

social, o sea el de "contribuir con el ahorro al acrecentamiento del capital nacional". Y como es muy ventajoso a una sana economía el que tal acrecentamiento provenga de las fuentes más numerosas posibles, "es muy deseable que los obreros puedan, ellos también, participar con el fruto de su ahorro en la constitución del capital nacional".

Con estas líneas quedan bien trazados algunos de los principios más básicos que deben regir la economía política. También en el orden económico, como en el político y social, la Iglesia propugna reformas. Muchos industriales, católicos y no católicos reconocen expresamente que la doctrina social de la Iglesia —y sólo ella— ofrece elementos esenciales para la solución justa de la cuestión social. Pero su aplicación no puede ser obra de un día y exige no pocas virtudes. "Su actuación exige, termina Pío XII, de todos los participantes una sabia clarividencia y previsión, una fuerte dosis de buen sentido y de buena voluntad. Espera de ellos especialmente una reacción radical contra la tentación de buscar cada uno su propia ventaja con detrimento de los demás participantes, y con perjuicio del bien común. Ella exige, en fin, un desinterés tal que sólo puede inspirarlo una auténtica virtud cristiana, sostenida por el auxilio y la gracia de Dios".

La Iglesia rechaza la libre concurrencia como norma directiva de la vida económica, pero se opone igualmente a la dictadura económica, que ha venido por necesaria reacción a sustituir a la libre concurrencia. Sólo los cuerpos profesionales evitarían los dos extremos de que la economía quede en manos de los particulares o pase a las del Estado. El corporativismo gremial, o la otra forma de cooperativismo que cada día va tomando mayor incremento entre nosotros, podrían salvar a Colombia del colectivismo.

Queremos terminar estas líneas con las enérgicas y enfáticas frases de un periodista católico, autorizado como el que más, el Conde Dalla Torre, director del *Ossevatore Romano*, cuya pluma mojada en las más puras fuentes de la doctrina cristiana no teme llamar las cosas por sus verdaderos nombres. Refiriéndose al comunismo y al capitalismo, dice así:

"Para el cristianismo, el capitalismo es un pecado contra la naturaleza al igual que la limitación de los nacimientos.

La ley cristiana, sin rechazar el derecho de propiedad, nos muestra que aún el comunismo como sistema económico, y aparte de toda filosofía, no está, como el capitalismo, contra la naturaleza del cristianismo. El comunismo se torna anticristiano cuando profesa y aplica el ateísmo. El capitalismo no posee superestructura atea. El es ateo en su estructura. Su dios es el oro y no Aquel que ha proclamado que el oro, venga de donde viniere, ya sea de los campos, o de las fábricas, ya sea de la propiedad o del trabajo, debe ser accesible a todos. Acusar, pues, a la Iglesia de estar aliada con el capitalismo es un atentado contra la verdad y una perfecta calumnia".

RAFAEL GOMEZ HOYOS, Pbro.,  
Vicerrector de este Colegio Mayor, Catedrático de  
Economía General en la Facultad, Catedrático de  
Derecho Canónico en la Universidad Nacional.

## LETRAS FILOSOFIA HUMANIDADES

## NOTAS PARA LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA - II

Por JOSE VICENTE CASTRO SILVA

Lo que hay de verdaderamente positivo en los sofistas se relaciona con el estudio de las formas del pensamiento y del discurso, con la retórica, con la precisión del lenguaje, con la gramática general. A Protágoras se le atribuyen estudios sobre los diversos géneros de proposiciones y sobre los tiempos y modos verbales; a Antifon y Trasimaco se les reconoce como especialistas en retórica judicial, psicología de caracteres (La Brugere), situaciones, mimica oratoria, etc.

Los sofistas, como se dijo ya en otra oportunidad, (1) preocupados ante todo con el conocimiento y explotación de las capacidades, energías y sutilezas del ingenio, en cuanto les servían para prosperarse aceleradamente en la vida, prescindían de buen grado de la pura especulación filosófica. Protágoras y Gorgias se ejercitaron en ella: del primero quedó memoria de un libro que nos intitulan "De la verdad" y otros "katabálontes" (discursos aplastantes). De tal escrito subsiste una sola frase, muy significativa por sí misma y comentada por Platón y Aristóteles: "El hombre es la medida de todas las cosas, del sér de las que son, y del no-sér de las que no son". Quiere decir esto que la sensación es individual y contingente, o, como hablaríamos hoy, que es un fenómeno del todo subjetivo: el agua no es fría sino para mí y en el momento en que la toco. El objeto de la sensación no puede ser permanente, sino que va siendo sin cesar. Todo es movimiento y alteración continuos, "la medida de la realidad es la individualidad transitoria del estado de conocimiento". "Disolvamos la unidad y la identidad del individuo y adaptémoslo a la infinita multiplicidad y movilidad del devenir". Querrá decir esto que no hay sabiduría, que no hay hombres sabios? De ningún modo: yo no puedo representarme una cosa de una manera diferente de como me la represento en un momento dado. Lo que hay es que unas representaciones valen más que otras. Y así, el médico es sabio cuando, mediante las drogas que administra, logra que las representaciones mejores, que son las de la salud, reemplacen a las peores, que son las de la enfermedad. Análogamente: es propio del sofista obtener, mediante la educación y la persuasión, que las representaciones malas del desorden y miseria políti-

