

CAPITULO VII

LOS ATRIBUTOS MORALES DE DIOS Y LA PERSONALIDAD DIVINA

I. La actividad y la vida en Dios.—II. La inteligencia en Dios.—
III. El Bien y la bondad en Dios.—IV. ¿Admitió Platón
la Trinidad?

I

«Hay en Júpiter un alma real en razón de la potencia de la causa.» «¿Nos persuadiremos de que, en realidad, el *movimiento*, la *vida*, el *alma*, la inteligencia, no convienen al ser completo? ¿Que este ser no *vive* ni piensa, y permanece inmóvil, inmutable, sin tener parte en la augusta y santa inteligencia? ¿O bien le concederemos la inteligencia en sí negándole la vida? ¿O diremos que hay en él la inteligencia y la *vida*, pero que no está en un alma que las posee? ¿O, finalmente, que, dotado de inteligencia, de alma y de vida, por animado que esté, permanece en inmovilidad completa?—Todo esto no me parece razonable.—Hay, pues, que conceder que *el movimiento y lo que es movido* EXISTEN.» Para comprender este pasaje, hay que tener en cuenta especialmente su conclusión. Platón quiere demostrar que el movimiento *existe*, y que, de otra parte, el reposo *existe* también; de donde sigue

que ni el movimiento ni el reposo son el Ser. El movimiento es el *no-reposo*; es decir, algo *distinto* del reposo; el reposo, á su vez, es el *no-movimiento*, distinto del movimiento; ahora bien, dos determinaciones *distintas* ó *diferentes* pueden perfectamente, según Platón, coexistir en la Unidad del Bien, esto es, en el ser perfectamente determinado bajo todos sus aspectos. ¿No es un hecho que hay movimiento en el universo? ¿No es también un hecho que hay reposo, y que uno y otro tienen su razón en el principio mismo del universo, en Dios? Es, por consiguiente, necesario, que haya en Dios una forma de perfección, una Idea que corresponda al reposo. En consecuencia, se puede decir que el Ser completo en todas sus facultades es móvil—supuesto que agrega que es inmóvil y que estas palabras expresan una contradicción relativa, no absoluta. En lo absoluto, Dios no es ni móvil ni inmóvil, y sin embargo, envuelve la posibilidad del movimiento y del reposo.

Podemos decir una vez más de Dios que es móvil (porque contiene eminentemente y en Idea el movimiento y la evolución del universo); que es inmóvil (porque lo que contiene eminentemente el reposo); que es móvil é inmóvil (porque lo que contiene eminentemente dos cosas diversas, no puede ser confundido ni con una ni con otra, como ha demostrado el *Sofista*).

Una vez que se ha percibido este pensamiento íntimo del platonismo, no es chocante que Platón atribuya á Dios la inmutabilidad (en el II libro de la *República*) y la movilidad espontánea (en las *Leyes* y en las elegorías del *Timeo*). La evolución dialéctica de la vida divina debe ser concebida bajo la idea de eternidad. Además, Platón no concedería á Aristóteles,

como tampoco á los megáricos, que Dios es un acto inmóvil desde todos los puntos de vista, y sin potencia activa; el fin de la teoría de las Ideas es precisamente hacer radicar todas las potencias en el Bien.

Mas Platón establece como una jerarquía entre los diversos puntos de vista. El de la movilidad le parece evidentemente inferior al de la inmovilidad, porque es el más relativo al mundo y menos afin al Bien absoluto. Muchas veces, forzado á expresar el Bien inefable y atribuir una esencia determinada al que comprende todas las determinaciones, Platón llegará á decir que Dios es absolutamente inmóvil, porque, de todas las palabras del lenguaje humano, es esta la que más conviene á la majestad divina. Mas, en el fondo de su pensamiento, Platón considera á Dios como superior á lo que llamamos movimiento y reposo. ¿No ha dicho que el Bien está por cima de la inteligencia y, consiguientemente, del alma? El *νοῦς* tiene por principal carácter la inmovilidad de la intuición; la *ψυχή* tiene por carácter principal la movilidad de la vida; el *καλλόν* no es ni lo uno ni lo otro, no porque sea inferior, sino porque es mejor ó más perfecto.

