

mo que en unos instantes en que parece haberse desvanecido como idea ha subsistido por lo menos como preocupación.

Pero hay que agregar algo más. Prescindiendo de este desgajamiento de la vida y del pensamiento en que no podemos ahora detenernos sin riesgo de dilatadas aclaraciones, la verdad es que, por otro lado, no fue olvidada nunca la muerte como un hecho. Fue reconocida y aun exaltada en el extremo mecanicismo, que parecía de primer intento una decidida negación de la muerte tal como la vida humana la presentía: como una de las raíces de la existencia, más acá de toda preocupación, de toda inquietud, de toda idea y teoría. Ahora bien, aun reconocida como hecho, el extremo mecanicismo racionalista acababa por despojarla de sentido. Fue éste, casi me atrevo a decir, el único punto en que la representación de la muerte quedó casi barrida de la mente de quienes llegaron hasta lo confines del pensamiento pero no avanzaron aún lo suficiente para salvar los obstáculos que el propio pensar había en el curso de su marcha acumulado. Cierto es que la consideración de la muerte como un puro hecho no causaba graves trastornos cuando se aplicaba al mundo mecánico, pues el mundo mecánico es, por lo tanto, aquél en que todo posible sentido tiende a reasumirse en hecho. Mas si en tal mundo no sobrevenían dificultades graves, irrumpían, en cambio, cuando se trataba de la vida humana considerada como tal vida. Pues en la vida humana tal consideración conducía sin remedio a la supresión del hecho mismo. Ocurría esto ante todo porque la vida humana parece hallarse en aquel punto donde, al revés de lo que ocurre con el mundo mecánico, se tiende a la transformación de todo hecho en sentido. Si en lo me-

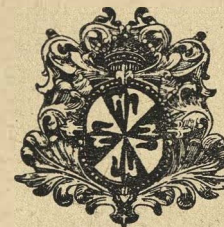
cánico no se alteraba más que mínimamente el sentido o, para ser más exactos, si en un mundo primordialmente constituido por hechos la supresión del sentido era escasamente significativa, en lo no mecánico, constituido principalmente por sentidos, la supresión de éstos equivalía, según apuntamos, a la supresión de los mismos hechos. Por eso indiqué que en la extrema concepción del mecanismo racionalista la muerte se desplazaba hasta un lugar en que propiamente ya no existía, no porque dejara de ser considerada como una existencia, sino porque, aun estimada como un puro hecho, ya no podía poseer, cuando menos para la vida humana, un pleno sentido. Precisamente uno de los más notorios empeños de la investigación que aquí despunta podría ser el de trazar la curva, a ratos bien irregular, que va del hecho al sentido y averiguar qué en el fondo de la realidad considerada en conjunto late un sentido que otorga significación a cada una de las existencias de que se compone.

El hecho de que el pensamiento actual vuelva de alguna manera a estimar la muerte como uno de los temas más graves de la filosofía se debe principalmente a dos motivos que sólo cuando se contemplan desde ángulos diversos pueden parecer divergentes: en primer lugar, al hecho de irse centrando de nuevo la vida en sí misma tras el intento fallido de dislocación que tuvo lugar durante unas centurias; en segundo término, al hecho del ahondamiento de la inteligencia en su propia entraña en virtud de una superación de sus dificultades internas que no consiste en cierto inoperante y desdinoso rechazarlas, sino en un esforzado y osado asimilarlas.

José Ferrater Mora

Tarifa reducida en el servicio postal interior — Licencia N.º 118.

# REVISTA DEL COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO



Nova et Vetera

DIRECTOR

Ilmo. y Rvdmo. Sr. D. D. JOSE VICENTE CASTRO SILVA

REDACTOR

SAMUEL SYRO G.

ADMINISTRADOR

SIMON J. MARTINEZ EMILIANI

La responsabilidad de los artículos pertenece al autor.  
La colaboración para esta revista es rigurosamente solicitada.

INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE ARISTOTELES

Por JOSE VICENTE CASTRO SILVA

Ciudad natal de Aristóteles fue Estagira, muy antigua colonia jónica. A los 18 años (366-365) entró a la Academia; duró en ella veinte años; acompañado de Xenócrates estuvo en Lidia protegido por Hermias. A la muerte de Hermias (ultimado por los persas) se refugió en Mitilene. Poco después lo llamó Filipo para confiarle la educación de Alejandro, su hijo que por entonces tenía trece años (343-342) y con quien estuvo hasta 335-334. Volvió Aristóteles a Atenas y abrió escuela en el Liceo, gimnasio vecino al templo de Apolo *Licio*, y habiéndola dejado en manos de Teofrasto, se retiró a Calcis a los 63 años.

Plutarco y Estrabón cuentan la historia de las obras de Aristóteles. A la hora de la muerte, Teofrasto legó su biblioteca junto con los manuscritos de Aristóteles a su condiscipulo Neleo. A la muerte de éste, los jefes atálidas de Pérgamo echaron mano de las librerías existentes para enriquecer su biblioteca, y, para poner en salvo la que poseían, los herederos de Neleo la escondieron en una cueva. De que resultó que cuando, años más tarde, los manuscritos de Aristóteles fueron vendidos a un tal Apelicón de Teos, bibliófilo y negociante, se hallaban no sólo en desorden sino muy deteriorados. Se hicieron entonces traslados harto defectuosos, y cuando la librería de Apelicón fue tomada por Sila durante la primera guerra contra Mitrídates (87-84) y llevada a Roma, reanudó el trabajo crítico y editorial el gramático Tyrannión, contratado por Lúculo (con otros fines, como es obvio) en 66, y a quien se halla en 57 como preceptor y bibliotecario en casa de Cicerón. El resultado de la revisión fue mediocre; años después, un escolarca del Liceo, undécimo sucesor de Aristóteles, llamado Andrónico de Rodas, dio al público una edición correcta, provista de "tablas" y de aparato crítico y metódico. Esta narración, probablemente arreglada por Andrónico, parece harto sospechosa. No es creíble, en efecto, que fueran tan escasos los ejemplares

o copias de Aristóteles en el Liceo o en sus sucursales, en Rodas, p. e. o en la escuela de Eudemo. De otra parte, es curioso anotar que de las obras de Aristóteles existen tres catálogos: uno compilado por Diógenes Laercio, otro procedente de un comentador anónimo (se presume que sea Hesiquio de Mileto) y un tercero arreglado por dos escritores árabes del siglo XIII que dicen haber seguido a un cierto Ptolomeo emparentado quizá con Filadelfo, hijo del fundador de la Biblioteca de Alejandría. Estos catálogos no están de acuerdo entre sí, dan nombres de libros que no corresponden a los que poseemos, u omiten títulos de obras que reconocidamente son de Aristóteles. Hay autores que discuten la autenticidad de casi todas las obras de Aristóteles aun cuando reconocen que sí exhiben la sustancia de su pensamiento (R. Shute: Hist. of the Aristotelian Writings. cit. E. B.) otros, como Leibnitz (ib.) llegan a la conclusión contraria.

Ts. Case de Christ College dice a este propósito: Aristóteles perseveró escribiendo por espacio de 35 años (357-322) más o menos, y parece que acostumbraba ordenar primeramente sus ideas en forma de discursos familiares, de ellos sacaba luego tratados, y con éstos iba formando un sistema. De ahí la diversidad de estilo que lo caracteriza, en ocasiones difuso y en ocasiones conciso, descuidado o pulido, según las circunstancias de la materia que trataba, de su edad y salud, del interés que ponía en cada asunto, de las personas para quienes lo alucidaba, etc. Diferencias que se observan dentro de un mismo manuscrito, o de uno a otro manuscrito, por lo cual, respecto de Aristóteles la diferencia de estilo, por grande que aparezca, no induce presunción en contra de la autenticidad de una obra. Y esparcidos y continuados sus escritos en tantos años, combinados entre sí y corregidos y enmendados en tiempos y ocasiones diferentes, es obvio que deben presentar diferencias notables así en el estilo como en el pensamiento. Como Platón, dice en una obra que “el alma está prisionera en el cuerpo”, pero en el “De Anima” pone a el alma como “forma sustancial del cuerpo”: ejemplos de estas variaciones abundan en la enciclopedia aristotélica.

