

Lógos estoico y Verbum cristiano (Apuntes para una historia de la razón)

«Es feliz el que tiene un juicio recto; ... es feliz aquél para quien la razón es lo que da valor a todas las cosas de su vida». (L. A. SÉNECA. *De vita beata*, 6)

«Nosotros aprendimos que Cristo es el primogénito de Dios y que es la razón, de la cual participa todo el linaje humano.» (SAN JUSTINO, *Apología I*, 46)

La cultura occidental se nos muestra como una apasionada amante de la razón. No es lo exclusivo de y en ella, pero sí lo dominante. Siglos ha habido que le han levantado un monumento en el santuario de los mitos: el siglo de Pericles y el siglo XVII, por ejemplo, sin que intelectualismos ni racionalismos hayan dejado claro el término al que rendían tributo, apareciendo así su actitud como la devoción hacia un misterio. Pero tampoco los momentos de irracionalismo, desde el de Plotino hasta los más recientes, han definido con precisión el concepto de razón, obligada tarea previa a su negación, si no se quiere desenvainar la espada contra un fantasma¹. Mucho menos en el lenguaje coloquial y cotidiano, con expresiones tales como «está dentro de lo racional», «va contra toda razón», «cargarse uno de razón», «razón de pie de banco», «la razón no quiere fuerza», y otras semejantes, se ofrece y mantiene un concepto base a todas ellas; pero no por ello son apelaciones menos representativas de la veta de racionalidad propia del pensamiento occidental.

Tendremos que reconocer, por consiguiente, no haberse conseguido con la *razón* el propósito para el que había nacido y que se le había confiado, puesto que es una palabra «que soportará sin resistencia ser bautizada, des-bautizada, re-bautizada, a capricho de preferencias personales y de convenciones arbitrarias que precisamente ella parecía destinada a evitar»². Y es que también el lenguaje paga el tributo al que, por su propia condición, está sometido todo lo humano: el paso del tiempo y el peso de la historia. Los vocablos de hoy no permanecen idénticos a los de ayer ni se parecerán a los de mañana; nuevas connotaciones se les han sumado y se les seguirán acumulando, en detrimento de anteriores signi-

1. Cfr. RABADE ROMEO, S., *Verdad, conocimiento y ser*, Gredos, 2.ª ed., Madrid, 1974, pp. 183-211; y *Hacia una noción de lo irracional*, en ANTHROPOS, 108 (1990), pp. 26-31.

2. BRUNSCHVICG, L., *Héritage de mots. Héritage d'idées*, PUF, París, 1950, pp. 1-2.

ficaciones. Como cantos que corren por el caudal de un río, así los conceptos van atravesando la historia, perfilando su significación y perdiendo o alterando sus desportillos, a la vez que amontonan sentidos, enriqueciendo o desvirtuando aquél para el que nacieron.

Este *destino* de las palabras, clave de su alto y rico valor comunicativo pero igualmente originante de sus problemas de ambigüedad y equívocidad, cobra especial relieve en el ámbito filosófico, porque en él los términos surgen y se transforman condicionados por las filosofías en que aparecen, depositándose lo nuevo de las sucesivas corrientes de pensamiento en los vocablos que se transmiten, sin que en ningún momento se cierre el expediente a ningún término, en cuyo seno latén los problemas de la filosofía. A este respecto se ha sostenido lo siguiente: «Los términos filosóficos son auténticamente nudos históricos del pensamiento, que persisten, y con los que discurre, por así decirlo, la historia de la filosofía. O bien, permítanme formularlo de esta manera: cada término filosófico es la cicatriz endurecida de un problema irresuelto»³. No basta, por esto, con ensayar la definición de un término para lograr su comprensión, dado que no se aplican a cualquier contenido ahistóricamente. Preciso es, en consecuencia, acudir al momento en el que un vocablo surge y recorrer el proceso histórico mediante el que se ha ido desarrollando.

Interesados en la historia de la razón, por entender que ella representa el núcleo y centro focal de la filosofía⁴, en lo que sigue vamos a ocuparnos brevemente de los dos primeros actos de lo que Bréhier ha calificado como uno de los dramas de la historia de nuestro pensamiento: «El Logos estoico, el Verbo cristiano y la Razón cartesiana designan tres fases distintas de uno de esos dramas del pensamiento que, a causa de su lentitud y de su duración, pueden escapar a la mirada, pero que no dejan de constituir la estructura íntima de la historia de nuestro Occidente»⁵. Al *Lógos* estoico y al *Verbum* cristiano dedicamos, pues, las páginas que restan de este trabajo, apoyándonos en estudios realizados por diferentes autores, cuya orientación seguimos⁶.

3. ADORNO, Th. W., *Terminología filosófica*. Vers. española de R. Sánchez Ortiz de Urbina, revisada por J. Aguirre; Taurus, Madrid, 1976, tomo II, p. 10.

4. Compartimos la convicción de K. Jaspers de que «la razón es el filosofar auténtico», así como sus afirmaciones de que es preciso «llamar a la filosofía, filosofía de la razón, pues me parece urgente insistir en esa antiquísima esencia de la filosofía. Si se extravía la razón, se extravía la filosofía misma. La tarea de la filosofía fue desde un comienzo, y sigue siéndolo, alcanzar la razón, restaurarse como razón, y por cierto como la razón auténtica» (*La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*. Trad. de L. Piossek; Sudamericana, 2.ª ed., Buenos Aires, 1957, pp. 10 y 69, respectivamente).

5. «Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne», en *Etudes de philosophie antique*. PUF, Paris, 1955, p. 161.

6. La tercera de esas fases fue el eje central sobre el que giró mi tesis doctoral: *Razón y método en Descartes*, Universidad Complutense, Madrid, 1984.

EL MUNDO POSTARISTOTÉLICO

Como hace algún tiempo apuntara Guthrie, con Aristóteles se pone punto final a una idea política, la de la ciudad-estado, ya que su discípulo Alejandro prefirió hacer caso omiso a la teoría de su maestro y preceptor, y, llevado por su ambición de un reino que abarcase el orbe entero, transformaba a ritmo vertiginoso el mapa político, creando un vastísimo imperio y derrumbando definitivamente las estructuras político-administrativas griegas tradicionales⁷. De este modo iniciaba y preparaba el terreno para una expansión sin paralelo de la cultura griega. Entre los días de su prematura muerte (323 a. de C., un año antes que la de Aristóteles) y el fin de la República romana (31 a. de C.), lo que históricamente se conoce como la Edad helenística, la civilización griega se extiende en dos direcciones: hacia el Oriente, primero, y, después, a través del Mediterráneo occidental.

Y junto al cambio político vino aparejado el cambio intelectual: así, aunque a lo largo de esos tres siglos la filosofía siguió siendo una actividad predominantemente griega, pues el ímpetu y las ideas provenían sobre todo de Atenas, no es el platonismo ni el peripatetismo aristotélico los que ocupan el lugar central en la escena filosófica, sino que fueron los estoicos, los epicúreos y los escépticos quienes trazaron las líneas fundamentales de la filosofía en el mundo helénico: La actividad filosófica dejó de ser una especulación desinteresada para convertirse en una búsqueda de seguridad para el individuo. En el caso concreto de los estoicos, «la "teoría" o búsqueda especulativa y desinteresada no es por consiguiente autónoma; su concepción teórica del universo debe estar de acuerdo con la sabiduría práctica»⁸. Precisamente es el estoicismo, de los tres movimientos citados, el más importante, sin duda alguna: «Es el centro de gravedad en la filosofía postaristotélica, y puede decirse que refleja o invade a las otras sectas, cuando no las obliga, por reacción, a definir su postura»⁹.