(1) Notas para la Historia de la Filosofía.—I. Revista del Rosario. Número 426.

cos, se truequen en las representaciones buenas del orden y de la prosperidad. Véase aquí cómo Protágoras preludiaba un crudo pragmatismo, y pretendía que "los juicios de existencia fueran sustituidos por los juicios de valer". Con lo cual, la verdad queda reducida a una mera forma instrumental. (A título de observación crítica, a cualquiera se le ocurre preguntar: en qué consiste v. g. que la quinina es indispensable para mudar la representación de la fiebre en la representación de la temperatura normal? Si ello depende de que hay una relación intrínseca, independiente del conocimiento mío, entre la fiebre y la quinina, entonces el sér de las cosas subsiste en sí; pero si no hay tal relación intrínseca, entonces, porqué y para qué se necesita la quinina?).

Toda filosofía que no sea cruda e intencionalmente materialista, tiene que admitir el axioma: "Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu", por consiguiente, si Protágoras formula una teoría de la percepción sensible, es forzoso que formule otra teoría correspondiente en el orden de la percepción intelectual. Esto, con tanto mayor razón cuanto al axioma citado debe agregarse otro no menos cierto: "Omne quod est in sensu tandem aliquando incipit esse in intellectu" (modo per "sensum" intelligatur genus aliquod cognitionis, ut par est). Cuál sería el sistema de Protágoras respecto del conocimiento intelectual, no es fácil definirlo. ¿Tendría analogías con el sistema de las "formas ordenadoras a priori"?... ¿remataría en alguna forma primeriza de idealismo kantiano? Lo ignoro por completo.

Pero me pregunto: ¿Eso de "disolver la unidad e identidad del individuo para adaptarlo a la infinita movilidad del devenir, no será un anticipo de Bergson? Lo cual me conduce a otra pregunta: ¿Será cierto que la inteligencia lo percibe todo con prescindencia de la intrínseca movilidad de las cosas, que sus representaciones son de suyo estáticas, y por lo mismo incapaces de reproducir el sér real de las cosas? A lo cual respondo sin vacilar que no, porque la inteligencia, si bien se mira, siempre se representa las cosas sub specie motus: en un paisaje de Doré nadie ve las cosas quietas y congeladas, todo lo contrario, las piensa moviéndose, y el paisaje será tanto más interesante, cuanto más estimule y provoque la representación de que todo ello se está moviendo y actuando.

Entonces, ¿será cierto que fundiéndome yo con la movilidad de las cosas dejo de percibir las como inmóviles, como universales, como abstractas? Tampoco. A través de todas esas representaciones sucesivas y veloces de la cosa en movimiento, subsiste en la inteligencia el poder de coordinarlas de acuerdo con una idea inmóvil que es lo que la habilita para hacer la síntesis de tanta diversidad y comprenderla. Ejemplos del cine, de los puntos diversos de una circunferencia, de los dos números 0,435267243546 y 0,43A526M724D354G6. ¿Qué es lo que me choca en el segundo sino la presencia de unas letras que rompen y quiebran la noción general de fracción que, no obstante la variedad de las cifras había concebido desde el momento en que empecé a leer el número?

De donde se deduce que la inteligencia percibe juntamente lo que hay de móvil y de inmóvil en las cosas. Bergson exagera...

Y lo curioso es que la percepción de los sentidos humanos obedece a la misma teoría. Ellos, al parecer, no pueden hacerse cargo sino de lo perceptible inmediata y concretamente; lo universal e inmóvil les está negado... y sin embargo, parece evidente que en sus experiencias singulares como que van dejando un río y observando sólo los detalles que se me van descubriendo al paso, aquí un remanso, allí una espuma, más adelante un chorro, luego una pequeña catarata, etc., la diversidad de estos aspectos no impide que perciba también y simultáneamente algo inmóvil, es a saber, que se trata de "agua que corre de continuo por la tierra". Esta noción basta para ligar entre sí aquellos aspectos diversos, hacer con ellos una síntesis, y llegar a la percepción de río. Imperfectísima, es cierto, dentro de los linderos de la percepción sensible, pero suficiente para distinguir, dentro de esos mismos linderos, el río de otras cosas.