Según L. Robin los escritos de Aristóteles se dividen en dos clases: a) los “hypomnemáticos”, o sea, anotaciones destinadas a un uso personal. b) las “composiciones” propiamente dichas. De éstas, unas estaban destinadas al público y a entrar en circulación merced a una forma más dialéctica que científica; otras eran “filosóficas”, verdaderas “lecciones” destinadas a un auditorio de discípulos, o “cur-

sos escolares” de que se hacían traslados personales y circulaban privadamente, por lo cual les conviene el nombre de “escritos esotéricos”. Estos últimos son los que han llegado hasta nosotros, a lo menos en parte; por lo cual puede decirse que si de Platón no conocemos sino la “obra literaria”, de Aristóteles no conocemos sino su “enseñanza”.

Aristóteles concibe los estudios a que puede dedicarse un hombre, como el conjunto de tres ciclos distintos. Los dos primeros constituyen la educación liberal del ciudadano, el tercero, la formación del sabio. Las ciencias son: a) poéticas, que dan el conocimiento de las reglas para hacer bien una cosa, o sea el “arte”: (poiesis); b) prácticas, que consideran la actividad del agente con independencia de su resultado exterior (praxis); c) teoréticas, si su objeto es el saber por sí mismo, la investigación especulativa de lo verdadero (theoria). Estas últimas, que también son las más nobles, son las que Aristóteles procura clasificar metódicamente pasando para ello de lo más abstracto a lo que es más real ontológicamente: a) las matemáticas que consideran los números, figuras y movimientos *aparte* de sus respectivos sujetos *por más que en realidad no estén realmente separados*; b) la física que considera el movimiento vinculado a su principio interno (fisis); c) la teología, cuyo objeto es el Sér en cuanto tal, emancipado de toda clase de condiciones y contingencias, el Sér absolutamente real, separado e inmóvil, es decir, Dios.

#### *La Lógica de Aristóteles y el significado de la Ciencia.*

Tratemos de precisar lo que Aristóteles pensaba acerca de la ciencia que es un “saber absoluto”, un “conocer en virtud de qué causa o razón una cosa es precisamente lo que es, y no puede ser de otra manera”. Según esto la explicación científica tiene que ser una “explicación necesaria”, por consiguiente “universal”, y *no intuitiva*. Porque la intuición no aprehende sino individualidades concretas, si se trata de la intuición sensible (este anillo de oro), o abstractas, si nos referimos a la intuición intelectual (el círculo geométrico). Mas ni la una ni la otra son objetos de explicación ni de definición. (Pienso aquí en el “arcana verba quae non licet homini loqui” de San Pablo, o en el “se podrá sentir, mas no decir” de San Juan de la Cruz). Sin embargo, la ciencia para levantarse al “conocimiento absoluto”, a lo inteligible por excelencia, tiene que partir de un conocimiento intuitivo que es el de los principios (arjai).

Pero las intuiciones que sirven de punto de partida a la ciencia, no pueden ser meramente contingentes, no pueden nacer de la sagacidad natural que es fruto de una larga experiencia o de una índole privilegiada, ni de las meras sensaciones que son "lo más cognoscible respecto de nosotros", ni de la capacidad que tenemos de percibir, junto con la individualidad concreta, la universalidad de la especie. Las intuiciones tienen que ser de "proposiciones inmediatas" que son sin duda objetos singulares de esa intuición última, pero sin nada de individual o de contingente.

¿Bastarán estas intuiciones para fundar una demostración científica? No; se es preciso que la experiencia suministre otras nociones también inmediatas mediante la "inducción" que saca lo universal de lo particular. Porque de lo singular no nace la ciencia, y el objeto de la sensación, punto de partida de la inducción, es singular. Lo cual no obsta para que la sensación implique lo universal. Y si se observa que "en desapareciendo un orden de sensaciones junto con las inducciones correspondientes, desaparece la ciencia respectiva", podría decirse que la inducción es la fuente de las premisas universales que se emplean en la demostración científica.

Entre la inducción socrática y la aristotélica hay muchos puntos de contacto. Buscan entrambas "los principios propios del saber"; y apelan entrambos no al examen de todos los casos singulares que constituyen la extensión de una clase u orden de cosas, sino a una condensación de la experiencia, deliberada y racional, que enuncia las observaciones en que se funda, y las notas características que por su misma índole dan a entender que lo que se observa en *algunos* casos debe estimarse como inherente a todos los posibles de esa clase.

Aristóteles impugna toda demostración que solamente se funde en "postulados", y se atiene a la pura idea socrática de que "la esencia es el principio de la demostración". Consiste ésta en el silogismo (cálculo lógico) que expone la *causa* o *razón* de que tal cualidad se atribuya a tal sujeto, o sea el *medio* que une y ata estos dos extremos. Si las premisas de este cálculo son necesarias, el resultado lo será también.

De que se sigue que las demostraciones por vía de y de enumeración de partes, apenas pueden engendrar "silogismos impotentes". Además: el conocimiento del "por qué" (dioti) no es sino un conocimiento del "hecho" (oti) destituido de universalidad, y por tanto, de rigor científico, incapaz de revelarnos la "causalidad"

que sólo se descubre en la *quidditas* socrática. Me atreveré a poner un ejemplo: el número 12 (símbolo de un fenómeno) resulta de sumar 3, 4 y 5 (he ahí el "porqué"), pero si supongo que se han sumado 3 leones, 4 águilas y 5 mariposas, la verdad del número 12 *en cuanto expresión de una suma*, no puede depender de la condición inmediata e individual o singular de los factores que no se realiza de igual manera en todos, sino de que en ellos se ha aprehendido una realidad *común*, o sea "universal", que es la "quidditas" y no aquellas notas individuales, la *causa de la verdad del número 12 en cuanto suma*.

Yo creo sinceramente que la doctrina de Aristóteles en punto de lógica y dialéctica ha sido desestimada a consecuencia del abuso que se hizo de sus procedimientos técnicos (del silogismo en especial) durante largos siglos. Abuso, ¿he dicho? ¡Quién sabe!... Los grandes filósofos medievales y sus antecesores los que en los confines de Oriente y Occidente no dejaron de especular intensamente antes de la ruina final del imperio romano, tenían tanta o mayor curiosidad que nuestros contemporáneos respecto del conocimiento experimental del mundo universo. Sabido es, o debe ser, como los enamoraban los "secretos de la naturaleza", cómo soñaban con peregrinas invenciones (v. gr., la cabeza parlante atribuida a San Alberto Magno, de quien habría mucho más que decir...), cómo se entregaban, hasta con riesgo propio, a las experiencias de la alquimia, de las trasmutaciones, etc. Pero, ¿y dónde estaban los medios e instrumentos proporcionados al desarrollo de la inducción creadora e inventora? La innumerable multitud de los que hoy poseemos nos hace mirar con menosprecio aquellos tiempos en que la razón investigadora *por falta de caminos andaderos y de ayudas de costa* empleaba su frenesí descubridor en suplir eso de que carecía y que presentía, con la *adivinación abstracta*, de suerte que lo que no podía tocar con las manos lo "ponía" y lo "suponía" y hasta lo daba por hecho mediante la sutileza del discurso. Forzados por las circunstancias, tenían, pues, que construir ciencia a priori; pero eso no quiere decir que pretendieran imponerle a la humanidad el dogma de las ciencias a priori y que le vedaran la inducción. El Robinson que fabrica un plato con media nuez de coco, no está reprobando ni estorbando el desarrollo de la cerámica de Delft; y cuando el mismo Robinson se entretiene hablando con el papagayo, no está negando el mérito ni el deleite de la conversación inteligente. Si hoy no damos a basto para entender

siquiera los medios de investigación que poseemos, y que día por día se multiplican entre nuestras manos, bueno es recordar que tales invenciones se desarrollan de acuerdo con una progresión geométrica: cuando tengo a mi disposición diez aparatos es mucho más fácil (y hasta inevitable) que invente el undécimo; mas cuando no tengo sino uno, quizá pasarán siglos antes de que se invente el segundo.

Mal entendería las sutilezas lógicas y dialécticas de Aristóteles quien se imaginara que todas ellas, resumidas en la técnica del silogismo, representan la *única técnica posible* respecto de la *demonstración* y del *descubrimiento* de la verdad, o, en otros términos, el *único instrumento científico* de que nos es lícito disponer.