Antes de los estoicos surgieron una serie de sectas (atomistas, académicos, peripatéticos, megarenses, cínicos, cirenaicos) y el escepticismo; tras ellos, los epicúreos, neopitagóricos, gnósticos, neoplatónicos. En medio de tal zigzagueo, «la gente griega comenzaba a sentirse incómoda: ¿Quiénes son —se decía— estos cosmopolitas prácticos y nacionalistas doctrinarios, que conviven con los demás sin querer mezclarse con ellos? Que reclaman un doble privilegio, de ciudadanía y extranjería? Que pretenden avecindarse sin abdicar de sus estatutos personales? Que se mues-

7. Cfr. GUTHRIE, W. K. C., *Los filósofos griegos*. De Tales a Aristóteles. Trad. de F. M. Torner; FCE, 5.ª reimp., México, 1973, pp. 157-158.

8. BREHIER, E., «Stoïcisme et science», en *O. c.*, pp. 97-98.

9. REYES, A., *La filosofía helenística*, FCE, 2.ª reimp., México, 1978, p. 99.

tran insumisos y hasta ofendidos ante nuestras prescripciones sagradas, a poco que contraríen sus hábitos? —Una nueva fuerza espiritual ha aparecido en el mundo»¹⁰. Es el judaísmo, base del futuro cristianismo, que da un nuevo rumbo al pensar y al obrar del hombre heredero de la tradición grecorromana. Con anterioridad a la referencia del cristianismo y de su *Verbum*, nos ocupamos del *Lógos* estoico.

EL LÓGOS EN EL ESTOICISMO

Histórica y culturalmente el estoicismo es el puente de unión entre griegos y latinos. Filosóficamente constituye el eje sobre el que va a producirse el giro antropológico consistente en hacer del hombre, en especial desde el punto de vista moral, el centro de toda reflexión; y el hombre entendido fundamentalmente como razón, como privilegiado depositario del *lógos*, usurpando la atención prestada al hasta ahora más importante problema de la filosofía griega, el de la *phýsis*. Porque, para llevar a cabo esta revolución los estoicos se vieron obligados a echar una mirada al pensamiento que les precedió, pudieron entregarnos el bagaje intelectual de la historia griega habida hasta ese momento. Por ello, «lo más característico del estoicismo es que no es un origen, sino un resultado de toda una filosofía anterior, por una parte, y, por otra, de unas críticas circunstancias sociales. Teóricamente viene a ser la recapitulación de los conceptos e ideas fundamentales de la filosofía griega y por ello mismo comunes a todos los sistemas; es el zumo que arroja al ser exprimida la filosofía griega cuando alguien quiere saber a qué atenerse. Tal comunidad no creemos que signifique eclecticismo, tal como suele entenderse... El caso que nos importa —se nos sigue diciendo— es que el hecho de que el pensamiento estoico llevara consigo las ideas y conceptos que son el común denominador de la filosofía griega, pone de relieve que el estoico era no otra cosa que el hombre medio que al quedarse sin ideas religiosas suficientes para sustentar su vida, encontrándose en desnudez y desamparo, en duda y confusión, se vuelve hacia el riquísimo tesoro del saber filosófico, demandándole el conocimiento necesario para sostenerse en la vida, cada vez más cambiante y complicada; algo así como el pan de cada día. El pan de cada día que es la moral, descendiendo a la vida prolija y humilde, desde el alto cielo del "logos"»¹¹. Y cuando el estoicismo volvió su mirada a la Antigüedad clásica para pedirle un modelo de vida, la filosofía le entregó la noción de hombre como naturaleza, envuelto en el pro-

10. *L. c.*, p. 175.

11. ZAMBRANO, M., «La cuestión del estoicismo español», en *Pensamiento y poesía en la vida española. Obras reunidas*. Primera entrega, Aguilar, Madrid, 1971, pp. 304-305.

blema común a todo lo natural, que no es otro que el empeño por encontrar la unidad de lo que es bajo la heterogeneidad de lo que aparece. «Mas por muy análogo a la naturaleza que sea el hombre —continúa puntualizando María Zambrano—, por más que los componentes de su cuerpo sean los elementos, resulta que los componentes inmediatos, aquellos en cuya alteración se siente naufragar, no son los elementos cósmicos, sino algo más cercano a sí mismo: las pasiones. Del vaivén de sus pasiones era de lo que se tenía que salvar, y dentro de su heterogeneidad dolorosa era donde tenía que encontrar y fundar su unidad, que vale tanto como decir su ser»¹².

Hasta aquí la problemática que envuelve e impulsa la reflexión estoica. En su planteamiento nos han aparecido los que son los dos conceptos fundamentales del estoicismo: *lógos* y *phýsis*, a cuya concorde conjunción dedicará la Stoa su quehacer filosófico. «Es porque la naturaleza como un todo está informada por la razón, que el estoicismo trata de unificar todos los aspectos de la filosofía. La filosofía estoica, podemos decir, está proyectada para lograr una completa correspondencia entre el lenguaje y la conducta, por una parte, y el acaecer de sucesos naturales, por la otra»¹³.

Sabemos de los satisfechos que se encontraban los estoicos por haber logrado un sistema filosófico coherente. Tal vez la expresión más clara de ello sean las palabras puestas en boca de Catón por Cicerón:

la admirable coherencia del sistema y la increíble ordenación de la materia me han arrastrado; ¡por los dioses inmortales! ¿no lo encontráis maravilloso? Pues, sea en la naturaleza, respecto a la que nada hay más apto, nada más armonioso, sea en las obras manufacturadas, ¿qué puede hallarse tan ordenado, tan sólido, tan bien ensamblado?, ¿qué cosa postrera no está de acuerdo con la primera?, ¿qué se sigue, que no responda a lo anterior?, ¿qué hay que no esté ligado con alguna otra cosa, de tal suerte que todo se vendría abajo con que sólo cambiaras una letra?¹⁴.

A la base de su armónica sistematización de las disciplinas y estudios a los que prestaron atención estaba su convencimiento de que el universo puede explicarse de manera racional, puesto que es una estructura que está organizada racionalmente. «Aquella facultad que habilita al hombre para pensar, proyectar y hablar —que los estoicos llamaban *logos*— está literal y plenamente incorporada en el universo. El ser humano individual, en la esencia de su naturaleza, comparte una propiedad que pertenece a la Naturaleza en el sentido cósmico. Y porque la Naturaleza cósmica

12. *L. c.*, p. 307.

13. LONG, A. A., *La filosofía helenística*. Estoicos, epicúreos y escépticos. Trad. de P. Jordan de Urries; Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 123.

14. *De finibus*. III, 74.

mica abraza todo lo existente, el hombre individual es una parte del mundo, en un sentido ajustado y cabal. Sucesos cósmicos y acciones humanas no son, por tanto, acontecimientos de dos órdenes completamente diferentes: en último análisis, unos y otros son igualmente consecuencia de una cosa —el *logos*—»¹⁵.

Queda expuesta así, en esta cita, la base del estoicismo. De cuanto antecede, dos aspectos llaman nuestra atención: la omnipresencia de la razón, del *lógos*, y la concepción de la filosofía como algo orgánico y, como vamos a ver, tripartito. De una y otra cosa pasamos a ocuparnos.

Si, de acuerdo con Bréhier, el estoicismo simboliza el primer acto del drama del pensamiento que se representa a finales de la República romana, el escenario de dicha representación es principalmente la filosofía. Que ésta constituye el recinto privilegiado para la puesta en escena de tal acto, lo vieron bien los propios estoicos, como testimonia Epicteto, bajo la autoridad de Zenón:

¿Qué es entonces materia del filósofo? ¿La capa? No, sino la razón (*lógos*). ¿Cuál es su fin? ¿Acaso llevar capa? No, sino usar correctamente de su razón (*lógon*). ¿Cuáles son sus reglas? ¿Son las que conciernen a la manera de llevar una larga barba y una tupida cabellera? No, sino mejor las que indica Zenón: conocer los elementos de la razón (*lógos*), lo que es cada uno en particular, cómo se ajustan unos con otros y todo lo que se siga de ellos¹⁶.

