado liberalismo que propugna la necesidad que siente el individuo de conocer cabalmente sus fuerzas y prescindir de toda mediación entre sí mismo y Dios, entre sí mismo y la verdad. Fray Maximiliano que no está de acuerdo con ese pensamiento, argumenta en razones filosófico-religiosas, a Dios como el fundamento del amor y del bien del individuo.

Nos dirá que “el amor es todo”, que el mundo de Dios y el mundo de los hombres no están separados. Aunque distantes ontológicamente, están unidos por dos caminos. Uno descendente, gracias al cual el mundo divino se traduce en semejanzas finitas en el mundo inmanente. Otro, ascendente, desde el mundo de las criaturas: por una misteriosa ley de reacción, se origina en la tierra un movimiento de amor que sube hacia Dios, en un camino ascendente que conduce al hombre a la participación de la vida divina.

El observa que en esos tiempos la revolución industrial, algunas dictaduras inhumanas y dos terribles guerras mundiales, con sus balances de crueldad, muerte y destrucción, han hecho perder al hombre el sentido de su propia identidad y dignidad. Ante esto y convencido de la sacralidad de la persona humana y del amor, Kolbe tiene una concepción positiva del hombre, podríamos decir optimista. Por muy escéptico que se sea, por muy perdido que se esté, él aboga por la facultad de razonar y la voluntad humana para cuestionarse por sí mismo ciertas preguntas y reflexionar sobre ellas: “¿Te has preguntado alguna vez de dónde vienes?, nuestros padres nos dieron la vida, y les estamos agradecidos pero, observa la perfección de nuestros órganos,

constata que ello no es obra de ninguna criatura y recapacita. Dondequiera que ves una estructura orientada a un fin, afirmas con razón que fue la mano de un hombre, guiada por la inteligencia, la que realizó aquella obra. Y sin embargo, un ojo humano es mucho más perfecto que el mejor avión, ¿quién lo ha realizado? No ha sido un hombre. Entonces ¿quién? A esta causa que es la primera causa no producida por nadie, la llamamos Dios” (EK 1270). Pero preguntarse por la causa no es todo, los interrogantes sobre la existencia humana incluyen la pregunta: ¿a dónde vas? Kolbe advierte que todo lo que uno hace lo hace en su deseo a una felicidad sin límites, esto es, surge de un amor innato en el hombre y la única realidad capaz de satisfacerla es Dios.

El Padre Kolbe está convencido de que toda la concepción del amor humano tiene una estela que le imprime siempre felicidad en Dios. En un plano terrenal, mediante el amor y la respuesta del hombre a Dios nos perfeccionamos. Lo explica diciendo que a través de la ley natural recibida por Dios las criaturas por su parte se perfeccionan, se hacen semejantes a este Dios, regresan a Él; las criaturas racionales lo aman conscientemente y se unen cada vez más a él por medio de ese amor, regresan a Él. Este cada vez más se ha interpretado como la vocación humana de reflejar en sí “la imagen del Hombre-Dios” (EK 1318), “llegar a ser una cosa sola con Él. Hasta transformarse en Él mismo, en Dios” (EK 1295).

En las reflexiones del Padre Kolbe sobre la existencia humana no hay vanidad. La confianza y el optimismo kolbiano nacen del convencimiento de que es Dios quien opera en nosotros y que el amor humano es un amor que se abandona a la vía de unificación serena con Él, en la obediencia, recogimiento, comunión espiritual; amor que se resume en las palabras: “Dios mío y mi todo”. Ante todo, el amor no suspende nada de cuanto por propias fuerzas hay en nosotros, más bien comprende el ver los acontecimientos con la mirada de Dios y en esa contemplación ni los más tristes acontecimientos de la historia pueden afectar la paz profunda que encuentra el espíritu humano ni dejar de recordar las numerosas e inesperadas ocasiones de hacer el bien.

El último dato que nos hemos propuesto narrar del amor kolbiano es la confianza en el fruto del amor humano. Kolbe vuelve a perfilar su pensamiento sobre

las obras que produce el amor en las siguientes palabras: “Cuando observo una florecilla, una flor cualquiera del campo, no logro entender cómo se puede dudar con tanta desconsideración de Aquél que es Autor de aquella florecilla, que delineó la estructura y dispuso todas sus partes de manera tal que pudiera producir un fruto, que en efecto llega a producir. Si consiguiésemos encontrar en un rincón cualquiera de la luna sólo un reloj en medio del caos y de la confusión general, eso sería ya suficiente para afirmar con toda seguridad que existe un relojero que juntó aquél mecanismo. El reloj se estropea, se para, se oxida, se rompe. En vano intentaríamos sembrarlo para hacerle producir otros relojes. Nuestra florecilla, al contrario, produce un fruto, del cual brotan otras florecillas y de nuevo otros frutos y así sucesivamente, siempre adelante. Y eso no sucede sólo desde hoy, sino desde hace siglos, milenios, centenares de milenios. Y de esas florecillas hay muchas; son tan numerosos y diversos los seres vivientes que ni siquiera podrías contarlos. Así, de las formas más diversas, las criaturas proclaman la gloria del Creador, Padre del Universo” (EK 1309).

Una y otra vez nos dirá el franciscano que lo único que el hombre tiene que hacer para dar su fruto es actuar y dejarse conducir por Dios y la Inmaculada. Y, nos invita a ello con el siguiente ejemplo: el amor es como aquél que tiene un lápiz y una hoja, pero el lápiz no escribe sólo, precisa como condición que esté en mi mano, y que esta se deje guiar por la mano de la Inmaculada, como el pincel en la mano del pintor.

Enclavado en esos pensamientos, la personalidad de Maximiliano Kolbe fue colmada de riquezas, por su genio organizador, por su temple de pionero, por su confianza en la vida y en los hombres, por su ardor en acercar a la gente un mensaje de amor y bien, por el martirio de amor que corona su vicisitud bibliográfica. Hasta el epílogo de su santidad: Maximiliano Kolbe fue beatificado el 17 de octubre de 1971 y canonizado el 10 de octubre de 1982.

### **Obra: actividad constante de amor y servicio a los hombres**

El proyecto de vida del Padre Kolbe no fue el de aquél que hace del estudio teórico su primera ocupación. Es esencialmente un místico, pero también un hombre de acción: su misticismo brota del hecho de vivir con plenitud, intensidad y fuerza su amor a Dios; su acción nace de la necesidad de propagar y contagiar entre los hombres

ese amor que lo caracteriza. Todas sus obras se arraigan en el particular fervor de mente y de corazón con que se acerca a lo divino y contempla el misterio del amor.

Cada una de las etapas de la vida de éste fraile conventual tienen como finalidad sembrar el amor y la verdad en las almas, procurar que germine y dar frutos de bien. En su particularidad mariana, quiere que todos amen a la Inmaculada con todo el corazón para que conozcan las verdades sublimes del amor, y, en esa voluntad de hacer felices al mayor número de personas tiene la confianza en que surgirán, a pesar de los inconvenientes, miles de modos de alcanzar ese fin.

Kolbe no es simplemente un idealista, tampoco un ser alejado de la realidad. Cuando observamos no sólo su santidad, sino que nos acercamos al hombre que fue y a sus escritos personales, se revelan sus aspectos más humanos, aspectos que lo acercan a nosotros y que nos permiten observarlo como alguien que compartió nuestros límites. Sus propósitos de santidad para el hombre, profesados una y otra vez, apuntan a recorrer un camino de purificación y librarse de toda imperfección que pueda obstaculizar la obra del amor. Escribe: “Sacúdete la frialdad” (EK 987H); “Aléjate de la hipocresía y sé sincero” (EK 987H); haz “las cosas pequeñas con amor”(EK968) . En efecto, dentro de su teoría el Padre Kolbe sabe de los errores humanos pero, también sabe que a través del abandono en Dios y la contemplación se toma conciencia de cada uno de los defectos que subyacen en nuestros pensamientos y que éstos nunca empañan la esperanza y la confianza en el éxito de aquellas actividades que uno se propone por amor. En otras palabras, el amor al mismo tiempo que purifica revela su grandeza porque en situaciones de dificultades, sufrimientos, humillaciones, reproches o acusaciones en el que estamos agotados, sabemos mantenernos igualmente fieles a nuestros principios y no nos dejamos arrollar por las dificultades.

En esa línea de amor y servicio se concreta el realismo y la actividad constante que desempeñó. Mostraremos algunos datos de las grandes producciones que llevó a la realidad de modo que obtengamos una idea de su obra y sea ejemplo de la experiencia del fenómeno del amor contemplativo en actos concretos de la vida.

Entre 1919 y 1927 con audacia e iniciativa crea los Círculos de la Inmaculada en diferentes lugares. En el fin de llevar por todos los medios el amor a todos los hombres, inicia una actividad periodística y la publicación del *Rycerz* diciendo que es

necesario llenar la tierra de escritos con palabras de vida, para devolver al mundo la alegría de vivir. Hemos de considerar que este es un acto de gran valentía para un hombre sin experiencia en esos ámbitos, en tiempos de crisis y en un ambiente religioso que no propicia que sus iniciativas sigan adelante.

Se ha señalado la facilidad con la que pasa de temas elevados a temas concretos y prácticos editoriales. El desarrollo de la imprenta supone una constante dedicación y esfuerzo, organización y método. Compra la imprenta y las máquinas necesarias para trabajar autónomamente y en condiciones de perfecto funcionamiento. Llegan a publicar cerca de 7.500 ejemplares. Crea nuevos métodos para la difusión de la revista y en menos de un año aumenta la tirada a 30.000 ejemplares.

Todas las actividades empresariales que se llevan a cabo se hacen con un finalidad de servicio al bien de los hombres y obedecen a la humildad y confianza en la Inmaculada. En su trayectoria no todos estarán de acuerdo con sus ideas y las empresas que se propone llevar a cabo; la incomprensión para con un hombre físicamente débil como era, junto a sus planes de conquista, hizo que algunos viesan en él un “soñador”. Oposiciones, rechazos a innovaciones y falta de medios económicos estuvieron presentes. Sin embargo, el Padre Kolbe en cada ocasión renovaba su humildad ante Dios y reconocía que la obra no estaba en sus manos sino en las de la Inmaculada, lo que Ella quisiese y como Ella quisiese. Cuando se observa su obra se ve su constante sosegada actitud interior y la seguridad en el auxilio de la Inmaculada.

Años más tarde se fundaría *Niepokalanów* (Ciudad de la Inmaculada), en cuyo centro se levanta un gran complejo editorial que no quería ser reconocido como complejo industrial sino como comunidad religiosa con fines apostólicos. Su insospechado desarrollo abarcará la misión en Japón, entre los años 1930 y 1936 se consigue la edición en diferentes lenguas y la creación en ese país de una nueva Ciudad de la Inmaculada. En 1938 a la prensa se incluye la radio como medio de comunicación.

La actividad periodística había sido el mejor sermón de amor del Padre Kolbe, hasta que el 19 de septiembre de 1939 las tropas alemanas irrumpen en

*Niepokalanow*, clausuran la imprenta, cesan la publicación del diario y le detienen junto a otros hermanos. Cuando esto sucede el amor encuentra otras formas de expresión. Se ofrece auxilio de emergencia a la población de los alrededores y a prófugos. Se trabaja a ritmo intenso para las poblaciones vecinas para proporcionar aliento y alimento.

Posteriormente, cuando es enviado a Auschwitz y obligado a la inactividad y privado de libertad y dignidad, pone todas sus energías en el crecimiento del amor entre los presos. En ese estado concluye su vida, desde donde la luz de su gloriosa muerte resplandeció sobre toda la tierra. El 14 de agosto de 1941, a cambio de su vida por la de otra persona, tras una tortura de hambre y de sed hasta la consunción, se le quita la vida. Como indica Valentín Redondo, la muerte del franciscano es semejante a la de la semilla que escondida bajo el suelo, espera que la tierra permita rasgar su costra para que crezca y aparezca la espiga de la vida: Es la esperanza en la resurrección de los valores subyugados y aparcados por el odio.

El anclaje del Padre Kolbe en el amor a Dios y su certeza en la necesidad de acercarlo a los hombres le permitieron al mismo tiempo ser un hombre sumamente entregado a Dios y ser fecundo en iniciativas, activo y moderno en el desarrollo de éstas, capaz de administrar obras grandiosas y servir valiosamente al bien humano.

La valoración de la empresa del Padre Kolbe, ha puesto de manifiesto la actualidad de su mensaje-testimonio entre los diferentes estratos de la sociedad contemporánea. En tiempos recientes, desde el plano histórico, antropológico, teológico y espiritual se ha realizado un acercamiento interdisciplinar a su personalidad y a sus Escritos para recoger los valores de mayor consistencia y actualidad. Además se le ha propuesto como modelo antropológico para el tercer milenio, pues, la herencia del Santo se convierte en beneficio de todos los hombres.

En su nombre y siguiendo su inspiración, han surgido, institutos religiosos y seculares; le han sido dedicadas numerosas iglesias y parroquias; se han escrito sobre él miles de obras; y, se le atribuyen cientos de gracias recibidas. Hay quien va sembrando obras de bien a lo largo de los años y los días de su vida y dilatando en el espacio y el tiempo el símbolo del amor que no se deja ofuscar, sino que, por el contrario, resplandece y enaltece la riqueza y valor de las experiencias y la vida humanas.