Citando a Stuart Mill diré que el silogismo sirve para presentar el contenido de cualesquiera proposiciones bajo una forma que nos permite juzgar de su verdad con facilidad y expedición. Mas no debe olvidarse jamás que el silogismo para poder llegar a la limpia y escueta generalidad de sus conclusiones *presupone* una multitud de conclusiones por inducción que, por decirlo así, van caminando lentamente de lo particular a lo universal. Más claro: hay dos campos de conocimiento, el de lo universal y el de lo particular. Aquél es el campo científico por excelencia; llegar a él es la ambición irrefrenable y necesaria de toda investigación; quien multiplica laboriosamente las más menudas experiencias, persevera en ellas animado por el deseo y la esperanza de obtener como conclusión una *ley universal*; y si la obtiene, no podrá enunciarla en forma más perfecta y nítida que la del *silogismo*. Pero ya se ve que para llegar ahí es indispensable haber *razonado* innumerables experiencias *particulares*, razonamiento que, a pesar de referirse a lo particular, concreto, individual, reproduce la íntima estructura y energía del silogismo. ¿Por qué? Porque las conclusiones particulares adquieren, por virtud de la regularidad con que se obtienen, un derecho a ser enunciadas con generalidad. Y esto, ¿a qué se debe? A que, sin ser poderoso a otra cosa, el entendimiento humano se siente impulsado a afirmar una *causalidad* desde el momento en que advierte la constancia con que X sigue a Z, o con que en poniendo a H se presente J, lo cual le habilita, en la práctica, para afirmar a Z donde quiera que se halla X, y para contar con J allí donde tiene a H. Pero ya se ve cómo ese mero impulso a afirmar causalidad no es valedero sino precisamente para estimular toda la serie de experiencias que sean necesarias para concluir que esa vinculación de X con Z y de H con J no son una mera

coincidencia o caso fortuito o intervención de otro elemento o "tertium quid".

De todo lo cual ha de seguirse que así en el campo del conocimiento de lo universal, como en el de lo particular, impera el razonamiento silogístico aun cuando en formas y con alcances diferentes. Y es evidente que debe imperar supuesto que todo conocimiento de lo particular tiende necesariamente a transformarse en conocimiento de lo universal.

Adviértase que cuando Aristóteles formuló su lógica y con ella el "andamiaje insustituible y necesario que ha menester la razón humana" (Bergson), los métodos experimentales apenas se hallaban en la infancia. La experiencia rigurosamente científica y la observación precisada mediante cifras carecían de técnica y de firmeza. Si pues, la lógica aristotélica no entró por las vías de la investigación experimental inductiva sino de la matemática deductiva, la culpa no fue de Aristóteles ni de su obra.

Por ser lo que es, el silogismo vale como instrumento preciso de verificación, por cuanto nada hay tan propicio a patentizar los errores que acaso se encierran en una teoría como el formularla con plera universalidad, con lo cual luego resaltan las excepciones que infirman la teoría. Pero el silogismo también es medio de adquirir nuevos conocimientos: "silogismo" es palabra que propiamente significa "combinar", y esto nos autoriza para considerar como silogismo "todo cotejo o comparación de resultados adquiridos que da lugar a un nuevo resultado".

#### *La Etica Aristotélica.*

Dejando por ahora las obras "poéticas" de Aristóteles (Poética, cuyo segundo libro se perdió; Retórica, que es una compilación de lecciones; los Tópicos), recordemos algo acerca de las "ciencias prácticas". Para Aristóteles la dependencia del individuo respecto de la ciudad sigue siendo un principio fundamental. El hombre no es un dios que se baste a sí mismo, ni una bestia rebelde a la sociabilidad, es un *zoon politicon*. De ahí que el fin o bien del hombre no puedan ser conocidos ni asegurados por la mera "económica" (oikos) que reza con la organización doméstica, ni por la "ética" que reza con la formación de los hábitos virtuosos, sino por la "política" que mira al perfeccionamiento específico humano. Se comprende que la "ética" estudie estos mismos fundamentos de la perfección completa humana, pero lo hace desde un punto de vista abstracto y universal.

Empecemos por la Etica. La que se titula "a Nicómaco" parece haber sido editada por Nicómaco, hijo de Aristóteles. "Eudaimonia" (que es a un tiempo significativa de vivir bien y de obrar bien) es el bien soberano, no trascendente como el *bien-idea* de Platón, sino realizable por el hombre mediante la acción. Así, eudaimonia no resulta de la *posesión* de tal o cual bien extrínseco, ni siquiera de la *actividad* animal, sino de aquella actividad que lleva consigo el *pensamiento* (logos). Eudaimonia es "la actualización de las potencias del alma humana, según su mayor excelencia (areté)". No es una *posesión*, no es una "manera de ser", es una *actividad*, un *uso* (kresis). Los bienes extrínsecos al hombre podrán ser instrumentos para la eudaimonia, podrán contribuir a conseguirla, pero no serán nunca verdaderas condiciones de ella.

Eudaimonia y placer deben ir unidos, "como la juventud a la hermosura", pero no se identifican. El ser simple y enteramente en acto que "realiza su esencia de manera continua y sin fatiga", juntará en sí la suprema bienaventuranza con el placer supremo. Hay otros seres en quienes la "ausencia de movimiento implica la cesación de una tendencia debida al logro de su objeto propio", en tal caso esa *inmovilidad* implica *más acto* (enérgeia *Akinesias*) y por consiguiente más placer que un movimiento o actividad que es imperfecta por cuanto está mezclada de virtualidad o potencialidad.

Habla Aristóteles de la virtud en cuanto "forma" o esencia de las acciones buenas que constituyen la vida feliz. Apártase aquí resueltamente de Sócrates y establece con gran claridad la distinción entre "la parte irracional" del hombre que comprende todas las funciones vitales, extrañas al pensamiento, y las "tendencias" (Ornai), apetitos o deseos que ora *resisten* la autoridad de la "parte racional", ora la *obedecen* "como un hijo a su padre". De donde resultan las virtudes intelectuales o "dianoéticas", fruto de la instrucción y de la experiencia "*reflexionada*, que sirven para organizar racionalmente la vida, y las virtudes morales o "éticas" (to ethos) que regulan las disposiciones afectivas y las tendencias activas de cada individuo. A las primeras pertenecen: el arte y la ciencia, fundamentos de la prudencia (frónesis), y la sabiduría y el entendimiento (soféa, nous).

Lo que especifica las virtudes morales es que, a diferencia de las idiosincrasias, de las disposiciones hereditarias, son "maneras de ser adquiridas, creadas por nuestros actos y por su reiteración, modificables por la educación". De ahí la importancia del "hábito" (ethos).

La "parte racional del alma" comprende dos funciones: la científica o teórica (to epistemónikon, to teorein) que tiene por objeto propio lo *necesario*; y la lógica (to logistikón) o "cálculo reflejo" que se ejercita sobre lo *contingente*. Al pensamiento razonable del orden teórico que distingue "verdadero" y "falso", que "afirma y que niega", corresponde en el orden práctico otro pensamiento razonante, y a veces una intelección (diánoia praktiké... nous praktikós) que distinguen "bien y mal", y decide sobre lo que se debe "procurar o evitar".

Aun cuando la virtud ética, gobernada por la prudencia (atenta siempre a encontrar el "justo medio — ta symmetra—) parezca ser *toda la virtud*, no lo es en realidad. Aquí es curioso observar que a quien lea el Eclesiastés, le parecerá lo mismo: dice en efecto: "Deum time et mandata ejus observa: *Hoc est enim omnis homo*". (XII. 13). Y, por su parte, Aristóteles dice que "la elección hecha de acuerdo con la recta razón *es el hombre mismo*, en cuanto principio de actividad, o sea, en cuanto *pensamiento deseante* o en cuanto *deseo pensante y razonante*". Digo pues, que la virtud ética, por perfecta que sea, no es toda la virtud; asimismo la felicidad que resulte de la virtud perfecta, tampoco es toda la felicidad. Esta, que es la eudaimonia, debe consistir en la *excelencia o virtud de lo que es óptimo en el hombre, que es el pensamiento puro (Nous)*. Y la razón es, porque lo inferior debe explicarse por lo superior, por quien y para quien existe ese inferior. Ahora bien: el pensamiento puro es lo divino que hay en nosotros, y en este caso —dice Aristóteles— "porque soy hombre, deberé contentarme con vivir nada más que como hombre?... Porque soy mortal, ¿tendré que preferir la vida del que no es sino mortal?... Y esto cuando soy capaz de una vida muy superior, y cuando tengo la posibilidad de inmortalizarme?" La vida superior de que aquí se trata es la *teórica*, la especulativa o *contemplativa*, cuya virtud propia es la *sabiduría*, el pensamiento puro. Hemos aquí en presencia de una virtud exenta de variaciones e incertidumbres, y que parece justificarse a sí misma. Corresponde ella a la función o actividad mediante la cual conocemos los principios con plena *unidad e inmutabilidad* de conocimiento. Conocimiento fulgurante, indivisible, avasallador *que hace desaparecer el elemento "elección"*, inherente a la virtud ética y respecto del cual se ejercita la prudencia. Porque la elección implica la contingencia o posibilidad de no preferir lo que es preferible, y eso no es perfecto. Mas ahora,

ante la simple refulgencia de la *sabiduría*, eso que era elección se convierte en su misión dócil y espontánea a la necesidad de la razón. Queda entonces realizada con plenitud la "obra propia del hombre", la vida en que se agotan las posibilidades de felicidad, la única vida que es *plenamente práctica*, la vida realmente descansada, la vida "escolástica" (*sxolaxo, sxolaxein*: to have leisure) por excelencia, supuesto que el reposo es el fin inmanente de toda actividad. Y esa vida, es natural que se baste a sí misma (autarkés) y que no pida sino una sola cosa: *no ser estorbada*. Como cuentan de Diógenes que visitado por Alejandro e interrogado por él sobre qué gracia o merced podría otorgarle, respondió: "Que no me quites el sol", aludiendo a la sombra que el Macedonio le hacía, así me parece que el hombre, llegado a la sabiduría del pensamiento puro, tendrá que decirle a todos los hombres y a todas las cosas que le brindan con bienandanzas: "No quiero sino que no me quitéis el Sol que se me revela en la contemplación".

