

EL ARISTOTELISMO
Y SU INFLUENCIA

JOHN LEOFRIC
STOCKS

Título del original inglés:

Aristotelianism

Ediciones el**aleph**.com

Editado por
el**aleph**.com

Todos los Derechos Reservados

PREFACIO DEL AUTOR

Cierta apología parece imprescindible en la confección de este ensayo, el cual se aleja tanto de la norma que preside esta serie, que todo cuanto se dice del filósofo en cuestión ocupa la mayor parte, y lo relativo a su influencia pasa a lugar secundario. Pero un relato completo de la infancia de Aristóteles sería una historia del pensamiento europeo y exigiría un conocimiento enciclopédico que el autor de este ensayo dista mucho de poseer. Ante esta alternativa quizás la única posibilidad de acercamiento surja a través de los propios escritos aristotélicos, por consiguiente, éste es el camino que ha elegido el autor. Ahora bien, si a los ojos de alguien versado en Aristóteles pareciese arbitraria o antojadiza la elección de los temas y la presentación de la doctrina, el autor sólo alegaría para su defensa lo limitado del espacio y las exigencias que impone toda simplificación, a la vez que pediría que su obra fuese juzgada sólo como ensayo de introducción a tan grande tema.

"Lo que buscamos es la causa; o sea, la forma." ARISTÓTELES, *Metafísica*

I. PRÓLOGO

1. DATOS BIOGRAFICOS

UNOS doscientos años de especulación libre y fructífera ya habían echado las bases de la ciencia y de la filosofía cuando Aristóteles heredó la dirección del pensamiento griego, al que habían contribuido, desde mucho antes, las colonias del Este y del Oeste. Sus grandes hombres: Thales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Pitágoras, Parménides, Empédocles, eran por aquel entonces figuras de leyenda y de venerable memoria. La nueva inspiración traída por Sócrates y sobre todo por la gran obra de Platón y su Academia, hacía que Atenas

ostentase ya, en lo especulativo, una supremacía que hubo de mantener aproximadamente durante un milenio. Y bien podría disculparse el que algún observador foráneo, al advertir la gran variedad de sectas solidarias con aquella inspiración, se hubiera dado a pensar que el nuevo movimiento, si bien rompía con los viejos moldes, era revolucionario en cuanto a su impulso. El mismo Sócrates, de confiar en el testimonio de Platón, clamaba por una cierta independencia respecto de sus predecesores, y ofrecía sus propias sugerencias a modo de precaria tabla de salvación para aquellos hombres en peligro de completo naufragio. Pero cualquiera fuere el pensamiento de Sócrates y lo que sus otros discípulos predicaran, la fundación de la Academia por Platón, en 387 a. C., fue el preludio de un esfuerzo para la vida espiritual en común, probablemente sin paralelo en la historia del mundo; y no poco favorable coincidencia ha sido que, para la posteridad, junto a la obra de la primera Academia y del Liceo, los esfuerzos de otros depositarios de la sabiduría socrática desapareciesen por completo como estrellas vecinas al sol. Y era nada menos que la sabiduría de Grecia lo que recogían y destilaban aquellos dos grandes laboratorios; en ellos, salvo insignificantes

excepciones, confluían todas las corrientes y a pesar de los desarrollos posteriores más inmediatos, de los esfuerzos de estoicos, epicúreos y neoplatónicos, de atomistas, físicos y matemáticos, fue Aristóteles quien, después de todo, llegó a ser "el filósofo" del mundo cristiano.

Cuando nació Aristóteles hacía ya quince años que había muerto Sócrates, Platón tenía cuarenta y tres y la Academia estaba entre su primero y segundo año de existencia. Los hechos más notorios de la vida de Aristóteles son éstos: su padre, Nicómaco, fue médico de la corte del padre de Filipo de Macedonia; Aristóteles pasó los primeros años de su vida en la pequeña ciudad de Estagira, en la Tracia Calcídica. A la edad de dieciocho años rehusó estudiar medicina, vocación de todos sus antepasados; emigró a Atenas, donde vivió durante veinte años en calidad de miembro de la Academia platónica. Luego de la muerte del maestro, Aristóteles abandonó Atenas y después de recorrer las costas asiáticas durante cuatro años, tres de los cuales los pasó como invitado de Hermeias, un condiscípulo platónico, a la sazón gobernador de Asos y Atarneo, en Misia (Aristóteles tenía algunos familiares en estos lugares), fue llamado por Filipo de Macedonia, quien le

encargó de la educación del joven Alejandro, que sólo contaba por aquel entonces trece años de edad. Aristóteles permaneció junto a Filipo hasta la muerte del monarca, acaecida siete años más tarde, y no se alejó de la corte macedónica hasta un año después de la ascensión de Alejandro al trono. Es de lamentar que no hayan quedado testimonios dignos de fe respecto de esta experiencia. Todo cuanto sabemos en este sentido se reduce a que en 335-4 Aristóteles regresó a Atenas, donde fundó su propia escuela en el Liceo. La dirigió durante doce años, hasta la hora en que las amenazas de persecución que se cernían sobre él, acusándole de impío —probablemente la verdadera razón no era otra que su amistad con el *Antipater* macedonio—, le hicieron buscar exilio voluntario en la Eubea, donde murió antes de pasar un año, o sea a los sesenta y tres años de edad.

La escuela fundada por Aristóteles estaba organizada según el modelo de la Academia platónica, es decir, como una hermandad religiosa. El fundador era su Jefe y tenía como colegas y asistentes a un número de hombres de probada capacidad para la enseñanza y la investigación, a semejanza de los de un Colegio de Oxford o Cambridge. Aristóteles,

como extranjero, no podía poseer bienes raíces en Atenas, pero no mucho después de su muerte los edificios y recintos pasaron a ser propiedad de la Escuela y es muy probable que los miembros o "Mayores" tuvieran el derecho de elegir su propio Jefe. El vínculo religioso estaba dado por el culto de las Musas, celebrado con solemnidad el último día de cada mes en una reunión de la Escuela en pleno. Los miembros presidían por turno el *Simposio* (banquete) mensual y aquél en quien recaía esta misión era también Decano, responsabilizándose de la disciplina de los discípulos. Ni él ni el Jefe de la Escuela recibían, al parecer, gratificación alguna de parte de los discípulos, y si bien se hacía una pequeña suscripción para el *Simposio*, la contribución requerida para los festejos era fijada por el Jefe. Ciertos deberes religiosos recaían por turno entre los "Mayores" y esto parecía involucrar algunos otros gastos. Todo esto parece indicar que los medios privados eran más indispensables a los maestros que a los discípulos del Liceo.¹ Se dice de Aristóteles que había algo de petimetre en su persona y que era amante del bien vivir. Sin duda, era hombre de

¹ Cf. Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie*, Art., "Aristoteles"

mundo y su apariencia sugería más bien el consejero de reyes que al distraído filósofo. Y que era melindroso en cuanto a su modo de vivir, especialmente en su atuendo personal, resulta tan cierto para los defensores de su *Ética* como la puntillosa piedad que le atribuyen en el trato de sus amigos y familiares.

Aristóteles fue un escritor fecundo, su reputación literaria se mantuvo bien alto en la antigüedad; pero por una curiosa casualidad, sus obras, escritas por lo general para la circulación y en las que se basaba su nombradía, a excepción de unos pocos fragmentos conservados en otros autores, han perecido totalmente. Al parecer no eran sino diálogos elaborados siguiendo el antecedente platónico y en los que trataba temas filosóficos en forma adecuada para un público ya ilustrado al respecto. Lo que ha quedado es un conjunto de materiales destinados simplemente al estudio y la investigación de la Escuela, incluyendo algunas lecciones cuidadas pero abstrusas, junto a algunas observaciones ya sistematizadas y numerosas listas de cuestiones a solucionar. El grado de perfección literaria varía mucho en las di-

(Gercke).

ferentes obras y aun en las diversas partes de una y la misma investigación. Las que han perdurado² se clasifican naturalmente de acuerdo a los temas que tratan:

I. *Lógica*. Un número de tratados de desigual valor, pero que contienen en la teoría del silogismo demostrativo una de las mayores contribuciones del aristotelismo a la sabiduría del mundo.

II. *La teoría de la materia y del movimiento*. En cuatro obras (*Physica, De coelo, De generatione et corruptione, Meteorologica*), donde se dilucida la estructura del universo físico y los diversos movimientos y cambios de sus partes. Tanto los principios como los métodos

² Por varias razones un tratado aristotélico presenta una clase de unidad muy diferente a la de un libro moderno, y la terminología que es adecuada a este último no puede ser usada para el primero sin ciertas reservas. La generalización puede ser arriesgada; así, en tiempos modernos, idealmente al menos, un tratado requiere, además de unidad objetiva (por ejemplo: aquello derivado de la materia que se trata), una cierta unidad subjetiva o artística, o sea que, como cualquier obra de arte, debería tener –según propia frase de Aristóteles– un comienzo, un medio y un fin; mientras que en los tiempos antiguos una obra científica estaba eximida del último requerimiento. Pero la cuestión es demasiado complicada como para plantearla en una breve nota. El problema aristotélico está tratado en forma maestra en el *Entstehungsgeschichte der Metaphysick des Aristoteles*, de JAEGER.

empleados pueden despistar o extraviar al lector moderno; no obstante, el primero y tercero de estos trabajos contienen algunas de las especulaciones más agudas de Aristóteles, y la descripción de los cuerpos celestes, en *De coelo*, no puede ser ignorada en ningún intento de estimación de la visión del mundo de Aristóteles.

III. *La teoría de la vida*. Figura en *De anima*, donde, con los tratados menores vinculados al tema, Aristóteles expone la naturaleza del alma como principio de la vida dominador de la materia orgánica.

IV. *El mundo animal*. Los cuatro tratados sobre los animales forman el mayor conjunto homogéneo de todo el *corpus* aristotélico. Esta es también la parte menos teórica de toda la obra, y de todos los trabajos de Aristóteles son éstos los que están más cerca del espíritu científico moderno. Han gustado a muchos de los naturalistas posteriores; así por ejemplo, Darwin³ en una de sus cartas decía a este respecto: "Linneo y Cuvier han sido mis dos dioses, aunque en muy distinta manera; sin embargo, no eran más que discípulos del viejo Aristóteles."

V. *El hombre y sus obras*. Bajo este encabezamiento

³ *Vida y Cartas*, III, p. 252.

figuran, primero, las dos obras de Aristóteles que ejercieron mayor influencia en el mundo moderno: la *Ética* y la *Política*. Ambos libros adolecen de cierta falta de unidad y secuencia, pero aunque los comentarios se acumulan sobre los comentarios y las críticas están siempre dispuestas para una nueva disección, ambas obras conservan su inagotable frescura y sugestividad, tanto para el estudioso de la vida griega, para el filósofo ético y político, como para el simple hombre de negocios. En segundo lugar, junto a estas grandes obras deben ser mencionadas: la *Retórica*, que no goza actualmente de mucho favor, no obstante haber sido antiguamente muy conocida por los amantes de los clásicos, y la *Poética*, donde se expone la teoría del Drama Ático y que ha tenido probablemente más influencia que cualquier otro trabajo simplemente teórico sobre el ejercicio y la crítica literaria en las letras modernas. En el campo de los estudios sobre Política se le reconoce a Aristóteles la virtud de haber compuesto o reunido una serie de tratados sobre las constituciones de las principales ciudades griegas. De estas series sólo se ha conservado un tratado, el de "La Constitución de Atenas".

VI. *Metafísica*. Este título, que figura a la cabeza de

uno de los más extensos tratados aristotélicos, y cuyo nombre fue impuesto por sus sucesores para designar aquellas discusiones que el mismo Aristóteles llamaba "Teología" o "Filosofía Primera", abarca temas relativos a la naturaleza última del Ser y a la naturaleza del Ser último. La obra, tal como ha llegado a nosotros, no es un tratado que observe una rigurosa unidad, pero en su mayor parte está referido directamente a este propósito. Gran parte de la Metafísica aristotélica, en el moderno sentido del término, está expuesta en otros tratados, especialmente en *Physica*.

La mera enumeración de todo esto es por sí misma impresionante. Pero si se tienen en cuenta dos hechos: primero, que se han perdido todas las obras que Aristóteles escribiera para un público muy vasto; segundo, que las que se han conservado están expuestas con una concisión que hace que con frecuencia una sentencia aparezca como equivalente a un párrafo, y un párrafo a un capítulo, uno llega a asombrarse más aún de la fertilidad del genio aristotélico. Su mente, en alto grado productiva, quizás pudiera disculparle de esa ausencia de unidad y carencia de definición; pero de ningún modo puede serle inculpada a Aristóteles semejante defección.

No hay autor que haya escrito con mayor escrupulo por la exactitud o con mayor rigor y consistencia, sin olvidar que dio término a toda esa obra a la edad de sesenta y dos años, cuando su Liceo sólo contaba con doce de vida⁴.

⁴ No es admisible, por supuesto, que Aristóteles haya compuesto toda su obra durante su breve permanencia en el Liceo. Al análisis más superficial surge como hecho indudable que los manuscritos de distintas fechas fueron puestos juntos al componer muchos de los tratados. Pero poco se ha hecho, hasta no hace mucho tiempo, para discriminar las varias etapas y reconstruir la historia del pensamiento aristotélico como un todo. Un aspecto enteramente nuevo se ha atribuido a esta cuestión a raíz del arduo y sugestivo tratamiento que sobre este problema se hace en el *Aristóteles* del profesor JAEGER (1923). Es probable que cierta parte de las obras que llegaron a nosotros daten de fecha posterior a la del período en que Aristóteles fue miembro de la Academia, o sea, cuando era platónico declarado. La mayor parte de ellas fueron compuestas o reducidas a su presente forma durante la estancia de Aristóteles en el Asia Menor. Allí, de estar JAEGER en lo justo, condujo su primera escuela dentro de un espíritu crítico pero de lealtad a la Academia, a la vez que se hacían los intentos de formular un platonismo reformado. Sobre estos fundamentos, durante el último período edificó su pensamiento maduro y confirmó sus principios dentro de la variedad de nuevas aplicaciones. Una fórmula simple, tal como la que trata de probar que su desarrollo se cumplió desde el misticismo al positivismo, o desde la trascendencia a la inmanencia, o desde la metafísica a los hechos que ofrece la realidad, es más fácil de inventar que de justificar. De

La Escuela, fundada en Atenas por Aristóteles, tuvo una existencia que se prolongó durante más de ochocientos sesenta años, y cuando finalmente fue cerrada por Justiniano, en el siglo VI de nuestra era, había realizado ya una obra más duradera que la de cualquier moderna Universidad europea hasta nuestros días. Por supuesto, Aristóteles tenía en todo sentido una inmensa deuda respecto de la Academia platónica, deuda de la que él mismo tenía plena conciencia. Sin duda se hubiera sentido orgulloso de ser llamado —como lo fue más tarde— "el más auténtico de los discípulos de Platón". Sin embargo, en las obras de Aristóteles y en los escasos documentos que se han conservado acerca del primitivo Liceo, es fácil advertir el signo de un espíritu nuevo y original que, aparte de toda divergencia doctrinaria, basta por sí mismo para diferenciar la Escuela más joven de la más antigua. La natural inclinación hacia las especulaciones prematuras y fantásticas que señalan los arduos comienzos del

suerte que el material que ha llegado a nosotros necesita ser investigado nuevamente y a la luz de las ideas más actuales. Para una oportuna y a la vez lúcida perspectiva de esta situación, véase la conferencia del prof. J. BURNET "Aristóteles", en *Actas de la Academia Británica*, de 1920 (Vol. XI).

pensamiento sistemático, fue reemplazada por esa sobriedad y objetividad impersonal que es condición para la cooperación entre los hombres de estudio. El progreso gradual mediante el esfuerzo común, que es una característica frecuente en la investigación científica moderna, ya había sido previsto y adoptado en más de un campo de la actividad de Aristóteles, y si bien la Escuela peripatética no conservó por mucho tiempo, después de la muerte de su fundador, este carácter y ninguna otra escuela filosófica siguió las huellas marcadas por él, es en esto, más que en cualquier aspecto de la doctrina, donde residen los rasgos distintivos del Liceo. Bajo la dirección de Aristóteles y la de sus sucesores más inmediatos, el Liceo fue, principalmente, un hogar para el estudio. "Aristóteles —dice Estrabón⁵— hizo hombres versados de todos sus discípulos", pero agrega que Teofrasto, el inmediato sucesor de Aristóteles como Jefe de la Escuela, era el más sabio de todos ellos.

⁵ *Geogr.*, p. 618. 'Erudito' no es la traducción más justa de la palabra griega (ἐροτικός) que sugiere más bien fertilidad en la exposición y en la explicación. Pero los libros no formaban todavía pilas como montañas y el erudito o el bibliómano (nuestra gloria moderna) no podían aún existir.

2. LA HERENCIA SOCRÁTICA

Ya se ha sugerido que la línea Sócrates, Platón, Aristóteles, tiene una verdadera unidad y que en la obra de Aristóteles puede verse, en sentido muy amplio, la realización del impulso socrático. Por consiguiente, a fin de estimar mejor las ideas rectoras de la filosofía aristotélica, debemos considerar más de cerca esta trilogía. Pero es necesario prevenir al lector de las dificultades, que son muchas, principalmente a causa de las lagunas que presenta aquella tradición. A pesar del consenso común que ve en Platón un genuino socrático y en Aristóteles un auténtico platónico, entre los eruditos se está muy lejos de alcanzar unanimidad en cuanto a los límites precisos de la deuda de Platón respecto de Sócrates, y poca más existe acerca de la deuda de Aristóteles con la Academia. Sócrates no escribió nada; Platón escribió diálogos, muchos de los cuales se han conservado, y además hacía exposiciones bien sistematizadas en el seno de su Academia, a cuyo respecto las pocas referencias que nos ha legado Aristóteles son, prácticamente, la única prueba digna de fe.

Las obras de Aristóteles que pertenecían sin duda

al período de la primera Academia se han perdido, y por esa razón sólo es posible manejar algunas conferencias y otros materiales didácticos reunidos en el seno de la escuela peripatética para su propio uso. De esta suerte, todo testimonio en cuanto a las opiniones de Sócrates debe ser buscado en Platón y los que corresponden a las posteriores enseñanzas de Platón, deben buscarse en Aristóteles. Hay que notar también que el tiempo que abarca esta sucesión es considerablemente largo. Platón era cuarenta y un años más joven que Sócrates y sólo contaba con veintiocho de edad cuando éste murió; Aristóteles tenía cuarenta y tres años menos que Platón, a quien conoció cuando éste alcanzaba los sesenta.

La línea que va de Jeremías Bentham (1708-1832) a John Stuart Mill (1806-1873) y a Leslie Stephen (1840-1904) se nos aparece, en los tiempos modernos, como el paralelo más semejante. Supongamos que Bentham no hubiera escrito nada, que las obras de Mill fuesen diálogos con un indeterminado margen de ficción en que Bentham representase casi siempre el papel principal, y que cuando estuviese ausente no fuese mencionado, que Leslie Stephen fuese discípulo de Mill y que se independizase de él, y por otra parte que fuese filósofo sistemático en

lugar de ser solamente el historiador del movimiento Utilitarista. Agreguemos, contrariamente a lo que ocurre en los tiempos modernos, una ausencia casi total de testimonios ajenos, ¿qué esperanza habría de poder establecer con exactitud las relaciones existentes entre los tres pensadores? Luego, no puede sorprenderle a nadie que el problema sea mucho más difícil de resolver, toda vez que se trata de una etapa que abarca un siglo y medio de constante evolución, respecto de la cual los testimonios directos son deficientes y los indirectos, pocos y dudosos.

Como se ve, sería ridícula toda pretensión de solucionar el problema dentro de estos términos. No obstante, es indispensable un intento que al menos sugiera la significación histórica de Aristóteles. He aquí, pues, una narración que se supone cierta y en la que Platón⁶ pone en boca de Sócrates un detalle meramente incidental en la conversación aquella a la que puso fin la cicuta. "En mi juventud —decía Sócrates— me entusiasmé con la filosofía de la naturaleza. Pensaba cuán espléndido sería conocer la razón de todas las cosas; por qué llegan a ser, transcu-

⁶ *Fedón*, 96-100, algo abreviado.

rrer y existen. Tenía por costumbre embrollarme a mí mismo con toda suerte de problemas de esta índole: ¿cómo es que ciertos fermentos por el calor y por el frío llegan a ser nutrición adecuada para la vida animal?, ¿es la sangre, el aire, o el fuego lo que hace posible el pensamiento; o quizás sea el cerebro por retención y elaboración de las sensaciones que le llegan? Solía asombrarme de que todas las cosas perecieran, y no menor asombro me causaban los fenómenos del cielo y de la tierra. Finalmente, me convencí de mi incapacidad para la investigación de tales cosas. Estas parecían cegarme a tal punto que terminaba por desconocer aun aquello que antes creía saber... Y ahora he llegado por mí mismo al convencimiento de que con este método no puede explicarse el por qué de las cosas que aparecen, transcurren y existen. Por esto, lo rechazo y encauzo ahora mis torpes esfuerzos según un plan propio.

"Una vez escuché de un hombre la lectura de un libro que atribuía a Anaxágoras; decía así: «el pensamiento regula y da razón de todas las cosas». He aquí un argumento que fue bien recibido por mí. Comprendí que me sentiría satisfecho si el pensamiento explicase todas las cosas. Pero supuse que debía probármeme que el pensamiento ordena cada

cosa para lo mejor, es decir, que las cosas aparecerían, transcurrirían y existirían como si esto fuese lo mejor para ellas, y ninguna otra cuestión se consideraría salvo esta, a saber: ¿qué es lo mejor y más excelente? Pero este conocimiento implicaría, por supuesto, el conocimiento de lo que es menos bueno. Así, yo depositaba todas mis esperanzas en Anaxágoras al extremo de que si él explicase, pongamos por caso, la forma o posición de la tierra y demostrara que todo ello está mejor de esta manera, yo no estaría dispuesto a pedir ya ninguna otra explicación... No hubiera dado mis esperanzas a cambio de nada. Estaba muy ansioso por poseer su libro a fin de leerlo tan pronto como pudiese, para saber rápidamente qué es lo mejor y qué lo menos bueno.

"Así, fue como caer de un gran caballo cuando, al leerlo, me encontré con que mi autor no basaba en pensamiento alguno todas sus explicaciones acerca de la ordenación del mundo, sino solamente en el aire, en el éter, en el agua y en otras puerilidades del mismo estilo. Fue como si alguien hubiese dicho primero que todas las acciones de Sócrates se debían al pensamiento y luego explicase mi conducta actual diciendo: «Sócrates está sentado porque su cuerpo está compuesto de huesos y músculos; éstos

se encuentran distribuidos y relacionados de tal y cual manera; y por eso sus piernas quedan bajo él, dobladas, tal como se las ve ahora». Es como si al tratar nuestra conversación de ahora se explicase por el sonido, por el aire y el oído todo esto, mientras se ignorase la verdadera explicación, o sea que los atenienses han pensado que es mejor condenarme, y yo a mi vez he creído que lo mejor era sentarme aquí, precisamente a la espera de la ejecución de la pena que ellos ordenaron. ¡Por los dioses!, de pensar en lo conveniente, estos huesos y estos músculos ya debían estar hace tiempo en Megara o en la Beocia, si no hubiera yo mismo hallado más justo y más noble esperar mi ejecución que huir. Con toda seguridad, no puede decirse que sean razones las que este método proporciona. Verdad es que sin estas cosas, huesos, músculos y lo demás, yo no podría haber llevado a cabo mis propósitos. Pero, hallar en ellos la razón de lo que hago —en mí, donde la conducta obedece al pensamiento— en lugar de parecer una elección de lo mejor resulta la futesa más inoperante. Significa incapacidad para distinguir la razón de una cosa frente a aquello sin lo cual la razón no implicaría ser tal. Pero, en efecto, la mayor parte de la gente aquí sólo anda a tientas entre

las sombras y toma por razón lo que de ningún modo puede serlo. Ellos explican la posición que asume la tierra como efecto de un torbellino, o por su misma forma de artesa. No inquietan por la fuerza que mantiene las cosas donde están, porque lo mejor es que estén así. Esto no obedece a fuerza alguna para ellos: su Atlas es más fuerte y más inmortal. Por mi parte, gustosamente sería discípulo de alguien que me explicase esto. Pero aquí otra vez fracaso. No puedo adelantar por mí mismo y no puedo hallar nadie que me enseñe. De esta manera, como algo mejor, me propongo a mí mismo el método de la explicación que pasaré a describirte si te place.