Como queda manifiesto en estas líneas, la ocupación del filósofo, del que profesa la filosofía, no es su aspecto externo, sino su ocupación, el interés por conocer el *lógos*, su composición y su ensamblaje. Esto le entregará el secreto de la sabiduría. Lo acertado del juicio de Bréhier nos obliga a transcribirlo en toda su extensión: «El estoicismo ha sido una predicación del logos: es por el logos por lo que están unidos los hombres y los dioses, seres razonables, con miras a quienes todas las otras partes del mundo han sido hechas, y quienes son los ciudadanos de esta gran ciudad que es el universo. El logos es a la vez el principio del orden universal, que se manifiesta en la simpatía y el acuerdo de todas las cosas entre sí, y la fuerza que produce la unidad de cada sustancia real, cohesión en la piedra, poder vegetativo en la planta, sensación en el animal, razón que asocia a los hombres y a los dioses. El logos es la ley del universo, la ley de las ciudades y la ley moral: como ley del universo, es tanto destino como providencia: destino, es decir, principio que asigna a cada ser y a

15. LONG, *O. c.*, p. 112. Cfr. MARCO AURELIO, *Pensées*, VII, 9. Texte étab. et trad. par A. I. Trannoy; «Les Belles Lettres», París, 1939.

16. EPICTETO, *Entretiens*, IV, 8, 12, en *Les Stoïciens*. Textes trad. par E. Bréhier; Gallimard, París, 1962, pp. 1.085-1.086. Cfr. Arrianus Epict. diss. IV, 8, 12. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. I. ab Armin, Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri, 1921, vol. I, p. 51 (en adelante citados por *S.V.F.*, seguidas del vol. y pág.).

cada suceso su lugar, sin permitir ninguna indeterminación ni azar, incluso en el más pequeño de los detalles; providencia, es decir, potencia inteligente y buena que ha creado todas las cosas con miras a los seres razonables. Ley de las ciudades, es la que, innata en la naturaleza humana, ordena lo que hay que hacer y prohíbe lo contrario. Ley moral, es, en el sabio, consentimiento al orden mismo que ha creado»¹⁷.

He ahí no pocos de los valores que el *lógos* revestirá para el estoicismo, dependiendo ello de la parte del sistema doctrinal de los estoicos al que nos atengamos. Y aquí viene el segundo de los aspectos destacados líneas atrás. Pues, aunque

ninguna parte (de las tres partes de la filosofía) está separada de las otras, como algunos dicen, sino que están todas unidas¹⁸,

esta armoniosa combinación se presenta bajo las tres rúbricas que también Kant hará suyas en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, y que Zenón tomó, al parecer, del platónico Jenócrates:

dicen que la doctrina (*lógon*) filosófica se divide en tres partes: la física, la moral y la lógica; tal es la división que Zenón de Citio ha dado, el primero, en su tratado acerca de la razón (*lógos*)¹⁹

Y por más que el orden y la finalidad de la filosofía variase según preferencias, intereses y capacidad de los expositores, el acento ético debió ser el denominador común a todos ellos. Valgan, pues, para hacernos idea de la doctrina estoica en conjunto los trazos que de forma resumida han sido ya delineados: «La filosofía estoica adopta la clasificación tripartita que tanto entusiasma a Kant y que fue introducida por Jenócrates en el platonismo: 1) física u objeto por conocer; 2) lógica u operación del conocer; 3) ética o conducta conforme a la naturaleza racional. El sistema se subordina a la ética; el criterio del conocimiento es la acción moral. Los estoicos lo explican mediante las metáforas del jardín con su muro, sus árboles y sus frutos; del huevo con su cáscara, su clara y su yema; del cuerpo con su carne, sus huesos y tendones (o nervios) y su alma vital. A lo largo de las tres etapas, y aun de filósofo a filósofo dentro de cada etapa, las nociones se modifican y refractan, al punto que sólo la orientación ética sostiene la unidad del sistema»²⁰.

Por qué esta configuración del sistema estoico, parece encontrar justificación en el siguiente texto de Diógenes Laercio:

17. «Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison certésienne», en *O. c.*, p. 162.

18. Diog. Laërt. VII. 40. *S.V.F.* II, 41.

19. Diog. Laërt. VII. 39. *S.V.F.* I, 45.

20. REYES. *O. c.*, pp. 105-106.

la parte de la filosofía que llaman moral se divide en muchos apartados: acerca de la inclinación, acerca de los bienes y los males, acerca de las pasiones, acerca de la virtud, acerca del fin, acerca del valor primero, acerca de lo que conviene aconsejar o prohibir²¹.

Naturalmente, conseguir una sólida doctrina moral exige un previo conocimiento de la física y la lógica, como base, para sustentar objetos relacionados con la ética tales como la virtud y el impulso. De aquí el amplio abanico de aspectos que encierran las disciplinas estoicas, según A. Reyes: «La física estudia la integración del mundo por elementos y, a pesar de ser un panteísmo materialista, desprende de sí una teología, una teleología, amén de una psicología fenomenal, y una teoría sobre la inmortalidad del alma, inmortalidad más o menos matizada. La lógica comprende una dialéctica y una retórica. La dialéctica, como es común en la Antigüedad, abarca lo que hoy llamamos lógica formal y lo que hoy llamamos epistemología o teoría y valoración del conocimiento. La retórica abarca la gramática o teoría del lenguaje, la poética correspondiente y la teoría de la música. La ética abarca el fin moral, deberes, virtudes, bienes, valores e ideal de sabiduría. Con ella se relaciona cierta teoría política y jurídica»²².

Sin embargo, por lo ya dicho, nadie piensa que física, lógica y ética estudian objetos distintos. Es, por el contrario, un objeto único, la razón, el *lógos*, considerado desde tres diversos puntos de vista, mutuamente congruentes. Congruencia entre física, lógica y ética admirablemente expresada en las siguientes líneas: «tales partes están indisolublemente unidas, puesto que es una sola y misma razón que, en la dialéctica, encadena las proposiciones consecuentes a las antecedentes, la que, en la naturaleza, une todas las causas, y la que, en la conducta, establece entre los actos acuerdo perfecto... [Por ello] es imposible realizar la racionalidad separadamente en estos tres dominios»²³.

El *lógos*, pues, entre los estoicos, puede contemplarse desde tres perspectivas distintas. Es la metodología que la escuela estoica adoptó, y de la que también nos vamos a servir para ver los sentidos de *lógos* en cada una de estas disciplinas.

Como hemos tenido ocasión de ver, bajo la rúbrica de *lógica* los estoicos incluían la retórica y la dialéctica. Ésta es la noticia transmitida por Diógenes:

21. Diogenes Laërt. VII, 84. S.V.F. I, 178.

22. O. c., p. 106.

23. BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*. Trad. de D. Nánuez; Sudamericana, 2.ª ed., Buenos Aires, 1944. Tomo I: La Antigüedad, La Edad Media y la Filosofía en Oriente, p. 307.

algunos dividen la lógica en dos ciencias, retórica y dialéctica: ... la retórica es la ciencia del bien decir en el curso de los razonamientos (*lógon*), la dialéctica, la de la discusión correcta en los razonamientos (*lógon*) por preguntas y respuestas; también la definen como la ciencia de lo verdadero, de lo falso y de lo que no es ni lo uno ni lo otro²⁴.