Afirma Aristóteles que esta vida suprema se facilita cuando varios hombres se *asocian y colaboran entre sí* para lograrla, de lo cual nace la super-eminencia de la *vida filosófica cuasi-conventual*, semejanza cabal de la vida divina por cuanto levanta a la intensidad de lo absoluto, esto relativo que nos toca y circunda, imitación cara a los dioses, de la bienaventuranza sempiterna. Para el estagirita sería ciudad perfecta aquella que gratificara a los sabios con el aislamiento e independencia de Dios... pero... resignémonos por ahora a un menguado compromiso que atempere a la razón esta medianía, esta contingencia, estas mudanzas y sobresaltos de la experiencia...

La ética de Aristóteles es un testimonio del intenso conflicto en que se debate su indiscutible genio: de una parte un realismo concreto, fundado en la observación; de otra, un intelectualismo sistemático y constructor que a todo trance quiere ser realista. Que en la provincia *práctica* de su doctrina haya sacrificado este segundo punto de vista al primero, parece cierto; que los haya creído conciliables, vamos a pensarlo...

#### *La Política Aristotélica.*

Piensen algunos que la obra que conocemos hoy con este nombre podría ser una colección de estudios independientes, compilados por un editor que podría ser Teofrasto. Con esto se explicaría una especie de desorden o de perturbación que se advierte en la obra ci-

tada. Quizás la colección de "Constituciones" (que comprendía ciento cincuenta y ocho constituciones de ciudades griegas y bárbaras), hacía parte integrante de la "Política". La "Constitución de Atenas" descubierta por Kenyon en 1891 en un papiro del B. Museum, es apenas un fragmento de la *Politeiai*.

La Política de Aristóteles es principalmente naturalista en el sentido de que parte de esta observación: hay animales que viven en "comunidad de obra" (abejas, hormigas) distintos, por tanto de los animales solitarios y de los gregarios. Esta "comunidad", forma específicamente política de la actividad natural no es mezcla ni combinación por cuanto las partes conservan su propia individualidad; es un "todo de composición" (syntesis). Además, los individuos que entran a formar esta composición, deben representar en ella valores diferentes, que correspondan a otras tantas necesidades, y que puedan ser "materia de cambio" entre los asociados. Por último: entre estos componentes, diferentes pero solidarios, tiene que existir una "semejanza" proveniente de la "igualdad de fin que se proponen".

Familia y pueblo (aldea, villorrio...) no representan sino etapas del hombre individuo hacia su perfección última. Estas comunidades no alcanzan a realizar una fuerza coactiva, organizada según la justicia, sin la cual no puede cimentarse la práctica habitual de que depende la virtud. El Estado, en cambio, es una *ley* y establece un *orden*. Piensa, pues, Aristóteles, que familia y pueblo se mueven dentro de los límites del *instinto* y de la *necesidad* (procreación, nutrición, defensa personal...), y piensa que en el Estado se superan estas limitaciones, se constituye un amplio orden moral, y la comunidad se ordena no solamente para *vivir* sino para *vivir bien*, o sea para lograr una felicidad que se identifica con la virtud *del todo y de las partes*. Y añade: "No habiendo este fin común, podrá haber unidad de territorio, servicios mutuos, alianzas militares y comerciales, compromisos mutuos de no perjudicarse, pero no habrá comunidad *política*." Pero si ésta no existe, el hombre, precisamente porque no es un dios que se baste a sí mismo, descendería poco a poco hasta un nivel inferior al de los animales sociables. Y lo cierto es que "el lenguaje y la existencia de nociones morales están demostrando que el hombre ha sido destinado a una sociabilidad inmensamente más rica y más excelsa".

Lo que hoy llamamos con nombre híbrido "Economía política", es para Aristóteles, una cuestión capital para el Estado, y uno de los puntos en que éste se halla estrechamente relacionado con la fa-

milia, con la esclavitud, etc., con la familia, sobre todo, por cuanto ella es el primer teatro de fenómenos económicos.

¿Qué es propiedad? Es la propiedad (ktesis) el conjunto de los instrumentos de actividad y producción. De que se sigue que como la actividad y la producción son naturales y espontáneos, la propiedad también lo es. Obsérvese aquí que "la propiedad es la forma natural de la riqueza": no excluye la "reserva" o "aprovechamiento", pero está *limitada* por su propio fin que es el de proveer a determinadas necesidades. La "riqueza" será por tanto "una cantidad finita o definida de instrumentos económicos y políticos". Mas cuando se presenta el fenómeno del "cambio", no ya de meros *servicios*, sino de RIQUEZAS, *empieza a desvanecerse la relación entre los fines y las cosas que sirven para realizarlo*. La desviación que esto supone viene a ser la causa u ocasión de que "la economía natural se transforme en economía *monetaria*". Sucede entonces que la apreciación del "valor" (timé) deja de hacerse según la utilidad que la cosa tiene para tal persona, y comienza a calcularse conforme a "una unidad o patrón de medida, conforme a un término medio entre valores diferentes, conforme a un factor común en el cambio de las utilidades". Eso es la *moneda*.

La expresión "economía política" que aparece en el libro II de las "Económicas", que es apócrifo según todas las apariencias, debe reemplazarse por otro que signifique el estudio de la riqueza y de sus funciones. Aristóteles nos dirá que eso es la "crematística". Y lo que contemplamos no es sino una crematística o economía pervertida. Tiene ella tres formas: el "mercantilismo" (to agoraion) que consiste en que compradores y vendedores determinan en la plaza pública los precios de las mercaderías: comercio al detal y por mayor, acarreo, transportes marítimos y terrestres, almacenamiento, etc. Viene luego el comercio del dinero y la usura (tokismós), ejemplo significativo entre todos de la crematística pervertida, por cuanto es una monstruosidad que la moneda, cosa de pura convención, engendre moneda y falsifique de esta suerte las obras productivas de la naturaleza y del arte. Por último, el trabajo de los asalariados. En cuanto a la industria, cualquiera que no se refunda en la agricultura y la ganadería, es artificial y anormal, v. gr., la explotación de bosques y de minas.

Lo más grave es que esta perversión económica lleva consigo tales trastornos *que desnaturalizan por completo la vida social*; el

dinero *deja de ser un símbolo y se convierte en un fin específico y distinto*; la producción industrial *busca su fin en sí misma y no en la satisfacción de necesidades reales*; de todo lo cual se sigue que el fin del hombre ya no será *la vida feliz mediante la realización de la excelencia moral, sino la vida de goces y placeres*. Y se seguirá otra cosa: *que los medios se convertirán en fines, y que será imposible señalar el fin último que deberían tener esos medios*.

Así se fomenta y arraiga un deseo de adquirir que no conoce límites. Contra lo cual Aristóteles propone el Estado agrícola cuya producción es natural y se halla limitada por las necesidades; Estado ajeno a la industria, que se basta a sí mismo, que debe ser pequeño para poder satisfacer a las exigencias de una economía cerrada, sin importación ni exportación.

Como consecuencia de lo dicho, Aristóteles quiere que la población de su Estado no esté sujeta a grandes variaciones y se proporcione al territorio y a las subsistencias. Con lo cual se evitaría el pauperismo que rompe la cohesión interior y es origen de trastornos subversivos. Por otra parte, el trabajo del obrero (banausia) se estima degradante: artesano y menestral son simples variedades del "banausos", y lo será también el intelectual tan subordinado a su tarea y a las exigencias de su clientela (como el obrero a su empleo y al salario que de ahí depende) que acaba por renunciar a toda ocasión de dedicarse a sí mismo y al cultivo del puro pensamiento.

