



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# Aristóteles

Autor:

Mauthe, Ana

Tutor:

1901

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras.

Posgrado

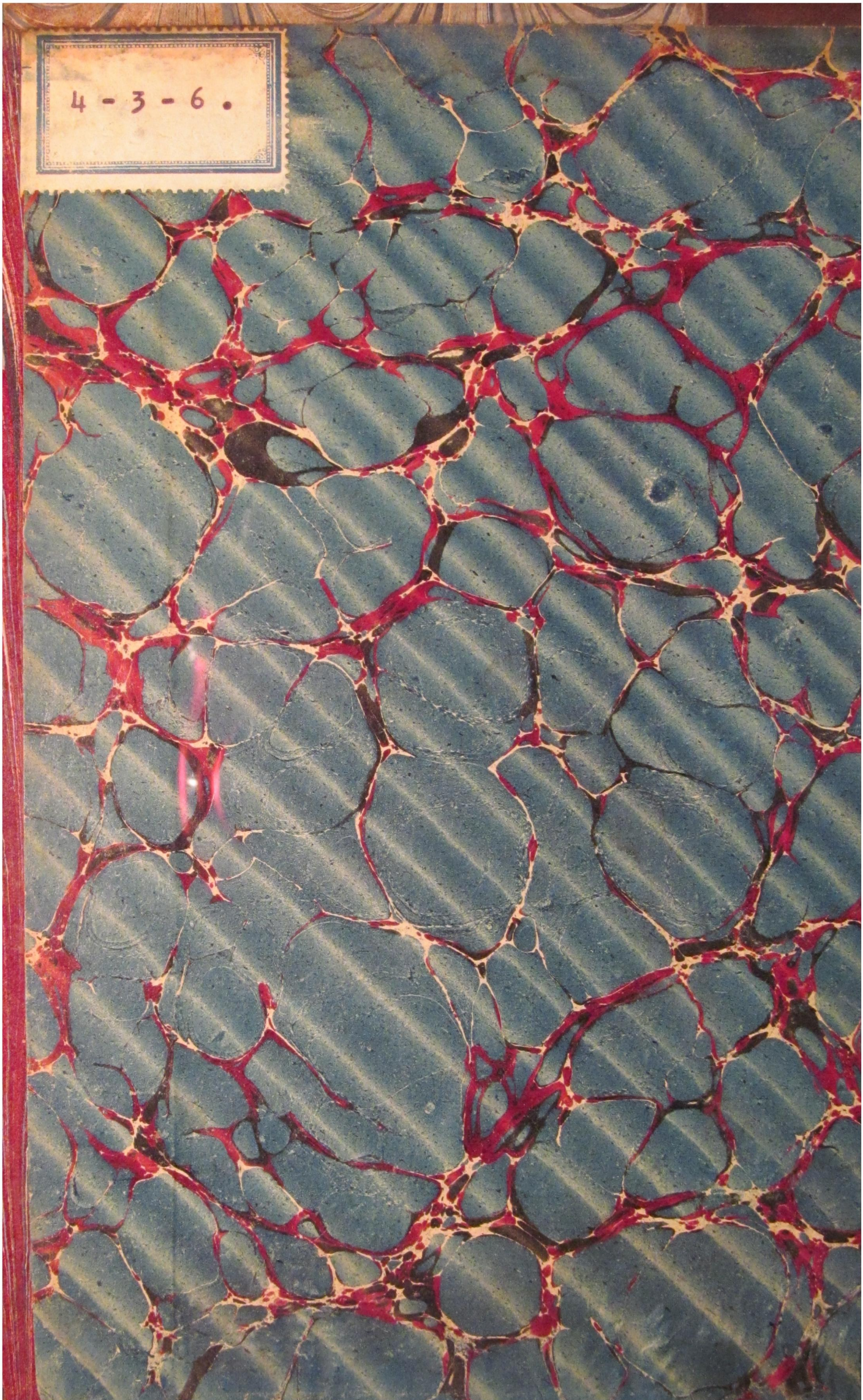


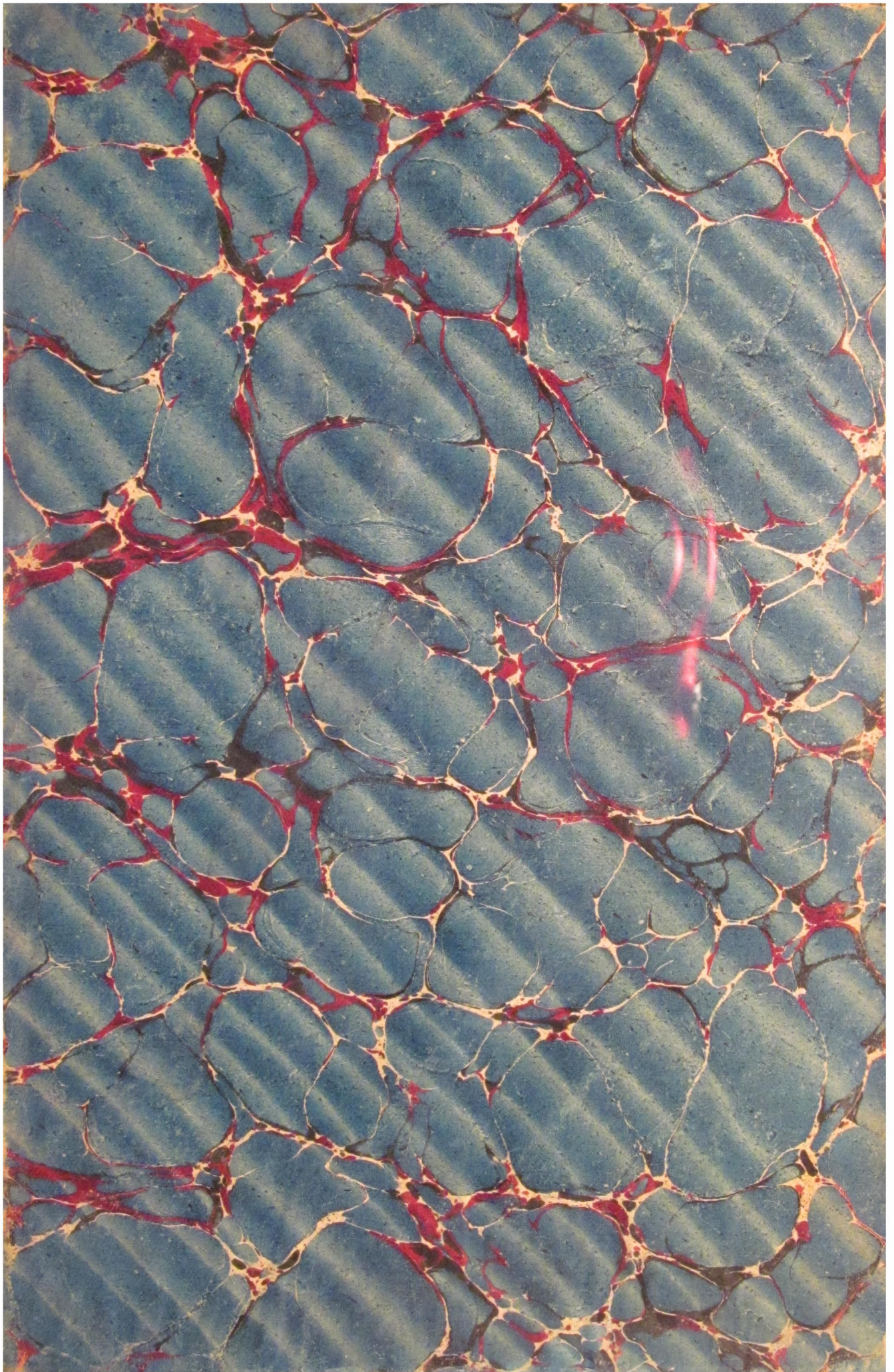
**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

**FILODIGITAL**  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA



4 - 3 - 6 .











4-3-6.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



# ARISTÓTELES

TESIS

PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
EN FILOSOFÍA Y LETRAS

POR

ANA MAUTHE

BUENOS AIRES

COMPAÑÍA SUD-AMERICANA DE BILLETES DE BANCO  
Calles Chile 263 y San Martín 155

1901





# FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

---

## ACADÉMICOS HONORARIOS

Tte. General Bartolomé Mitre  
Dr. Vicente Fidel López  
D. Carlos Guido Spano  
Dr. Bernardo de Irigoyen

## ACADÉMICOS TITULARES

Decano Dr. Miguel Cané  
Vice » .....  
» Lorenzo Anadón  
» Joaquín V. González  
D. Rafael Obligado  
Dr. Carlos Pellegrini  
» Ernesto Weigel Muñoz  
» Francisco L. García  
» Indalecio Gómez  
» Manuel Quintana  
» Bernardino Bilbao  
» Enrique García Mérou  
» Manuel F. Mantilla  
» Estanislao S. Zeballos  
» Rodolfo Rivarola

## SECRETARIO

Dr. Rafael Castillo

---



# MESAS DE TESIS

---

## PRIMERA MESA

### *Presidente*

Dr. Lorenzo Anadón

### *Vocales*

Dr. Ernesto Weigel Muñoz

- Rodolfo Rivarola
- José N. Matienzo
- Francisco A. Berra
- Antonio Dellepiane

## SEGUNDA MESA

### *Presidente*

Dr. Enrique García Mérou

### *Vocales*

D. Rafael Obligado  
Dr. Joaquín V. González

- Calixto Oyuela
- José Tarnassi

D. Juan J. García Velloso

## TERCERA MESA

### *Presidente*

Dr. Estanislao S. Zeballos

### *Vocales*

Dr. Joaquín Castellanos  
D. Samuel Lafone Quevedo

- Clemente L. Fregeiro

Dr. David Peña

---



# CUERPO DOCENTE

---

## CATEDRÁTICOS TITULARES

Dr. Rodolfo Rivarola.....	Psicología
D. Juan J. García Velloso.....	Literatura Castellana
• Clemente L. Fregeiro.....	Geografía
Dr. Calixto Oyuela.....	Literat. de la Europa Meridional
• José Tarnassi.....	Literatura Latina
• Enrique García Mérou.....	Historia Universal
• Joaquín Castellanos.....	Historia Argentina
• José N. Matienzo.....	Historia de la Filosofía
• Francisco A. Berra.....	Ciencia de la Educación
D. Samuel A. Lafone Quevedo.	Arqueología Americana

## CATEDRÁTICOS SUPLENTE

Dr. Antonio Dellepiane.....	Historia Universal
• David Peña.....	Historia Argentina
D. Rómulo E. Martini.....	Latín.

---



PADRINO DE TESIS

DR. JOSÉ N. MATIENZO





A LA MEMORIA DE MI PADRE



SEÑOR PRESIDENTE :

SEÑORES PROFESORES :

Vengo á someter á vuestra ilustrada consideración mi trabajo inaugural sobre Aristóteles, confiada en la benevolencia de criterio que siendo estudiante me habéis demostrado tantas veces.

No puedo pretender novedad en un tema sobre el cual han escrito desde la antigüedad hasta nuestros días, los hombres mejor preparados : mi labor ha sido de estudio y mi apreciación del viejo maestro emana de un juicio libremente formado, después de penetrar las teorías del filósofo.

Si mi obra así responde á las exigencias que en vuestra mente habéis formulado al señalar el tema, consideraré generosamente recompensados mis esfuerzos.

Al terminar, quiero hacer presente á todos los que

fueron mis profesores, la gratitud que conservaré siempre por sus enseñanzas, y debo citar especialmente al doctor José N. Matienzo, catedrático de Historia de la Filosofía, quien tuvo la bondad de facilitarme algunos elementos, y me honra acompañando este trabajo con su nombre.

Cada acontecimiento social es consecuencia inmediata ó lejana, directa ó indirecta, de un conjunto de condiciones y fenómenos propios de la misma sociedad y anteriores á la época en que aquél se ha producido ó se produce. Hay en los hechos de esta naturaleza una relación de causa á efecto, una especie de lógica necesidad á la cual se ajustan, tal vez con tan fatal precisión, como los cambios y las fuerzas de la materia inerte á las leyes físicas.

El perfeccionamiento ó la decadencia de la raza, el progreso de las artes y las ciencias, la afluencia de riquezas materiales, el adelanto ó retroceso político, las condiciones de vida, el idioma mismo de un pueblo no son sino corolarios de sus estados anteriores, resultantes de una infinidad de energías que han obrado juntas desde los primeros instantes de su existencia.

Si un hombre de talla excepcional, superior á los otros de la generación á que pertenece, puede en un momento dado determinar profundas modificaciones en cualquier terreno, imponer su carácter al tiempo en que vive, señalar rumbos desconocidos, inesperados á la ciencia ó á la acción, su originalidad, su independencia ó superioridad respecto á las circunstancias de que ha surgido, no son más que aparentes. Para llevar á cabo su obra ha debido primero existir y su existencia es un producto de la sociedad que lo engendró, dándole toda la perfección orgánica alcanzada hasta entonces y saturándolo con el ambiente de su intelectualidad y de su moralidad peculiares. En segundo lugar, ha debido encontrar instrumentos de labor y materiales de trabajo, en los innumerables elementos de cultura acumulados y en el carácter mismo de sus contemporáneos.

« Tomad á Shakespeare, dice Herbert Spencer, ¿qué dramas hubiera podido escribir sin las múltiples tradiciones de la vida civilizada, sin las experiencias numerosas que de un pasado lejano han llegado hasta él para enriquecer su espíritu, sin esa lengua en cuyo desenvolvimiento y riqueza han trabajado centenares de generaciones?

• Suponed á un Watt con todo su genio de invención viviendo en una tribu á la que fuese desconocido el

hierro ó que no poseyera más que el que se puede fabricar en pequeños hornos ¿creéis que habría muchas probabilidades para que creara la máquina á vapor?

« Imaginad á un Laplace privado del recurso de ese sistema de matemáticas lentamente perfeccionado, cuyas huellas podemos seguir desde sus orígenes en el antiguo Egipto ¿hubiese llegado muy lejos en su Mecánica celeste?»?

« Y pasando á otra categoría de hechos ¿hubiera Xenofonte llevado á buen fin su célebre retirada si los diez mil hubiesen sido débiles, insubordinados y cobardes?

« ¿César hubiera realizado sus conquistas si no hubiese tenido tropas disciplinadas con todo el prestigio, la táctica, la organización de las generaciones precedentes?

« Finalmente, para citar un ejemplo moderno, ¿el genio estratégico de un Moltke hubiera podido triunfar en sus grandes guerras, si no hubiese tenido tras de sí una nación de cuarenta millones de hombres para proporcionarle soldados y si esos soldados no hubiesen tenido un cuerpo vigoroso, un carácter resuelto, un natural dócil y no hubiesen sido capaces de ejecutar sus órdenes con inteligencia? »

La aparición de un gran hombre en una época dada de la historia de un pueblo, tiene pues, su razón de ser



en el nivel espiritual y material de éste, así como el trabajo por aquél realizado no representa sino una continuación, con caracteres más ó menos propios, del camino recorrido por sus predecesores. Todo descubrimiento, toda revolución, todo sistema científico viene á ser un eslabón, un término medio, un paso entre los que le anteceden sirviéndole de base y punto de partida y de los que le siguen y son su consecuencia.

Consideremos á Aristóteles. ¿De qué nación, en qué momento podía surgir y recorrer su audaz carrera el más grande de los filósofos de la antigüedad, el creador de la lógica, el padre de la Historia Natural? Grecia la amable, la culta patria del saber y de la poesía, hubo de modelar la egregia figura de nuestro pensador. Sócrates el ateniense y Platón el idealista, debieron preparar su espíritu para que la magnanimidad de un Alejandro, abriéndole los más vastos horizontes le diese la asombrosa amplitud que nos lo hace admirar aún hoy, después de veintitres siglos, por la riqueza abrumadora de sus conocimientos científicos, tanto como por su profundo espíritu filosófico.

Sólo nacido en ese medio, imbuído en los aromas fecundos de esa atmósfera cultísima, pudo desarrollarse un genio como el de Aristóteles; sólo en ese terreno pudo encontrar los elementos primordiales de su gigantesca obra.

Stagira se llama su ciudad natal, situada en Calcídice, península de Tracia, entonces completamente griega y sembrada de ciudades florecientes. La fecha de su nacimiento cae, según los cálculos más fidedignos, en el año 1.º de la 99.<sup>a</sup> olimpiada ó sea en el año 384 antes de Jesucristo. Su padre Nikomaco fué médico y amigo del rey Amyntas de Macedonia, y es probable que su arte, hereditario en la familia, haya influido en las tendencias bien pronunciadas de Aristóteles hacia el estudio de la naturaleza. Nada definitivo sabemos sobre el desenvolvimiento primero de su espíritu, ni bajo qué auspicios se realizó. Sólo con su entrada en la escuela platónica encontramos noticias más exactas. A la edad de 18 años vino á Atenas y entró en el círculo de los discípulos de Platón, donde permaneció hasta la muerte del maestro (20 años). Sería altamente interesante conocer algo más de estos largos años de aprendizaje del filósofo, en los que se echaban las bases de su maravillosa erudición y de su especial sistema. Por desgracia, nuestras noticias pasan en silencio la marcha y las circunstancias de su desenvolvimiento científico, para no referirnos sino una serie de maledicencias respecto de su vida y carácter. No mencionaremos siquiera las pequeñas calumnias con que testigos bien dudosos trataron de empañar el brillo de su personalidad, pintándonos con colores odio-

sos la vida privada del más grande de los sabios de su tiempo. Más seria es la acusación que tacha á Aristóteles de ingrato hacia su maestro, atribuyéndole un rompimiento con Platón poco antes de la muerte del anciano filósofo. Las indicaciones respectivas son, sin embargo infundadas, faltándoles todo comprobante digno de nuestro crédito. Fuera de que en ellas se supone á Aristóteles una conducta imposible de concebir en un hombre que siempre muestra tendencias nobles, queda demostrada su falsedad por documentos de veracidad insospechable. Es verosímil y perfectamente creíble que un espíritu tan independiente no retuviese sus opiniones ni aún ante un Platón, y que habiendo descubierto con su profunda penetración las debilidades del sistema platoniano, comenzase á dudar de la verdad de éste y á echar las bases del suyo propio. Pero que por esta causa se haya producido entre ambos sabios ni siquiera cierto grado de tirantez, es algo que no puede demostrarse, y la aserción de que Aristóteles por ingratitud é intencional mortificación del maestro haya provocado una efectiva enemistad, se encuentra en abierta oposición con nuestros datos más fidedignos. Aristóteles no pudo fundar escuela en Atenas durante su primera estadía allí, porque al hacerlo hubiese tenido que abandonar sus relaciones con la Academia, cosa que como sabemos, no sucedió. Además, no

se explicaría el hecho de haber abandonado la ciudad en el momento mismo en que la muerte de su antagonista le abría amplio campo.

Si, como queda establecido, nuestro inteligente observador pasó con Platón en calidad de discípulo desde los 18 hasta los 37 años, no ponderaremos nunca suficientemente la importante influencia de este hecho en la educación y el desarrollo del sistema filosófico de aquél, influencia que no sólo se traduce á cada paso en este mismo sistema, sino que es atestiguada expresamente por Aristóteles en un escrito que es un documento de gratitud y en el cual celebra, ante todo, la grandeza moral y los elevados principios del hombre «al cual un perverso no tiene ni el derecho de alabar». La veneración por su maestro no fué obstáculo para que Aristóteles prestara su atención á todo lo que lo adelantara y satisficiera su insaciable deseo de saber; podemos aceptar con seguridad que aprovecharía su larga estadía en Atenas para adquirir la admirable erudición que lo distingue, ó dedicándose preferentemente al estudio de las Ciencias Naturales, á las cuales Platón trata siempre como cosa secundaria. Parece probable que entre los antecesores cuyas obras consultara entonces, se encuentre Demócrito, cuyo nombre Platón ignora en sus producciones, en tanto que Aristóteles lo cita con mayor frecuencia que á ninguno.

También es probable que siendo aún miembro de la Academia haya dado conferencias, sin abandonar por esto su relación con Platón y sin oponérsele como jefe de otra escuela. (Estrabón, XIII-1-57, dice de Hermias que ha oído en Atenas tanto á Aristóteles como á Platón). A la misma época debemos referir, según informes fehacientes, el comienzo de su actividad literaria, cuyos primeros productos ponen bien de manifiesto cuán decididamente se abandonó á la influencia del espíritu platónico, pues los libros escritos en este período imitan al maestro, tanto en su forma como en su contenido. Posteriormente y sin duda antes de salir de Atenas, muestra mayor independencia; había dejado de ser discípulo interiormente, cuando la muerte de Platón vino á emanciparle en efecto de su relación.

Con este acontecimiento comienza una nueva era en la vida del filósofo. Mientras el anciano Platón fué centro de la Academia, no quiso alejarse de ella; cuando Speusippo ocupó su lugar, nada lo retenía en Atenas, pues la idea de fundar una escuela propia, para lo cual era la ciudad más apropiada, no había germinado todavía en su cerebro.

Se ha extrañado sin razón el hecho de que Speusippo y no Aristóteles reemplazara á Platón. Pero si consideramos que el primero era sobrino del maestro, educado por éste mismo durante varios decenios y muy adicto

á su doctrina; — heredero además de los jardines de la Academia, nos parecerá muy natural que Platón le tuviera mayor afecto que á Aristóteles y que esperara de él una continuación más fiel de sus enseñanzas.

Obedeciendo á una invitación de Hermias, el señor de Atarneo y Assos, que también había pertenecido un tiempo á la Academia, Aristóteles abandonó pues á Atenas, para vivir tres años en compañía de aquél. Después se trasladó á Mytilene (345-4 a. J. C.) en busca de seguridad, según Estrabón, cuando Hermias cayó en manos de los persas. Muerto éste, se casó con Pytia, hermana ó sobrina del amigo.

En el año 343 ó 342 a J. C., obedeció Aristóteles á un llamado de la corte macedonia, para hacerse cargo de la dirección y educación del joven Alejandro (de trece años de edad), que hasta entonces no había estado en las mejores manos, (como dice Plutarco en «Alejandro, cap. 5 y Quintiliano I-1-9»).

Sobre cuáles fueron las circunstancias que llevaron la atención de Filipo hacia Aristóteles, nada nos ha sido transmitido; pero es de suponer que no hayan sido indiferentes á este hecho las relaciones de Nicomako (padre del filósofo) con el rey, ni la probable estadía de la familia de aquél cerca de la corte. Según una conocida narración, ya cuando nació Alejandro, Filipo escribió á Aristóteles expresando el deseo de

que él lo educara y la esperanza de que así el príncipe sería en su tiempo grande y célebre; (véase la carta que se conserva en Aulo Celio, libro IX, cap. III); pero esta carta seguramente no es auténtica, pues no podemos aceptar que el rey escribiese ya entonces con tanta admiración á Aristóteles, cuando éste no tenía aún más que 27 años y no había encontrado ocasión para manifestar sus talentos. Pero aunque así fuese se nos ocurre preguntar: ¿Por qué Filipo lo llevó recién en la 109 olimpiada á Macedonia?

Más lamentable es que no estemos informados acerca de cuál fué la enseñanza que el filósofo dió al ambicioso príncipe y sobre la influencia educativa que ejerció en él; pero podemos aceptar que esta influencia fué bien importante y favorable, pues lo dicen claramente los testimonios de veneración del gran discípulo por su maestro y el amor á la ciencia que éste supo inspirarle.

Si Alejandro no fué sólo invencible conquistador, sino también regente circunspecto, si se empeñó igualmente en afianzar el predominio de las armas y del espíritu griego, si resistió durante muchos años á todas las tentaciones á que está expuesto un hombre, si á pesar de todas las aberraciones posteriores, sobresale entre todos los demás dominadores por su nobleza, por su pureza de costumbres, por su humanidad y cultura,

el mundo deberá atribuirlo en gran parte al educador que formó su espíritu ávido de ciencia y fortificó con sus principios la tendencia natural del regio discípulo por todo lo grande y lo bello.

Cuando á la edad de 16 años Alejandro fué hecho regente del imperio, tuvo que interrumpirse necesariamente la enseñanza aristotélica para no volver á reanudarse con regularidad jamás, pues el precoz príncipe tomó una participación demasiado activa en las guerras decisivas de su padre. Sin embargo, en los intervalos tranquilos, maestro y discípulo cultivaban asiduamente sus relaciones y comunicaciones de carácter científico. Con el comienzo de la gran campaña contra Persia, desaparecieron los motivos que habían retenido á Aristóteles en Macedonia y nada se oponía á su vuelta á la ciudad que más respondía á su inclinación y ofrecía mejor campo á su actividad.