Es indudable que el hábito humano de relacionar siempre las percepciones sensibles con las intelectuales, facilita en mí esa manera de percepción sensible que tiene algo, muy poco, de universal. Pero también podría ocurrir que el hecho de que una sola alma intelectual sea en yo el principio de todas mis operaciones, aun vegetativas, ponga en éstas algo de la universalidad que caracteriza sus propias y específicas percepciones: el correr por el suelo un aeroplano, se debe a la misma fuerza motriz específica que lo hace volar por el aire... Por otra parte: un retrato al óleo, es una síntesis universal (en cuanto es posible) y sensible de infinitos aspectos del personaje retratado. Nótese la enorme diferencia con un retrato fotográfico ordinario de la misma persona en un momento dado. Además: el instinto de los animales, ¿no supondrá alguna manera de síntesis análoga a la percepción de lo universal e inmóvil?

La ingenuidad de este sofisma hizo que se pensara en otra interpretación del "Hombre es la medida de todas las cosas" de Protágoras. Nada permanece, todo se halla en trance de devenir, porque todo procede de dos maneras de movimiento, infinitamente variadas en fuerza y velocidad. Viene el un movimiento del objeto y produce la cualidad sensible, al mismo tiempo que viene el otro del órgano sensible y produce la sensación, y las cosas no se determinan sino de acuerdo con esta relación. Atribúyese a Platón esta exégesis. Resumen otros a Protágoras en esta frase: "Lo que las cosas te parecen, eso son para tí: lo que me parecen, eso son para mí". Mucho más tarde, la escuela alejandrina repetirá el aforismo de Protágoras con este sentido admisible: "El hombre no comprende ni admira en el universo sino lo que guarda alguna proporción y semejanza con la humanidad".

Gorgias de Leontium parece haber sido un hombre de auténtica sutileza de espíritu, enamorado de su propio ingenio, consciente de que era un artista de la argumentación y un maestro acabado en la esgrima dialéctica. Risueñamente —me imagino— y como quien está seguro de dar tapaboca a cualquiera contrincante, ora con razones, ora con donaires, ora con audacias, afirma Gorgias que "nada existe". El no-sér de la experiencia es precisamente la negación del sér; en cuanto al Sér único y absoluto, por definición excluye todas las condiciones de la experiencia, y así, hay que prescindir de El. Y si se dice que lo que existe es "una

relación entre el no-sér de la experiencia y el Sér absoluto" eso no nos llevaría sino a una negación recíproca incapaz de prestar fundamento al menor juicio. Pero supongamos que algo existe: eso no importa: ese algo sería incognoscible, porque "lo real de lo sensible no es inteligible, e inversamente, lo concebible suele revelarse como inexistente". Y si supongo que sí hay algo cognoscible, tampoco adelantamos nada, porque no hay manera de comunicar a otros mi conocimiento. En efecto: el lenguaje no es sino un sistema arbitrario que simboliza las cosas en palabras; esto sin contar con que no hay dos personas que entiendan una misma palabra exactamente de la misma manera. No hay pues idea generales, no hay siquiera nombres comunes... El Nominalismo de los siglos medios puede reconocer como precursor suyo a Gorgias de Leontium. Lo que sí es dudoso es que profesara sinceramente un nihilismo radical, o fuera simplemente un perito de la acrobacia dialéctica. En una región distinta de ésta en que campeaban los sofistas de profesión y con cierta independencia de la turba utilitaria vividora, figuran en el siglo V dos filósofos que desdeñaron la popularidad barata: Anaxágoras de Clazomenes y Empédocles de Agrigento o Girgenti. Anaxágoras compartió con Fidias la privanza de Pericles y le acompañó así en la próspera como en la adversa fortuna. No parece que se haya asociado con los sofistas: representa más bien una supervivencia de las escuelas naturalistas del siglo VI, pero en vez de aferrarse al sistema de los elementos simples constitutivos de todas las cosas, afirma que "la generación de las cosas sería incomprendible si la totalidad de sus cualidades y propiedades no preexistieran en sus principios". Las cualidades de la carne humana tienen que hallarse en el pan que la sustenta, en el trigo con que se hace el pan, en los elementos primeros de que consta el trigo... De que se sigue que los tales elementos primeros y simples que tanto enamoraban a la escuela jónica de Mileto en el siglo anterior y a Empédocles en el actual, lejos de ser simples, son un portento de composición y complejidad (Arist. De coelo. III...). Mas he aquí que tal complejidad nos conduce a la "divisibilidad infinita" que de hecho es irrealizable. Y si lo es, habrá que afirmar que no podremos hacernos cargo de ella sino en el mundo de "lo inteligible", o sea, trascendiendo las apariencias sensibles y descubriendo a través de ellas "una visión de cosas escondidas".