Al lado de los instrumentos o útiles, inertes por sí mismos, Aristóteles coloca los "instrumentos animados" que son los esclavos. Que sean vivos, no les quita que sean propiedad del amo, al igual de los demás enseres de trabajo. Si se pregunta por la legitimidad de esta esclavitud, Aristóteles coloca su principio en una subordinación natural, en un destino natural que puede ilustrarse con ejemplos: así el bárbaro es instrumento para el griego, el cuerpo para el alma, la mujer para el marido, el animal doméstico para el hombre: la esclavitud no es sino un caso particular de la dominación "despótica". El amo es el bien, el fin y la razón de ser de esa relación que lo une con el esclavo; por lo cual no es admisible entre el uno y el otro una verdadera "comunidad": se completan, es cierto, pero carecen de "fin común" y es inútil hablar de "justicia" entre ellos. Por otra parte: una "propiedad" por útil que sea, no puede convertirse en "miembro" de la asociación política; y muchos esclavos reu-

nidos entre sí no la pueden constituir, visto que no son más que “medios” Pero el esclavo es, al fin y al cabo, una energía puesta al servicio del amo que es su fin; más el banauos es una energía que no lo tiene, destituida de aquella subordinación total que lo explicaría; es, por tanto, según Aristóteles, un producto monstruoso de la crematística anormal.

En la organización de su Estado Aristotélico atiende como a cosa capital a la distribución de la riqueza. Tal distribución influye sobre las formas políticas.

Y como los gobiernos griegos oscilaban entre la democracia y la oligarquía, entre el principio de la “igualdad aritmética” que parece corresponder a aquélla, y las múltiples desigualdades que se incluyen en ésta, Aristóteles trata de establecer compensaciones entre honores y empleos, prestaciones y contribuciones, de manera que haya equilibrio entre la justicia distributiva y la legal, e impere, cuanto es posible la “proporción geométrica”. Quizá con más rigor que Platón en las “leyes”, reglamenta la propiedad y la restringe, limita la libre disposición de los bienes y el derecho de testar; constituye además la propiedad nacional. En suma: así en política como en moral, Aristóteles quiere realizar el “justo medio”, y si se le presentan problemas de carácter económico, a sus ojos, la solución que les corresponde debe buscarse en la moral. Y por lo que hace a la educación, a ella le corresponde contrarrestar los vicios y siniestros de la constitución política mediante la corrección de los deseos ilimitados y del individualismo desenfrenado. Aquí debe observarse lo que dice Oncken cit. de W. Windelband, p. 284, t. I.: “El estagirita compartía la idea de Platón de que la calidad moral del Hombre sólo se perfecciona mediante la vida en comunidad, y de que los más altos valores morales no pueden desarrollarse fuera del Estado. Pero éste, a su vez, no tiene otro fin esencial que el de la educación ética de los ciudadanos”. Nótese bien la expresión “educación ética” que significa precisamente lo contrario de aquella subordinación “absoluta” del ciudadano al Estado, que algunos preconizan en punto de educación. El citado Oncken añade: “Aristóteles admite la exigencia platónica de “estatizar” la educación; toda república debe velar por la educación de sus generaciones, y la educación tiene que elevar a los hombres de su mero estado de naturaleza a la vida moral e intelectual del espíritu”. Y nada es tan opuesto a esta “vida moral e intelectual del espíritu” como la absorción totalitaria del hombre y del niño por el Estado.

Aristóteles admite tres tipos naturales de gobierno: realza, oligarquía aristocrática, república, según que la soberanía pertenece a uno solo, a pocos, a todos, y según que la esencia de tal soberanía es la autoridad, el valor (en sentido genérico de “virtud humana”), o la libertad. Todos tres tipos de gobierno son correctos si lo que mueve a los gobernantes es el “interés común”; si interviene el interés personal, sobrevienen por su orden las tres desviaciones del gobierno: tiranía, oligarquía de fortuna, demagogia. Por último: considera Aristóteles que aun los tres tipos “correctos” de gobierno no pueden ser sino aproximaciones a la constitución ideal “que satisfaría los anhelos humanos” y que funcionaría sin obstáculos. Ya que sea imposible tenerla, contentémonos —dice— con estudiar históricamente los regímenes de hecho, su evolución y las revoluciones que los arruinaron. *Partiendo de ahí* podremos determinar lo que hubiera podido salvarlos, y lo que servirá para darle al Estado un máximo de estabilidad, lo cual, según Robin, p. 331, parece ser un “hábil compromiso entre la oligarquía y la democracia”.

#### *La Física aristotélica.*

Ya que tantas veces se ha achacado al influjo de la filosofía aristotélica el estancamiento (?) de las inteligencias en toda la edad media, y el no haber florecido entonces (?) la ciencia experimental, hagamos un breve recuento de las obras de Aristóteles en esta provincia. Notaré antes que, según yo lo entiendo, las cosas pasaron de esta manera: no siendo posible que florecieran las ciencias experimentales antes del Renacimiento por falta de medios de investigación, la mente humana se aplicó a adivinarlo todo mediante la deducción puramente abstracta. Así, no fue que las disciplinas deductivas mataran a las inductivas, sino que la inevitable dificultad de proseguir éstas fue ocasión de que se desarrollaran aquéllas, incluso con exageraciones que son innegables.

En la física de Aristóteles cabe distinguir: un estudio teórico y general de la naturaleza, y un estudio analítico y especial de los seres de la naturaleza que se dividen en animados e inanimados.

Corresponden al primer intento: los ocho libros de la Física cuyas cuatro primeras secciones (libros) se llaman “De los Principios” y los restantes “Del movimiento” (perio kineseos) y “De la generación y corrupción o destrucción”. Vienen luego los “Meteorologiká” que hacen parte de los “Peri ouranou”.

Hasta aquí lo que se reconoce comúnmente como Auténtico. Otros tratados que suelen figurar en las ediciones de Aristóteles (*peri kosmou*, *peri penumatos*, sobre posiciones y hombres de los vientos, sobre los colores, sobre las cualidades de los sonidos, los "Problemas" que son un repertorio de 62 "porqués" seguidos de sus respuestas, y las "Historias maravillosas" que son el más antiguo ejemplo de tratados en que se toma por guía y criterio lo raro y lo "paradógico" de los fenómenos naturales) parecen ser meras derivaciones aristotélicas, procedentes del siglo I o del II a. C. y que acaso tengan por autor o inspirador a Posidonio, enciclopedista de 135, o a Nicolás de Damasco.

Noción fundamental de la física es la de "Naturaleza" (*Phisis*). ¿Qué es la naturaleza? No es sólo *materia*, sujeto informe y sede necesaria de futuras determinaciones, como lo habían pensado los Físicos anteriores, es también *forma* o sea, esencia que exige y realiza su propio desarrollo, principio esencial e inmediato del movimiento o de la mutación que se observan en las cosas; y es además una manera de "providencia" (*pronoousa*) sin deliberación ni elección, que actúa solicitada por un bien futuro que sin embargo le es anterior en el orden del ser (*in ordine ontologico*). En la actividad de la naturaleza "nada es vano", nada es "episódico" o desligado de su conjunto. "Movimiento" es todo "cambio o paso natural de un estado a otro" (*metabolé*). Es "el acto de lo que está en potencia, en cuanto está en potencia", así, v, gr. la "posibilidad" de esta casa se convierte en la "realidad" de la casa ya construída, cuando aquella "posibilidad" desarrolla "movimiento". El cual es sin duda un "acto", pero "acto imperfecto" por cuanto debe cesar en cuanto quede concluída la casa que será el "acto perfecto". Se comprende además que en toda cosa movida tenga que existir una *forma* o *motor inmóvil* que no sólo mantiene la virtualidad del movimiento sino que convierte en realidad esa virtualidad y *la habilita para producir determinado acto*.

Con relación al espacio, el movimiento es un fenómeno de "reemplazamiento" o "antiperístasis". El pez y el agua en que se mueve —dirá Estratón de Lámpsaco— se reemplazan sucesivamente en sus respectivos lugares o situaciones.

Del movimiento deduce Aristóteles la doctrina de las cuatro causas que lo hacen inteligible y que realizan, cada una a su manera, el acto o la potencia. 1.—el cambio *puro* que obligara al ser a

cambiar por todos sus aspectos, es inconcebible y absurdo; equivaldría a afirmar la identidad de cosas contradictorias. Supone, pues, el cambio un "sujeto permanente" o sea una potencia estable capaz de ser actuada. He ahí la *causa material*.