"Pensé, después de esto, que abrumado por el estudio de las cosas tal como ellas son, más me convendría cuidar de no dañarme a mí mismo como un observador de los eclipses de sol. Ellos corren el riesgo, como sabes, de arruinar su vista a menos que se contenten con la reflexión en el agua o algo similar. Temía que mi alma pudiese cegar por mirar las cosas con mis ojos y tratar de interpretarlas mediante los sentidos. Por eso pensé que debía buscar refugio en las teorías (*logoi*), y considerar la verdad de las cosas como reflejadas en ellas. Sin embargo, esto no puede ser mantenido enteramente. No ad-

mito en absoluto que considerar las cosas en teoría como opuestas a los hechos sea considerarlas en sus reflejos. De cualquier modo, éste es el camino que he seguido. Parto siempre de una teoría, la más consistente que pueda hallar, y todo lo que parezca concordar con ella lo asiento como verdadero, ya sea atendiendo a sus razones o a cualquier otra materia; y lo que no, como falso...

"Esto no es nada nuevo. Simplemente es lo que he dicho siempre, en ésta o en discusiones anteriores. Si te revelara el método de explicación que yo he obtenido, volvería a mi punto de partida, a ese bien conocido y trillado tema, el postulado de la existencia de *un* Bello en sí mismo, *un* Bueno, *un* Magno y así por el estilo. Si me concedes éstos, espero que de ellos me será posible explicar la inmortalidad del alma."

En este pasaje muy interesante se crea una nueva dificultad debido a que el postulado fundamental, referido a las sentencias finales, es el postulado de la existencia de Formas o Ideas, anticipadas por lo común en términos prácticamente iguales en *Fedro*, *Banquete* y *La República*, aunque no universalmente, y supuestas como la peculiar contribución de Platón a la filosofía. Pero dejando a un lado este punto cru-

cial, notemos que Sócrates expone su innovación como intento de introducir una nueva forma de la razón y un nuevo método de explicación. Tres métodos se distinguen con todo rigor: el primero, atribuido a la filosofía de la naturaleza donde, generalmente, se recurre sólo a los caracteres y cualidades de la materia, del calor, del frío, de la sequedad, de la humedad, etcétera, y se busca, por medio de éstos, explicar ciertos fenómenos tales como la nutrición y otras especies de cambio; el segundo, anunciado en una notable frase por Anaxágoras pero en verdad descuidado por él mismo, es una teleología simple y directa que aspira a demostrar que todas las cosas son para lo mejor, postulando necesariamente una inteligencia que gobierna el mundo y que resulta satisfecha en todos los detalles dentro del campo de su omnipotencia; el tercero, el humilde esfuerzo de Sócrates, está fugazmente caracterizado y es y no es el mejor después del primero. Es un retorno del original a un mero reflejo de él, y sin embargo, después de todo, sus objetos no son reflejos. En las "teorías" se halla la guía para lo real y la teoría más importante, la más inexpugnable que pueda ser hallada, es el postulado de la existencia de formas tales como lo Bueno, lo Bello, lo Magno.

Estas formas, continúa diciendo Sócrates, proporcionan la única clase de explicación que él podía aceptar entonces. "A todas las otras las sitúo; sólo éstas me confunden. En mi simple y acaso tonta simplicidad, abrazo esto para mí mismo: nada hace a una cosa bella salvo *ese Bello*, por presencia, participación, o cualquier otra cosa que permita describir su advenimiento. Sobre todo insisto en esto: es por lo Bello que las cosas resultan bellas." Aquí y en ninguna otra parte, dice, el suelo es firme.

Es interesante comparar con esta descripción el informe que da Aristóteles, al comienzo de su *Metafísica*, sobre la historia del pensamiento griego anterior a su tiempo⁷. Su informe también depende, generalmente, de los principios de explicación a que recurre. Es de opinión de que las cosas son susceptibles precisamente de cuatro clases de explicación, todas legítimas y necesarias en su empleo: por su materia o constitución física, por el impulso que las pone sobre un camino conocido, por el propósito al cual sirven, por la forma que encarnan. Estaba ansioso por demostrar que sus predecesores habían reconocido, en cierto sentido, todas estas clases de

razones o causas; y él pretendía haber demostrado esto mismo en el párrafo final. Todos los hombres las buscan, dice, “pero las buscan en forma vaga; y aunque en cierto sentido se sabía de ellas ya antes de mí, también en cierto sentido lo que se sabía de ellas estaba lejos de la verdad. Pues la más temprana filosofía parece balbucear, en cada esfera, como inexperta y sólo da muestras de comenzar un primer ensayo”. Guiado por este motivo, en el curso de su informe trató en primer término a los primitivos filósofos de quienes dice (como Sócrates, de la filosofía y de la naturaleza) que ellos no tienen, en su mayoría, concepción alguna de las cosas, sino una simple explicación material de las mismas; pero agrega que, como procedimiento de investigación, ellos se vieron obligados a buscar un impulso para dar cuenta del movimiento, y así tendieron a incluir el segundo de sus tipos de explicación. En esta categoría incluye el “pensamiento” de Anaxágoras. El primer acercamiento a una noción de la Forma o Esencia, Aristóteles lo encuentra en los pitagóricos, y el esfuerzo platónico es representado en principio como una continuación de ellos. Está claramente

⁷ *Metafísica*, Lib. 1, traducción y comentario de A. E. TAYLOR:

implícito que el adelanto de mayor importancia hecho por el mismo Aristóteles fue la formulación precisa de este principio de explicación. Por razones que no vienen al caso aquí, las Formas platónicas eran, para él, inadecuadas.

La parte atribuida a Sócrates y a Platón en este desarrollo está bosquejada en el siguiente párrafo: "Después de los sistemas que hemos mencionado viene la filosofía de Platón, que en muchos aspectos sigue a estos pensadores (los pitagóricos) pero poseyendo peculiaridades que la distinguen de la filosofía de los italianos. Primero, siendo joven, Platón adhiere a Cratilo y a la doctrina heraclítica, según la cual las cosas sensibles están siempre en estado de flujo y no hay conocimiento de ellas; y estos puntos de vista los sostuvo inalterablemente hasta su fin. A Sócrates, sin embargo, le preocupaba más la ética y no exclusivamente el problema de la naturaleza en general; buscaba allí lo universal y por eso fue el primero que atrajo la atención sobre las definiciones. Platón, aceptando su enseñanza, se hizo a la idea de que estas investigaciones no concernían a nada sensible, sino más bien a entidades de otra ín-

Aristóteles según sus predecesores, Chicago, Open Court, 1907.

dole debido a que la definición, que apresa lo común, no puede referirse a las cosas sensibles que están siempre en constante cambio. A estas entidades las llamó Formas. Las cosas sensibles, decía, yacen detrás de éstas, y son designadas en todo caso después de éstas, puesto que las múltiples cosas que llevan el nombre de la Forma existen por participación en ella. En esto, sólo el nombre de «participación» era lo nuevo, pues los pitagóricos afirmaban que las cosas existían por «imitación» de los números, y Platón, cambiando el nombre, dice por «participación». Pero queda planteada la cuestión acerca de qué sea la participación o la imitación de las Formas." Un poco más adelante se advierte que Platón utilizó dos de los cuatro principios: forma o esencia y materia; y en todas partes es de lamentar que él no proporcionara la noción de impulso capaz de dar razón del movimiento.

Muchas controversias se han librado a propósito de este párrafo, y ciertamente hay motivos para semejantes diferencias de interpretación, pero el contexto ya esbozado acerca de la teoría aristotélica del desarrollo, tal como él mismo lo consideraba, parece ofrecer al menos un *clímax* suficientemente claro. Los pitagóricos de Italia fueron los primeros

que vislumbraron, aunque en forma vaga, la noción de una forma reguladora que, con los sucesivos esfuerzos de Sócrates y de Platón, permitieron finalmente que Aristóteles pudiera llevarla a un mayor grado de perfección. El aporte socrático en esta materia fue el descubrimiento de la definición científica, aunque sólo emplease esta nueva y poderosa arma en el campo de la experiencia moral. Platón, más apto para un vuelo de mayores alcances, preguntó primero qué era lo que estaba tan firmemente fijo y definido, tan claramente delimitado y conocido. No, seguramente, la cosa que es vista, el hecho que acaece (pues éstos rehusan la quietud que los fija y están siempre en constante cambio), sino algo que tenga referencia a ellos y explique sus mutaciones, es decir una forma o carácter por medio de la cual las cosas, que en la experiencia aparecen temporaria e inadecuadamente, pudieran indicarse o representarse. Pero el conocimiento no es tal sino cuando es conocimiento de lo real. Por lo tanto, lo real era la forma conocida y definida; y la cosa visible que le imitaba era relativamente irreal, o al menos sólo real en la medida de su capacidad para recibir o compartir la forma perfecta e inmutable. Así, Platón llegó a afirmar la existencia de Formas supe-

riores a las cosas de la experiencia común y existentes separadamente de ella. Pero Aristóteles se lamenta de que él no haya explicado nunca cómo le es posible al orden temporal copiar, reflejar, recibir o participar en el orden eterno.

Este breve ensayo de la obra de Aristóteles no debe considerarse, por cierto, como una exhaustiva descripción de la obra de Sócrates y Platón. Fue escrito, como ya hemos tratado de indicar, desde un punto de vista muy definido y con referencia a un determinado problema particular. Su relación con el pasaje citado del *Fedón* es tan estrecha que difícilmente pueda suponerse que Aristóteles se había engañado al recordar este pasaje; pero los dos relatos no son fáciles de reconciliar, especialmente si el del *Fedón* es substancialmente verídico para la vida. El Sócrates del diálogo no está ocupado en la elaboración de definiciones para el campo de la conducta moral, y no muestra vacilación en adoptar como principio fundamental, un postulado que incluye el mismo adelanto que Aristóteles más tarde habrá de atribuir a Platón. La opinión tradicional, que sólo se ha indagado con seriedad en tiempos más recientes, supone que las doctrinas sostenidas por el Sócrates de Platón eran, en lo fundamental, las del mismo

Platón, y que lo descrito en el pasaje citado es simplemente un desarrollo filosófico de Platón y no de Sócrates. Esta opinión por lo general predomina aún actualmente, pero no ha sido posible mantenerla ante la crítica moderna. La vieja ortodoxia suponía que la teoría de las Formas era íntegramente platónica: la nueva herejía la hace definitivamente socrática⁸. El único resultado hasta ahora logrado parece ser la negativa de que toda evidencia, así como la enseñanza de Sócrates, excepto la de Platón e incluso la de Aristóteles, carece prácticamente de valor de tal manera que la única esperanza de solución, a propósito de este problema, reside en una nueva revisión de los diálogos platónicos. He aquí, por otra parte, el campo donde continúa ahora la mencionada controversia.

No nos parece necesario ir mas lejos en esta disputa. Para nuestro propósito actual es de escasa importancia la demarcación de la línea divisoria entre Sócrates y Platón. En general, el relato del *Fedón*, hasta donde llega, corrobora la explicación dada por

⁸ Los profesores J. Burnet y A. E. Taylor, ambos de St. Andrews, son los jefes representativos de esta "herejía". La obra de BURNET, *Greek Philosophy, Part. I: Thales to Plato*, London, 1910, constituye el mejor informe sobre esta situación.

Aristóteles, tanto por el énfasis que pone en el sobreseimiento de la causa material como por la indiferencia frente al problema de un principio del movimiento. Ambos nos invitan a tomar como guía para el desarrollo histórico del pensamiento griego toda clase de razones similares a las aducidas, así como los métodos de explicación en uso, y siguiendo ya a uno, ya a otro, nos veríamos obligados necesariamente a considerar como central, en el sistema de Aristóteles, la doctrina de las cuatro razones o causas (material, eficiente, formal, final), tan a menudo repetida; y de estas cuatro seríamos conducidos fácilmente, con la sola evidencia del *Fedón*, a considerar la Forma como la más importante, pues el antecedente socrático ubica lo bueno o causa final con toda cortesía pero directamente en el segundo lugar. Y es verdad, en efecto, que la Forma es la noción central en la filosofía de Aristóteles, por lo que resulta tarea última de esta introducción el dar, al menos, un bosquejo preliminar de esta noción nuclear.

Eidos es la palabra más común que corresponde a *Forma*, tanto en el griego de Aristóteles como en el de Platón. Sin embargo, este último emplea otra palabra: *idea*, de origen y sentido íntimamente relacio-

nados, y que mediante el latín pasa a las lenguas modernas, para dar a la teoría platónica su nombre más familiar. Poco hubiera dañado este nombre si los filósofos modernos no hubieran conseguido popularizar un sentido completamente diferente de la voz *idea*. Pero como esto ha sucedido, realmente nos parece mejor, a fin de evitar toda tergiversación sutil o toda falsa asociación, abandonar la palabra en esta conexión y usar el término equivalente más próximo en español. El gran postulado metafísico de Platón era, pues, la existencia de las Formas y el mismo término es central, como hemos dicho, en la filosofía de Aristóteles. Por eso, el tránsito más evidente de la Academia al Liceo parece iluminárenos a través de la evolución que este mismo término ofrece.

En las exposiciones de la doctrina platónica que han llegado hasta nosotros, la Forma típica es un adjetivo neutro, y el adjetivo determinativo es un predicado común tal como bueno, bello, justo, proporcionado, grande. En el *Parménides*⁹, donde Platón hace que el joven Sócrates exponga su doctrina frente al anciano Parménides, como si se tratase de

⁹ Platón, *Parménides*, 130.

una novedad recientemente hallada por él mismo, tales ejemplos son dados primero, y más tarde, en respuesta a una pregunta, Sócrates profesa duda e incertidumbre acerca de términos tales como hombre, fuego, agua: "he estado a veces confundido — dice— si debía emplearles en el mismo sentido que los otros, o no". En verdad, en los diálogos no son aducidos ejemplos de esta clase, que la lógica de los escolásticos llama "términos concretos generales", con la excepción de que en dos pasajes¹⁰ una forma es supuesta como correspondiente a un objeto hecho por el hombre: "lecho" es el ejemplo en un caso, "lanzadera" en el otro. Era la visión de la Forma que hacía posible la creación del objeto al artista. Pero en la nómina de ejemplos no se incluyen objetos semejantes junto a simples atributos como *bueno* y *proporcionado*; no siendo ninguno de los dos pasajes, ni siquiera en su origen, una descripción de la posición metafísica o epistemológica de Platón. Más adelante Aristóteles dice definitivamente que no se suponen a las formas en correspondencia con las obras humanas. Por otra parte, la negativa socrática a decir sí o no en el caso de "hombre" y "fuego" es

¹⁰ *Cratilo*, 389; *La República*, 597.

consistente, para este alcance, con los diálogos que la doctrina define mediante frases, y que, en todo caso, dejan abierta la inclusión de tales términos. La nómina de ejemplos termina por lo general con un indefinido término generalizador ("y los semejantes"), y el lenguaje de Platón llevaría naturalmente al lector a suponer que una vez que el mismo nombre es aplicado en el mismo sentido a un número de cosas, hay, al menos *prima facie*, un caso para suponer una Forma correspondiente.

Parménides, en el diálogo, trata la duda socrática como prueba de su inmadurez. Cuando sea mayor, sugiere, además de ser filósofo será más consistente y completo. Es natural suponer que Platón siguiera el consejo de su maestro, por quien profesaba tanta admiración. De cualquier modo, en las críticas de Aristóteles a la teoría platónica, ejemplos como "animal" y "hombre" se hallan al lado de "bueno" y "bello". Las restricciones están sobreentendidas, por ejemplo, al considerar las cosas manufacturadas como de un orden comparativamente menor. De esta suerte, parecería que la noción filosófica de Forma tuviese una historia que pudiera ser reconstruida conjeturablemente de la siguiente manera: Primero, una forma era originariamente un constitu-

yente cualitativo atómico de la realidad, análogo a la "naturaleza simple" de la temprana filosofía moderna; pero no fue definitivamente restringida a este uso, y por una u otra razón el mismo Platón pronto se vio obligado a extender la noción a todo lo que fuera realmente universal. Es posible, aunque no muy verosímil quizás, que en un cierto período del desarrollo filosófico de Platón el simple atributo fuese reemplazado, como ejemplo típico, por complejos substanciales como hombre, caballo y otras especies naturales. Más aún, conocemos por Aristóteles¹¹ que hubo una etapa en el desenvolvimiento de la doctrina durante la cual las formas estaban prácticamente identificadas con los números, o confinadas a ellos, y distingue a éstas de una versión "original" (por presunción, la versión establecida en la Academia cuando él ingresó a ésta), que postulaba una Forma para cada universal.

Todo esto bien puede parecer demasiado intrincado e incoherente como para dar más de una línea a la interpretación de la doctrina aristotélica, pero deja al menos un importante saldo negativo. Al parecer, la escuela platónica, antes de Aristóteles, no

¹¹ *Metaf.* 4, 1078b9.

consideraba a la Forma como el principio constitutivo de lo que ordinariamente llamamos una cosa, aun cuando las Formas fueran constitutivas de la realidad. Si la Forma fue así concebida, la identificación final con los números debió ser, con seguridad, totalmente imposible. El punto de vista debe haber sido que las cosas de la vida corriente son reducidas a meras apariencias y vistas como el producto de una división, conveniente sin duda para los propósitos prácticos, pero en última instancia sumamente difícil de defender. Esto es lo que sugiere con más consistencia semejante actividad en las obras de Platón, la cual, más que cualquier otra cosa, crea una afinidad entre el Platonismo y el moderno Idealismo Absoluto; y la negativa de adoptarlo le ha permitido a Aristóteles tener su lugar entre los grandes empiristas, a pesar de los muchos y atrevidos vuelos de su fantasía metafísica.

Las Formas de Aristóteles no eran las "exangües" categorías cuya danza aterradora, abarcada por el puro pensamiento, diera un mentís al engaño de los sentidos: ellas eran los principios reales y permanentes en la vida y en el movimiento de las cosas. De aquí la detallada explicación de los hechos de la experiencia, que, para el platonismo, es una tarea

imposible y desprovista de interés y que en el aristotelismo llega a ser, en cambio, una absorbente preocupación.

De este modo, el movimiento socrático completó su círculo en Aristóteles. Las indagaciones con las que, superándole, Platón sigue a Sócrates llegan a serle propias al fin, pero no es por una simple oscilación del péndulo o por invalidez según otros fundamentos, que los esfuerzos de estos pensadores han podido, aunque temporariamente, realizar su conquista. Esta es permanente, y el gran organizador de la victoria que completa su obra les agradece la oportunidad. Aristóteles sólo es el Alejandro de Filipo de Platón. Mientras el discípulo se disponía a conquistar el mundo habitado, el maestro quedaba en Atenas para establecer su dominio sobre todo el campo del conocimiento. Era uno de esos raros momentos en la historia donde todas las vallas parecen caer, y en que el único límite parece constituirlo la brevedad de la vida humana o la debilidad de la voluntad. Discípulo y maestro intentaron, no cabe duda, más de lo que ellos o cualquier otro hubiera esperado realizar; no obstante, cada uno tiene triunfo más que suficiente para hallar justificación y ambos aseguraron al helenismo el más significativo

triunfo que espíritu de raza alguna haya logrado jamás.

II. EL MUNDO DE ARISTÓTELES

1. FORMA Y MATERIA¹²

Debemos dejar que Aristóteles hable ahora por sí mismo.

Cuando una cosa es conocida, lo es en tanto Forma; y todo otro conocimiento de ella depende de esta forma. Así, la forma provee del único fundamento para la explicación y comprensión de todo aquello que puede ser comprendido o explicado con relación a una cosa. Pero lo que es más conocido es

¹² La descripción de la teoría de Aristóteles de la forma y la materia aparece en muchas de sus obras. Los pasajes más fundamentales en este sentido se hallan en los *Analíticos segundos* y en las partes más importantes de la *Metafísica*. Una exposición maestra de la concepción de la ciencia de la naturaleza está dada en la introducción de la edición a cargo del prof. H. H. JOACHIM: *De Gen. et Corr. Aristoteleo on Coming-to-be and Passing-away*, Oxford, 1922.

lo más real. Por eso la realidad primaria está constituida por las formas y toda realidad de menor grado depende necesariamente de ellas. La Forma proporciona al sujeto del conocimiento la única razón satisfactoria porque es el único principio activo en el mundo real. Por consiguiente, la filosofía, que tiene la tarea de determinar la naturaleza fundamental del Ser sin restricciones de ninguna índole, debe, ante todo, aclarar el concepto de Forma.

Puede decirse que la Forma es unión de ser y conocer. Pero, por otra parte, las formas no yacen simplemente las unas junto a las otras, en un mero agregado o suma, y por lo demás, su indivisibilidad no impide una cierta complejidad interior. Si fuesen un mero agregado de entidades independientes, es de presumir que el pensamiento habría de proceder mediante la adición de una a otra hasta agotar el repertorio; y si fuesen completamente simples y no pasibles de ningún análisis, el pensamiento, a lo sumo, no podría más que nombrarlas. ¿Pero, tan simple sería reconocer las cosas o aún nombrarlas? Lo que de hecho nos brinda la experiencia es una inagotable cantidad de cosas particulares, que, de diversas maneras, ya fueron nombradas, agrupadas y clasificadas por las generaciones anteriores. Acep-

tamos estas divisiones en el lenguaje erudito y aun en el común, y las tomamos como punto de partida cuando nos entregamos al pensamiento sistemático o científico. Entre todas estas inagotables individualidades hallamos a nuestros amigos y familiares, personas, animales, lugares y cosas; pero no son éstas, al menos en su aspecto familiar, las que conoce el lenguaje común. Este nos exige forzar cada uno de estos nombres familiares hasta alinearlos junto a otros no familiares, como *hombre, caballo, perro, ciudad*, y nos ofrece además numerosos grupos de palabras más generales aún, hasta terminar en los grandes reinos, como *animal, vegetal y mineral*. Y como cada uno de ellos se aplica a un número de particularidades, estos términos reciben el nombre de universales. Mientras el hombre actúa, ya sea como estadista, productor, o simplemente para satisfacción de sus propios deseos, trata necesariamente con particularidades y aunque en tal operación, como veremos, sería impotente si hiciera frente a su situación meramente como individuo, sin embargo, es inevitable la carga de un cierto énfasis sobre la particularidad. Pero el hombre no es un mero actor; también desea conocer, a veces es indudable que con el único fin de obrar mejor, pero siempre con

un cierto alcance exento de estímulo práctico y sin la idea de obtener derecho alguno al respecto, sino tan sólo porque el conocimiento le atrae, ya que es su finalidad más propia. Y el pensamiento del hombre, cuando tiende directamente al conocimiento sin referencia alguna a la acción, gusta concentrarse totalmente en estos universales. Si los individuos no son ignorados, su particularidad al menos queda fuera de la mente. El énfasis se ha invertido.

El deseo de conocer halla satisfacción en el pensamiento sistemático de la ciencia y de la filosofía. Cada ciencia abarca un campo especial, señalado por alguna característica general o especie que todo lo incluye, como "animal" o "vegetal", y que expresa una grande pero limitada variedad de casos, de los cuales la inagotable variedad de individuos resultan meras instancias. La especie general (*genus*) da un límite; y el otro límite surge en razón de que no hay conocimiento de lo individual. Se dice que el *genus* está dividido cuando se establecen diferencias de especie en su interior. Los productos de la división, a su vez, pueden ser divididos, y a cada paso disminuye el número de individualidades comprendidas bajo cada miembro; pero este proceso tiene un fin natural y necesario cuando lo dividido no admite

división ulterior alguna. El pensamiento ha alcanzado entonces las especies indivisibles, repitiéndose idénticamente en las cosas individuales de las que es la forma y esencia. Esta forma es conocida, pero no verificada, como constitutiva del *genus*; es analizada en la definición como una modificación particular del carácter general; y las formas así definidas son las bases de todo procedimiento ulterior, donde su existencia ya es supuesta al comienzo de la investigación.

Las Formas no son, pues, independientes las unas de las otras. No carecen tampoco de complejidad interna. Esto es evidente por el carácter complejo de la definición, que estatuye el *genus*, o sea el sistema respecto del cual es constitutiva la forma dada, y la *diferencia*, o carácter constitutivo peculiar en virtud del cual la forma puede hacer su peculiar y única contribución a dicho sistema. Está también la complejidad, que si bien no es parte de la forma y por consiguiente no figura en la definición, síguese de la forma y pertenece como propia, necesariamente, a todas las cosas que la comprenden y a ninguna otra. Es tarea de la ciencia investigar esta complejidad por medio del método llamado de la demostración, y de tal suerte ella descansa en ciertos

principios comunes a todo pensamiento, como ser el de contradicción y el de tercero excluido, y aun en otros principios comunes a un grupo de ciencias (por ejemplo, aquellas que tratan con cantidades, tienen como comunes a los axiomas que rigen la cantidad), y tanto como en los principios, también descansa en definiciones privativas de un campo de la investigación. La forma de la demostración, el silogismo demostrativo, es el mismo en toda ciencia y es la más acabada prueba de la unidad entre el conocimiento y el ser. Menos aun que las formas, las ciencias no son conjuntos estancos e independientes, situados unos al lado de los otros. Los atributos que se establecen mediante la deducción científica se llaman propiedades. Por eso se dice que la ciencia puede demostrar las propiedades de las especies de un *genus* en virtud de su conocimiento de las formas y de su sistemática e intrínseca relación, gracias a un método análogo para todas las ciencias y principios, algunos de los cuales son especiales y otros comunes.