Si Dios es alma y encierra en sí todas las formas eminentes del movimiento y de la vida, se comprenderá que Platón le atribuya en ciertos pasajes ese movimiento de la sensibilidad llamado *goce*. Pero este es un punto de vista muy inferior y como humano, ó más bien es para Platón una simple metáfora. «El autor y el padre del mundo, viendo la imagen de los dioses eternos en movimiento y con viola, la admiró y se regocijó.» En el *Filebo*, Platón procura rectificar estas expresiones. «Acaso no sería extraño que, de todos los géneros de vida, el que está exento de placer y de do.

lor fuese el más divino. No hay, pues, apariencias de que los dioses estén sujetos al goce y al afecto contrario.—No, en verdad, no hay apariencias. Al menos, hay algo indecoroso en uno y otro afecto.* Más lejos, Platón prueba que la pura inteligencia, sin ningún sentimiento de placer, no es el bien verdadero. Concibe, pues, el Bien como no siendo ni el placer ni la ausencia de placer, sino algo superior, que contiene la forma eminente y positiva, la *Idea* del placer, sin límites ni negaciones, y que se puede llamar felicidad. Llama también al Bien, en el VI libro de la *República*, *el más dichoso de todos los seres*. De igual modo, en el *Theetetes*, el modelo del Bien, á saber, el conjunto de las Ideas, es divino y *bienaventurado*.

Concluyamos que todas las cualidades de nuestra alma (actividad, vida, potencia espontánea, facultad de moverse y determinarse á sí mismo sin obedecer á un impulso fatal, sentimiento de goce y felicidad) se hallan en el Dios de Platón en cuanto que es *alma*, pero bajo una forma de perfección y de eternidad, que las hace conciliables con la majestad del Bien absoluto. De esta suerte, el método dialéctico, haciendo pasar las cualidades positivas de los objetos importantes á la Idea perfecta, es un método seguro y riguroso para determinar los modos ó atributos de Dios. Lejos de abandonar en esta determinación su teoría de las Ideas, como le han reprochado algunos críticos, Platón nunca es más fiel á ella que cuanto concentra en la realidad suprema todas las realidades dispersas en el mundo y en la humanidad.

II

El mismo método dialéctico, remontándose de lo imperfecto á lo perfecto, hace que Platón atribuya á Dios la Inteligencia, nuevo atributo de la personalidad. La ciencia *en sí*, que es una especie del Bien, es la ciencia concebida como *una y pura*, es decir, como *universal y perfecta*. Es la forma eminente de la ciencia. Pero ¿es una forma abstracta, general, impersonal, una especie de modelo sin vida, que fuese el tipo del pensamiento, pero que no *pensase*? Ninguna Idea es abstracta para Platón; la Idea de la ciencia debe, pues, ser una forma *real* de ciencia, y, por decirlo así, una *ciencia que sabe*, ó, en otros términos, una inteligencia. Es lo que él mismo nos ha dicho: «Si jamás un ser puede poseer la *ciencia en sí*, ¿no creerás que sólo á Dios, y á ningún otro, puede pertenecer la ciencia perfecta?» Como vemos, no se trata de un ideal impersonal de ciencia *posible*, sino de un ideal de ciencia *real*. Esto es lo que confirma el *Fedro*, donde hallamos identidad absoluta entre la *Idea* de la ciencia y la *Ciencia real*. En su trayecto, el alma contempla la Idea de la ciencia, es decir, «la *verdadera ciencia*, la ciencia *inmaculada*, tal como existe en el que es el Ser por excelencia».

La Idea de la ciencia tiene, pues, un carácter particular que no tienen por sí mismas las otras Ideas. Estas son simplemente formas inteligibles de la realidad perfecta; la Idea de la ciencia, además de ser una forma del ser, es también una forma del pensamiento; es el pensamiento mismo. En ella coinciden los dos sentidos de la palabra Idea: uno objetivo, como dirían

los modernos, y otro subjetivo. La Idea de la ciencia es un *inteligible* y una *inteligencia*. Esto es lo que claramente se colige del *Parménides* y del *Fedro*, y lo que debía resultar del movimiento mismo de la dialéctica. Siendo toda Idea real, ὄντως ὄν, la Idea del pensamiento es un pensamiento real, y, consiguientemente, un pensamiento que piensa. Resta saber lo que piensa.