¿Pero, y cómo se juntan o se agrupan esos inasibles elementos o partículas (moira) para constituir la diversidad de los cuerpos? Aquí hace intervenir Anaxágoras el "Espíritu" (Nous) que es "una cosa infinita, dotada de señorío absoluto (autocratés), y que es la única que es en sí misma y por sí misma". A diferencia del Logos de Heráclito, este Nous no es inmanente en las cosas sino extrínseco a ellas. La afirmación del Nous como inteligencia ordenadora implica la negación del azar, del hado, de la fatalidad que tanto figuran en la literatura griega. Mas por lo que hace a la íntima esencia del Nous y a la deliberación y finalidad con que procede, Anaxágoras es muy poco preciso y se contenta con decir que "el Nous posee conocimiento total de todo y poder superior a todo porque es la más sutil y la más pura de las cosas" sutileza y pureza que lo hacen capaz de discurrir y deslizarse por entre todos los elementos primordiales para separarlos y para animarlos sin correr el riesgo de mezclarse o confundirse con ellos.

Nótese el indudable progreso de este filósofo sobre todos los de las escuelas anteriores y coetáneas. Suya es la originalidad de no contentarse con las "causas mecánicas" para explicar el universo; suyo es el mérito de subir de las apriencias sensibles a la "visión de las cosas escondidas" con lo cual ensancha el horizonte del conocimiento, vuelve por los fueros de la metafísica y, desde lejos y como a tientas, dispone los ánimos a la religión. Además, la concepción del Nous como "inteligencia ordenadora" es muy importante, pero lo es mucho más el paso que da hacia la idea de la "simplicidad" y de la subsistencia "en sí y por sí" que son atributos propios de aquella inteligencia. Por último, quiero anotar cómo Anaxágoras hace figura de "místico" aun cuando en muy lato sentido en la historia de la filosofía griega, ora por aquello de la "visión de las cosas escondidas", ora por esto de la "sutileza y pureza que hacen al Nous inteligente, poderoso y capaz de ordenarlo todo sin confundirse ni mezclarse con nada".

Bien merecía Anaxágoras ser director espiritual de Pericles. A más de esto supo de astronomía tanto cuanto era preciso para formular una teoría exacta de las fases de la luna y de los eclipses y para presentir la naturaleza de la Vía Lactea y explicar lo que hay de ilusorio en las distancias aparentes de las estrellas (Cf. Gomperz. I. p. 236). Quizás a consecuencia de la caída de un bólido en Egos-Potamos, hacia 468-466, explicó que los astros no son sino "masas incandescentes" con lo cual le quitó al sol su tradicional divinidad heliaca no sin grave escándalo de las gentes que, inclusive, lo acusaron públicamente de impiedad por este y otros desafueros semejantes que le acarrearón un retiro forzoso a Lámpsaco de Asia, donde murió de más de setenta años.

Si algo hay de positivo en la obra de Anaxágoras, a ello pertenece "el conato de alzarse de la sensación a la inteligibilidad y de constituir la realidad, no sólo con lo sensible, sino con formas e ideales específicamente distintos. Atribuyendo, por otra parte, aun cuando imperfectamente, la causalidad eficiente al Espíritu, hizo un esfuerzo meritorio para substituir a la mera causalidad mecánica y material, la causalidad superior del fin y del bien. Por todo lo cual, y a juicio de Platón y Aristóteles, Anaxágoras, que es uno de los últimos filósofos naturalistas, es así mismo uno de los precursores inmediatos de Sócrates.

Del papel que Anaxágoras representara entre sus contemporáneos hay que decir que fue menos que nulo. Las circunstancias de que tanto hemos hablado no eran propicias a la filosofía desinteresada que se mueve en las alturas, ni a las especulaciones exquisitas que no traen honra y provecho inmediatos. Pasó, pues, inadvertido a veces, a veces burlado, y a veces perseguido entre los atenienses. Aristóteles dice de él que hablaba "como podía hablar un sabio en medio de insensatos y desatinados"; y Jenofonte en sus "Memorables", no expresa una opinión sino la común opinión de las gentes cuando anota que "el gran filósofo no las tenía todas consigo" IV. 7, o sea que "no tenía la cabeza en su lugar": "un tantinet naïf, pour ne pas dire toqué" concluye Gomperz, I. 240, pero imponente por su reposo aristocrático y por su tranquila dignidad.