Los frutos que nos ha legado San Maximiliano ponen de manifiesto la vigencia de las ideas peculiares al fenómeno del amor contemplativo, nos advierte de la humildad en el amor, y constituye una proclamación actual de las acciones y las obras que, en el amor y la contemplación, tienen lugar.

## **NELSON MANDELA**

### **LA FIRMEZA DEL AMOR CONTEMPLATIVO**

El nombre de Nelson Mandela es uno de los más afamados de nuestra época. Aquel que responde a ese nombre es un héroe de Sudáfrica y uno de los personajes más importantes en la historia política del siglo XX. La historia de su vida, actividad política y encarcelamiento durante casi tres décadas, junto a otros líderes políticos de su generación, se ha convertido en un icono. Honores, premios y otras formas de reconocimiento le han sido otorgadas: cientos de avenidas, parques y edificios, teatros y monumentos, universidades e instituciones educativas, bolsas de estudio y fundaciones, premios y eventos, llevan el nombre de Mandela. Ciento tres títulos honorarios de doctorado en varias Universidades y en diferentes disciplinas entre las que se cuentan Humanidades, Letras Humanas y Filosofía. Lista incompleta que da una idea de la gran variedad de formas de reconocimiento que se le concede en todo el mundo y de la relevancia de su obra.

Su vida se ha plasmado en un sinnúmero de publicaciones y en todos los ámbitos. El propio Nelson Mandela ha intervenido en la biografía publicada sobre su persona. Un manuscrito original redactado en Robben Island y que en colaboración con un grupo de personas vio la luz bajo el título *El largo camino hacia la libertad*. Sin embargo, como en muchos textos y discursos, se trata de una presentación formal del personaje. Si todos hemos oído hablar de Mandela como un protagonista que brilla con luz propia, si sabemos que la empresa política que llevó a cabo es modelo de concordia política en la abolición del *apartheid*, ¿cuál es su pensamiento y la obra interior de amor contemplativo que nos lega y que posibilitó tal cometido?

Al descubrir el velo de lo meramente público, cuando se observan los elementos peculiares, cuando se mira aquel modo de ser y de actuar que hizo posible un cambio en el mundo, uno de los aspectos más sorprendentes es la firmeza de

Mandela en la verdad del amor. Ateniéndonos a este aspecto, expondremos en este epílogo algunas de las notas del pensamiento y de la obra en que Nelson Mandela es testimonio de la necesidad humana de amor contemplativo.

### **Pensamiento: Amor y firmeza para el bien del espíritu humano**

Se ha dicho con razón que el amor de una persona responde a la forma de pensar y de entender la vida. Tenemos, en el caso del amor de Mandela, un ejemplo de ideología en que los contenidos de la existencia humana y de la fe van de la mano de un firme sentido de la justicia, del honor, del bien y de la verdad. Para penetrar en esa ideología nos limitaremos a destacar algunos elementos de su formación familiar y cultural, de su formación religiosa, para finalizar con su formación intelectual y humanista.

Rolihlahla Dalibhunga Mandela nació el 18 de julio de 1918 en el poblado de Mvezo (actual provincia de El Cabo Oriental). Él no es por su origen ni por su educación uno de tantos coetáneos de raza negra. Los Mandela pertenecían, dentro de las tribus de los thembus, al clan madiba de los xhosa. Con un patrimonio ancestral era un pueblo orgulloso y patrilineal con una gran fe en la importancia de las leyes, la educación, el bien común y la dignidad.

Su padre era consejero principal de los thembus y máxima autoridad en la aldea de Mvezo, aunque sujeto al beneplácito de las autoridades británicas que dominaba Sudáfrica. De su padre heredó un obstinado sentido de la verdad, la justicia y la honradez. Rolihlahla tenía unos meses de edad cuando su padre en cierto asunto no reconoció al gobierno británico sobre su autoridad como jefe y, en consecuencia, fue despojado de todos sus títulos, cargos y propiedades. Este hecho y las lecciones que su padre le impartiría en Qunu acerca de la idea de justicia, honradez, resistencia y firmeza en la defensa del bien común son convicciones que le ha acompañado toda la vida.

De sus mayores y los ancianos de la tribu se instruyó en la dignidad humana y el sentido del honor; se formó con su pueblo, la nación Xhosa, en la historia de África y la lucha de los africanos por ser libres y también en sus valores. Escuchó de sus mayores los actos heroicos protagonizados por sus antepasados en defensa de la madre patria y



la descripción de una sociedad en la que todos los miembros de la tribu eran considerados seres dignos y podían participar en las deliberaciones.

Aprendió el arte de gobernar con amor y consenso del comportamiento de su tutor, el jefe thumbu Dalindyebo, en las asambleas tribales. El jefe se sentaba en silencio y escuchaba atento lo que cada uno tenía que decir. Cuando todos habían dicho lo que deseaban, él intervenía tratando de alcanzar un consenso entre todos. Mandela dice que un líder es como un pastor. Permanece detrás del rebaño y deja que las más ágiles vayan delante y las demás las sigan, sin darse cuenta de que en todo momento están dirigidas desde atrás.

De su madre, nos cuenta que le animó a amar la campiña, los espacios abiertos y a contemplar la simple belleza de la naturaleza. Explica que fue allí donde aprendió a amar nuestro planeta. Todas estas personas, entre otras, le brindaron una formación que arraigo en sus pensamientos de manera decisiva.

A todo ello se añade su formación religiosa. Rolihlahla había sido bautizado y profesaba la religión cristiana metodista. De niño aprendió a ser una persona religiosa y más tarde observó que nunca ha sido nada más importante en la lucha sudafricana que la religión. Explica que la religión y la fe fue la que le sustentó durante los largos años de encarcelamiento.

Mandela considera que la religión es una fuerza impresionante cuyo papel es muy positivo para la humanidad. Según él, la creencia de que existe un ser superior que vigila nuestros actos es buena para la humanidad y el respeto a esa creencia es esencial, porque crea uno o no en la existencia de un ser superior, gran parte de la humanidad si cree, y no se puede cuestionar la relación personal de un hombre o de una mujer y su dios, lo mismo que no se puede cuestionar la fe de la gente en un ser superior.

Además, la religiosidad en Mandela es la que le completa la solidez en el amor y en la verdad de que las personas son seres dignos. Él explica, por medio de su experiencia en la cárcel, la importancia de saberse digno y mantener ese conocimiento. Estamos acostumbrados a escuchar, hablar y pensar sobre la adversidad inhumana, pero eso es totalmente distinto a tenerla que experimentar en tus propias

carnes. La cárcel, nos cuenta, está pensada para hacer añicos el ánimo de las personas, explotar las debilidades y destruir sus señas de identidad. Todo esto con el único propósito de sofocar esa llama que nos hace a cada uno humanos y que nos define como lo que cada uno es.

Esa conciencia desde el principio de que lo peor que les podía ocurrir era perder su esencia y sucumbir a los designios de sus carceleros, estaba reforzada en Mandela con una fe religiosa profunda que le motivaba para vivir siempre erguido y sin miedo. Dice así: “Nuestro miedo más profundo es reconocer que somos inconcebiblemente poderosos. No es nuestra oscuridad sino nuestra luz lo que más nos atemoriza. Nos decimos a nosotros mismos: ¿quién soy yo para ser alguien brillante, magnífico, inteligente y fabuloso? Pero en realidad ¿quién eres tu para no tener esas cualidades? ¡Eres un hijo de Dios!. Empequeñeciéndote no sirves al mundo. No tiene sentido que reduzcas tus verdaderas dimensiones para que otros no se sientan inseguros junto a ti. Hemos nacido para manifestar la Gloria de Dios, que reside dentro de nosotros. Y Él no habita únicamente en algunas personas. Habita en todos y cada uno de nosotros. Y a medida que permitimos que nuestra luz se irradie, sin darnos cuenta estamos permitiendo que otras personas hagan lo mismo” (Conversaciones).

Si Mandela había aprendido algo en la cárcel, era a mirar todo el conjunto. Y eso significaba no dejarse distraer por los horrores que estaban ocurriendo y mantener la vista firmemente puesta en el objetivo distante que era ayudar a restaurar el bien espiritual y existencial. La firmeza en esas convicciones y la fe en Dios haría que más tarde el himno oficial de la liberación negra, con letra en lengua Xhosa, dijese:

Dios bendiga a África,  
Que su gloria sea elevada  
Oye nuestros ruegos  
Dios, bendícenos  
A nosotros, tus hijos  
Ven, Espíritu  
Ven, Espíritu Santo  
Dios, te pedimos que protejas a nuestra nación  
Intervén y pon fin a todos los conflictos

Protégenos  
Protege a nuestra nación  
Que así sea  
Por y para siempre.

También el pensamiento de Mandela y la firmeza en el verdadero amor se completa con su formación intelectual. Rolihlahla se formó en escuelas cristianas metodistas. Fue ahí donde se le cambiaría su nombre africano a un nombre inglés: Nelson. Por el arquetipo de las misiones, Nelson tendría el apoyo de sus valores tradicionales y al mismo tiempo se le ofreció una base muy sólida en disciplinas occidentales y cultura inglesa. Esta simbiosis, que hacía que se formasen personas de pensamiento tolerante para con otras posturas de pensamiento, le permitió a Mandela tomar actitudes de respeto que luego serían útiles en su determinación a un amor que abarca a todos los africanos.

Su primera formación universitaria la recibe en el University College de Fort Hare. Allí empezó a comprender las indignidades a las que se tenía que someter día tras día un hombre negro y entró en contacto, por primera vez, con la política. Pero, sería en su posterior huída a Johannesburgo donde afrontaría la realidad africana. Éstos fueron años difíciles de penuria, trabajo y sacrificio en los que consiguió terminar a distancia su licenciatura en Humanidades y posteriormente de derecho en la Universidad de Witwatersrand. También le hablaron del Congreso Nacional Africano (CNA) una organización fundada para defender los derechos de los africanos.

En 1948 se dio el triunfo electoral del Partido Nacional Afrikaner de ideología pronazi y antisemítica. Como diría Mandela era un partido inspirado por el resentimiento hacia los africanos, a quienes consideraban una amenaza contra la prosperidad y la pureza de la cultura afrikáner, y que se presentó como el programa del *apartheid*. De este modo la segregación de los últimos tres siglos, que no había seguido un método sistemático, iba a consolidarse en un sistema de una minuciosidad diabólica, un alcance ineludible y un poder irresistible.

Poco a poco fue comprendiendo que no sólo él no era libre, sino que tampoco lo eran sus hermanos y hermanas. Vio que no sólo era su libertad la que estaba en juego, sino la libertad de todo aquél que se pareciera a él y decidió ofrecer su vida para

liberar a su pueblo. Esta decisión no fue una revelación, en ningún momento, dice, se le manifestó la verdad, pero la continua acumulación de ofensas, las mil indignidades, despertaron su rebeldía.

En el marco de acción de la CNA, de la que pasó a formar parte, bajo diferentes vicisitudes y actuaciones se forjó como líder en la lucha contra el resentimiento hacia el pueblo africano y en el camino hacia el amor y la dignidad que todo hombre negro debía gozar. El apartheid estuvo vigente hasta las elecciones de 1994 que ganó Mandela. Durante esos años éste fue acusado de traidor en varias ocasiones, vivió en la clandestinidad, hasta que finalmente se le inculcó a cadena perpetua en Robben Island. Allí pasó veintisiete años de su vida, años de estudio y lectura en que las obras de Shakespeare y los clásicos griegos fueron sus favoritas y fuente de meditación e inspiración. Años de sufrimiento que mediante un trabajo de introspección y de amor ejemplar, las enseñanzas, la formación y las observaciones, iban construyendo un pozo riquísimo de amor contemplativo y de firmeza en éste para el bien del espíritu humano y que, décadas después, convergerían en una filosofía que daría frutos importantísimos.

### **Obra: firmeza y confianza en la bondad del ser humano**

Nos gustaría en este epílogo poder hacer justicia a las innumerables obras de amor de Nelson Mandela. Sin embargo, por cuestión de espacio, nos limitaremos a escoger algunos testimonios que expliciten el beneficio de su firmeza y confianza en la bondad del ser humano como muestra de los frutos y de la necesidad humana que hay de amor contemplativo.

Los frutos del amor de Mandela fueron como la fuerza reiterativa de un ola en el océano. Para los sudafricanos negros y los que simpatizaban con su causa era un llamamiento a amar el bien y el valor. Para las autoridades del apartheid y especialmente para todos los blancos a quienes iban inmediatamente dirigidos sus discursos tenaces en el amor, eran expresión amenazante de la vasta marea negra que podía alzarse y devorarlos.

En muchas ocasiones con su seguridad y atrevimiento llamaba a la población negra a expresar la verdad en circunstancias adversas y buscó movilizar los espíritus de

los hombres. En su discurso titulado “el difícil camino hacia la libertad” dice: “Aquí en Sudáfrica, como en otros lugares del mundo, está madurando una revolución; es el profundo deseo, la determinación y el apremio de la mayoría del país romper para siempre los grilletes de la opresión que les condena a ser esclavos. La humanidad ve con buenos ojos el derrocamiento de la opresión, la mayor aspiración de todo hombre libre” (Autobiografía).