Platón nos lo dice: el objeto del pensamiento es el ser inteligible. «En torno de la *esencia* está el verdadero lugar de la *ciencia*. La *esencia* es, pues, el objeto; la *ciencia*, el sujeto. «El pensamiento de los dioses se nutre de inteligencia y de ciencia sin mezcla... Le agrada contemplar la *esencia*... Se entrega con delicia á la contemplación de la verdad... Contempla la sabiduría; contempla la justicia..., todas las *esencias*.» «La ciencia en sí es la ciencia de la verdad en sí; cada ciencia en sí sería la ciencia de un ser en sí... ¿No se conocen sólo por la *Idea de la ciencia* las *Ideas en sí mismas*? Así, para Platón, la Idea de la ciencia es la ciencias de las Ideas. Mas sabemos que la pluralidad de las ideas es sólo aparente, de tal modo, que el que posee una las posee todas, y que, realmente, no se puede poseer una sola sin poseerlas todas. No digamos, pues, que entre las Ideas hay una que conozca á todas las demás, lo cual daría lugar á creer que las demás *son conocidas* sin *conocerse* á sí mismas. Digamos que la eterna Idea de las Ideas se conoce eternamente; que lo Inteligible es eternamente percibido por la Inteligencia.

Platón compara siempre la verdad y la ciencia, el objeto y el sujeto, principalmente en el VI y VII libro de la *República*, donde no los separa una sola vez. Es que, según él, son cosas idénticas. «La ciencia, dice, es, ó la verdad misma, ó lo que está más

cercano á la verdad y es *más verdadero*.» No es, pues, solamente Aristóteles, sino también Platón, quien ha concebido el pensamiento como idéntico al ser en la perfección divina. Esta conclusión, apoyada en textos formales, es conforme al espíritu más íntimo de la teoría de las Ideas. Porque la Idea (repitámoslo una vez más), ¿no es lo inteligible, y no lo inteligible por *accidente*, que ora es conocido, ora no; sino lo inteligible *por esencia*, que es necesariamente conocido? Si, pues, la Idea es lo inteligible real y actual, este inteligible debe ser real y actualmente comprendido por una inteligencia. Luego lo inteligible se realiza en una inteligencia que le es conforme; el pensamiento en sí se piensa eternamente; la Idea de la ciencia es idéntica á la ciencia de la Idea. Se dirá que este es un principio de Aristóteles. Sí, indudablemente; pero es ante todo una consecuencia de la teoría de las Ideas.

Aquí se presenta un nuevo problema que Platón ha comprendido y resuelto á la perfección. ¿Es la inteligencia la razón primera de la Idea, ó la Idea la razón primera de la inteligencia? ¿O acaso la Idea y la inteligencia tienen una y otra su razón primera en un principio distinto de ambas, superior á ambas? Por de pronto, en el orden lógico, lo inteligible á la Idea parece ser anterior á la inteligencia; para que el pensamiento exista, es preciso que exista la verdad. La realidad de la *esencia* es lo que hace posible la ciencia. He ahí por qué es inexacto definir la Idea como un pensamiento divino; porque la Idea existe lógicamente *en sí* antes de existir *para sí*; es una determinación ó forma del Bien antes de ser un pensamiento del Bien. Pero esta es una distinción puramente lógica, y se puede decir indiferentemente, desde el punto de vista metafísico, que la esencia existe porque se piensa,

ó que se piensa porque existe. No olvidemos que Platón, después de haber *afirmado la pluralidad, afirma siempre la unidad*; y que sólo en la unidad del sujeto y del objeto puede hallarse la verdadera certeza, *la ciencia en sí*. Así, la inteligencia de Dios consiste en la eterna unidad del pensamiento y de la esencia. Pero esta unidad deriva de un principio superior de donde dimanan á la vez la esencia y el pensamiento; y la última solución á que llega Platón es que la Inteligencia y la Idea tienen su razón primera en un principio distinto, que es el Bien.

III

Hemos visto que «se pueden considerar la *ciencia* y la *verdad* como análogas al Bien; pero no sería razonable tomar una y otra por el bien mismo, que es de una categoría mucho más elevada. Su belleza debe ser, pues, superior á toda expresión, supuesto que produce la ciencia y la verdad, y es aún más hermosa que ellas... Es algo *muy por encima* de la *esencia* en *dignidad* y en *potencia*.»