Preciso sería añadir que, aunque las cosas son conocidas como formas, este conocimiento de ningún modo cuenta con las aventuradas opiniones a que puedan inducir las mismas cosas. Las cosas, que

presentan una forma dada, observan determinadas y visibles diferencias entre sí, las que, indudablemente, no pueden tener su único y total fundamento en la forma, porque la forma es, en cada caso, la misma, y por sí misma no da razón alguna de las diferencias. El hombre es necesariamente hombre, con las propiedades que ello implica, y de esta suerte su naturaleza puede ser agotada en proposiciones verdaderas respecto de todos los hombres, cualesquiera sean ellos; pero quizás se trate de un poeta o de un estadista, que puede ser calvo o no y estar sentado o de pie, tener cierta edad y cierto origen. Estos atributos dependen, en grado diverso, de las condiciones externas a la forma o esencia. Son denominados accidentes ("incidentes" acaso, fuese más próximo al griego). Considerados desde el punto de vista de la forma, es decir, científicamente, revelan lo que *pueden* ser las cosas, en oposición a lo que *deben* ser; no revelan la necesidad, sino la contingencia. Así, por seguras que puedan ser en un caso particular, su aceptación como tal no puede exigir el nombre de conocimiento, puesto que éste se reduce a lo necesario y basado en prueba o fundamento.

Ahora bien, en cuanto a la ciencia, digamos que la caracterización dada de esta noción se aplica, en

principio, a todo pensamiento sistemático, inspirado simplemente por el deseo de conocer; por lo que la ciencia no se distinguía entonces de la filosofía. Pero la ciencia incluye tres cuerpos de doctrina que ofrecen grandes diferencias entre sí, como resultado de las diferencias en cuanto a su materia. Estas son: "física", "matemáticas" y "teología" o "filosofía primera". Es peculiar de la matemática que trata, por una especie de ficción, como forma y sustancia, algo que no es verdaderamente sustancial, sino un atributo o adjetivo de la sustancia llamado Cantidad. La teología ofrece como carácter más saliente el hecho de que su materia no es un reino de lo real, sino lo real mismo en su más recóndita naturaleza. No consideramos necesario tratar estas cuestiones más allá de este punto. Ya se ha dicho lo bastante como para demostrar que las tres doctrinas no parecen coordinadas, y que lo anteriormente expuesto no puede ser aplicado, sin ciertas modificaciones, al dominio de la matemática o de la teología.

El mundo, entonces, es un sistema de formas, por medio de las cuales la mente se representa inteligiblemente la diversidad y el orden de la intrínseca conexión de los miembros; cosas ambas que la palabra sistema implica. Pero si sólo fuera esto, no

podría presentarse a sí mismo como una inagotable multitud de cosas individuales; no habría ni tiempo, ni espacio, ni cambio, ni imperfección. Estos caracteres de la experiencia no pueden ser dejados a un lado simplemente como irreales; debe contarse con ellos, aunque el contar con ellos sea, en cierto sentido, espúreo, como dijera el pitagórico Platón¹³. Y parecería que debiesen ser espúreos, pues no pueden ser claramente explicados sin echar por tierra el planteo, que ve en la forma el único fundamento y razón.

El mundo de la Naturaleza no es solamente Forma, es también Materia. Consiste en formas que sólo pueden existir en tanto materializadas o encarnadas. De aquí que la ciencia de la Naturaleza no tenga que ver sólo con las meras formas, sino con la materia informada o cuerpos. En este principio que sienta, en la Naturaleza, la necesidad de un complemento de la Forma se halla, en última instancia, el fundamento que define el mundo experiencial y que la sola Forma es incapaz de suministrar. La existencia de la materia receptiva de la forma da razón de la multitud de individualidades, de su exten-

¹³ Platón, *Timeo*, 52B.

sión en el espacio y en el tiempo, del movimiento y del cambio en general, y asimismo del carácter indeterminado y efímero de las cosas de este mundo y de todo momento de su existencia. Pero antes de considerar el mundo de la Naturaleza más de cerca, el lector merece ser prevenido de que la Naturaleza es sólo una especie del ser y que sus complejos cambios de materia y forma serían imposibles e inconcebibles si no hubiera un mundo en el cual la Forma existiera por sí misma según su propia razón de ser.

Las cosas individuales, pues, que llenan el mundo de la percepción, son ejemplos concretos de la materia informada. Si bien es un lugar común decir que están en constante cambio, o que "todo fluye" como dijera Heráclito, cuyo juicio fue apoyado por sus continuadores, este cambio es simplemente un esfuerzo para alcanzar cierta perfección en su género, para llegar a ser, de hecho, lo que, en principio, siempre son; en suma, todo cambio sería esfuerzo por alcanzar la forma. El cambio, siempre que no implique degeneración o fracaso, es el proceso por el cual lo no informado llega a informarse. claro está que relativamente. De esta manera, el cambio nos lleva a considerar la forma bajo un nuevo aspecto, a

saber: como un fin a alcanzar, o como la satisfacción de un propósito implícito en el ser de las cosas individuales. Algo análogo a lo que, reconocido como deseo y propósito en la vida humana, rige en el mundo de la Naturaleza. Cada cosa resulta forzada a alcanzar la forma que su materia tiene aptitud de recibir. De este modo, el análisis del cambio nos da: primero, la Forma, considerada ahora como meta final del esfuerzo, o fin, o bien la determinación de lo que señala el destino de una cosa; segundo, la Materia, que en general sólo puede ser descrita como lo destinado a recibir la Forma, o lo indeterminado que luego será determinable; tercero, la cosa misma, cuya existencia continua es completo cambio y movimiento, pero que ni es fortuito ni carece de finalidad (pues la Naturaleza nada hace al azar o en vano), sino que obra en vista a la forma misma como objeto de su esfuerzo o apetencia. Aunque es de la naturaleza de la Materia aceptar la Forma, así como de la Forma modelar la Materia, sin embargo, la Forma no ejerce nunca un dominio completo. La Materia es lo indeterminado, y la cosa, que es material, no puede nunca alcanzar la cabal determinación, que no es otra cosa que el objetivo final de sus esfuerzos. Por excelente que fuese, sólo

insinuará *una aspiración de ser*, ya que lo actual implica siempre un potencial, que, de ser actualizado, haría más próximo el fin. De esta suerte, el cambio implica imperfección e indeterminación en las cosas de la naturaleza y nos impone la concepción del ser potencial.

Ahora bien, lo que potencialmente es x , es ya actualmente y . Es decir que no es completamente indeterminado, mera materia, sino una cosa, un complejo de forma y materia, calificada según cierto modo posible de descripción. La tierra con que se hace una vasija y la semilla que después llegará a ser árbol son entidades definidas, discernibles de otras cosas, no sólo por la posición en el espacio, sino también por los caracteres que se les pueden asignar que, no obstante ser universales y como tales capaces de ilimitada repetición en casos semejantes, se los considera en tanto que adecuados para la finalidad que el hombre y la naturaleza ven en ellos. Pero, desde el momento que la cosa que es actualmente y (semilla o greda) carece de la determinación implicada en x (árbol o vasija), y está destinada a recibir dicha determinación, x puede ser descrita como la más propia y cercana materia de y . En virtud de la forma ya poseída, esto es visto como lo más propio

para *y*, y la misma razón justifica la inmediata calificación, pues el desarrollo de una cosa no es la mera conversión por etapas de lo carente de forma a lo informado, sino la superposición de forma sobre forma. Las formas concuerdan, en mayor o menor grado, con el carácter y complejidad de la síntesis que ellas implican; pero en todas las cosas existentes hallamos en última instancia los mismos elementos constitutivos simples: fuego, aire, agua y tierra. Ellos ya son, por supuesto, materia informada, de lo contrario no podrían ser diferentes los unos de los otros. Ellos vienen a ser así la greda con que trabaja la naturaleza. Por debajo de estos cuerpos simples, que admiten un breve análisis especulativo, yace la materia primera o fundamental, de la que nada puede decirse, excepto que recibe la forma. Desde el momento que no hay en ella carácter definido alguno, permanece incognoscible, y es un mero límite o residuo que señala el lugar donde el análisis llega a su fin.

Así tenemos la visión de la naturaleza como un mundo dispuesto según una jerarquía de formas, cada una de las cuales es capaz de infinitas repeticiones en las cosas particulares, renovando en cada repetición su inacabable e inexitosa lucha por do-

minar la materia. El éxito en términos absolutos no es alcanzado; pero un éxito relativo (como ser, una estrecha aproximación a la forma) debe ser mirado como caso normal y natural, pues de lo contrario el mundo sería caótico. La aproximación es mayor cuanto más fácil es el triunfo, especialmente en los órdenes más bajos del ser. Una parcela de tierra se comportará, prácticamente, como lo haría la tierra toda. En cambio, en los reinos más elevados de la naturaleza, respecto de los cuales estos órdenes más bajos son sus bases necesarias y su condición previa, el fracaso es común. Lo es con la Naturaleza y con el Hombre: cuanto más elevada es la tarea, más difícil es; cuanto más complicado y laborioso es el proceso de realización, tanto más frecuente la desilusión. Sin embargo, el tránsito a la forma y los caracteres incidentales que éste presenta es lo que debe recibir el nombre de *lo natural*, pues la forma es, en todo momento, la esencia y naturaleza de la cosa. Todo lo que sea fracaso y perversión debe ser llamado antinatural. Hallaremos que tal desviación de la naturaleza, debido a una exitosa resistencia de la materia frente a la forma, ocurre, y a veces en gran

escala, en los órdenes más elevados del ser¹⁴. Hay también muchos casos aislados, buenos y malos, en el mundo de la naturaleza, los que deben ser atribuidos al azar, desde el momento que siguen las propias sendas que se les señala en divergencia con el curso de la naturaleza.

Por consiguiente, la naturaleza, considerada cual un todo, surge ante la investigación, como un sistema todavía no definitivamente expresado; un sistema que, debido al inevitable e incesante yugo de la Materia inerte, se ve obligado a aceptar la apariencia de la multiplicidad y del movimiento para distribuirse a sí mismo en el espacio y en el tiempo, con lo que se ponen de manifiesto las series de procesos regulares, donde las cosas *parecen* en lugar de *ser* conocidas según un sistema de instancias atemporales como el que las formas constituyen. Y con todo, semejante regularidad es sólo aproximada, como ya hemos visto. La inercia de la Materia pone una rémora en estos procesos que operan desigual e incompletamente, con lo que se viene a frustrar y

¹⁴ El ejemplo más relevante es el del sexo femenino que, aunque necesario para la existencia de la especie, debe ser considerado sin embargo como una desviación de la naturaleza en el sentido ya explicado.

perturbar el designio eterno. Pero una valiosa envoltura rodea por todos lados la extremidad física de este mundo de cuerpos; la esfera cóncava de los cielos repite, eterna e inmodificable, sus complicados movimientos, para mostrar que, en una tarea que corona todos los esfuerzos, la naturaleza elimina al menos algunos de sus propios defectos. Aquí, la materia ha perdido su rudeza. Los cuerpos simples: tierra, agua, aire y fuego, que componen todas las cosas existentes bajo los cielos, no penetran esta región. Ellos son reemplazados aquí por una materia enteramente receptiva de la forma, de una finura proporcionada a la distancia desde nuestra tierra. Como resultado, la infinita repetición de la forma, que transita las individualidades, es aquí eliminada con todas las implicaciones del proceso y la composición. Nada antinatural acontece, sino que todo está en perfecto acuerdo con la naturaleza: la regularidad es absoluta e ininterrumpida. Todo ello queda fuera de la imperfección antes señalada, propia del movimiento espacial mismo. Lo material, por perfecto que parezca sólo puede exhibir su forma por medio del movimiento, y éste, por regular que sea, es signo de imperfección.

Ahora bien, es un hecho cierto y al que se ha alu-

dido reiteradamente toda vez que se ha sabido mirar bien la enseñanza de la experiencia, que la existencia de lo perfecto es condición necesaria de la existencia de lo imperfecto. Es verdad, naturalmente, que en todo proceso natural, sea de crecimiento o de desarrollo, lo imperfecto precede en el tiempo a lo perfecto. Primero está el huevo y luego la gallina; primero el niño y sólo después de muchos años el hombre. Pero se necesita la gallina para poner el huevo, y el hombre para engendrar el niño. Así, hasta en el tiempo, la experiencia muestra que la forma lograda precede al proceso por el cual se la obtiene. Si atendemos a las implicaciones de este hecho y además no olvidamos que materia, espacio, tiempo, y toda forma de movimiento son, por sí mismas, evidencias de la imperfección; si observamos cómo en el mundo de la naturaleza, el ser superior de los cielos condiciona y sustenta mediante su movimiento eterno e inmodificable los interrumpidos y desordenados movimientos de la tierra, nos veremos obligados a llevar el pensamiento está allá de la naturaleza y de la evidencia de nuestros sentidos y postular la Forma pura, inamovible, inespacial e intemporal como sostén y condición eterna de los incesantes movimientos del mundo material. Una

tradición inmemorial nos hace reconocer a Dios en este Ser y nuestra propia doctrina nos permite describirlo como Forma sin materia, ser sin devenir, acto sin potencia, e igualmente, como espíritu sin cuerpo, inteligencia sin sensibilidad, pura actividad sin lo que la promueve, o sea, sin lo que configura el deseo. Y si se nos preguntase cómo lo inmóvil puede producir movimiento, diríamos que la respuesta ya fue dada cuando explicamos cómo las formas, que son inmóviles, son el principio activo del movimiento de las cosas. Esta forma por lo general aparece también como meta o fin en relación con el mundo de la experiencia. Dios es el objetivo final de todos estos esfuerzos y deseos. Finalmente este movimiento de las cosas no es más que imitación de Dios.

“De este principio, pues, dependen los cielos y la naturaleza. Su vida es como lo es la nuestra en lo mejor de su brevedad. Así es siempre su vida (que la nuestra no puede serlo); pues su actividad es también placer. Y mientras la perfección del pensamiento varía con su objeto, alcanza su momento mejor y más divino cuando, en contacto directo con sus objetos, puede decirse que él y sus objetos se identifican. Dios goza de esta mejor y más perfecta

contemplación. Y entonces, si con Dios está siempre bien, como con nosotros algunas veces, esto resulta maravilloso; y si está todavía mejor, más maravilloso aún. Y ésta es la realidad. La vida también es suya; pues la actualidad del intelecto es vida, y él es esa actualidad, una actualidad que es esencialmente vida perfecta y eterna. Decimos, por consiguiente, que Dios es un ser viviente, eterno y perfecto, y que esa vida continua y eterna le pertenece; pues él *es esto*¹⁵.

2. LOS CUERPOS SIMPLES¹⁶

Un cuerpo es o simple o compuesto; y los cuerpos compuestos están integrados por cuerpos simples. En el mundo de lo perceptible, que ocupa el centro del universo físico, los cuerpos simples son, como hemos dicho, tierra, agua, aire y fuego, los cuatro que Empédocles designó como los elementos constitutivos de todas las cosas. Deberá considerarse ahora y más detalladamente las característi-

¹⁵ *Metafísica*, 7, 1072b13.

¹⁶ La materia de este capítulo está extraída principalmente de *De Coelo*, que no es, como sugiere su nombre, un mero relato de los cuerpos celestes, sino más bien de los "cuerpos simples".

cas de estos cuatro elementos, y la del quinto: aquél de que los cielos están hechos.

Aunque, por supuesto, tierra, agua, aire y fuego no son divisibles en cuerpos distintos a sí mismos, sin embargo, son pasibles de análisis por medio del pensamiento. Pueden ser descompuestos en diferentes grupos de los dos pares de contrarios: calor y frío, seco y húmedo. La tierra es fría y seca, el agua fría y húmeda, el aire caliente y húmedo, el fuego caliente y seco. En esta serie cada término tiene una cualidad común a su vecino, y respecto de su otro fundamento se califican según los contrarios. Esto explica el constante intercambio que tiene lugar entre ellos; el sólido funde, el líquido se evapora en el aire y los vapores alimentan las llamas. El cambio, en un cuerpo, es la sustitución de sus cualidades por las contrarias; y mientras cada elemento puede transformarse en otro, la transformación tendrá lugar más fácil y rápidamente cuando los dos términos observen una cualidad común. Los cuatro elementos se nos presentan así en un interminable proceso cíclico de cambios, caracterizado por la participación alternada de cualidades contrarias ambas a dos: calor y frío, seco y húmedo. Los cuerpos son lo que percibimos en la experiencia y sus cuali-

dades son las que aprehendemos mediante nuestro sentido del tacto; pero la experiencia, de hecho, jamás las registra en su pureza. Esto es obvio, principalmente en el caso del fuego. La llama que vemos no es una materia estable organizada, sino un fenómeno de transformación que se origina a expensas de la combustión caliente y seca que constituye el fuego.

Estos cuerpos no son inertes, y requieren para ser movidos mecánicamente un impulso de afuera. La materia fundamental, de cuyo reflejo derivan ellos, debe ser considerada, sin duda, como inerte; pero cada uno de ellos tiene un movimiento propio, por el cual, como en toda otra cosa de la naturaleza, busca completar su forma. Es evidente a la observación que donde no hay obstáculo, la tierra se mueve en una línea hacia abajo, o el fuego en una línea recta hacia arriba. Y desde el momento que el universo físico es una esfera, "hacia abajo" significará siempre el centro de esta esfera, y "hacia arriba" hacia la circunferencia. Agua y aire se mueven con el mismo movimiento como tierra y fuego respectivamente, pero con menos persistencia. Ahora bien, este inherente impulso para mover es ininteligible, salvo que no tenga un límite meramente actual, sino

natural. Por consiguiente, no debemos suponer que tierra y fuego continúen simplemente en movimiento hasta ser detenidos, más bien debiéramos suponer que habría para cada uno un lugar a alcanzar, donde el impulso sería satisfecho, de modo que cesarían de moverse, y permanecerían en la perfección de su naturaleza. Debemos decir, pues, que cada elemento tiene su lugar o sede, y que su movimiento es el esfuerzo para alcanzarlo. Pero, cabalmente, esto sólo es verdadero acerca de la tierra y del fuego, que tienen cada uno de ellos una finalidad exactamente determinada para su movimiento. Los dos cuerpos intermediarios, agua y aire, son ambos menos determinados en sí mismos y en sus movimientos, los que alcanzan su meta en un lugar que sólo puede ser definido por los límites de los cuerpos próximos a ellos. Estos hechos pueden ser mencionados, por otra parte, mediante los términos pesado y liviano. Demócrito y otros escritores de la primera época sostenían que esta distinción sólo era relativa. Estaban equivocados. Estos términos llegan a ser relativos solo en su aplicación a los cuerpos intermediarios: cada uno de éstos es a la vez pesado y liviano.

Debe notarse que este esquema no puede ser per-

fectamente simétrico. En un primer lugar un cuerpo no sería ni pesado ni liviano; estaría perfectamente en reposo. Éste es, de hecho, el caso de la tierra y el fuego, pero no de los cuerpos intermediarios. El agua, aunque se dijo que era liviana tanto como pesada y que tenía su lugar natural sobre la tierra, continuaría no obstante moviéndose hacia abajo si le fuese retirada la tierra sobre la que reposa. Y el aire sólo es liviano relativamente; en su propio lugar todavía tiene peso, y caerá siempre hasta encontrar la superficie del agua que está debajo de él. Consecuentemente, si el fuego que está sobre él fuese quitado, no se movería hacia arriba, hacia la superficie de la esfera sublunar. Y, finalmente, ciertas características peculiares del fuego indican claramente su superioridad sobre los otros tres elementos. Es, de todos, el más perfectamente determinado, el más próximo a la Forma. Pero esto no puede sorprender desde el momento que el cuerpo más alejado del centro es también el más cercano al más perfecto de todos los cuerpos naturales, de los que están hechos los cielos y los cuerpos celestes.

Respecto del quinto elemento y de la naturaleza de los seres cuyo solo material constitutivo es éste, sólo se puede hablar a modo de ensayo y con las

reservas del caso, pues aquí la observación poco aporta. Abandonados a sí mismos los cuerpos en la tierra no muestran tendencia alguna a moverse en círculo, sino siempre en línea recta. En los cielos, por otra parte, no hay signo de movimiento rectilíneo; al contrario, los movimientos que son más fácilmente analizados parecen ser simples círculos descritos en torno de la tierra como centro. Ahora bien, todo movimiento, cualquiera sea él, puede ser exhaustivamente dividido entre lo recto, lo circular, y las varias combinaciones de estos dos. Así, lo recto y lo circular son los únicos movimientos simples o elementales. Pero cada cuerpo natural tiene un movimiento también natural, y un cuerpo simple tiene un movimiento también simple. Es razonable, además, postular un quinto cuerpo simple dotado con el único movimiento simple que queda. De existir cuerpo semejante, él y su movimiento gozarían claramente de un grado de perfección inalcanzable para otros elementos. Este ser está enteramente condicionado por las oposiciones contrarias; de cualidades: (calor-frío, húmedo-seco), y de lugar: (arriba-abajo) y así presenta necesariamente inestabilidad y discontinuidad. Ellos están, por consiguiente en continuo intercambio, y, en el mejor de

los casos, sólo pueden moverse hacia sus lugares, donde el movimiento es reemplazado por su quietud contraria. Pero un cuerpo dotado de impulso para el movimiento circular, y puesto en la circunferencia del todo, es caso muy diferente. Su movimiento no tiene contrario; pues, aunque la oposición de dirección es posible, no puede haber términos opuestos donde no hay términos en absoluto; y, desde que esto es así, no habrá tampoco oposición contraria de cualidades que puedan deparar una base para el cambio. En lugar de moverse *hacia* su lugar, se moverá *en* su lugar; pues el movimiento circular perfecto hace posible para el cuerpo como un todo lo que ningún otro movimiento puede hacer: a la vez identidad de lugar y continuidad de movimiento. Por eso, su movimiento puede ser aceptado como eterno e inmodificable. Este postulado, pues, no da precisamente las condiciones requeridas para explicar la ininterrumpida regularidad de los movimientos observados en las estrellas y en su orden inmodificable. "Pues en todo el transcurso del tiempo pasado, hasta donde lo registra el acervo que hemos heredado, ningún cambio parece haber teni-

do lugar, ni en el esquema total del más extremo cielo ni en ninguna de sus partes más propias"¹⁷.

Debemos suponer, por lo tanto, que la envoltura esférica que encierra al mundo natural está totalmente llena de materia de esta clase, en la que, a intervalos, como islas en el mar, se encuentran las proyecciones que llamamos estrellas. Por complicados que puedan parecerle a un observador de la tierra los movimientos de estos cuerpos, debemos seguir a Eudoxio, el matemático amigo de Platón, en el esfuerzo por presentar estos movimientos como las resultantes de un número de movimientos circulares combinados. Pues no puede haber fuerza o movimiento antinatural alguno donde no hay contrarios que den la razón de ello. La ausencia de contrarios explica también por qué las cosas hechas de estos elementos escapan a los sentidos, pues la sensación depende de la oposición contraria. Es verdad que hasta los hombres mismos suponen ver las estrellas, pero esto no puede ser admitido. Con-

¹⁷ *De Coelo*, 1.270b14. Simplicius, comentando este pasaje, dice que se le "había dicho" que se habían escrito crónicas astronómicas en Egipto referentes a lo transcurrido hacía 630.000 años, y en Babilonia referentes a lo transcurrido hacía 1.440.000 años.

jeturamos más bien que estas porciones proyectadas del quinto elemento perturban por la rapidez de su movimiento al fuego y al aire que están debajo de ellos, de manera que el aire en su vecindad está en ignición. Lo que vemos, además, no es ni las mismas estrellas ni el mismo fuego, sino las incidentales llamas de la transformación del aire en fuego. Este es el origen del calor y la luz con que los cuerpos celestes, y en especial el sol, parecen esparcirse sobre la tierra, con los consiguientes benéficos resultados a todas las cosas que se hallan sobre la tierra.

Los principios ya sentados implican importantes consecuencias respecto de los cuerpos celestes individuales. Evidentemente, su existencia es tan remota de aquélla de las cosas individuales de nuestra experiencia como su materia lo es de la materia de éstas. Un hombre individual, Sócrates o Coriscos, nace y muere; sin embargo estos cuerpos son eternos e inmodificables. Por consiguiente, cada uno de ellos es en verdad más análogo a las especies, que viven por siempre en la sucesión de transiciones individuales, que a estos individuos en sí mismos. Cada uno de ellos y no sólo ellos, sino también cada una de las esferas concéntricas que constituyen los cielos y crean en cooperación su aparente complejidad de

movimiento, deben ser aceptados como una substancia viviente individual, la que es material y sin embargo no individual. En ellos, se podría decir, la unión de forma y materia alcanza un grado de perfección que aniquila la oposición de individual y universal.