Muy distinto de Anaxágoras se nos muestra Empédocles de Agrigento en Sicilia, en donde sentó plaza de orador, Político, Vidente, Tau-maturgo, etc., todo ello aderezado con una fastuosa y teatral presentación: "Llego hasta vosotros como un dios inmortal..." declaraba solemnemente al principio de su poema "Katarmoi" o "Purificaciones" leídas en la gran asamblea de Olimpia. En física es acérrimo partidario de los cuatro elementos; fuego, agua, éter y tierra a los cuales diviniza poéticamente: Zeus resplandeciente, Hera nutricia, Nestis, Hefaiostos... Dos fuerzas motrices, la Amistad y la Discordia (Filótes-Neicos) en perpetuo antagonismo unen, desunen y mueven sin cesar los elementos... De ahí nacen todos los principios y leyes y acaecimientos del mundo físico, biológico y hasta psicológico. Si afirma la existencia de una verdad superior a las inteligencias mortales, admite que el pensamiento se identifica con la sensación. Habla de Dios y del destino humano en formas muy emparentadas con el orfismo pitagórico: "En Dios —dice— no hay sino el movimiento de un espíritu indeciblemente santo que, con pensamientos rápidos, discurre velozmente por todo el mundo... las almas de los mortales son dioses de larga vida que alguna vez prevaricaron, se mancharon las manos con homicidio, perjuraron, y se fueron en pos de la Discordia. Por lo cual, sujetas al oráculo de la Necesidad y al antiguo y eterno decreto de los dioses, andarán errantes lejos de los bienaventurados, durante tres veces diez mil años. En ellos se revestirán sucesivamente de todas las formas mortales y peregrinarán por las cuatro regiones elementales del universo, y donde quiera serán objeto de abominación. Uno de esos desterrados de las mansiones divinas, soy yo, vagabundo sin ventura que prestó su fe a la Discordia furiosa, y aún conserva el recuerdo de sus migraciones y la esperanza de cumplir la última etapa hacia su mansión original". En resolución: Empédocles propone una "síntesis confusa y vacilante, no desprovista de detalles curiosos, huérfana de puntos de vista superiores, y sobrado apasionada para ser sistemática". (León Robin. p. 134).

Hay dos teorías de Empédocles (nacido entre 480 y 490) que merecen citarse. Una es la de "la animación universal" que podría derivarse de aquel su principio de que "el semejante es conocido por el semejante" o, como dice en otra parte que "percibimos la tierra por la tierra, el agua por el agua, el éter divino por el éter, y el fuego por el fuego funesto". Todo lo cual hace presumir que para Empédocles la materia está dotada de conocimiento, o que no ha distinguido rigurosamente el mundo animado del inanimado. Todo, para él, posee sin excepción la facultad de pensar, todo participa de la inteligencia. De ahí que otorgue nombres de divinidades a los elementos. Además, dice Empédocles, que cuantas veces el conjunto de la materia se aglomera en una unidad perfecta por virtud del triunfo de la Amistad, se convierte en "Sphairos" que es una divinidad bienaventurada. Pero si lo es, tiene que estar dotada de conciencia y de energía, y en tal caso no se concibe cómo, en el estado de disgregación, esa misma materia no sea sino una masa muerta e inerte, desprovista de energía y únicamente sujeta a impulsos extrínsecos.

Por otra parte, esa "divinidad bienaventurada" poseedora de conocimiento entero y absoluto, falla en un punto, porque le falta el conocimiento de la Discordia. Y le falta porque la Discordia no entra en la

aglomeración pacífica del "Sphairos", y porque, semejante a los elementos que no se conocen entre sí, la Amistad no es vista ni conocida sino por la Amistad, y la Discordia no es vista ni conocida sino por la hórrida Discordia. Todo lo cual no es sino conclusión lógica del principio que se citó antes.

La otra teoría de Empédocles es denominada por algunos "física del alma" por cuanto todo lo que la concierne parece reducirse a elementos materiales, de tal suerte que las diferencias de cualidades o de funciones psíquicas se fundan en las diferencias materiales correspondientes. Así llega a decir que "la inteligencia varía en los hombres según la materia de que están hechos" y la superioridad de unos sobre otros tiene su origen en la riqueza de la composición material y en la feliz combinación de sus elementos.