1.º Hay, en efecto, un *bien* más *simple*, más *uno* que la inteligencia y la esencia. Porque, si la unidad es la ley de la inteligencia, la pluralidad lo es también. La inteligencia es necesariamente análoga á su objeto en el hombre é idéntica á su objeto en Dios. Ahora bien; este objeto, que es la Idea, es *uno* y *muchos*, como todas las esencias eternas. La Idea es *un número*; luego la Inteligencia es también un número; es la Idea de la ciencia en sí, y por eso mismo envuelve, como las otras Ideas, la pluralidad. A más de eso,

las esencias son distintas unas de otras, puesto que son principios diferenciales. A esta distinción en el objeto debe responder una distinción en el sujeto. De donde se sigue que hay cierta pluralidad en la inteligencia como en el mundo inteligible. La inteligencia humana es una multiplicidad que se unifica, y en esto consiste la dialéctica. La inteligencia divina es una unidad que se multiplica; es una dialéctica opuesta á la nuestra, y que no necesita movimiento para desenvolverse, pero que incluye eminentemente la pluralidad. Luego el mundo de las Ideas y la inteligencia que lo contempla, son la unidad-múltiple que Platón nos ha presentado como la condición esencial de toda ciencia. No podía, pues, detenerse en este grado de la escala dialéctica, sin incurrir en inconsecuencia. La *República* y el *Parménides* demuestran que lo ha comprendido.

2.º La Inteligencia no es el Bien *universal*. Hemos visto que, en el placer mismo, á pesar de su inferioridad, está la imagen de un bien que no es el de la inteligencia y que debe agregarse á el con otros bienes. De igual suerte, ninguna esencia particular puede ser considerada como la verdadera *universalidad*.

3.º La inteligencia no es absoluta y *suficiente*, porque todos los seres desean el Bien y no todos desean la inteligencia. De igual manera, ninguna esencia particular es el fin absoluto, ni aun la justicia ó la honestidad. Platón nos da la prueba de ello. «¿No es evidente que, enfrente de lo justo y de lo honrado, muchos se contentarán con hacer y poseer, ó parecer hacer y poseer cosas que, sin ser justas ni honradas, tienen apariencia de ello, pero que, cuando *se trata del bien*, las *apariencias* no satisfacen á nadie, y que todos se esfuerzan en buscar algo *real*, sin cuidarse

de las *apariencias?*» Luego ninguna esencia particular (repitámoslo otra vez), es el verdadero fin, el verdadero bien que toda alma persigue. Se puede llegar hasta á decir que las esencias mismas, consideradas en su particularidad y como números inteligibles, *aspiran* á la unidad como á su bien, y, consiguientemente, no son el bien. Se puede aún decir, y Platón lo ha dicho, según testimonio de Aristóteles: «Lo Uno es el bien mismo, porque los números lo *desean*.» Esta frase demuestra cómo Platón se atenía á su principio de la superioridad del Bien-uno, indefinible é inefable para nosotros. El término de la inteligencia humana es llegar á comprender la necesidad de lo incomprensible (1).

IV

Como comprenderemos, la noción platónica de Dios es muy amplia. Resume y concilia en una unidad superior todas las concepciones teológicas de los antecesores de Platón. Nos preguntamos muchas veces: El Dios de Platón, ¿es un ideal ó una realidad, un principio indeterminado ó un ser determinado, algo universal ó una sustancia individual, un dios impersonal ó un dios personal? ¿Es la unidad incomprensible de Parménides, ó la inteligencia consciente de Anaxágoras y la bondad viviente de Sócrates? Proponer á Platón esta especie de dilema es olvidar que había tenido

(1) Pero si no podemos comprender lo que el Bien es *en sí*, el estudio de las relaciones de Dios con el mundo nos hará ver muy pronto lo que es el Bien *para otro*, ó la Bondad. Véase el libro siguiente: *Producción del mundo*.