Trece años después de la muerte de Platón (335-4 a. J. C.), volvió Aristóteles á Atenas, donde no le fué permitido actuar sino durante el breve lapso de otros doce. La magnitud de la obra por él realizada durante, tan corto tiempo, alcanza, sin embargo, á lo increíble aún admitiendo que antes de su llegada estuviesen ya terminados los trabajos preparatorios de su sistema filosófico y bastante adelantadas sus investigaciones naturalistas é históricas. Todos sus escritos de ense-



ñanza parecen pertenecer á los últimos años de su vida.

En este período de su actividad, Aristóteles funda la escuela que nos es conocida con el nombre de peripatética, aludiendo sin duda á la costumbre del maestro de recorrer las avenidas del Liceo mientras conversaba con sus discípulos. Su enseñanza se dividía en dos secciones, la acroática destinada sólo á los previamente preparados y á la que dedicaba las horas matinales, versando sobre metafísica, física y dialéctica;— y la exotérica que comprendía sobre todo, ejercicios de retórica, accesibles á todo el mundo durante las horas de la tarde. En cuanto á la forma empleada, tanto Aristóteles como Platón, hubo de amoldarse á las circunstancias, abandonando el diálogo socrático, preferido y esencial á la enseñanza peripatética, siempre que la naturaleza del asunto ó el número de oyentes exigiesen una exposición continuada.

Los elementos científicos necesarios á Aristóteles para sus extensos trabajos, le fueron suministrados abundantemente por la munificencia de los dos reyes macedonios y especialmente por Alejandro, y aunque parezcan exageradas las versiones de los antiguos á este respecto, la extensión de la obra de aquél supone medios de que no hubiera dispuesto sin el auxilio real. El estudio múltiple y profundo de las obras de su

pueblo, que notamos en sus exposiciones características, no era posible sin la posesión de numerosos libros; y en efecto, se comprueba que Aristóteles llamaba suya una de las más grandes bibliotecas de su tiempo. Trabajos como las *Políticas* (Instituciones) y la colección de leyes extranjeras, sólo podían llevarse á cabo mediante costosas investigaciones. Pero, sobre todo, la historia de la vida de los animales y otras obras semejantes, suponen investigaciones imposibles de realizar por un solo hombre, si no dispone de otros medios. Es, pues, una feliz casualidad que las circunstancias exteriores de la vida fueran favorables al hombre que por su poderosa inteligencia y raro espíritu de observación estaba llamado á ser el fundador de la ciencia experimental y de la investigación científica, proporcionándole los elementos necesarios para satisfacer los requisitos de su empresa.

Desgraciadamente, hacia el fin de su vida se turbó la hermosa relación que hasta entonces lo había unido á su regio discípulo, debido sin duda á que el filósofo censuraba más de un hecho realizado por Alejandro en su delirio de felicidad, más de una disposición que éste creyó necesaria para afianzar su conquista, más de una crueldad á que se dejó arrastrar el apasionado joven, rodeado de aduladores, excitado por la oposición de algunos, desconfiado á causa de la traición de

otros. El hecho de que la presunta participación de Kalistenes, pariente del filósofo, en una conspiración de palacio que puso en peligro la vida del conquistador, haya sido la causa directa del rompimiento ó por lo menos del enfriamiento de los vínculos de amistad entre Aristóteles y su discípulo, tiene escasa importancia; interiormente ese vínculo había desaparecido desde el momento en que el proceder de uno estaba en desacuerdo con la manera de pensar del otro. Por último se acusó á Aristóteles de haber tomado parte en el pretendido envenenamiento de Alejandro, atribuyendo como móvil á semejante hecho el deseo de vengar la muerte de Kalistenes. Pero si se considera que toda la trama contra el monarca macedonio, no es más que una fábula, como resalta á todas luces del estudio inteligente de las noticias respectivas, poco costará absolver á nuestro pensador de tan calumniosa inculpa-  
ción. Y si ninguno de los hechos que pudiéramos citar para poner de manifiesto la falta completa de fundamento de aquella sospecha, fuese prueba suficiente, bastaría el solo dato de que el movimiento de rebelión contra el dominio macedonio, despertado por la noticia inesperada de la muerte de Alejandro, en Grecia, se particularizó así contra Aristóteles como contra Anti-  
patro el general. El filósofo hubo de huir para escapar á los deseos de venganza y refugiarse en Chalcis en

•

Euboea, donde poseía una quinta. Pero no gozó mucho tiempo de su retiro; en el año siguiente (322 a. J. C.), sucumbió á un padecimiento que desde tiempo atrás lo molestaba. De modo, pues, que de sus dos grandes contemporáneos, Alejandro y Demóstenes, sobrevivió al primero sólo un año y precedió muy poco al otro en su muerte. Su cadáver fué trasladado á Stagira; su última voluntad, un testimonio de fiel cariño y cuidado por los suyos y por sus esclavos, nos ha sido conservado. Para presidir al círculo de sus discípulos señaló á Teofrasto, que recibió también la parte más valiosa de su herencia: los libros.

Dejamos dicho ya en el comienzo de este capítulo, que los informes llegados hasta nosotros respecto de la personalidad del filósofo son muy incompletos, pues fuera de algunas indicaciones sobre su exterior, sólo nos quedan las acusaciones de sus adversarios. La mayoría de ellas han sido apreciadas en toda su insignificancia: la ingratitud hacia Platón, la indignidad de su juventud y más tarde su pretendida maldad política. Se le ha llamado egoísta y desmesuradamente ambicioso, apoyando el segundo de estos reproches en su relación con el soberano de Macedonia, el primero en la crítica que hace en sus obras, de contemporáneos y antecesores. Nada demuestra, sin embargo, que haya tratado de alcanzar de una

manera indigna el favor de un Filipo ó de un Alejandro, por el contrario; y en cuanto á su convicción política nada se le puede increpar, dadas las circunstancias de la época, que el mismo Platón declaraba insostenibles, pidiendo su transformación completa. Sólo que Aristóteles, con su sentido más práctico, no podía creer en el estado ideal de Platón, sino que debía buscar en las condiciones y estados existentes el material para la construcción del nuevo estado. Los atenienses mismos reconocían que Grecia por sí misma era incapaz de mejorarse ni sostener su independencia; ¿podemos hacer cargos al hijo de Nikomaco, al ciudadano de la pequeña Stagira, destruída y reconstruída como municipio macedonio por Filipo, si en justo reconocimiento del porvenir se adhirió al partido único del cual era posible esperar aún la salvación de la patria? ¿Podemos increparle que creyera insostenible la libertad de los estados aislados de la Grecia, ya que había desaparecido su base, la virtud política de los ciudadanos, si creía ver reunidas en su Alejandro las condiciones únicas que justificaban á su parecer el gobierno unipersonal; si prefería ver en sus manos la hegemonía de Grecia y no en las del rey de Persia, cuyo favor se disputaban alternativamente los estados griegos; si de él esperaba para Grecia la unidad interna, que en su opinión conver-

tirfa á sus conciudadanos en señores del mundo? No nos parece en lo que nosotros podemos juzgar, que esta tendencia política del filósofo merezca vituperio.

En cuanto á su amor propio exagerado, sólo diremos que si bien su polémica científica es no pocas veces mordaz é injusta, nunca ha tomado carácter personal, naciendo, sobre todo, del deseo de tratar sus asuntos lo más profunda y ampliamente posible, y si con todo algunas veces hace la impresión de un obstinado, esto no pasa de ser una idiosincracia del gran sabio. Un trazado del carácter, deducido de las manifestaciones contenidas en las obras científicas del filósofo, en los pocos fragmentos de sus cartas, en las disposiciones de su testamento, en las escasas referencias que poseemos, resulta favorable á Aristóteles en todos sentidos. Principios sanos, verdadero sentido moral, juicio fino y exacto, sentimiento de lo bello, amor por la familia y la amistad, gratitud hacia el bienecor, adhesión á los suyos, afable humanidad para con los esclavos y necesitados, cariño fiel á su esposa, un concepto del matrimonio mucho más alto que el de su época, tales son los rasgos sobresalientes de su personalidad moral. Pero si así se nos presenta su carácter, noble y estimable, á pesar de todas las pequeñas debilidades que lo acompañan, las cualidades y frutos de su espíritu serán objeto de entusiasta admiración mientras no se extinga en el mundo el fuego sagrado de la ciencia.

Rara vez se habrán encontrado reunidos igual riqueza de conocimientos con un espíritu filosófico tan profundo, con un talento generalizador tan acertado.

Aristóteles no puede competir con su maestro en vuelo poético, abundancia de fantasía, en genialidad de concepción; su patrimonio intelectual es completamente científico y no artístico, y en las obras que de él conservamos falta el encanto del lenguaje con que nos seduce Platón. Pero excede á su maestro en variedad y profundidad de investigación, en pureza de procedimiento, en madurez de juicio; en circunspecta ponderación de todos los datos, en brevedad é inimitable fuerza de expresión, seguridad y desenvolvimiento múltiple de la terminología, en fin, en todos aquellos méritos que señalan la edad viril de la ciencia.

No sabe ni con mucho entusiasmarse ni conmoverse tan íntimamente, ni fundir en una sola la aspiración científica y moral, su ciencia es más árida,— más escolástica, más exclusivamente dirigida á la investigación que la platoniana; pero dentro de éstos límites Aristóteles ha producido todo lo que es posible á un solo hombre: ha señalado para muchos siglos su camino á la filosofía, ha fundado la época erudita de la Grecia; enriqueció todos los dominios abiertos en su tiempo al saber, con descubrimientos é ideas nuevas, y por grandes que hayan sido la cooperación de sus antecesores,

de sus discípulos y amigos, la extensión de su obra es tal, sobresale aun tanto sobre la medida de lo común, que apenas alcanzamos á comprender como *un hombre* en una vida de exigua duración, pudo llevarla á cabo.

-----





## ESCRITOS

Según todas las investigaciones que hasta hoy se han practicado respecto de las obras de Aristóteles, de la prolija comparación de los escasos datos que de diversas épocas y fuentes poseemos, de la naturaleza de los fragmentos que han llegado hasta nosotros, y de algunas notas alusivas contenidas en los mismos, se puede deducir que la actividad literaria del filósofo en armonía con los varios períodos de su existencia ha revestido distinto carácter antes y después de su vuelta á Atenas y de la fundación definitiva de la escuela peripatética. De las producciones anteriores á su establecimiento como maestro, sólo conocemos escasísimos fragmentos, entre ellos el «Politia Ateneon» (constitución de los atenienses), encontrado recientemente y que arroja un nuevo rayo de luz sobre esta cuestión harto oscura. Obras exotéricas ó sea destinadas á la generalidad de los lectores, parece que fueron editadas por el mismo Aristóteles, quien, dado su

fin, debió evitar en ellas las cuestiones más áridas de la investigación y demostración científicas, vistiéndolas, en cambio, de formas más plácidas y elegantes y adornándolas con las galas retóricas propias de la escuela platoniana. Si esta presunción en cuyo favor hablan tan elocuentemente testimonios como el de un Cicerón y de un Dionisio de Halikarnaso, llegara á comprobarse con todo rigor, habríamos sido hasta ahora injustos con el gran maestro de la lógica, negándole ese encanto del lenguaje, esa riqueza de la forma que tanto nos entusiasman y conmueven en las obras escritas por el fundador de la Academia.

En los últimos doce años de su vida, es decir, durante todo el tiempo que actuó como maestro en el Liceo, Aristóteles no ha escrito sino obras que pudiéramos llamar estrictamente didácticas, destinadas á servir de guía al círculo limitado de sus alumnos, para seguir su enseñanza y tal vez al mismo filósofo en sus disertaciones.

Llamadas esotéricas ó acroáticas, como las clases matinales dedicadas al círculo selecto de sus discípulos privilegiados, estas obras son sencillamente científicas, despojadas de toda gala oratoria, encerradas estrechamente en un molde de absoluto laconismo, que no busca sino el más alto grado de claridad posible. Estas son, puede decirse, las únicas que conocemos,

pero desgraciadamente tampoco ellas han llegado íntegras hasta nosotros, y á creer en un conocido relato de Estrabón, fueron ignoradas completamente por los peripatéticos posteriores á Teofrasto, á quienes de ese modo hubiera permanecido desconocida también la ciencia y el sistema aristotélico en toda su pureza. Sin embargo, no parece verosímil que así haya sucedido, primero, porque eso significaría que los ejemplares de la biblioteca del maestro hubiesen sido los únicos existentes, lo que no concordaría con la noticia bien expresa sobre la publicación de ellas; y en segundo lugar, porque de ser así, alguna indicación encontraríamos anotada al respecto, tal vez por los mismos peripatéticos á quienes esa desgracia sucediera.

En cuanto á la ordenación de las obras que de Aristóteles se conservan, es debida por entero á sus comentaristas, y fácilmente se comprende que dado lo incompleto de los fragmentos y la ignorancia de la ilación que el maestro pudo haber dado á sus escritos, aquélla haya tomado á través de tantos siglos y en tantas manos, un carácter hasta cierto punto caótico.

Nosotros prescindiremos con la mayoría de los autores modernos, del posible orden cronológico, no dedicando nuestra atención sino al análisis de las ideas del maestro, para lo cual hemos dispuesto la sucesión de los capítulos en esta forma:

Lógica,  
Metafísica,  
Física,  
Ética y política,  
Teoría del arte;

y terminaremos con una consideración sobre la influencia que Aristóteles ha ejercido sobre las escuelas filosóficas posteriores.

---

## LÓGICA

Hemos insinuado ya, aunque sólo de un modo general, en el comienzo de nuestro trabajo, que Aristóteles no habría podido crear su sistema filosófico con el solo recurso de su poderosa inteligencia, si no hubiera encontrado para apoyarse en ella y combatirla al mismo tiempo, la nutrida base de las teorías de Platón. Estamos naturalmente muy lejos de querer significar con esto que su grandiosa obra carezca de originalidad, pues si bien su sistema es simultáneamente refutación y perfeccionamiento del platónico, el elemento *suyo*, genuinamente propio, da á su obra, fundiéndose con el primero, un carácter y una dirección completamente nuevas é independientes. Pues si como Platón él ve, por una parte, en la forma incorpórea la verdadera esencia de las cosas y la verdadera ciencia en el conocimiento de su noción, por otro lado no parece concebir la forma fuera de los objetos, ni la realidad primera en lo general sino en lo individual, de-

rivando así la idea de la experiencia y enlazando al desarrollo dialéctico del concepto la más amplia observación.

De esta manera el sistema de Aristóteles conserva el fundamento general del idealismo platónico, pero rechaza la aplicación especial que en éste recibe el principio común. La idea que Platón considera ulterior y supraterrrestre, es introducida como fuerza activa y plasmadora en el mundo de los fenómenos y buscada en las cosas mismas tales como ellas se presentan á nuestra experiencia.

Pero si esta singular dualidad, esta unión del principio empírico realista con el elemento especulativo, sobrepone la filosofía aristotélica á la de su maestro y constituye la mayor grandeza de su obra, la creación del método de demostración científica, sin más antecedentes que la definición socrática y la clasificación de términos de Platón, no es menos admirable. Por ella ha merecido Aristóteles desde la antigüedad y con sobrado fundamento, el glorioso nombre de padre de la lógica, mediante ella principalmente fué el maestro de todo saber, la antorcha que iluminó los largos siglos de la Edad Media, tan oscuros; con ella vive y seguirá viviendo mientras la ciencia exista como núcleo de formación de la metodología y lógica de todos los tiempos.

Para penetrar bien el sentido de la obra, es necesario conocer el concepto que Aristóteles tiene de la naturaleza y origen de la ciencia, pues esta noción determina el fin del procedimiento científico.

Todo saber se refiere á la esencia de las cosas, á las cualidades generales (que permanecen en todos los casos idénticas á sí mismas) y á las causas de lo real. Pero lo general sólo puede conocerse por lo individual, la esencia por los fenómenos, las causas por los efectos. Esto en parte se deduce de los principios metafísicos del filósofo sobre la relación que existe entre lo individual y lo general, pues si sólo el sér individual es real, si los modos generales no subsisten como ideas por sí, sino sólo como cualidades de las cosas individuales, entonces, el conocimiento experimental de lo individual debe preceder necesariamente al conocimiento científico de lo general.

De una manera más directa esto mismo se deduce para Aristóteles de la naturaleza del entendimiento humano. Pues aunque concede que el alma lleva en sí misma la base de su saber, cree que el conocimiento sólo es posible, por medio de la experiencia. Todo aprendizaje supone para él un saber en el cual se apoya. De este principio nace la consideración que tanto trabajo dió á los antiguos: que toda adquisición de conocimiento parece imposible; porque ó debemos



poseer ya aquello de lo cual todo lo demás se deduce, ó debemos adquirirlo y entonces el principio antes establecido sería falso justamente respecto al más alto saber.

Platón había tratado de escapar á esta dificultad con su doctrina de las ideas. Pero Aristóteles no puede conformarse á ella y la solución para él reside en esa noción con la cual responde á tantas preguntas de carácter metafísico y de filosofía natural: la noción de evolución, ó sea la diferencia entre disposición y realización; entre virtualidad y acto.

El alma como hemos referido, lleva en cierto modo su saber en sí, pues si la percepción no es una recepción pasiva de lo exterior sino una actividad provocada por ésta, mucho menos puede serlo el pensamiento que no tiene un objeto exterior. Como el pensamiento puro es idéntico con lo pensado, en su naturaleza está comprendida la posibilidad de la concepción inmediata de los primeros principios que son base y condición de todo conocimiento mediato y derivado. El alma puede ser mirada, pues, como el recinto de las ideas, y del entendimiento puede decirse que es en sí todo lo pensable. Pero este contenido del espíritu sólo llega á verdadero conocimiento por la actividad misma de conocer; resta entonces sólo que antes de esta actividad el saber se encuentra en el alma como disposición, co-

mo posibilidad ó virtualmente, y que tiene la facultad de desarrollar en sí y por sí misma sus nociones.

Al través de toda esta doctrina se extiende una falta de claridad cuyos motivos podemos señalar pero no alejar, sin desvirtuar las explicaciones del filósofo.

Por una parte Aristóteles niega la posibilidad de un saber innato (todas nuestras nociones nacen de la percepción); por otra parte, habla de una concepción inmediata de esas verdades primeras de las cuales dependen todas las demás, y cree que los conocimientos que adquirimos con el tiempo están virtualmente desde un principio en el espíritu. Pero según esto último, no debemos imaginarnos que las nociones con su contenido están en el espíritu y que sólo esperan la provocación de la experiencia para hacerse consciente, con lo cual nos aproximaríamos demasiado á la doctrina de las ideas que tanto combatió Aristóteles.

Pero tampoco debemos transformar á nuestro filósofo en empírico puro y atribuirle la creencia de que *lo general*, sin restricción de ninguna especie, lo adquirimos por los sentidos. Si fuera ésta su opinión, no podría entonces derivar las nociones primeras de esa concepción inmediata por la cual el *νοῦς* (la razón), se distingue de las demás actividades intelectuales; puesto que nociones que alcanzamos elevándonos de lo particular á lo más general, mediante abstracciones continuas, no

son el fruto de un conocimiento inmediato sino del más mediato. A pesar de que Aristóteles reconoce que nuestro entendimiento sigue esta vía para llegar hasta los principios, no puede conformarse á creer que las nociones en que estos principios se nos hacen conscientes, sean el producto de una experiencia gradualmente depurada, ó la última etapa de una larga serie de generalizaciones cuya materia suministra la experiencia. Cada generalización descansa en un silogismo inductivo y su resultado puede ser expresado sólo mediante un juicio, la conclusión, y como todo juicio, es susceptible de verdad ó de error. Pero la actividad del *νοῦς* (razón) se distingue justamente de todo conocimiento mediato en que no es susceptible de verdad ó error, en que no nos suministra juicios sino nociones, y éstas sólo se las puede poseer, ó no poseer pero nunca se podrá dudar respecto á su veracidad. Las primeras nociones son, pues, conocidas de un modo inmediato, es decir, son el resultado de una contemplación, y á diferencia de la percepción de una contemplación espiritual; y como en el alma las nociones no se encuentran innatas, la contemplación por la cual las alcanzamos, no puede ser una autocontemplación, una observación de sí mismo, sino que son producidas por la acción de lo pensado sobre el espíritu pensante, como la percepción es el resultado de la acción de lo percibido sobre

el sér percipiente. En esta analogía se apoya Aristóteles cuando dice que el  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  se relaciona con lo inteligible, como los sentidos con lo perceptible, que conoce lo inteligible por cuanto se pone en contacto con él, y que como la percepción es verdadera en sí, también lo es el pensamiento en lo que se refiere á las nociones.

Si alcanzamos así una teoría que en sus determinaciones más próximas es comprensible, queda esta pregunta siempre sin contestación: ¿qué debemos imaginar bajo aquello por cuya contemplación alcanzamos los primeros principios; qué existencia le conviene en sí y de qué modo obra sobre nuestro espíritu; por último, de qué naturaleza son los principios que obtenemos por esta vía? Expresan sólo las leyes formales del pensamiento como el principio de contradicción, ¿ó también alcanzamos nociones metafísicas como la de sér, de causa, de divinidad?

Tal vez podría deducirse esto último como consecuencia de la doctrina de Aristóteles, pero con ello nos acercamos nuevamente á la teoría platónica de la contemplación de las ideas, con la diferencia de que como las formas no son los tipos de los objetos, su contemplación es trasladada de una vida ultraterrestre á la vida presente. La última razón de esta falta de claridad del filósofo, es que sólo se ha independizado á medias de la hipostasis de las ideas. Las formas tienen para

Aristóteles como las ideas de Platón, una existencia metafísica, y á pesar de su detallada explicación de la sucesiva formación de las nociones por la experiencia, éstas (las nociones) se transforman cuando se han alejado todo lo posible de la experiencia de un producto lógico del pensamiento en una imagen inmediata del mundo suprasensible y como tales en objeto de intuición intelectual.

El modo de pasar de la disposición al verdadero saber, es el siguiente: Lo primero es siempre la percepción de los sentidos; sin ésta no es posible ningún pensamiento; á quien le falta un sentido le falta el saber correspondiente á las nociones que de él nacen, pues los principios generales de cada ciencia sólo se pueden hallar por inducción, y la inducción descansa en la percepción. La percepción tiene primero por contenido lo individual, pero como en lo particular, siempre está contenido lo general, aunque no separadamente, la percepción lo contiene indirectamente. Lo que perciben los sentidos no es la sustancia individual como tal, sino ciertas cualidades de esta sustancia; pero éstas se relacionan con la sustancia individual, como lo general con lo individual no son un «esto» τὸδε sino un tal τοιόνδε, y aunque en la percepción no sean percibidas las cualidades bajo la forma general sino siempre integrando un *esto*, es decir, definidas individualmente, son en sí

mismas algo general y de su percepción se pueden desarrollar ideas generales de la manera siguiente: En la percepción de los sentidos se distinguen las diversas cualidades sensibles, es decir, los modos relativamente generales que acompañan á la sustancia; por medio de la memoria se forma de la percepción una imagen general, porque se conserva aquello que se repite en varias percepciones, y así nace la experiencia. Si muchas experiencias se reúnen en proposiciones generales, nace el arte y la ciencia, hasta que por último se llega á los principios más generales, cuyo reconocimiento científico por lo mismo, no se obtiene sino por la imitación metódica de este procedimiento ó sea la inducción. Así, mientras Platón quiere llevar á la idea separando la vista del mundo sensible, en el cual, según su opinión, sólo se percibe un reflejo de la idea, pero no la idea misma, según opinión de Aristóteles el procedimiento para llegar al saber, consiste en avanzar á lo general en la percepción misma. Para Platón la abstracción es lo primero, sin ella cree imposible la comprensión de la verdadera esencia; para el otro, lo primero es dirigirse á la esencia en las cosas mismas, y sólo como una consecuencia necesaria de esto nace la abstracción. Por eso Aristóteles defiende contra sus detractores la verdad de la percepción y que no puede ser errónea si se la emplea con cuidado; aun más

asegura que considerada en sí, nunca nos conduce á error, sólo en nuestras imágenes y juicios estamos expuestos á él. A esta opinión sobre la naturaleza y nacimiento del saber, corresponde la dirección del procedimiento científico de la «analítica».