En la clandestinidad hizo público el sacrificio personal que suponía defender la verdad y la bondad y llamó a la necesidad de ser tratados como seres humanos: “No me doblegaré a un Gobierno al que no reconozco [...] He elegido este camino, he tenido que separarme de mi amada esposa y de mis hijos, de mi madre y hermanas, para vivir como un forajido en mi propia tierra. He tenido que cerrar mi negocio, abandonar mi profesión y vivir en la pobreza y miseria, como está haciendo mucha gente. ¿Qué pensáis hacer vosotros? Yo ya he tomado una decisión. No pienso abandonar Sudáfrica y tampoco voy a rendirme [...] La lucha es mi vida. Seguiré combatiendo por la libertad hasta el fin de mis días” (Autobiografía).

En la trayectoria de su vida iba mostrando al mundo la firmeza en un concepto de amor que no tiene otro objeto que la verdad y la bondad. Nelson Mandela, inculcado en varias condenas optó por defenderse a sí mismo como abogado, imponer el verdadero amor y condenar a lo largo de todo el proceso la injusticia humana del tribunal. Dijo estas palabras: “Cuestiono el derecho de este tribunal a juzgar mi caso por dos motivos. En primer lugar; porque no voy a ser objeto de un juicio justo y adecuado. En segundo lugar; no me considero obligado ni legal ni moralmente a cumplir una ley promulgada por un Parlamento que no me representa” (Autobiografía).

Al final se declaró culpable y justificó la honestidad de su actitud: “La vida de cualquier africano pensante en este país le conduce constantemente hacia el conflicto entre su conciencia y la ley. *...Nuestra conciencia nos dicta que debemos tratar de cambiar las leyes y la ley me ha convertido en un delincuente, no por lo que he hecho sino por lo que pienso, por mi conciencia.* Sea cual sea la sentencia que su señoría considere adecuada para mí, puede tener la seguridad de que cuando expire mi

condena, mi conciencia seguirá guiándome, como siempre guía a los hombres”(Autobiografía).

Posteriormente, cuando la figura de Mandela, como símbolo y ejemplo de amor justo y noble, se engrandeció, el gobierno le ofreció salir en libertad a cambio de renunciar a sus modos de protesta. Pero él se mantuvo firme y afirmó que sólo saldría de la cárcel si la liberación era incondicional. Hizo pública su decisión con palabras de fidelidad al amor diciendo que anhelaba su libertad pero que más le preocupaba la de su pueblo. Demasiados habían muerto y demasiados habían sufrido por amor a la libertad del alma. Declaró que no amaba la vida menos que todos ellos pero que no podía vender ni sus derechos ni los de los demás a ser libre y que, puesto que sólo los hombres libres están en condiciones de negociar, no podía adquirir ni adquiriría ningún compromiso mientras él y todos fuesen libres. Lanzó el mensaje de que los intereses de uno y los de todos no pueden separarse porque están unidos por un mismo principio: el bien que corresponde a todo ser humano.

En efecto, Mandela obró entre los negros el amor que contempla la esencia divina del hombre y su dignidad en cuanto tal. Contra todo pronóstico, consiguió, con la ayuda de incontables personas que supieron amar, la libertad del pueblo negro. Sin embargo, lo milagroso del milagro del amor, fue la concordia con el hombre blanco.

En una mirada atrás en el tiempo, esta actitud amorosa se observa en la declaración que había hecho en el juicio de Rivonia por el que él y otros activistas políticos fueron condenados a cadena perpetua. Había concluido con frases memorables, palabras que llegaron al corazón de miles de personas, ideas que han sido ejemplo y perduran en el tiempo, símbolos de amor que incluían al hombre blanco y negro y que algún día tomarían realidad como verdadero ejemplo de amor contemplativo: “He dedicado toda mi vida a esta lucha del pueblo africano. He combatido contra la denominación blanca y he combatido contra la dominación negra. He abrigado el ideal de una sociedad democrática y libre en la que todas las personas vivan juntas en armonía y tengan las mismas oportunidades. Es un ideal por el que espero vivir y que espero lograr. Pero si es necesario, un ideal por el que estoy dispuesto a morir” (Conversaciones).

Como metáfora a la arrolladora brutalidad del apartheid, Mandela nos deja el testimonio de que el amor que contempla contiene a todo ser humano. Para él las acciones diarias deben reforzar la creencia en el amor que afianza la confianza en la nobleza de toda alma humana y que mantiene las esperanzas en una vida de bien para todos. En efecto, en el interior de su aspiración, su esfuerzo fue sobre todo unir a un país, ofrecer también su amor a los blancos y garantizar que el odio no destruyese la verdad de que el hombre ostenta en sí un alma de bondad.

Si en general la política, reducida a sus elementos esenciales, es persuasión, ganarse a la gente para la causa que se defiende. En lo que superó la política de Mandela fue en el alcance de su amor. Después de ganarse a su propia gente, ya suficiente proeza porque era gente muy diversa formada por todo tipo de creencias, colores y tribus, se ocupó de amar y que éste abrigase al enemigo. Cómo lo hizo, cómo consiguió amar a personas que habían aplaudido su encarcelamiento, que lo habían torturado y privado de libertad, que habían querido verle muerto, es obra del amor contemplativo que con firmeza mantendría hasta sus últimas consecuencias.

En este reto de aspiración universal, mientras estuvo en prisión quiso conocer a fondo a los afrikaners, aprendió su idioma, sus costumbres, su historia, su mentalidad. La clave fue, por encima de cualquier otro aspecto de valoración, el amor y el respeto al verdadero ser humano. No quería aplastar a sus enemigos, no quería humillarlos, no quería pagarlos con la misma moneda, sólo quería que a él se le tratase como persona. Pero, eso precisamente era lo que querían también los hombres blancos, algunos duros y de escasa educación, y eso es en lo Mandela se esforzó en darles desde el principio por muy horrorosa que le hicieran la vida.

Supo que hay que apelar a los corazones en toda ocasión. Un ejemplo lo tenemos en aquella ocasión en que sorprendió al comandante de prisión. Sabía que le gustaba el rugby y estudió algo de ese deporte antes de la visita mensual de aquél, en el fin de despojarlo de todas las dudas que lo enturbiaban y le hacían estar en contraposición.

No fue un preso más en Robben Island y los testimonios lo vieron como fuente de inspiración. Éstos relatan que Nelson era una persona auténtica e iluminación de todo lo que es noble y lo que es bueno, magnífico ejemplo de cómo uno debe afrontar

la adversidad. Narran la inspiración que recibían viéndolo pasear, observando su dignidad ante los ataques de los responsables de la prisión, escuchando sus charlas. Dicen que ese hombre bueno, honesto, humilde y pacífico destacaba con la luminosidad de una estrella.

Mandela había ejercitado en la cárcel a tener una visión del conjunto. Tras tantos años de estudiar a los afrikaners, había aprendido que por encima de todo eran personas que intentaban sobrevivir. Habían llegado de Europa, se habían asentado en África y la habían convertido en su hogar. Para ello habían tenido que ser duros, pero también acatar unos decretos. En definitiva, había comprendido y reconocido en ellos la grandeza escondida del alma humana.

Entre otros ejemplos está el del comisario oficial de prisión que un día al despedirse de su cargo le dijo: “sólo quiero desearle lo mejor”. Reflexionando sobre este incidente y examinando las enseñanzas que podían sacarse de él, observó cómo un hombre al que había considerado cruel y salvaje, al final, había revelado tener una naturaleza más suave. Supo que había pronunciado esas palabras como un ser humano y le había mostrado una faceta de sí mismo que nunca antes había visto. Transcribimos sus propias palabras: “Pensé en ese momento durante mucho tiempo. Badenhorst quizás había sido de los oficiales más duros y bárbaros que había tenido en Robben Island. Pero aquel día en su oficina, me había revelado que su naturaleza tenía otro lado, un lado que había permanecido en la sombra, pero que seguía existiendo. Resultó ser un recordatorio muy útil de que todos los hombres, incluso los que parecen tener la sangre más fría, tienen un punto de decencia, y que si se les llega al corazón son capaces de cambiar. Al fin y al cabo, Badenhorst no era ningún demonio; su inhumanidad se la había impuesto un sistema inhumano” (Escritos).

Mandela asumió la concordia de una nación y de todos los hombres y lo consiguió. Como expresa John Carlin, tuvo éxito porque optaba por amar el lado bueno de unos individuos que el 99% de la gente habría considerado sin redención posible. Miraba dentro de un rincón oculto en el interior de aquellos hombres, allí donde habitaban sus ángeles, y hacía aflorar la bondad que se escondía dentro de ellos. Y al apelar y hacer aflorar lo mejor de todos ellos, al mostrarnos que el amor es un avance



de unión entre personas de posturas diferentes sin resentimiento y sin odio, nos legó un ejemplo inestimable de amor contemplativo y de sus frutos.

Son muchos los que quieren cambiar el mundo, sin embargo, cambiarlo supuso para Mandela tener unos ideales acerca de lo que es el amor, mantenerlos y estar dispuesto a morir por ellos. Los héroes como él no se ven a sí mismos tan especiales, creen que son como cualquiera de nosotros. Cuando una vez le preguntaron, ya al final de su vida, cómo quería ser recordado, respondió con amor: No quiero que me consideren un personaje mítico. Me gustaría que me recordaran como un ser humano común y corriente, con virtudes y defectos.

Y así es en realidad, una persona humana. La diferencia estriba en que se ha arriesgado por amor a mantener el bien de sus semejantes, a conservar el sentido de la existencia humana, a no ceder a la injusticia, a entregar su vida por la concordia entre las personas. Sin embargo, la verdadera diferencia de Mandela es que su amor, es un amor que contempla la verdad, y esa es la responsabilidad que asumió en el escenario de la generosidad en la historia.

El fruto de su amor contemplativo ha sido influjo que ha socavado en personas de diferentes culturas y en diferentes ámbitos. También las nuevas causas de amor que preside la Fundación que recibe su nombre y que son: la lucha contra la pobreza, la lucha contra el sida y la lucha por los derechos humanos universales. Pero el camino en el amor es para todos, pues, como dijo éste político sudafricano a su pueblo, la vida no va a cambiar drásticamente, si queréis mayor prosperidad debéis trabajar duro. No podemos hacerlo todo por vosotros, debéis hacerlo vosotros mismos.

## **JEAN VANIER**

### **EL AMOR CONTEMPLATIVO COMO EL BIEN NECESITADO**

Al mismo tiempo que la atención del mundo la acaparaba el inicio de la guerra de Vietnam del Norte, el 4 de agosto de 1964 un ex oficial de Marina canadiense, Jean Vanier se traslado a vivir a una casa junto a dos varones con discapacidades intelectuales. Era la primera comunidad de El Arca. En las décadas siguientes se han

fundado en treinta y cuatro países más de ciento treinta comunidades de El Arca que acogen a personas de todas las culturas, religiones y tradiciones.

Católico comprometido, Vanier es un laico célibe, entregado a la comunidad y que abandonó su carrera como oficial de Marina al sentir que su lugar en la vida estaba en otra parte. Es un líder espiritual que no es sacerdote; un doctor en filosofía que no es profesor. Al mirar a las profundidades del pensamiento y la obra de Jean Vanier, se observa como tema central el amor. El tema abarca en él innumerables aspectos de la vida y de las cualidades de la persona, como son el pacifismo, la inclusión social, la paz, el perdón, el acogimiento de nuestra humanidad. Toda una serie de profundas reflexiones y de actuaciones por las que es hoy conocido internacionalmente.

Nos gustaría hacer justicia a todos y cada uno de los aspectos que Vanier engloba en el amor, sin embargo, nos atenderemos a señalar dos de ellos: por un lado, mediante el amor Vanier nos hace salir de nuestros hábitos y nos lleva a aquella cierta incomodidad que produce observar el verdadero amor como bien necesitado, no sólo para los discapacitados y no sólo para los no discapacitados, un bien necesitado para todos. Por otro, Vanier esta identificando el amor como una opción de vida y como la manera de estar en el mundo. Apoyados en estos dos talentos, pretendemos mostrar, en la vida y el pensamiento, y en la obra de Vanier, un testimonio de amor contemplativo en tanto bien que buscamos y necesitamos.

### **Pensamiento: sed de amor en el ser humano**

La vida de Jean Vanier se extiende a lo largo de un periodo crítico de cambio. Nació en Suiza el 10 de septiembre de 1928 en el seno de una familia canadiense, conocida en los círculos diplomáticos y comprometida con una profunda fe y el servicio a la sociedad. Siendo joven vivió de sus padres la experiencia del amor como el bien que todo hombre necesita.