precisamente por fin mantener á la vez y conciliar las diversas formas bajo las cuales se ofrece Dios á nuestro pensamiento, y que los filósofos griegos habían considerado sucesivamente. Nunca lo repetiremos bastante, porque se ha echado en olvido sobradamente: el autor del *Sofista* ó del *Parménides* no admite estas elecciones entre cosas supuestas contrarias, en especial cuando se trata del principio supremo de la dialéctica, donde las diferencias se reducen á la identidad. Preséntense á Platón *muchas* cosas; inmediatamente se esfuerza en hacerlas *una*. En su retraimiento de los sistemas exclusivistas, no admite la alternativa del sí ó del no más que cuando hay contradicción formal, «sobre el mismo objeto, en el mismo sentido y bajo el mismo aspecto». Todas las concepciones de Dios que acabamos de enumerar, las hemos encontrado igualmente en Platón. Una crítica superficial, impotente para reunir en un mismo respecto esta diversidad de puntos de vista, halla en todo contradicción; pero la contradicción no existe sino en el pensamiento de los intérpretes. No hay duda de que se puede reprochar á Platón por haberse limitado frecuentemente á yuxtaponer las diversas nociones de Dios sin mostrar bastante su íntima conexión; este es un reproche que siempre se podrá hacer, no sólo á Platón sino al espíritu humano mismo, que ve mucho más las cosas en su multiplicidad que en su unidad. ¿No es acaso Platón el primero que ha tenido el mérito, en el *Sofista* y en el *Parménides*, de probar la mutua implicación de las Ideas, la reducción dialéctica de todas las esencias y de todos los atributos á la unidad en la perfección radical? Si se quiere expresar y resumir bajo una forma clara y sistemática los diversos aspectos de la Idea de Dios, que sólo alguna vez se muestran oscura y ais-

ladamente en los diálogos, y esto adrede (1), hay que emplear el mismo método platónico, tal como está desarrollado en el *Parménides*. Resumamos, pues, nuevamente con él la tesis, la antítesis y la síntesis (negativa y afirmativa).

Tesis.—Dios es relativamente á todas las cosas el *ideal*; no es lo que ellas son, sino lo que deberían ser. Su existencia y la existencia de Dios no son, pues, unívocas; pero, si se dice que *son*, Dios no *es*, del mismo modo que ellas. Este ideal de todas las cosas es *universal*, puesto que reúne en sí mismo todos los géneros posibles y todos los tipos del ser. No es un individuo limitado por otros individuos, sino un principio que lo abarca todo. Relativamente á las personas finitas é imperfectas, en las cuales el *yo* excluye al *no-yo*, y que no se afirman sino oponiéndose todas las demás cosas como límites de su ser, Dios es *impersonal*. Dios lo penetra todo y nada se opone á él; todo existe, todo vive, todo se mueve en él y por él. Las Ideas y Dios, Idea suprema, tienen, pues, un modo de existencia completamente distinto de las existencias que nosotros conocemos, y que está á salvo de todas las condiciones del ser, tales como las concibe nuestro pensamiento finito. La razón de todo lo que existe no puede confundirse con ninguna de las existencias cuyo principio es. Esta es la tesis sostenida por Platón en el *Parménides* y en el libro VI de la *República*.

Antítesis.—Dios, siendo la razón de todas las cosas, el principio y la Idea de todas las existencias, debe ser eminentemente todo lo que ellas son. Es, por consiguiente, la suprema realidad. Como contiene en una

(1) Sabemos que Platón mezclaba, hasta cierto punto, las creencias religiosas de su tiempo y envolvía sus conceptos metafísicos de formas místicas y mitológicas.

absoluta unidad todo lo que de él recibe por participación la multiplicidad de los seres, es la suprema *Individualidad* sustancial, distinta de todo y oponiéndose á todo sin que nada se oponga á ella. De él recibimos por participación el alma, la inteligencia y el bien, la vida, el pensamiento y el amor, todos los atributos de la personalidad. ¿Podría comunicarnos estos atributos si no fuese la *Personalidad* suprema? Es el Dios viviente, accesible al pensamiento y al amor, de quien habla Platón en la segunda tesis del *Parménides*, en el *Timeo*, en la *República*, en el *Filebo*, en el *Sofista*, en las *Leyes*.

Síntesis (negativa y afirmativa).—Dios no es, á decir verdad, ni el ideal ni la realidad, porque es indivisiblemente la idea real; no es ni la única universalidad ni la única individualidad, porque es el Individuo universal: universal é impersonal por respecto á nosotros, individual y personal en sí mismo. En una palabra; Dios es la unidad de todas las cosas en la Perfección (τὸ ἐν ἀγαθόν).