Pero la mera presencia de materia, por perfectamente informada que esté, necesita, como hemos visto, una cierta imperfección residual de lo cual es indicación el hecho del movimiento. Y si prestamos cuidadosa atención al orden que exhiben los cielos, hallaremos necesario postular grados variados de perfección en su interior. En primer lugar hay la más extrema región, aquélla denominada de las estrellas fijas. Se observa que estas estrellas retornan, en inmutable orden y a regulares intervalos de tiempo, a las mismas posiciones en el cielo; y estas apariencias son motivo suficiente para suponer que están todas unidas a una simple esfera giratoria. Próximas, vienen las estrellas llamadas planetas o "errantes". Estas se mueven generalmente en la dirección inversa, pero por rumbos que, en detalle, están lejos de ser fácilmente analizados. El mismo Eudoxio se vio obligado a suponer cuatro movimientos distintos para explicar satisfactoriamente

los movimientos observados en cada uno de los planetas. Por último, para el sol y la luna, que son los cuerpos más cercanos a la tierra, recurre a tres movimientos en cada caso. El estudio ulterior de la materia ha demostrado la necesidad de postular movimientos adicionales en cada caso, excepto en el de las estrellas fijas; y en total, en el presente, cincuenta y cinco esferas parecen ser requeridas para dar plena explicación de los fenómenos celestes sobre los principios sentados. Solamente ocho de éstas tienen actualmente estrellas unidas a ellas; y ninguna esfera, excepto la que lleva la multitud de estrellas fijas, puede tener más de una estrella en sí, desde que no hay dos planetas equidistantes del centro¹⁸.

Lo racional del orden así generalmente descrito no es fácil de descubrir. Pero no se pueden explicar

¹⁸ Ninguna estimación sobre el número de esferas requeridas se da en *De Coelo*; el texto está basado en la *Metafísica*, 8, 1073 b 17. Un detallado relato de la teoría de Eudoxio y de la relación de ella con la de Aristóteles, se halla en la obra de THOMAS HEATH: *Aristarchos of Samos*, pp. 190-248. Eudoxio de Cnido tenía una edad intermedia entre la de Platón y la de Aristóteles. En las historias de la filosofía no es estimado como un platónico, sino como un pitagórico. Como matemático, de estar Heath en lo cierto, no tenía igual en la antigüedad, excepto Arquímedes.

todas las cosas; y en asuntos de esta índole uno debe contentarse con un mero esbozo de solución. Sería fácilmente comprensible un arreglo que exhibiera una progresiva declinación en simplicidad y perfección de movimiento en cada grupo, o de grupos de cuerpos a medida que fuesen alejándose de la circunferencia. Pero en los cielos hallamos una completa simplicidad en el firmamento externo, y la mayor variedad de movimiento en los cielos próximos a éste; pues los movimientos del sol y de la luna son menores que los de algunos de los planetas. Tal variedad de movimiento no está proporcionada a la distancia de la extremidad. Ellas mismas ofrecen una forma de solución, si recordamos que las estrellas no son inanimadas, sino cosas que gozan de vida y acción. "Según este punto de vista los hechos dejan de parecer sorprendentes. Pues es natural que la mejor condicionada de todas las cosas (Dios) tuviera su bien sin acción. Y que lo que está más próximo a Él (la esfera de las estrellas fijas) lo alcanzase por acción pequeña y simple, y que lo que está más alejado (los planetas) se trasladase por una complejidad de acciones; tal como en los cuerpos humanos alguien está en buena condición sin ningún ejercicio, otro después de una corta caminata, mientras

que otro requiere carrera, lucha y fuerte preparación; y hay todavía otros que por más que lo procuren no pueden nunca asegurarse este bien, sino sólo algún sustituto... Debemos pensar, pues, la acción de las más bajas estrellas como similar a la de los animales y plantas. Es el hombre quien tiene la mayor variedad de acción sobre nuestra tierra. Los animales inferiores tienen menos variedad de acción que el hombre; y acaso las plantas tengan una pequeña acción y de una sola clase. Una cosa, pues, tiene y goza el último bien, otras lo alcanzan, una inmediatamente y por pocos eslabones, otra, por muchos, en tanto que hay otras que nunca logran alcanzarlo, pero se satisfacen alcanzando un punto no muy alejado de este objetivo final. Así, tomando la salud como el fin, siempre habrá alguien que la posea, otros que la obtengan, uno reduciendo la carne, otro corriendo para reducir así la carne, otro dando los pasos que le capaciten correr, acrecentando así, además, el número de los movimientos, mientras otro no puede alcanzar la salud misma, sino sólo corriendo o por reducción de la carne; de esta manera, uno u otro de éstos, es, para tales seres, el fin. Pero mientras es claramente mejor para todo ser lograr el fin real, con todo, si eso no puede ser,

cuanto más próximo esté de lo óptimo tanto mejor será su estado. Es por esta razón que la tierra no se mueve en modo alguno, y los cuerpos más cercanos lo hacen con escasos movimientos. Pues ellos no alcanzan el fin último, sino que sólo se acercan tanto cuanto lo permite su participación en los principios divinos. Pero el primer cielo lo halla inmediatamente con un solo movimiento, y los cuerpos intermediarios entre el primero y el último cielo lo logran, en efecto, pero a costa de una multiplicidad de movimientos."¹⁹

3. EL REINO ANIMAL²⁰

Después de analizar, hasta donde nuestras escasas pruebas lo permiten, el orden eterno de los cielos, debemos volver ahora a la inestable región terrestre en que se divide. Aquí tenemos abundante información y de fácil alcance, por lo que no deben ahorrarse esfuerzos por reunirla, y el elevado interés de los más altos estudios no ha de obscurecer la

¹⁹ *De Coelo*, 11, 12, 292 a 14-b 26, ligeramente resumido. (Traducido en Oxford).

²⁰ Este capítulo está basado, principalmente, en *De anima* y en la *Ética a Nicómaco*.

importancia o el encanto de esta investigación. El reino animal, desde los más nobles a los más innobles de sus representantes, es acreedor de una investigación exhaustiva. Es verdad que para el estudio de los sentidos algunos animales carecen de interés, aun cuando puedan proporcionar cierto deleite a las mentes filosóficas que contemplan el arte con que han sido diseñados y discernen las razones de cada característica. Toda la obra de la naturaleza es maravillosa, y si se dejan a un lado ciertos prejuicios, tan pueriles, se la encontrará bella. Repetimos, entonces, si bien con alguna diferencia, la admonición de Heráclito hacia aquellos que se disgustaban al hallar al gran filósofo en la cocina. Allí también, decía, estaban presentes las divinidades. De igual manera, nosotros decimos que la Naturaleza, aun en las menos consideradas de sus obras, no procede al azar sino en procura de un fin, y que logra belleza.

Como hemos explicado, la base indispensable para esta proeza es el constante intercambio de los cuatro elementos simples: tierra, agua, aire y fuego; y el orden logrado ha sido, por lo general, ya caracterizado como un sistema de formas idénticas, eternamente repetidas en la generación de una infinita serie de seres individuales y perecederos. Este orden

debe ser detallado ampliamente a lo largo de dos cuestiones principales. Primero: debemos comparar estas diversas formas las unas con las otras y estudiar su intrincada y mutua relación dentro del sistema. Hallaremos que, sobre todo otro principio que podamos aplicar, la una representa una ventaja sobre la otra. El simple propósito central o forma que llamamos Naturaleza, así como es realizado con mayor perfección en los cuerpos celestes que en los de la tierra, en la tierra halla cumplimiento más adecuado en una especie que en otra. La línea de este progreso, en verdad, no es recta y simple. Por ejemplo, mientras los animales que tienen sangre son, en todo, más nobles que los que no la tienen, sin embargo, algunos insectos, especialmente las hormigas y las abejas, son superiores en inteligencia a los más de los animales sanguíneos. A pesar de todo, el mundo animal, considerado en conjunto, presenta una escala de perfección según grados, que asciende hasta el hombre como punto culminante. La Naturaleza procede poco a poco de lo inanimado hasta lo animado con tal sabiduría, que no puede fijarse una línea precisa de demarcación y debe reconocerse la existencia de formas intermediarias dudosas. Las esponjas, por ejemplo, son raíces que parecen

plantas, pero en otros aspectos se asemejan a los animales; y el género de los testáceos, en conjunto, ofrece un cierto carácter vegetal que contrasta con los animales que revelan una línea de evolución. Así también, en el reino vegetal se advierte una continua escala de ascenso hacia el animal. La investigación detallada de esta graduación es uno de los principales caminos para la determinación de nuestro concepto de Naturaleza.

Pero hay también otra clase de análisis que es esencial si se quiere entender la obra de la naturaleza. Ya hemos observado que el desarrollo de una cosa no puede ser considerado simplemente como una imposición de la forma sobre la materia, sino más bien como una reiterada imposición de formas sobre formas. El estudio de las especies naturales muestra que la estructura de toda creatura sólo puede ser entendida como el producto de estas imposiciones reiteradas y sucesivas. Los cuerpos simples, compuestos ellos mismos, como hemos visto, de ciertas fuerzas contrarias elementales, se hacen más complejos hasta constituir lo que podemos llamar las partes *homogéneas* del animal, es decir, las partes estructuralmente simples, como carne y hueso; y este esfuerzo sintético alcanza una culminación ini-

cial cuando las partes homogéneas se unen para formar una parte *heterogénea* u órgano. Pero la culminación sólo es relativa; estamos al comienzo, no al final. Con este tercer grado de complejidad alcanzamos sólo al organismo mínimo, tan poco diferenciado internamente que no es sino un simple órgano. En casi la mayor parte de vegetales y animales la complejidad procede hasta una cuarta etapa, en la cual el organismo exhibe una multiplicidad de funciones y de órganos. Las etapas posteriores de la elaboración de las creaturas de la naturaleza, más allá de este punto, no pueden ser consideradas como grados superiores de la complejidad; pero la elaboración continúa hasta su límite en el hombre, tal como nos lo muestra la Psicología. La tarea que estas consideraciones parecen indicar es un análisis del animal según la línea de la estructura y de la función, lo que dará un sentido preciso a términos tales como "más alto", "más bajo", "más noble", y otros semejantes, mostrando al más bajo como la condición y presupuesto del más alto. El hombre podría ser visto como el que incluye en su ser, más rico y más complejo, cada una de las perfecciones que las creaturas más pobremente dotadas logran expresar. Este análisis, evidentemente, sólo es complementa-

rio de un estudio exhaustivo de las especies, y únicamente puede ser llevado adelante con éxito mediante su unión con él.

Los principios que nos guiarán son los ya diseñados. La forma, se ha dicho, es la unión de ser y conocimiento, de donde se sigue que el cambio y el proceso que se manifiestan por todas partes en los fenómenos terrestres, no deben ser considerados como definitivos, sino más bien en el significado que adquieren en virtud de lo que podríamos llamar la lucha por la existencia. No es el proceso el que hace que las cosas sean lo que son; es más bien la determinada naturaleza de la cosa la que hace y guía al proceso. Nuestro estudio, por consiguiente, no ha de ser primero del proceso y luego de la forma, sino primeramente de la forma, y en segundo lugar del proceso por medio del cual y a través del cual, cada instancia individual logra desarrollarse. Quisiéramos demostrar que un hombre tiene las partes de que se compone, porque ellas son las condiciones necesarias de su existencia y el hombre es inconcebible sin ellas. O, de no poder decir esto en términos absolutos, quisiéramos ver que su presencia, directa o indirectamente, hace la vida mejor para él. En ningún caso nuestro punto de partida considerará al

hombre como un animal de un cierto carácter definido, y cualquiera que sea la explicación que demos sobre su nacimiento y generación, siempre será sobre estas bases.

Debemos oponernos también, por el mismo motivo, a la tendencia que prevalece entre nuestros predecesores, que explicaban a los organismos por su composición material. Se ha supuesto, por ejemplo, que en el cuerpo la circulación del agua acarrea la formación del estómago. Dejando aparte la crudeza de suponer que el agua, como tal, sea un constituyente del organismo y que pueda crear un órgano sin haber primero creado la sustancia homogénea que es la carne, tales aserciones invierten la verdadera relación de forma y materia. El principio que obra no es la materia, sino la forma. Y aunque el término "Naturaleza" se aplica, sin duda, así a la materia como a la forma, ya sea en tanto opera en sus creaturas, ya sea en tanto se le considera motivo o causa final, debe ser identificado con la forma y la esencia.

Ahora bien, forma y esencia, en el caso de las cosas dotadas de vida, es lo que se llama alma. Por lo tanto el alma es coextensiva con la vida y comienza en el vegetal. En el alma, por consiguiente, al menos

en la parte de ella que constituye el carácter esencial del animal, se halla el principio mismo de la explicación de la vida animada. El mero cuerpo no hará un animal, y ninguna parte del animal puede ser puramente material o puramente inmaterial. Un organismo es un sistema de órganos en el que cada miembro sirve a cierto fin parcial, y cumple cierta función valiosa para el todo. Como el cuerpo comprende y une los órganos corporales, así el alma comprende y une las funciones de las que éstos son los medios; y el cuerpo está hecho para el alma como el miembro u órgano está hecho para la función. El alma significa la unidad de las funciones que, en cierto grado, permite diferenciar la conducta de lo viviente de la conducta de la materia inanimada. Sus rasgos distinguibles (o "partes", como son a menudo metafóricamente denominados) son precisamente tantos como las distintas funciones en las cuales halla su expresión. Es responsable en los animales de su nacimiento, crecimiento, reproducción, locomoción, sueño, desarrollo, y de todas las otras funciones características de la vida animal. Pero no es posible una enumeración final o exhaustiva de éstas. Las comparaciones de una especie con otra y los análisis del comportamiento de los tipos más

elevados, revelan el carácter de consecutiva graduación, ya señalado, que impiden líneas fijas de demarcación. La diversa vida del hombre es, a menudo, fácilmente exhibida como una serie de funciones (tales como la nutritiva, la sensitiva, la reflexiva) que en cada término último postulan sus predecesores como necesaria precondition; pero hacer esto sólo es separar rasgos salientes en un continuo desenvolvimiento. Entre dos términos cualesquiera pueden ser intercalados, comúnmente, términos intermediarios. De aquí que una nómina de "partes" o funciones del alma pueda variar razonablemente según determinado contexto. Pero por lo menos el principio es claro: el órgano es explicado por la función, el cuerpo por el alma; y desde que lo más elevado presupone lo más bajo, el alma (es decir, la vida) de una especie es entendida con referencia al más alto nivel alcanzado en el individuo maduro de esta especie; y el alma (es decir, la vida), en general, se la entiende con referencia al más alto nivel que por doquier pueda alcanzarse bajo la luna, es decir, al hombre, y en el hombre, por lo que es lo más elevado en él, a saber: la razón. Al decir esto no hacemos más que afirmar, una vez más, que la forma es el único principio que obra en el ser y en el conoci-

miento; pues lo más bajo está relacionado a lo más alto como la materia a la forma.

Cuando estos principios son enteramente aceptados y vemos forma en toda cosa viviente, como ser el alma, que opera sobre la materia celebrando éxito sobre éxito, aquí reprimida y frustrada allá, aunque logrando siempre algo con la materia aprovechable; cuando procedemos, como hacen los hombres por lo común, a generalizar esta fuerza operante ya como Dios o Natura, o como la total actividad informadora triunfante en todas partes, aunque no sin dificultades y no siempre con igual perfección sobre la tenaz inercia de la materia, llega a ser difícil no caer en metáforas pintorescas y entusiastas. Alguien ha visto a la Naturaleza como a un astuto artífice para quien su material es al mismo tiempo limitación y oportunidad, y que en el curso de su trabajo se desvía de su propósito principal para hacer uso de algún pequeño sobrante incidental o para convertir cierta falla en un adorno; o como un pintor, quien primero ensaya su bosquejo y luego llena con colores el detalle de su pintura; o, por otra parte, como una buena gobernanta que no permite que nada sea desperdiciado y halla un uso para todas las sobras de la mesa. Tales metáforas no dañan, siem-

pre que recordemos que este Dios o Natura no está, como un hombre, obrando sobre las cosas desde fuera y forzando sobre ellas un propósito que no sea propio de ellas. La palabra es usada sin duda alguna en otros sentidos, pero, como la usamos aquí, la naturaleza de una cosa es lo que ella es fundamentalmente, su forma y esencia, y, desde que las cosas no son completas sino que se esfuerzan por completarse, esta forma aparece como fin, y la naturaleza llega a ser un principio de movimiento. Tal descripción debe ser dada por igual respecto de la Naturaleza en un sentido general, la cual será la forma o esencia de las formas naturales y su principio de movimiento, no plenamente realizado por lo demás en los individuos que encarna, en parte actual y en parte potencial. Y como esta Naturaleza está presente en todas las cosas hasta tanto logren la perfección de la que son capaces, así, comparando una cosa con otra, debemos mirar como lo más natural a esa cosa que es capaz del más alto grado de perfección. Podemos decir, pues, que el hombre es el más natural de los animales porque en él la naturaleza animal alcanza su *climax*. En él la forma inmanente alcanza el límite de su posible desarrollo en la región del nacimiento, y declina invadida por los cua-

tro cuerpos terrestres.

No es posible en este lugar perseguir las ramificaciones de la Naturaleza para mostrar cómo los vegetales operan el tránsito entre lo inanimado y lo animado, o para exhibir los vínculos que retienen juntas las muchas especies animales y prueban su unidad. Las clases más radicalmente separadas pueden ser reunidas por analogía. Así, los animales sin sangre, los que no tienen ni sangre ni carne, poseen ciertos rasgos semejantes a éstos y les sirven como éstos sirven a los otros. Tienen también un órgano central que toma el lugar del corazón. Conexiones de esta índole pueden trazarse por todas partes. Además de éstas, están las amplias comunidades de la naturaleza, según nos lo indica la instintiva sabiduría de los hombres cuando señala grandes grupos que comprenden una variedad de especies, tales como los Pájaros y los Peces. Los miembros de estos grupos presentan atributos comunes, aunque sutilmente diferenciados, en cada especie, por la naturaleza específica, dado que no puede haber nada totalmente idéntico en creaturas específicamente distintas. Pero el mejor modo de ilustrar principios tales como estos para nuestro propósito presente, consiste en tomar la especie singular de hombre y

mencionar brevemente algunas de las características que lo señalan como el punto culminante de la escala de la vida animal.

Se reconoce, generalmente, que el más grande y peculiar don del hombre es su inteligencia, la Razon, por la cual trasciende el mero animal y estrecha vínculos con lo Divino. Y hasta al estudiar su estructura corporal hallaremos suficiente evidencia de que todo está ordenado para ese fin. Entre los animales, sólo el hombre camina erguido, teniendo así sus partes naturales en su posición natural, conforme a la distinción de alto y bajo en el universo físico, y haciendo posible una más plena diferenciación de dorso y frente, derecha e izquierda, que la que exhiben los animales inferiores a él. La posición erecta es facilitada por la disminución del peso y tamaño relativo de las partes superiores, y esto facilita directamente los movimientos del intelecto y de los sentidos en general, que se centralizan en el corazón y que están obstruidos en los organismos inferiores por el tamaño y presión de estas partes. Los animales inferiores necesitan dos miembros adicionales para sostener su peso; sus miembros superiores llegan al suelo y la cabeza va al frente. Comparados con el hombre deben ser considerados como

enanos, con las partes superiores demasiado grandes y las inferiores demasiado pequeñas. Los niños pequeños tienen características similares: por lo que al principio sólo pueden arrastrarse, y su inteligencia no está desarrollada. A medida que seguimos la escala de los seres hacia abajo, hallamos que las patas se hacen más numerosas y la cabeza más cercana al suelo, hasta que el animal llega a ser vegetal, privado de movimiento y de sensación. Sus raíces son el equivalente de la boca y la cabeza; puede decirse, por consiguiente, que tiene sus partes superiores abajo y sus partes inferiores arriba.

Hallándose así, erecto, el hombre sólo necesita dos pies. Miembros y patas delanteras están reemplazadas por brazos y manos. En estas manos, según el decir de Anaxágoras, se daría la explicación de la inteligencia del hombre. Pero esto es el reverso de la verdad. En la inteligencia del hombre se daría la explicación de la obra de sus manos. Consideradas en sí mismas, las manos son, a primera vista, armas mucho menos efectivas que muchas de las que poseen los animales inferiores. Se ha argumentado bien, en verdad, que el hombre está más pobremente equipado que cualquier animal, y finalmente, que es el menos capacitado para defenderse

del ataque. Esto sería verdad de no existir la inteligencia humana, que halla precisamente en la mano esa característica de adaptación a los más variados usos de los instrumentos que la inteligencia necesita. La mano no es sólo uno, sino muchos instrumentos, o acaso debiéramos decir que no es, en absoluto, un instrumento, sino una llave maestra para toda clase de instrumentos. El león y el águila no pueden cambiar sus armas, el hombre puede hacerlo a voluntad. A su elección la mano es garra, casco, o cuerno, lanza o espada. Para hacer posible esta variedad de usos, los dedos están separados unos de otros, y unidos ajustadamente proporcionan un puño firme, quedando las uñas reducidas a meras protecciones para las expuestas puntas de los dedos.

El mantenerse erecto y el libre movimiento de las extremidades superiores del hombre, están estrechamente relacionados con ciertas superioridades sobre otros animales en las partes homogéneas y en su organización. Todos los vegetales, y algunos animales inferiores, carecen de unidad en tales alcances que aún después de la división continúan viviendo sin constituir unidad. La escala ascendente en el mundo animal es el progresivo perfeccionamiento de esta unidad. Dejando a un lado la especie

sin sangre como el menos perfecto de los dos grandes grupos, hallamos en todos los otros animales un órgano central del que dependen todas las funciones. Es el corazón, el hogar del calor vital, el lar donde Natura cuida el fuego sacro, la ciudadela de la comunidad corporal. El primer vehículo de este calor animal es la sangre, que desemboca en el corazón y es continuamente impelida por él hasta los últimos límites del cuerpo, tanto como dura la vida. Todas las funciones de la vida, por consiguiente, dependen, en última instancia, del corazón y de la sangre. En el hombre el corazón es más caliente y la sangre más pura y más abundante. En él, y en todos los animales de mayor cuerpo, el corazón separa la sangre más fina de la más espesa, enviando la primera hacia arriba y la segunda hacia abajo. Ahora bien, la sangre densa y cálida otorga vigor, y la sangre liviana y tenue el sentido de la percepción y del pensamiento. Esto explica la función del órgano que sigue en importancia al corazón: el cerebro. No es éste, como alguien ha dicho, la sede de la sensación y del pensamiento; se le requiere, más bien, para enfriar la sangre y al templar de esta manera su calor hace posible la sensación. Debido a que el hombre es el más cálido de los animales, su cerebro es el

más grande.

Un ulterior signo de la superioridad de la organización material del hombre es éste: Es evidente que el hombre tiene menos excrescencias exteriores que cualquier otro animal. No tiene ni cuernos ni garras ni pico ni plumas ni escamas y es de poco pelo. Es verdad que tiene más tegumento para su cabeza que la mayor parte de los animales, pero esto es necesario para la protección de su cerebro. El pelo, los cuernos y las otras cosas similares son realmente residuos materiales, formados por la sangre no consumida de otra manera y de una naturaleza terrosa. La lisura y desnudez del cuerpo humano debe ser considerada, por lo tanto, como una indicación de la excelencia de la economía de sus funciones.

Esta característica está estrechamente relacionada con la primacía del hombre en la función de la sensación. El don de la sensación es universal en el mundo animal, y sirve con el don del movimiento, inseparable de él, para distinguir al animal del vegetal. El sentido primero y fundamental es el tacto, que es, probablemente, el único sentido presente en los animales más inferiores. La fineza y lisura de la carne humana hacen al sentido del tacto del hombre mucho más delicado que el de cualquiera otro ani-

mal. Un refinamiento similar marca el muy afín sentido del gusto, como está demostrado por la suavidad y anchura de la lengua humana y su gran libertad de movimientos. Por lo general, se puede decir que los sentidos logran su más alta perfección en el hombre. Pues aunque en todos los sentidos, excepto el tacto y el gusto, el hombre es superado por gran número de animales —y hasta puede decirse, considerando estos otros sentidos: olfato, vista y oído, que obran a distancia, que por su talla es el animal peor equipado— sin embargo, la superioridad de estos sentidos, con el mayor poder de comparación y estimación que posee, le otorgan una fineza y exactitud de discriminación cualitativa que no admite rival.