Cuenta que cuando en Europa terminaba la década de los años treinta, ante una inminente guerra, su padre fue trasladado a Francia y posteriormente como refugiados fueron conducidos a Inglaterra para regresar a Canadá. Poco tiempo más tarde, con trece años, presentó a su padre el plan que había concebido: seguiría sus

pasos en la carrera militar, cruzaría de nuevo el océano, e ingresaría en el Colegio de la Marina Real en el sur de Inglaterra. Su padre le preguntó: ¿por qué? Dice que no se acuerda de su respuesta, pero si lo que aquél le dijo: “Confío en ti. Si eso es lo que quieres, debes hacerlo” (Escritos). En aquél instante no comprendió lo que quería significar, pero posteriormente advirtió que probablemente fue uno de los momentos más decisivos de su vida.

Explica que el amor de su padre y su confianza hizo que él pudiese confiar en sí mismo y en el don que el tenía que dar a los demás. Su intuición de que debía hacer algo en aquél momento era demasiado frágil, con seguridad no se habría revelado ante una respuesta negativa, pero sin darse cuenta habría perdido la confianza en su intuición y en sus deseos más profundos de amor. El deseo de ingresar en la Marina procedía de un punto santo o de un aparte de su ser. Procedía del santuario de su ser y, como su padre la dijo confío en ti, confío en que tu deseo es un deseo santo, un deseo de lo que es recto y de lo que es de Dios, entonces pudo saberse amado y saber que necesitaba amar a los demás.

Según Vanier, cada uno de nosotros tiene un don que dar y la opción de vida es la respuesta o silencio ante aquellos momentos proféticos iniciados por Dios y que son llamadas a amar en nuestra vida. Toda persona por muy marginada que se encuentre o por muy poderosa que se crea, recibe de Dios una llamada y una misión de amor única en el mundo. Cuando no nos creemos que tenemos algo importante que dar al mundo, cuando perdemos la confianza en que somos seres preciosos, ¿qué sucede? Nos angustiamos. El pensamiento de Jean Vanier es que todos tenemos necesidad de ofrecer ese don de amar, necesidad de ser amados y tener sentido de pertenencia.

Por este motivo, Jean ingresó en la Marina. En una mirada retrospectiva a esos años, observa que los símbolos y las tradiciones de ese cuerpo compacto, creaban una vida de amistad y fraternidad real de los oficiales, espíritu de coraje, lealtad, honestidad, cooperación. Sin embargo, la vida personal quedaba reducida al mínimo. De ese periodo también conserva vivos recuerdos de las personas con los rostros torturados por el miedo la angustia y el dolor, el horror de la bomba de Hiroshima y las muertes de miles de personas que les afectaron profundamente: “Tomamos clara conciencia de la capacidad que la humanidad tenía de destruirse a sí misma” (Escritos).

Su fe consciente y el amor, que empezaban a despertarse, configurarían su pensamiento en las siguientes etapas. Trasladado a la Marina canadiense con veintiún años leyó a Thomas Merton y visitó Friendship house (comunidad de personas marginadas y pobres). Cuenta que esto fortaleció su deseo de seguir el amor de Jesús y el mensaje evangélico de un modo más profundo. A medida que maduraba, se dio cuenta de que al competir por la escala social perdía la comunidad y la comunión y vio que su lugar en el mundo estaba en otra parte.

Durante los años siguientes tendría la dirección espiritual de un dominico llamado Thomas Philippe. Con él volvió a colmar la necesidad de amor. El padre Thomas, profesor de Teología, había fundado *Eau Vive*, una prestigiosa y pequeña comunidad, para que los estudiantes aprendieran teología mientras vivían en comunidad de amor. El encuentro y el tiempo que pasó con él lo experimentó como amor verdaderamente liberador. El dominico no daba respuestas, sino que proporcionaba las herramientas para que la gente fuera capaz de reconocer y comprender las opciones de la vida con el objetivo de ayudar a las personas a confiar en su amor y a confiar en Dios.

Después de dejar *Eau Vive*, trabajó en el doctorado en filosofía en el Instituto Católico de París y dedicó su tesis a la comprensión de la felicidad en Aristóteles. Por la importancia que este dato adquiere para nosotros, transcribiremos literalmente un texto del autor:

“Aristóteles es uno de los grandes testigos de esta búsqueda de felicidad. Ahora bien, no reflexionó como ideólogo, sino a partir de los hechos humanos y de su experiencia personal. Esto fue lo que le llevó a proponer su ética de la felicidad con el fin de ayudar a las personas a ver más claro dentro de sí mismas y a encontrar su propia realización. Esto sucedió hace 2.400 años, pero su reflexión atraviesa los siglos y es importante aún para nosotros...

Aristóteles no trata únicamente de repetir axiomas morales ni quiere sólo incitar, con medios externos, a las personas a ser justas, a buscar la verdad y a obedecer las leyes. Lo que quiere es poner los cimientos de una ciencia moral reflexionando a partir de los deseos profundos de la humanidad. Su cuestión fundamental no es: “¿Qué debemos hacer?”, sino: “¿Qué queremos verdaderamente?”. Su moral no es una moral de la ley, sino una moral que escruta las inclinaciones más profundas del ser humano para

llevarlas a su desarrollo más definitivo. La moral de Aristóteles se funda, entonces, no sobre una idea, sino sobre este deseo de plenitud inscrito en cada ser humano...

Ser humano significa realizarse lo más perfectamente posible. Si no nos realizamos plenamente, algo se pierde para toda la humanidad. Para Aristóteles, esta realización proviene del ejercicio de la actividad más perfecta: buscar la verdad en todas las cosas, huir de la mentira y la ilusión, actuar según la justicia, salir de uno mismo para actuar por el bien de los otros en la sociedad". (MH, x-xi y xv)

Observa Vanier que su tesis tuvo una profundidad mayor que la de un ejercicio intelectual y le proporcionó fundamentos para lo que él llama "opciones intuitivas", esto es, optar por un modo de estar en la vida proveniente de nuestro sentido de pertenencia a Dios y en el que se fundan los deseos más profundos y espirituales de amar y ser amados.

Mientras desempeñaba el cargo de profesor en el St. Michel College de Toronto, siguió en íntimo contacto con el Padre Thomas que por aquél entonces era capellán de *Val Fleuri*, una pequeña institución para hombres con discapacidades mentales. A pesar de la incomodidad que le despertaba estar en ese entorno, Vanier quedó impresionado por los hombres que se estaban convirtiendo en amigos del padre Thomas y visitó en Francia otros centros para personas con discapacidades intelectuales.

En esos centros quedaba sobrecogido por los gritos de los residentes y por la atmósfera, pero también por una misteriosa presencia de Dios. Dice: "Yo había sido tocado por esos hombres con discapacidades mentales, por su tristeza y por sus gritos, que expresaban el deseo de ser respetados, valorados y amados" (Escritos). Pues, tras la necesidad de amor que expresaban esas personas, se despertaba en él, que nunca había considerado las debilidades o anhelos humanos en su propia persona, su íntima necesidad profunda de amor. Explica que en esos momentos en que escuchamos nuestro corazón, entramos en contacto con mucho dolor, tal vez palpemos mucha soledad, desamor y angustia y, entonces es cuando escuchamos una voz procedente de un nivel más profundo: "Escucharemos la voz de Jesús; escucharemos la voz de Dios. Descubriremos que, de alguna manera misteriosa, el corazón de Cristo está oculto en nuestro corazón y allí escucharemos: <<Te amo. Eres precioso a mis ojos y te amo>>" (ILWH, 82).

Al observar el pensamiento del amor en Vanier como bien necesitado, se rescata la dimensión existencial y contemplativa del amor. Según él, “muchos de nosotros no somos conscientes del espacio sagrado que hay en nuestro interior, el lugar donde podemos reflexionar y contemplar, el espacio de donde puede fluir el asombro cuando admiramos las montañas, el cielo, las flores, los frutos y todo cuanto hay de hermoso en este universo, el espacio donde podemos contemplar obras de arte. Este lugar, el más profundo que hay en cada uno de nosotros, es el lugar de nuestra verdadera personalidad, el lugar de la paz interior donde mora Dios y donde nosotros recibimos la luz de la vida y los susurros del Espíritu de Dios. Es el lugar donde tomamos las decisiones de nuestra vida y de donde brota nuestro amor a los demás” (AMJ, 75-76).

Además, tal como se ve en esa dimensión, el amor contemplativo se identifica como opción de vida, como una manera de estar en el mundo. El llamamiento de Dios supone cierta respuesta por nuestra parte. Supone un <<sí>> y eso significa que respondamos a esa llamada real, de Dios, del Evangelio de Jesús, como ese Espíritu quiere.

La respuesta de Vanier a esa llamada que había seguido a lo largo de su vida, tras descubrir ese mundo de debilidad y necesidad de amor contemplativo que hay en cada hombre, supuso un <<sí>> que constituiría el tercer periodo de su vida. Si tiempo atrás el Padre Thomas le había sugerido la idea de que podía hacer “algo” con personas intelectualmente discapacitadas, vio en los encuentros con los discapacitados que el amor en comunidad con esas personas era su modo de estar en la vida.

Ayudado providencialmente por diferentes personas, compró una pequeña casa en Trosly-Breuil (no lejos del centro del padre Thomas), el 4 de agosto de 1964 se mudó a “El Arca” y el 5 de agosto empezaron a convivir con él Raphaël Simi, Philippe Seux y un tercero llamado Dany en un hogar permanente. La primera noche, Dany se sintió tan desvalido e inquieto que Vanier reconoció que no era su momento. Los otros dos aguantaron las escasas comodidades, la disciplina, la alegría, la construcción de una vida de comunidad.

Todo tiene su tiempo, reflexiona Vanier, un tiempo para la Marina y un tiempo para dejarla; un tiempo para la formación intelectual y espiritual; un tiempo para

comprometerse con las personas. Todo la obra que llevaría a cabo se basó en hacer lo que creía debía hacer para seguir los signos del Espíritu y del amor. Dice así: “En el origen de todo esto hubo una llamada de Dios, una llamada que se me reveló a través del padre Thomas, El Arca no era un proyecto mío, sino de Dios” (Escritos).

El pensamiento de Jean Vanier nos muestra una opción de vida. Al tratar de revelar la necesidad de amor contemplativo y el dinamismo por el que las personas, a través de las relaciones, pueden optar por abrirse a la transformación dice: “Su grito que pide amor fluye también de su profunda soledad y su falta de autoestima. Me han llamado a escuchar y responder a su grito con competencia, a coger su vulnerabilidad con ternura y a estar en comunión con ellos. Cuando respondemos a este grito fundamental que pide amistad, ellos empiezan a transformarnos y sanarnos. Podemos ocultar nuestra vulnerabilidad detrás de un ego fuerte y protector, o podemos descubrir que nuestra vulnerabilidad es una fuente de comunión y unidad... De ese modo ellos han despertado en mí aquello que es lo más profundo y precioso: un deseo de dar vida a otros y de recibir vida de ellos a través de una comunión de corazones” (Conferencia inédita)

### **Obra: El amor revela la bondad espiritual del hombre**

“El Arca” es en la actualidad una comunidad que se extiende, como se ha indicado al inicio, en treinta y cuatro países y más de ciento treinta y dos comunidades, mostrando al mundo que una comunidad en el amor contemplativo es posible y se distingue por sus frutos.

El amor y la labor de comunión entre los miembros, ayuda a tomar conciencia de la inmensa cantidad de dolor oculto que hay en los corazones, revelándose la bondad espiritual que hay en cada uno de nosotros. Este aspecto creador del fenómeno del amor nos lo explica Vanier: Uno percibe que los corazones de los disminuidos intelectuales, Raphaël, Philippe y otros muchos y hermanas suyos estaban rotos por el rechazo, la falta de respeto y el abandono y que el amor descubre la ternura, la belleza, la capacidad de comunión que se despierta en esos corazones. Se siente entonces, el dolor del propio corazón y, en esa convivencia, uno despierta su amor y su ternura, su belleza.

La filosofía del amor es sencillamente bondad; “amar a una persona, dice Vanier, no consiste primeramente en hacer algo por ella, sino en ayudarle a descubrir su belleza, su unicidad, la luz oculta en ella. Así se le comunica una esperanza y un deseo de cambiar y de crecer. Esta comunicación de amor, si exige una palabra es fundamentalmente no verbal; se realiza a través de actitudes, una mirada, una sonrisa... Ahí radica todo el sentido de la pedagogía de El Arca que nosotros intentamos, a pesar de nuestras insuficiencias, poner en práctica” (Escritos).

En este modo de actuar, las comunidades de El Arca son pequeños grupos unidos por el amor. El amor en su seno no viene de expectativas en sucesos exteriores a uno mismo, de querer escapar y sentirse cómodo. La sanación del amor aparece poniendo en funcionamiento esas fuerzas dentro de la persona herida que le conduce a revelar su verdadera bondad. Personas como el célebre escritor y sacerdote Henri Nouwen que vivió en El Arca durante la última década de su vida antes de su muerte en 1996, nos han dejado su testimonio (*La voz interior del amor: desde la angustia a la libertad*).

Como fruto de ese amor Jean Vanier adquirió influencia y dio conferencias en diferentes lugares del mundo. Éstas daban pie a otras invitaciones, como la que recibió para dirigir un retiro de sacerdotes en la diócesis de Toronto. Al final del retiro se le ofreció una propiedad en Ontario y se fundó la segunda comunidad de El Arca, en este caso una comunidad interconfesional. A partir de aquél retiro nació también “Faith and Sahring” en Canada y Estados Unidos para organizar retiros del mismo género.