Mas he aquí que en Empédocles se halla también una "teología del alma" o sea la teoría de que cada alma es un "dios" o "demonio" precipitado de su patria celeste a esta "pradera tenebrosa", a este "lugar sin gozo", en donde se viste de formas variadísimas. ¿Cómo, se pregunta uno, han de compaginarse esta alma-materia y esta alma-demonio? Lo más obvio es que esta alma-demonio (que nunca se designa como el agente que en nosotros piensa y quiere) parece no tener otra función que la de separarse del cuerpo a la hora de la muerte para sobrevivirle en el mundo subterráneo. En cambio el alma-materia (llamada "thymos", palabra idéntica al latín "fumus", al sánscrito "dhumas", al antiguo eslavo "dymu"... ) responde a la vieja idea de que el principio animador del cuerpo se muestra en el "vapor" que se desprende de la sangre fresca.

Nótese ahora la contradicción que hay en fijar por una parte la fuente de las acciones humanas en la composición corpórea, y en cargar por otra parte, el resultado de tales acciones al alma-demonio que tan poca o tan ninguna parte tuvo en ellas. Dicen los autores que la tenacidad con que Empédocles conserva esta alma-demonio o "psyche", depende de que, por razones religiosas, jamás quiso renegar del Orfismo.

La coexistencia del alma-materia y del alma-demonio de suerte que toda la actividad humana cognoscitiva, sensitiva y moral aparezcan como efecto y producto de aquélla, mientras que la segunda apenas tiene la función de sobrevivir para continuar peregrinando de cuerpo en cuerpo, no deja de tener alguna analogía con el sensismo de Locke y Condillac (1780). Odiérase bien que estos últimos se limitan a la "teoría del conocimiento". Parte el segundo de la hipótesis de que "todo conocimiento puede descomponerse en sensaciones" y dice: Una sensación dominante y exclusiva es la atención; una doble atención es una comparación o juicio; el recuerdo de una sensación agradable es un deseo; un deseo predominante es la voluntad. Así, la facultad de sentir acapara y se apropia las funciones del alma y ésta se atenúa notablemente. Cierto es que Locke y Condillac admiten positivamente el alma racional y espiritual, pero no es menos cierto que "la privan de toda actividad en la formación de las ideas" (Foulquier. *Metaph.* p. 248). Pero es obvio que esto de admitir un alma sin funciones, conduce normalmente a la negación misma

del alma y a hacer de ella una especie de símbolo de antiguas creencias, "sorte d'organe témoin d'une philosophie périmée", añade Foulquier ibidem.

Creo pues que, para los efectos de la teoría del conocimiento, las energías sensitivas y causantes de sensación, representan en Locke y sobre todo en Condillac, el alma-materia de Empédocles; así como el alma racional y espiritual que admiten, representa el alma-demonio.

Como quiera que ello sea, más interesante se me hace confrontar nada menos que con Santo Tomás, aquella frase de Empédocles: "La inteligencia varía en los hombres según la materia de que están hechos", frase rudamente materialista si se toma tal como suena, si se entiende según toda la elementalísima concepción que parece encarnar. Pero, ¿y no será esa frase un atisbo, una adivinación más o menos confusa de lo que, con plena nitidez se nos ofrece en la doctrina del "principio de individuación"? Y pienso más. Aquel Orfismo que tanto insiste en la idea de una "degradación primordial" y en la de "peregrinaciones sucesivas" del alma por habitáculos o cárceles corpóreas, ¿no será un antecedente, una fórmula antiquísima que quizá refleja la idea de "esta cárcel y estos hierros en que el alma está metida" que dijo Santa Teresa, o la otra prisión en que "todo el compuesto humano se halla como entre brutos animales", que dijo San Ignacio? Si cabe aquí hablar de "coincidencia" sépase de una vez que la cuestión de "comunidad de ideas y figuras" no arguye por sí sola que un autor se haya inspirado en otro anterior ni aún siquiera que lo haya conocido.

¿Me atreveré a decir que el alma-materia y el alma-demonio de Empédocles no son, en realidad, sino dos porciones de una misma verdad, que precisamente por no ser sino "porciones" andan malísimamente avenidas en ese su sistema? Y esa única verdad es para mí la que propuso Santo Tomás al definir el "principio de individuación".

Pero este "principio de individuación" no puede dar de sí todo su contenido si prescindimos del dogma del pecado original. Veamos porqué.

Antes será bueno prevenir cierta objeción: Esto de buscar en la filosofía antigua y pagana antecedentes de doctrinas que o son reveladas o no pueden entenderse bien sino con auxilio de la revelación, ¿no nos pondrá en peligro de menoscabar, desvirtuar o perjudicar en algo la autoridad propia y específica de la revelación? A lo cual respondo de una vez que puede darse el caso de que algunas de las nociones o elementos que entran en un dogma hayan sido conocidos más o menos claramente por la sola razón humana pero no la trabazón, coordinación y junta que hace de esos elementos y nociones un todo armónico y les da una significación precisa que sólo mediante la revelación puede manifestársenos. Así, todas y cada una de las palabras que componen una oda de Horacio pueden serme conocidas, pero de ahí no se sigue que yo sea capaz de hacer la oda. Sé y conozco también todas las notas y ritmos que entran en una fuga de Bach, pero nunca seré capaz de escribirla, etc., etc.