2.—La estabilidad pura destruiría todo cambio. Luego se necesita un principio según el cual el móvil adquiera paulatinamente una *perfección* o *acto* que al fin lo conduzca a su naturaleza o forma definitiva. He ahí la *causa formal*: eso que se introduce.

3.—La aparición de este acto o perfección progresiva no puede explicarse sino por la influencia de un "acto semejante y preexistente en un sujeto capaz de comunicarlo". Es la *causa eficiente*.

4.—Mas para explicar racionalmente el por qué de este cambio que evidentemente no procede de un azar sino de un orden estable que encadena unas mismas causas con unos mismos efectos, se requiere un principio director que enderece hacia un término la actividad del agente. Es la *causa final*.

Es de notar que Aristóteles no concibe la causa suprema sino como *causa del fieri o devenir*: "in quod primum principium est motus"; y como este "motus" lo restringe él a los diversos cambios naturales, es obvio que toda la doctrina teológica aristotélica tendrá que resentirse de esta especie de concepción mecánica de Dios, causa primera. Y aun cuando le reconozca atributos como la inmateria- lidad, la simplicidad, la unicidad, la inteligencia, la vida, etc., todo ello se resiente de la estrechez inevitable en quien razona acerca de Dios *nada más* que para integrar una jerarquía de causas físicas sin la cual jerarquía no se podría explicar el movimiento. Por lo cual Aristóteles en manera alguna se preocupa por explicar ni la *existencia* ni la *duración* del universo. Tampoco le molesta eso de que el mundo sea independiente de Dios en cuanto a su origen, o de que sea imposible que Dios conozca el mundo: lo único que le interesa es que haya algo que explique el *movimiento* del mundo, y esto aun cuando la causa de tal movimiento no lo sepa, no lo advierta, no proceda con deliberación ni con libertad, y no conozca siquiera *eso que se mueve*.

Volviendo a la doctrina de las cuatro causas puede compendiarse en esta fórmula: la existencia de un ser se debe a que la causa *eficiente*, determinada por la causa *formal*, la introduce en la causa *material*, impulsada o solicitada a ello por la causa *final*. Platón había hablado de la causa *ejemplar* que Aristóteles deja en la sombra, quizá por parecerle que quedaba incluída en la *formal*, o más pro-

bablemente por reacción contra las “ideas” platónicas que eran verdaderos “ejemplares” y arquetipos dotados de existencia *separada*.

Aristóteles explica que de una misma causa material pueden causarse entidades diversas mediante la introducción de formas diversas. Con un mismo metal, ¿qué de cosas no pueden hacerse? De que se sigue que la causa material es algo *determinable*, mientras que la formal es algo *determinante*. Y se sigue también que estos dos términos: “formal y material” no son absolutos, sino muy relativos, es decir, que lo que es forma de una cosa, puede ser materia de otra, y viceversa. Santo Tomás explicará esto mismo diciendo: para construir una casa, es preciso hacer su maderamen, el cual es *materia* respecto de la casa misma, pero es también *forma* respecto de los árboles de que se hicieron los maderos apropiados y convenientes para esa finalidad. Aun podría decirse que el alma humana es materia respecto de la razón que la gobierna, y que es forma respecto del cuerpo que anima y vivifica.

Hay, pues, que guardarse de identificar la materia con lo posible, palpable y mensurable; la forma con lo invisible y espiritual. A la materia la llamó Aristóteles *ulé*, a la forma *morfé*; de ahí el “hylemorfismo”. Las concepciones físico-químicas modernas acerca de la constitución de la materia me parece que revelan un propósito muy definido y consciente de averiguar qué es lo *determinante* y qué es lo *determinable*.

El conjunto de los seres constituye por tanto un sistema: en su grado ínfimo se halla la “materia primera” (*próte ylé*) que es pura potencia, mera determinabilidad; en el grado sumo se halla la perfección absoluta (*próton eidos*) que es el “acto puro”. Y todo cuanto se halla entre estos dos extremos es a un mismo tiempo materia y forma, acto y potencia: potencia respecto a los grados superiores, acto respecto de los inferiores.

La idea de *creación* no entra para nada en la Cosmología y Teología de Aristóteles. Propugna la eternidad del mundo, y atribuye a los astros una naturaleza mucho más perfecta que la de los cuerpos terrestres: la materia que en ellos haya está de tal modo dominada por la forma, que resultan incorruptibles e inmutables, ajenos a mutaciones sustanciales o cualitativas, sujetos en fin a un movimiento local y “circular” que no compromete ni menoscaba su perfección eminente. Es de notar que Santo Tomás hizo suyas estas hipótesis de Aristóteles salvo en lo que se refiere a la eternidad del

mundo y del movimiento. Astros y planetas están distribuidos en 55 o en 47 esferas concéntricas, incluidas en la del “primer cielo” sobre el cual se ejerce directamente la energía del “primer móvil o motor inmóvil”. Es natural que la fuerza infinita de este primer móvil vaya debilitándose a medida que sus esferas de acción van siendo más remotas. De ahí que, proporcionalmente, los astros sean menos numerosos cuanto más lejos están de la esfera primera que es la de los astros fijos. Y, en conclusión, esta nuestra región sub-lunar, que es la última de las esferas, no recibe sino muy a medias la energía de la forma procedente del primer motor, su aplicación a la materia es imperfecta, y por eso la indeterminación de esta materia es aquí sumamente amplia. (Cf. L. Robin). Todo lo dicho puede parecer de muy poca importancia como dato o teoría cosmológica; tiénela en cambio, muy grande para precisar las opiniones de Aristóteles en punto de Teodicea, como luego veremos.

#### *La Psicología de Aristóteles.*

Tratan del alma y de los seres vivientes las obras siguientes de Aristóteles: los 3 libros “sobre el alma” (*peri psixes*); los que hoy se designan con el nombre de “Parva naturalia” que son: “sobre la percepción”, “sobre la memoria y la reminiscencia”, “sobre el sueño y la vigilia” (*peri upnou...*), “sobre los ensueños” (*perienupnion*), sobre la adivinación en sueños (*...upnou mantikés*), sobre la longevidad y brevedad de la vida (*perimakrobiótetos...*), sobre la vida y la muerte (*peri zoes kai thanátou*), sobre la respiración. En cuanto a las obras zoológicas, se citan: sobre los miembros, la generación y la marcha de los animales; y la “historia de los animales” que suman cosa de 20 libros aproximadamente.

Piensa Aristóteles que el alma es causa formal y final de la vida del cuerpo, que es también motor del cuerpo. El alma no es un género que se divida en especies sino una “función” o energía que entraña tres “modos” ordenados jerárquicamente. En su “modo” ínfimo el alma es “nutritiva y generativa”, por tanto común a todos los vivientes. En un grado superior es capaz de discernir mediante la sensación las cualidades de las cosas y de causar los apetitos y las aversiones correspondientes. En su función más alta (y a ésta se subordinan las demás), el alma es propia nada más que del hombre, implica entonces “raciocinio y entendimiento”. Esta jerarquía contiene grados intermedios, pero los tres que se han men-

cionado bastan para determinar. en general, la serie natural de los vivientes.

En Aristóteles no hay evolución ni transformismo. Para él las especies son tan perpetuas como la tierra, centro de un mundo eterno (obsérvese que "ser este centro" no implica superioridad de ninguna clase; Aristóteles dice solamente que todas las esferas convergen hacia este punto que es la tierra).

Dejando ahora todo cuanto escribió Aristóteles acerca de los diversos órganos animales, de sus relaciones y funciones, o acerca de la clasificación de los animales (respecto de todo lo cual parece que lo muy numeroso de los seres y de los hechos que trataba de ordenar, dificultaba por extremo su sistematización lógica), digamos solamente con L. Robin que "il a peut-être mérité d'être regardé comme l'initiateur de la méthode comparative en biologie".