La obra se extiende a una vida de fe y de oración en comunidad que colma las necesidades espirituales de las personas y que reúne en una gran familia de oración. Junto a los contemplativos que los sostienen con sus preces, con el profundo y constante compromiso de plegaria de muchos, hay una contribución oculta pero crucial que configura y sustenta los frutos.

Otra de las aportaciones de El Arca son las peregrinaciones. La peregrinación procura alimentar el ánimo y la bondad de las personas, abrir los corazones a nuevas realidades y romper el ritmo diario para afrontar situaciones diversas. Pero también, la actividad de peregrinar a un lugar santo hacía más profundos sus vínculos, sanaba las



divisiones y creaba nuevas relaciones. En definitiva, esos viajes, profundizan y fortalecen el amor que El Arca trata de vivir.

En 1971 se dieron cita en Lourdes doce mil peregrinos de quince países. Un tiempo de bien y alegría no sólo para incluir a los más débiles, sino para que fueran los protagonistas, para que se supiesen todavía más queridos. Los padres también despertaron más amor al descubrir que no estaban solos, que podían celebrar con otros muchos padres. Ese amor también dio sus frutos no sólo a nivel individual sino a nivel colectivo. La planificación de las peregrinaciones y la realización de los viajes se habían hecho desde los grupos locales, éstos se mantuvieron en contacto y surgió “Fe y Luz”, organización internacional vinculada a El Arca para planificar peregrinaciones. Ambas son parte de una familia y actualmente hay mil quinientas comunidades de Fe y Luz repartidas por ochenta países.

También para expresar la bondad y grandeza del amor de esta obra, nos podemos trasladar a India. La adaptación a las costumbres y la relación con las prácticas religiosas hindúes hizo que la fragilidad inicial de la comunidad, que no contaba con ningún prototipo que les mostrara como construir una colectividad con personas discapacitadas hindúes, se convirtiese en una fuente de bondad para todos. Además, la Madre Teresa infundió su ánimo y aportación. El modelo de la fundadora de las Misioneras de la Caridad ayudaron a que la obra de El Arca haga hincapié en la importancia del cuerpo. Vanier lo explica así: “Ella comprendía el misterio del cuerpo, cómo el hecho de tocar a un apersona rota y cuidar de ella podía conducir a un verdadero encuentro” (Escritos). De estas y otras experiencias en diferentes países, el espíritu de amor de estas comunidades tiene un significado universal, compartir una cosmovisión universal que se dirija a nuestra común humanidad y que revele la bondad espiritual de todo hombre.

La lista de aspectos que abarca el tema del amor como revelación de la bondad espiritual del ser humano en el fundador de El Arca y en las comunidades es abundante. Nos limitaremos a concluir la enumeración con unas frases de Vanier que, en el campo de la llamada a la necesidad de amor contemplativo, hace a las sociedades occidentales como ejemplo del apremio a adoptar un modo de estar en la vida que produzca el bien para todos: ¿Qué sucedería si en vez de anuncios publicitarios

tuviéramos “anuncios de valores”, que incitaran a la gente a derribar prejuicios, a perdonar faltas, a buscar la fraternidad universal? Cada uno de nosotros tiene que seguir confiando en que podemos hacer algo para detener la indiferencia, el miedo y el mal. “Dondequiera que estemos, podemos orar y mantener nuestros corazones abiertos y llenos de amor” (*OLT*, 411).

La obra de Jean Vanier, ante los sucesos y contextos históricos dramáticos de los últimos años, busca en el amor una comprensión común de lo que es ser parte de una comunidad global: “Amar es revelar la belleza oculta en los corazones de todas las personas, confiar en ellas y llamarlas a una confianza más grande. Amar es una manera de mirar, de tocar, de escuchar a todas las personas: pasar tiempo con ellas, especialmente con las que están rotas, deprimidas e inseguras, y revelarles su importancia. Si pasamos tiempo con ellas y entramos en comunión con ellas, a su vez ellas nos revelarán nuestra belleza. La comunión es una reciprocidad de amor: damos y recibimos mutuamente. Entregamos nuestros corazones vinculados por una unidad bondadosa mientras las palabras dan paso al silencio y a la escucha de la voz interior, mientras el movimiento da paso al sosiego de la paz y el descanso interior. La vida fluye de uno a otro” (*RFP*, 134).



## CONCLUSIONES

Las conclusiones de esta investigación pueden ser las siguientes:

1. El amor contemplativo es una noción cuyo origen se remonta a los inicios más remotos de la Historia del pensamiento Occidental y definen este concepto unos rasgos esenciales en los que coinciden las aportaciones de los cuatro autores estudiados.
2. Se ha comprobado que todos los autores afirman la necesidad humana de amor contemplativo. Concretamente, se ha observado que los rasgos que definen la armonía pitagórica, el autoconocimiento socrático, el eros platónico y la excelencia y la felicidad aristotélicas, mantienen una misma estructura en torno a la concepción de la naturaleza humana y la propia noción de amor. Los elementos de esta estructura común son: universalidad del amor, conocimiento contemplativo y camino de purificación. En ellos se observan los caracteres esenciales que predicen la necesidad humana de amor contemplativo.
  - a) La universalidad del amor manifiesta la grandeza humana y la necesidad de Dios. Independientemente de la expresión adoptada por cada uno de los autores, se declara unánimemente un Principio causa de unión y bien de todas las cosas. En la esencia del ser humano, por virtud de dicho Principio metafísico, está inscrito el amor y el bien y se confirma que el hombre aspira a esa naturaleza como fin y plenitud. Los pensadores que se posicionan en los orígenes de nuestra cultura exaltaron la grandeza humana en su fundamento divino. La pérdida o descuido de ese cimiento lo relatan como una vida de separación y de finalidad errada en el ejercicio del amor humano.
  - b) La contemplación manifiesta la grandeza humana y la necesidad de amor contemplativo. La aportación que encontramos en las nociones investigadas es el reconocimiento de la grandeza espiritual humana. Todos los autores reconocen que en el alma, fuente de plenitud, se dan las facultades específicamente humanas: capacidad de entendimiento y voluntad. En la consideración del alma se advierte la llamada al buen uso de esas capacidades cuyo objeto es el Bien y a la ejecución conjunta del amar y del conocer, un

conocer que es contemplativo. La contemplación, implica una comunión existencial con el bien contemplado que se convierte en fuerza rectora y motriz del amor humano. En efecto, la idea de contemplación, que parte de los autores estudiados, trae a nuestra memoria que el objeto de la voluntad y la inteligencia se unen en el Bien y que ambas marchan de la mano; que el amor verdadero surge en la contemplación y que este amor contemplativo tiene una fuerte repercusión sobre toda la existencia.

c) El camino de purificación manifiesta el reconocimiento de la pequeñez humana y la necesidad del amor. Coinciden todos los autores estudiados en afirmar que la cualidad de la experiencia de la contemplación y el amor que surge de ella es, en el reconocimiento humilde de nuestra propia humanidad, un dejarse guiar por lo divino. Se subraya que el amor nacido de la contemplación se cumple amando la plenitud de uno mismo y de los demás en lo divino y se ve cómo el amor contemplativo exige a la vez que propicia un camino de purificación. La vida se entiende como un camino firme hacia un fin y el hombre es presentado como un caminante que, en el entramado de la vida e impulsado por el amor contemplativo, se purifica y se esfuerza por realizar el sentido de la vida.

3. Se han identificado también los conceptos más concretos que quedan implícitos en cada una de las nociones capitales en que se ha focalizado el estudio de cada autor.

Más precisamente:

La principal aportación pitagórica, que gira en torno a la armonía, es la Unidad que configura el Cosmos y el ser humano en un todo. La unión que obra la armonía es vista como un vínculo amoroso presente en todo el universo y el fin de esa unión es el retorno a la divinidad, causa de la armonía. En lo que concierne al hombre, cuya naturaleza es la armonía, el modo de restaurar la esencia del alma humana es la contemplación de la armonía que se presenta en la Naturaleza. El amor contemplativo como armonía expresa que el ser humano por la contemplación ama y por el amor contempla.

En el caso de Sócrates vemos como la noción de verdad exige el conocimiento metafísico del Bien que se revela en la causalidad. El conocimiento metafísico, a su vez, requiere de entendimiento y amor que se unen en el amor contemplativo. Esto se evidencia especialmente en el autoconocimiento. El amor contemplativo como verdad y autoconocimiento conduce a la vivencia de la bondad del ser humano para sí y para con el prójimo.

Entre los autores estudiados, Platón es el que trata del amor más específicamente. En el *Banquete* expone que Eros es la fuerza universal que sintetiza y une la naturaleza humana con la divina y explica cómo Eros impulsa el alma a una búsqueda permanente de su naturaleza divina por medio de la belleza. Este impulso erótico guía la contemplación de la belleza en sus distintos grados en un camino ascendente. Este ascenso del alma culmina en la contemplación de lo divino, pero todo el itinerario es un proceso progresivo de amor y contemplación. El amor contemplativo como deseo de belleza es amor del bien del ser humano.

La filosofía de Aristóteles acerca del hombre se centra en la excelencia y la felicidad. La felicidad es el fin último y función propia del ser humano que sólo se cumple, mediante el ejercicio de las propias capacidades, en la actividad contemplativa. En la contemplación se unen las dos facultades de la parte intelectual del alma: Entendimiento y amor. Aristóteles explica las acciones por las que se realiza el amor contemplativo. El amor contemplativo como felicidad es, tanto a nivel teórico como práctico, una vida de bien y virtud moral.

Desde la afirmación de la necesidad de amor contemplativo y de los conceptos más concretos a cada pensador, se puede concluir, tras la investigación efectuada, que el abandono en el curso de la historia de los intereses espirituales y divinos merma la propia noción de amor y, por tanto, del amor humano. El amor contemplativo es patrimonio de los sabios, hombres y mujeres que entregaron su vida en beneficio suyo y de la humanidad. No podemos ampararnos en que es camino de unos pocos. Pensadores como Pitágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles cercioraron que el camino de amor contemplativo es el camino de todo ser humano. Tampoco podemos ampararnos en su falta de efecto. Ellos nos indicaron que el amar contemplativamente, si bien no es en sí amor contemplativo, es ir iluminando nuestro

corazón y nuestra mente. Es un ir aperciéndose del amor y bien divinos que reina el Universo y que no deja indiferente a nuestra alma, sino que se instala en nuestra vida dando sus frutos de amor: bondad, servicio, sacrificio, generosidad, unión. Se han visto, en una fugaz mirada al pensamiento y la obra de algunas personas contemporáneas, ejemplos concretos de la vigencia y los frutos del amor contemplativo.

La investigación llevada a cabo abre a nuevas líneas de investigación. Estudios posteriores podrían constatar la continuidad de la noción de amor contemplativo que se ha investigado. La historia nos ha legado, desde los orígenes de nuestra cultura occidental hasta la actualidad, modelos de amor contemplativo; también en otras culturas y tradiciones. La sabiduría perenne se va presentando en la Historia de la humanidad y nos ofrece la oportunidad de recuperar el concepto de amor contemplativo bajo el enfoque de la necesidad de ese concepto para la consideración de lo que como personas somos y de los fundamentos de nuestro amor a los demás. Somos conscientes de lo mucho que queda por hacer.

## BIBLIOGRAFÍA

**FUENTES** (Con especificación de las diversas ediciones consultadas)

### Fuentes Pitágoras

DIELS, HERMANN y KRANZ, WALTHER; *I Presocrati*. Trad. D. Fusaro, M. Miglioni, S. Obinu, I. Ramelli, G. Reale, M. Timpinaro Cardini y A. Tonelli . Bompiani. Milano 2006.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*. Trad. C. García Gaul. Alianza. Madrid 2007.

EGGERS LAN, CONRADO; *Los Filósofos presocráticos I*. Trad. C. Eggers Lan y V. E. Juliá. Gredos. Madrid 2008.

-----, *Los Filósofos presocráticos III*. Trad. A. Poratti, C. Eggers Lan, M. I. Santa Cruz de Prunes y N. L. Cordero. Gredos. Madrid 2007.

GARCÍA BACCA, JUAN DAVID; *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*. Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela. Caracas 19--?

HIEROCLES, *Los Versos de Oro. Comentario a los Versos de Oro de los pitagóricos*. Trad. A. Dacier. Prolegómenos y notas de M. Meunier. Nueva biblioteca filosófica. Madrid 1929.

JÁMBLICO, *Vida pitagórica*. Trad. E. A. Ramos Jurado. Etnos. Madrid 1991.

KIRK, GEOFFREY STANLEY y RAVEN, JOHN EARLE; *Los Filósofos presocráticos*. Trad. J. García Fernández. Gredos. Madrid 1969.

PORFIRIO, *Vie de Pythagore*. Trad. E. Des Places. Les Belles Lettres. Paris 1982.

TIMPANARO CARDINI, MARIA; *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*. La Nuova Italia. Firenze 1958-1964, (3 vol.).