Los estoicos, pues, por *lógica* entendían tanto la teoría del conocimiento, la semántica, la gramática y la estilística, como la lógica formal. Elementos asociados unos con otros bajo la denominación de *lógica* porque todos tienen como tema propio, y compartido, el *lógos*. Y es que, como ya se ha mantenido, «*Logos* significa ambas cosas, lenguaje y razón; y el lenguaje puede ser considerado tanto desde un aspecto fonético, como desde uno semántico. O más aún, un estoico estudiará como «lógica», tanto las reglas del pensamiento y del argumento válido —lógica en sentido estricto—, como las partes de la oración por las cuales los pensamientos y argumentos son expresados. Conocer o saber algo para el estoicismo, es ser capaz de afirmar una proposición demostrable como verdadera, y así la epistemología se convierte en una rama de la «lógica», en el sentido generoso dado a este término por los estoicos»²⁵.

En efecto, el *lógos* entendido lógicamente, y desde la perspectiva de la retórica, va a significar *lenguaje articulado, discurso o enunciado*. Así, Diógenes, ocupándose de la teoría del lenguaje, nos dirá:

La voz y la palabra son diferentes: la voz es sonido solamente, la palabra es sonido articulado.

La palabra difiere del enunciado (*lógos*): el enunciado (*lógos*) siempre tiene sentido, mientras que hay palabras sin sentido²⁶.

El enunciado (*lógos*) tiene cinco partes, como dice Diógenes en el tratado acerca de la voz y Crisipo: nombre propio, nombre común, verbo, conjunción, artículo²⁷.

Tal vez, lo menos importante sean las omisiones que el autor de ese texto hace de las partes del enunciado. Lo que más interesa es advertir que los estoicos fueron los primeros que acometieron un estudio sistemático de la hoy llamada gramática. «La terminología de Dionisio de Tracia revela obviamente su procedencia estoica. Dionisio define el *lógos* como

24. Diog. Laërt. VII, 41-42. S.V.F. II, 48.

25. LONG, O. c., p. 121.

26. Diocles Magnes apud Diog. Laërt. VII, 56. S.V.F. III: II. DIOGENES BABYLONIUS 20.

27. Diocles Magnes apud Diog. Laërt. VII, 57. S.V.F. III: II. DIOGENES BABYLONIUS 21.

“una combinación de elementos del habla en prosa o verso que revela un pensamiento”»²⁸.

Y asentada esta consideración gramatical, se levantó la dialéctica o lógica propiamente dicha, pues «surgió una Lógica sentencial, la segunda gran creación de los griegos en el terreno de la Lógica, justamente lo que faltaba casi por completo en la Lógica aristotélica. Al mismo tiempo [megáricos y estoicos] llevaron, como ya hemos observado, la consideración formal hasta una consideración formalística de la Lógica, apoyados en una Sintaxis y una Semántica pormenorizadas»²⁹. Desde este ángulo, *lógos* aparecerá con el sentido de *razonamiento* o *argumento*, según se ve en las dos próximas citas:

El razonamiento (*lógos*), como dice Crinis, está constituido por una premisa mayor, una premisa menor y una conclusión, como éste: «si es de día, hay luz: es de día: luego hay luz». Premisa mayor: si es de día, hay luz: premisa menor: es de día: conclusión: luego hay luz³⁰.

Argumento (*lógos*) es un sistema que consta de premisas y conclusión: se denominan premisas las proposiciones ordenadas para la demostración de la conclusión, y conclusión la proposición demostrada a partir de las premisas³¹.

La lógica, pues, de alguna manera, viene a ser un *lógos* del que todas sus partes están unidas por lazos de consecuencia: antecedente —consecuente, causa— efecto. Y es que en un universo, como el de los estoicos, que está gobernado por el *lógos*, las conexiones causales son conexiones lógicas, y viceversa. «Es el *logos* universal —comenta Long— quien actúa, tanto en la conexión entre causa y efecto, como entre las premisas y las conclusiones»³².

La lógica, por consiguiente, nos proporciona el instrumento para captar la realidad y poder expresarla inteligente e inteligiblemente. Ahora bien, «la lógica no tiene valor más que en relación con el conocimiento verdadero, en tanto que concurre a formarlo. Considerada en ella misma, no es sino un instrumento de exposición y refutación»³³. Es así como, bajo el enunciado de *dialéctica*, los estoicos (en esto de acuerdo con la Antigüedad toda) consideraban también una teoría del conocimiento, en

28. KNEALE, W. y M., *El desarrollo de la lógica*. Trad. de J. Muguerza; Tecnos, Madrid, 1972, p. 136.

29. BOCKEŃSKI, I. M., *Historia de la Lógica formal*. Edic. española de M. Bravo: Gredos, 1.ª reimp., Madrid, 1976, p. 120.

30. Diocles Magnes apud Diog. Laërt. VII, 76. S.V.F. III: VII. Appendix. Crinis, 5.

31. Texto citado por BOCKEŃSKI, *O. c.*, p. 133.

32. *O. c.*, p. 144.

33. ALAIN, *La théorie de la connaissance des stoïciens*. PUF, Paris, 1964, p. 63.

la que estudiaban las impresiones sensoriales y los conceptos, y que, en opinión de Diocles Magnes,

los estoicos se complacen en tratar en primer lugar la teoría (*lógon*) de la representación y de la percepción: por un lado, el criterio por medio del cual la verdad de las cosas se reconoce es, según su origen, la representación; por otra parte, no se trata de teoría (*lógos*) del asentimiento, ni de la comprensión y del pensamiento, examen previo a todo el resto, sin la representación³⁴.

No obstante lo cual, conviene advertir que así como la filosofía en su totalidad deja de ser mera contemplación para pasar al terreno de la acción, también el conocimiento, aunque entendido como representación, será una representación que resulta de una actividad cognoscitiva mediante la que se construye lo representado a partir de los datos aportados por la experiencia. Entonces —como ya se ha escrito— «para conocer un objeto más que atender a la representación interiorizada de éste, debo buscar su «posesión», el incautarme de él, el tomarlo, cogerlo. De ahí la sustitución del verbo *δράω*, ver, por el de *λαμβάνω*, coger, equivalente al latino *capio*, de donde deriva *concipio*, y de aquí *conceptus*»³⁵. Por ello, cuando Zenón se ocupa de la definición de ciencia, nos dice:

La misma ciencia, dicen, es o bien una comprensión estable, o bien una manera de ser en la forma de admitir las representaciones, inquebrantable por razonamiento (*lógos*)³⁶.

Y Cicerón nos transmite el modo por el que el propio Zenón explicaba la comprensión mediante gestos:

Mostraba su mano abierta, los dedos extendidos: «He aquí la representación», decía; después contraía ligeramente los dedos: «He aquí el asentimiento»; seguidamente cerraba la mano y apretaba el puño, y decía que aquello era la comprensión (a semejanza de lo cual ha dado a este acto un nombre que no existía antes, el de *κατάληψις*); a continuación, con la mano izquierda, que aproximaba, presionaba fuertemente el puño derecho y decía que eso era la ciencia, que nadie posee sino el sabio³⁷.

Como es fácil advertir por el comentario de Cicerón que sigue a la narración de los gestos y palabras que Zenón transmitía, estamos en presencia de la *phantasia katalēptiké*³⁸. Esta representación comprensiva era

34. Diog. Laërt. VII, 49. S.V.F. II, 52.

35. RABADE, S., *Verdad, conocimiento y ser*, p. 237.

36. Diogenes Laërt. VII, 47. S.V.F. I, 68.

37. *Academica*, II, 145. S.V.F. I, 66.

38. Sobre las discusiones que su significación plantea, cfr. RABADE, O. c., p. 239.

para los estoicos el criterio de verdad, según nos manifiesta Sexto Empírico³⁹. Veamos las implicaciones que esto tiene en el tema que nos ocupa: Sabemos que

la representación (*phantasia*) es una marca en el alma, es decir, una modificación, como Crisipo lo expone en el segundo libro acerca del alma⁴⁰.