No creo que me sea lícito omitir una mención brevísima de la psicología de Aristóteles. La actividad tan restringida de los sentidos ordinarios, no alcanza a explicar fenómenos como los "sueños" y la "memoria". Hay que suponer una actividad que ponga en relación la "función sensitiva" con la "función imaginativa" y con la memoria. La "representación sensible" y la "representación imaginaria" (aístema y fantasma) no difieren sino en *intensidad*. Cuando el estímulo externo deja de obrar, el movimiento sensorial se prolonga desde el sensorium especial hasta parar en el sensorium común (éste es necesario para explicar las comparaciones que se hacen entre los diversos sensibles; es como una "sensación de la sensación"; es lo que luego se llamará "conciencia psicológica" o "intuición de los estados interiores"; es una sensibilidad primera y universal existente donde quiera que hay una sensibilidad diferenciada, y capaz de hacer la síntesis de una multiplicidad heterogénea de fenómenos que al fin y al cabo dependen de un solo sujeto). Es de notar que esas sensaciones prolongadas van reforzándose mediante el aporte de sensaciones semejantes: así se constituye un acervo permanente de imágenes que siempre se halla en relación constante con la vida del cuerpo, y sirve de objeto propio a la actividad de la imaginación. Normalmente, jamás se liberta ella, ni aun en sueños, de una reacción correctiva causada por la percepción y el razonamiento (como única excepción se cita el caso del delirio). Por otra parte, la imaginación es necesaria para el pensamiento, ya que éste no se desarrolla sin el sostén de las imágenes. Y en cuanto a la me-

moria, ella no es sino la misma imaginación afectada por el "tiempo". Sin él, la previsión o el recuerdo se convierten en meras imágenes. Por último: la rememoración o "anámnesis" consiste en que al romperse o interrumpirse las "sucesiones" habituales de las imágenes encadenadas entre sí ora por la contigüidad, ora por la semejanza, ora por la contrariedad, nos ponemos a buscar el vínculo ordinario o natural entre tales imágenes. Este esfuerzo por hallar la continuidad estropeada de la memoria, está íntimamente ligado con la vida orgánica profunda, de tal suerte que, sin que lo advirtamos, continúa ejercitándose, y aun hay ocasiones en que llega a un resultado cierto sin cooperación nuestra.

La vida propiamente intelectual puede explicarse mediante la observación de su actividad propia que procede de dos facultades: el nous pateticós y el nous poieticós.

El nous pateticós o entendimiento pasivo es una facultad; a) distinta de los sentidos. Los animales mejor provistos que nosotros de agudeza sensitiva y de habilidad orgánica son incapaces de traducir o de convertir sus percepciones en sistemas, en opiniones, en procesos racionales, en crítica... b) enteramente en potencia: *tanquam rasa in qua nihil est scriptum*. No hay ideas innatas, no hay reminiscencia platónica; dependemos de la experiencia; *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. c) inmaterial, porque *intellectus intelligendo fit quodammodo omnia* y también *fit quodammodo unum*. Y es claro que una potencia material, como siempre está determinada *ad unum*, jamás puede *fieri omnia*. De la misma suerte que una cuerda que da la nota FA es incapaz de dar también la nota SOL. d) desligada de un órgano corpóreo. Si no lo estuviera, estaría determinada *ad unum* como los sentidos, y, como ellos, expuesta a múltiples alteraciones *per accidens*, o sea, por efecto de la dependencia en que se hallan respecto de las cosas.

Delante del nous pateticós que *fit quodammodo omnia*, se halla el nous poieticós que *facit intelligibilia omnia*. Porque el objeto sensible, ya identificado con el nous pateticós, no basta para explicar la intelección; es apenas un inteligible en potencia, quiero decir que contiene en sí el objeto ideal, la esencia universal y absoluta, a la manera que el bloque de mármol contiene una estatua. Más claro: si el color para ser visible debe ser actuado por la luz, así el objeto sensible para causar la intelección debe ser actuado o iluminado por un entendimiento esencialmente en acto. La traducción de G. de

Moerveke usada por Santo Tomás dice: "Et est intellectus, hic quidem talis in omnia fieri (pateticós); ille vero in omnia facere (poieticós), sicut habitus quidam et sicut lumen". (De anima. III. lect. 10.)

Abstrae, pues, el nous poieticós (intellectus separabilis, o sea separado de órganos corpóreos, et impassibilis, et inmixtus, substantia actu ens: semper enim honorabilis est agens patiente. ibidem), el concepto inteligible de la experiencia sensitiva que quedó resumida en los fantasmas de la imaginación. Y en conclusión, el acto de entender aparece como la síntesis de una triple influencia: la del objeto que especifica la intelección, y la del nous poieticós que hace pasar a un acto segundo el nous pateticós, de que resulta necesariamente el conocimiento actual. Por eso se dice: "Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt idem".

Debe advertirse que Aristóteles ha solido interpretarse en el sentido de que se debe atribuir solamente al nous poieticós la contemplación in actu secundo de las esencias abstractas.

Respecto de la misma alma humana, Aristóteles afirma en el De generatione animalium (lib. II. c. 3.), que es espiritual y subsistente y non educta de potentia materiae como otras formas substanciales. Tampoco es engendrada por los progenitores, sino que viene de fuera y como "por la puerta" (Thúrathen). Pero nada más dice sobre el origen de "esto que hay de más divino en nosotros" (Ad Nichom. lib. X). Además: sobre la creación del alma por Dios, sobre su individuación mediante la unión con el cuerpo, sobre su inmortalidad personal y sobre su actividad en este estado de separación, Aristóteles guarda profundo silencio. Dice Thonnard que sobre estas y otras cuestiones "Aristóteles prefirió la ignorancia al error", y dice también que la psicología aristotélica tiene esto de notable, que quien insista en penetrar más y más a fondo sus principios (que fue lo que hizo Santo Tomás) acaba por hallar la verdad en esos mismos puntos que el filósofo no pudo, no quiso, o no acertó a desarrollar.

### La Teología de Aristóteles.

Llegamos ahora a la Teología de Aristóteles. En el libro XIII, c. X de los "Metafísicos" aparece la prueba *popular* de la existencia de Dios. Derívase ella de la "jerarquía de las esencias" que si por una parte exhibe la materia prima, grado ínfimo de perfección y

pura potencia, tiene que exhibir al otro extremo de la escala del ser una negación total de potencialidad que es el Acto Puro. A que se agrega que este orden y jerarquía de las esencias no puede ser sino el resultado de una finalidad o tendencia constante hacia lo más y más perfecto; la cual tendencia sería incomprensible si a ella no correspondiera la suprema perfección del Acto Puro.

En el libro VIII de los "Físicos" se halla la prueba *científica* de la existencia de Dios, fundada en la noción del movimiento: Hay movimiento en el universo y todo movimiento supone un motor (nihil transit de potentia in actu nisi per aliud in actu). Como no es posible concebir una serie infinita de motores (alioquin removeretur absolute prima causa motus) es necesario que admitamos un primer Motor Inmóvil —y este Motor tiene que ser un Acto Puro. ¿Por qué? Porque según Aristóteles, que ignora completamente la *creación*, el mundo y las revoluciones celestes son *eternos*, por lo cual dice: Una energía infinita debe estar desligada de toda materia, de toda cantidad y de toda potencia que la limite. Pero es así que el primer motor posee una energía infinita, supuesto que produce un *movimiento eterno*, el cual tiene que ser infinito porque carece de límites ora se atienda a su principio, ora a su término, causa autem proportionari debet effectui. Luego el primer motor no puede tener *nada* en potencia; luego es Acto Puro y Perfección subsistente. Establecido esto y valiéndose de las nociones de Acto y Potencia, es muy fácil deducir los atributos divinos así negativos (inmaterial, inmutable, simple, único) como positivos (eterno, perfecto, bueno, espiritual, inteligente, vivo, bienaventurado por virtud de la intelección perfecta de sí mismo: "Nóesis, noeseos nóesis").

Que Santo Tomás haya aprovechado genialmente las dos premisas: Est motus et omne quod movetur ab alio movetur. Non est procedere in infinitum, para construir en la Suma contra Gentes y en la Suma teológica el argumento fundamental de la existencia de Dios; y que el mismo Santo Tomás haya manejado con incontestable maestría en este y en muchos otros casos el poderoso instrumento que es la doctrina del "acto y potencia", nadie lo discute. Pero que el argumento de Aristóteles, tomado en todo su conjunto, sea eficaz para probar la existencia de Dios, es lo que no se ve muy claro.

Salta a la vista en primer lugar que Aristóteles necesita urgentemente de su tesis de la eternidad, y lo que es más grave todavía, de la infinitud del mundo, para sacar adelante la otra tesis de que

el primer motor es Acto Puro. Pero a cualquiera se le ocurre que sobre base tan deleznable y tan equívoca no se puede edificar la enorme conclusión de la existencia de un Acto Puro, ni siquiera con aceptable probabilidad.