### Fuentes Sócrates

JENOFONTE, *Records de Sócrates*. Trad. C. Riba. Editorial Catalana. Barcelona 1923.

-----, *Recuerdos de Sócrates. Apología o defensa ante el jurado*. Trad. A. García Calvo. Alianza. Madrid 1971.

-----, *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología*. Trad. J. D. García Bacca. Universidad Nacional Autónoma. México D. F. 1946.



-----, *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología de Sócrates*. Trad. J. Zaragoza. Planeta-De Agostini. Barcelona 1995.

-----, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Trad. J. Zaragoza. Gredos 2006.

### **Fuentes Platón**

PLATÓN, *Obras completas*. Trad. M. Araujo, F. García Yagüe, L. Gil, J. A. Miguez, A. Rodríguez Huescar y y F. de P. Samaranch. Aguilar. Madrid 1977, (2ª ed.).

-----, *Obras completas*. Tomo III, *Banquete*. Trad. J. D. García Bacca. Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela. Caracas 1980.

-----, *Oeuvres complètes*. Tome IV, 2ª partie, *Le Banquet*. Trad. L. Robin. Les Belles Lettres. Paris 1976, (10ª ed.).

-----, *The Dialogues of Plato*. Trad. B. Jowett. The Clarendon Press. Oxford 1953, (4ª ed.), (4 vol.).

-----, *Alcibíades I*. Trad. J. Zaragoza. Gredos. Madrid 2008.

-----, *Apología*. Trad. J. Calonge. Gredos. Madrid 2008.

-----, *Banquet*. Trad. B. y R. Pieltre. Nathan. Paris 1983.

-----, *Banquet*. Trad. T. Karsenti. Hatier. Paris 2001.

-----, *Banquete*. Trad. L. Gil. Planeta. Barcelona 1984, (2ªed).

-----, *Banquete*. Trad. M. Martínez Hernández. Gredos. Madrid 2008.

-----, *Banquete*. Trad. L. Roig de Lluis. Espasa Calpe. Madrid 2000, (38ª ed.).

-----, *Simposio*. Trad. J. Burnet y G. Reale. Arnoldo Mondadori. Milano 2001.

-----, *Symposium*. Trad. R. G. Bury. W. Heffer. Cambridge (Mass.) 1932, (2ª ed.).

-----, *Symposium*. Trad. K. Dover. Cambridge University Press. Cambridge. 1980.

-----, *Symposium*. Trad. T. Griffith. Collins Marwill. London 1989.

-----, *Symposium*. Trad. B. Jowett. Bobbs-Merrill. Indianapolis 1956, (2ª ed.).

-----, *Cármides*. Trad. E. Lledó. Gredos. Madrid 2008.

-----, *Crátilo*. Trad. J. L. Calvo. Gredos. Madrid 2008.

-----, *Critias*. Trad. F. Lisi. Gredos. Madrid 2008.

-----, *Critón*. Trad. J. Calonge. Gredos. Madrid 2008.

- , *Eutidemo*. Trad. F. J. Olivieri. Gredos 2008.
- , *Eutifrón*. Trad. J. Calonge. Gredos. Madrid 2008.
- , *Fedón*. Trad. C. García Gual. Gredos. Madrid 2008.
- , *Fedón*. Trad. L. Gil Fernández. Tecnos. Madrid 2002.
- , *Fedro*. Trad. E. Lledó Íñigo. Gredos. Madrid 2008.
- , *Filebo*. Trad. M. A. Durán. Gredos. Madrid 2008.
- , *Gorgias*. Trad. J. Calonge. Gredos. Madrid 2008.
- , *Hipias Mayor*. Trad. J. Calonge. Gredos. Madrid 2008.
- , *Hipias Menor*. Trad. J. Calonge. Gredos. Madrid 2008.
- , *Ión*. Trad. E. Lledó. Gredos. Madrid 2008.
- , *Laques*. Trad. C. García Gual. Gredos. Madrid 2008.
- , *Leyes*. Trad. F. Lisi. Gredos. Madrid 2008.
- , *Lisis*. Trad. E. Lledó. Gredos. Madrid 2008.
- , *Menéxeno*. Trad. E. Acosta. Gredos. Madrid 2008.
- , *Menón*. Trad. F. J. Olivieri. Gredos. Madrid 2008.
- , *Parménides*. Trad. M. I. Santa Cruz. Gredos. Madrid 2008.
- , *Político*. Trad. M. I. Santa Cruz. Gredos. Madrid 2008.
- , *Protágoras*. Trad. C. García Gual. Gredos. Madrid. 2008.
- , *República*. Trad. C. Eggers Lan. Gredos. Madrid 2008.
- , *Sofista*. Trad. N. L. Cordero. Gredos 2008
- , *Teeteto*. Trad. A. Vallejo Campos. Gredos. Madrid 2008.
- , *Téages*. Trad. J. Zaragoza. Gredos. Madrid 2008.
- , *Timeo*. Trad. F. Lisi. Gredos. Madrid 2008.

### **Fuentes Arsitóteles**

- ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción*. Trad. E. La Croce. Grados. Madrid 1998.
- , *Acerca del alma*. Trad. T. Calvo Martínez. Gredos. Madrid 1978.
- , *Acerca del Cielo. Meteorológicos*. Trad. M Candel. Gredos. Madrid 1996
- , *Anatomía de los animales*. Trad. F. Gallach Palés. Biblioteca Filosófica. Madrid 1932.

- , *Ética a Nicómaco*. Trad. M. Araujo y J. Marías. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid 2002, (8ª ed.).
- , *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*. Trad. J. Pallí Bonet. Gredos. Madrid 1998.
- , *Éthique a Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Librairie philosophique J. Vrin. Paris 1967, (10ª ed.)
- , *Éthique a Nicomaque*. Tome I, 2ª partie. Trad. R. A. Gauthier y J. Y. Jolif. Éditions Béatrice – Nauwelaerts. Paris 1970.
- , *Éthique a Nicomaque*. Tome II, 2ª partie. Trad. R. A. Gauthier y J. Y. Jolif. Éditions Béatrice – Nauwelaerts. Paris 1959.
- , *Ética Eudemia*. Trad. Antonio Gómez Robledo. Universidad Nacional Autónoma de México. México D. F. 1994.
- , *Física*. Trad. J. L. Calvo Martínez. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1997.
- , *Generación de los animales*. Trad. F. Gallach Palés. Biblioteca Filosófica. Madrid 1933.
- , *Las Categorías*. Trad. M. I. Flisfisch y H. Gianini. Editorial Universitaria. Santiago de Chile 1988.
- , *Metafísica*. Trad. T. Calvo Martínez. Gredos. Barcelona 2006.
- , *Métaphisique*. Trad. J. Tricot. Librairie philosophique J. Vrin. Paris 1966, (2ª ed.), (2 vol.).
- , *Partes de los animales*. Trad. E. Jimenez Sánchez Escariche. Gredos. Madrid 2000.
- , *Política*. Trad. M. García Valdés. Gredos. Madrid 1999.
- , *Reproducción de los animales*. Trad. E. Sánchez. Grados. Madrid 1994.
- , *Retórica*. Trad. Q. Racionero. Gredos. Madrid 2000.

## **ESTUDIOS CRÍTICOS**

- AUBENQUE, PIERRE; *La prudencia en Aristóteles*. Trad. M. J. Torres Gómez-Pallete. Crítica. Barcelona 1999.
- BARREAU, HERVÉ; *Aristóteles y el análisis del saber*. Trad. I. Gómez Romero. EDAF. Madrid 1978.

- BASTONS I PRAT, MIQUEL; *La Inteligencia práctica. La filosofía de la acción en Aristóteles*. Prohom. Cabriels (Barcelona) 2003.
- BELL, ERIC TEMPLE; *The magic of numbers (How Pythagoras is guiding leading scientists of today in our search for the infinite)*. McGraw-Hill. London 1947.
- BERTMAN, MARTIN A.; "Pleasure and the two happinesses in Aristotle". *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 6, 30-36, 7 p. September 1972.
- BILBENY, NORBERT; *El saber cómo ética*. Península. Barcelona 1998.
- BONITZ, HERMANN; *Sulle categorie di Aristotele*. Trad. G. Reale. Vita e Pensiero. Milano 1995.
- BOSCH, MAGDALENA; *El poder de la belleza*. Eunsa. Barañáin (Navarra) 2012.
- , "Estética en la Universidad: la función humanizante de la belleza". *Revista Panamericana de pedagogía*, Universidad Panamericana, vol. 2, México 2001.
- , "Proyecto estético aristotélico: entre arte y placer". *Convivium: Revista de Filosofía*, 24, 43-57, 15 p. 2011.
- BOSSI LÓPEZ, BEATRIZ; *Virtud y conocimiento en Platón y Aristóteles: la fuerza de un malentendido*. Universitat de Barcelona. Barcelona 2000.
- BRAVO, FRANCISCO; "El hedonismo de Sócrates". *Apuntes Filosóficos*, 6, 41-60, 20 p. 1994.
- BRENTANO, FRANZ CLEMENS; *Aristóteles*. Trad. M. Sánchez Barrado. Labor. Barcelona 1943, (2ª ed.).
- , *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*. Trad. S. De Tognoli. Vita e Pensiero. Milano 1995.
- BRICKHOUSE, THOMAS y SMITH, NICHOLAS; "Socrates' Elenctic Psychology". *Synthese: An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science*, 92(1), 63-82, 20 p. July 1992.
- BROCHARD, VICTOR; *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Vrin. Paris 1966.
- BRUNSCHVICG, LÉON; *Le rôle du pythagoreanisme dans l'évolution des idées*. Hermann & Cie. Paris 1937.
- BURKET, WALTER; *Lore and science in ancient pythagoreanism*. Trad. E. L. Minar. Harvard University Press. Cambridge (Mass.) 1972.

- BURNET, JOHN; *Aristotle on education: being extracts from the Ethics and Politics*. Cambridge University Press. Cambridge 1967.
- , *Early greek philosophy*. Adam & Charles Black, London 1930, (4<sup>a</sup> ed.).
- , *Greek philosophy: Thales to Plato*. Macmillan. London 1964.
- , *The Ethics of Arsitotle*. Ayer Company. New Hampshire 1988.
- CANTÚ QUINTANILLA, FRANCISCO; *Contemplar para amar: felicidad, sabiduría y contemplación en el pensamiento ético de Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 2004.
- CARRITT, EDGARD FREDERICK; *Philosophies of beauty: from Socrates to Robert Bridges being the sources of aesthetic theory*. Clarendon Press. Oxford 1931.
- CASTRO GARCÍA, ÓSCAR; “La experiencia cultural de lo sagrado a través de la geometría: De los albores de la humanidad hasta la aritmosofía de Pitágoras”. *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 238(63), Serie Especial 1, 743-775, 33 p. 2007.
- CELANO, ANTHONY J.; “Aristotle on beatitude”. *Ancient Philosophy*, 5, 205-214, 10 p. FALL 1985.
- CENTRONE, BRUNO; “Il problema della reciprocità nell'eros platonico”. *Teoria: Rivista di Filosofia*, 29(2), Terza serie IV/2, 33-49, 17 p. 2009.
- CHARLES, DAVID; “Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation”. *Aristotelian Society: Supplementary Volume*, Supp(73), 205-223, 19 p. 1999.
- CHROUST, ANTON HERMANN; *Aristotle: new light on his life and on some of his lost works*. Routledge & Kegan Paul. London 1973, (2 vol.).
- , *Aristotle: Protrepticus: a reconstruction*. University of Notre Dame Press. Notre Dame (Indiana) 1964.
- , *Socrates: man and myth: the two socratic apologies of Xenophon*. Routledge & Kegan Paul. London 1957.
- COLBERT, JAMES G.; “El intelectualismo ético de Sócrates”. *Anuario Filosófico*, 6, 11-28, 18 p. 1973.
- COLE, EVE BROWNING; “Demonstrating the pythagorean intervals”. *Teaching Philosophy*, 11, 128-132, 5 p. June 1988.
- COOKSEY, THOMAS; *Plato's Symposium: a readers guide*. Continuum. London 2010.