Por último, debemos considerar la distinción en cuanto a la generación del hombre. En el mundo animal, generalmente, como contrastando con el vegetal, la generación depende de la distinción de los sexos. Esta distinción es fundamental en cuanto al aumento de diferenciación que exige la superioridad de los animales. En los dos sexos la Naturaleza ha separado explícitamente para la función de reproducción los dos principios de forma y materia, actividad y pasividad. El macho no contribuye con

nada material para el vástago, sólo provee el impulso que permite a la materia ofrecida por la hembra alcanzar la determinación de la que es capaz. Debe suponerse a esta materia capaz por sí misma de lograr el nivel de la vida de la planta; si sólo ese grado de vida fuese requerido, la hembra se bastaría a sí misma. Sin combinación material, por acción sobre esta materia desde fuera, el principio masculino hace posible al germen el cumplimiento de la ulterior perfección del sentido, que es la peculiaridad constitutiva o diferencia del animal. El carácter sexual tiene claramente una influencia importante sobre la vida total del animal, y la diferencia entre los sexos en su comportamiento general es, como uno esperaría, más marcada en el hombre. La diferencia de función en la generación acarrea consigo esta consecuencia: La materia inerte y potencial está en exceso, aunque más no sea ligeramente en la hembra comparada con el macho; en ella hay una deficiencia relativa en el calor vital, el signo de una relativa deficiencia en la energía formativa. De esta manera, la forma es menos dominante sobre la materia en la hembra que en el macho; y aunque estamos obligados a reconocer la necesidad de que la hembra exista si la especie debe ser continuada, debemos admitir con todo que

la hembra sólo puede existir por una desviación de lo natural, en el sentido que le hemos dado a esta palabra. Éste es uno de los aspectos de la vida en los que la necesidad, mejor que la forma, es la explicación.

La subsiguiente historia del germen humano a través de sus etapas de embrión, lactante, niño, adolescente, hasta la madurez, se averigua sobre el análisis que presenta una progresión continua desde los más bajos hasta los más altos niveles de la vida. El embrión no fertilizado debe ser equiparado, como hemos dicho, a la vida de la planta. En tanto que se desarrolla, adquiere la función sensorial que lo hace animal; y al final de todo añade esos caracteres específicos que le dan su lugar peculiar en el mundo animal. Este proceso del desarrollo no es difícil de concebir como un desenvolvimiento del alma correlativo a un desenvolvimiento paralelo de los órganos corporales. Ya hemos observado que los cuerpos de los niños pequeños muestran cierta semejanza, en lo relativo al peso de sus partes superiores, con aquellos de los animales inferiores de edad madura. Pero esta Razón, que es el don especial del hombre, no tiene órgano corpóreo; su actividad no tiene relación con ninguna parte del cuer-

po. ¿Cómo, pues, puede ser concebida su generación? Estrictamente, como incorpórea; no puede decirse que sea generada o destruida por completo. Con el cuerpo estos atributos se desvanecen. Sólo podemos suponer que, en virtud de su naturaleza divina y atemporal, sobreviene o se introduce desde fuera, y da título al hombre para ser miembro de un mundo más elevado que ese en el que su vida es vivida.

4. LA VIDA DEL HOMBRE²¹

El hombre, como todo el resto de la Naturaleza, está ocupado en el esfuerzo por alcanzar, defender y sustentar la forma que es la ley de su ser. Él es, como hemos visto, la culminación del mundo animal y comprende, en su ser más pleno, todos los otros niveles más bajos de la vida. Es una planta invertida; es una bestia erguida. La transformación corpórea es el síntoma de una vida nueva, al mismo tiempo colmada, y trascendiendo las actividades inferiores en las que está basado. El pensamiento es el organizador principal de esta vida, por lo que el relato

²¹ Este capítulo está basado, principalmente, en *De anima* y en la *Ética a Nicómaco*.

de las actividades del hombre es el relato de las operaciones de la razón humana.

La razón debe ser considerada, primero, como la realización del poder de aprehensión, que, en la forma de sensación, todo animal posee. Comenzando con el necesario y fundamental sentido del tacto, y, difícilmente menos necesario, la forma especializada de tacto que llamamos gusto, y la función sensorial que se eleva a través del olfato y del oído hasta el más valioso de todos los sentidos, la vista. Por su alcance y variedad, tanto como por su importancia para el pensamiento, la vista es claramente considerada como el sentido maestro. Es cierto que el tacto y el gusto son más necesarios a la vida; es cierto también, podemos decir, que aprendemos más por el oído que por la vista, desde que el sordo parece comúnmente más torpe que el ciego, pero esto es una consecuencia secundaria del uso de la palabra para la comunicación; en su uso propio y primario, la vista es evidentemente el más rico y fructífero de los sentidos. Los animales superiores, con el hombre, poseen todos estos cinco sentidos; y hay razón para pensar que con el quinto sentido, el límite de la propia sensación es logrado. Puede, o no, haber más sentidos: los cinco sentidos entre sí

hacen posible la aprehensión de cierto carácter de los cuerpos que ningún sentido podría revelar. Así, en tanto a la mera sensación se refiere, lógicamente el límite de su desarrollo con los animales superiores, y en algunos de ellos, tal como hemos dicho, los sentidos más superiores son más perfectos que en el hombre.

Pero la sensación es sólo el primer grado del conocimiento. Después de haber pasado a las cualidades especiales que revela cada sentido, y a las otras cualidades (movimiento, quietud, tamaño, forma, número) que se combinan, hay todavía un largo camino hasta llegar a la sabiduría del hombre. Se requiere un número de ulteriores dones, suponiendo que sean poseídos por algunos de los otros animales, antes de que el pensamiento se haga posible. La sensación en sí misma no es más que una afección momentánea. Como primera necesidad, los resultados de esta afección momentánea deberán ser asidos y retenidos por el organismo. Aquello que comienza en las creaturas inferiores como una mera persistencia de la presentación sensorial después que el estímulo es apartado, obtiene gradualmente un grado de libertad frente al estímulo y se desarrolla en memoria e imaginación. Finalmente, cuando

los recuerdos de las cosas parecidas se combinan y organizan entre sí en la experiencia, tenemos una aproximación al conocimiento, la que es posible sin el esfuerzo consciente y deliberado del pensamiento. Los grados de este desenvolvimiento son difíciles de determinar mediante metáforas. Por supuesto, todo comienza a partir de la sensación, y la liberación del sentido puede decirse que está en movimiento contrastando con la inmovilidad de lo universal conocido. Así, alguien puede gustar del procedimiento para reanimar un ejército en lucha. Aquí y allá un soldado resiste en su terreno, en torno suyo otros se reúnen y, en un breve lapso, la inenarrable unidad se ha hecho un cuerpo dúctil para el comando. De esta manera, las veloces sensaciones se detienen y se agrupan entre sí para formar los universales rudimentarios que son el germen del conocimiento. El conocimiento es obtenido en primer lugar como el instrumento para la acción y la producción; sólo mediante grados llega a alcanzar su libertad, cuando las necesidades primarias han sido satisfechas y ha sido otorgada suficiente recreación, acaso con la ayuda de una clase, como los sacerdotes de Egipto, liberados de ataduras económicas y apartados para comodidad de éste, de su trabajo.

Ahora bien, en el campo de la producción, experiencia significa la habilidad para conducirse en situaciones particulares y de una cierta clase, en tanto éstas se presentan. El que es un artesano y nada más, ha alcanzado este punto. Él sabe qué cosa hacer en un cierto sentido; pero no puede explicar a otro lo que hace, ni enseñar a otro a hacerlo de otra manera que no sea por imitación. No estaremos realmente justificados en el uso del término conocimiento en unión con producción, hasta que la experiencia no se haya convertido en arte. El arquitecto y el médico tienen experiencia, y su tarea es siempre conducirse según situaciones particulares; ellos no pueden construir o curar en forma general o universal; pero tienen también conocimiento de lo universal, salud o casa, lo que es explicación de cada paso que ejecutan, porque es el objetivo final de sus esfuerzos. Este conocimiento es lo que llamamos arte, y su posesión hace posible la enseñanza propiamente dicha. Es el conocimiento de una forma surgiendo de sí misma y expresándose en repetidos esfuerzos para crear o restaurar esta forma. Esto es valioso, sin duda, principalmente para lo que se produce, pero también lo es en toda la extensión que alcanza como conocimiento. El hombre docto

que cura o construye no es un mero utilitario. Más allá, tan pronto como el pensamiento productor pasa de las necesidades a lo superfluo, la utilidad es dejada atrás y se confiere a los puros deleites, tales como aquellos de la música y de la poesía, una mayor dignidad. Por último, aun el placer es dejado atrás, y le es permitido al pensamiento realizar su propia naturaleza sin control o limitación externa, librado finalmente de la tiranía de lo individual, indagando las formas universales y las razones de las cosas, dando así satisfacción al impulso que hace del mero ejercicio del sentido de la vista un deleite para el hombre, totalmente aparte de todo lo que pueda provenir por este sentido.

En segundo lugar, la Razón es la realización del poder de libre movimiento, que es el otro don principal y distintivo de la vida animal. Hemos dicho que ningún animal carece totalmente de sensación, y donde hay sensación hay también apetito. Éste, forma inferior de lo que obedece a la motivación, debe otorgarse además a todos los animales; sobre éste se superpone, en algunos de los animales superiores, el furor, y en el hombre, además del furor, hay una motivación más compleja aún que debe ser llamada deseo; éste representa el límite del posible

desarrollo de esta fuerza vital. El desarrollo del aspecto volitivo o de la motivación, es correlativo con el desarrollo del poder de aprehensión, pues la aprehensión es una condición previa de todo movimiento animal. El movimiento del apetito sólo requiere la sensación-percepción de un objeto físico apropiado. La vaca, por ejemplo, tiene sensación del pasto y come un objeto físico apropiado; y en el hombre, por muy encubierto de juicios y cálculos que esté, puede reconocerse todavía el mismo proceso. El furor presupone claramente en un más alto grado que el apetito, la independencia del motivo presentado, pero la situación es todavía el factor dominante. El deseo aporta una nueva libertad, que presupone una inteligencia desarrollada, en la cual las posibilidades de una situación son explotadas para la obtención del bien o para la prevención del mal, y es por eso que, además, podemos hablar por primera vez de propósito o intención. Cada momento del deseo tiene un bien por objeto. El bien es el fin deseado, y el deseo brota de la naturaleza del hombre cuando éste se asoma al mundo y tiene una existencia continua e independiente de la oportunidad para su realización. La percepción de tal oportunidad es el producto de la deliberación afortuna-

da, en la que el pensamiento, ante la insinuación del deseo, busca el medio por el cual dicho fin es auxiliado en la existencia. De esta manera, cada movimiento del deseo es un intento de lograr un bien por los medios apropiados. La distinción de los medios elegidos y del fin deseado es la nota peculiar de la conducta humana en la cual el movimiento animal alcanza su objeto final.

A la luz de estas consideraciones, no es difícil discernir el esquema del problema moral. Sólo tenemos que reiterar la consideración ya hecha de que cada ser humano en su continuo desarrollo, desde la infancia a la madurez, asciende la escala del ser y así construye o desenvuelve por grados su naturaleza humana. El firme propósito, que se dice más natural al hombre que las explosivas vacilaciones del apetito o tendencia, no es por esta razón un verdadero don de la Naturaleza, innato como la vista o el oído, sino una difícil realización ganada y vigorosamente sustentada por medio del esfuerzo, inspirado en el amor de la forma que es y al mismo tiempo busca. El esfuerzo puede ser penoso, pues aquí como en cualquier otra parte la materia tiene aptitud para mostrarse por sí misma recalcitrante. La naturaleza animal, que en el hombre está destinada a ser venci-

da por un principio más elevado y a hallar en este sometimiento su satisfacción final, se ve sometida a menudo con dificultad y después de una lucha en la que la victoria no está siempre de su parte. En interés de la forma por realizarse, estas tendencias deben ser moderadas y armonizadas del mismo modo como el pintor mezcla y gradúa los tonos y los colores con los que logrará la belleza. Y como los colores así mezclados y graduados son ellos mismos, en un cierto sentido, la belleza lograda, así estos impulsos ordenados y disciplinados no son simples medios para algo ulterior, sino que en sí mismos y con el bien o fin son su propia justificación.

Este es, pues, en cierto aspecto, el problema de la conducta. Su solución es la bondad del carácter, una disciplina establecida que está en amor consigo misma y logra continuamente su propia reproducción mediante cada cambio de circunstancia. Esta realización es su propósito consistente, la consideración imperante a la cual todas las otras: placer, riqueza, honor, o los resultados más apreciados de la destreza productiva del hombre, están estrictamente subordinados; es, en sí misma, la felicidad que los hombres dicen buscar; por eso siempre es bien acogida por sí misma y nunca por lo otro, que

pueda traer consigo mientras es independiente del favor del hombre y de la circunstancia tanto como lo humano pueda serlo. Las diversas facetas de este disciplinado carácter son las virtudes familiares: coraje, templanza, generosidad y las demás, cada una de las cuales sostiene su feliz dominio sobre una clase particular de emoción o situación. Antes de volver hacia el otro aspecto del problema ético, será mejor determinar con mayor precisión los rasgos de esta disciplina a la cual el carácter, tal como se manifiesta en la acción, intenta alcanzar.

Los colores que el pintor usa no son por sí mismos hermosos o feos; si se toma la belleza para significar el triunfo y la fealdad para significar el fracaso en arte, ellos adquieren estos atributos sólo en la composición. Lo mismo puede decirse de las diferentes clases de ejercicios o alimentos entre los cuales el entrenador o el médico elige para prescribir a su cliente; cada uno tiene atributos diferentes que lo hacen apropiado para cada lugar, tiempo y situación, e inconvenientes para otro. Además, en el caso de la cantidad, esto es lo más importante, pues sería de muy poca utilidad prescribir un alimento o ejercicio sin decir en qué cantidad debe ser tomado. El ingrediente justo puede ser usado, pero si excede

o escasea la cantidad debida, producirá un fracaso a causa de la magnitud de su exceso o de su defecto; el resultado será la enfermedad en lugar de la salud, la debilidad en lugar del vigor, la fealdad en lugar de la belleza. Aquí, pues, nos parece tener una ley general de la producción humana, a saber: que el éxito depende de un ajuste cualitativo de los materiales con referencias al tiempo, lugar y situación; que el producto como un todo logra su perfección característica en la medida en que cada ingrediente evita exceso y defecto y exhibe una cantidad neutral o media.

El secreto de esta virtuosa disciplina reside en la *Ley del Justo Medio*. La bondad que el hombre logra en sí mismo no es, por supuesto, la cantidad de salud o belleza que él crea en otras cosas; pero esta realización, como esa creación, depende de un ajuste cualitativo por medio del cual las cosas, indiferentes por sí mismas, llegan a mostrar, en combinación, la cualidad deseada. Los elementos que han de ser ajustados son aquellas fuerzas de la acción y de la emoción que pertenecen a los dones naturales del hombre. Emociones como: apetito, furor, envidia, piedad, amor, odio; acciones como: correr, caminar, hablar, cantar, no son en sí mismas ni buenas

ni malas. Pero no son sino éstas las que hacen la diferencia entre el hombre bueno y el malo; son estas mismas en sus permutaciones y combinaciones por la presencia de cada una de ellas en el justo lugar y tiempo, en el justo grado o medio. De este modo, el coraje es una rectitud cuantitativa, respecto de las dos emociones opuestas que las situaciones peligrosas tienden a despertar en el hombre normal: permítasenos llamarlas temor o valor. Así, la emoción en exceso, o sacará a un hombre de su equilibrio, o le hará hacer tonterías y cosas desacertadas; en proporción a su defecto será frío, flemático, inactivo. Con ambas, en debida medida, será a la vez precavido y emprendedor; su aversión por el peligro será equilibrada por la excitación de la facilidad de recursos de improvisación; y aunque llegue el desastre, disfrutará en el dominio del mismo, lo que le permitirá sostenerse, a pesar de todo, en su gran propósito y realizar la mayor parte de lo que él tiene en sí.

Las excitaciones en las que se muestra la Templanza son las de los apetitos que el hombre comparte con los animales. Tampoco aquí se exige la mera abstinencia o supresión. Es verdad que el hombre templado despreciará placeres que muchos

apreciarían, que olvidará con ecuanimidad placeres como pocos hombres harían sin pena, pero conservará el apetito para todo placer necesario y saludable, y acogerá con agrado su satisfacción allí donde ningún interés superior sufra daño incidental.

Se piensa que el carácter también es puesto a prueba, especialmente, en el control del furor, en el uso de la riqueza, grande o pequeña, en la actitud ante los honores, en las ocupaciones y en otras formas del reconocimiento público; la vida privada demanda dotes sociales en virtud de las cuales cada hombre, por lo que a sí mismo concierne, procura ser proficuo. Si examináramos cada caso detalladamente, hallaríamos obrando por doquier la *Ley del Justo Medio*; todo impulso normal de la naturaleza humana es, en sí mismo, inocente, pero es calificado de bueno o malo por el grado de su presencia en circunstancias dadas. También hallaríamos que cada virtud no es opuesta a un solo vicio, sino que por dos posibles desarrollos del carácter es opuesta al hábito de exceso y al defecto, ambos culpables, bien que nunca con el mismo alcance. Así, la cobardía (hábito de exceso en el temor) y la licencia (hábito de exceso en el apetito) son faltas hacia las cuales es propensa la naturaleza humana; pero los otros ex-

tremos, defecto en el temor e insensibilidad hacia los placeres del apetito, son mucho menos comunes, especialmente la última, y difícilmente parecen merecer un nombre tan duro como vicio. En verdad, el hombre intrépido pasará por valiente y el indiferente por templado. Pero en realidad la virtud es siempre un don para el justo medio, no sólo porque, como el arte, vive para el logro de una cantidad media de aquello que es su vehículo, sino también porque, a diferencia del arte, se mantiene entre dos faltas, o sea, en el filo de navaja con que se las divide.

Desde el momento que, con frecuencia, suele ser una ayuda para la mente el que una teoría sea dada en completa personificación, podemos, adoptando un punto de vista bastante más externo, hallar en la noción griega de magnanimidad una especie de imagen de la correcta actitud necesaria para la vida. Justamente, el hombre magnánimo está convencido de su propio y grande mérito, evitando, por una parte, la vanidad de los que piensan demasiado, y por otra, la debilidad de los que piensan mucho menos de lo que asegura su capacidad. Es proficuo en cada virtud y valora sobre toda otra cosa dicha proficuidad. Escrupuloso en su estimación, tanto en las cosas pequeñas como en las grandes, le tiene sin

cuidado lo que el hombre o la circunstancia puedan depararle. Los grandes honores de los hombres dignos le producen satisfacción, pero moderada por la reflexión de que la virtud en él sólo está recibiendo sus merecimientos, o, al menos, que ello es lo que los mejores hombres le han ofrecido. Los honores, por otra parte, no los tomará en cuenta. Poco se conmovirá por las vicisitudes de la fortuna. No cortejará el peligro ni irá a él por una provocación baladí, pero en una gran causa se prodigará con su vida, a la que no obstante aprecia en su alto valor. Dispuesto a dar, pero vergonzoso para recibir beneficios (dado que el receptor está en posición inferior), siempre responderá a un servicio con otro mayor. En forma similar, nunca, o casi nunca, pedirá ayuda, pero estará dispuesto a ofrecerla, y mientras sea grande entre los grandes será modesto en la compañía de la gente inferior. No competirá por puestos de honor ni irá donde otros van primero. Parecerá, en efecto, perezoso, o tardío, excepto donde el mayor honor o los grandes éxitos están en peligro; hacedor de pocas cosas pero todas ellas grandes y notables. Franco y abierto en su proceder tanto con amigos como enemigos. Poco dado a la admiración, olvidará la injuria recibida, y le disgus-

tará hablar de sus semejantes sea en elogio sea en reproche, y muy difícilmente ha de caer en lamentaciones acerca de pequeñas necesidades o comodidades, como quien se preocupa más de la belleza y distinción de las cosas que de su provecho y uso. Sus movimientos corporales serán reposados, su voz grave, su palabra mesurada; pues una voz aguda y movimientos precipitados son los síntomas de una excitación a la que difícilmente algo pueda impulsarle. En el hombre magnánimo el carácter adquiere de esta manera una gracia y elegancia que justifica el nombre de ornato de las virtudes.

Pero el problema de la conducta está todavía lejos de ser íntegramente planteado. Hemos presumido, desde el principio, la cooperación de la inteligencia, pero nada dijimos sobre la naturaleza o condiciones de la cooperación. Hemos hablado de un propósito desenvuelto fuera de un deseo del bien mediante una actividad intelectual llamada deliberación. Hemos descrito cómo se lograba la disciplina del carácter por una regulación del apetito y de la emoción, análoga a la de la armoniosa justeza de diversos ingredientes, de los que depende el éxito de las actividades fructíferas del hombre. El bien deseado, hemos dicho, es la constante reproducción

en la acción de la forma de la bondad; esta forma debe ser claramente el principio controlador de la regulación requerida de la naturaleza emotiva. Pero: ¿cómo puede obrar esta forma sin ser conocida? Es claro que nos referimos al hombre como productor y con el conocimiento de la forma que se propone crear. El médico no está realmente capacitado sin un conocimiento de la salud; primero, de la salud en general, segundo, de la salud con referencia a las peculiaridades del paciente particular bajo tratamiento; y el conocimiento general del arquitecto constructor de casas debe ser particularizado en el plan concebido de una casa, plenamente detallada, antes de comenzar a construir, en lo que concierne a situación, mensura y material. ¿No es también necesario un tal conocimiento general y especial en el campo de la conducta? ¿Puede lograr un hombre la bondad a menos que conozca desde el principio: primero, qué es la bondad en general, segundo, los requerimientos especiales de su caso particular, y de esta manera serle posible guiar el desarrollo con previo conocimiento de su éxito?

No es sorprendente que tales alusiones y analogías hayan conducido a los hombres a incluir a la Sabiduría entre las virtudes cardinales, o aun ir más

lejos y afirmar, con Sócrates, que todas las virtudes se resumían en esa palabra. Como muchas paradojas, esta opinión oculta una verdad, como veremos; pero antes debemos hacer una importante distinción. Las palabras "sabio" y "sabiduría" se aplican sobre todo en el dominio del conocimiento, pero se aplican con más propiedad al conocimiento más puro, cual es el del ser más elevado. De tal ser ya hemos dicho que ni cambia ni se mueve, sino que es atemporal. Por consiguiente, el conocimiento de este ser no puede ser buscado ni requerido para la acción o la producción. La acción y la producción conciernen siempre a lo que puede ser cambiado, y sólo tienen existencia cambiándolo. En realidad, cada clase de producción requiere un conocimiento especial, y el conocimiento requerido para la acción es también un conocimiento especializado diferente de cualquiera de éstos. En cada caso el conocimiento requerido es el de la forma para ser producido o alcanzado. Por lo tanto, antes de considerar si la acción perfecta proviene de la sabiduría, y en qué sentido provendría de ésta, podemos estar seguros de que no proviene de la sabiduría en general, ni siquiera de la más alta clase de sabiduría, sino que, de algún modo, proviene de una especial sabiduría

práctica, que es en última instancia, un conocimiento del hombre; y en el hombre, como hemos visto, la naturaleza todavía no logra su más elevada finalidad. Por supuesto, la sabiduría en el conocimiento de los más altos reinos del ser es también, en alguna extensión, alcanzable por el hombre y puede también reclamar el nombre de virtud, pero, dado que no se logra ni expresa en la acción, la cuestión de su lugar en la vida debe postergarse. Para evitar confusiones, pues, permítasenos reservar el nombre de Sabiduría para esto, y llamar al atributo intelectual que nos concierne inmediatamente, *Prudencia* o *Juicio*.

La sugestión entonces consiste en que el desarrollo del carácter, probado arriba, se hace posible por una perfección de la inteligencia en su uso práctico, lo que otorga al hombre el conocimiento de la forma a lograr, similar al conocimiento de la salud que posee el médico y, por consiguiente, debe ser considerada como la virtud de las virtudes. Esta perfección será *Prudencia* o *Juicio*, pero esto, aunque superado, no puede ser aceptado tal como subsiste. Es verdad que estos términos, *Prudencia* o *Juicio*, bien pueden ser aplicados a un don práctico no raro en nuestra experiencia. El juicio que explica un pro-

blema particular de la conducta con una certeza inmediata no necesita el soporte de la argumentación; el don de una sagacidad moral que permite a un estadista mantener, a través de todas sus decisiones, un firme dominio de las necesidades e intereses superiores del hombre, de éstos y de otros como éstos, son los bien atestiguados frutos de la inteligencia práctica del hombre. Pero la experiencia no nos deja en la duda de que son hallados en el viejo, no en el joven, y que son el fruto, no la semilla, de un carácter disciplinado.

Debemos recordar que el paralelo entre las actividades de la acción y de la producción se frustra en un punto que es aquí de suma importancia. La materia para ser informada por el artista o el artífice tiene una existencia independiente; él obra sobre ésta desde fuera; pero la gente está trabajando en conducta y carácter sobre carácter y conducta. No podemos, evidentemente, dividirlo en mitades iguales en un agente y en un paciente, en un inteligente que actúa y en un irracional sobre el que se actúa; ni podemos suponer que acepte como inteligente una forma que, como emotiva y no inteligente, rehusa. La inteligencia en sí no es como una materia de hecho activa. Si lo fuese, los problemas de la conducta

serían como los de la matemática, y al escolar se le pondrían presentar, por mediación de sus maestros, los principios de todas las soluciones. Un problema práctico es un problema establecido por el deseo o por algún otro impulso, y el *Juicio*, el don de una inteligencia práctica, es respuesta a la solución de los problemas establecidos por el deseo de la forma que es el bien humano. Sólo en tanto que este deseo existe efectivamente, los incidentales problemas intelectuales llegan a ser, para satisfacción de este deseo, problemas prácticos; y sólo en tanto que los apetitos y emociones más primitivos aceptan orden y medida, el deseo por el bien alcanza efectiva existencia. Es imposible concebir, entonces, el progreso del individuo hacia la virtud como un desarrollo controlado por un conocimiento previo de su resultado.