Y ahora sí volvamos a Empédocles. Santo Tomás se propone esta cuestión: ¿de dónde procede que las cosas singulares e individuales lo sean? ¿porqué no habiendo sino un metal-nikel estas dos monedas de nikel son dos y se distinguen de todas las demás? El problema se complica al tratarse de las substancias incorpóreas llámense angeles o almas humanas.

En lo puramente corpóreo el "principio de individuación" es la **materia signata quantitate**. Entiéndase que este accidente cantidad sopor-ta a todos los demás accidentes.

Ahora bien: las almas humanas, como espíritus que son, tienen que ser de suyo simples. Infundidas en el cuerpo se distinguen por la materia circunscrita o "signada" por la cantidad. Separadas del cuerpo que informaron se distinguen: "Licet individuatio animae ex corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore, cujus est actus; non tamen oportet ut destructo corpore individuatio pereat; quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum, ex hoc quod facta est forma hujus corporis (o sea en cuanto por haber actuado mediante el cuerpo queda afectada, calificada, teñida, modificada por esa actividad psíquico-somática), illud esse remanet semper individuatum" (c. VI de Ente et Essentia).

Pero me parece que siendo espirituales y simples, sería imposible que dos almas humanas se distinguieran antes de su infusión en el cuerpo.

No es concebible en sustancias simples un más o un menos de cualidades o de energías que las distinguan. De ahí la admirable lógica con que se ha sostenido siempre que "Dios crea las almas en el momento mismo en que han de ser infundidas en el cuerpo".

Algunos extrañan que se insista en la igualdad de las almas humanas. Para añadir probabilidad a esta opinión, se hace notar lo siguiente:

Si las almas humanas, como energía espiritual que son fueran distintas, tal distinción podría invocarse a manera de excusa o descargo a todo lo largo de la vida y en todas sus circunstancias. Si yo hubiera tenido el alma de fulano!... sería la frase más común de los hombres para explicar y disimilar extravíos y fracasos de todo linaje. Con la agravante de que las inferioridades o menoscabos que fueran advirtiéndose no podrían subsanarse a fuerza de disciplina, por cuanto provendrían precisamente de la forma sustancial humana, de su constitutivo esencial, contra el cual es obvio que no hay acción posible.

En cambio; si las diferencias y lacras humanas no provienen del alma que es igual en todos los hombres, sino de las inclinaciones desordenadas o enfermizas del cuerpo, entonces, salvo el caso de un cretinismo completo y de una obnubilación total siempre y en todo caso causados por el mal estado o perturbación momentáneos o permanentes del cuerpo, entonces —digo— la culpa y responsabilidad de nuestros extravíos puede y debe achacarse a una falta más o menos voluntaria, pero falta al fin y al cabo, de buen gobierno por parte de las facultades o potencias superiores.

Mas aún: en caso de desigualdad intrínseca de las almas, el que se juzgue mal provisto, no podrá tener ningún estímulo para mejorarse. Lo contrario acontece si el alma es igual en todos. Y pudiera ser que, venciendo heroicamente las miserias y herencias corporales (caso de San Luis G.), a poder de voluntad iluminada y sabedora de que "omnia possum in Eo qui me confortat", se llegará a los sumos ápices de la perfección humana. Por último: la calidad del alma influye naturalmente en la responsabilidad, mérito y demérito. ¿Quién y cómo podría darse cuenta siquiera aproximada de la responsabilidad? ¿Y cómo se trocaría en persuasión de impotencia esencial, lo que no es sino un desmayo venible?

También va a seguirse de esto que las almas humanas, en cuanto son una energía espiritual, son absolutamente idénticas. Mi alma y la de Empédocles y la de Platón y la de Santo Tomás y la de Dante y la de Judas y la de Pilatos... son idénticas. ¿Porqué somos tan distintos?

Porque el alma humana está esencialmente ordenada a informar un cuerpo lo cual significa que su actividad ha de ejercitarse mediante el cuerpo a través del cuerpo, con el ministerio del cuerpo, sirviéndose siempre del cuerpo como de instrumento esencial. Buena prueba de ello es el axioma "Nihil est in intellectu...".