La ciencia debe explicar los fenómenos y sus causas que á su vez deben buscarse en las causas y leyes generales. Su objeto es, pues, derivar lo particular de lo general, los efectos de las causas, ó en una palabra, la demostración, pues en esta derivación ó deducción consiste justamente, según Aristóteles, la demostración. Los antecedentes que la demostración supone, no se encuentran del mismo modo; pero tampoco son principios innatos; sólo de los fenómenos podemos pasar á sus causas, sólo de lo particular á lo general. Realizar esto por medio de reglas, es el objeto de la inducción. La demostración y la inducción son, pues, los dos elementos del procedimiento científico, y los fines esenciales de la metodología. Aristóteles hace por lo mismo preceder á la doctrina de la demostración un análisis del silogismo (y en relación con él se ve en la necesidad de estudiar la proposición y las nociones.)

Nociones son para él (Boutroux,—Estudios de historia de la filosofía, cap.: Aristóteles), las categorías ó predicados, los categoremas ó predicables y las nociones de relaciones lógicas.

*Categoremas* son nociones universales que se relacionan á los modos generales según los cuales una cosa puede ser enunciada de otra. Son los llamados universales, á saber: el género, la especie, la diferencia, lo propio y el accidente.

Las *categorías* son los géneros irreductibles de las palabras y, por consiguiente, de las cosas, pues las clases de las palabras son las clases mismas de las cosas. Estos son los géneros supremos. Las categorías son diez: 1.º la esencia, ejemplo: hombre, caballo; 2.º la cantidad, ejemplo: largo de dos pulgadas; 3.º la calidad, ejemplo: blanco; 4.º la relación: doble, mitad; 5.º el lugar: el liceo; 6.º el tiempo: ayer; 7.º la situación: acostado, sentado; 8.º manera de ser: estar calzado, armado; 9.º la acción: 10.º, la *pasión*: ser cortado ó quemado. Las categorías se dividen en dos clases, constituyendo la primera la esencia y la segunda las otras nueve categorías.

Este cuadro de categorías parece estar constituido empíricamente por la comparación de las palabras entre sí. Ella difiere fundamentalmente de la de Kant que presenta las diversas maneras de ligar *a priori* y en el sentido necesario, los elementos diversos de una intuición en general, es decir, de reducir esta materia esparcida, á la unidad de la apercepción trascendental.

Las diferentes *relaciones lógicas* de los términos



entre sí, son la identidad y la oposición; esta última comprende las de contrariedad, contradicción y la relación de privación á posesión.

El principio general relativo á la oposición, es que dos términos opuestos entre sí provienen siempre de una sola y misma ciencia.

Las *proposiciones* resultan de la unión de los conceptos. Son afirmativos ó negativos, universales ó particulares. Sólo ellas encierran verdad ó error, mientras que los conceptos no son ni verdaderos, ni falsos. La consecuencia no es la misma si dos juicios son entre sí contradictorios ó simplemente contrarios. Dos juicios contrarios no pueden ser verdaderos á la vez, pero sí pueden ser falsos; mientras que dos juicios contradictorios, uno es necesariamente verdadero, el otro falso (esto resulta del principio del medio excluido, expresión particular del principio de contradicción).

Las proposiciones sufren conversiones ó interversiones del sujeto y del atributo, cuyas reglas establece Aristóteles.

El razonamiento consiste esencialmente en el silogismo. La teoría del silogismo y de la demostración ó silogismo perfecto, es llamada por Aristóteles *analítica*. Aristóteles se atribuye su creación, afirmando que antes de él no existía nada acerca de esta materia, que no solamente fué necesario mejorar sino inventar, y que

sólo merced á esfuerzos laboriosos alcanzó su objeto. Kant ha dicho de la teoría del silogismo, que desde Aristóteles no ha dado un solo paso ni hacia adelante ni hacia atrás.

El silogismo es un razonamiento en que establecidas ciertas cosas, resulta necesariamente otra. El objeto del silogismo es poner de manifiesto la necesidad del enlace. Este resultado se obtiene empleando elementos adaptados á una aplicación exacta del principio de contradicción. A estos elementos se les considera relacionados de la misma manera que la parte y el todo. Sea A que contiene á B y B que contiene á C; se sigue necesariamente que A contiene á C, según el principio de contradicción. Tal es el tipo del silogismo, y los tres términos que implica se llaman, por esta razón, *mayor*, *medio* y *menor*. Esta relación en que un término contiene al otro, es considerada por Aristóteles como equivalente á la relación de lo general y lo particular. El género es como un círculo definido que contiene las especies. El silogismo es perfecto ó imperfecto, según que sea inmediatamente conforme al tipo que acabamos de indicar ó que sólo llega á él con el auxilio de transformaciones ó reducciones. El origen de esta teoría se encuentra en las matemáticas y consiste en la adaptación de las relaciones de extensión á las de calidad. Era natural que Aristóteles buscara en

una imitación analógica de las matemáticas, el medio de demostrar necesariamente en materia cualitativa; pues las matemáticas realizan á satisfacción de todos esta necesidad, en el encadenamiento de los términos que se tienen en vista. El instrumento del enlace necesario en el silogismo es el término medio.

Teniendo por base el silogismo, Aristóteles construye la teoría de la demostración, expuesta en la segunda analítica (Analítica post.).

Toda demostración es un silogismo, pero no todo silogismo es una demostración; sólo el silogismo perfecto merece esta denominación.

La ciencia consiste en el conocimiento de las causas, y causa de un fenómeno es aquello de que nace necesariamente. Una demostración ó un conocimiento por demostración, sólo tiene lugar cuando algo es explicado por sus causas primordiales, y sólo puede ser objeto de la demostración lo necesario; no puede encerrarse en ella sino excepcionalmente lo que sólo es general y nunca lo excepcional ó casual.

Y como necesario es aquello que se deduce de la esencia y noción del objeto, y todo lo demás, en cambio, es accidental, también puede decirse que toda demostración se funda exclusivamente en las cualidades esenciales de las cosas, que la noción de cada cosa es de lo que parte y á lo que tiende. De aquí que cuan-

to mejor nos da á conocer la esencia de un objeto, tanto más perfecta es la demostración. De esta misma consideración se deduce el principio que tanta importancia tiene en el procedimiento de nuestro filósofo: que cada cosa no puede ser demostrada sino por sus propias causas, y es inadmisibles traer las demostraciones de otra materia, pues lo que es propio de otro género sólo puede corresponderle al objeto dado accidentalmente, ya que no forma parte de su noción. (Analítica posterior I. T., principio).

Toda demostración se mueve entonces alrededor de la noción de las cosas: su objeto está no sólo en mostrar cuáles son las cualidades que le convienen á cada objeto según su noción, sino también en mostrar por qué mediación se le adjudica; debe derivar lo especial de lo general; el fenómeno de sus causas.

¿Pero puede continuarse hasta el infinito la serie de estas mediaciones ó tienen un límite necesario?

Aristóteles sostiene lo último bajo varios puntos de vista. No es posible demostrar todo, porque de lo contrario llegaríamos en la progresión al infinito, que como irrealizable haría imposible todo saber, ó al círculo vicioso que tampoco es una demostración.

Luego sólo resta en el último término hacer partir las demostraciones de tales principios que como inmediatamente ciertos no necesitan ser demostrados ni

puedan serlo, y estos principios tienen que tener una certidumbre más alta que todo lo que de ellos se deriva. Por consiguiente debe haber en el alma un poder de conocimiento inmediato que está sobre y da mayor seguridad que todo reconocimiento mediato. En efecto, Aristóteles concibe un poder semejante en la razón y afirma de él que podrá poseer ó no su asunto pero que nunca se equivocará. Sin embargo, no demuestra la infalibilidad, ni siquiera la posibilidad de este saber.

Examinando de cerca lo inmediatamente cierto observamos que es *doble*: en toda demostración hay tres partes: lo que se demuestra, los principios con los cuales se demuestra y aquello de lo cual se demuestra algo; la primera de estas partes no es asunto de conocimiento inmediato sino que se deriva de los otros dos. Estos dos indemostrables se diferencian en que los principios del primero son comunes á todas las ciencias, mientras que los del segundo son exclusivos de una ciencia en particular. Sólo en estos principios propios á cada ciencia puede basarse una demostración concluyente y ellos mismos tampoco pueden ser deducidos de algo más alto, sino que el conocimiento del objeto mismo ha de suministrarlos. Son, por consiguiente asunto de observación ó experiencia.

Es imposible enumerar los principios especiales de

cada ciencia, pero Aristóteles no ha dado tampoco un resumen de los principios generales. Sólo pregunta cuál es el más auténtico, el más reconocido é incondicional de estos principios, sobre el cual, por consiguiente, no es posible el error y lo encuentra en el principio de contradicción.

De este principio nadie puede dudar seriamente aunque así lo diga; pero por lo mismo que es el primer principio, no se le puede demostrar, es decir, deducir de otro, pero sí defender contra toda especie de observaciones, demostrando que descansan en errores ó ya que lo suponen por lo cual quedan anuladas.

Pero á fin de que no se abuse sofísticamente de él para negar la coexistencia de varias cualidades en un sujeto ó para negar la transformación y el cambio, lo ha determinado mejor agregando que á un mismo objeto no pueden atribuírsele dos contrarios en un mismo sentido y tiempo. De un modo semejante se demuestra como incontestable el principio del tercero excluído.

Aunque Aristóteles declare decididamente que todo saber alcanzado por medio de la demostración supone en doble sentido una certidumbre inmediata é indemostrable, está lejos de afirmar que esta certidumbre es algo incapaz de ser fundado científicamente.

No se puede, repetimos, demostrar aquello que es base de toda demostración, pues no puede deducirse sino de su causa; pero sí puede ser comprobado como antecedente del objeto y entonces en lugar de una demostración resulta una *inducción*.

De un modo general existen, según Aristóteles dos direcciones en el pensamiento científico: una que conduce á los principios y otra que parte de los mismos; la regresión de lo general á lo individual, de lo más cierto en sí, á lo que lo es para nosotros, é inversamente la progresión de lo individual y más conocido para nosotros hacia lo en sí más cierto ó sea lo general. En la primera dirección se mueve el silogismo y la demostración; en la segunda la inducción; ya por una ú otra de estas vías adquirimos todo saber. Lo que por su naturaleza no puede ser demostrado, debe ser adquirido por inducción. Pero no por eso lo indemostrable necesita forzosamente ser derivado de la experiencia; los principios generales más bien son conocidos inmediatamente por un acto de reflexión, como lo hemos visto ya. Pero como la actividad de la reflexión se desarrolla paulatinamente guiada por la experiencia sólo podemos verificar científicamente su contenido por una amplia inducción.

Esta condición no está exenta de dificultad. El silogismo inductivo descansa, en una relación tal de las

nociones, que permite la inversión de la proposición menor, general afirmativa, y esta inversión supone que los términos menor y medio del silogismo sean de la misma extensión.

Ahora bien, una inducción recién llega á tener fuerza de demostración, cuando la cualidad que se afirma del género se encuentra en cada uno de los individuos del mismo. Pero un conocimiento completo de todos los individuos es imposible; podría deducirse de esto que toda inducción es incompleta y por lo mismo toda suposición que está fundada en ella no alcanzará sino cierto grado de probabilidad. Para escapar á esta consideración, es necesario buscar un complemento á la observación incompleta de lo individual. Aristóteles lo encuentra en la dialéctica ó demostración de lo verosímil, cuya teoría expone en los Tópicos.

La utilidad de la dialéctica consiste pues, no solamente en el ejercicio intelectual, ni en la enseñanza de la discusión según las reglas del arte, sino que es un poderoso medio para la investigación científica, pues nos enseña á ponderar y considerar las distintas fases bajo las cuales puede tratarse un asunto. Sirve en parte para establecer los primeros principios científicos, pues no pudiendo éstos derivarse por demostración de otros más verdaderos sólo resta buscarlo partiendo de lo verosímil.



Una investigación de esta naturaleza básase en las opiniones dominantes entre los hombres; pues lo que creen todos ó por lo menos los más experimentados é inteligentes, merece consideración, porque tiene en su favor la presunción de que descansa sobre una experiencia verdadera.

Cuanto más insegura es la base en la cual se apoya la dialéctica, Aristóteles siente esa misma necesidad, de la que nació la dialéctica socrática, de mejorar su imperfección, reuniendo y armonizando las distintas opiniones reinantes. De aquí la costumbre del filósofo de hacer preceder á sus investigaciones dogmáticas de Aporias, de enumerar las distintas fases bajo las cuales puede considerarse un asunto y de controlar las definiciones así alcanzadas, comparándolas entre sí y con lo ya aceptado, crear por esta comparación nuevas dificultades y por la selección de éstas conseguir las bases de la exposición científica.

Estas explicaciones dialécticas sirven de preparación á las definiciones científicas y positivas, porque presentan con claridad las preguntas de que se trata, porque reúnen bajo ciertos puntos de vista generales los resultados de la inducción, porque determinan las unas por las otras y las enlazan en un resultado general; en ellas (las explicaciones dialécticas) el pensamiento se ensaya en los diversos problemas, cuya verdadera solución lleva al convencimiento filosófico.

La teoría y los procedimientos de Aristóteles no pueden satisfacer seguramente las severas exigencias de nuestra ciencia actual. Tanto en la derivación de los principios y nociones científicas partiendo de los hechos, como en la determinación de éstos en sí mismo tropezamos con notables lagunas y defectos.

Si para él la inducción en el primero de estos procedimientos consiste en derivar de *todos* los casos particulares de una clase un principio que exprese como ley general lo que en aquéllos se encontraba, y si por otra parte, como sucede en realidad, nosotros sólo derivamos los principios de los pocos casos que conocemos, podríamos pensar que á un espíritu como el de Aristóteles se presentaría inmediatamente esta cuestión que envuelve el principio fundamental de la inducción:— ¿qué es lo que nos autoriza á concluir de unos cuantos á todos los casos similares?

Pero si recordamos que desde aquella época ninguno de sus sucesores se ha planteado seriamente el problema, y que el mismo Stuart Mill no pudo resolverlo por completo y sin contradicción, si reflexionamos en lo poco que en último término hemos avanzado al respecto, no nos podrá extrañar que hace 23 siglos Aristóteles no haya abordado esta pregunta que aún hoy subsiste: ¿cómo es que, á pesar de la incompleta experiencia que sirve de base á la inducción, se puede asegurar la exactitud de sus conclusiones?

Sin embargo, el filósofo ha visto el defecto y ha tratado de corregirlo con la demostración por lo verosímil y por la investigación directa de las Aporías.

Pero por brillante que se haya manifestado en esto su perspicacia y previsión científicas, nunca podrá con aquellos elementos reemplazar la comparación de las observaciones, profunda y metódicamente realizada, precisamente porque parte de la *ἐνδοξον* (opinión) de creencias formadas fuera de las experiencias reales, de suposiciones, deducciones, é imaginaciones de toda especie.

Pero también allí donde Aristóteles se refiere á observaciones reales, permanece en muchos sentidos inferior á exigencias que estamos acostumbrados á hacer respecto de las condiciones de una observación exacta y acerca de los medios de que hay que valerse para asegurar la exactitud de las propias observaciones y para examinar la certeza de los datos ajenos. Tampoco es de extrañar que Aristóteles en su doctrina no haya dado reglas para evitar la desnaturalización de las observaciones por la influencia del elemento subjetivo, desde que su propio procedimiento deja en este sentido algo que desear y que, según parece, ignora lo mucho que influye en la observación nuestra propia actividad intelectual.

Aristóteles ha reunido, sobre todo en sus obras de

historia natural un acopio de datos enorme, la inmensa mayoría de los cuales resultaron exactos; que si bien muchos de ellos se presentan claros á la percepción, hay otros varios que reclaman un estudio más prolijo.

Agregaremos que Aristóteles tampoco ha descuidado por completo la experimentación científica; despierta nuestra admiración por el cuidado y la extensión con que hace sus investigaciones históricas, es bastante crítico con las tradiciones, rectifica los datos falsos, llama la atención sobre lo dudoso del testimonio de algunos autores y contradice opiniones bastantes generalizadas. Allí donde no ha observado suficientemente, se reserva todavía su opinión; allí donde estamos inclinados á concluir demasiado pronto en un asunto, nos aconseja que analicemos antes todas las fases que él presenta. En una palabra, se muestra incansable investigador, tanto en lo pequeño como en lo grande, y como muy cuidadoso y reflexivo observador. Pero también encontramos datos falsos aún en casos donde la rectificación hubiera sido sencilla con los medios á su alcance, por ejemplo, el decir que el hombre tiene más dientes que la mujer, que las líneas largas de la mano significa vida prolongada, etc. Y con más frecuencia sucede que de observaciones incompletas é inseguras, deriva conclusiones demasiado atrevidas y amplias y que explica y ordena los hechos con arreglo á una teo-

ría general que no está suficientemente apoyada en la observación.

Procede en sus inducciones con demasiada rapidez y sin fundamento seguro al darles por base lo universalmente aceptado. Se muestra poco diestro en el arte de dividir los fenómenos en sus elementos y examinar á cada uno de éstos en sus leyes y causas y en las condiciones de su enlace. No está familiarizado en la medida que lo hubiera permitido el adelanto griego, con el medio más eficaz para diferenciar y clasificar los hechos, así como para el examen de las observaciones y teorías: la experimentación científica en una palabra; queda bajo todos conceptos muy por debajo de las exigencias que nuestro tiempo reclama del investigador. Pero creemos que esto no puede extrañar, por el contrario, nos causaría maravilla si fuera de otro modo. Aristóteles no sólo habría salido de su época sino que hubiera debido pertenecer á otra muy posterior, si hubiera querido estar libre de los defectos que encontramos en su teoría y su procedimiento.

Esa seguridad, esa multiplicidad y precisión de la investigación empírica, que distingue á nuestra ciencia de la antigua, sólo pudo alcanzarse cuando en todos los campos de la investigación de la naturaleza y de la historia, se reunieron y seleccionaron los hechos sometiéndolos á las más variadas pruebas; cuando se procedió á buscar en primer término las leyes particula-

res de los hechos, generalizándolas poco á poco; cuando para la explicación de los mismos se formularon hipótesis que se comprobaban luego rectificándolas constantemente por la observación.

No las consideraciones metodológicas, sino simplemente el trabajo científico, podían conducir á este progreso, como lo demuestra en realidad la historia de la ciencia. Antes de que lord Bacon nos expusiese de una manera incompleta las reglas del procedimiento inductivo, Rogerio Bacon, Copérnico, L. de Vinci, Galileo, Ticho Brahe, Kepler, lo aplicaron en sus descubrimientos, en la observación y en la experimentación. Antes que Stuart Mill expusiera en su lógica de un modo más completo y fundamental las condiciones de la verdadera inducción, las ciencias naturales estaban completamente establecidas como tales.

Antes, pues, de que la ciencia experimental saliera del grado en que se encontraba en tiempo de Aristóteles, la metodología y el método del conocimiento experimental, tampoco podían ir esencialmente más allá. Dadas las condiciones de la época, ya es algo grande haber reunido tantas observaciones y con tanta prolijidad como él lo hizo; y no podía esperarse que también se las clasificara con igual rigor, separando sus observaciones propias de las ajenas y analizando escrupulosamente la certidumbre de

estas últimas. ¡Cuántas de las observaciones que nos chocan en Aristóteles las habrá aceptado con buena fe, de sus antecesores, simplemente porque sus conocimientos científicos no le daban entonces base suficiente para rechazarlas por falsas! Si, por otra parte, hallamos casi incomprensible la ligereza con que los griegos construían hipótesis y teorías sobre hechos cuya falsedad salta á la vista para nosotros, es porque se considera siempre demasiado poco hasta qué punto les faltaba todo medio de observación segura y cuán difícil se les hacía por lo mismo toda experimentación. Determinar el tiempo sin reloj; comparar temperaturas sin termómetro; hacer observaciones astronómicas sin telescopios y meteorológicas sin barómetro, éstos y otros por el estilo son los problemas de la ciencia griega experimental. Ahora bien, allí donde faltan los medios para una observación precisa y segura, el análisis científico de los fenómenos, el descubrimiento de las verdaderas leyes, la comprobación de las hipótesis, se dificulta tanto, que no puede asombrarnos el que la ciencia no se levante mucho sobre el nivel de los conceptos no científicos. Comprenderemos, pues, cuál es el valor de las investigaciones y las series de hechos apuntados por Aristóteles, así como de la penetración con que ha tratado de explicarlos, si lo medimos de acuerdo con el estado de la ciencia en su época y con los medios de que disponía.

## METAFÍSICA

Platón al ocuparse de investigar la naturaleza de lo real, había llegado á la conclusión de que sólo podía existir, en lo que hay de común entre las individualidades. De modo que las ideas generales ó los géneros constituían para él la esencia de las cosas ó sea la sustancia.

Para Aristóteles esta teoría envuelve un error, cuya rectificación depende de la mejor manera de apreciar la relación que existe entre lo individual y lo general. Investigar cuál es esta relación, que él hace sinónima de la noción de sustancia, es pues, el primer problema que su metafísica ha de resolver.

En el libro VII, capítulo 13 de esta última, dice el maestro del Liceo, «que lo general es aquello que conviene á varias cosas á la vez, lo que les corresponde por naturaleza ó sea necesariamente». Las nociones generales denotan, pues, siempre *cualidades* de las cosas, son nociones de predicado y no de sujeto, y aun-



que varias de estas nociones de cualidad se reúnan para formar la noción de género, lo que resulta, sólo será algo que se pueda afirmar ó predicar de las cosas que se agrupan en ese género, pero nunca algo subsistente de por sí y fuera de aquéllas.

Pero si lo general no subsiste por sí, tampoco puede ser sustancia, pues este nombre, por múltiples que sean sus aplicaciones, originariamente sólo corresponde á aquello que no puede ser afirmado como cualidad de otra cosa, ó, lo que es lo mismo, sólo á lo que siempre es sujeto y nunca predicado. Sustancia es lo que es, lo que existe, en el significado primitivo de la palabra y sólo *existen los seres individuales*.

Ellos son los únicos que se pertenecen á sí mismos, que no tienen otro substrato, que *son* lo que *son*, por sí y no sobre la base de otro sér. Si, entonces, de acuerdo con la definición misma de Aristóteles acerca del objeto de la ciencia (conocimiento del sér ó sea de la esencia de lo real, ó bien de las causas) deducimos lógicamente que en último término toda ciencia tiene que tener por objeto lo individual, que los seres individuales no sólo son su punto de partida sino que forman también su contenido, debíamos en rigor encontrarnos dentro de las teorías del maestro. Sin embargo, no sucede así. Aristóteles protesta de esa interpretación, mostrándose convencido de que la ciencia

no se refiere nunca á lo individual sino á lo general, y de que aún entonces cuando desciende más profundamente á lo particular, no se dirige á las cosas como tales, sino en lo que tienen de común con otras. Su desprendimiento de la doctrina de Platón no es, pues, completo y absoluto, y de la necesidad de conciliar ambos elementos opuestos é incompatibles, nace lo contradictorio de su sistema. Esta contradicción no queda destruída con la observación de que sólo en el campo del sér natural el individuo es lo primordial, mientras que en el dominio espiritual lo primordial es lo general, pues Aristóteles no hace esta distinción y dice sin limitación alguna, que el saber se dirige á lo general, y que sólo el individuo es sustancia. Elige para ilustrar ambas tesis, indistintamente, ejemplos del mundo de la naturaleza y del espíritu. Dios mismo es para Aristóteles sustancia individual. Nada puede demostrar en contra de esto el que Aristóteles iguale la sustancia á la forma, pues en la determinación de la noción de forma se repite la misma dificultad que en la del concepto de sustancia.