Tanto la observación como los principios generales, ya asentados, nos fuerzan a creer que la inteligencia, el más alto don del hombre, es la última actividad capaz de lograr su perfección, y que sólo puede hacerlo en la medida en que las actividades inferiores, en cuya virtud sobreviene, triunfen en el logro de las suyas. Y mientras esto debe ser verdad respecto de la inteligencia en general, tiene un

puesto especial en el campo de la acción, donde no se requiere meramente una aserción verdadera, sino una aserción verdadera respaldada en un justo deseo. La proposición característica de la inteligencia práctica es la proposición que lleva implícito, en cada caso, el supuesto de que la acción o ha de ser buena, o merece serlo. Esta clase de proposición no es otra que aquella que establecerán el pensamiento y la discusión. Poco puede hacer el filósofo en este sentido para armonizar las diferencias de opinión; pues las diferencias de opinión son, en el fondo, diferencias de carácter, y un pensamiento de esta especie es originado más bien por la conducta y no la conducta por el pensamiento. Debido a esto el joven, y aquel cuyo carácter está en formación (aun en el campo del puro pensamiento, en las matemáticas, por ejemplo) puede haber alcanzado un alto grado de capacitación, aunque no sea todavía hábil estudiante para indagar en el problema de la conducta²². Vive por impulsos y carece de las bases ne-

²² Cf. SHAKESPEARE, *Troilus and Cressida*, II. ii. 163-67: "Paris and Troilus, you have both said well; and on the cause and question now in hand Have glozed, but superficially; not much Unlike young men, whom Aristotle thought Unfit to hear moral philosophy."

cesarias del carácter que darán actualidad a la discusión. Por otra parte, no faltan quienes poseen las verdades fundamentales latentes en el carácter y en la conducta mucho antes de que, de hecho, las piensen, si es que de alguna manera han pensado en ellas.

Sólo en este sentido es verdad que la *Prudencia* o *Juicio* es el resumen de todas las virtudes. El carácter, que se constituye y asienta merced a las acciones rectas, que es asistido por el ejemplo de otros, por la opinión pública, por la sabiduría colectiva de la sociedad encarnada en leyes y constituciones, lleva consigo, en tanto alcanza su propia perfección, al conocimiento del bien logrado y lo capacita para percibir los medios de su sostén y repetición. El debido control de la acción y de la emoción genera por fin un conocimiento del sistema que es su explicación y justificación. De esta manera el Juicio es la suma de todas las virtudes, en el sentido de que todas las virtudes del carácter son necesarias para hacer su existencia posible, y en esto encuentran su realización común.

La acción, sin embargo, no es la totalidad de la vida del hombre. Su inteligencia tiene otras tareas más nobles que aquellas de la conducta, aunque no

tenga ninguna necesidad más urgente. La capacitación en estas tareas la hemos llamado Sabiduría y debemos concluir esta narración del bien humano con un intento por explicar su importancia.

Todo placer o felicidad, cualquiera que sea, proviene de una fuente, del ejercicio de la capacidad, de la esencia que la Naturaleza se propuso ser. No es el reposo sino la actividad lo que acarrea placer; y mientras que el ejercicio de todo don natural sin obstáculo, es placentero en su objeto apropiado, los mayores placeres se hallarán en el ejercicio de los mayores dones sobre el más perfecto objeto dentro de su aptitud. El don más alto del hombre es la razón, y lo es tanto más en sí misma cuando conquista la libertad frente a los inconvenientes de la vida diaria y de la acción, y contempla, no con intereses externos sino como mera espectadora, el orden eterno de lo real. En tal actividad el hombre trasciende algo sus limitaciones humanas y aproxima su vida a lo divino. El pensamiento filosófico, mientras perdura, tiene una continuidad y autosuficiencia que está en agudo contraste con las abruptas transiciones e interrupciones de la vida práctica; el hombre es, por el tiempo, independiente de la circunstancias externas,

aun de su cuerpo y de sus cambios. El poeta²³ aconsejaba al hombre mortal pensar sobre lo humano y las cosas mortales; pero estaba equivocado. El hombre puede y debe consentir lo inmortal en él, e imitar, tanto como pueda y a pesar de las necesidades intermitentes, la vida de los dioses inmortales. La razón, que no tiene órgano corpóreo, que es activa sin cambio o movimiento de parte corporal alguna, está en su uso propio condicionada sólo negativamente por la ordenación de apetitos y emociones en los que consiste la perfección de la conducta. A esta perfección debe su libertad. La sabiduría, la habilidad para usar esta libertad, es la realización última del hombre y el coronamiento de su virtud.

5. LA CIUDAD²⁴

Nuestra descripción de la vida del hombre no puede pretender siquiera la perfección de un bosquejo si no incluye cierta narración de la Ciudad y cierta explicación de su importancia en el desarrollo del hombre.

²³ EPICARMO, fr. 20 (Diels, *Vorsokratiker*, 13b).

²⁴ El material de este capítulo está extraído de *La Política*.

Hay una tendencia común a considerar las formas de la sociedad como cierta prolongación arbitraria que excede la vida humana, o sea, como invenciones de la inteligencia y de la voluntad del hombre, que, habiendo sido hechas por el hombre, éste puede anular o dejar fuera, y de esta manera opuestas a la naturaleza, que por otra parte el hombre es incapaz de alterar. Esta opinión es fundamentalmente errónea. Todos los hombres están dotados, por naturaleza, del impulso de asociación, y este impulso halla su consumación plena y final en la vida de la ciudad. Por esta razón puede decirse que los hombres son por naturaleza ciudadanos. Históricamente, la ciudad no es la primera expresión de este impulso. Primero se da la asociación de los sexos, para la procreación y crianza de los hijos, que conduce a la organización de la casa para suplir a las necesidades diarias del hombre. Las casas se agrupan en aldeas, y finalmente, éstas, buscando una vida mejor y más plena, consienten en ser unidas y absorbidas en una más amplia unidad de la que es símbolo visible la ciudad amurallada con sus templos, cortes y mercados. Vida primero, luego más y mejor vida; ésta es la ley del desarrollo del hombre, desarrollo que se completa con la ciudad, no por

cierto en el sentido de que el hombre como ciudadano sea todo lo que pudiera ser, sino en el sentido en que lo mejor está ahora, por primera vez, dentro de sus alcances. No se carece allí en absoluto de ningún elemento de la buena vida: la Ciudad Estado es un campo suficiente para el ejercicio de cada don y poder del hombre.

El hombre, pues, es naturalmente un ciudadano. Aun cuando nada tenga que obtener de la Ciudad como mercado, o por otros caminos tangibles, sin embargo la buscaría para su propia satisfacción. Pues así es la naturaleza humana, y los que no necesitan una ciudad (si los hay) o son demasiado elevados o demasiado bajos para ser considerados hombres. De no ser dioses, aman la guerra y optan por ser bandidos o parias.

Pero la Ciudad debe, por supuesto, incluir en sí misma los propósitos de las asociaciones menores y más primitivas de las que proviene, de manera de llevarlas a su ulterior desarrollo. Ayuda a la procreación y educación de los hijos y a la provisión de las necesidades de la vida. De no ser así no podría reclamar para abarcar y completar la familia y la aldea. Por otra parte la Ciudad es mucho más que una mera alianza o asociación voluntaria de familias o al-

deas, con el propósito de satisfacer ciertas necesidades posteriores a las que estas instituciones no estarían en condiciones de abastecer, o lo harían en forma inadecuada. Según reza la tradición griega, la Ciudad debe ser originada en una unificación local de aldeas dispersas; y las ventajas inmediatas que ofrecían pueden haber sido facilidades adicionales para el intercambio de productos y aumento de seguridad contra el crimen y la violencia. Estas tres son todavía y permanecerán siempre como las condiciones esenciales de la vida de la ciudad. Pero por sí solas no constituyen una ciudad, que es la asociación para el bienestar de familias y clases con objeto de una vida completa y de por sí suficiente.

De lo que se deduce que la tarea del gobernante no es ni la mera correlación, por una parte, ni una simple facilitación de intercambio, por la otra, con disposición para el establecimiento de las disputas a medida que se suscitan y para la justa detención y castigo del crimen y la violencia. La tarea tiene un alcance mucho más comprehensivo. El cuidado de una ciudad debe ser su felicidad, y su felicidad depende de sus virtudes —siendo presupuestas una suficiencia de riqueza y de avíos materiales— y la felicidad y virtud de una ciudad es la felicidad y

virtud de sus ciudadanos. Este designio fundamental transforma lo que, por otra parte, debería ser una conveniente alianza temporal, en una participación en el bienestar y un apartar la ley de los meros artículos de asociación, en nombre de principios de vida y salvaguardia de felicidad. Por último, la única justificación de la ciudad está en las obras nobles de sus miembros, y ningún acto de gobierno puede solicitar ser juzgado por otra prueba que ésta. Esto, por otra parte, no es nada menos que la obligación de una cierta manera de vida que la Ciudad establece sobre sus miembros. Esta vida está trazada en sus lineamientos generales en la constitución y desarrollada en detalles ulteriores por las leyes que se aplican entonces a los necesarios cambios del día, en los decretos y otros actos ejecutivos de gobierno. De esta manera, la constitución es de suma importancia, por lo que no es sorprendente que algunas ciudades señalen a sus constituciones como de un origen divino o divinamente inspiradas. En su aspecto formal o legal, la constitución es el instrumento que establece las diversas magistraturas y otras autoridades en el seno de la ciudad, definiendo sus respectivas funciones y mutuas relaciones; las variedades de la constitución son rectamente soste-

nidas para confiar en las varias definiciones dadas por la autoridad suprema. De esta manera, en una monarquía *uno* es supremo, en una oligarquía *unos pocos* y en una democracia *la totalidad* de los ciudadanos. En resumen, desde este punto de vista, la constitución es considerada esencialmente como la especificación del gobierno de la ciudad. Pero ésta es sólo una opinión muy abstracta de los hechos que pueden contenerse allí para no ver más que esto. La determinación del gobierno consiste en ordenar un cuerpo viviente, la imposición de la forma sobre la materia apropiada; y, considerado desde este más amplio punto de vista, la constitución puede mirarse como la portadora de la plena significación exigida como la determinación en principio de la vida de los ciudadanos.

De ser adoptada esta opinión más concreta de la constitución, las formas legales del gobierno algunas veces resultarían como guías hasta confusas para el carácter de la ciudad. Una constitución no democrática puede ocultar principios oligárquicos. Pero un tal estado de cosas debe ser inestable y como norma no durará mucho. Esto ocurre más a menudo cuando la constitución ha sido cambiada e indica que el cambio ha sido imperfectamente asimilado o

que los autores del cambio no apreciaron bien los hechos. Pues una constitución es un registro de realidades tanto como un precepto de conducta. La distribución del poder entre las diversas secciones de la población no es variable a voluntad del legislador, ni puede una constitución crear un amor a la virtud, o una preferencia por la paz sobre la guerra, en los ciudadanos cuyos pensamientos y actos todos implican un amor a la guerra o una preferencia de la riqueza sobre la virtud. Sin duda, mucho puede hacer la Ley, especialmente con el joven, pero el legislador está limitado, como todo artista, por su materia; está siempre, en alguna medida, solamente expresando y respaldando las actuales preferencias de los hombres para quienes legisla, las actuales relaciones entre las clases y otros elementos constitutivos.

Es, pues, obvio que el autor de una constitución tiene ante sí una cuestión mucho más profunda y complicada que una consideración de las diferentes formas de gobierno, tal como pareciera ser sugerido a primera vista. Su decisión no puede ser la abstracta preferencia para la norma de uno, o de unos pocos, o de la multitud. La naturaleza humana es, por supuesto, en el fondo, una y la misma, y hay por

otra parte un ideal para todos los hombres y para cada ciudad. La pregunta: "¿Cuál es la mejor vida?" admite una respuesta definida, y consecuentemente hay una forma de ciudad que es siempre y en todo lugar la mejor. El carácter íntimo de la ciudad está expresado en su constitución, que preserva la identidad de la ciudad a través de todos los cambios de su material humano y garantiza la reproducción continua, día a día, de la misma ordenada vida. Por consiguiente, la primera necesidad para el legislador es saber cuál es esta vida mejor. Pero en la realidad los hombres tienen diversas condiciones. Grupos diferentes de hombres buscarán la felicidad bajo diferentes formas y por diferentes medios, y todos se ven limitados a los medios más eficaces. El legislador deberá estudiar la población confinada a su custodia y las condiciones bajo las que viven. ¿Son ellos iguales o desiguales en riqueza, en virtud, en conocimiento? ¿Son pastores, agricultores, mercaderes o marineros y en qué proporción? ¿Está la ciudad al lado o cerca del mar y tiene un puerto o es interior? Sólo luego de haber contestado a éstas y a otras cuestiones similares, le será posible al legislador decir mediante su conocimiento la mejor vida y la mejor forma de constitución, y cómo este pueblo

puede acercarse más a éstas. Su decisión será una constitución, en la forma, una determinación del gobierno, pero de hecho la recomendación de una dirección de vida, firmemente basada, si es afortunado, sobre hechos existentes y presentando sus ocultas posibilidades de eficacia y bondad.

Cuando la constitución está hecha, es requisito primordial de todo funcionario o magistrado de la ciudad su absoluta lealtad a la constitución, esto es, la aceptación completa del ideal implícito en ella. Esto no sólo es necesario en el magistrado, sino también en cada ciudadano; y la fidelidad a la constitución no sólo se muestra en los actos públicos de un ciudadano, sino también en la vida privada y en las acciones que pueden parecer no tener referencia directa a la comunidad organizada políticamente. La vida privada es a menudo la fuente de los trastornos políticos. Tal vez allí deba haber una especial magistratura, cuyo deber fuese vigilar y reprimir modos de vida que no estuvieran de acuerdo con el espíritu de la constitución. Pero prevenir es mejor que curar. Por esto el deber y la oportunidad mayor de la ciudad está en el joven. La ciudad debe tomar la responsabilidad de informarse de la regulación del matrimonio y del nacimiento de los hijos, de manera

que sus futuros miembros nazcan en apropiadas condiciones, de modo que aun los cuerpos de los niños puedan ajustarse a las aspiraciones del legislador. Más obvio es aún el peligro que entraña una educación abandonada a manos privadas, como lo han hecho la mayoría de las ciudades griegas. ¿Cómo será formado el ciudadano para convenir a la ciudad y cómo ha de ser educado para cumplir con esos actos que expresan y preservan su carácter especial, si cada padre se encarga de sus propios hijos y les enseña, o les ha enseñado, lo que creía conveniente? Poco efecto tendrán las leyes, salvo que los ciudadanos hayan asimilado el espíritu de la constitución, y esta condición no es probable que sea satisfecha a menos que la educación sea hecha bajo el cuidado de la ciudad y sea la misma para todos. Es ésta la especial distinción de Esparta que, entre las ciudades griegas, era casi la única que había reconocido y obrado según la verdad.

Es concebible que pudiese existir una comunidad que se satisficiera haciendo caso omiso de las leyes y entregando sus bienes a un solo hombre preeminente por su habilidad, dejándole entera libertad para decidir en toda circunstancia cuál sería la mejor y más conveniente conducta. Y aun puede argu-

mentarse que, dadas la suficiente eminencia y sabiduría en el que gobierna, tal disposición tiene, por su flexibilidad, una importante ventaja sobre cualquier otra. Pero la condición es difícil de cumplir, y, aun suponiéndola cumplida, la dimensión de las ciudades hace a la tarea de un gobierno tal sobre-humanamente difícil. Otras dificultades prácticas son fácilmente vistas. Puede decirse además, en general, que el buen gobierno es aquél que está de acuerdo a la Ley, y que sólo mediante la Ley la constitución encuentra expresión y efecto. Una ley es una norma general que gobierna la conducta de los ciudadanos apoyada por fuerzas suficientes para asegurar su observancia. Su mérito depende de su adecuación para expresar y sostener el espíritu de la constitución, y por lo tanto, una ley, de ser buena, por ejemplo, en una oligarquía, puede ser mala en una democracia. Magistrados y funcionarios sólo son esencialmente guardianes y ministros de la ley, de la que deriva la autoridad para sus actos. En una ciudad bien gobernada, en resumen, la ley gobierna, y el gobierno de la ley es claramente preferible al gobierno del hombre. Puede objetarse que la ley, siendo general, se resentiría en los casos imprevistos y no podría adaptarse por sí misma a las circunstan-

cias. Pero la ciudad tendrá funcionarios especialmente preparados en la aplicación de las normas generales para los casos particulares, y la apelación se deduce de la ley escrita; cuando esta última falla, del espíritu de la ley encarnado en la inmemorial tradición de la sabiduría humana. Además, el hombre no es pura razón; es mitad bestia, y aun en su juicio más sensato puede ser perturbado por la pasión. La ley otorga una fuerte salvaguardia contra los caprichos y pasiones del momento, pudiendo ser descrita como la razón no afectada por el deseo. Por estas razones no hay nada más importante para la ciudad que la existencia de un espíritu de la ley en los ciudadanos. El espíritu de obediencia a la ley debe ser celosamente defendido, especialmente en las cosas pequeñas en las que la desobediencia pasa más fácilmente inadvertida. Pues donde la ley no tiene autoridad no hay constitución. La Ley plena y lealmente cumplida y observada, es, en la práctica, el único medio por el cual el fin propuesto en la constitución puede lograrse.

Si ahora volvemos de estos principios generales a la diversidad de las constituciones existentes, hallamos que la principal controversia concierne a la cuestión en la cual los guardianes de la ley y el con-

trol de los funcionarios ejecutivos de la ciudad deberían ser investidos. En efecto se nos ofrece por lo general una elección entre dos alternativas. Los partidarios de la oligarquía alegan por un cuerpo selecto de personas eminentes en razón de sus riquezas, o de su habilidad, o de la combinación de estos dos factores. Los partidarios de la democracia, por otra parte, argumentan que el cuerpo total de los ciudadanos libres debe llevar el control general de su propio destino. Ambas pretensiones parecen justificadas en cierta medida. Es difícil resistir a las reclamaciones de la virtud; y la riqueza, aunque a menudo demasiado sobrevalorada (como en Cartago y aun en Esparta), es sin duda un elemento valioso en la vida de la ciudad. Parece claro que aquellos que contribuyen más, sea con la riqueza o con la virtud, debieran tener una participación mayor que los que contribuyen menos cuando el poder y la autoridad están distribuidos. Y sin embargo, también aquí parece existir el peligro de la falacia. Si los hombres son desiguales en un aspecto, ¿han de ser desiguales en todo otro? El demócrata, por otro lado, puede ser acusado de la falacia opuesta. Todos los hombres nacen libres, observa, y así son iguales; y de la igualdad de este único atributo, está pronto a inferir

una igualdad universal de ciudadanos, que es sólo propiamente reconocida cuando los más altos funcionarios de la ciudad son seleccionados, no por mérito, sino por una oportunidad de la suerte. Con todo, su hipótesis también tiene sus puntos firmes. Bien puede ser que cuando se reúnen muchos, logren colectivamente una sabiduría y certeza de juicio allende el alcance de cualquiera de ellos individualmente; que lo que se suma sea fortaleza y no debilidad; que concuerde en lo que ellos tienen de razón y difieran en sus pasiones y deseos, y de esta manera resulten colectivamente confundidos y más difíciles de seducir que el mejor de los hombres. Esta riqueza colectiva también excede la de cualquier individuo. Y si estos argumentos son refutados, se puede todavía argüir, después de todo, que la ley trata con la masa total de los ciudadanos libres y este proceder es como una de aquellas artes en las que el consumidor es el mejor juez del fracaso o del éxito.

Cada reclamación tiene pues alguna justificación, aunque cada una puede ser llevada hasta el absurdo. La cuestión, por respetada que pueda ser, debe, sin embargo, someterse a ciertas consideraciones ulteriores. En primer lugar, suponemos que en todos los gobiernos verdaderos los gobernantes tienen

presente el bienestar de la ciudad como un todo. Si ellos sólo consideran sus propios intereses privados o parciales, no gobiernan y no hay una constitución. Tal actitud de suspenso o perversión del gobierno bien puede ser menos dañina, como pensaba Platón, cuando asume la forma democrática. Pero esta consideración no parece estricta respecto de la determinación de la cuestión presente. En segundo lugar, debe recordarse la opinión ya formulada, a saber, que mucho depende de la naturaleza y actividad de la población para la cual está proyectada dicha constitución. La razón de la existencia de una variedad de constituciones se debe a que cada ciudad contiene una variedad de elementos que pueden ser diferentemente proporcionados y combinados. Hay riqueza, pobreza y medios moderados diferentemente distribuidos en distintas localidades. En tercer lugar, es evidente, considerando estas diferencias, que las oportunidades de gobierno bueno y estable serían grandemente acrecentadas de predominar la posición media sobre los dos extremos. Tanto a la riqueza como a la pobreza se las ve conducir, en verdad, hacia la debilidad y hacia el crimen; la razón se acompaña mejor con medios moderados. Además, la amistad y la camaradería flore-

cen más entre iguales, por lo que una ciudad debe componerse, en lo posible, de iguales. Pero esta igualdad sólo puede hallarse en la posición media. También está claramente demostrado por la experiencia que los medios moderados hacen a los hombres alegres y pacíficos y adversos a experimentos temerarios, libres de la arrogancia del rico y de la envidia del pobre. Sería mejor si todos los ciudadanos estuviesen moderadamente dotados, o, si esto no fuese posible, que la clase media, al menos, fuese la mayor de las tres clases.

Si consideramos la oposición de democracia y oligarquía desde estos puntos de vista, no hallaremos razón para dudar de que en cualquier ciudad normal sea posible idear una constitución con la que se haga justicia sustancial a ambas argumentaciones, y uniendo los dos principios, resulte una mejor y más consistente disposición. Bajo un grupo de condiciones se aproximará más a la oligarquía, bajo otras al tipo democrático; pero siempre deberá evitarse la unilateralidad de estos dos tipos. Las exigencias de la virtud, de la riqueza y de los libres, serán reconocidas todas en alguna medida, y la clase media tendrá la oportunidad de desempeñar su parte natural como complemento y mediadora entre

ricos y pobres. A fin de efectuar esto, no sólo sería necesario asegurarle a los magistrados esa mayor independencia que les permite la democracia, sino excluir de ciertas funciones gubernamentales a aquellos que no satisfacen adecuadamente la calificación de moderados.

En la antigüedad generalmente se llamaba democracia a una constitución así; pero las democracias modernas han llegado a tener gobierno de los pobres en su propio interés. Se han multiplicado los magistrados y reducido el desempeño de sus funciones. La masa de ciudadanos conserva toda la autoridad en sus propias manos y derogan constantemente las leyes por sus decretos. Como resultado desaparece el respeto por la ley de la ciudad y la libertad da lugar a la licencia. Un tal estado de cosas no es un gobierno, sino una anarquía. En lugar de prescribir para todos sus miembros una norma de vida y un ideal de virtud, la ciudad deja ir a cada uno por su propio camino y confía al azar su resultado. La democracia es, en esta forma extrema, la negación de la parte de la comunidad dispuesta a cumplir su deber primario: el cuidado de la felicidad de sus miembros; pues la libertad y la igualdad no significan hacer lo que a uno le place; y la sumisión

a la constitución no es esclavitud, sino salvación.

III. EPÍLOGO

EL ARISTOTELISMO²⁵

Dos cosas pueden decirse de Aristóteles que tal vez puedan ser dichas realmente de todos los grandes pensadores: primero, que compendió con sentido finalista el pensamiento de una época, y, segundo, que ésta no comprendió su mensaje.

Existe la versión²⁶ de que Teofrasto, sucesor de Aristóteles en el Liceo, que murió alrededor del 287 a. C., dejó sus libros y los de Aristóteles a su discípulo Neleo, quien los llevó consigo a Scepsis en la Troada. Se dijo que quien heredó a Neleo, por te-

²⁵ Este capítulo está basado, principalmente, sobre la maravillosa *History of Classical Scholarship* de Sir J. E. SANDYS, al cual se ha de remitir el lector para ulteriores informaciones sobre muchos de los puntos evocados.