Sabemos también que

la parte gobernante (*hegemonikón*) es la parte más interior del alma, la que produce las representaciones, los asentimientos, las percepciones y las inclinaciones⁴¹.

Así pues, la conclusión a que nos ha conducido la definición de Crisipo es —en palabras de Alain— que «todo en nosotros es ἕτεροωσις ἡγεμονικοῦ, y por consiguiente todo en nosotros es φαντασία; la diversidad de nuestros estados recibe su unidad rigurosa del movimiento material que los constituye, y de la forma necesaria de este movimiento, que es la representación; no hay, en nuestra vida mental, dos principios que se oponen irreductiblemente el uno al otro, la sensación y la idea, el cuerpo y lo incorpóreo: estas oposiciones se resuelven en diferenciaciones de la φαντασία»⁴².

Esas diferencias entre representaciones se establecen por su carácter sensible o no sensible⁴³ y por su carácter discursivo⁴⁴. Sin embargo, «no es preciso considerar estos dos caracteres como irreductiblemente opuestos: la φαντασία λογική participa siempre en algún grado de lo material, del objeto, puesto que es representación, y puesto que es consiguientemente una forma del ἡγεμονικού, el cual es material; y recíprocamente la φαντασία αἰσθητικὴ participa también de alguna manera del λόγος [discurso o razón], puesto que, según los estoicos, todo en nosotros es obra del ἡγεμονικόν, del que λογος [razón] es un sinónimo»⁴⁵.

Nos hallamos en presencia de otro de los valores que *lógos* va a tener en el estoicismo: el de razón en el hombre, como aquella parte del *hēgemonikón* que colabora en la factura de las representaciones y, en definitiva, en el conocimiento.

Conclusión a la que vamos a llegar asimismo si examinamos lo que es la *phantasia katalēptikē*: es un modo de representación que supone un

39. Cfr. Sextus Emp. adv. math. VII, 227. S.V.F. II, 56.

40. Diocles Magnes apud Diog. Laërt. VII, 50. S.V.F. II, 55.

41. G. 102. S.V.F. II, 836.

42. O. c., pp. 31-32.

43. Cfr. Diocles Magnes apud Diog. Laërt. VII, 51. S.V.F. II, 61.

44. Cfr. Sextus adv. math. VIII, 70. S.V.F. II, 187.

45. ALAIN, O. c., p. 33.

esfuerzo, un progreso forzosamente realizado, por alcanzar el singular, y por ello es *aisthētikē*; pero como necesita considerar también los conceptos generales con los que opera la razón, del mismo modo es *logikē*. «Por consiguiente, es preciso admitir que la representación cataléptica participa de alguna manera del λόγος»⁴⁶. Lo que se pone de manifiesto si reparamos en la definición de ciencia que ya hemos apuntado: nos decía Zenón que la ciencia es aquella comprensión que ningún razonamiento (*lógos*) puede destruir: lo que equivale a decir que es inquebrantable por la actividad de la razón o por la razón misma (*ametáptōton hypo lōgon*). De aquí que podamos escribir una vez más con Alain: «La ciencia es entonces una manera de ser de nuestras representaciones que las justifica de alguna manera, respecto al espíritu, y asegura a los ojos de la razón la permanencia de su verdad (ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγον). De este modo la representación cataléptica deberá no sólo intentar abrazar todo lo particular del objeto, sino también quedar conforme con la razón. Es lo que expresa claramente la definición estoica de la ἀματαιότης que encontramos en el pasaje de Diógenes ya citado (VII, 47): ἀματαιότης εἰς ἀναφέρουσα τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον»⁴⁷.

Es así como la dialéctica, cuando los estoicos se refieren con dicho término a la teoría del conocimiento, hace tomar a *lógos* la significación de *razón*. Significación que también nos va a aparecer al considerar la física de la Stoa.

Efectivamente, en la física destaca el valor ontológico del *lógos*: irá desde la concepción monista de la realidad hasta su teologización⁴⁸, pasando por el hombre, realización parcial y epifanía del *lógos* cósmico. Este proyecto tiene su punto de arranque en la equivalencia entre *phýsis*, naturaleza, y *lógos*, razón. Veamos cómo el estoicismo realizó esta equiparación.

Muchos son los sentidos concedidos al término *phýsis*: desde *principio* que crea todas las cosas⁴⁹ hasta *necesidad* y *destino*⁵⁰. Pero también el de *razón* va a ser un atributo concedido a la naturaleza. Y ello en dos momentos. Primero:

Puesto que la naturaleza (*phýseōs*) universal se extiende a todo, todo lo que sucede en el universo y en cualquiera de sus partes deberá suceder en conformidad con ella y con su razón (*lōgon*) según una secuencia que no encuentra obstáculo: puesto que no hay nada fuera del universo para oponerse a su gobierno

46. *O. c.*, p. 46.

47. *L. c.*, p. 47. Diógenes definía la *amataiōtēs* (gravedad, ausencia de frivolidad) como «una manera de ser que refiere las representaciones a la recta razón».

48. Cfr. BREHIER, «Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne», pp. 162-163.

49. Cfr. Plutarchus de Stoic. repugn. cap. 34, p. 1.049 f. *S.V.F.* II, 937.

50. Cfr. Stobaeus eclog. I, 79, 1 W. *S.V.F.* II, 913.

y en ninguna de sus partes son posibles un movimiento o un estado que no estén conformes a la naturaleza (*phýsin*) universal⁵¹.

Aquí *phýsis* y *lógos*, naturaleza y razón, no se identifican, puesto que al escribir «la naturaleza» y «su razón» estaba en intención del autor distinguirlas, para mostrar que «cada término posee sus propias connotaciones y no las pierde si son aplicadas a la misma cosa»⁵². Sin embargo, considerada como un todo unitario, «como el principio rector de todas las cosas, la Naturaleza equivale al *lógos*»⁵³. Confirma estas líneas un pasaje de Sexto Empírico, en el que manifiesta que Zenón

dijo que todas las cosas eran perfectas en conformidad con la naturaleza (*phýsin*) que rechaza la acción y según la recta razón (*lógon*) natural, animada, inteligente y espiritual⁵⁴.

Queda así consumada la identidad entre *phýsis* y *lógos*. De ahí que no se haya dudado en hablar de la influencia de Heráclito en los estoicos⁵⁵. Ellos mismos debían ser conscientes de su deuda con el de Éfeso cuando toman el fuego como imagen de la naturaleza⁵⁶. La naturaleza es, en efecto, fuego artístico y creador del mundo, el cual

hecho de todas las cosas, es único; a través de todas circula un dios único; una sustancia única, una ley única, una razón (*lógos*) común a todos los seres vivos inteligentes, una verdad única, ya que para todos los vivientes del mismo género y que participan de la misma razón (*lógos*) hay una perfección única⁵⁷.

Al haber un único principio que atraviesa el único mundo existente de parte a parte, el monismo en la naturaleza hace acto de presencia: «Creador y creación se confunden. Sólo existe Dios que es el universo, lo eterno, lo uno y el bien. Opera como éter ígneo, en Logos espermático o semilla que germina diferenciándose en los entes de realidad. Todo es materia, incluso las virtudes y los conceptos según Crisipo»⁵⁸. Ese mundo surgido de una sustancia única y regido por una ley única, el *lógos* creador y rector, ha sido engendrado y es gobernado por la divinidad, Dios.

51. Plut. de Stoic. repug. cap. 34, p. 1.050 c. S.V.F. II, 937.

52. LONG, O. c., p. 148.

53. L. c., p. 149.

54. Sextus adv. math. IX, 107. S.V.F. I, 110.

55. Cfr. LONG, O. c., p. 145 y ss. Vid. también KIRK, G. S. y RAVEN, J. E., *Los filósofos presocráticos*. Vers. española de J. García Fernández; Gredos, reimp., Madrid, 1974, p. 264.