V

Según los Alejandrinos, Platón ha admitido tres hipótesis semejantes á su trinidad. Según San Justino el mártir, Eusebio, Teodoreto, San Cirilo, San Agustín, Bernardo de Chartres, Abelardo, etc., Platón ha presentado la trinidad cristiana. Es evidente que se encuentran en Platón todos los elementos de la trinidad de Plotino: el bien, la inteligencia y el alma. Estos son los atributos que más han impresionado el pensamiento de Platón, porque resumen todos los demás. Mas no basta admitir en Dios tres potencias y como

tres manifestaciones principales para constituir una trinidad; hay que considerar estos atributos como hipóstasis distintas, determinar la naturaleza de cada una y su relación con las demás, y, finalmente, dar al número tres un carácter sagrado.

A. El Bien, para Platón como para Plotino, es la unidad. Mas para Platón esta unidad es absolutamente idéntica al ser, á lo real, y sólo es superior á la esencia. Para Plotino, lo Uno es superior hasta al ser (1).

B. Platón ha determinado con bastante nitidez la relación de la inteligencia con el Bien, pero la filiación entre la inteligencia y el alma no tiene la misma claridad. No obstante, se comprende que la inteligencia para él es superior al alma. «Dios puso la inteligencia en el alma, y el alma en el cuerpo.» Hay en este, como en muchos otros pasajes anteriormente citados, una

(1) Según Th. H.-Martín (t. II, 59, en la nota), el Bien no es «ni una hipóstasis ni Dios mismo, sino sólo uno de esos seres abstractos á cada uno de los cuales concede Platón una realidad individual, y que nombra en el *Timeo* dioses eternos». Según eso, Platón, que no puede resolverse siquiera á admitir nuestra individualidad y una real multiplicidad de seres en el mundo sensible, ¡había de admitir en el mundo inteligible no sé cuántas individualidades distintas suspendidas en el vacío! Hemos demostrado suficientemente cuán contrario es á los textos, sin hablar del espíritu platónico, este atomismo teológico. Véase el cap. IV de este mismo libro.

Julio Simón no considera la teoría de la Unidad y del Bien como fundamental en Platón. «La polémica de Aristóteles prueba con evidencia, dice, que el τὸ ἓν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας no ocupaba un puesto más importante en la enseñanza de Platón que en sus escritos.» A nosotros nos parece, por el contrario, que Platón considera esta doctrina como la más elevada de todas, y que Aristóteles, que la adopta en parte, dirige todas sus objeciones contra el Uno supuesto abstracto y contra la multiplicidad de las Ideas en la inteligencia divina. El mismo error se repite en Grote, *loco citato*.

jerarquía evidente, que resulta de las condiciones mismas de la dialéctica.

C. El alma divina es poco distinta de la del mundo, y Platón tan pronto parece admitir dos almas como una sola.

D. Platón no ha tenido idea clara de tres hipóstasis ó personas y con menor razón de tres dioses. Ni siquiera es absolutamente cierto que haya separado los tres grados supremos de la dialéctica de los grados inferiores.

Sin embargo, además de que Pitágoras daba un carácter sagrado al número tres, la dialéctica conducía naturalmente á una especie de triplicidad. Sabemos que para Platón el problema capital es la conciliación del movimiento y del reposo. Para llevar á cabo esta conciliación, es menester necesariamente un *tercer* término; y así de todas las oposiciones dialécticas. En el *Sofista*, Platón afirma el *ser* como superior al *movimiento* y al *reposo* (1). En el *Parménides*, como se recordará, la primera hipótesis es la del *ser-uno* que es el bien; la segunda, la de lo uno idealmente múltiple, en que los Alejandrinos han visto la inteligencia; la tercera, la de la unidad realmente múltiple por efecto del movimiento cuya posibilidad incluye, lo cual se aplica al alma eterna. Estas tres primeras hipótesis están claramente separadas de todas las demás.

Por último, en la segunda y en la séptima carta, que, si no son de Platón, han sido compuestas en su escuela poco tiempo después de él, se comienza á hablar enig-

(1) En general, dada una Idea cualquiera, es idéntica á sí misma y *distinta* de las otras cosas; reúne, pues, lo *mismo* y lo *otro*, la identidad y la diferencia. De aquí la necesidad de un término superior y sintético que reduce la oposición á la unidad: el término es el Bien.

máticamente de tres principios, de tres *reyes*. «El rey de todo preside á todas las cosas; es el *fin* de todas las cosas, y el principio de toda belleza. (Este es evidentemente el *Bien* de Platón, razón primera y fin último.) El segundo principio preside á las cosas de segundo orden, y el tercero á las de tercer orden.» En la novena carta, coloca, más arriba del dios que rige á todas las cosas, y que es propiamente la *causa*, á su padre y señor que la verdadera filosofía da á conocer. Todo esto recuerda el pasaje del *Filebo*, que nos prueba que la naturaleza de Dios, rey del universo, encierra una inteligencia real y un alma real.