²⁶ ESTRABÓN, *Geogr.* p. 608 f.; PLUTARCO, *Sulla* 26; Athenaeus, 3^a y 214^a.

mor a los reyes de Atálida, propensos a la colección de libros, escondió los manuscritos en una bodega, donde permanecieron por más de 150 años, hasta que alrededor del año 100 a. C. fueron adquiridos por un cierto Apelicón de Teos, y restaurados a Atenas. Sobre esta versión, que, por otra parte, no es muy digna de fe, y que además se consigna con diferencias asombrosas en los pocos pasajes donde aparece, se ofrecen diversas explicaciones. Parece increíble que el sabio y erudito Teofrasto, siendo como era uno de los pocos, entre los sucesores de Aristóteles en el Liceo, capaz de entender la enseñanza del maestro y de continuar su obra, hubiera sustraído de la escuela a voluntad las únicas copias existentes de sus escritos. En realidad, el sucesor de Teofrasto, Estratón, parece haber continuado sin desmerecimiento la tradición aristotélica, y haber abordado los problemas metafísicos con un estilo que presupone el conocimiento y estudio de las obras más difíciles de Aristóteles. En sus sucesores, sin embargo, es difícil descubrir signos de metafísica o de seria especulación filosófica. Aproximadamente durante doscientos años, agotó las energías de la escuela una ética encauzada a la educación y una Retórica vista como un arma para la capacita-

ción en la vida práctica, además de algunos esfuerzos en la historia literaria y filosófica. Para el lector avisado, Aristóteles sólo parece estar representado por los muy celebrados Diálogos²⁷.

La sugestión es algo plausible, al menos en cuanto a que la versión de la bodega en la Troada, no es más que una pintoresca interpretación del fracaso del impulso aristotélico en la escuela que él fundara. Decir que ellos perdieron las obras del maestro es sólo otra forma de decir que cesaron de estudiarlo. En todo caso, cabe una pequeña duda en lo concerniente al hecho histórico, pues durante el primer siglo a. C., bajo Andrónico de Rodas, las obras fueron reordenadas y copiadas y el estudio de ellas fue emprendido seriamente. Pero el impulso aristotélico estaba muerto, más allá de toda esperanza de renacimiento. La escuela aparecía ahora no tanto un mundo de pensamiento a conquistar, como un cuerpo de doctrina a interpretar y comentar. El comentario siempre paciente y a veces profundo era la mejor ofrenda que ellos podían hacer a la memoria de su maestro. Sabido es que un grande hombre impone al mundo el deber de entenderlo. En el caso

²⁷ Para éste y los siguientes párrafos, cf. JAEGER, *Entstehungs-*

de Aristóteles se prueba que, en este sentido, él es una pesada carga. Ningún gran pensador ha ocasionado tal cantidad de comentarios, instruido o no instruido, bueno, malo o indiferente; y en proporción nadie ha dado tan poca inspiración al pensamiento original.

Fue sólo por una lenta graduación que Aristóteles ascendió al magnífico pináculo medioeval registrado por Dante en su célebre frase: "El maestro de los que saben". Sus obras, o al menos sus más profundas e importantes obras, fueron desestimadas, como hemos dicho, en el lapso de dos siglos después de su muerte. El renacimiento de los estudios aristotélicos bajo Andrónico tuvo sin duda cierto efecto; pero entre los doctos del mundo greco-romano debió haber en todo tiempo muy pocos que percibieran su grandeza. Las especulaciones posteriores y menos metafísicas de los estoicos, epicúreos y escépticos, ofrecieron por vez primera resultados más vivientes, y los eclécticos y los neoplatónicos de las generaciones subsiguientes restauraron a Aristóteles simplemente a un lugar honorable entre los grandes maestros del pasado. Puede conjeturarse que en la

geschichte p. 176.

estimación corriente no sólo Platón (quien todavía hoy permanece a su lado), sino Heráclito, Pitágoras, Demócrito, Zenón de Citium y Epicuro de Samos con el enciclopedista Posidonio y muchos nombres menos conocidos, se hallaban a la misma o mayor altura que Aristóteles. Hay poca evidencia de que los romanos estudiaran seriamente algunas obras de Aristóteles, aparte de los diálogos publicados y excepto la *Retórica* y la *Poética*. Las obras lógicas, tan preponderantes más tarde en la tradición aristotélica, acaso no comenzaron a recibir la atención general hasta el siglo cuarto d. C. Siendo joven, San Agustín leyó las *Categorías* y por aquel entonces los *Analíticos* fueron traducidos por el senador romano Vettius Agorius.

Mientras tanto, los comentaristas de Atenas estaban glosando todas las obras del maestro. La espléndida edición de los comentarios griegos sobre Aristóteles, que el mundo moderno debe al estudio y empresa de la Academia de Berlín, comprende veintitrés grandes volúmenes en octavo, perdurable producto de la mayor parte de esta inmensa tarea. Todas, salvo unas pocas, de las obras aquí impresas, fueron escritas entre el 200 y el 550 d. C. sobre un plan idéntico. Sentencia por sentencia, las palabras

de “el filósofo” están explicadas, determinado su lugar en el argumento, elucidadas sus referencias al pasado, y de vez en cuando una extensa digresión abre el camino para un tratamiento más amplio de una materia de especial interés. Según general asentimiento, el más grande de estos comentaristas es Alejandro de Afrodisía (c. 200 a. C.), ante quien el aristotelismo tiene una deuda todavía no saldada. Algunos de los otros son estimados principalmente por la luz que arrojan sobre el texto o sobre la historia del pensamiento griego. Pero aun como expositores, el mayor número de ellos tiene todavía su valor. No son investigadores aislados, sino expositores de una gran tradición.

Las escuelas de filosofía atenienses fueron suprimidas por Justiniano en el 529 d. C. Algunos de estos profesores despojados hallaron refugio en Persia, bajo la protección del rey Cosroes (I, o Nushirvan), y mediante su ayuda, luego de poco tiempo se aseguraron el permiso del emperador para establecerse en Alejandría. Pero la filosofía pagana no floreció mayormente allí y no era de Alejandría que el Oeste estaba destinado a recibir la antorcha de la sabiduría antigua. La tradición griega constituyó cerca su hogar, en Constantinopla, donde

la obra de divulgación de la filosofía aristotélica fue continuada sin interrupción por muchos siglos. De Constantinopla, el estudio de Aristóteles se extendió entre los sirios. Existen serios comentarios, tan primitivos que remontan a la mitad del siglo quinto y que continuaron realizándose hasta el siglo doce. De esta fuente, por un extraño capricho de la historia, la ciencia de la Europa occidental había de recibir renovación y reforma.

Las naciones de la Europa Occidental fueron, en primer lugar, por supuesto, las herederas de Roma y del Imperio de Occidente. La lengua griega no estaba incluida en su patrimonio. Los ilustres griegos a lo sumo podían ser conocidos directamente, y Aristóteles era tan poco leído en la Roma imperial, que no podía esperarse figurara en el lugar de aquel legado. Pero las obras de Lógica de Aristóteles fueron estudiadas en los últimos tiempos, y así ocurrió que entre los últimos dones de la antigua Roma a la literatura, había comentarios sobre las *Categorías* y sobre *De Interpretatione* del insigne Boecio. Puede ser discutida la influencia que tuvo este hecho en el curso de los acontecimientos. Lo cierto es que la erudición occidental desde el siglo décimo en adelante, pudo haber ido construyendo laboriosamente un

conocimiento de Aristóteles que provenía de estas dos obras, y extendiéndose sólo lentamente a las otras obras lógicas primero, y luego al resto de sus escritos. No puede ser hallado un ejemplo de la culminación de esta etapa hasta la mitad del siglo doce, y toda ulterior extensión más allá del *Organum* era, antes de la recuperación del conocimiento del griego, debida por entero a la influencia de los ilustrados árabes de España. Mediante ellos acaeció que la enseñanza de Avicena, en Ispahan, y de Algazel, en Bagdad, llegara a ser conocida en el siglo doce por los eruditos del Oeste.

Por esta senda desviada, de Atenas a Constantinopla, de Constantinopla a Bagdad, de Siria al Africa, del Africa a España, llega Aristóteles a completar su imperio en el Oeste. ¡Y bajo qué extraña apariencia llegaba! El Occidente no conocía el griego, y estaba bastante alejado de la interpretación de lo que había recibido a través del latín. Pero Averroes, árabe nacido en España, que no conocía ni el griego en el que escribió el filósofo, ni el sirio al que había sido primeramente traducido, escribió, posteriormente, sus propios comentarios en arábigo, que las naciones occidentales no podían entender. Las ediciones impresas de las obras de Averroes nos dan,

observa Renán²⁸, "una versión latina de una versión hebrea de un comentario escrito sobre una versión arábica de una versión siria de un texto griego". Aparte de estas complicaciones lingüísticas, el erudito árabe sólo tiene una opinión muy parcial y abstracta de la antigua Grecia. Conocía solamente autores filosóficos y científicos, y cayó en los más elementales errores tan pronto como le fue requerido algo más que un conocimiento meramente superficial. La tragedia, por ejemplo, era, según Averroes, un modo de poner de manifiesto el panegírico y la comedia, y ambos estaban fundados en el Corán, mientras que la elegía significaba poesía erótica. No es de extrañar, entonces, que los frutos de la laboriosidad árabe carezcan de valor intrínseco para el estudioso moderno.

Los comentarios de Averroes fueron contribución a Occidente de un árabe erudito. Cuando murió, en 1198, había sido deportado de España, y el estudio de la filosofía griega había sido prohibido en los dominios moros. Sin embargo, sus comentarios, que abarcan la totalidad de las obras de Aristóteles con excepción de la *Historia Animalium* y *La*

²⁸ *Averroës et l'Averroïsme*, Ed. 2 p. 52.

Política, ejercieron, durante los cien años siguientes y aún más, una de las más importantes influencias sobre el pensamiento cristiano. Aportando nuevo material para el estudio, ellos ensancharon los alcances de la indagación filosófica. No sólo fue Aristóteles el mero lógico; se descubrió también que su competencia se extendía a la psicología, metafísica, biología, astronomía y a la ciencia de la naturaleza. En las postrimerías del siglo doce, sabios emprendedores, insatisfechos con la obtusa tradición de París, se dirigieron a Toledo para enriquecerse en aquella gran sede de estudio. Se acometió la traducción de los trabajos arábigos. Pero la vieja tradición no se entregó sin lucha. En París, en 1210, las lecturas privadas y públicas de las obras aristotélicas sobre la filosofía de lo natural, o de los comentarios sobre ella, estaban prohibidas, y cinco años después, el legado papal, al mismo tiempo que prescribía el estudio de las obras lógicas, prohibía la lectura de la *Física* y de la *Metafísica*. Pero gradualmente estas prohibiciones fueron desapareciendo. El mundo cristiano difícilmente podía decir, con Averroes, que Aristóteles era "el único hombre a quien Dios ha permitido alcanzar la más alta cima de la perfección"; pero pudieron y llegaron a aceptarlo como

autoridad suprema en cada rama de la erudición secular. Al principio, casi identificaban con él a Averroes, el moro de España. "Hacia la mitad del siglo catorce —dice el Dr. Sandys— el principiante en Artes en la universidad de París estaba obligado a jurar que no enseñaría nada que no estuviese conforme a Aristóteles y su comentarista Averroes."²⁹

En el transcurso del siglo trece, el conocimiento de Aristóteles también fue acrecentado por una corriente más fresca y menos contaminada que la de los doctos moriscos. La captura de Constantinopla por las huestes de los cruzados y de los venecianos, en 1204, abrió comunicación directa con la antigua capital de la civilización griega, y desde esa fecha las traducciones directas de una obra tras otra comenzaron a reemplazar las traducciones de los árabes. A comienzos del siglo siguiente, se hicieron los primeros pasos con miras de establecer el estudio de la lengua griega en Occidente. En fecha tan anticipada como la de 1273, Guillermo de Moerbeke, en Flandes, tradujo al latín algunos de los comentarios griegos y diversas obras de Aristóteles. Sin embargo,

²⁹ *Hist. of Classical Scholarship*, 1,³ p. 604 (con la reserva, empero, dada en la nota al pie de Sandys —'salvo en defensa de la Fe').

durante muchas generaciones, fue raro el logro de un conocimiento suficiente del griego como para que fuese posible la traducción de un texto helénico. Las obras de Aristóteles, prescritas para el estudio en las universidades de Occidente, se leían en versiones latinas. Hasta el mismo Tomás de Aquino parece haber tenido sólo un muy rudimentario trato con el idioma griego. Tenía, sin embargo, el buen criterio de hacerse ayudar por aquellos que lo conocían, y rehusó confiar en las versiones de los árabes. Dante (1265-1321), que menciona a Aristóteles con más frecuencia que a ningún otro autor griego o latino, parece no haber conocido en modo alguno el griego. Tomás de Aquino (1226-1274), italiano de noble origen, ingresó a la orden dominicana, y tuvo así la buena fortuna de llegar a ser discípulo de Alberto Magno en el Colegio Dominicano de Colonia. Alberto era un hombre de excepcional erudición y laboriosidad, un estudioso y sistemático expositor de Aristóteles; además, frecuentó el pensamiento aristotélico en toda su extensión. Mientras todavía dependía en forma amplia de la obra árabe, fue posible en muchos casos complementarla y corregirla

gracias a otras fuentes. Había sido criticado como un mero compilador: "pero —dice el Dr. Sandys³⁰— puede ser quizá considerado con mayor justicia como un hombre de rico y variado talento, que en astronomía y química buscó la verdad en la naturaleza, y que merece pleno crédito como restaurador del estudio de Aristóteles". Pero aunque preparó el camino para el triunfo del aristotelismo sobre el platonismo y el neoplatonismo, factores predominantes de la filosofía cristiana, la influencia decisiva fue la de su agraciado discípulo italiano. Tomás de Aquino, el Doctor Angélico de las Escuelas, después de algunos siglos de eclipse parcial, es ahora generalmente admitido en compañía selecta de los mayores filósofos. "Como comentador de Aristóteles estaba muy adelantado a su tiempo, no sólo en interpretación sino también en conocimiento (a pesar de la ignorancia del griego) de los asuntos esenciales de la escuela. Pero aunque escribió comentarios sobre todas las más importantes obras de Aristóteles no era, en absoluto, principal o esencialmente un expositor. Estos no fueron más que estudios subsidiarios para su tarea principal: la de

³⁰ *Ib.*, p. 581.

construir una filosofía por sí mismo. El famoso retable de Traina, en Pisa, pintado en 1345, muestra a Aristóteles teniendo su *Ética* abierta, a la izquierda, y a Platón, teniendo su *Timeo* abierto, a la derecha de la figura central de Santo Tomás. Averroes quedó vencido y perdió toda esperanza. Otra influencia poderosa, no representada allí, fue la de Agustín. pero en realidad Tomás de Aquino no juró alianza a ningún otro maestro. Intentó con éxito efectuar una síntesis del pensamiento del pasado tal como lo conocía³¹. Con todo, la opinión corriente que hace de él un aristotélico, está ampliamente justificada, no meramente por sus servicios al estudio de Aristóteles, sino también por el tono y el color general de sus escritos. Si el aristotelismo aun existe fuera de Grecia como un método filosófico, lo es en el latín del Doctor Angélico.

Fue en Italia donde primero echó raíces el estudio del griego y fue Italia la que proporcionó la última de las grandes escuelas de exégesis aristotélica.

³¹ Para una descripción interesante de las relaciones del tomismo con el pensamiento de Platón y Aristóteles, ver *Saint Thomas Aquinas as a Philosopher*, por A. E. TAYLOR, Oxford, Blackwell, 1924. (Conferencia en el sexto aniversario de S. T. de Aquino.)

Durante el medio siglo anterior a la caída de Constantinopla, en 1453, los eruditos griegos enseñaban su lengua a la juventud entusiasta de Italia. La rendición de la ciudad ante los invasores turcos sólo aceleró el proceso y aumentó la corriente de los inmigrantes. Por más de un centenar de años, Padua fue un afamado centro de estudios aristotélicos. Había producido, al final del siglo décimotercero, una de las primeras traducciones del griego, y en el décimocuarto, el averroísmo encuentra allí su hogar italiano. Petrarca, que tenía aversión por Aristóteles, tenía mayor aversión aún por los aristotélicos averroístas de Padua, y se le halla instando a un amigo al ataque de "ese demente perro de Averroes". Aquí las controversias entre tomistas y averroístas continúan amargamente por más de doscientos años después de la muerte de Tomás de Aquino, hasta que al fin del siglo quince el texto griego fue finalmente restaurado convenientemente, y los grandes intérpretes reducidos a insignificantes términos de comparación. En este último período de su larga vida, cuando el averroísmo estaba casi olvidado, la escuela produce su obra maestra en los comentarios de Zabarella, que murió en 1589. Escritos en un tiempo en que el conocimiento de la Lógica y la Fi-

lososfía de la naturaleza de Aristóteles era universal entre los hombres estudiosos, y cuando el advenimiento de los libros impresos puso a las mayores autoridades a fácil alcance, puede decirse que sus comentarios representan el *climax* final del aristotelismo en el mundo occidental.

Pero, en general, la reputación de Aristóteles había ido declinando. Los griegos aportaron otros textos además de aquellos de Aristóteles, y en filosofía, algunos, como los de Platón, de mucho más vigor para las exigencias inmediatas de aquella nueva pléyade de eruditos griegos. En París, en 1536, Ramus había mantenido su célebre tesis de que todas las doctrinas de Aristóteles eran falsas. Cierta compensación fue que el mismo año (como acentúa el Dr. Sandys³²) vio en Italia el comienzo de un entusiasmo por la *Poética*. Pero ya estaban germinando la ciencia y la filosofía moderna cuando escribía Zabarella, y como el verdadero Aristóteles llegó a tener una perspectiva depurada de la oscuridad de la leyenda y de la tradición, el espíritu humano renunció a su autoridad. La sustancia no pudo retener el imperio que la sombra había ganado.

³² *Ib.*, 11, p. 133.

Pero el imperio no sufrió el colapso sin librar batalla. Es verdad que el estudio y exposición sistemática de la filosofía aristotélica difícilmente sobrevivió al siglo décimosexto y que en el continente sólo unos pocos seminarios continuaban, con todo empeño, la vieja tradición. En el siglo décimoséptimo la indagación tiene nuevos campos para explorar. Pero el dogma de la infalibilidad aristotélica muere difícilmente, y más de un modernista se halla a sí mismo en violenta colisión con éste. En Francia, a Petrus Ramus se le asistía, con el disgusto real, por sus innovaciones en lógica, siéndole prohibido por Francisco I, bajo pena de castigos corporales, "pronunciar ninguna invectiva más, difamatoria contra Aristóteles y otros autores antiguos aceptados y aprobados". Se recuerda que en época tan tardía como el año 1624, el parlamento de París aprueba un decreto en favor de las doctrinas de Aristóteles, a modo de reprobación contra tres filósofos, acusados de hacerlas públicas mostrando carencia de respeto por su soberana autoridad. El decreto seguía al precedente real, pero fue más severo en sus términos, prohibiendo a toda persona bajo pena de muerte, "sostener o enseñar ninguna máxima contraria a los antiguos y aprobados autores". "Parecía

así -comenta D'Alembert, recordando las primitivas prohibiciones de las herejías aristotélicas- no haber, realmente, ninguna clase de tontería en la que la filosofía de Aristóteles no haya guiado a nuestros buenos antecesores"³³. De esta manera no fue sin trastornos y dificultades que el siglo diecisiete abandona su autoridad, y echa las bases del pensamiento moderno³⁴.

A tales proscripciones generales, se le agregaba sin duda mucha formal e informal persecución de individuos, durante estos siglos de transición entre los grandes y pequeños innovadores cuyos esfuer-

³³ THOMAS BROWN, *Lectures on the Philosophy of the Human Mind*, Edinburgh, 1828, p. 284.

³⁴ Un artículo del prof. R. S. RAIT en la "English Historical Review" XIV. 250-260, intitulado: *Andrew Melville and the Revolt against Aristotle in Scotland*, da una buena idea de los inconvenientes que acompañaban a la introducción en el nuevo estudio durante el último cuarto del siglo XIX, especialmente en las universidades escocesas. Cuando Melville comenzó su obra, 'Aristóteles' estaba en pleno apogeo, pero se advertía que los defensores de Aristóteles habían leído sólo algunas de sus obras, y no en griego. Melville había estudiado bajo la dirección de Ramps y le fue dado probar, según él, que Aristóteles podía equivocarse. No apreciaba la *Metafísica*, y sus reformas parecen haber tendido, al menos por aquellos días, a desprestigiar el estudio general de la filosofía.

zos echaron los fundamentos del pensamiento moderno. Toda historia nos cuenta que fue "el aristotelismo" el que arrojó a Giordano Bruno de París en 1583 y a Galileo de Pisa en 1591. Pero el "aristotelismo" en tales conexiones significa poco más que una reclamación para la ortodoxia y una creencia en la hipótesis geocéntrica. Tal aristotelismo tiene difícilmente más relación con los ilustres entendidos que con Aristóteles mismo. Pero lo más fácil, en aquellos días, para la sacudida y vengativa ortodoxia, era cubrirse bajo el nombre de Aristóteles, porque los eruditos de esa época nada le debían. Los versados sabios del Renacimiento tendieron a seguir el ejemplo de Petrarca, tanto en la aversión como en el olvido de Aristóteles. Erasmo, próximo al fin de su vida, escribió un prefacio para el texto de Basilea de 1531, pero no parece por otra parte haber escrito o pensado mucho sobre él. El más aristotélico de los grandes humanistas fue el amigo y contemporáneo de Erasmo, el español Juan Luis Vives, que enseñó por un tiempo en Oxford, pero principalmente en Lovaina, y tuvo a su cargo la edición de *De Anima*. Pero en general Aristóteles fue descuidado. Todavía quedaba en pie, sin duda, en estos campeones de la *bonae literae*, aquella inflexible educación dialéc-

tica de la cual las escuelas clamaban por eximirse.

La transición está bien vista en Inglaterra por una comparación de la actitud hacia Aristóteles de los pensadores principales de los sucesivos períodos, tales como: Bacon, Hobbes, Locke y Berkeley. El Aristóteles sobre el cual prodiga Bacon su concisa y elocuente, pero no siempre bien informada invectiva, es el Aristóteles de los escolásticos, cuyas soluciones dogmáticas de los problemas de la naturaleza, aceptadas bajo su autoridad, obstruían el camino para el libre y atrevido escrutinio de la experiencia por el cual sólo puede darse progreso en estas materias. Sin duda, algunas de sus acusaciones pudieron ser mantenidas contra el Aristóteles real, pero muchas de ellas debieron ser seriamente modificadas y algunas otras completamente destituidas. Hobbes, por otra parte, cuyos días de Oxford coincidieron con los primeros años del siglo diecisiete, tenía a ambos Aristóteles muy en cuenta. Escribió en 1640³⁵, de "aquél, cuyas opiniones son ahora y en estas partes de mayor autoridad que cualquier otro escrito humano"; y se lamenta al mostrar que ni ésta ni ninguna otra autoridad competía con él. Lo criti-

³⁵ *English Works* (Molesworth), IV. 102.

ca a Aristóteles libremente, por su mala opinión respecto de los monarcas, por su sujeción a la soberanía de la ley, por su creencia en la natural desigualdad de los hombres y por muchos otros aspectos de su doctrina. Miraba con desprecio su terminología tosca y su frecuente obscuridad, tan útil y conveniente para los teólogos escolásticos, y trataba a menudo su obra como mera "cantinela de los sofistas griegos"³⁶. En el prefacio a los *Elements of Philosophy* (1655)³⁷ reivindicaba la astronomía y la filosofía de la naturaleza, diciendo que ambas sólo estaban en sus comienzos, citando a Copérnico, Galileo, Harvey ("el único hombre que conozco que, conquistando envidias, estableció una nueva doctrina en su vida"), Kepler, Gassendi y Mersenne. "La filosofía de lo natural es, además, muy joven, pero la filosofía de lo social, lo es mucho más todavía, no siendo mayor que mi propio libro *De Cive* (y diciendo esto los provocaba, pero mis detractores pueden reconocer cuán poco me han excitado). ¿Pero qué?, ¿no hubo filósofos de lo natural o de lo social entre los antiguos griegos? Hubo hombres así denominados que eran ridiculizados, según testimonio de Lu-

³⁶ *Ib.*, IV. 181.

ciano, testimonios de diversas ciudades de las que fueron desterrados por edicto público. Pero no se deduce que no hubo *filosofía*. Recorría la antigua Grecia cierto fantasma que sólo gravitaba superficialmente, aunque en su interior todo llenaba de fraude y corrupción; se parecía un poco a la filosofía y a él prestaron adhesión los hombres imprudentes, adhirieron los profesores, unos a unos y otros a otros, aunque en desacuerdo entre sí, y mediando grandes pagas hubo quien entregaba sus hijos para que se les enseñase, en lugar de la sabiduría, nada más que la disputa, y para que, olvidando las leyes, determinasen cada cuestión de acuerdo a su propia fantasía". La monstruosa unión de esta "filosofía charlatana de Aristóteles y otros griegos", con las verdades de las Sagradas Escrituras, ha producido esa "infusa metafísica, escuela de la divinidad no totalmente confinada a la Iglesia de Roma, que Hobbes propone borrar «no por guerrilla sino introduciendo la luz sobre ella»".