Confirmando lo dicho alegaré el dicho de Remer (t. I. p. 311) "de natura intellectus humani non solum non est ut non multiplicetur, sed est positive ut multiplicetur (in individua, nempe) propter ordinem animae, cuius est facultas ad corpus".

De que se sigue que las sustancias incorpóreas, los espíritus puros no se multiplican como individuos. Dice Remer (p. 310): "Quum substantiae incorporeae completae naturae nullum dicant ordinem ad materiam, omnis differentiae inter eas existens non ex ordine ad materiam, ut ad subiectum receptionis, sed a seipsis, tamquam a formis seu actibus, repeti debet sed "differentia quae ex forma procedit inducit diversitatem speciei (S. Th. II c. gent. c. 93).

¿De qué o de dónde proceden entonces las extremadas diferencias que se advierten entre los hombres, supuesta la igualdad esencial y específica de las almas? Indudablemente del cuerpo que informan. Lo cual se hace comprensible mediante el ejemplo de los pianos...

Ahora bien: la tremenda influencia que el cuerpo tiene sobre el alma, "corpus quod corrumpit aggravat animam" (Sap. 9. 15) "quis me liberavit de corpore mortis hujus" texto que viene en pos del otro: "video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae" (Rom. 7. 24) "non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis" (Sap. 1. 4.), y a más de esto, el poder que tiene el cuerpo para subyugar al alma y como para imponerle sus propios apetitos y atrofiarle o anularle esos que son propios de "ésta muestra porción alta y divina"; esa influencia —digo— y ese poder son tales que en ocasiones parece que no haya en el hombre otra fuente de energía que la materia. Así trato de explicarme que Empédocles hubiera dicho: La inteligencia de-

pende de la materia de que estamos hechos, frase que quizá no sea sino una fórmula exageradísima que allá en el fondo expresa lo mismo que se encierra en el principio de individuación. Valga todo lo dicho para compendiar lo que nos sugiere el alma-materia de Empédocles.

En cuanto al alma-demonio ¿qué es sino un recuerdo de aquel principio divino o dionisiaco que mezclado en el hombre desde su origen, con el elemento malo o titánico, debe emanciparse de éste "mediante una serie de purificaciones repetidas durante muchas existencias consecutivas?" (Xtus. p. 468). (Dionisio Zagreo, hijo de Zeus y de Perséfone, desgarrado y devorado por los Titanes enviados por Hera y Juno. Condenados éstos y fulminados por Zeus, de sus cenizas nacen los hombres. En estos hay, por tanto el principio malo venido de los Titanes, y el bueno venido de la sangre de Dionisio a quien habían devorado. Doctrina muy patente en el siglo VI; practicada por comunidades secretas (Thiases); compuesta con elementos venidos de Tracia, Creta y tal vez Egipto; adoptada por los pitagóricos probablemente a causa del elemento moral (purificaciones) que contenía. Dionisio al nacer hereda el imperio del mundo).

¿Porqué han de nacer los hombres sometidos a la lucha intestina de los dos principios? Cuestión sin respuesta en la mitología, pero que sirve de antecedente al dogma del pecado original que sí la explica.

¿Porqué el alma-materia de Empédocles? Para explicar brutalmente el desequilibrio del hombre que definió San Pablo "Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae... Non quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio". (Rom. 7.15) "Scio enim quod non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum" (ib.). Desequilibrio que, si no se remedia, acaba por hacer que el hombre aparezca íntegramente dominado por la materia; desequilibrio que existe a causa de la transmisión contaminada del cuerpo y que no existió en el estado de inocencia.

¿Porqué las dos almas de Empédocles? Porque hasta él no había llegado la fórmula ignaciana: El alma presa en el cuerpo, y el compuesto entre brutos animales.

En resumidas cuentas, a los sofistas del siglo V les faltó originalidad y sinceridad; la forma y el método les preocupó más que el fondo y que la invención; se enamoraron de la paradoja que embelesa y deslumbra e hicieron caso omiso de los valores que perduran; el presente inmediato les robó la visión o conjetura, siempre necesarias, del futuro. En compensación debe reconocérseles que trabajaron por generalizar la cultura y por extender a todos el beneficio del saber, tan circunscrito antes en el recinto de la escuela; dilucidaron los métodos e iniciaron la crítica del conocimiento; afinaron, por último, el arte de la expresión del pensamiento, y por los caminos de la gramática y de la retórica se acercaron a la lógica que habían de construir Platón y Aristóteles.

Mgr. JOSE VICENTE CASTRO SILVA,  
Rector del colegio. Catedrático de Metafísica  
en la Sección de Bachillerato y de Filosofía  
del Derecho en la Facultad.