No se puede negar que los *ternarios* alejandrinos se hallan embrionariamente en Platón, nutrido con las ideas de Pitágoras y siempre preocupado de los números. Hemos encontrado en su filosofía las siguientes relaciones ternarias:

A. Sistema de la multiplicidad (Jonios); sistema de la unidad (Eleáticos); necesidad de un sistema que los concilie por la *Idea* (el Platonismo).

B. De donde se sigue que la Idea de las Ideas ó el primer principio de las cosas contiene eminentemente: la unidad, la multiplicidad y una relación íntima que los concilie en las profundidades de su sustancia.

Dios es el Bien, la Inteligencia, el Alma.

En la inteligencia, que es idéntica á lo inteligible, cada Idea particular, considerada entre las perfecciones del Bien, contiene, como la Idea suprema: una multiplicidad, que es la materia; una unidad, que es la forma, y una relación, que es constitutiva de la Idea misma.

Los mismos números contienen: la unidad, lo infinito y su relación.

La dialéctica hace de muchos uno por la inducción,

de uno muchos por la división y expresa la relación por la definición.

La inteligencia toda es: una en sí misma, múltiple por la multiplicidad de las Ideas; el retorno de la multiplicidad á la unidad constituye el pensamiento.

El alma divina, productora del movimiento, es, según el *Parménides*: una, múltiple, una y múltiple.

El alma inteligente del mundo reproduce: la unidad, por la esencia de lo mismo ó la *razón*; la multiplicidad, por la *sensación*; la relación de lo uno con lo múltiple, por la *esencia intermedia* ó el razonamiento discursivo. (V. el *Timeo*.)

Estas tres facultades tienen por objeto: las Ideas, los fenómenos y los géneros intermedios ó matemáticos; es decir, los números abstractos.

La razón, dice Platón en la *República*, es al apetito lo que la hipatis es á la netis; el *θυμός* es la *mesis*; su relación con la razón es una relación de cuarta; su relación con el apetito es una relación de quinta.

La concordancia perfecta comprende: la hipatis, la netis y la mesis, que es el término medio.

Entre los dioses y los hombres están los genios intermedios, como el *amor*.

El alma humana comprende: un *alma divina*, un *alma mortal* y un *alma* ó *parte del alma* que las concilia.

Las facultades son: la *razón*, el *apetito*, el *θυμός* ó valor, especie de genio intermedio.

Las virtudes, cuyo conjunto forma la concordancia perfecta ó justicia, son: la prudencia, la templanza y la fortaleza.

Estas divisiones se hallan en la política. El Estado comprende: magistrados, guerreros, artesanos y labradores.

El hombre todo está compuesto: de un alma inteligente (νοῦς), de un cuerpo (σῶμα), y de un alma vital y motora (ψυχή).

El cuerpo comprende tres partes principales: la cabeza, el vientre y el corazón que sirve de medio.

Los cuatro elementos que forman el cuerpo del mundo, están de este modo dispuestos: la tierra, el fuego, y entre los dos, el aire y el agua.

El *aire*, dice Platón, es al *agua* lo que el *fuego* es al *aire*.

El *agua* es á la *tierra* lo que el *aire* es al *agua*.

Platón explica esta doble proporción, diciendo que los cuerpos sólidos no se unen jamás por un solo medio, sino por dos. «De estos cuatro elementos, reunidos de modo que formasen una proporción, ha salido la armonía del mundo, la amistad que lo une tan íntimamente que nada puede disolverlo, si no es el que ha formado estos lazos.»

En una palabra; Dios lo ha hecho todo con armonía, proporción y número, conforme á la Idea; y como la Idea es una relación de lo uno con lo múltiple, toda cosa contiene una triplicidad natural.

Concluyamos que los elementos de la Trinidad se hallan en Platón, pero sin formar una verdadera trinidad alejandrina, porque la idea de hipóstasis es en él muy vaga; y menos una unidad cristiana, porque el alma, la inteligencia y el bien son considerados como atributos desiguales en dignidad, y no como personas iguales en un solo Dios.