Sin embargo éste es sólo un lado de la pintura. Con el Aristóteles de las escuelas, con el dogma de la infalibilidad aristotélica, no había tregua; el cos-

³⁷ *Ib.*, I. ff.

mos aristotélico ha descendido otra vez, llanamente, para unirse a la luz de los últimos adelantos científicos, y las lecciones de la vida de la ciudad griega sólo pudieron alucinar a la Europa del siglo diecisiete. No obstante, ningún escrito filosófico fue más cuidadosamente estudiado por Hobbes que las obras de Aristóteles, y nada dejó una marca más profunda sobre su pensamiento. Cabe dudar si algún filósofo inglés está tan profunda y directamente en deuda con él. Hobbes se refiere expresa y respetuosamente a muchos de los más importantes tratados, y sus discusiones más psicológicas están cubiertas con frases bastante apropiadas, pero en ellas es difícil reconocer a *De anima* y a *Parva Naturalia*³⁸. Una obra posterior, la primera de los diez diálogos sobre *Natural Philosophy*³⁹, discutiendo el origen y propósito de esta investigación, revela cierta conciencia de esta deuda. La filosofía ha sido tratada como un comercio, una moda, un elegante cumplimiento, un simple medio para ascender. "Y hay algunos, pero pocos, que la han estudiado por la cu-

³⁸ Véase la nómina de paralelos dada por J. FREUDENTHAL, *Ueber den Begriff des Wortes □□□□□□□□ bei Aristoteles*. Goettingen, 1863, p. 24n.

³⁹ *English Works*, VII, 72.

riosidad y el encanto que despierta en los hombres la adquisición de la ciencia y en el dominio de las dificultades y de las doctrinas sutiles. Entre los de esta última especie cuento a Aristóteles y algunos pocos de los antiguos y contados modernos: y es a éstos propiamente a quienes conciernen los elogios que se otorgan a la filosofía".

Locke, de confiar en su propia opinión, tuvo menos ansias que Hobbes por conocer las enseñanzas de los libros y las sutilezas de los antiguos. Nunca pedía de los libros más que un nuevo conocimiento externo, excepto quizás de *la Biblia*, y ciertamente no hizo estudios profundos en las obras de Aristóteles. Como estudiante en Oxford halló durante el "Commonwealth" y a disgusto, que "el Aristóteles de los Escolásticos —según las palabras del Dr. Fraser⁴⁰—, determinaba todavía los estudios del lugar". Las huellas de esta filosofía le parecían "confundidas con términos oscuros y cuestiones inútiles". Un contemporáneo, Anthony Wood, refiere que él estaba "siempre charlando y fastidiando" y desdeñaba tomar notas de las clases. Lo que Locke soportaba con tan poca gracia eran sin duda los sotaventos de

⁴⁰ En su edición: *Essay* I. p.

la tradición escolástica. No se supone que los tutores del Colegio de aquellos días hubieran hecho un estudio de las obras del filósofo. No había, en modo alguno, erudición griega, pero la obra científica de Boyle, Sydenham, Huygens y Newton, asistidos quizás por las novedosas especulaciones de Descartes, hizo disculparse a Locke por haber intentado instruir a aquella época⁴¹. El curso de los descubrimientos modernos se ha elevado y continúa elevándose todavía; era el espíritu del tiempo más que toda otra idiosincrasia personal, lo que condujo a Locke a descuidar el estudio de Aristóteles y producir el tono de la separación casi completa con las especulaciones anteriores que se evidencia en las páginas del *Essay on Human Understanding*. Cincuenta años más tarde, Hume se muestra como un verdadero continuador de Locke, cuando describe su *Treatise* como "un intento de introducir el método experimental en las ciencias morales". ¿Por qué estudiarían las ciencias morales el pasado más aún que las ciencias físicas? ¿Por qué las primeras no argumentarían directamente a partir de la experiencia al igual que las segundas?

⁴¹ En la 'Epístola al lector', antepuesta al *Essay*.

Berkeley nació en Irlanda en 1685, cincuenta y tres años después que Locke y noventa y siete después de Hobbes. Estudió en el Trinity College, en Dublin, donde la tradición clásica era todavía fuerte. En la época en que él escribió, no era de ningún modo común el conocimiento de Aristóteles entre los escritores de filosofía de las Islas Británicas. Por supuesto que las obras de Aristóteles eran consideradas valiosas, editadas en el griego original y en la traducción; pero durante el siglo dieciocho fueron pocos los que hicieron algún intento serio por abordar sus doctrinas centrales. Partes desgajadas del cuerpo continuaron siendo muy leídas; los estadistas tanto como los escritores ocasionalmente harían una alusión a la *Política*; y rastros de un conocimiento de la *Ética* y de la *Retórica* son medianamente comunes en la literatura del siglo. Posteriormente, la *Poética*, que fue prácticamente desconocida para la Edad Media, fue objeto de un entusiasta estudio e influyó sobre la práctica literaria de centenares que nunca habían puesto sus ojos sobre tal opúsculo. El resultado fue que a Berkeley se le hizo posible estudiar y utilizar mucho a Aristóteles, tanto como lo haría un escritor actual. El dogma de la infalibilidad aristotélica no llegó a ser más que mención transito-

ria de un hecho histórico. En efecto, a la edad de sesenta años, Berkeley en su *Siris*, es conducido, no por primera vez, a disculparse, ya que por su edad no se sentía capaz de reiniciar el estudio de la sabiduría griega⁴². "Aunque en estos días es raramente sondeada la profundidad de la enseñanza clásica y aunque sería feliz para nuestros países que nuestra joven y gentil nobleza, en lugar de las máximas modernas, se impregnase de las nociones de los grandes hombres de la antigüedad. Pero en estos tiempos de libre pensamiento, más de una cabeza vacua vacila ante Aristóteles y ante Platón tanto como ante las Sagradas Escrituras. Y los escritos de esos celebrados antiguos, son tratados por la mayoría de los hombres al mismo nivel que las lucubraciones estériles y bárbaras de los eruditos escolásticos". La restauración del estudio de la filosofía griega era una tarea reservada para el siglo diecinueve.

Pero no se puede medir la influencia de Aristóteles sobre el pensamiento moderno sólo por la extensión en que sus obras han sido estudiadas, o por el constante prestigio de su nombre. En el transcurso de los siglos estuvo tan impregnado en el sistema

⁴² *Siris*, pasaje 332.

educacional de Europa que si nadie hubiera leído sus obras, él todavía hubiera tenido un poder sin paralelo. "Aquellos que no le siguieron —se quejaba Descartes⁴³— (entre quienes se hallan muchos de los mejores intelectos) han resultado imbuidos de su enseñanza en su juventud, dado que esta forma era la única enseñanza de las escuelas". Esto fue escrito en la mitad del siglo diecisiete, en los comienzos de un período de rápido cambio y por alguien que debía su educación al clero católico romano. Pero hasta en la Inglaterra protestante hubo una materia al menos en la que la influencia aristotélica fue suprema, y así permaneció hasta nuestros días. Esta materia era la Lógica. Por esto los compendios tradicionales de Lógica han continuado destilando para la juventud de las escuelas y de las universidades una tradición predominantemente aristotélica. La tradición ha sido a veces más y a veces menos corrompida, pero ha sido, sin duda, a pesar de todas las corrupciones, el factor más sólido y más permanente, tanto como el más antiguo y el más penetrante de la dominación aristotélica.

⁴³ *The Philosophical Works of Descartes*. 2 vols., trad. por E. S. HALDANE y G. R. T. ROSS, Cambridge, England, 1911-12; Vol. I. p. 207.

En el mundo occidental Aristóteles fue meramente conocido como un lógico. Se decía de San Ambrosio, obispo de Milán en el siglo IV, que agregaba a la letanía su petición: "de la lógica de Aristóteles, líbranos, buen Señor"⁴⁴. Puede dudarse que los tratados de Lógica en el original griego fueran los más estudiados en las universidades británicas, pero con toda seguridad no lo fueron en los siglos diecisiete y dieciocho tanto como en la mitad del diecinueve. Sin embargo, en aquellas universidades donde la lógica aristotélica primaba, en cierto modo, no gustó la liberación por la que imploraba San Ambrosio. Un artículo de Sir William Hamilton⁴⁵ en "Edinburgh Review", de 1833, arroja cierta luz al respecto en cuanto a los albores del siglo diecinueve. En Escocia, se lamenta, "las cátedras de Lógica han enseñado durante generaciones algo mejor que la ciencia que profesan nominalmente", y los escoceses han perdido la reputación de que gozaban en un estudio en el que alguna vez fueron preeminentes. En Cambridge está la Lógica al final, y "las Ma-

⁴⁴ Citado por Sir William Hamilton, basándose en la autoridad de Nicolás de Cusa.

⁴⁵ Reimpreso en las *Discussions on Philosophy* de HAMILTON, New York, 1853.

temáticas están allí para dar la disciplina mental que la Lógica, según antigua suposición, era la única que podía prever". De Oxford se dice que es "el único seminario británico donde el estudio de la Lógica realmente ha perdurado"; y el artículo está dedicado a la revisión de un número de obras lógicas que proceden de esta Universidad. Sir William Hamilton, finalmente, acusa de ignorancia a los escritores: "Ninguno —dice— parece haber estudiado los tratados lógicos de Aristóteles", para no decir nada de los comentaristas griegos o de los otros lógicos del continente de más reciente data. Observa que, por el estatuto, el profesor de Dialéctica de Oxford estaba obligado a exponer el *Organum* dos veces semanales; pero el sistema estatutario ha sido reemplazado; los profesores (como descubrió Gibbon en 1752) han cesado por completo de cumplir sus deberes. La Lógica era enseñada en Oxford (en el College Tutors) según los compendios latinos y las compilaciones eclécticas de autores ignorantes de las fuentes y de las doctrinas que exponían, exentos de todo impulso para la especulación original y tomando contacto con la tradición sólo por un ocasional ejercicio más o menos feliz del sentido común. "El compendio de Sanderson (1615) asentó sus reales

por un tiempo, cuando tratados más elaborados (otrora de uso académico) como los de Brerewood, Crackanthorpe y Smiglecius, fueron olvidados. Pero este pequeño tratado, excelente obra de un lógico cabal, estaba demasiado relacionado con los libros del *Organum* y exigía, con frecuencia, una explicación, lo que vino a sellar un inconveniente para mantenerse en su lugar tan pronto como pudo ser introducido otro texto más conforme al modelo caduco y decadente de la suficiencia preceptiva. Tal texto pronto fue hallado en el *Compendio* de Aldrich. Este libro, que debemos mencionar por justicia hacia la persona del Decano, no fue escrito en su origen para el público y es, sin duda, obra de considerable mérito; aunque el talento del autor queda revelado, principalmente, en el hecho de haber realizado tan diestramente una tarea para la cual estaba tan poco preparado. Considerado absolutamente en sí mismo tiene poco o ningún valor". Es interesante acentuar que la última edición de la obra del Decano Aldrich, por vez primera publicada en 1691, apareció en 1862, si bien enriquecida con un erudito comentario de Mansel de San Juan (más tarde deán de San Pablo), que mereció la alabanza de Sir William Hamilton, e hizo más que nadie en su tiempo por

establecer en aquella Universidad el estudio de la filosofía griega y alemana.

En realidad, renacían los estudios sobre Aristóteles mientras Sir William Hamilton escribía. La publicación de las obras de Aristóteles en la edición de Berlín fue casi contemporánea a la aparición del artículo. El estudio de Aristóteles pronto reveló los elementos más sólidos y duraderos en la tradición lógica que derivaba del mismo Aristóteles; y al menos en algún aspecto "la vuelta a Aristóteles" fue la fórmula más fructífera en la reconstrucción de los estudios lógicos. Por supuesto otras influencias se ocuparon de revivificar el tema durante el siglo diecinueve, y los textos modernos no han tenido mayor éxito al querer armonizar lo nuevo con lo viejo. Pero de todos modos se la reconoce ahora, una vez más, como una parte esencial de la filosofía, y a ello ha contribuido grandemente el renovado estudio de las fuentes aristotélicas. Estas mismas investigaciones han servido también para asegurar el camino a los estudiantes de la Lógica elemental, tan común en las universidades modernas. Los errores han sido eliminados, los agregados innecesarios suprimidos, al punto que un estudiante sin conocimiento del griego puede, si quiere, llegar sin mayores dificulta-

des a comprender las proposiciones principales.

El tamizado y el análisis que los escritores académicos han ejercido sobre los textos de *Lógica* restaurando la original armazón aristotélica, fue, en cierto sentido, ya realizado por los hombres instruidos en el uso diario del lenguaje y de la conversación. Los esfuerzos de los eruditos del siglo diecinueve son demasiado recientes como para ejercer alguna influencia considerable sobre los términos del habla y del pensamiento común. Pero estos términos muestran pocos rastros de los refinamientos escolásticos o de las posteriores pedanterías académicas. Incluyen, sin embargo, el equivalente latino aproximado a cada término fundamental del vocabulario aristotélico. Cantidad y cualidad, forma y materia, substancia y esencia, tienen uso corriente en la elaboración del lenguaje común. Pocos, quizás, hayan oído hablar de los "Predicables", pero muchos logran captar el sentido más o menos exacto de términos como: definición, género, especie, diferencia, propiedad, accidente. Los críticos inexpertos en *Lógica* hablan libremente de axiomas y postulados, de principios, premisas y conclusiones, exigiendo una "demostración" más rigurosa, o declarando que un argumento "pide su cuestión". En

verdad, en la terminología lógica común, Aristóteles tiene casi el monopolio (otra palabra aristotélica); y un europeo moderno no puede pensar con algún orden o propósito sin recurrir a los términos que Aristóteles, o puso en circulación, o supo acuñar según sus preferencias.

Sin duda han contribuido a este resultado la influencia directa de los escritos más conocidos: *Ética*, *Política*, *Poética*, *Retórica*. Si bien esta influencia ha sido ínfima comparada con la de la *Lógica* últimamente basada sobre la de Aristóteles, pero enseñada, en principio, bajo otros nombres y por personas que no admitían obediencia al filósofo griego—, donde Aristóteles aseguraba que los hombres hablarían el lenguaje que él había inventado, aun cuando repudiaran las doctrinas que había defendido.

No hay modo de estimar cabalmente los efectos de largo alcance de esta ininterrumpida tradición, sin paralelo en la historia del pensamiento. Una idea filosófica puede ser rastreada hasta sus orígenes y seguida en sus desarrollos sucesivos, pero un término es infinitamente sutil en la riqueza de sus sugerencias y escapa la mayoría de las veces a nuestros groseros medios de apreciación. Sólo es una especie de norma, y cuando hablamos un idioma extranjero,

de pronto nos vemos diciendo no tanto lo que intentamos decir, cuanto aquello para lo que tenemos palabras. Hasta los *patrii sermonis egestas* son un hecho siempre presente, una fuerza no relegada por permanecer generalmente inobservada. Sería estéril considerar qué pudo haber sido el pensamiento moderno si Aristóteles no hubiera escrito o no hubiera sido leído. Baste notar que la contribución aristotélica es, no tanto la doctrina o cuerpo de doctrina, sino más bien la contribución a la sustancia del pensamiento mismo. Realmente, ¿qué más pudo ser dicho?; ¿puede haber una prueba más concluyente de la eficacia de una filosofía que la ubicuidad de su fraseología, más de dos mil años después, en los labios de los hombres, de los hombres que jamás pudieron haberle estudiado, pero que piensan sus propios pensamientos y explican del mismo modo los problemas generales y especiales de la vida y de la naturaleza? De la doctrina de Aristóteles poco es lo que ha estado al alcance de todos. Muchos han oído que él pensó la virtud como el justo medio, y los mejor informados conocen una frase, por cierto oscura, que relaciona la tragedia con las emociones de piedad y temor. El nombre no aporta sugestión alguna de misticismo sublime, co-

mo el de su maestro Platón, ni tampoco una construcción especulativa tan ambiciosa como la de Hegel o la de muchos otros filósofos modernos. Es tan impersonal e inevitable como el de Shakespeare. Todo lo cual es la justa medida de nuestro aristotelismo.

Estrabón dice de Posidonio que sus especulaciones más externas no son dignas de gran atención: "pues hay tanta explicación causal y aristotelismo en él que declinamos experimentarla debido a la oscuridad de sus causas"⁴⁶. Estrabón escribió en el siglo primero de nuestra era, y hablaba en nombre de los estoicos de su tiempo. Cuando escribe de las causas no está pensando, por supuesto, en el antecesor epicúreo del "antecedente invariable" de Mill, sino en las cuatro causas o razones de Aristóteles, especialmente en la Forma y en el Fin. Un científico moderno, confrontando con las obras científicas de Aristóteles, hubiera dicho en buena parte lo mismo, aunque se expresaría en forma diferente. Cuando Francis Bacon⁴⁷ se lamenta de que Aristóteles esclaviza la Filosofía de la naturaleza a la Lógica y hace de la experiencia una cautiva, torturada, de sus pro-

⁴⁶ *Geogr.*, p. 104.

posiciones, se expresa igualmente en conjeturas basadas en ligeras señas de conformidad con las obras criticadas. Y cuando Hobbes⁴⁸, aun en el tiempo de Cromwell, ve la necesidad de entregarse a diatribas similares, elige la creencia en "entidades y esencias" o "formas substanciales" como punto central de su ataque. Esto y la suposición de la infalibilidad aristotélica hacían que el estudio no fuese "propriadamente filosofía, sino aristotelismo". Hay todavía en estos escritores y aun en los posteriores, como Hobbes, cierta confusión entre el Aristóteles real y el de los eruditos escolásticos; pero en la medida en que hay una verdadera cuestión en desarrollo y disputa entre Aristóteles y los precursores de la ciencia moderna, resulta no del todo mal expuesto por Bacon, cuando éste opone el intelecto librado a sí mismo en la especulación a la paciente acumulación de las evidencias del hecho, por el cual, en su opinión, sólo es posible conocer la verdad. Con esta oposición no nos lleva muy lejos. La temeridad en las hipótesis no es prerrogativa de una edad o época; es más bien el signo de un espíritu esperanzado y acaso constituya una fase útil y hasta necesaria para el temprano

⁴⁷ *Novum Organum*, l. 63, y en muchos otros pasajes.

desarrollo de toda ciencia. En sus días, Aristóteles no estaba por cierto más dispuesto que otros para semejante tarea. Se caracterizaba más bien por la inmensa laboriosidad que desplegaba para reunir y estudiar todas las evidencias provechosas en los asuntos que trataba. El espíritu de la época, sin duda favorecido para que en la generación de Bacon naciese una idea, que faltaba no sólo en Aristóteles sino también en todo el mundo antiguo: la idea de un gran reino del saber apto para ser conquistado mediante un esfuerzo de cooperación de los hombres según el método de la observación y el experimento. Sobre algunas de estas bases descansa la ciencia moderna. Pero aun no sabemos hasta dónde puede llevarnos. En la ciencia moderna poca atracción han ejercido las *entidades*, las *esencias* y las *formas substanciales*, aunque puede, sin embargo, ponerse en duda si finalmente han desaparecido del pensamiento de los hombres. Acaso no sea del todo inconveniente recordar las palabras con las que Lotze cierra su *Lógica*, en 1874, cuando la reacción contra el idealismo hegeliano estaba en su apogeo. Admite que el "vuelo audaz" de Hegel se veía obstruido por

⁴⁸ *Leviathan*, cap. XI.VI.

lo incompleto de sus fundamentos empíricos. Admite que erró en representar como logrado o lográble lo que sólo puede ser el objeto final del conocimiento acabado. "Pero -agrega- en opinión de la universal idolatría de la experiencia, que prevalece en el presente, que es lo menos costoso y lo más seguro ahora que la importancia y necesidad de su objeto son visibles a toda la humanidad, terminaré al menos con la confesión de que yo sostengo el tan denigrado ideal de la intuición especulativa, para hacer al supremo y total término inalcanzable por la ciencia, y con la expresión de mi esperanza de que la filosofía alemana despertará otra vez con más moderación y reserva y no menos entusiasmo, para el empeño, no sólo de *calcular* el curso del mundo, sino de *comprenderlo*". Esta defensa de Hegel es también la defensa de Aristóteles y la de cualquier otro gran pensador especulativo.

La cita sugiere una cuestión final. "Hegeliano" y "hegelianismo" son términos de uso corriente, que señalan una cierta tendencia especulativa. "Aristotélico" y "aristotelismo", no sólo no están en boga hoy, sino que parecen no haberlo estado nunca a lo largo de la historia de la filosofía. El platonismo es para Platón mucho más que el hegelianismo para

Hegel; pero no ha habido ninguna analogía con el aristotelismo. La influencia atribuida por Estrabón a Posidonio es meramente una similitud de método en el tratamiento de los problemas físicos. El "aristotelismo" de Hobbes es un estudio de los escritos de Aristóteles con el acatamiento de su autoridad. En vista de "la oscuridad de las causas" tal vez debamos, con los estoicos, desistir de investigar la razón de la diferencia. Pero una sugestión no puede herir. Aristóteles fue un escritor enciclopédico, y por esta sola razón no es fácil de resumir en una fórmula. Se interesó más en la sinopsis del conocimiento que en las controversias con los filósofos rivales. Difícilmente presentó su propia opinión como la afirmación de algo que otros negaban, o como la negación de algo que los otros afirmaban. Distingue y promueve oposiciones, guiado, a través de todo, por una creencia profunda en la sanía de la inteligencia humana y por el deseo de preservar en su memoria, tanto como fuera posible, lo que habían dicho sus predecesores. Nadie pudo menos que ser su partidario. Si algún hombre tuvo una mente bien centrada, fue él. Una mente tal no ciemienta una escuela, pero es bien adecuada para otros desempeños. Fue muy conveniente para guiar

al mundo moderno a través de su infancia, para darle un vocabulario científico y cuando su autoridad fue nominalmente abolida, todavía gravitaba gracias a su vocabulario y a sus ricas asociaciones, así como por sus medios directos para obrar como influencia moderadora y centralizadora en las controversias de generaciones posteriores. En resumen, Aristóteles pudo no haber sido el maestro del hombre, pues estaba destinado a ser el maestro de todo. "Nadie —dice Schelling⁴⁹— creará nada permanente si no llega a expresarse con Aristóteles y a agudizar sus propias ideas en la piedra de afilar de sus argumentos". Quizás al decir esto, Schelling va demasiado lejos. Ningún hombre o libro es indispensable, y es la especial gloria de Aristóteles el que todo pensador sea su discípulo, aun cuando no le conozca.

⁴⁹ Werpe, XI. 380.

BIBLIOGRAFÍA

1. – OBRAS.

Está en curso de preparación una completa traducción de éstas en la Oxford University Press, editada por W. D. Ross. La mayor parte de las obras principales está ya publicada, incluyendo la *Metafísica*, *De Coelo*, *De Generatione et Corruptione*, *La Política* y los más grandes tratados de Zoología.

2. – EN GENERAL.

ADAMSON, ROBERT, *The Development of Greek Philosophy*. Edimburgo y Londres, 1908.

JAEGER, W. W., *Aristóteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlín, 1923.

ROSS, W. D., *Aristotle*. New York, 1924.

SIEBECK, Hermann, *Aristóteles* 4. Stuttgart, 1922.
Cf. c. 8. "Fortleben".

TAYLOR, A. E., *Aristotle 2*, en la serie, "The people's Books". London and New York, 1919.

ZELLER, E., *Aristotle and The Earlier Peripatetica*. Traducción de B. F. C. Costelloe y J. H. Muirhead. 2 vols. London and New York, 1897.

3. – EN ESPECIAL.

a) *Lógica y Metafísica*.

ADAMSON, Robert, *Short History of Logic*, Edinburg, 1911.

JOHNSON, Edith H., *Argument of Aristotle's Metaphysics*, New York, 1906.

MAIER, Heinrich, *Die Syllogistik des Aristoteles*. 3 vols. Tuebingen, 1900.

b) *Ciencia de la Naturaleza*.

BAEUMKER, Clemens, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie*, Münster, 1890.

HEATH, Sir Thomas, *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus*, Oxford, 1913.

c) *Psicología*.

BEARE, John I., *Greek Theories of Elementary Cognition, From Alemaeon to Aristotle*, Oxford, 1906.

d) *Política y Ética*.

BARKER, Sir Ernest, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London and New York, 1906.

BURNET, John, *Aristotle on Education*, Cambridge, 1905.

NEWMAN, W. L., *The Politics of Aristotle*. (Introduction, Text, Essays, Notes), 4 vols., Oxford, 1887-1902.

VINOGRADOFF, Sir Paul, *Outlines of Historical Jurisprudence*, 2 vols. Oxford, 1920-22.

4. – COMPOSICIÓN E HISTORIA.

CHRIST, Wilhelm von, *Geschichte der Griechischen Litteratur*, en I. von Müller: *Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft*, VII. I. Educ. 6, § 368. "Fortleben des Aristoteles", Munich, 1912.

JAEGER, W. W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín, 1912.

SANDYS, Sir J. E., *A History of Classical Scholarship*. 3 vols. Cambridge, England, 1903-8.

SHUTE, Richard, *On the history of the process by which the Aristotelian writings arrived at their present form*, Oxford, 1888.

WENDELL, Barrett, *Traditions of European Literature*, 'From Homer to Dante', New York, 1920.