Otro camino parece señalar Aristóteles mismo, que había reconocido esta dificultad al observar que la ciencia considerada como potencia, es indeterminada y se dirige á lo general, pero en acto, en realidad, siempre se dirige hacia algo determinado. Esta obser-

vación tampoco es suficiente para suprimir la contradicción, porque el saber de lo particular sólo nace por la aplicación de principios generales, de cuya exactitud depende su propia exactitud y el saber tiene por lo mismo, como reconoce Aristóteles, expresamente por objeto, no lo individual como tal, sino que lo individual mismo sólo es conocido bajo la forma de lo general. Pero si lo individual fuera lo originalmente real, entonces debía constituir como individuo el objeto de la ciencia, y el conocimiento de lo general dependería de él en su exactitud y verdad; no lo general como enseña Aristóteles, sino lo particular sería en sí más cierto y conocido. Si, por otra parte, quisiéramos asegurar que en sí el género es más esencia que la especie, pero que para nosotros lo es más la especie que el género, nos alejaríamos de lo que el filósofo afirma terminantemente, diciendo que toda sustancia es sustancia individual, y no sólo que así nos aparece. Sólo en un caso quedaría levantada esta dificultad; si hubiese un principio que como unidad ó individuo fuese á la vez lo general en sí, pues tal principio podría ser á la vez como sustancial, base de lo real y como lo general fundamento de la verdad.

Semejante principio parece encontrarse en la piedra final del sistema de Aristóteles, en su doctrina del pensamiento puro ó sea de la divinidad. Esta, como sér

pensante, es sujeto; como fin, motor y forma del mundo, es á la vez lo general. De aquí podría tratar de levantarse la dificultad arriba señalada, diciendo que en Dios como principio supremo se reúne la absoluta certeza para el pensamiento, con la absoluta realidad del sér, que en los seres derivados la mayor realidad está en los individuos, la mayor certidumbre en los géneros. Pero que esto sea posible, dados los principios establecidos por Aristóteles, no está demostrado, ni él llegó á hacer esta distinción. Dice sin restricción alguna que todo saber estriba en el conocimiento de lo general, y del mismo modo, que sólo á lo individual puede adjudicarse sustancialidad. Y aunque se quisiera limitar la primera de estas tesis al mundo sensible, no quedaría suprimida su incompatibilidad con la segunda.

Volvemos á Platón. El maestro de Aristóteles, había separado las ideas ó esencias, de las cosas que son su manifestación sensible. Aristóteles no comprende que algo general pueda existir fuera de los individuos, pero, á pesar de esto, desea conservar la distinción entre ambas cosas, y la razón que aduce para justificarlo es la misma que ha dado ya con anterioridad Platón: que la forma inmaterial sólo puede ser objeto del conocimiento, porque ella es lo único constante en la variedad de los fenómenos. Todo lo sensible es perecedero y variable, es algo casual que puede ser de uno

ó de otro modo; pero el saber necesita un objeto que sea tan invariable y necesario como él mismo, que no pueda nunca convertirse en su contrario, así como el saber no puede nunca convertirse en no saber, las cosas materiales no tienen noción ni demostración, *la forma* sólo es el objeto del saber. La *forma* es la condición necesaria de toda evolución; pues todo lo que evoluciona nace de alguna cosa para transformarse en otra; la evolución consiste en que cierta materia tome cierta forma. Esta forma existe anteriormente á la evolución cuyo fin constituye. Por ejemplo, si el ignorante se hace culto, llega á serlo evolucionando desde el estado de inculto, pero capaz de adquirir cultura al estado de cultura misma. No es, pues, lo inculto que pasa á ser culto, sino el hombre inculto, el sujeto capaz de recibir cultura, pero que en realidad todavía no la tiene. Toda evolución es, pues, el paso de la posibilidad (virtualidad) á la realidad (al acto). Ella supone un substrato cuya esencia está justamente en ser *pura posibilidad, pura virtualidad*, que bajo ningún aspecto ha llegado á la realización ó á su actualidad. La evolución no es el pasaje de una cualidad á su contrario, el frío no se transforma en calor, la ignorancia en saber, sino que es el paso de un estado á otro estado, de una cualidad á otra. Por esto toda evolución supone un substrato que sirva de base, de sujeto al cambio de

cualidades y estados, conservándose como tal al través de sus transformaciones. Esta base es, en cierto modo, lo contrario de aquello que llegará á ser; no posee aún las cualidades que tendrá y en cambio posee las contrarias, estando así en relación negativa con lo que llegará á ser, pero esta relación no afecta á su sér, á su esencia, sino sólo á los modos que le corresponden. Como antecedente de toda evolución, este substrato no puede tener origen ni fin, y por consiguiente, es eterno é imperecedero, es la *materia*.

La noción y relación de los dos principios que supone la evolución, se determinan así: la *forma* es lo real, la *materia* es lo virtual.

La forma se presenta en los fenómenos bajo el aspecto de una triple causalidad, en tanto que la materia es la causá de toda pasión, de toda imperfección, de la necesidad y del azar.

Estas cuatro causas son: la material, la formal, la motriz y la final. Pero ellas pueden reducirse en último análisis, á las dos primeras. El fin de un objeto no difiere de su forma, pues toda finalidad tiende á alcanzar una forma. La forma es también la causa activa, ya obre desde él interior como el alma, ó ya venga el movimiento del exterior, porque también en este caso es la forma á que se tiende, la que provoca el movimiento. Así la idea de la salud es la que mueve á un

médico á restablecerla. Por último, en la primera causa, la divinidad, encontramos reunidos con la forma pura, el fin supremo y la causa eficiente ó motriz del mundo.

Para explicar la naturaleza, Aristóteles tampoco distingue más de dos clases de causas, las necesarias y las finales, esto es, la acción de la materia y la de la forma. Esta clasificación es pues, capital, mientras que la de causa formal, activa y final, es derivada; y aunque en lo individual no se encuentran siempre reunidas, por su naturaleza son una misma y sólo en los fenómenos sensibles se encuentran separadas; lo creado tiene varias causas, lo eterno sólo una, la idea ó forma.

Como la forma es á la vez la fuerza activa y final, la materia, como informe é indeterminada es lo pasivo y causa de todos los efectos ciegos no regulados por un fin.

Deducimos de esto que la materia es algo más positivo que lo que hacía suponer su primera definición, y esto se demuestra mejor aún en otros pasajes de la obra de Aristóteles, que no deriva de la naturaleza de la materia solamente lo que como casual no es esencial, sino también cualidades que forman parte esencial del concepto de los seres, como ser la diferencia sexual. A los animales que están por su naturaleza

física en oposición de especie con el hombre, los considera á la vez como productos imperfectos, como seres que tendían á la forma humana y que debido á la resistencia de la materia no han alcanzado este fin ó se han desviado de él. Además, el carácter pasajero y variable de lo terrestre depende de su naturaleza material y lo mismo sucede con toda maldad é imperfección.

Si toda variación y movimiento tiene su asiento en la materia, pues no es otra cosa que la tendencia de la materia á la forma. Sólo en la materia puede hallarse la causa de la existencia individual (por lo menos de las cosas constituídas por materia y forma). (Porque aun cuando Aristóteles no ha penetrado y explicado ampliamente el proceso de individuación, dando así origen á las diversas interpretaciones de la Edad Media), la forma ó noción es siempre algo general; así entre los individuos de la última especie no existe ya diferencia de noción ó forma sino solamente diferencia en la materia en que esta noción se expresa.

Si la materia produce todo esto, su noción no puede diferenciarse de la forma por simple carencia, sino que debe poseer atributos positivos.

Esta significación de la materia la apreciaremos tanto más si recordamos que para Aristóteles sólo lo individual es verdaderamente sustancial. Si sólo lo



individual es sustancia, y la forma, como acabamos de ver, es siempre algo general; si además, la base de lo individual es la materia, llegaremos inevitablemente á la siguiente conclusión: En la materia se encuentra la base del sér sustancial; la forma pura no es la sustancia sino que sustancia es el sér constituido de materia y forma. Aún más, si se define á la sustancia como substrato y el substrato de todo sér es la materia, podríamos decir que ésta por sí sola constituye la sustancia primordial de todas las cosas. Pero Aristóteles no admite esta conclusión. Por el contrario, sólo la forma tiene realidad completa y originaria y la materia en sí es mera posibilidad (virtualidad) de aquello mismo de lo cual la forma es realidad. Resulta que no solamente la materia no puede ser nada sustancial, sino que de su unión con la forma no puede nacer nada cuya realidad sea superior á la de la forma pura. Y en vez de identificar la materia con la sustancia, hace á la forma su sinónimo, declarando que verdaderamente real es sólo la forma libre de materia ó sea el pensamiento puro.

Para resolver este conflicto no basta recordar las múltiples significaciones y aplicaciones del término sustancia, pues que no se trata aquí de la significación lingüística de la palabra sino de la cuestión de qué debemos entender por real en el sentido com-

pleto y estricto: á las cosas individuales como tales ó sólo á la esencia ideal, es decir, á la forma invariable é idéntica á sí misma.

Hay aquí una dificultad, una contradicción, que amenaza conmover las bases más profundas del sistema. Esto no se le escapó á Aristóteles y por lo mismo formula esta pregunta: «¿en qué debemos buscar, pues, la sustancia de las cosas, en la forma, en la materia ó en el todo?» (Metafísica, libro VII, 3, principio). Pero su respuesta no es muy satisfactoria. Cree que en realidad á la materia no se le puede llamar sustancia, pero, por otra parte, no se atreve á negarle este nombre de una manera absoluta, por cuanto es substrato de todo sér y es lo permanente en las transformaciones; y la explicación de que la materia es sustancia en un modo distinto que la forma, que ésta lo es en realidad y aquélla en potencia es insuficiente; pues, ¿qué hemos de imaginar bajo una sustancia potencial ó bajo algo existente por sí al cual falta todavía la realidad? Si, por otra parte, la forma es la verdadera sustancia de las cosas, lo real en el más alto sentido tiene entonces como opuestos, no sólo á la materia, sino al compuesto de materia y forma. Aristóteles no nos ha mostrado en lo más mínimo como es posible esto, siendo como es la forma siempre algo general, y el individuo un compuesto de materia, y siendo

la sustancia primordialmente individual. Tampoco nos explica cómo la forma pura es la esencia y sustancia de cosas en cuya noción entra como elemento una determinada materia, ni como la materia sin propiedades é indeterminada, puede engendrar la determinación individual de las cosas que se diferencian cualitativamente por determinadas propiedades. No deja de ser extraño que sólo lo compuesto de materia y forma sea precedero, no siéndolo ni la materia ni la forma; pues si bien la materia como tal no puede haber nacido, es difícil imaginar como no creadas las formas que tomará lo que aun no es, si estas formas no existen por sí como ideas ni son inherentes á la materia. En todas estas dificultades resulta lo mismo que hemos observado antes respecto á la noción de sustancia: que en la metafísica de Aristóteles se encuentran varios puntos de vista cuya completa armonización no ha alcanzado su fundador. Por una parte se atiene al principio socrático-platónico, que la verdadera esencia de las cosas está en aquello que designa su idea, y esto es siempre algo general; por otra parte reconoce que esta generalidad no existe fuera de los individuos y declara por esto á los individuos como lo verdadero y sustancial.

Pero ¿cómo pueden subsistir simultáneamente ambas doctrinas? Aristóteles no lo demuestra y de aquí todas

las contradicciones que hemos apuntado : que ya la forma, ya el sér individual ó compuesto de forma y materia, sea lo real, que la materia produzca efectos que no pueden atribuirse á lo puramente potencial; que la materia sea á la vez lo general indeterminado y la base de toda individuación, etc. Luego no debe asombrarnos que primero entre los peripatéticos griegos y más tarde en la Edad Media, diera origen á afirmaciones tan opuestas en lo que se refiere á materia y forma á lo individual y general. Y sin embargo, esta doctrina es de la mayor importancia para el sistema. En la distinción entre lo individual y lo general, entre la materia y la forma, se encuentran para nuestro filósofo los principales medios para resolver las dificultades que se han presentado á otros. Por medio de ella explica que lo uno puede ser á la vez vario, que el género con las cualidades propias forman la noción, muchos individuos una especie, cuerpo y alma un sér sólo, por ella obtiene la posibilidad del *llegar á ser*, en cuya explicación se había estrellado hasta Platón; y ésta es, sobre todo, la razón que le ha llevado á mantener esta distinción.

Si la materia y la forma están en la misma relación, como lo real con lo posible, su enlace es íntimo. Pues, en el concepto de lo posible está comprendido el llegar á ser algo real, y que lo actual no es más que la realización de una virtualidad.

Como todo lo que es real tiene que haber sido posible, también inversamente se puede pedir que lo posible llegue alguna vez á ser real, pues lo que no puede llegar á realidad no es posible. (Aristóteles comprende bajo posibilidad no sólo la posibilidad lógica ó formal sino á la vez la posibilidad real).

La materia es en sí ó por disposición, aquello mismo que la forma es realmente, y por lo mismo supone á la forma, necesita ser determinada por ésta. La materia, tal como Aristóteles presenta la cuestión, tiene una tendencia natural, un deseo de la forma y es solicitada por ella á su evolución ó desenvolvimiento. La forma por su parte es aquello que da su perfección á la materia, es lo que transforma su potencialidad en actualidad, ella es la *energía* ó entelequia de la materia. Pero la entelequia de la materia, la realización, de su potencialidad, es el movimiento. La relación entre la materia y la forma nos lleva pues á la investigación sobre el movimiento y sus causas.

«La entelequia de la materia ó realización de lo posible, es el movimiento». Lo que Aristóteles quiere decir con esta definición, él mismo lo ha aclarado. El movimiento es la entelequia de aquello que es potencialmente; quiere decir, es la actividad por la cual llega á la realidad lo que antes solo existía en disposición, es la determinación de la materia por la forma, es el pasaje de la posibilidad á la realidad.

Pero el movimiento es solo la entelequia de lo posible, en lo que tiene de tal, quiero decir, solo en el sentido en que es potencial, por ejemplo: el movimiento del bronce del cual se va á fundir una estatua, no atañe al bronce como tal, pues en este sentido permanece invariable, ó ha alcanzado su forma; pero lo atañe en el sentido de su posibilidad de ser estatua. Esta distinción tiene su razón de sér cuando se trata de un movimiento determinado, porque éste se efectúa siempre en algo que es real en cierto sentido, pero cuando se trata del movimiento en general basta decir que es la realización de lo posible, es la perfección de la materia por la forma, pues materia en sí es pura potencialidad que no ha alcanzado en ningún sentido realidad. Comprendido así el movimiento abarca toda transformación, todo nacer y desaparecer sólo no se aplica á la creación y anulación absoluta, pues que en ésta también la materia debe ser creada ó anulada, y semejante creación y anulación Aristóteles no la acepta.

Todo movimiento es, pues, un intermediario entre un estado potencial y un estado actual es una posibilidad que tiende á la realidad y una realidad que todavía está ligada á la virtualidad ó realidad imperfecta.

Por esta razón todo movimiento supone dos cosas:

un motor y un móvil, un sér actual y un sér potencial. Pues si lo puramente potencial no puede producir movimiento, porque le falta la energía, lo actual tampoco, porque en él no hay nada incompleto ó no desarrollado. El movimiento no puede comprenderse sino como la acción de la forma sobre la materia, y aun en lo que se mueve á sí mismo, lo que mueve tiene que ser distinto de lo movido, como en los seres vivientes el alma es distinta del cuerpo y en el alma misma, como veremos después, la parte activa es distinta de la pasiva. El objeto en que reside el movimiento es el móvil ó sea la materia, aquello que determina el movimiento es el motor ó sea la forma, de modo que es una actividad común de ambos, que parte de ellos en sentido inverso; el motor provoca el movimiento latente en el móvil y éste lo realiza. La acción del motor sobre el móvil. Aristóteles ha concebido como un *contacto* constante entre ambos, pero no ha explicado qué significación tiene esta palabra tratándose de lo incorpóreo.

Del concepto de movimiento se deduce que es tan eterno como la forma y la materia cuya relación esencial representa. En efecto: si el movimiento tiene principio, antes que él debieron existir ó no existir un motor y un móvil. Si no existieron, tendrían que haber llegado á ser, y con éste llegar á ser habría un pri-

mer movimiento anterior al primer movimiento Si existieron, no concebimos que no hayan movido, si ya entonces estaba en su naturaleza el mover; si esto no fué tal, habrá sido necesario una acción por la cual hubiese adquirido esta propiedad, y en este caso también habría un movimiento anterior al primer movimiento. Del mismo modo en sentido inverso, toda conclusión de movimiento supone un movimiento que produzca este efecto, luego habría un movimiento posterior al último movimiento.

Pero si el movimiento es ilimitado en el sentido de no haber comenzado ni de tener fin, en otro sentido tiene que estar limitado. Si todo movimiento supone un motor, el movimiento en general no se explica sin la existencia de un motor que no sea movido por otro, ó de lo contrario obtendríamos una serie interminable de causas motrices de la cual nunca saldría un movimiento verdadero, porque no llegaríamos á una causa primera, sin la cual ninguna de las subsiguientes puede obrar. A esta conclusión no se puede escapar suponiendo que lo movido se mueve recíprocamente pues el motor ya tiene que ser lo que el móvil recién llegará á ser, y una misma cosa no puede en el mismo sentido ser motor y móvil. Debe existir, pues, un primer motor. Este podría ser ó móvil y en tal caso movido por sí mismo, ó inmóvil. El primero de estos ca-



sos conduce al segundo; porque aun en lo que se mueve á sí mismo es siempre distinto el motor del móvil. Por consiguiente, debe haber un motor inmóvil causa de todo movimiento. Esto mismo puede demostrarse de una manera más rápida: como todo movimiento nace de un motor, un movimiento sin principio supone un motor tan eterno como él mismo y que como antecedente de todo movimiento tiene que ser inmóvil.

De lo expuesto se deduce que hay tres cosas: Lo que solo es movido y no mueve (la materia). Lo que es movido y mueve (la naturaleza) y por último, lo que sólo mueve pero no es movido (la divinidad).

Fuera de esta demostración de la existencia de Dios por el movimiento, Aristóteles en otros puntos de su metafísica la explica por el camino teleológico como lo han hecho antes Sócrates y Platón; y si en otro pasaje identifica la fuerza natural que obra con un fin, con la divinidad, no es solamente por acomodar á la imaginación popular la idea de Dios, sino que tiene su razón de ser en su sistema; pues la unidad y finalidad del mundo sólo se explica y deduce de la unidad de la primera causa. Sin embargo, el filósofo ha enlazado en sus obras más importantes, no sin razón, la demostración de la realidad del sér supremo á la investigación del movimiento, pues que por éste se llega de una manera

más inmediata de lo variable á lo invariable, como su condición.

Como definimos más directamente á este sér supremo, se deduce de lo anteriormente expuesto. Desde que el movimiento es eterno tiene que ser constante, y por lo mismo debe ser *uno*. El movimiento es uno cuando es producido por un motor y un móvil. De este antecedente concluimos que el primer motor es uno. Que es inmóvil, se esclarece fuera de lo ya citado por la constancia y regularidad del movimiento; porque lo que se mueve no puede, ya que él mismo se transforma, comunicar un movimiento no interrumpido y regular; el primer motor es, por consiguiente, de tal naturaleza que excluye toda posibilidad de ser de otro modo. Es invariable y simplemente necesario, y ésta su absoluta necesidad es el lazo que abraza al mundo. Con esta definición queda establecida su inmaterialidad. Si solamente es eterno aquello cuya no existencia es imposible y por el contrario, lo simplemente posible es pasajero; si sólo obra como primer motor, lo que no encierra ninguna virtualidad, siendo lo virtual la materia, lo real desprovisto de toda potencialidad sólo puede ser lo inmaterial, es decir, un sér libre de todo lo corpóreo. Lo incorporeal es también invariable mientras que todo lo material está sometido al movimiento y á la transformación. Todo lo corpo-

réo tiene tamaño, todo tamaño supone limitación y lo limitado no puede producir un efecto infinito como el movimiento eterno.

El primer motor tiene que ser, pues, necesariamente inmaterial, indivisible y fuera del espacio, sin movimiento, pasión ni cambio, en una palabra: realidad absoluta, energía ó acto puro, la forma absoluta, la sustancia incorpórea ó sea el pensamiento puro.

Ni la actividad que crea, ni la que obra, son perfectas, porque ambas tienen un fin fuera de ellas mismas y por lo mismo necesitan una materia; el sér supremo no tiene un fin fuera de sí mismo, porque el mismo es el último fin de las cosas. También en el pensamiento humano podemos distinguir la potencia del acto, la facultad de pensar del pensamiento real. Pero en la divinidad no cabe esta distinción, pues en ella no puede haber virtualidad que no se haya desenvuelto á la realidad como en el hombre, cuya naturaleza finita le hace imposible un pensamiento no interrumpido. La naturaleza del pensamiento divino sólo puede estar en una contemplación interminable, no interrumpida, en absoluta actividad, la cual no puede variar, porque para lo perfecto todo cambio significaría una pérdida de perfección.

Dios es, pues, el pensamiento absoluto y como tal es lo absolutamente real y animado, fuente de toda vida.

Pero ¿cuál es el contenido de este pensamiento? Todo pensamiento obtiene su valor de lo pensado; el pensamiento divino no puede tener por objeto sino lo mejor y lo que no se encuentre fuera de él pero lo mejor es él mismo. Dios se piensa, pues, á sí mismo y su pensamiento es el pensamiento del pensamiento. De modo que en el pensar divino, el objeto pensado y el sujeto pensante se identifican. Este descanso inmutable del pensamiento en sí mismo, esta unidad inseparable de lo pensado con lo pensante, es la absoluta felicidad de Dios.

Estos principios de Aristóteles sobre el espíritu divino contienen la primera demostración científica del teísmo, por cuanto en ella la naturaleza y existencia de Dios no fué establecida tomando por base las creencias religiosas, sino que ha sido deducida lógicamente de los principios de un sistema filosófico. Pero también en ella se presenta ya la dificultad cuya solución se proponen como fin más alto todas las especulaciones teístas: la de definir el concepto de Dios de tal modo que al establecer su diferencia esencial entre Dios y lo finito, no se pierda la idea de su animación personal ó por establecer ésta se pierda la anterior. Aristóteles no ha sabido resolver la cuestión. Su determinación de Dios no es satisfactoria en ningún sentido; porque en la vida personal, la actividad volitiva es tan esencial

como el pensamiento; además, considerado como actividad personal el pensamiento está siempre en la transición de la posibilidad á la realidad, es decir, en evolución, y es siempre condicionado por la variedad de sus estados espirituales; pero como Aristóteles aleja estas condiciones reduciendo la actividad del pensamiento divino á una contemplación uniforme de sí mismo, libre de todo cambio y evolución, en su abstracción, se pierde el concepto de la personalidad.

Con una dificultad no menor tropezamos al considerar la relación entre Dios y el mundo.

Aristóteles no designa á la divinidad sólo por el concepto de primer motor, sino por el de principio superior y razón de todas las cosas, y si bien no podemos apoyarnos en ningún punto de su doctrina para atribuirle la creencia de una intervención directa de la divinidad en los hechos, sin embargo reconoce que el mundo es obra de la razón, que la tendencia á un fin en la naturaleza es debida á la acción de Dios, y que la razón humana es lo divino que vive en nosotros. Ahora si queremos armonizar esto con las disposiciones que más arriba hemos expuesto de la teoría teológica de Aristóteles, nos encontramos con preguntas cuyas respuestas son muy difíciles.

En efecto: si Dios no está con el mundo ni en relación activa ni creadora, ¿cómo puede ser su primer motor?

Aristóteles nos responde: la forma ejerce una atracción sobre la materia, de tal suerte que ésta se mueve para ir á su encuentro, la materia tiene el deseo de la forma; lo que es deseado y pensado mueve, pues, sin moverse y así Dios mueve al mundo como mueve, lo amado y lo pensado. Dios es el primer motor, por ser el fin último de todas las cosas, es el regente á cuya voluntad todos obedecen, pero El mismo no toma parte en su actividad. Dios es el fin último, porque es la forma absoluta. Dios mueve al mundo como la forma mueve á la materia solicitando su acción.

Así concebida la idea de Dios, ésta se ajusta perfectamente al conjunto del sistema, más aún, forma su piedra final, porque en ella se realiza la unión de la causa formal, eficiente y final, y se establece su relación con la causa material. Es además, el eslabón que enlaza la metafísica con la física, es la cumbre en que termina tanto la investigación de lo móvil como de lo inmóvil. Por ella le es posible á nuestro filósofo reconocer en el sér absolutamente inmaterial é inmóvil, la razón última de todo movimiento y cambio, y le permite encontrar en la divinidad el centro de gravitación de todo el sistema, sin que se halle mezclada en su torbellino y sin que su intervención perturbe las leyes del mundo. Esta concepción permite armonizar la eterna existencia del mundo con su dependencia de una divi-

nidad trascendental. Si Aristóteles hubiese atribuido la existencia, el orden ó movimiento del mundo, á una acción determinada de la divinidad, no hubiera podido eludir la conclusión de que el mundo tiene principio; pues una acción determinada y el efecto por ella producido, siempre tienen un principio en el tiempo. Mientras que en un sistema concebido como el de Aristóteles, en que todo gravita alrededor de un punto inmóvil, puede concebirse al mundo ya como no creado.