56. Cfr. Diogenes Laërt. VII, 156. S.V.F. II, 774.

57. MARCO AURELIO, *Pensamientos*, VII, 9.

58. REYES, O. c., p. 106.

lógos seminal y providencia ordenadora del universo⁵⁹. Por eso, cuando Séneca se pregunta por las causas, nos manifiesta:

buscamos ahora la causa primera y general; ésta debe ser simple, pues también la materia es simple. Preguntamos: cuál es esta causa; a saber, la razón (*ratio*) activa, es decir, dios. Pues, aquéllas que hemos enumerado no son diferentes causas distintas, sino que dependen de una sola, de la que crea⁶⁰.

Y en otro lugar vemos afirmar al de Córdoba:

Las dos cosas que son las más hermosas, adondequiera que fuésemos nos seguirían: la naturaleza común y la propia virtud. Esto fue hecho, créeme, por aquél, cualquiera que fuese el formador del universo, bien aquel Dios que es omnipotente, bien la razón (*ratio*) incorpórea, autora de las grandes obras, bien el espíritu divino, difundido con igual intensidad por todas las cosas, grandes y pequeñas, bien el destino y la inmutable serie de causas coherentes entre sí; esto se hizo, vuelvo a decir, para que nada cayera en arbitrio ajeno, a excepción de las cosas más viles⁶¹.

Es así como la física estoica aboca en una teología, y cómo al significado de *razón cósmica* que toma el *lógos* en la filosofía de la naturaleza, se le puede añadir el de *razón divina*⁶²; con lo que se establece una jerarquización de niveles, siendo el fundamental el *lógos* divino. No es extraño, pues, que se abra una corriente que llegará hasta el cristianismo en la que aparecen algunos aspectos del estoicismo, cuando se habla de la razón divina —que los cristianos entenderán como *Verbum*—, según se manifiesta en Filón de Alejandría, para quien el *lógos* llega a ser ante todo «la palabra divina que revela Dios al alma y apacigua las pasiones»⁶³.

Decíamos no hace mucho que la naturaleza es racional. Con ello se afirmaba que, considerada como un todo, la naturaleza es razón. Ahora bien, ello no quiere decir que el principio rector de todos los seres, ni específica ni individualmente, sea directa e inmediatamente la razón. Esto sólo se cumple en el ser humano.

59. Cfr. Diog. Laërt. VII, 135-136. *S.V.F.* I, 102; y Diogenes Laërt. VII, 147. *S.V.F.* II, 1.021.

60. *Ep.* LXV, 12.

61. *Consol. ad Helviam.* VIII, 4.

62. Somos conscientes de la poca precisión que pueden tener las expresiones *razón cósmica* y *razón divina* en este lugar. No quieren ser ellas traducción directa del término *lógos*, sino que apuntan más bien a la interconexión que hay entre la cosmología y la teología estoicas, derivada de su monismo, y en las que los sentidos de *lógos* dibujan círculos secantes, si es que no superpuestos: «el alma, la mente y la razón del mundo, la providencia, el destino, la naturaleza, la ley universal...», todas caen bajo el término *lógos*, pero no atribuido solamente a la divinidad, como afirma Zeller, en su obra *Fundamentos de la filosofía griega*. Trad. de A. Llanos; Siglo Veinte, Buenos Aires, 1969, p. 222.

El texto que sigue así lo expone con todo detalle:

Pues de las cosas que se mueven, unas se mueven según impulso y representación, como los seres animados; otras según cambio, como los seres inanimados; dicen que entre los seres inanimados las plantas se mueven por crecimiento, si alguien les concede que las plantas son seres inanimados. Ciertamente, las piedras participan del estado físico, las plantas de la naturaleza, los seres inanimados irracionales (*áloga*) de los dos ya dichos: del impulso y de la representación: la capacidad racional (*logikē dýnamis*), que es lo propio de las almas humanas, no está sometida al impulso del mismo modo que los seres irracionales (*alógois*), sino que distingue las representaciones y no las abandona⁶⁴.

El *lógos*, capacidad racional, razón, es lo propio del hombre, ya que le corresponde por naturaleza, como a las piedras y a las plantas la *phýsis*, su ser físico. Los estoicos desarrollaron toda una curiosa teoría sobre la posesión de la razón y su advenimiento al hombre maduro⁶⁵. Pero aquí surge una duda: si lo propio del ser humano es su racionalidad, ¿qué explicación tienen las pasiones, contradicción patente de esa capacidad racional?

La respuesta estoica es que, como el alma admite diferentes grados de tensión, el hombre no alcanza una perfecta racionalidad si su *lógos* no se mantiene firme en el recto grado de tensión⁶⁶. Y a alcanzar esa perfecta racionalidad está encaminada la última de las secciones en que los estoicos dividen su doctrina: la ética.

En efecto, la moral tiene a su base el principio de que el hombre ha de

«vivir siguiendo la naturaleza», es decir, según su propia naturaleza y de acuerdo a la del universo, no haciendo nada de lo que prohíbe la ley común, es decir, la recta razón (*lógos*) que circula a través de todo⁶⁷.

Y desde esta perspectiva moral el *lógos* es *norma, ley*: norma que ordena lo conveniente y prohíbe lo perjudicial, ley a la que el sabio estoico ha de atenerse para alcanzar la felicidad por la práctica de la virtud. Nada más expresivo a este respecto que los siguientes versos del *Himno a Zeus* de Cleantes:

Nada sucede sin ti, oh dios, ni en la tierra, ni en la región etérea de la bóveda celeste, ni en el mar, / salvo lo que realizan los malos en su insensatez; / pero tú sabes reducir lo que no tiene medida, ordenar el desorden y en ti la discordia

63. BREHIER, «Philo Judaeus», en *Etudes de philosophie antique*, p. 213.

64. Clements Al. *Stromat.* II p. 487 Pott. *S.V.F.* II, 714.

65. Cfr. SENECA, *Ep.* CXXIV, y DIOGENES LAERCIO, VII, 86, en *Les Stoiciens*.

66. Cfr. Galenus de H. et Plat. *decr.* IV, 6 (147). *S.V.F.* III, 473.

67. DIOGENES LAERCIO, VII, 88, en *Les Stoiciens*. Diogenes Laërt. VII, 88. *S.V.F.* I, 162.

es concordia. / Así has ajustado en un todo armonioso los bienes y los males, / para que sea una la razón (*lógon*) de todas las cosas, que permanece por siempre, /aquella de la que huyen y se olvidan los malos mortales, / desgraciados, que desean siempre la adquisición de bienes / y no ven la ley común de los dioses, ni la escuchan, / la cual, si la siguieran inteligentemente, les haría vivir una noble vida⁶⁸.

Sólo el hombre, a diferencia de los restantes seres, puede dejar de obrar en conformidad con la naturaleza. La razón que por ella le ha sido otorgada le permite comprender los acontecimientos cósmicos y promover la racionalidad en su entorno, pero también le deja en libertad para obrar contrariamente a la ley que rige la naturaleza toda. Precisamente la condición de sabio en el estoicismo se adquirirá al utilizar el particular *lógos* humano para captar la ley universal y ajustar a ella los propios actos. De aquí que la ética estuviese al final del sistema, como coronándolo⁶⁹.

Vamos a concluir aquí el primer episodio de lo que, con Bréhier, hemos entendido como drama de la razón. Pero en el estoicismo, advirtámoslo, hemos visto aparecer una acepción de *lógos* que constituirá el lazo entre esta corriente de la filosofía helenística y la segunda parte de este drama: el *Lógos* para unos, el *Verbum* tradujeron los otros, como razón divina⁷⁰. Esos otros fueron los primeros pensadores cristianos.