- CORNFORD, FRANCIS MACDONALD; *Antes y después de Sócrates*. Trad. A. Pérez-Ramos. Ariel. Barcelona 1980.
- , *De la religión a la filosofía*. Trad. A. Pérez Ramos. Ariel. Barcelona 1984.
- , *La Filosofía no escrita y otros ensayos*. Trad. A. Pérez-Ramos. Ariel. Barcelona 1974.
- , *Platón y Parménides*. Trad. F. Giménez García. Visor Dis. Madrid 1989.
- , *Plato's theory of knowledge: the Theaetetus and the Sophist of Plato*. Routledge & Kegan Paul. London 1960.
- , *Sócrates y el pensamiento griego*. Trad. J. M. Gimeno. Norte y Sur. Madrid 1964.
- CROMBIE, IAN MACHATTIE; *An examination of Plato's doctrines*. Routledge & Kegan Paul. London 1963, (2 vol.).
- CURZER, HOWARD J.; "The Supremely Happy Life in Aristotle's Nicomachean Ethics". *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 47-69, 23 p. March 1991.
- DE STRYCKER, EMILE; "The unity of knowledge and love in Socrates' conception of virtue". *International Philosophical Quarterly*, 6, 428-444, 17 p. September 1966.
- DE VOGEL, CORNELIA J.; *Pythagoras and early pythagoreanism: An interpretation of neglected evidence on the philosopher Pythagoras*. Humanities Pr. New York 1966.
- DELATTE, ARMAND; *Essai sur la politique pythagoricienne*. Slatkine. Genève 1979.
- , *Études sur la littérature pythagoricienne*. Champion. Paris 1915.
- DENEEN, PATRICK J.; "Chasing Plato". *Political Theory: An International Journal of Political Philosophy*, 28(3), 421-439, 19 p. June 2000.
- DIÈS, AUGUSTE; *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire*. Les belles lettres. Paris 1972.
- DONNAY, GUY; "De la raison à la foi: le pari de Socrate". *Diotima: Review of Philosophical Research*, 32, 77-85, 9 p. 2004.
- DORTER, KENNETH; "Philosopher-Rulers: How Contemplation becomes Action". *Ancient Philosophy*, 21(2), 335-356, 22 p. FALL 2001.
- DOS SANTOS, RAIMUNDO; "Sócrates e o cuidado de si ou a terapêutica da alma". *Prometeus: Filosofia em Revista*, 1(2), 15-24, 10 p. July-December 2008.
- DROZDEK, ADAM; "Pythagorean Theology". *Giornale di Metafisica*, 26(3), 431-455, 25 p. September-December 2004.

- DÜRING, INGEMAR; *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. Trad. Bernabé Navarro. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México D.F. 2000, (2ª ed.).
- , *Aristotle in the ancient biographical tradition*. Trad. L. Tarán. Garland. New York 1987.
- FALLAS LÓPEZ, LUIS; "Captación de lo concreto y sobrevuelo de la imaginación en Platón: Un acercamiento a la estética de la belleza platónica". *Franciscanum*, My-D 97; 39(116-7), 117-142.
- ELTON, MARÍA; "Lo místico como síntesis entre bien y belleza". *Anuario-Filosófico*, 20(2), 149-158, 10 p. 1987.
- FERGUSON, KITTY; *Pythagoras. His lives and the legacy of a rational universe*. Icon Books Ltd. London 2010.
- FESTUGIÈRE, ANDRÉ JEAN; *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris 1967, (3ª ed.).
- , *Études de philosophie grecque*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris 1971.
- , *Études de religion grecque et hellénistique*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris 1972 .
- , *Libertad y civilización entre los griegos*. Trad. M. E. Ferreyra. Eudeba. Buenos Aires 1972.
- , *Socrate*. Éditions du fuseau. Paris 1996.
- FINDLAY, JOHN NIEMEYER; *Plato: the written and unwritten doctrines*. Routledge & Kegan. London 1974.
- FOUILLÉE, ALFRED; *Aristóteles y su polémica contra Platón*. Espasa Calpe Argentina. Buenos Aires 1948.
- , *Compendios de los grandes filósofos*. Trad. J. Moreno Barutell. La España Moderna. Madrid 1922.
- , *Esquisse d'une interprétation du monde*. Félix Alcan. Paris 1913.
- , *Essais de philosophie platonicienne*. Hachette. Paris 1912, (2ª ed.).
- , *Esthétique, morale et religion platoniciennes*. Hachette. Paris 1906, (3ª ed.).
- , *Historia general de la filosofía*. Trad. F. Gallach Palés. L. Rubio. Madrid 1933, (4 vol.).

- , *La Filosofía de Platón*. Trad. E. González-Blanco. La España Moderna. Madrid 1950, (2 vol.).
- , *La Philosophie de Platon: exposition, histoire et critique de la théorie des idées*. Librairie philosophique de Ladrance. Paris 1869, (2 vol.).
- , *La Philosophie de Platon. Tome premier: Théorie des idées et de l'amour*. Hachette. Paris 1912, (3ª ed.).
- , *La Philosophie de Socrate*. Librairie philosophique de Ladrance. Paris 1874, (2 vol.).
- , *L'Avenir de la métaphisique: fondée sur l'expérience*. Félix Alcan. Paris 1889.
- FRANCO, IRLEY; "Uma hipótese sobre o Banquete de Platão". *F. Ethica: Cadernos Acadêmicos*, 15(1), 59-74, 16 p. 2008.
- FRIEDLÄNDER, PAUL; *Platón: verdad del ser y realidad de vida*. Trad. S. González Escudero. Tecnos. Madrid 1989.
- FUSSI, ALESSANDRA; "Love of the Good, Love of the Whole: Diotima's Response to Aristophanes in Plato's 'Symposium'". *Epoche: A Journal for the History of Philosophy*, 13(2), 267-290, 24 p. Spring 2009.
- GADAMER, HANS-GEORG; *El Inicio de la filosofía occidental*. Trad. J. J. Mussarra. Paidós. Barcelona 1999, (2ª ed.).
- , *La Actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Trad. A. Gómez Ramos. Paidós. Barcelona 1991.
- , *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito. Sígueme. Salamanca 2001, (9ª ed.).
- GARCÍA BACCA, JUAN DAVID; *Elementos de filosofía*. Universidad Central de Venezuela. Caracas 1981, (6ª ed.).
- , *Lecciones de historia de la filosofía*. Universidad Central de Venezuela. Caracas 1972-1973, (2 vol.).
- , *Sobre Filantropía: tres ejercicios literario-filosóficos: filantropía divina, divino-humana, humana*. Anthropos. Barcelona 2001.
- , *Tres ejercicios literario-filosóficos de moral*. Anthropos. Barcelona 1984.
- GAUTHIER, RENÉ-ANTOINE; *La Morale d'Aristote*. Presses universitaires de France. Paris 1973, (3ª ed.).



- GODWIN, JOSCELYN; *The Harmony of the spheres: a sourcebook of the Pythagorean tradition in music*. Inner Traditions International. Vermont 1993.
- , *Armonías del cielo y la tierra: la dimensión espiritual de la música desde la antigüedad hasta la vanguardia*. Trad. R. Molina y C. Mora. Paidós. Barcelona 2000.
- GOLDSTEIN, THOMAS; *Los albores de la ciencia*. Trad. L. Tejada. Fondo Educativo Interamericano. México D. F. 1984.
- GÓMEZ LOBO, ALFONSO; *La Ética de Sócrates*. Trad. A. Palet. Andrés Bello. Barcelona 1999.
- GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO; *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*. Fondo de cultura económica. México D.F. 1982.
- , *Sócrates y el socratismo*. Centro de Estudios Filosóficos. México D.F. 1966.
- , "The concept of wisdom in Aristotle". *Philosophy Today*, 2, 189-195, 7 p. FALL 1958.
- GOMPERZ, THEODOR; *Pensadores griegos: una historia de la filosofía de la antigüedad*. Trad. C.G. Körner, J. R. Bumnatel, P. Von Haselberg y E. Prieto. Herder. Barcelona 2000, (3ª ed.).
- GONZÁLEZ DE LA FUENTE, ÁNGEL; *Acción y contemplación según Platón: jalones para una filosofía de la vida activa y un connubio entre teoría y práctica*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid 1965.
- GORMAN, PETER; *Pitágoras*. Trad. Dámaso Álvarez. Crítica. Barcelona 1988.
- , *Pythagoras: a life*. Routledge & K Paul. London 1979.
- GOULD, THOMAS; *Platonic love*. Routledge & Paul. London 1963.
- GRUBE, GEORGE MAXIMILIAN ANTHONY; *El pensamiento de Platón*. Trad. T. Calvo Martínez. Gredos. Madrid 1973.
- GUILLEN, LUIS; "Platón: Eros y poesía (anotaciones al Banquete)". *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 31, 273-289, 17 p. July-September 1975.
- GURTLER, GARY M.; "The Activity of Happiness in Aristotle's Ethics" *Review of Metaphysics*, 56(4), 801-834, 34 p. June 2003.
- GUR-ZE'EV, ILAN; "Socrates, Counter-Education, and Diasporic Love in a Postmodern Era". *Journal of Thought*, 38(3), 41-65, 25 p. FALL 2003.

- GUTHRIE, WILLIAM KEITH CHAMBERS; -----, *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica. Madrid 1953.
- , *The Greeks and their goods*. Methuen. London 1950.
- GUTHRIE, KENNETH SYLVAN; *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*. Phanes Press. Michigan 1988.
- GUTIERREZ RAMILA, LOURDES; *Teoría platónica del amor*. Tesis de Licenciatura. Dirigida por J. Alsina Clota. Universidad de Barcelona 1970.
- GUTIÉRREZ, RAÚL y LAVECCHIA, SALVATORE; "Autoconocimiento y creación de un cosmos: Dimensiones de la 'sophia' En el pensamiento de Platón". *Areté: Revista de Filosofía*, 21(1), 143-165, 23 p. 2009.
- HADOT, PIERRE; *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Trad. M. Chase. Blackwell. Oxford 1995.
- HETZLER, FLORENCE; "The Concept of Dynamism in Hellenic Culture: The Samian Paradigm". *Diotima: Review of Philosophical Research*, 13, 36-43, 8 p. 1985.
- HINCHLIFFE, GEOFFREY; "Plato and the Love of Learning". *Ethics and Education*, 1(2), 117-131, 15 p. October 2006.
- HUNTER, RICHARD L.; *Plato's Symposium*. Oxford University Press. Oxford 2004.
- IRWIN, TERENCE; *Aristotle's first principles*. Clarendon Press. Oxford 1988.
- , *La ética de Platón*. Trad. **A. I. Stellino**. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México D.F. 2000.
- , *Plato's moral theory: the early and middle dialogues*. Clarendon Press. Oxford 1977.
- JACQUETTE, DALE. "Socrates on Persuasion, Truth, and Courtroom Argumentation in Plato's 'Apology'". *Critical Thinking across the Disciplines*, 22(4), 33-41, 9 p. Summer 2003.
- JAEGER, WERNER WILHELM; *A la naissance de la théologie: essai sur les présocratiques*. Les Éditions du Cerf. Paris 1966.
- , *Aristóteles*. Trad. J. Gaos. Fondo de Cultura Económica. Madrid 1983.
- , *Humanismo y teología*. Trad. A. J. Genty Tremont. Rialp. Madrid 1964.
- , *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. J. Gaos. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1952.

- , *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. J. Xirau y W. Roces. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 1942-1945, (3 vol.).
- , *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. J. Xirau y W. Roges. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 1962, (2ª ed. en un solo vol.).
- JUDSON, LINDSAY y KARASMANIS, VASSILIS; *Remembering Socrates: Philosophical Essays*. Oxford Clarendon Press. Oxford 2006.
- KHAN, CHARLES H.; *Pythagoras and the Pythagoreans*. Hackett Publishing Co. Inc. Indianapolis 2001.
- KOUTRAS, D. N.; "Man's Place in the World According to Aristotle". *Diotima: Review of Philosophical Research*, 32, 93-98, 6 p. 2004.
- KRÄMER, HANS JOACHIM; *Platón y los fundamentos de la metafísica: ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón*. Trad. A. J. Cappelletti y A. Rosales. Monte Ávila. Caracas 1996.
- KRANZ, WALTHER; *La Filosofía griega*. Trad. A. J. Castaño Piñan. Uteha. México D.F. 1962-1964, (4ª ed.).
- KRAUT, RICHARD; *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press. Princeton 1991.
- , "Egoism, love, and political office in Plato". *Philosophical Review*, 82, 330-344, 15 p. July 1973.
- , "The importance of love in Aristotle's ethics". *Philosophy Research Archives*, 1(NO 1060) 1975.
- KRISTJÁN KRISTJÁNSSON; *Aristotle, emotions, and education*. Aldershot. Ashate 2007.
- KROM, MICHAEL; "The Relevance of Contemplation: Aristotle on the Philosopher and the Common Good". *Philosophy in the Contemporary World*, 14(2), 30-38, 9 p. FALL 2007.
- LEWIS, C. S.; *Los cuatro amores*. Trad. P. A. Urbina. Rayo. New York 2006.
- LIU, WEI; "An All-Inclusive Interpretation of Aristotle's Contemplative Life". *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics*, 50(1), 57-71, 15 p. April 2011.
- LURI MEDRANO, GREGORIO; *Guía para no entender a Sócrates*. Trotta. Madrid 2004.
- MELENDO, TOMÁS; *La metafísica de Aristóteles: método y temas*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Pamplona 1997, (2 vol.).