Cuanta mayor importancia tienen las definiciones que acabamos de analizar, para llegar al fin aquí señalado, tanto más resaltan también sus puntos débiles. La idea de que el móvil tenga una solitud natural hacia el motor, es una idea tan vaga que no nos satisface. Si, por otra parte, el móvil es tocado constantemente por el motor, debemos admitir que el mundo es tocado constantemente por el primer motor; y así lo manifiesta expresamente Aristóteles, pero quisiera alejar de este contacto toda idea de relación en el espacio, y por esto dice que el motor toca al móvil pero no éste á aquél. Pero si ya esto es una contradicción, la idea de conexión en el espacio se acentúa al decir Aristóteles que Dios mueve al mundo desde la periferia. Como el movimiento primordial es, según Aristóteles, el movimiento en el espacio, y como en éste no hay más movimiento constante que el circular, la acción del primer mo-

tor sobre el mundo consiste desde luego en determinar su movimiento giratorio. Esto podría hacerlo, según Aristóteles, desde el centro ó desde la periferia, pues éstos son los puntos dominantes; pero él concede la preferencia á la segunda hipótesis, porque la periferia gira más rápidamente que el centro y lo que está más próximo al motor se mueve más ligero. Aristóteles, pudo creer haber escapado así á la objeción de que había colocado á Dios en un espacio determinado, porque, según su concepto, todo lo que está fuera del límite del mundo no es espacio, pero para nosotros no puede ser válida esta observación.

Del mismo modo que antes quedaba circunscripta en la divinidad la actividad á un pensamiento uniforme de sí misma, su acción respecto al mundo queda reducida á producir su movimiento circular. Pero este efecto simple no basta para explicar ni la riqueza del sér finito, ni la variedad infinitamente partida y dividida de su movimiento. Aristóteles lo ha reconocido y ha adoptado por lo mismo, además del primer motor un número de sustancias eternas de las que deriva el movimiento propio de las estrellas errantes. Tampoco se puede explicar por él cualquier movimiento especial, ni las cualidades particulares de las cosas; porque el primer motor determina solo ese movimiento general, luego tenemos que buscar para ellos causas especiales.



Para explicarlos no bastará señalar causas cuyos efectos son generales como la inclinación de las órbitas de los planetas y soles, por las que Aristóteles explica la alternativa del nacer y desaparecer, porque cada cosa determinada llega á ser esta cosa solo por su forma propia.

¿Y en qué relación debemos poner á estas formas especiales, que en las cosas finitas obran como sus fuerzas activas y que constituyen su esencia especial, con la forma absoluta ó primera fuerza activa, ó sea la divinidad? ¿Qué carácter tiene esta relación con los seres que perteneciendo al mundo supraterrrestre, no son afectados por los cambios del nacer y morir? (como las esferas celestes y los espíritus que las animan y mueven, y la parte inmortal del alma humana). ¿Cómo debemos explicarnos la existencia y condiciones especiales de estos seres? No pueden ser creados por Dios, no solamente porque en los escritos de Aristóteles no hay ninguna indicación que así lo haga suponer, sino porque nos envolvería en la contradicción de suponer principio á lo que él ha llamado eterno. Otro tanto pasa con las formas de las cosas sensibles y con el orden de la naturaleza que descansa en la unión de éstas con la materia; porque también ellas son increadas.

Tampoco puede derivarse de una intervención personal de la divinidad, la actividad final de la naturaleza,

Algunos autores como Brandis, tratan de anular las dificultades mencionadas, del modo siguiente: supone que Aristóteles concebía las formas como los pensamientos eternos de Dios, pensamientos que evolucionando por sí mismos determinan los cambios en las cosas, cuya relación mutua estaría asegurada por la unidad de su causa final.

Esta explicación, además de ser sólo aplicable á las formas y no á las sustancias divinas, es insostenible, puesto que no se apoya en ninguna afirmación de Aristóteles y en más de un sentido no concuerda con la doctrina inequívoca del maestro, según la cual, no puede ser objeto del pensamiento divino sino Dios mismo. Las formas serían siempre algo distintos de Él mismo y estarían muy bajo el nivel de lo único que puede pensar lo divino y perfecto. Por otra parte, las formas de las cosas no pueden ser ideas del pensamiento divino, porque la forma es, según Aristóteles, la sustancia de las cosas y sustancias es únicamente aquello que no está en otra cosa; estando las ideas en la inteligencia que es su substrato, no pueden ser sustancia. Brandis habla además de un auto desenvolvimiento de las ideas divinas en las cosas. Podemos observar, que falta en Aristóteles toda concepción análoga á ésta, y que ella está más bien en contradicción con su tesis: «que en el pensamiento divino no hay mutación, ni transición de

una cosa á otra» y mientras Brandis supone que todas las cosas tienden hacia Dios, porque la fuerza activa que ha salido de Él vuelve á Él, observamos que Aristóteles coloca la actividad en la materia que trata de realizarse y completarse con la forma. La explicación de Brandis es para nosotros inaceptable, porque está en contradicción con la doctrina que quiere dilucidar. Si los pensamientos divinos fueran los portadores de la esencia de los seres concretos y de sus modificaciones, la relación entre el mundo sensible y Dios sería la de la inmanencia y el sistema aristotélico se transformaría de un teísmo dualista en un panteísmo dinámico. Semejante sistema ha sido extraño á Aristóteles y lo fué á su escuela.

Pero en último término, ¿cómo debemos imaginar la relación entre las formas individuales y Dios? Aristóteles no lo dice; sólo podemos concluir que las ha colocado al lado de Dios, pero sin explicar satisfactoriamente sus transformaciones por la influencia divina. Son para él un hecho, como es un hecho la materia, pero sin que haya intentado derivarle de la forma ó divinidad.

Hemos llegado al fin de la metafísica. Después de determinado Dios como primer motor, la filosofía pasa de lo inmóvil á lo móvil, ó sea al mundo de la materia.

---

## FÍSICA

La filosofía natural por oposición á la metafísica, tiene su objeto en el mundo de los cuerpos. Ella no se ocupa de la forma, sino en su unión con la materia. De aquí resulta que, en su concepto de cuerpo, entra como elemento esencial el movimiento. Los cuerpos matemáticos no son naturales, porque aquél les falta; los productos del arte, tampoco, pues en ellos no es algo inmanente, sino extraño y exterior. La esencia del conjunto reside, como era lógico esperarlo de Aristóteles, en la fuerza evolutiva, formadora, causa del movimiento hacia la perfección, en una palabra, la forma real, cuya noción nos ha enseñado ya la metafísica. Sobre cuáles sean los caracteres que el filósofo supone á esa fuerza, nada concluyente podemos deducir de sus afirmaciones, pues en algunos casos se expresa de manera que hace pensar involuntariamente en algo semejante al alma humana ó en el alma universal de Platón, ideas que combate, sin embargo, expresamente; y en

otras ocasiones presenta á los seres vivos como substancias aisladas, atribuyéndoles un principio de vida individual. ¿Qué relación hay entre aquella fuerza natural y estos principios? ¿De qué modo se enlaza la naturaleza á la causalidad divina? Son cuestiones que, intencional ó casualmente, el maestro deja sin resolver. A veces atribuye divinidad sólo á la naturaleza inteligente, llamándola demónica ó genial, considerada en su totalidad; otras veces, dejándose llevar del espíritu religioso de su pueblo, que ve directamente en los fenómenos naturales la acción de las fuerzas divinas, hace á la naturaleza sinónima de Dios, y encuentra algún destello de la divinidad aún en los seres más humildes. Esta inconstancia tiene su razón de ser en el sistema mismo del filósofo; porque si Dios es el primer motor, todos los movimientos en el universo deben partir de él: las fuerzas naturales no pueden ser sino un producto de su fuerza: las causas naturales, un modo especial de su causalidad. Si Aristóteles restringe, sin embargo, la acción de su primer motor á la más alta esfera, y se ve precisado por lo mismo á admitir, aun para los círculos siderales, divinidades secundarias, espíritus celestes subalternos, con cuánta mayor razón debemos suponer entonces, en los múltiples fenómenos de la vida terrestre, causas independientes que obran como substancia en cada ser! Pero es difícil conciliar principios tan

opuestos y establecer de qué manera estas innumerables fuerzas llegan á armonizarse, constituyéndo una finalidad universal. Queda, pues, indeciso si hemos de imaginarnos la naturaleza como una fuerza única ó como un conjunto de pequeñas fuerzas, y si la acción de éstas es independiente ó motivada por la actividad divina.

El movimiento, que según lo que antecede es el concepto capital de la filosofía de las cosas, se manifiesta bajo tres aspectos: de aumento ó disminución, ó sea cuantitativo; de transformación ó cualitativo, y de lugar, agregándose á éstos todavía la formación ú origen y la destrucción ó desaparición; formas que en último término vienen á reducirse todas al movimiento en el espacio, ó sea al cambio de lugar. Sin embargo, Aristóteles está muy lejos de explicar sólo por él los fenómenos naturales, como trató de hacerlo la teoría atomística. La idea de la evolución como pasaje de la posibilidad á la realidad, puesta por él con toda intención al frente de su filosofía natural, está en pugna abierta con la opinión de Demócrito y su escuela. Al lado del cambio de lugar tenemos, pues, como fuente de los fenómenos sensibles, la transformación cualitativa, ambas subordinadas á la actividad final de la naturaleza que utiliza para alcanzar su objeto lo corporal y necesario.

Las investigaciones que el filósofo hace seguir, son referentes á lo ilimitado, al espacio, al tiempo, á la unidad y constancia del movimiento, como medio ilustrativo de su concepto del cambio de lugar. El infinito, que para sus antecesores desempeñó un papel tan importante, más, que Platón había convertido en algo substancial, haciéndolo parte integrante de todos los seres, no tiene existencia para Aristóteles sino en el terreno de lo incorpóreo, no lo concibe sino como atributo de la fuerza. Sólo el movimiento y el tiempo que lo mide, carecen de principio y de fin. A las nociones de espacio y de tiempo llega Aristóteles por eliminación: aquél resulta ser el límite interior de un cuerpo continente respecto al contenido; éste no es más que la medida, la cantidad del movimiento con relación al antes y después. La unidad la constituye el presente. Ambos conceptos, así como los caracteres que de su explicación podemos desprender, nos muestran que el filósofo se encuentra aún muy lejos de la pureza y abstracción modernas, de dos ideas que Kant nos ha enseñado á no considerar sino como modalidad ó condición de nuestro pensamiento. Más elevado que Platón, el cual aun hacía idéntico el espacio con lo extenso y el tiempo con el movimiento sideral, no puede, sin embargo, llegar á la separación completa entre esas formas generales de la existencia sensible y de los seres mis-

mos. Es incapaz de imaginarse el espacio, sino haciendo distinción de los lugares físicos, del arriba y abajo, de lo pesado y liviano, y no concede *ser* dentro de aquél, sino á lo que en realidad se encuentra rodeado por otro cuerpo diferente de sí mismo. El mundo, en su conjunto, no puede estar en el espacio, é, inversamente, éste no existe fuera del primero. De igual manera, el tiempo, que es algo inherente al movimiento, y por intermedio de éste al móvil en sí, no existe fuera de los cuerpos (ó móviles), fuera del mundo. Mediante una prolija argumentación, demuestra Aristóteles, fundándose en los principios esbozados, que el vacío es algo inconcebible, que todo movimiento se produce en el espacio por sustitución, y que el tiempo, que es un número, supone un espíritu capaz de contar sus unidades. El cambio de lugar, ó sea el movimiento en el espacio, es condición de todos los demás y el único continuo, y aun dentro de éste, sólo el movimiento circular puede á la vez ser uno y continuo, sin comienzo ni fin. No obstante, el filósofo cree imposible la explicación de todos los fenómenos mediante el cambio de lugar. Las cualidades de las cosas son para él realidades, y, en consecuencia, irreductibles al movimiento en el espacio las transformaciones cualitativas. Opone esta teoría al mecanismo de Demócrito y al matematismo de Platón, que reduciendo todas las magnitudes á puntos



indivisibles, se estrellan necesariamente en estas objeciones: Que toda magnitud es divisible al infinito, y que bajo ningún aspecto se puede derivar la calidad de la cantidad pura. De aquí que Aristóteles erija en principio la distinción cualitativa de las substancias, cuya consecuencia directa es la *transformación* cualitativa.

Ya de los conceptos metafísicos del sistema que estudiamos, podría deducirse, considerando la invariabilidad del primer motor, que el mundo debe ser eterno; pues si la actividad de aquél permanece igual constantemente, no puede ejercer sobre su móvil acciones alternativamente diferentes, en unos casos de creación en otros de destrucción. Pero, además, encuentra Aristóteles, en la invariabilidad de la materia que forma las esferas siderales y las estrellas mismas, el fundamento para esta convicción. Con ella queda de hecho eliminada del estudio directo de los seres que forman en conjunto la naturaleza, la cuestión del origen, de la génesis del mundo, que para los antecesores de aquél había ocupado el primer lugar. Entramos, pues, de lleno á investigar la actual constitución del universo. Este en su totalidad está formado de dos mitades, desiguales y de carácter opuesto: el mundo celeste y el mundo terrestre. La idea de esta contrariedad se impone á la mente del filósofo por la contemplación di-

recta: la invariabilidad de las estrellas y la inmutable regularidad de su movimiento se destacan demasiado vivamente del continuo cambiar de las cosas terrenales, para que los dominios de ambas esferas no se encuentren separados y las leyes que los rigen no sean diferentes.

Todos los cuerpos naturales son susceptibles de moverse en el espacio; pero como los movimientos primordiales sólo son dos, el circular y el rectilíneo, debemos encontrar dos clases de elementos á los cuales aquéllos correspondan respectivamente. El movimiento rectilíneo tiene dos direcciones contrarias—hacia abajo ó hacia arriba—desde el centro á la periferia ó desde la periferia al centro: los cuerpos á los cuales pertenecen serán, pues, de constitución opuesta—su naturaleza estará de acuerdo con una ú otra de estas direcciones—serán leves ó pesadas. En cambio al movimiento circular no se opone ningún otro, él se dirige desde cualquier punto de la circunferencia á cualquier otro; el cuerpo cuya cualidad natural constituye, deberá, pues, por lo mismo existir sin antagonistas, no podrá ser pesado ni liviano—ni dirigirse nunca hacia arriba ó hacia abajo. Pero este cuerpo entonces deberá también ser increado, imperecedero, incapaz de aumento y de disminución, pasión y alteración. Encima de los elementos discordantes y llenando las esfe-

ras siderales, se encuentra pues, el éter inmutable y sin contrarios—materia de los astros—reflejo de divinidad entre el mundo de los cuerpos. Ligadas al ascenso y al descenso del movimiento rectilíneo, los elementos de la tierra son livianos ó pesados; pero en medio de ambas clases debemos suponer un doble término—un elemento próximo á los primeros, un elemento cercano á los segundos. Pesada es la tierra—ligero el fuego— los intermedios en el mismo orden, agua y aire. Cada uno de ellos tiene su movimiento propio, la marcha rectilínea hacia su sitio natural. El elemento terrestre se dirige hacia abajo ó hacia el centro, el fuego hacia la periferia y como aquél es absolutamente grave, se coloca debajo de todos los demás, y éste que es absolutamente leve, asciende sobre todos. Agua y aire son sólo relativamente lo que aquellos otros en absoluto. El agua es más pesada que el aire y que el fuego, el aire es más liviano que el agua y que la tierra. De ahí su ordenación, tierra, agua, aire, fuego, hacia la cual tienden siempre buscando cada uno su lugar. Las cualidades que fuera de lo dicho caracterizan á los elementos, aisladas ó en combinación, se encuentran reducidas también á un número determinado, calor, frío, humedad y sequedad, de cuya oposición unida al movimiento, dependen las transformaciones que aquéllos sufren de continuo.

Todos los elementos juntos constituyen así un todo, un círculo cerrado de evoluciones, cuyas partes van pasando sin cesar de un tipo fundamental al otro, pero conservan á través de sus innumerables formas, la ley eterna de su relación.

Teniendo cada cuerpo su sitio natural, y constituyendo este carácter su esencia misma, es claro que forzosamente y mientras una fuerza extraña no se oponga, debe tender, como hemos expresado, á ocuparlo. Es, pues, un imposible que exista más de *una* región de tierra, de agua, de aire, de fuego y de éter, y como consecuencia inconcebible también, que haya otro mundo fuera de éste que conocemos. Pues aún suponiendo que cualquiera de los cuerpos, por fuerza fuese retenido en un lugar fuera de aquel, este lugar tendría necesariamente que ser el sitio natural de otro cuerpo; pero si todos estos tienen su sitio natural en nuestro mundo, fuera de él no puede existir cuerpo alguno y por lo mismo tampoco habría espacio, el cual, como sabemos ya, sólo es posible allí donde existen cuerpos.

Por otra parte, si hubiera más de un mundo, debía suponerse también más de un primer motor, pero como semejante hecho está en contradicción directa con todas las conclusiones aceptadas, es por sí solo una demostración. Pero si es imposible que exista más de un mundo ahora, tampoco podemos aceptar que en algún

tiempo llegue á ser posible ó que lo haya sido alguna vez. Nuestro mundo es uno, único y completo. La forma, la constitución del edificio, deriva de la naturaleza de los cinco elementos, los cuales se separan, como hemos visto ya, en dos esferas, determinadas por los caracteres del movimiento propio á cada uno. De la existencia de los lugares naturales, relacionados con el centro de la tierra, que lo es también del universo, resulta como única imaginable, la agrupación concéntrica de los elementos en forma de esferas huecas, cuyo núcleo sólido interior es constituido por la tierra inmóvil. Alrededor y envolviendo á la tierra con su esfera de aire y de fuego, se encuentra la esfera celeste en cuyo seno se hallan contenidos todos los astros. La capa más externa de esta esfera, el primer cielo contiene las estrellas fijas, con ellas gira en eterno movimiento, igual é invariable y sin violencia, su movimiento abarca á todos los demás y de él se originan, increado é imperecedero, origen de todo esfuerzo terrenal, comprendiendo en sí todo el espacio y todo el tiempo, goza de una existencia de pura perfección. Menos perfecto es el dominio de las esferas planetarias, cuyos movimientos compuestos y motivados por la esfera sideral, son menos regulares y hermosos, y su velocidad menor. Pero, con todo, también ellas participan de la deidad, y superio-

res á toda pasión y cambio, poseen en cierto grado la perfección. Del mismo modo que el éter con relación á los cuatro elementos, todos los astros, sin excepción, son superiores á la tierra, forman el otro mundo, frente al cual el mundo de la tierra no es sino casi un átomo perdido, y como Aristóteles lo mismo que Platón, los considera animados, movidos por espíritus inteligentes, deja sentado que son seres superiores muchísimo más próximos á la naturaleza de la divinidad que el hombre.

Como una especie de eslabón entre el estudio de la esfera sideral y la terrestre, ó estrictamente, de la tierra, coloca Aristóteles sus consideraciones meteorológicas, que abarcan los fenómenos acaecidos en la región intermedia entre la tierra y los planetas ó la esfera ígnea, y cuyos elementos, atmósfera y océano, agua y aire, desempeñan, como es lógico, el principal papel. Las dos especies de evaporación, la húmeda y la seca, no sólo sirven para explicar la lluvia, el rocío, etc., sino también los vientos, los terremotos, los fenómenos eléctricos, en una palabra, todo lo que tiene lugar en la atmósfera, saturada de vapores y en la cual incluye Aristóteles, no sólo los aerolitos, sino también las cometas. Siendo los fenómenos meteorológicos el resultado de la acción recíproca de los cuatro elementos entre sí, y dada la naturaleza de éstos, dicha acción es menos

determinada, obedece á leyes menos rigurosas que los fenómenos producidos en el éter. Por consiguiente, el filósofo busca su explicación en leyes empíricas y mecánicas, demostrando á menudo, una observación exacta y siempre un razonamiento hábil.

El cuarto libro de las meteorológicas contiene investigaciones que forman el pasaje al mundo de los seres orgánicos. Comprende las modificaciones provocadas por el calor y el frío en lo húmedo y lo seco, los cuales se manifiestan en la fusión, ebullición, desecación, etc., pero también en la generación, digestión, maduración y descomposición. Pasa luego á las sustancias que Aristóteles llama *ἰσομερῆ*, (isoméricas), formadas de partes iguales, bajo cuyo concepto comprende mezclas tan íntimas, que por más allá que se lleve la división, mecánica, siempre se obtienen partículas idénticas al todo, (por ejemplo, materia ósea ó leñosa) Aunque el agua es llamada también *ἁμοιομέρες*, en general debemos comprender bajo este nombre las mezclas de los elementos ya primarias ya secundarias, como ser la del agua y de la tierra, pero que, por otra parte, no están diversificadas en miembros, como el rostro, el cual si lo cortamos no está compuesto de otras tantas caras. Todos los metales corresponden á los *ἰσομερῆ*. Esta clase de sustancias constituye el material del cual se forman los *ἁνομοιομέρες* (anamoiómeres) ó sean los cuerpos

orgánicos, los cuales siempre están formadas de diversos miembros, armónicamente enlazados en vista de un fin y diferentes de las máquinas, porque no son como éstas un producto artificial.

Sin embargo, no basta el cuerpo natural organizado para constituir el sér viviente, pues un cadáver responde también á aquella condición; es necesario que al organismo se enlace su fin inmanente, para transformar el cuerpo virtualmente vivo, en un sér viviente en realidad. El principio de la vida, el alma, es pues, la entelequia de un cuerpo por naturaleza orgánico, esto es, la *forma* concebida como fuerza motriz, como causa eficiente. La forma *es* el alma, en tanto que la materia constituye el cuerpo, y es condición de su enlace mutuo, el calor, pariente y similar del éter. Siendo la forma el alma, ella es también el fin del cuerpo que le sirve de instrumento, ella lo mueve, sin moverse por sí misma, ella es el destino en vista del cual se organiza. El alma, pues, no es cuerpo, ni sin cuerpo, siendo para este último lo que para los ojos la visión, y su separación de él, aún más su reunión con otro, es algo tan inconcebible, «como que el sonido de la flauta se produjese en un yunque, ó se hiciese un herraje con flautas». El alma, como forma y fin, no puede triunfar sino muy paulatinamente de la resistencia que le opone la materia; la vida psíquica presenta pues, diversas gradacio-



nes, que son esencialmente tres: la nutritividad, la sensibilidad y la inteligencia. La nutritividad, es la cualidad fundamental de los seres vivos, de ella proceden el desenvolvimiento vital y la muerte. Ella existe así en las plantas como en los animales, que poseen además la sensibilidad. El hombre, animal superior, posee nutritividad, sensibilidad é inteligencia. El cuerpo de los animales (las indicaciones relativas á las plantas faltan, pues los libros que sobre ellas escribiera Aristóteles, se han perdido), está formado de sustancias homoiómeras, que á su vez, como hemos visto, son una mezcla de sustancias elementales. La materia inmediata del alma es el πνευμα (soplo), principio del calor vital, junto con el que se trasmite aquélla, de los padres á los hijos. El sitio, el asiento principal del calor es el órgano central, es decir, en los animales provistos de sangre, el corazón. En él la sangre es cocida, después de haberse preparado con las sustancias traídas por las venas, y como alimento definitivo, nutre y mantiene al cuerpo, trasformándose según el sitio, en carne, hueso, uña, cuerno, etc. El poder nutritivo de los alimentos no está en que contengan partículas de carne, hueso, médula y demás, los cuales se unirían directamente á las sustancias semejantes que existen en el cuerpo, por el contrario sólo á favor de una serie de cocciones sucesivas, el alimento llega al estado que le

permite incorporarse al organismo. El corazón es pues, el órgano principal del cuerpo, el centro del sér viviente, el sitio de formación de la sangre y la fuente de su calor. Todos los animales lo poseen y aquellos que pueden dividirse sin que sus partes inmediatamente dejen de vivir, no constituyen animales simples, sino agregados de los mismos. El grado de unidad mide la perfección del sér: ningún animal mutilado restablece su organismo, como la planta en que el principio de vida está disperso en todo el sér. Pasando á los sentidos, Aristóteles los dividen en mediatos, que obran por intermedio del aire: la vista, el oído, el olfato, y en inmediatos que obran por contacto: éstos son el gusto y el tacto, siendo estos últimos los más importantes para la conservación del individuo. Como órganos del movimiento, el filósofo considera los tendones, que llama nervios y cuyo origen busca en un órgano motor central. Los movimientos son voluntarios é involuntarios, perteneciendo á esta última clase, por ejemplo, los propios del corazón. El encéfalo y los pulmones son órganos refrigerantes. Sigue una serie de observaciones relativas á lo que podríamos llamar anatomía y fisiología comparadas, dignas aún hoy de nuestra admiración; la clasificación en aves, peces y cuadrúpedos vivíparos y ovíparos, moluscos, moluscoideos, crustáceos é insectos, en que las cuatro primeras cla-

ses son de animales sanguiníferos, mientras las cuatro últimas reúnen los llamados animales sin sangre, es tanto más importante cuanto se debe considerar como el primer ensayo hecho en ese sentido.