EL VERBUM EN EL CRISTIANISMO

Sabemos que el término *lógos* pasa al mundo latino traducido por el vocablo *ratio*. Sin embargo, hay una excepción a esta regla: el *lógos* que se vierte al vocabulario latino por *Verbum*. Esta fue la acepción que el cristianismo utilizó para referirse a la Palabra eterna. La excepción es significativa: indica que, frente al *lógos* divino de los estoicos, inmanente a la naturaleza, disperso y difuso por entre la realidad, el *Lógos* divino del cristianismo, el *Verbum*, es trascendente —es una Persona divina: el Hijo de Dios, la segunda Persona de la Trinidad— y tuvo una concreción histórica —la palabra de Dios aparece viva entre los hombres: se encarna, toma la misma figura de aquellos que viene a visitar; es Jesucristo, Dios y hombre.

Y aunque el surgimiento del cristianismo tuvo lugar en una provincia romana, pronto se extendió por el mundo hasta entonces conocido, gracias a la obra de los apóstoles y discípulos, entre los que destaca Pablo de Tarso, quien, en uno de sus viajes, llega a Atenas, en donde

68. Stobaeus Ecl. I, 1, 12 p. 25. 3. S.V.F. I, 537.

69. Cfr. LONG, O. c., p. 202.

70. Vid. *infra*, pp. (depende de la paginación de la Revista).

discutía en la sinagoga con los judíos y los prosélitos, y todos los días en el ágora con los que allí se encontraban. Ciertos filósofos, tanto epicúreos como estoicos, entablan conversación con él, y unos decían: ¿Qué es lo que propala este charlatán? Otros contestaban: Parece ser un predicador de divinidades extranjeras. Pues anunciaba a Jesús y la resurrección. Entonces le cogieron y le condujeron al Areópago⁷¹.

Una vez en él, habló a los allí reunidos del «dios desconocido» a quien los atenienses habían levantado un altar. En efecto, para que ningún dios quedase sin ser honrado en Atenas y, enojado por esta preterición, los castigase, se había erigido ese altar. San Pablo, considerando que entre tantos dioses el único desconocido y sin culto era el Dios verdadero, toma ocasión de aquí para anunciarlo a los atenienses. Empieza predicando al Dios creador del cielo y de la tierra, proveedor y conservador de todo, para venir a hablar del juicio por Jesucristo, resucitado de entre los muertos. Cuando los asistentes oyeron lo de la resurrección de los muertos, de todo punto incomprensible para los griegos, le despidieron con la excusa de que le escucharían otro día⁷².

Es así como el cristianismo entabla contacto con las filosofías helenísticas. No podemos ignorar la importancia que a este respecto tuvieron Filón de Alejandría y el neoplatonismo: ellos preparan la presencia del cristianismo en el mundo helenístico. Detengámonos un momento en esta circunstancia.

El pensamiento griego había logrado desprenderse del mito y apoyar la ciencia y la filosofía en el *lógos*. Así se constituyen los sistemas de Platón y Aristóteles. Por otra parte, la filosofía helenística, heredera de la tradición socrática, sostiene que la conducta ética del hombre depende de su conocimiento. Hay en ello un claro intelectualismo que proclama la autonomía de la razón. Sin embargo, el período helenístico y el mundo romano conocen el auge de las tendencias religiosas místicas que el neopitagorismo, la filosofía judeo-helenística y el neoplatonismo no pudieron contrarrestar. Cuando la manifestación religiosa toma el cuño cristiano, el pensamiento estoico de un estado mundial en el que todos los hombres son ciudadanos de un universo único se traduce en la forma de la iglesia cristiana universal que une a todos en la fe que predica y se preocupa por la salvación del alma. La certera y elegante pluma de X. Zubiri ya ha dado cuenta del hecho, al referirse a las raíces griegas de la filosofía europea. Así, tras afirmar que «en Grecia logró la inteligencia la primera fase de su madurez», añadirá: «cuando el cristianismo entre en el mundo helenístico nos aporta —independientemente de su contenido específicamente religioso— algunas ideas fundamentales: entre otras, la de un

71. *Ac.* XVII, 17-19.

72. *Cfr.* I. c., 22-23.

mundo espiritual y trascendente. La inteligencia madura no se limita a recibirlas y creer en ellas, ni a otorgarles su pleno asentimiento intelectual. Precisamente por la madurez que en Grecia alcanza, la inteligencia no puede dejar de ensayar la intelección de la nueva realidad. Su propio estado de madurez la fuerza a ello. Es Grecia, tratando de entender la Revelación cristiana, porque es la Revelación cristiana dirigiéndose a griegos maduros. Contra todo lo que superficialmente ha venido afirmándose con demasiada frecuencia, no se trata ni de un externo sincretismo, ni de una especie de transformación simbólica de los sentimientos en ideas, sino del ineludible movimiento que una inteligencia madura ejecuta para tratar de apropiarse inteligiblemente la nueva realidad que se le ofrece. Esta realidad se resiste temáticamente a Grecia. De ahí que la primera teología sea una verdadera gigantomaquia intelectual para entender el cristianismo con el elenco de conceptos que le sirviera Grecia. Sin embargo, el cristianismo, decimos, aporta, con su nueva realidad, nuevas ideas ajenas al mundo ático. Y por esto asistimos, en los primeros siglos, a una reelaboración de las ideas metafísicas recibidas de Grecia»⁷³.

Es precisamente en este esfuerzo por armonizar la filosofía racional y la religión revelada donde destacan Filón —quien toma el concepto de *lógos* para presentarlo como imagen de Dios y como huella impresa en todas las cosas— y el neoplatonismo —último sistema de la filosofía griega que intenta construir un esquema racional de la realidad, reuniendo elementos procedentes de la especulación anterior, y del que el cristianismo tomará aspectos de su doctrina que contribuyen a la afirmación intelectual de la religión revelada. Es preciso tener en cuenta que, si el conflicto entre neoplatonismo y cristianismo «no es entre dos culturas, tampoco lo es en el mismo planteamiento del problema»⁷⁴; ello permite su intercambio intelectual y convivencia. Su divergencia radica más bien en que «las soluciones son bastante diferentes»⁷⁵.

Decía Zubiri que el cristianismo aporta algunas ideas fundamentales: él mencionaba la de un mundo espiritual y trascendente. A ella, además, hay que añadir la explicación del acontecimiento histórico, central de la religión cristiana, que significa la presencia de Dios en el mundo bajo figura humana: la encarnación del Verbo. Para ello echará mano del concepto griego de *lógos*, dando continuidad al drama de la razón. Por ello se ha escrito que, después de la teologización estoica del *lógos*, «el mundo iba a conocer pronto otra Religión del Verbo, la del Verbo hecho carne

73. «El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico», en *Naturalaleza. Historia, Dios*. Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 9.ª ed., Madrid, 1987, pp. 383-384.

74. BREHIER, «Logos stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne», en *O. c.*, p. 165.

75. *L. c.*, p. 166.

que debía romper enteramente esta situación espiritual de equilibrio del siglo I, en la que por su esencia misma, por un esfuerzo idéntico a su esencia, los hombres se uniesen entre ellos y se uniesen al mundo en la universalidad del Logos»⁷⁶.

Ningún pasaje más esclarecedor al respecto que el inicio del Evangelio de San Juan:

En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios⁷⁷.

Aquí el término *Palabra*, traducción del latino *Verbum*, a su vez versión del vocablo griego *Lógos*, se inserta en la tradición griega que concede al *lógos* la significación de *palabra* y que ya apareciera en algún otro momento de esta ruta por el *lógos*. Pero adquiere un valor original al unir la significación estoica de razón divina, atribuyendo a *Verbum* la divinidad: *kai theós hên ho lógos*. Ese Dios-Palabra es el que se encarna, según la secuencia evangélica:

Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros⁷⁸.

y para quien su nombre es el de Verbo, conforme a la afirmación de Tomás de Aquino, «Verbo es el nombre propio del Hijo»⁷⁹.