Además: el *ser* implica para Aristóteles una *dualidad* peregrina. Por una parte el Acto Puro con una serie de atributos absolutísimos, y por otra parte el Mundo con atributos no menos absolutos de *eternidad* e *infinidad*. Perdónese la frase, pero se siente un tentado a imaginarse que el Acto Puro de Aristóteles tiene delante de sí y por los siglos de los siglos un problema insoluble: Y este mundo que se mueve, diz que por intervención mía, ¿qué es al fin y al cabo?

Pero esta imaginación es insensata porque así como el Acto Puro *no ha creado el mundo, tampoco lo conoce*. Y no lo conoce porque el conocimiento es un acto por el cual se identifican en el orden ideal el cognoscente y lo conocido, siendo el mundo imperfecto y mudable (no obstante su eternidad e infinidad) si el Acto Puro lo conociera, se haría también imperfecto y mudable, cosa que repugna.

Pero si el Acto Puro no conoce el mundo, ¿cómo lo mueve? ¡Ah! —dice Aristóteles— lo mueve, sí, *pero no de manera consciente o libre*; quizás lo mueve como esa persona que pasa por la calle ignora completamente que existan sentimientos de admiración o de repulsión en otras personas de las cuales no tiene la más mínima noticia.

¿Qué queda entonces de la *finalidad* de las mociones causadas por el Acto Puro? Por parte de ese Acto Puro *no queda absolutamente nada*; la finalidad del movimiento o moción resulta del ser de las cosas movidas. Caso semejante al de una persona que tira el dinero por la calle para que cada cual haga lo que buenamente se le antoje, y sin que eso le importe cosa alguna. Pero este ejemplo no es apropiado: mejor sería decir que X tira el dinero en un lugar que *no conoce*, y de ahí resulta que el propietario *desconocido* de ese lugar distribuye luego el dinero como se le antoja. Porque Aristóteles afirma que el Acto Puro *no mueve inmediatamente sino la primera esfera celeste* y que por medio de ella determina todos los demás movimientos celestes y terrestres que son imaginables. Y exactamente con la misma verdad que aquel X de este ejemplo podría sensu valde improprio llamarse *providencia* de los que se aprovecharon del dinero, así ni más ni menos, el Acto Puro de Aristóteles se

llamará *providencia* del mundo, fuente primera y explicación de todo el bien que hay en ese mundo.

Del politeísmo anterior Aristóteles admite una pluralidad de "dioses" o inteligencias separadas que tienen a su cargo el mover las esferas superiores. Son ellas seres espirituales e invisibles, y, según los comentaristas más autorizados, son verdaderos Acto Puros, aunque subordinados al Primer Motor. Sería muy interesante confrontar estas imaginaciones con la teoría de Santo Tomás según la cual los astros son movidos por los ángeles, y con la de Fechner (1887) precursor del "pluralismo".

Lo que no se ve es que de la filosofía de Aristóteles pueda surgir una *religión*. Porque si es verdad que con el nombre de religión ha de entenderse el "conjunto de relaciones que ligan al hombre con Dios", no sé yo qué clase de relaciones puedan establecerse con un Acto Puro que no es creador del universo, que no lo puede conocer, y al cual mueve sin deliberación ni voluntad. Creo con Gomperz que "el teísmo aristotélico, no obstante su importancia para la historia de la teología, ha carecido de influencia sobre la vida religiosa de la humanidad. Porque en ese teísmo la Divinidad se halla en una altura tan inaccesible que no puede tener comunicación alguna con esta región baja en que se agitan los hombres. La teología de Aristóteles es enteramente ajena a las nociones del Padre Infinito que ama y que perdona, del juez que recompensa y que castiga, del Hacedor del universo, y de la Providencia omnisciente. Quiso Aristóteles alejar de Dios todo contacto, aun el más remoto, con la debilidad humana, y por el mismo caso, hizo imposible la religión". (P. 236). Me parece que ya es tiempo de despedirnos de Aristóteles. No lo haré sin intentar un cotejo elemental entre él y Platón.

Dos exploradores regresan de un país abundante en todo género de maravillas, y entrambos quieren explicárselas a sus amigos y vecinos. El primero, visto que es mucho lo que tiene que referir y muy corto el tiempo de que dispone, trata de sintetizar todo cuanto ha visto y experimentado en algunas leyes o principios generales que, a su parecer, dan razón del *ordenamiento* y *constitución* del país que visitó, de sus instituciones, de sus artes y, sobre todo, de la manera como los hombres (fuerza capital en ese ordenamiento) lo manejan y tratan de llevarlo a la plenitud de su significación y desarrollo. El segundo de los exploradores trae de su viaje una multitud de datos, de documentos, de cosas y objetos muy indivi-

duales que son por decirlo así, las huellas, vestigios y testimonios de lo que es aquel país, sus riquezas, sus instituciones, sus sistemas, etc. Y para hacer entender todo esto el explorador organiza una inmensa exhibición, un museo amplísimo en el cual se ponen a la vista, convenientemente catalogadas y ordenadas las adquisiciones del viajero. Aquello viene a ser un edificio admirable, distribuído en múltiples secciones: aquí las aves, allí los reptiles, acá las industrias, allá los climas. Por lo cual, *el edificio mismo, merced a su disposición, es ya una enseñanza, es una arquitectura del pensamiento, es un criterio de ordenamiento, es un albergue organizado de tal suerte que, si en los futuros tiempos será necesario introducir modificaciones más o menos sustanciales en la distribución de los objetos correspondientes a cada sección, el plan mismo del edificio y aun sus principales divisiones estarán concebidas con tanto acierto y con tan extraña sagacidad o previsión, que valdrán siempre como templo y abrigo del pensamiento humano que se acoge a un sistema estricto a fin de multiplicar sus propias claridades.*

Coexisten en Aristóteles el talento de la observación y de la experiencia, y el talento metafísico; y supuestas las inevitables limitaciones a que el primero tenía que estar sujeto, también era inevitable que el segundo, en su afán tan legítimo de unificar la concepción del universo, apresurara sus deducciones. El pensamiento griego se movía "feely in an uncharted field and ran to readily to theories and conclusions. Our modern danger is precisely opposite: inductive data fall upon us from all sides like the lava of Vesubius; we suffocate with uncoordinated facts; our minds are overwhelmed with sciences breeding (que proliferan) and multiplying into specialist chaos for want of synthetic though an a unifying philosophy, we are mere fragments of what a man might be". (W. D.).

Las postrimerías de Aristóteles no fueron tranquilas. De una parte Alejandro se indispuso con el filósofo porque éste se atrevió a protestar contra la ejecución de Calistenes, su sobrino, que rehusó los honores divinos al Conquistador. Pero, al propio tiempo, Aristóteles andaba empeñado en defender a Alejandro ante los atenienses. Porque Aristóteles propugnaba la solidaridad griega en contra de los patriotismos locales, más o menos exclusivos; pensaba también que la cultura y la ciencia florecerían más holgadamente cuando se extinguieran las soberanías minúsculas y, con ellas, las perturbaciones intestinas. Lo que Goethe vio un día en Napoleón, eso vio

Aristóteles en Alejandro: la unificación filosófica de un mundo caótico e intolerablemente dividido. Mas los atenienses clamaban por su libertad tradicional, y llegaron al colmo de la antipatía contra Aristóteles cuando Alejandro ordenó que se pusiese una estatua del filósofo en la ciudad. Aristóteles no halló gracia ante los sucesores de Platón en la Academia, ni ante la escuela oratoria de Sócrates, ni ante las multitudes coléricas en quienes hizo tanta mella la elocuencia acre de Demóstenes. Muerte o destierro amenazaban a Aristóteles cuando murió, en 323, Alejandro el Conquistador; el partido macedónico perdió todas sus fuerzas, Atenas proclamó su independencia, y Antípatro, sucesor de Alejandro e íntimo amigo de Aristóteles, marchó contra la ciudad rebelde. Eurimedón, sumo sacerdote, entabló acusación contra el filósofo porque había negado el valor del sacrificio y de la súplica a los dioses. No faltó nada para que el caso de Sócrates se repitiera, pero delante de jueces y de turbas mucho más hostiles. Aristóteles abandonó entonces la ciudad "para que no pecase otra vez contra la filosofía". Optó, pues, por el destierro (como podía hacerse en aquel tiempo): llegó a Calcis, donde cayó enfermo, y sin que podamos saber qué hubo de cierto en el suicidio que insinúa Diógenes Laercio, Aristóteles murió en 322. El mismo año murió el mayor enemigo de Alejandro, que fue Demóstenes, y así, en el espacio de doce meses, Grecia perdió sus tres dominadores por excelencia: el de la guerra y la política, el de la elocuencia y el de la filosofía.

*José Vicente Castro Silva.*