El fin de toda la evolución orgánica lo forma el hombre, inmensamente superior en su constitución corpórea al resto de los seres de la tierra. El es el que posee mayor grado de calor vital, más cantidad de sangre, cerebro más voluminoso. Sólo en la nobleza natural de su organismo ha podido realizarse la posición derecha, vertical, las verdaderas proporciones de belleza. Su sangre es la más pura, su sensibilidad la más perfecta, su inteligencia la más clara, en una palabra, él es el primero, el más perfecto de los seres vivos. Pero el verdadero asiento de esta perfección está en el alma, las mismas perfecciones físicas del hombre no tienen su razón de ser sino en cuanto han de servir como instrumentos á un espíritu más noble. Es este espíritu ó la razón, el «νοῦς», lo que le diferencia de todos los seres conocidos. El νοῦς no es sólo una ponderación de aquel principio vital, sino que como causa de una nueva serie de fenómenos, puede considerarse como algo de divino que se une á las funciones ordinarias de nuestra alma. Por él se modifica en el hombre cuanto tiene de común con los animales; sus movimientos nacen de un propósito y por refle-

xión, sus sensaciones y sus percepciones están acompañadas del concepto de verdad y certidumbre. Sólo el νοῦς es imperecedero y eterno. Mas como en todo, también en el espíritu es necesario distinguir la actividad y la potencia, la realidad y la virtualidad; hay pues, dos νοῦς, uno pasivo que abarca todo lo que en la inteligencia está ligado á sensación y percepción, al pensamiento empírico y que por lo mismo es dependiente aún del cuerpo y de los órganos νοῦς παθητικὸς» (razón pasiva). Con relación á él el «νοῦς ποιητικὸς» (razón activa), es superior, es el regente real, el cual por ser en cierto modo idéntico á lo que conoce, no está determinado por ninguna cosa; es absolutamente libre eterno é inmortal.

---



## ÉTICA

Aristóteles se ocupa aquí de la actividad. Esta se manifiesta de dos maneras: ó por creaciones ó por actos. La investigación científica de estos últimos constituye la política, en la que se distingue inmediatamente: la ética ó regla de la vida individual y la política propiamente dicha ó regla de la vida de familia y de la vida social. El estudio de la ética debe preceder al estudio de la política, como se desprende de sus mismas definiciones.

Aristóteles empieza ocupándose del carácter de la actividad moral, continúa con el de las distintas virtudes y termina analizando filosóficamente la amistad la cual constituye el eslabón entre la ética y la política.

El bien es para el filósofo griego el fin de la actividad humana y sobre todo el bien que puede alcanzarse con nuestra actividad; sólo de éste se ocupa la ética y no de lo bueno en general. (Ética, libro I, capítulo I, principio). Pero el último fin de nuestra actividad

moral reside tan sólo en el bien supremo, ó sea aquel que se desea por sí mismo y no por otra razón, bastando así para prestar á la vida su más alto valor. (Al determinar de este modo Aristóteles el fin de nuestra actividad moral, lo hace con tanta elevación que sus juicios se aproximan á los del más severo moralista, Kant, quien establece como norma de nuestra acción aquello que se busca por sí mismo, sin interés secundario. Más adelante ambos filósofos difieren en el desarrollo de su tesis.)

• Nadie duda que este bien supremo constituye la verdadera felicidad; pero ante todo, ¿en qué consiste la felicidad? Pocos temas habrán seguramente sido tan discutidos como éste. Aristóteles, después de exponer las diversas opiniones de su época sobre la esencia de la felicidad, las refuta con argumentos que aún hoy día se repiten y llega á la conclusión de que la felicidad consiste en el *οἰκείον εἶργον* «ó actividad más elevada que podemos realizar y que es la verdaderamente propia del hombre. Con esta doctrina Aristóteles se acerca á la moral moderna, puesto que la moralidad se concibe como un acto que en el fondo es propio y personal del agente».

¿Cuál es la actividad propia del hombre? No puede ser la actividad de la vida en general, porque ésta la comparte hasta con el vegetal, ni la de los sentidos,

porque ésta la posee también el animal; no, la actividad propia del hombre es la de la razón. Si llamamos virtud á la actividad de la razón realizada cual debe serlo, poseyendo la virtud varios grados, la felicidad verdadera consistirá en la posesión de la más alta y acabada de ellas: esta virtud es el pensamiento contemplativo, teórico ó puro. Es propia del espíritu más noble y se dirige á lo supremo, está sujeta á menos interrupciones y proporciona el mayor placer, es la que depende menos del auxilio extraño y de los medios externos; tiene su fin en sí misma y se le aprecia por su propio valer; en ella el hombre alcanza la satisfacción y el bienestar, la paz, mientras que en las actividades guerrera y política y en la vida práctica en general, persigue sin descanso fines que están fuera de estas actividades mismas. En efecto, si recordamos que el pensamiento es á la vez la verdadera esencia y el elemento divino del hombre, comprendemos que su actividad pura ó contemplativa es la única que puede responder á su naturaleza y satisfacerla, y la única que pueda elevar su vida sobre los límites de lo humano, acercándola á la divinidad.

Pero al pensamiento contemplativo sólo se llega por la actividad moral en la vida práctica, ésta es su condición y por lo mismo el segundo elemento de la felicidad. Como en el pensamiento obra la parte divina



del hombre, su virtud puede ser designada como un bien sobrenatural, la virtud de la vida práctica como un bien propiamente humano.

Basado en esta distinción clasifica las virtudes en dianoéticas ó sea las que se refieren á la perfección del pensamiento como tal, y las éticas, ó sea las de la vida práctica.

Expuesto ya en qué consiste la virtud dianoética, Aristóteles trata de definir la noción de la virtud ética, para lo cual establece su diferencia con los afectos y la inclinación. Por nuestros afectos no estamos sujetos á elogio ó vituperio, ni en razón de ellos se nos llama buenos ó malos, porque son algo involuntario. En la virtud, por el contrario, se trata de actos de la voluntad; los afectos no son sino ciertos movimientos del alma, mientras que la virtud y la maldad son estados permanentes de la misma. Tampoco la inclinación es objeto de juicio ético, por ser innata, en tanto que la virtud es adquirida. La base y antecedentes de la virtud ética reside en ciertas cualidades naturales; para poder obrar moralmente, tiene que tratarse de un sér humano, es decir, un sér constituído en su alma y cuerpo de un modo dado y con cierta disposición para recibir la virtud. Pero esta disposición natural no es aun la moral; se la encuentra ya en los niños y hasta en los animales; la virtud sólo aparece cuando á la disposición natural se une la comprensión que la dirige.

Aristóteles combate el principio socrático: que la virtud consiste en el saber. Objeta á esta opinión, que descuida el elemento no racional, el momento patológico (afectivo) de la virtud, y entrando luego más profundamente en su análisis, demuestra que descansa sobre falsas premisas. Sócrates aduce en favor de su doctrina que es imposible realizar lo malo con la conciencia de su maldad y perjuicio; Aristóteles muestra que aquí se pasa por alto la diferencia entre el saber teórico y práctico. Primero, debemos distinguir entre la posesión del saber y su aplicación á la actividad; yo puedo saber que cierta acción es mala ó buena, pero este saber mío puede en cierto momento *descansar*, puede no estar presente en mi conciencia y entonces realizaré el mal sin la conciencia de su maldad. Segundo, debemos distinguir en cuanto al contenido del saber, entre el principio general y su aplicación especial; porque si toda acción consiste en someter ciertas circunstancias á una regla general, puede aceptarse que aun conociendo el actor la regla y teniéndola presente, no la aplique en un caso particular, cuando las circunstancias (apetitos é inclinaciones), son más potentes en él que la fuerza del precepto moral. Así Aristóteles transforma la tesis de Sócrates: «nadie es voluntariamente malo», diciendo que «el hombre es dueño de sus actos». La última fuente de la moralidad es, pues, el que-

rer, dirigido por la razón ó sea la voluntad racional, y la cualidad esencial de esta voluntad es la libertad, por la cual se determina entre los movimientos sensuales y los racionales. La completa moralidad está allí donde la libertad forma parte integrante del acto, donde ha adquirido derecho de ciudadanía y donde la virtud es un modo de ser duradero de la voluntad, un hábito alcanzado por la actividad libre.

Pero todo lo dicho anteriormente se refiere á la forma de la conducta moral y no á su contenido. Ahora debemos preguntarnos: ¿cuál es el modo de ser de la voluntad verdaderamente moral? Aristóteles contesta que es aquel que evita los extremos en cualquier sentido, el exceso y el defecto; é inmoral, por el contrario, aquel que se aparta de esta línea media.

Desde este punto de vista trata en seguida Aristóteles de las diversas virtudes. La primera en la serie que menciona, es el valor. Es valiente el que no teme una muerte gloriosa, ó un peligro inminente de muerte, ó de un modo más general, aquel que en el momento necesario, y por una justa razón hace, sufre, ó aventura lo que debe hacerse, sufrirse ó aventurarse. Los extremos entre los cuales el valor constituye el término medio, son: la indiferencia y la temeridad, por una parte y la cobardía, por otra.

Como segunda virtud cita al dominio de sí mismo,

Σωφροδύνη (templanza), luego la liberalidad como justo medio entre la avaricia y la prodigalidad; después la nobleza de alma (para cuya descripción ha tenido presente á su augusto discípulo), el honor, la paciencia, las virtudes sociales de la amabilidad, sencillez y alegría en el trato, etc.

Pero con mayor extensión que de ninguna otra virtud, trata Aristóteles de la justicia, que abarca todo el libro V de la Etica; dada la íntima relación que existe entre la ética y la política, tiene que prestarse mayor importancia á la virtud sobre la cual descansa esencialmente la conservación del Estado.

La noción de justicia no la comprende Aristóteles en ese sentido general en que significa la virtud que se extiende á toda la vida de comunidad de los hombres sino en el más limitado en que significa la virtud que trata del reparto equitativo de bienes ó de la justa proporción en la adjudicación de ventajas y desventajas. «La justicia, dice Aristóteles, con su habitual elocuencia, es el respeto al bien ajeno».

El admite dos variedades en las relaciones de justicia que se establecen entre los hombres, á saber: justicia de cambio ó conmutativa y justicia de distribución ó distributiva. Expliquémonos. «En un contrato de venta por ejemplo: hay cambio de un valor por otro ¿cuáles en este caso la regla de justicia? Que los valores

cambiados sean iguales.» «En circunstancias semejantes se deja de lado á las personas y solamente se presta atención á los objetos, á su valor, y se fija únicamente en la equivalencia de los productos cambiados. Es la justicia conmutativa.

Si en vez de cambiar se trata de distribuir bienes entre varias personas, según sus méritos, variará la regla de conducta. Hay que considerar entonces cuatro términos: las dos cosas y las dos personas. La justicia quiere que la primera parte sea al mérito de la primera persona, como la segunda parte es al mérito de la segunda persona; la justicia consiste en este caso en una proporción ó en un medio geométrico. Las partes no son absolutas sino proporcionalmente iguales, y se restablece así, por medio de la misma desigualdad, la igualdad que la justicia reclama. Es la justicia distributiva.

Enseña Aristóteles que la justicia no debe extremarse con rigor excesivo para no correr el riesgo de que el soberano derecho se convierta en soberana injusticia. De esto nació la distinción entre la justicia estricta y la equidad. La primera tiene por base lo que la ley ordena, pero «como la ley no prevé todos los casos, su aplicación estricta puede llegar á ser injusta; entonces la equidad debe corregir la injusticia de la justicia escrita. La justicia escrita es como una regla

de hierro que da una medida inflexible; la equidad se parece á la regla de plomo de que se servían los lesbios y que plegándose á las desigualdades de la piedra seguía sus formas y contornos.

*La amistad.* A la exposición que trata de las condiciones de la virtud individual sigue, como ya lo hemos señalado, un tratado sobre la amistad, en el cual manifiesta una concepción moralmente tan hermosa de esta relación, un sentimiento tan profundo de su necesidad, un modo de pensar tan puro y altruista, un carácter tan amable y tal riqueza en juicios delicados y certeros que el filósofo no hubiera podido crear un monumento más espléndido á su propio sentimiento.

Aristóteles justifica la admisión de este asunto en la ética, diciendo que la amistad integra el estudio de la virtud, además de su importancia para la vida humana.

Todos necesitamos amigos: el hombre feliz para conservar la felicidad y para gozar con la participación de los demás; el desgraciado, para consuelo y socorro, el joven para ser aconsejado, el anciano para ser auxiliado, el adulto para que preste su cooperación. La amistad es una ley de la naturaleza; enlaza por un vínculo natural á los padres con los hijos, al ciudadano con el ciudadano, al hombre con el hombre (Ética VIII—cap. I).

La amistad realiza en el grado más alto lo que la justicia exige; porque determina una armonía tal entre los hombres, que es imposible con ella una violación de los derechos recíprocos; ella es, pues, necesaria no sólo exterior sino moralmente, es la manifestación más satisfactoria y directa de la sociabilidad y por lo mismo tiene que formar parte esencial de la ética. No podría estudiarse la actividad moral de un modo completo si no se la considerara en su faz de creadora de vínculos sociales. Tenemos, pues, en la narración de la amistad el complemento necesario de la ética y el lazo de unión con la política.

Por amistad entiende Aristóteles toda relación de afecto consciente en ambas partes. Esta relación, según la naturaleza del motivo sobre el cual se funda, toma un carácter especial.

Amamos en general tres cosas: lo bueno, lo agradable y lo útil. También en nuestros amigos apreciamos una ú otra de estas cualidades; buscamos su amistad, ó por las ventajas que ella nos ofrece ó por el placer que nos proporcionan, ó por lo bueno que en ellos encontramos. Pero una verdadera amistad sólo se puede fundar sobre el último de estos motivos. El que sólo ama al amigo por la utilidad ó el placer que en él encuentra, no ama en la realidad á aquél sino su propio interés ó placer; y por esta razón también varía su amistad con él.

La verdadera amistad se encuentra sólo entre personas que se asemejan en cualidades internas, se basa en la virtud y el respeto. En semejante amistad cada uno ama en el otro lo que éste es en sí mismo, busca su interés y placer personal, en aquello que es en sí y por sí bueno. Esta amistad no puede formarse rápidamente, pues el amigo tiene que probarse en un largo trato antes de confiársele; no puede extenderse á muchos, porque una relación íntima y un conocimiento completo sólo es posible con pocos á la vez; no es tampoco sólo cuestión de sentimiento é inclinación, aunque no pueda prescindir de ellos, sino de carácter; pero por lo mismo es tan duradera como la virtud á que se dedica. Cualquiera otra amistad que se atenga únicamente á lo exterior, en vez de lo esencial, es tan sólo una imagen imperfecta de la verdadera amistad. Esta reclama que los amigos amen recíprocamente en ellos lo bueno, reciban recíprocamente lo bueno y lo devuelvan. Los virtuosos (no reclamarán á su amigo un acto malo), no lo harán, ni lo permitirán, seguramente, por el amor que le profesan.

Considera luego Aristóteles las relaciones que son similares á la amistad. Comprende entre ellas á toda asociación, aunque se realice con un fin determinado. De estas relaciones con carácter de contrato, separa la puramente de familia y clasifica á las amista-



des basadas en el interés, en dos grupos que se relacionan entre sí como el derecho escrito con el no escrito. En la primera los servicios que deben prestarse mutuamente están fijados por la ley; sólo se trata, por lo tanto, de un contrato; en el segundo caso dependen de la buena voluntad.

También examina Aristóteles cuáles son los motivos que pueden provocar enojos ó rompimientos entre los amigos, y observa que, sobre todo, las amistades interesadas son las que dan origen á recíprocas inculpaciones, pues donde la amistad es cultivada por la virtud, se produce tal emulación de servicios recíprocos, que excluye todo sentimiento de engaño; donde sólo se ha procurado el placer, ese sentimiento es poco durable y nadie puede quejarse si no ha encontrado lo que buscara tan desacertadamente; aquel que, por otra parte, presta un servicio con la esperanza de ser retribuido sufrirá más de una vez rudo y cruel desengaño.

Igual cosa sucede á veces con la amistad entre personas de diferente categoría; entre ellas hay frecuentemente exigencias injustas, siendo natural en este caso, dice Aristóteles, que si la persona inferiormente colocada no puede responder en la misma medida, retribuya con tributos de veneración las atenciones recibidas.

¡Qué distintas de estas pequeñas, de estas bajas pa-

siones y cuán en armonía con los caracteres que Aristóteles atribuye á los verdaderos amigos, es la vinculación de ciertos grandes hombres, transmitida por los recuerdos de la historia, y que ha descrito en bellísimas páginas la naturaleza de ese noble sentimiento! ¿Quién no admira los inspirados conceptos que brotaron de la pluma de Goethe cuando la muerte arrancó de sus brazos á Schiller, su amigo del alma? ¿Quién no se siente conmovido por una suave emoción, leyendo las palabras tiernísimas que Montaigne dedica á su amigo Etienne de la Boetie; qué corazón no vibra intensamente al oír el eco de esos acentos inmortales?

Volviendo al asunto, diremos que Aristóteles plantea el problema de que si se modifica una de las partes contrayentes de la amistad, ésta deba disolverse; á lo que responde: que será ello inevitable siempre que la modificación se refiera al carácter que ha servido de base á la amistad. Esto se comprende por sí mismo, agrega, en las amistades fundadas sobre el interés y el placer: y también en el caso de que nos hayamos equivocado en el amigo, creyéndonos amados desinteresadamente, no siéndolo así. Si un amigo desmejora en el sentido de su conducta moral, nuestro primer deber es auxiliarlo para que se corrija; pero si no se obtiene su reforma, es necesario abandonarlo, porque nos exponemos, de lo contrario, á perdernos nosotros mismos. Si

se presenta el caso, tan frecuente entre compañeros de la juventud, que en el desenvolvimiento intelectual y moral el uno llegue con el transcurso del tiempo á sobrepasar en mucho al otro, se hace imposible una amistad de toda la vida, aunque en tal caso la anterior debe ser respetada en lo posible.

Aristóteles fundado en varias razones de gran peso, combate la falsa opinión de que el hombre feliz no necesita amigos (Ética IX-9). Por el contrario, dice, el hombre feliz necesita amigos á los cuales pueda hacer bien: 1.º porque la contemplación de la excelencia de éstos produce un placer análogo al que proporciona la conciencia de la propia perfección; 2.º porque es más fácil ser activo en compañía de otros, que aisladamente; 3.º porque en el trato de los buenos siempre se adquieren nuevas fuerzas para la realización del bien; y 4.º porque del mismo modo que el sentimiento de la vida y de la actividad propias es fuente de placer, debe serlo también la existencia del amigo cuyo espíritu se funde ó se duplica con el nuestro.

No pueden ser, sin embargo, los amigos, tan necesarios en la adversidad como en la próspera fortuna; más necesaria es su posesión, dice el filósofo, en la desgracia, pero más bella en la felicidad.

Precisamos, continúa Aristóteles, de su auxilio en las desgracias; pero los caracteres viriles, los que son

capaces de soportar su dolor á solas, necesitan más de su participación en los momentos de felicidad.

La amistad es la manifestación más natural y directa del instinto social; ella es el lazo que liga estrechamente á los humanos entre sí, no sólo por manifestaciones exteriores, como sucede en la sociedad civil, sino en lo más íntimo de su sér, transformándose por su causa la moralidad del individuo en moral social.

Pero como la comunidad en la amistad es limitada y está ligada al azar de las relaciones personales, cuando adquiere mayor fijeza es en el Estado, donde se eleva sobre la base de las instituciones y de leyes duraderas.

¡Cuán grande es, como se ha visto, la importancia que Aristóteles ha concedido á la amistad! Ciertamente que en muy pocos de sus otros trabajos ó tal vez en ninguno, emplea un lenguaje tan seductor, tan delicado, y se esmera tanto como en su doctrina de la amistad. Seguramente también, en ninguna de sus obras su figura adquiere tanto relieve como en ésta y se nos presenta con rasgos tan acentuadamente simpáticos.

Sus doctrinas no debieran olvidarse nunca; la juventud debería ir á beber de continuo en esa fuente, á deleitarse en la armonía inimitable de sus sentimientos, de sus afectos, y de su alma, y tener presente siempre, para afianzar esa afección fraternal en sus espíri-

tus, «que los hombres unidos por una amistad perfecta no tendrán necesidad de la justicia, y que aun suponiéndolos justos, necesitarán de la amistad».

---

## POLITICA

Si Aristóteles no hubiera tenido tantos títulos para merecer el lauro de la inmortalidad, habríale bastado seguramente para conseguirlo, esa obra maestra que brotó de su pluma bajo el título de «Política».

En todas las páginas de ese admirable trabajo del filósofo de Estagira se vislumbra la inteligencia genial de un observador habilísimo, de un juez recto y prudente, que analiza magistralmente la sociedad entera de su tiempo, que investiga los fundamentos de las instituciones más importantes, que indica con todo el vigor del convencido y con toda la elocuencia de la sabiduría, el nuevo camino que á su juicio se debe recorrer, con lo que imprime un impulso vigoroso á las ideas de la época hacia el perfeccionamiento de la humanidad, último y anhelado fin que se transparenta en todas sus producciones.

Cierto es que su «Política» no está exenta de errores; obra humana es, y como tal, imperfecta; pero más que

los errores de un hombre allí campean los de una época, de una época que presenta á través de los siglos, un sello y una peculiaridad que no ha podido ser empañada por ninguna de las centurias posteriores.

¡ Con qué profundo pesar se recorren aquellas páginas en que se ocupa de la teoría de la esclavitud, en las que no solamente justifica sino que pretende establecer bajo bases científicas, todo el sistema inicuo de la posesión del hombre por el hombre !

Es una desilusión la que se experimenta seguramente porque nuestra mente, educada en los principios de la igualdad humana, no alcanza á comprender con facilidad, cómo podía germinar esa semilla en cerebros privilegiados; pero cuando se razona friamente, cuando se hace callar al sentimiento, y se examina con serenidad esa esclavitud disfrazada de nuestros días, cuando interrogamos á nuestras conciencias y decimos con Fouillée, ¿tenemos el derecho de recriminarle, nosotros hombres modernos, que vemos todavía en torno nuestro esclavos en países cristianos? Suben, pues, á nuestros labios palabras de absolucíon para aquel genio que no pudo desprenderse por completo de los prejuicios de la sociedad en que vivía, condenando el estigma que otra palabra debía de combatir con sublime elocuencia cuatro siglos más tarde, destruyéndolo con el ejemplo de sus virtudes, borrándolo con la

propia sangre derramada en homenaje á la fraternidad humana.

Por lo demás, cuánta enseñanza para las familias, para los gobernantes, para el Estado, se desprende de la lectura de esas páginas que debieran recorrer á menudo los encargados de dirigir á los pueblos y los que deben administrar justicia, para tener una idea más elevada de la rectitud en los procederes y para educar el espíritu en la práctica de la moral y del bien público.

---

La Política de Aristóteles compónese de ocho libros á cual más interesante. El primero se subdivide en cinco capítulos en los que estudia: 1.º la sociedad civil; 2.º la esclavitud; 3.º y 4.º la propiedad y la adquisición; y 5.º el poder doméstico.