Cualquier interpretación, discusión o aclaración que queramos hacer sobre esta cuestión precisa de una entrada en el terreno teológico. Lo haremos con brevedad para señalar que, junto a la confluencia que en la concepción cristiana del *lógos* se produce del pensamiento griego y de la tradición judeo-alejandrina, se dan igualmente no insignificantes oposiciones entre la concepción griega del *lógos* y la cristiana: «Para el griego, el Logos es un principio abstracto, ordenador, inmanente, intermediario. Para el cristiano, el Logos es una realidad concreta, creadora, trascendente, comunicativa. La relación del Logos con Dios puede ser una subordinación; la del Hijo con el Padre tiene que ser una consubstancialidad. Por eso el Logos como Hijo de Dios y como Palabra es y no es al mismo tiempo lo que acerca de él había dicho la filosofía griega. No lo es cuando nos atenemos exclusivamente a la primera serie de las oposiciones. Lo es cuando interpretamos aquella primera serie en función de la segunda. Los Padres de la Iglesia lo entendieron así al utilizar muchas veces la tradición griega, sobre todo platónica, en vez de referirse directamente a la

76. *L. c.*, pp. 164-165.

77. I, 1. El texto griego es como sigue: «En arkhé hên ho lógos kai ho lógos hên pros ton theón, kai theós hen ho lógos», cuya traducción al latín ha sido la siguiente: «In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum».

78. Jn. I, 14.

79. *Summ. Theol.* I, q. 37, a. 1 c.

doctrina bíblica de la Palabra; llegaron inclusive a utilizar la concepción estoica del Logos como razón seminal universal. Si sólo lo cristiano es verdadero, entonces la especulación acerca del Logos debe excluir cualquier consideración de tipo helénico. Pero si todo lo verdadero es cristiano, entonces la tradición helénica no podrá ser olvidada, y tendrá, por el contrario, que ser incorporada a la teología cristiana. La doctrina del Logos constituye a este respecto uno de los puntos capitales de la tensión entre la filosofía y el cristianismo, a la vez que uno de los aspectos por los que se hace posible la supresión de tal tensión»⁸⁰.

No hará falta insistir más sobre la influencia griega en el pensamiento cristiano. Sin embargo, el *lógos* estoico y el Verbo cristiano pierden sus puntos de contacto, por cuanto «el mundo heleno se opone a la visión cristiana como la poesía lírica, cuya única ley es la vuelta regular de las estrofas, a la poesía dramática, de la que cada escena es crisis imprevista y progreso hacia un fin... Es por referencia a esta concepción nueva del mundo como el Verbo cristiano toma todo su sentido y se separa del Logos estoico. Si el Verbo permanece la razón del mundo, es además el mediador de la creación y, como verbo encarnado, el órgano de salvación para las criaturas humanas. Une en él las dos naturalezas, la divina y la humana, lo que implica que estas dos naturalezas son distintas: lo son en efecto tan profundamente como el Creador de la criatura»⁸¹.

Y a partir de este momento el horizonte intelectual del hombre cambia, y con él la filosofía. La filosofía se hace cristiana y es desde la Revelación desde donde cobra sentido la especulación filosófica⁸². De ésta se toman los términos y conceptos, por mera necesidad humana, para dar expresión a la fe, pero siempre sustituyendo el antiguo sentido filosófico de los mismos por un sentido religioso nuevo. En el caso del que nos hemos ocupado esto queda claro: «Decir que el Cristo es el Logos no era una afirmación filosófica, sino religiosa. Como dijo excelentemente A. Puech: «Lo mismo que en todas las nociones que el Cristianismo ha tomado del Helenismo, a partir de ésta, que es, por lo que conocemos, la primera, se trata de apropiarse una noción que servirá para la interpretación filosófica de la fe, más bien que un elemento constitutivo de esta fe»⁸³.

80. FERRATER, J., Artículo LOGOS, en *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, vol. 3, p. 2.030.

81. BREHIER, L. c., pp. 170-171.

82. Con esta afirmación no queremos identificar completamente la filosofía medieval con la cristiana, ignorando las filosofías árabe y judía; sino tan sólo dejar constancia de que es aquella la corriente más importante en el pensamiento del Medioevo, así como la más influyente en la filosofía posterior, tanto por lo que se continúa en ella cuanto por las oposiciones que despierta.

83. GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*. Desde los orígenes patristicos hasta el

El trayecto recorrido por la filosofía desde su nacimiento hasta el momento que ahora nos ocupa es de sobra conocido. Con bastante precisión y no poca concisión ha sido narrado excelentemente por un pensador español en estos términos: «Nació [la filosofía] apoyada en la naturaleza y en el hombre, que forma parte de ella, dominados ambos en su interna estructura y en su destino, por la acción de los dioses. Fue la obra de los jónicos, y constituyó el tema permanente de la especulación helénica. Unos siglos más tarde, Grecia asiste al fracaso de este intento de entender al hombre como ser puramente natural. La naturaleza, huidiza y fugitiva, arrastra al logos humano: Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar al logos y al hombre.

Sin mundo ya, Grecia recibe un día la predicación cristiana. El cristianismo salva al griego, descubriéndole un mundo espiritual y personal que trasciende de la naturaleza. A partir de este momento, el hombre va a emprender una ruta intelectual distinta: desde una naturaleza que se desvanace, va a entrar en sí mismo y llegar a Dios. Cambió el horizonte del filosofar. La filosofía, razón creada, fue posible apoyada en Dios, razón increada. Pero esta razón creada se pone en marcha, y en un vertiginoso despliegue de dos siglos irá subrayando progresivamente su carácter creado sobre el racional, de suerte que, a la postre, la razón se convertirá en pura criatura de Dios, infinitamente alejada del Creador y recluida, por tanto, cada vez más, en sí misma. Es la situación a que llega en el siglo XIV»⁸⁴.

De la mano de Zubiri hemos entrado en la filosofía de la Edad Media. Prosiguiendo nuestra historia, el término con que en esta época nos encontramos es el de *ratio*, el cual hereda el legado significativo de *lógos*, aunque con alguna diferencia. Mientras éste nos remite a un *légō* (recoger, decir), aquél nos remite a un *reor* (confirmar, sancionar, confiar, dar algo por bueno). En este cambio de significante, hay significados de *lógos* que *ratio* pierde, como es el de *palabra*, que, como hemos visto, será asumido por el vocablo *verbum*; pero hay otros que incorpora: ciertos matices de *diánoia* y de *noýs*, así como los de ámbito jurídico *regla* o *norma*, clara manifestación del importante desarrollo del derecho en el mundo romano⁸⁵.

El anterior texto de Zubiri nos hablaba de la posibilidad de la filosofía en tanto dependía de Dios, o, dicho en otras palabras, de la dependencia que la razón humana tiene respecto de la razón divina. Aspecto este

fin del siglo XIV. Vers. española de A. Pacios y S. Caballero; Gredos, 2.ª reimp. de la 2.ª ed., Madrid, 1976, p. 13.

84. ZUBIRI, X., «Nuestra situación intelectual», en *O. c.*, pp. 55-56.

85. Ideas tomadas del profesor Rábade, a quien se las escuché en los cursos de doctorado «Teoría e historia de la razón» (1978-79) y «Razón histórica en Ortega» (1979-80).

que se integra en el más amplio de la relación entre razón y fe. De dicha problemática y de su posible resolución se ocuparon los pensadores medievales. Inflexión de interés notable en la historia de la razón tanto para con lo precedente cuanto para comprender los esfuerzos de la modernidad por conseguir su autonomía.

José A. MARTÍNEZ MARTÍNEZ