- MÉNDEZ LLORET, ISABEL; "La simplicidad del alma en Platón y su inserción en el mundo sensible". *Daimon, Revista de Filosofía*, 23, 21-30, 10 p. May-August 2001.
- MERTON, THOMAS; *Nuevas semillas de contemplación*. Trad. M.C. Blanco Moreno y R. A. Díez Aragón. Sal Terrae. Maliaño (Cantabria) 2003 (3ª ed.).
- MITCHELL, ROBERT LLOYD; *The hymn to Eros: a reading of Plato's Symposium*. Lanham. London 1993.
- MONDOLFO, RODOLFO; *Sócrates*. Eudeba Colihue. Buenos Aires 1988, (11ª ed.).
- MONTOYA SAENZ, JOSÉ; *Aristóteles: sabiduría y felicidad*. Cincel. Madrid 1988.
- MORAVCSIK, JULIUS; *Plato and Platonism: Plato's conception of appearance and reality in ontology, epistemology, and ethics, and its modern echoes*. Blackwell. Oxford 1992.
- , *Thought and language*. Routledge. London 1990.
- NATALI, CARLO; "La religiosità in Socrate secondo Senofonte". *Humanitas: Rivista bimestrale di cultura*, 60(4), 670-691, 22 p. July-August 2005.
- NÉDONCELLE, MAURICE; *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. Aubier. Paris 1957.
- NEHAMAS, ALEXANDER; "Only in the Contemplation of Beauty Is Human Life Worth Living Plato, 'Symposium' 211d". *European Journal of Philosophy*, 15(1), 1-18, 18 p. April 2007.
- , "Wisdom without Knowledge: Socrates Today". *Philosophical Inquiry: International Quarterly*, 26(4), 1-7, 7 p. FALL 2004.
- NUSSBAUM, MARTHA C.; *La terapia del deseo: teoría y práctica en el ética helenística*. Trad. M. Candel. Paidós. Madrid 2003.
- , *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press. New York 1990.
- OSBORNE, CATHERINE; *Eros unveiled: Plato and the God of love*. Clarendon Press. Oxford 1994.
- PARMA, LORENA ROJAS; "Sobre el dolor y la contemplación en el camino de Diotima de Mantinea". *La Lámpara de Diógenes: Revista Semestral de Filosofía*, 8(14-15), 26-44, 19 p. January-June 2007.

- PARRA LEÓN, MIGUEL; *Pitágoras: fundador de las ciencias matemáticas*. Academia de Ciencias Físicas, Matemáticas y Naturales. Caracas 1966.
- PASCUAL, FERNANDO; "La morte di Socrate. Alcune riflessioni ricavate dall'Apologia di Platone". *Alpha Omega: Rivista di Filosofia e Teologia dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum*, 4(2), 263-282, 20 p. May-August 2001.
- PIEPER, JOSEF; *Defensa de la filosofía*. Trad. A. E. Lator Ros. Herder. Barcelona 1982, (5ª ed.).
- , *El amor*. Trad. R. Jimeno Peña. Rialp. Madrid 1972.
- , *El Fin del tiempo: meditación sobre la filosofía de la historia*. Trad. C. Gancho. Herder. Barcelona 1998, (2ª ed.).
- , *El ocio y la vida intelectual*. Rialp. Madrid 1962.
- , *Entusiasmo y delirio divino: sobre el diálogo platónico "Fedro"*. Rialp. Madrid 1965.
- , *Sobre los mitos platónicos*. Trad. C. Gancho. Herder. Barcelona 1998, (2ª ed.).
- POWERS, NATHAN; "The Natural Theology of Xenophon's Socrates". *Ancient Philosophy*, 29(2), 249-266, 18 p. FALL 2009.
- PRESS, GERALD A.; "Knowledge As Vision in Plato's Dialogues". *Journal of Neoplatonic Studies*, 3(2), 61-89, 29 p. Spring 1995.
- PRICE, A. W.; *Love and friendship in Plato and Aristotle*. Clarendon Press. Oxford 1997.
- , "Loving persons platonically". *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, 26, 25-34, 10 p. 1981.
- PRIOR, WILLIAM J.; "Socrates Metaphysician". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume XXVII, Winter 2004.
- PURINTON, JEFFREY S.; "Aristotle's Definition of Happiness (NE1.7, 1098a 16-18)". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume XVI 1998. New York: Clarendon Press. 1998.
- REALE, GIOVANNI; *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Trad. R. Rius y P. Salvat. Herder. Barcelona 2004.
- , *From the origins to Socrates*. Trad. J. R. Catan. State University of New York Press. Albany 1987, (4ª ed.).
- , *Guía de la lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*. Trad. J. M. López de Castro. Herder. Barcelona 1999, (2ª ed.).

- , *Introducción a Aristóteles*. Trad. V. Bazterrica. Herder. Barcelona 1985, (2ª ed.).
- , *La Sabiduría antigua: terapia para los males del hombre contemporáneo*. Trad. S. Falvino. Herder. Barcelona 1996.
- , *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Trad. R. Heraldo Bernet. Herder. Barcelona 2001.
- , *Por una nueva interpretación de Platón*. Trad. M. Pons Irazazábal. Herder. Barcelona 2003.
- , *Raíces culturales y espirituales de Europa: por un renacimiento del hombre europeo*. Trad. M. Pons Irazazábal. Herder. Barcelona 2005.
- , *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*. Rizzoli. Milano 2000.
- REEVE, C. D. C.; *Plato on love: Lysis, Symposium, Phaedrus, Alcibiades, with selections from Republic, Laws*. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis 2006.
- RIEDWEG, CHRISTOPH; *Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*. Trad. S. Rendall. Cornell University Press. New York 2005.
- RITTER, CONSTANTIN; *The essence of Plato's Philosophy*. Trad. A. Alles. George Allen & Unwin Ltd. London 1933.
- ROBIN, LÉON; *El Pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. Trad. J. Almoína. Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana. México D. F. 1956.
- , *La Morale Antique*. Presses universitaires de France. Paris 1963, (3ª ed.).
- , *La Pensée hellénique: des origenes a Épicure: questions de méthode, de critique et d'histoire*. Presses universitaires de France. Paris 1967, (2ª ed.).
- , *La Théorie platonicienne de l'amour*. Presses universitaires de France. Paris 1964.
- , *La Théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Arsitote: étude historique et critique*. Félix Alcan. Paris 1908.
- , *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Presses universitaires de France. Paris 1957.
- , *Platon*. Presses universitaires de France. Paris 1968.
- RODRIGO PIERRE; *Arsitote: une philosophie pratique: praxis, politique et bonheur*. Librairie philosophique J. Vrin. Paris 2006.
- ROJAS PARMA, LORENA; "De amore: Sócrates y Alcibíades en el 'Banquete' de Platón". *Areté: Revista de Filosofía*, 23(1), 159-186, 28 p. 2011.

- ROMERO, MARÍA MARGARITA; "Ideas estéticas en Platón". *Analogía Filosófica: Revista de Filosofía*, 11(1), 45-72, 28 p. January-June 1997.
- ROSEN, FREDERICK; "Contemplation and virtue in Plato". *Religious Studies: An International Journal for the Philosophy of Religion*, 16, 85-95, 11 p. March 1980.
- ROSEN, STANLEY; *Plato's Symposium*. Yale University Press. New Haven 1968.
- ROSS HERNÁNDEZ, JOSÉ ALBERTO; *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. EUNSA. Barañáin (Navarra) 2007.
- ROSS, W. D.; *Aristóteles*. Trad. D. F. Pró. Editorial Sudamericana. Buenos Aires 1957.
- RUIZ, FRANCISCO; "El amor en los escritos de Platón". *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 37, 25-50, 26 p. January-March 1981.
- SCOTT, DOMINIC; "Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation: Primary and Secondary 'Eudaimonia'". *Aristotelian Society: Supplementary Volume*, Supp(73), 225-242, 18 p. 1999.
- SELS, DOMINIQUE; *Les mots de l'amour arrivent d'Athènes: vocabulaire de l'amour dans Le banquet de Platon suivi du Portrait de Socrate*. Chambre au loup. Paris 2008.
- SHEFFIELD, FRISBEE C. C.; *Plato's Symposium: the ethics of desire*. Oxford University Press. Oxford 2006.
- SHEFFIELD, FRISBEE C. C., LESHNER J. H. y NAILS, DEBRA; *Plato's Symposium: issues in interpretation and reception*. Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University, Cambridge (MA) 2006.
- SINGER, IRVING; *The nature of love. Vol. 1, Plato to Luther*. Mit Press. London 2009, (2ª ed.).
- SOBLE, ALAN; *Eros, agape and philia: readings in the philosophy of love*. Paragon house. New York 1989.
- SOBRINHO, RUBENS; "Iniciação ao Princípio". *Archai: Revista sobre as origens do pensamento ocidental*, 6, 63-73, 11 p. January 2011.
- SPENCER, MARK K.; "Full Human Flourishing: The Place of the Various Virtues in the Quest for Happiness in Aristotle's Ethics". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 81, 193-204, 12 p. 2007.
- STANLEY, THOMAS; *Pythagoras. His Life and Teachings*. Ibis Press. Lake Worth (FL.) 2010.

- STROHMEIER, JOHN y WESTBROOK, PETER; *Divine Harmony. The Life and Teachings of Pythagoras*. Berkeley Hills Books. Berkeley (California) 1999.
- TAYLOR, ALFRED EDWARD; *El pensamiento de Sócrates*. Trad. M. Hernández Barroso. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1961.
- , *Plato, the man and his work*. Methuen. London 1960, (7ª ed.).
- , *Platón*. Trad. C. García Trevijano. Tecnos. Madrid 2005.
- TELOH, HENRY; *The Development of Plato's metaphysics*. Pennsylvania State University Press. Pennsylvania 1981.
- TORRALBA, FRANCESC; *Inteligencia espiritual*. Plataforma. Barcelona 2010, (3ª ed.).
- , *L'amor que ve de dins*. Ara Llibres. Badalona (Barcelona) 2011.
- TOVAR, ANTONIO; *Vida de Sócrates*. Círculo de lectores. Barcelona 1992.
- VELÁSQUEZ, ÓSCAR; *Platón: el Banquete o siete discursos sobre el amor*. Editorial Universitaria. Santiago (Chile) 2002.
- VIVES, JOSEP; *Génesis y evolución de la ética platónica: estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón*. Gredos. Madrid 1970.
- ZELLER, EDUARD; *Ionici e Pitagorici*. Trad. R. Mondolfo. La Nuova Italia. Firenze 1964.
- , *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Trad. E. Pocar. La Nuova Italia. Firenze 1967-1974, (3 vol.).
- , *Sócrates y los sofistas*. Trad. J. Rovira Armengol. Nova. Buenos Aires 1955.
- ZEPPI, STELIO; "Bios theoretikos' e 'bios politikos' come ideali di vita nella filosofia preplatonica". *Logos: Rivista di filosofia*, 219-248, 30 p. 1972.
- ZUBIRI, XAVIER; *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza. Madrid 1980.
- , *El hombre y Dios*. Alianza. Madrid 1985, (2ª ed.).
- , *Inteligencia y Logos*. Alianza. Madrid 1982.
- , *Inteligencia y razón*. Alianza. Madrid 1983.
- , *Naturaleza, historia, Dios*. Editora Nacional. Madrid 1981, (8ª ed.).
- WALKER, MATTHEW; "Aristotle on Activity 'According to the Best and Most Final' Virtue". *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 44(1), 91-110, 20 p. 2011.
- WEDGWOOD, RALPH; "Diotima's Eudaemonism: Intrinsic Value and Rational Motivation in Plato's 'Symposium'". *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, 54(4-5), 297-325, 29 p. 2009.



WINN, CYRIL; *Aristotle: His thought and its relevance today*. Methuen. London 1967.

WOLFF, FRANCIS; *Socrate*. Presses universitaires de France. Paris 2000, (4ª ed.).

YARZA, IGNACIO; *La racionalidad de la ética de Aristóteles; Un estudio sobre Ética a Nicómaco*. EUNSA. Barañáin (Navarra) 2001.

## **BIBLIOGRAFÍA DEL EPÍLOGO**

CARLIN, JOHN; *El factor humano*. Trad. M. L. Rodríguez Tapia. Seix Barral. Barcelona 2009.

CENTRO INTERNAZIONALE MILIZIA DELL'IMMACOLATA; *Escritos de San Maximiliano M. Kolbe*; Trad. P. F. Francaviglia, OFMConv. Centro Internazionale Milizia dell'Inmacolata. Roma 2003.

FIGUERAS, ALBERT; *Sudáfrica. El triunfo de la concordia*. Plataforma. Barcelona 2010.

GONZÁLEZ, ANTONIO; *Nelson Mandela*. CCS. Madrid 2008.

MANDELA, NELSON ROLIHALLA; *Conversaciones conmigo mismo*. Trad. E. Robledillo Carro y A. I. Sánchez Díez. Planeta. Barcelona 2010.

-----, *El largo camino hacia la libertad. La autobiografía de Nelson Mandela*. Trad. H. Bevia y A. Resines. Santillana. Madrid 2010.

REDONDO, VALENTÍN; *Maximiliano Kolbe*. La Gráfica comercail. Madrid 1992.

VANIER, JEAN; *Acoger nuestra humanidad*. Trad. A. Moreno Mazarredo y J. Villegas Sánchez. PPC. Salamanca 2005.

-----, *Al encuentro del otro*. Lumen Humanitas. Buenos Aires 2008.

-----, *Escritos esenciales*. Trad. R. A. Díez Aragón. Sal Terrae. Maliaño (Cantabria) 2009.

-----, *No temas amar*. Trad. F. Pardo. Sal Terrae. Maliaño (Cantabria) 1987, (2ª ed.).