Al ocuparse de la sociedad civil explica cómo se constituye la familia y la ciudad y luego el estado. Dice que la primera sociedad nace con la aproximación, de dos seres que no pueden existir uno sin otro: el hombre y la mujer; y agrega: la misma naturaleza ha creado ciertos seres para mandar y otros para obedecer; ambos se reúnen por el instinto de la conservación. Ha querido que el sér dotado de razón y de prudencia mande, y que el que por sus condiciones corporales



puede ejecutar los mandatos, obedezca. En esta segunda sociedad buscan el amo y el esclavo, su común interés. Esta doble reunión del hombre y la mujer, del amo y del esclavo, constituye la familia.

La reunión de muchas familias, continúa, tiene lugar bien pronto por la necesidad de servicios recíprocos, que no son de todos los momentos; entonces se forma la aldea, que podría denominarse justamente colonia natural de la familia.

Si la reunión de muchas familias constituye la aldea, la reunión de muchas aldeas constituye un estado, que llega á bastarse absolutamente á sí mismo.

Y más adelante añade estas palabras que honrarían á cualquier pensador moderno: De aquí puede concluirse que el Estado es un hecho natural; que el hombre es un sér sociable y que aquel que permanece salvaje por organización y no por acaso, es, ó un sér superior á la especie humana, ó un monstruo á quien puede dirigirse el reproche de Homero: Huid del hombre que sin leyes vive, sin familia, sin hogar, sin afec ciones. El individuo así degradado es indomable como los pájaros salvajes y puede decirse que está en guerra con su propia naturaleza.

La vida social es un imperioso mandato de la naturaleza. El primero que instituyó una asociación política hizo á la humanidad el mayor de los beneficios;

porque si el hombre perfeccionado por la sociedad, es el primero de los animales, es también el último cuando vive sin leyes y sin justicia. Nada hay más monstruoso que la injusticia armada. Pero el hombre ha recibido de la naturaleza las armas de la sabiduría y de la virtud, que debe emplear principalmente contra sus malas pasiones. Sin virtud no es sino un sér feroz é impuro, dominado por los brutales arrebatos del amor y del hambre.

Y termina el primer capítulo con esta frase democrática que debiera grabarse en el mármol y colocarse en el frontispicio de los palacios desde donde se gobierna á los pueblos, como una enseñanza y como un ejemplo. Justicia: tal es la base de la Sociedad; derecho: tal es el principio de la asociación política.

---

En el capítulo segundo, Aristóteles se ocupa de la institución de la esclavitud. El, pensador científico por excelencia, que partía en todos los casos de los hechos para remontarse á sus causas, estaba casi en la necesidad, por así decir, de cometer el grave error. Encontraba el hecho consumado, existía la esclavitud como algo necesario, como una de las partes constituyentes de la Sociedad; forzoso era estudiar sus causas y explicar el sistema, aunque hizo algo más, lo decimos con pena: consagrarlo.

Una familia bien organizada, dice, se compone de individuos libres y de esclavos. Se ocupa luego de hallar un fundamento más sólido que los conocidos hasta entonces á la teoría de la esclavitud. Y con su brillantez característica, pero con una lógica falsa, sostiene que el esclavo es una propiedad animada y necesaria para la obtención de los fines que persigue la ciencia doméstica.

Así como en las demás artes, exclama, se necesitan para trabajar instrumentos especiales, la ciencia doméstica necesita de los suyos. Pero entre los instrumentos, unos son inanimados y otros vivos; por ejemplo: para el patrón de un barco, el timón es un instrumento inanimado y otro animado el timonel, porque el obrero es un verdadero instrumento en las artes. Así mismo, puede decirse que la propiedad es un instrumento de la existencia, la riqueza una multiplicidad de instrumentos, y el esclavo una propiedad viva; solamente que en cuanto instrumento, el obrero es el más perfecto de todos. Las estatuas de Dédalo tenían un principio de acción, los trípodes de Vulcano, dice Homero que corrían por sí mismos á los divinos combates. Si un utensilio pudiese cumplir el mandato del artista y ejecutarle, si la lanzadera tejiese por sí sola, si el arco sacase espontáneamente sonidos de la cítara, ni el arte necesitaría obreros, ni el amo esclavos.

Para Aristóteles la naturaleza misma ha creado á la esclavitud, y es útil y justo que haya esclavos, lo que se demuestra guiándose por la razón y la experiencia. Toda la argumentación aristotélica está basada en los siguientes principios: El alma manda al cuerpo como un amo á su esclavo. El entendimiento manda á los deseos como un magistrado á sus ciudadanos y un monarca á sus súbditos. La igualdad ó el derecho de mandar sucesivamente sería á todos igualmente funesto. La misma relación existe entre el hombre y los animales.

Hay en la especie humana individuos tan inferiores á los demás, como el cuerpo al alma ó la fiera al hombre.

Estos seres son á propósito para los trabajos del cuerpo y son incapaces de hacer cosa alguna más perfecta. Partiendo de los principios que acabamos de establecer, estos individuos son destinados por la naturaleza á la esclavitud, porque nada hay mejor para ellos que obedecer. Un hombre es esclavo por naturaleza, cuando, por la medida de sus facultades, puede pertenecer á otro, y lo que precisamente le hace pertenecer á otro es el no participar de la razón sino por un sentimiento vago. Los demás animales, desprovistos de razón, obedecen á un ciego instinto. No es grande, por otra parte, la diferencia que existe entre el esclavo y la fiera; ambos son útiles tan sólo por el cuerpo.

Consecuente la naturaleza consigo misma, ha dado al esclavo diferente cuerpo que al hombre libre; ha dado á aquél miembros robustos para los trabajos groseros, mientras que el hombre libre tiene el cuerpo recto y poco á propósito para los trabajos corporales: está constituido para la vida política, para las ocupaciones de la guerra y de la paz.

Si pues la esclavitud ha sido creada por la naturaleza misma, con sus peculiares caracteres, es claro que nadie puede ser esclavo por causas fortuitas; no pueden haber esclavos por sumisión, por asentimiento, ni ser el resultado de la fuerza.

No puede ser justa la esclavitud que resulta de la guerra, porque la causa de ésta puede no serlo, y jamás podrá llamarse esclavo al que no merece serlo. Córrese, en efecto, el peligro de que los hombres mejor nacidos puedan llegar á ser esclavos, porque podrían ser vendidos como prisioneros de guerra.

Señala bien la diferencia entre el amo y el magistrado; el primero no lo es porque sepa mandar sino por naturaleza; el magistrado necesita de la ciencia política; el magistrado tiene que tratar con hombres libres, el amo con esclavos por naturaleza.

Admite, además, ciertas categorías entre los esclavos que dependen de la ampliación de los conocimientos que posean y de la enseñanza de determinadas artes,

como la de preparar los platos, puesto que tales servicios son más estimados que otros y puesto que, según el proverbio, hay *esclavos de esclavos y amos de amos*. En cuanto á la ciencia del amo, se reduce á saber usar de su esclavo. Es amo, no en cuanto tiene esclavos, sino en cuanto sabe usar de ellos. Por cierto que esta ciencia no es muy profunda ni complicada, tan sólo consiste en saber mandar lo que los esclavos deben saber hacer.

No debe confundirse esta especie de ciencia del amo y del esclavo, con el arte de adquirir; y después de brevísimas consideraciones sobre éste que considera verdadero arte, termina Aristóteles este capítulo, diciendo: No diremos más del amo y del esclavo.

Desgraciadamente, había dicho demasiado.

---

Al ocuparse de la propiedad y de los medios de adquisición, Aristóteles establece la diferencia que existe entre la ciencia de la adquisición y el arte de la economía doméstica.

Clasifica luego casi todos los medios de existencia, á que el hombre puede acudir con su solo trabajo personal, sin auxilio del comercio y calificándolos bajo los siguientes títulos: nómada, agricultor, bandido, pescador ó cazador; establece que los pueblos viven cómo-

damente combinando estas existencias diversas y tomando de una lo bastante para llenar los vacíos de la otra. Son á la vez nómadas y bandidos, agricultores y cazadores, y así abrazan el género de vida que les impone su necesidad.

La guerra es para Aristóteles un medio de adquisición natural, que forma parte de la economía doméstica, puesto que por ella el sabio administrador debe hallar ó procurarse fácilmente los medios de existencia, sin los cuales la familia y el estado serían imposibles.

A estos medios llama Aristóteles de adquisición natural, común á los jefes de familia y á los estados.

Al hablar de la riqueza y la propiedad, sostiene que estos dos modos de adquisición no tienen los mismos caracteres, puesto que el primero se funda en la naturaleza y el segundo es resultado de la destreza y de la industria. Hace ver como se hizo sentir la necesidad de la moneda, á la que se «convino en dar y recibir en las transacciones como una materia útil y de circulación fácil. Se adoptó para ese uso el hierro, la plata y otros metales determinando ante todo la dimensión y el peso; y por fin, para evitar las continuas comprobaciones y pesos, se marcó con un sello particular, signo de su valor».

Y agrega con profunda filosofía: «el valor de la moneda está en la ley y no en la naturaleza, y su valor real

desaparece tan luego como cambia la opinión que en la circulación le admite. Entre montones de oro puede carecerse de los más indispensables alimentos. ¡Qué locura llamar riqueza á una abundancia en cuyo seno se muere de hambre!» La fábula de Midas nos le presenta lleno de dolor al ver convertirse en oro todos los manjares á que se acerca.

Antes de terminar este capítulo, quiero honrar esta tesis transcribiendo las admirables palabras que condenan la usura, mal que roe á la humanidad desde el principio de su existencia. Una de las ramas de esta especie de especulación merece, sobre todo, la execración general: hablo del tráfico del dinero que saca provecho de la moneda y altera así su fin propio. El signo monetario ha sido inventado para facilitar los cambios; la usura le hace productivo por sí mismo. y de esto ha tomado su nombre, que en griego quiere decir, pasto; porque así como un sér da á luz otro semejante, así la usura es moneda sacada de la moneda. Con razón se considera esta especulación la más artificial y odiosa.

---

El capítulo dedicado al poder doméstico y á las relaciones que unen á los individuos que componen la familia, es breve y empieza estudiando la autoridad del padre de familia, que la tiene naturalmente sobre su



mujer y sus hijos, mandándolos como á seres libres y ejerciendo diferente poder sobre ellos; respecto á la mujer, autoridad de magistrado, respecto á los hijos, autoridad de monarca.

Habla después de la obediencia que debe el esclavo á su amo, y si de aquél puede esperarse «además de su cualidad de instrumento ó servidor, alguna virtud, como la sabiduría, el valor, la justicia», ó bien si es susceptible tan sólo de prestar servicios corporales.

No podía escapar á una inteligencia como la de Aristóteles, las dificultades que entrañan estas cuestiones, y él las comprende mejor que nadie cuando su palabra inspirada estalla diciendo: Ambas opiniones son dudosas; porque si el esclavo es susceptible de virtudes morales, ¿en qué se diferencia del hombre libre? Y si se le niegan, ¿se le negará absurdamente la razón siendo, como es, hombre?

Esto importa un progreso evidentemente; si no es posible destruir el sistema de la esclavitud, si no está preparada la masa popular para recibir de los filósofos y de los sabios la magna nueva de la igualdad de todos los hombres, convengamos al menos (y tengo la fruición de repetirlo, porque esto me reconcilia un poco con Aristóteles) que es imposible negar á los esclavos la razón, porque siendo como son, hombres, el negárselo sería un absurdo.

Dudas semejantes á las señaladas invaden el espíritu de Aristóteles cuando se ocupa de la mujer y del niño. ¿Cuáles son sus virtudes especiales? se pregunta. ¿Puede la mujer ser sabia, valerosa y justa como el hombre? ¿Puede ó no el niño domar sus pasiones?

La mujer y el niño están dotados de ciertas virtudes, es cierto, pero no pueden compararse con las del marido y del padre. Todo en el hombre lleva el sello de mando, en la mujer el de la obediencia, en el niño, sér incompleto, su virtud no consiste en apoyarse únicamente sobre sí mismo, sino más bien sobre una virtud más perfecta que debe dirigirle.

No resisto al deseo de indicar cuál es para Aristóteles, según la cita del poeta, el más bello don de la mujer, porque su breve y elocuente pensamiento encierra una profunda enseñanza, y, por lo tanto, debiera ser recordado constantemente en el hogar y la escuela: la mejor virtud de la mujer es un modesto silencio.

Volviendo á lo principal, indiquemos que Aristóteles tiene buen cuidado en establecer que la obediencia de la esposa al marido, del niño al padre y del esclavo al amo, son absolutamente distintas, puesto que el esclavo es un sér completamente privado de voluntad, en tanto que la mujer la tiene, pero sometida, y el niño la tiene también, pero muy incompleta.

Esboza después la educación de los hijos y las muje-

res en relación con la organización política, con la cual, dice, debe marchar en armonía. Y hace luego esta observación, que debieran tener bien presente y constantemente los que se hallan encargados de encauzar la educación de la juventud: No es éste asunto de pequeña importancia, porque las mujeres componen la mitad de las personas libres, y los hijos serán un día los ciudadanos de la república.

---

En el libro segundo de su Política, Aristóteles pasa revista á las más célebres constituciones de su tiempo, criticándolas en lo que tienen de imperfecto, principiando por la República de su maestro Platón.

Allí fulmina, con el rayo de la elocuencia y de la lógica, el principio de la comunidad de todos los bienes, sosteniendo que es incompatible con el fin del estado.

Destruye la idea de la comunidad de la familia, las esposas y los hijos no pueden pertenecer á todos los ciudadanos. «Preferible es, seguramente, dice, seguir el sistema actual que llamar hijos á diez mil seres. Hoy llamamos hijos, hermanos y parientes á los que la naturaleza ha querido que lo sean. Damos otros nombres á los que con nosotros están ligados por la sangre, y aun distinguimos á los compañeros de cantón ó de tribu.

Vale mil veces más ser entre nosotros pariente lejano que hijo en la República de Platón.»

Esta comunidad repulsiva trae consigo otros inconvenientes difíciles de salvar: los ultrajes, los asesinatos, los vejámenes, que adquieren mayor, mucha mayor gravedad cuando la víctima se halla vinculada al victimario con los lazos indestructibles del parentesco.

Paso por alto, por exigirlo así la delicadeza del asunto, á qué vergonzosas familiaridades podrían prestarse intituciones tan absurdas como la criticada; basta con lo dicho para comprender que el sistema no puede resistir al más ligero análisis.

La amistad no puede existir, según ese orden de ideas, porque, como dice Aristóteles, ella vendría á ser como una gota de néctar diluída en una gran masa de agua. Los más bellos, los más dulces nombres tienen que desaparecer, no despiertan sino vagos sentimientos, bien diferentes, por cierto, de los que experimenta nuestra alma cuando recordamos á nuestra familia, á nuestra madre y hermanos, á nuestros amigos.

Es criticable también el sistema de Platón y de Sócrates en la parte que se refiere al nombramiento de los magistrados, que deben ser perpetuos en sus tareas. No es posible admitir esta teoría; no es posible pretender con aquellos filósofos, que Dios, al nacer los hombres, vierte en una alma el oro, en otra la plata, y en la

de los que deben ser artesanos y labradores, la arena y el hierro. Es demasiado frecuente el error, y cuantas veces se ha observado que los más puros de los magistrados, los más nobles, los más rectos en apariencia, si tenían alma de oro, tan sólo era exteriormente, mientras que en lo profundo solamente bullía lo miserable, la arcilla, el cieno de las pasiones más repugnantes.

Continúa Aristóteles analizando las restantes constituciones de su tiempo; allí desfilan el sistema de Falcas de Calcedonia y las constituciones de Hipodamus de Mileto, la de Lacedemonia, de Creta y de Cartago. Elogia esta última, á la que reconoce superioridad sobre las demás, y la enaltece, porque, á pesar de la participación que al pueblo conceden sus leyes en la gestión de los negocios públicos, jamás hubo sedición que perturbara el estado, ni tirano que amenazara su libertad.

---

En el libro tercero Aristóteles trata del estado y del ciudadano. El verdadero carácter que distingue á este último en un estado democrático, es, dice, el de poder ser nombrado magistrado y juez; y sus prerrogativas varían con la forma de gobierno que el estado posea.

Y explayando más su pensamiento, agrega, que el verdadero ciudadano en todo estado, es aquel que tiene

el derecho de llegar á las magistraturas instituidas en toda asociación política, que cuenta con medios para satisfacer las necesidades que han dado lugar á su formación.

Se ocupa de la división de los gobiernos y declara que todo gobierno constituido en vista del interés general, es bueno y rigurosamente justo y que todo gobierno instituido en vista del interés de los gobernantes, es vicioso en su origen, porque no es sino una corrupción de una organización social buena; es el despotismo, y el estado no debe ser sino una reunión de hombres libres.

Indudable es que máximas semejantes no debieran quedar relegadas al olvido, porque ellas significan el aplauso para los gobiernos de hombres justos y la condenación de los gobernadores poco escrupulosos; porque es necesario hacer oír con frecuencia estas doctrinas, para que no se aletargue la conciencia de los ciudadanos y no se entreguen á la indiferencia ó á la abyección.

Estudiando las diversas formas de gobierno, dice que el gobierno es la administración suprema y el administrador supremo es el soberano; pero este soberano es preciso absolutamente que sea, ó un solo individuo, ó una minoría, ó la masa general de los ciudadanos. Si cualquiera de ellos ejerce el poder en vista del interés

común, hará un gobierno sabio y bueno; pero si prima el interés personal, el gobierno es corrompido.

De lo dicho se deduce que el gobierno de uno solo si se propone el bien general, será la monarquía; que el gobierno de algunos, de los mejores, si tiene por objeto el bienestar de los asociados, será la aristocracia; que el de todos, cuando está combinado en vista del interés común, toma el nombre genérico de los gobiernos y se llama república.

Cuando se falsea la pureza de los principios, cuando los gobiernos no tienen para nada en cuenta el interés general, surge la corrupción de las instituciones, y nacen la tiranía, la oligarquía y la demagogia; la primera es degeneración de la monarquía, la segunda, de la aristocracia, y degradación, la tercera, de la república.

Estudiando luego á quién corresponde la soberanía en el estado, Aristóteles llega á la conclusión de que la multitud debe ser soberana más bien que las clases distinguidas ó un número limitado; esta opinión, agrega, sin ser evidente, parece acercarse más á la verdad.

Prefiere esta soberanía de la muchedumbre, á que los ricos en corto número, sean investidos de todos los poderes, ó á que los hombres distinguidos por su virtud y su ciencia, sean los llamados á ejercer el poder supremo.

Porque todo privilegio es injusto, es degradar al resto de los ciudadanos establecer predomios. ¿Y qué no decir de la idea de entregar toda la suma del poder á un hombre solo, por distinguido que sea? ¿Qué disturbios no acarrearía la falta imperdonable de sustituir á la soberanía de la ley la soberanía de un individuo, sujeto á las mil pasiones que agitan constantemente toda alma humana?

Colocar al Estado, por esta causa, al borde del precipicio es delito de lesa patria y aquel que se atreviera á cargar con responsabilidad semejante, merecería el anatema, la condenación severa de los buenos ciudadanos.

Se ocupa Aristóteles en dilucidar si la monarquía es ó no un gobierno útil á los estados, para lo cual pregunta, si es posible confiar el poder á un individuo de mérito ó á leyes sabias. Dicen los unos, que la ley como voluntad general no preve los casos particulares y que es absurdo pretender confiar el mando, á una obra de arte ó á un libro. A lo que Aristóteles responde con estas memorables palabras: Para que el hombre sea soberano necesita estar dotado como la ley, de un criterio universal, y siempre que se halle en este concepto estará en el caso en que se supone á las leyes, con la diferencia de no estar como ellas exento de pasiones. La ley es impassible, en tanto que el alma humana opone á la pasión débil resistencia.



El filósofo cree que es preferible el gobierno del pueblo, al de uno solo por perfecto que sea, porque el estado se compone no de un solo ciudadano, sino de una cantidad de ellos. Además la multitud es menos asequible á la seducción, comparable según su feliz expresión á una masa de agua cuya pureza será tanto mayor cuanto más grande sea el caudal de sus ondas. Es además más fácil que un ciudadano por virtuoso que sea, ceda á la cólera ó á otras vituperables pasiones, que el pueblo entero; como asimismo es fuera de duda, mayor la incorruptibilidad de las multitudes que la de un solo hombre.

En este orden de ideas, la aristocracia será preferible á la monarquía, puesto que constituye el gobierno con un número variable de individuos. Se comprende la monarquía en un principio, cuando era difícil encontrar hombres superiores, cuando el agradecimiento de los pueblos premiaba con ese título á un general que había cubierto de laureles á la patria, ó á un magistrado que le había prestado servicios extraordinarios. Más tarde, á medida que la educación se extendió á la mayor parte de los ciudadanos libres, eran muchos los que poseían méritos más ó menos iguales y entonces se hizo intolerable el yugo de la monarquía; se quiso la igualdad y se constituyó la república.

Aristóteles da el golpe de gracia á la monarquía ab-

soluta, cuando dice: Siendo el estado compuesto de seres iguales y libres, no parece conforme á la naturaleza que uno solo mande á todos. Hombres naturalmente iguales, según los principios de la justicia, deben tener iguales derechos.

¿Por qué los mandatarios no tendrán presente siempre estos sublimes pensamientos; por qué no repetirán una y mil veces la lectura de aquellas imperecederas palabras que dicen: La ley debe ser soberana antes que el monarca y los que son investidos de los poderes para bien del estado, no deben ser sino guardianes y ministros de la ley?

Aristóteles rechaza en principio la monarquía como sistema político, pero á su penetración no podía escapar que en innumerables ocasiones las cualidades del monarca podrían ser tan superiores que su gobierno realizara el bienestar de los ciudadanos, y á la inversa que la república noble, viril y virtuosa en sus bases fundamentales, podría estar manejada por personajes cuyos sentimientos no fueran los que correspondían á la augusta, á la serena grandeza de las instituciones. Por eso al terminar su capítulo final sobre la monarquía, declara que el mejor de los gobiernos será el que tenga por jefe á los más capaces. Poco importa que el soberano de un estado sea el monarca, sea la mayoría, ó bien la masa general de los ciudadanos, lo que se re-

quiere es que el soberano aparezca el primero por su virtud.

La virtud del hombre perfecto es esencialmente la del buen ciudadano, y los mismos medios y virtudes que constituyen al hombre de bien pueden hallarse en un estado sea aristocrático ó real; de donde se sigue que la educación y las virtudes son, con ligeras modificaciones, las mismas en el republicano que en el monarca.

El libro cuarto está dedicado al estudio de la república perfecta. Dos grandes cuestiones, interesantes porque están llenas de palpitante actualidad, llaman la atención al hojear las primeras páginas. «¿Qué género de vida es más digno de nuestra estimación, el del ciudadano que toma parte activa en la gestión de los negocios públicos, ó el del hombre que lejos de las públicas tempestades, vive extraño á los asuntos políticos? En segundo lugar, ¿qué género de gobierno es más perfecto, el que llama á la administración del estado á todos los ciudadanos, ó el que exceptuando á algunos, llama á una mayoría? A pesar de haber tan nítidamente planteado ambos problemas Aristóteles no resuelve claramente el primer punto. Es, sin embargo, fácil comprender hacia qué lado se inclinaría el pensamiento viril del filósofo; no había de ser seguramente al de aquellos que con pretextos más ó menos fundados huyen por temor á un peligro que con su presencia pre-

cisamente podrían más fácilmente evitar, de las asambleas públicas; al de aquellos que con su indiferentismo culpable justifican la existencia perniciosa de los gobernantes poco virtuosos, y que marchitan la lozanía, los entusiasmos del resto de los ciudadanos de buena voluntad, abandonándolos en la más noble de las luchas, en la del ejercicio de todos los derechos inherentes á la soberanía popular.

Contesta á la segunda afirmando una vez más lo que manifestara en otras ocasiones, á saber: que es perfecto aquel estado en que cada ciudadano, quien quiera que sea, puede, gracias á las leyes, practicar mejor la virtud y asegurarse más felicidad.

Ocupándose de la extensión del territorio en el estado perfecto, opina que aquélla no debe ser ni desmesuradamente grande ni excésivamente pequeña; porque entonces ó se pervierte ó pierde su naturaleza especial».

Debe el territorio, para ocupar buena posición topográfica, permitir fácil salida al ciudadano y ser de difícil acceso para el enemigo. Su situación debe ser de tal naturaleza que por mar y por tierra pueda llegarse á ella fácilmente en las transacciones comerciales.

Estudia los caracteres especiales que distinguen á los ciudadanos, diciendo que los que habitan en climas fríos son muy valerosos, pero inferiores en intelligen-

cia é industria. Al contrario, los que viven en un clima opuesto son más imaginativos, más artistas, pero carecen de energía. Los griegos colocados en una situación topográfica intermedia, participan á la vez de las ventajas de los dos climas; son valientes é inteligentes y serían capaces, si se hallaran reunidos en un solo estado, de conquistar el universo.

Los elementos indispensables para constituir una ciudad son varios, y ante todo, aquellos con los que se atiende á la subsistencia. Vienen en seguida las artes, las armas, la hacienda, el culto divino, por último lo que considera con sobrada razón el elemento primordial: la justicia.

El primero de estos factores será cumplido por los labradores, los mercenarios, los obreros, de todos los que deberá apartarse cuidadosamente el ciudadano virtuoso de la república perfecta.

Puede sintetizarse su modo de considerar la importancia de estos elementos, recordando que la república necesita de sabios que sean su cabeza y de guerreros que sean su brazo; debiendo elegirse para el culto de los dioses y como pontífices, á los ancianos cuyo cuerpo necesita reposar de los trabajos y servicios prestados á su patria.

Se ocupa en seguida de las comidas comunes, de la división de la propiedad, de la posición y emplaza-

miento de la ciudad perfecta, de la utilidad de las fortificaciones, de los edificios destinados al culto, de la policía y organización de la ciudad perfecta, para terminar con el estudio de las cualidades que debe reunir el ciudadano perfecto.

Lo que forma el carácter de los ciudadanos es la educación (de cuyo punto tratará detenidamente en su libro quinto) y respecto á ella, indica á los legisladores que para que su obra no sea estéril, no bastan la rectitud y la grandeza de las leyes, porque de poco servirían ellas si no fueran acompañadas por la sublimidad que les presta el ejemplo austero, en la práctica de las virtudes, dado por los encargados de dirigir á la juventud por los senderos del bien.

---

Aristóteles dedicó el libro quinto de su «Política» al estudio de los sistemas de educación. En el comienzo se ocupa de todas las cuestiones referentes al matrimonio; de la edad más conveniente para el cambio de estado y de otros detalles demasiado arduos y delicados, para ser tratados en esta tesis, por su índole especial.

Continúa el sabio filósofo ocupándose de la manera de educar al niño desde su más tierna edad. Sus consejos son tan prudentes y tan elevados que pueden

perfectamente servir de norma de conducta en la época actual, porque ajustándose á ellos en un todo se obtendrá el ideal en la educación de los niños, sano el cuerpo y sano el intelecto.

Todo está allí indicado en sus menores detalles, principiando por la alimentación y el vestido convenientes en la primera infancia. Hasta la época de cinco años dice que no debe aplicarse al estudio ni á trabajos manuales que impedirían su crecimiento. Es importantísimo, agrega, que los magistrados encargados de la educación inspeccionen las palabras y cuentos que pueden llegar á sus oídos, y que eviten con especial cuidado la compañía de los esclavos. Las palabras deshonestas y todos los objetos licenciosos deben ser severamente proscriptos por la ley, sobre todo en la juventud. Si algún hombre libre, pero demasiado joven para ser admitido en las comidas comunes, se permite una palabra ó una acción deshonestas, debe ser castigado vergonzosamente; y si es de edad madura, castíguesele como esclavo, ya que de esclavo ha sido su falta.

Al ocuparse en especial de la educación, dice que se cuentan en ella cuatro partes distintas: las letras, la gimnasia, la música y á veces la pintura. Las letras y el dibujo son necesarios en la vida, la gimnasia lo es asimismo para aumentar el vigor. Es más discutible

la utilidad de la música, que se considera de ordinario como arte de mero pasatiempo; pero los antiguos le hacían entrar en la educación, persuadidos de que la naturaleza exige que se emplee bien, no sólo la actividad sino el descanso.

---

El libro sexto trata de la democracia, de la oligarquía y de la división de los poderes. Volviendo á considerar lo que ha tratado con menos detalles en libros anteriores, Aristóteles recuerda que tres son los gobiernos puros: la monarquía, la aristocracia y la república, y tres los gobiernos corrompidos, verdaderas aberraciones: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, la demagogia de la república.

Estudia después, basándose en los elementos de juicio ya conocidos, la tiranía, la oligarquía y la república, para terminar con una teoría general de los tres poderes: el deliberante ó legislativo, el ejecutivo y el judicial.

---

La organización de los poderes en la oligarquía y en la democracia, es el tema desarrollado en el libro séptimo. Estudia la base de las instituciones democráticas, y dice que sus más importantes fundamentos residen en la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos.

Cree que la clase más propia al sistema democrático es la de los labradores, y en seguida la de los que cui-



dan rebaños, y en general los que se dedican al pastoreo. Ocupaciones son éstas que hacen endurecer el cuerpo por los ejercicios á que da lugar, lo que unido á la fortaleza de su constitución, permite que puedan soportar sin fatiga todas las penurias de la guerra.

La misión más importante del legislador y del hombre de estado que quiere establecer una democracia, dice el capítulo 5.º de este libro, no es organizar el gobierno, sino asegurar su estabilidad. Y continúa: el hombre sinceramente popular se ocupará sobre todo, de los medios de salvar al pueblo de la indigencia, verdadera causa de la corrupción democrática, y trabajará por dar á la clase pobre una comodidad permanente.

¿No es verdad que estas palabras de Aristóteles parecen pertenecer á nuestra época actual, en la que se debaten con ahinco problemas semejantes sin arribar á una conclusión definitiva?

Trata después de la organización de las oligarquías y señala con todo detalle las funciones de la magistratura en sus más pequeñas atribuciones, con lo que completa de una manera interesantísima su magnífico estudio de las instituciones.

---

«Tratado de las revoluciones» tiene por título el libro octavo, que es el último de su inmortal obra. La causa primera de ellas reside en «que todos los sistemas políticos reconocen á los ciudadanos una igualdad proporcional de derechos, pero se equivocan generalmente en la aplicación de este principio. Los hombres iguales bajo cierto aspecto, han querido serlo bajo todos. Iguales en libertad, han querido la igualdad absoluta. Otras veces, ciertos hombres que gozaban de algunas prerrogativas, desiguales á los demás por las riquezas, han querido la desigualdad sin límites y han dado vida á la oligarquía. Los primeros han querido que el poder público se repartiera igualmente con todas sus atribuciones; los segundos han pensado únicamente en atesorar privilegios y en aumentar la desigualdad. Los partidarios de ambos han buscado en la revolución lo que no alcanzaban y creían merecer. Si hay hombres que tienen el derecho de insurrección son ciertamente los ciudadanos virtuosos que también tienen derecho incontestable á la desigualdad; pero la virtud jamás conspira».

Hay otras causas particulares de trastorno: la ambición de riqueza y de honores, el insulto, el miedo, la superioridad, el menosprecio, el desarrollo excesivo de una parte de la ciudad, el envilecimiento, la negligencia, las diferencias locales.

Cuando la insolencia, cuando la avaricia se ha adueñado de los gobernadores estalla la revolución que protesta contra su conducta y contra la constitución que les da injusto privilegio. Cuando los mandatarios dilapidan los bienes de los particulares ó la fortuna pública, surge la bandera de la revolución para enseñar el verdadero camino á los que han marchado por una torcida senda.

Si las causas de las revoluciones son siempre gravísimas, los pretextos pueden ser pueriles. Aristóteles cita varios ejemplos de casos en que se encendió la guerra por motivos bien ridículos en apariencia.

En los gobiernos oligárquicos dos son las causas principales que dan lugar á las revoluciones: «una es la opresión de las clases inferiores que aceptan entonces cualquier defensor, quien quiera que sea, y la segunda procede de los mismos ricos y se subdivide en muchas especies». La dilapidación de su fortuna por algunos oligarcas que piensan una vez arruinados en la revolución ó en la tiranía, las violencias de algunos oligarcas contra otros y el despotismo, constituyen las principales de estas subdivisiones.

En las aristocracias sobreviene la revolución cuando las funciones públicas se hallan en manos de una ínfima minoría, cuando ciudadanos distinguidos sufren humillación por magistrados que no alcanzan á tener

los méritos que ellos poseen, ó bien cuando un general valeroso es excluido de los honores á que sus buenos éxitos le habían hecho acreedor.

Pero los gobernantes tienen en sus manos los medios para evitar estas revoluciones, su más poderoso defensor reside en la virtud que encierran sus propias acciones.

La verdadera garantía de un buen gobierno, dice Aristóteles, es el cumplimiento de las leyes; por tanto, debe impedirse toda trasgresión por pequeña que sea, las causas insensibles acaban por minar sordamente el estado, así como los gastos pequeños, pero múltiples, destruyen las fortunas poderosas.

Deben evitarse también la discordia y las discusiones entre los grandes, por todos los medios legales, así como también se debe impedir que un ciudadano se haga demasiado poderoso por su fortuna ó por su crédito. La conducta privada de los ciudadanos debe de observarse con todo cuidado y debe crearse un funcionario especial encargado de velar sobre aquellos cuya vida no esté de acuerdo con la constitución. Debe de prevenirse la desigualdad confundiendo en unión perfecta á los pobres con los ricos. Los cargos públicos no deben enriquecer jamás á los que los desempeñan. Es preciso no descuidar tampoco la moderación y el justo medio.

Estudia después Aristóteles las causas de la revolución en las monarquías y las tiranías, terminando su obra con una crítica de la teoría de Platón sobre las revoluciones.

He dejado de expreso para el fin, la consideración del medio más eficaz para que desaparezcan las revoluciones. Es al mismo tiempo el procedimiento más perfecto para que los magistrados sean virtuosos y para que los ciudadanos cumplan siempre con su deber.

Este medio, lo ha repetido muchas veces Aristóteles, es la educación, y sobre todo, la educación conforme al principio de la constitución. «Aun cuando en las instituciones y en las leyes brille la más profunda sabiduría, todo será inútil si la educación no responda á los principios políticos, si las costumbres de un solo ciudadano no reflejan la fisonomía nacional».

Escuchen estos profundos consejos los encargados de dirigir la educación de la juventud (futura grandeza de la patria) los gobernantes, los magistrados, los designados para ilustrar su inteligencia en las aulas; escuchen estas palabras inmortales los que en la intimidad del hogar tienen que modelar el corazón de los ciudadanos y nutrirlo con la savia del ejemplo y con la enseñanza de la virtud, porque de esa manera no peligrarán jamás las instituciones, la tiranía no volverá á

manchar las páginas de la historia y la república marchará con paso seguro en la senda del verdadero progreso para realizar los altos destinos que le señalan sus hechos heroicos y la grandeza de sus sentimientos.



## TEORIA DEL ARTE

A más del saber y de la actividad, distingue Aristóteles la creación artística; de la ciencia teórica y práctica, la ciencia poética. Pero no ha desarrollado el tercero de estos temas con tanta extensión como los dos anteriores. De las obras que nos han sido conservadas, sólo una está dedicada, no al arte en general sino á la poesía y ésta misma la poseemos incompletamente. Pero tampoco entre las obras perdidas ninguna estaba dedicada á las bellas artes, fuera de un escrito sobre la música, cuya autenticidad es dudosa.

La estética de Aristóteles como la de Platón no parte del concepto de la belleza sino del de arte. Aristóteles iguala lo bello á lo bueno, cuando se refiere á la moral, pero observa que el primero es, entre los dos conceptos, el más amplio, pues buenas son sólo ciertas acciones, mientras que llamamos hermoso también á lo inmóvil é invariable.—Señala como los caracteres esenciales de lo bello, ya el orden, la proporción y limitación, ya el tamaño justo y el orden.



Cuán poco determinada queda así la idea de lo bello y cuán poco se considera la manifestación sensible como un momento esencial de la belleza lo demuestra fuera de lo expresado, la afirmación de que los citados elementos de lo bello se encuentran, sobre todo, en las ciencias matemáticas. Cuando lo bello designa igualmente las cualidades de una investigación científica, de una acción ó de una obra de arte, su concepto es demasiado general para poder servir de base á la teoría del arte.

Aristóteles deja, pues, á un lado el concepto de belleza para comenzar con el de arte.

La esencia ó naturaleza del arte la encuentra con Platón en la imitación. Nace de la tendencia y del placer de imitar, que caracteriza al hombre sobre todos los seres, y sobre estas mismas bases descansa el goce que ocasiona. Más íntimamente reconoce Aristóteles en este placer la general aspiración del hombre á conocer; por cuanto que, al reconocer en la imagen al objeto representado, experimentamos el placer que ocasiona todo aprendizaje.

Así como el saber es de valor muy distinto, según su contenido, lo mismo debe suceder con la imitación artística.

Lo que el arte imita es en general el mundo real, la naturaleza. A ella pertenece el hombre con sus actos,

y de él se ocupan exclusivamente las artes más influyentes, la poesía y la música; porque la imitación artística de un objeto tiene por fin no tanto poner de manifiesto la apariencia externa sino la esencia ideal de las cosas. El artista puede sujetarse á la realidad común, ó elevarse sobre ella ó permanecer en un nivel inferior, puede representar las cosas como son ó como se las concibe generalmente, y por último, puede representarlas tales como debían ser. Esto último es el verdadero objeto del arte. El arte debe, según Aristóteles, no presentar lo individual como tal sino lo general, lo necesario y natural, no debe reproducir la realidad desnuda sino idealizarla: el pintor, por ejemplo, debe á la vez presentar una copia fiel y hermosea; el poeta no debe decirnos lo que pasó sino lo que, según la naturaleza de las cosas debió suceder; por esto mismo la poesía es superior y más inmediata á la filosofía que la historia, porque no nos muestra hechos aislados sino que nos deja reconocer leyes generales.

Lo dicho es relativo no sólo al género serio sino también á la poesía cómica. Aquél debe presentarnos á la naturaleza humana ennoblecida, ofreciéndonos figuras que sobresalen del nivel general, debe proporcionarnos caracteres típicos, en que podamos reconocer la esencia de ciertas cualidades morales; del mismo modo la poesía cómica, bien que su argumento

tenga por base las debilidades humanas, debe buscar su objeto en la presentación de caracteres y no personalizarse en ataques individuales.

Por manera que si Aristóteles refiere como Platón el arte á la imitación, esta palabra tiene para ambos maestros significación distinta. Platón se refiere más expresamente á la imitación de la apariencia externa y como consecuencia manifiesta su desprecio por la falsedad é inutilidad del arte; Aristóteles en cambio, nos presenta en las obras de arte verdades generales y por lo mismo coloca al arte sobre el conocimiento experimental de lo individual.

Sólo de aquí se explica también lo que nuestro filósofo dice acerca del fin y efectos del arte. En su Política, en dos partes distintas, opina que el arte llena un cuádruple fin: sirve para descanso y recreo, para la educación moral, de ocupación agradable y de elemento purificador. Aristóteles no dice explícitamente si todos los géneros artísticos tienen esta cuádruple aplicación.

La influencia ética de las artes plásticas, aunque apreciable, es muy inferior á la de la música y la poética. En la comedia parece que tampoco supone acción moral purificadora, pero la poesía en su género serio tiene por fin primordial purificar los movimientos del ánimo (las emociones y pasiones). Si una parte de este

efecto purificador es consecuencia de lo agradable de la manifestación sensible, el elemento más alto y eficaz es el contenido ideal cuya manifestación reclama Aristóteles para el arte. Además, como medio de un goce espiritual elevado, el arte debe dirigirse á la razón, pues, según principios aristotélicos, la medida de nuestra actividad intelectual es á la vez la de nuestra felicidad y, en efecto, Aristóteles pone en relación íntima la influencia que debe ejercer el arte, con el desenvolvimiento intelectual. Del mismo modo sólo puede influir en la educación moral mostrándonos ejemplos dignos de imitación ú otros que infundan aborrecimiento á actos que se hallan en pugna con la moralidad de las costumbres.

En lo que se refiere á la acción purificadora del arte, aun hoy, después de las innumerables discusiones á que ha dado margen esta palabra empleada por Aristóteles en la definición de la tragedia, no ha sido posible averiguar con exactitud en qué consistía y en qué se basaba esa influencia. Fácil de comprender es esta imposibilidad, si se reflexiona que en la poética que de Aristóteles poseemos, faltan justamente aquellos pasajes en que se explica este punto. Se ha tratado de suplir esta falta con la ayuda de lo que en otros capítulos expone el filósofo, y así se ha podido demostrar por lo pronto que la purificación engendrada por el

arte, se realiza no en la obra misma, sino en aquellos que la observan ú oyen. Además, no se trata, como antes se suponía, de una mejoría directa de nuestra voluntad ó de la creación de inclinaciones virtuosas, sino del restablecimiento del equilibrio espiritual turbado por pasiones demasiado violentas, de la tranquilización de los afectos.

Es interesante averiguar cuáles son los fenómenos internos por los que se produce esta purificación del alma. De sus propias afirmaciones se deduce que la purificación consiste en la liberación del alma, de una emoción pasional que la domina ó de un peso que la abrumba, y con esto comprenderemos que con la idea expuesta se refiere no á una purificación de los sentimientos que perduran en el alma, sino simplemente al alejamiento de afectos malsanos. ¿Cómo es que el arte produce semejante efecto? Se ha afirmado que obra así, porque satisface y desvía por medio de una conmoción favorable la necesidad de la naturaleza humana de experimentar violentas emociones. Pero, en realidad, queda así insuficientemente explicada la acción especial del arte. ¿Cómo es que la curación se produce homeopática y no alopáticamente? Y ¿por qué no toda provocación de afectos puede producir tranquilidad y pureza por alejamiento del elemento vicioso, mientras que la presentación repetida de ciertos afec-

tos en la vida real sirve más bien para producir una inclinación á ellos? Aristóteles no ha ignorado seguramente esta circunstancia y se ha fijado en ella tratando de explicarla. La catarsis (purificación) es producida por una provocación de los afectos, es una cura homeopática de éstos, pero no por una provocación cualquiera sino sólo por la provocación artística, y artística es según lo expuesto en la tragedia por Aristóteles, no aquella que produce la conmoción más profunda sino que la produce en el verdadero sentido. Si en la catarsis artística sólo se tratara de provocar determinadas emociones y no esencialmente del modo y de los medios por los cuales es producida, entonces no hubiera considerado como medida para apreciar las obras artísticas el asunto de ellas y el modo justo de presentarlas, sino la mayor ó menor conmoción producida en el auditorio.

Así, pues, debemos buscar en la particular naturaleza de la producción artística, la causa de la cual deduce Aristóteles que la provocación artística de afectos tranquiliza á éstos, mientras que no se produce este efecto cuando son provocados por la realidad.

¿Pero, dónde podremos buscar esta causa sino en aquello que, según Aristoteles, constituye la diferencia misma entre el arte y la realidad vulgar? La una sólo nos presenta hechos individuales, la otra en lo

individual lo general; en aquélla rige á menudo el azar, ésta debe hacernos conocer en sus creaciones una firme regularidad. Aristóteles no dice, es cierto, en ninguna de sus páginas que la acción purificadora del arte descansa en esto, pero si nosotros integramos su doctrina muy incompletamente trasmitida, en el sentido de los principios de su sistema, entonces apenas podríamos imaginar otra cosa. Tendríamos que decir: el arte purifica y tranquiliza los afectos, nos libra de sentimientos mórbidos y de los que pesan sobre el alma, provocando emociones que someten aquéllos á su ley refiriéndose no á lo personal sino á lo humano, y cuyo desarrollo domina por una medida justa, reduciendo su fuerza. La tragedia por ejemplo, nos deja ver en la suerte de sus héroes el destino general del hombre y á la vez la ley de una justicia eterna. La música suaviza las emociones enlazándolas por el ritmo y la armonía. Aunque no sepamos, pues, de qué manera ha desarrollado más íntimamente este pensamiento Aristóteles, tenemos, sin embargo, que admitir según los principios de su teoría del arte que lo expresó en una forma determinada, que no puede ser otra lógicamente, que la expuesta.

Si de estas consideraciones generales sobre el arte, nos dirigimos á las artes particulares, veremos que Aristóteles mismo nos ofrece varios puntos de vista

según los cuales podrían hacerse distintas clasificaciones. Todo arte es imitación, pero los medios, los objetos, y el modo, son distintos. Los *medios* de imitación son bien: palabras, voz, ritmo, armonía, ó bien color y forma; empleándose estos medios aisladamente ó reunidos varios entre sí. El *objeto* principal de la imitación artística lo constituyen personas que obran, y éstas se encuentran, según su valer, en esferas más altas ó bajas. El arte de imitar se distingue también (aquí Aristóteles se refiere á la poesía) en esto: que el imitador habla él mismo ó hace aparecer á otros personajes en el coloquio, hablando en el primer caso en su nombre ó bien refiriendo como cosa de tercero. Pero Aristóteles no ha tratado de aprovechar estas distinciones para una clasificación sistemática de todas las artes.

Sobre las artes particulares, fuera de lo referente á poesía, desgraciadamente es poco lo que ha llegado hasta nosotros; una oportuna observación sobre la pintura en la poética y en la política y una investigación más profunda sobre la música en este último libro.

Por último, en lo que toca á la poesía, la parte que nos ha sido conservada se refiere casi exclusivamente á la tragedia. La poesía, dice, nació de la tendencia á imitar; de la imitación de hombres y acciones nobles



nació la epopeya; de la imitación de sujetos ridículos innobles la sátira; posteriormente se desarrolla como forma más propia para la poesía elevada, la tragedia, y para la satírica la comedia.

Una tragedia es la imitación de una acción completa de cierta extensión, por medio de una elocución viva, convenientemente repartida entre las diversas partes (diálogo, coro, etc.), con representación directa y no narrativa, que excita la compasión y el temor determinando por estas cualidades la purificación de las emociones.

La acción más directa de la composición trágica consiste, pues, en que la suerte de las personas que actúan despierta nuestro interés y compasión; sus penas provocan nuestra conmiseración, los peligros que los amenazan despiertan en nosotros por el temor de la solución final, aquella tensión trágica, que en el desarrollo llega, ya por un giro favorable ó desfavorable, á su solución definitiva.

Pero como los poetas trágicos nos presentan en sus ~~héroes, y sus destinos, finos de la naturaleza y vida hu-~~manas, nuestro interés no se detiene en estos personajes considerados individualmente, sino que se extiende al sentimiento de aquello que es común á la naturaleza humana; así, mientras que nuestras emociones, como ser las similares al temor y compasión, se de-

terminan por una parte á causa del interés que tomamos en las peripecias de los personajes, por otra parte, nuestras propias penas ceden su lugar á las ajenas y enmudeciendo nuestras quejas en la contemplación del común destino, nuestro corazón se libra del peso que le oprime y nuestra emoción al vislumbrar las leyes eternas que se manifiestan en el desarrollo del drama, llegan por último á la tranquilidad. Esta impresión se halla en relación directa con los asuntos representados, ellos son en la tragedia lo principal, *el mito*, es, como dice Aristóteles, el alma de la obra. Basado en esto, investiga los requisitos que la tragedia reclama para responder á su fin: *un desarrollo natural, una extensión justa, unidad de acción*. (Vemos que de las llamadas tres unidades aristotélicas, tan citadas por la escuela francesa del siglo XVII, y que Boileau resumió en los versos siguientes de su « Art poétique » :

Nous voulons qu'avec art l'action se mène :  
*Qu'en un jour, en un lieu, un seul fait accompli*  
Tienne jusqu'à la fin le théâtre rempli

no encontramos sino la unidad de acción tratada en La Poética. La unidad de lugar no la menciona y sobre la del tiempo, dice: la tragedia se esfuerza por reunir la acción en un solo día ó por lo menos no sobrepasa mucho este término, pero no establece una

regla fija), *representación de acontecimientos ejemplares y de significación general*; distingue de las acciones sencillas las complicadas, en las que el cambio de situación de los personajes es debido á un reconocimiento ó peripecia; nos muestra en seguida como deben ser tratados *los mitos*, para determinar los sentimientos de temor y compasión, y no los de protesta de la moralidad, de satisfacción ó de simple admiración. Trata también Aristóteles de las condiciones necesarias para la pintura de verdaderos caracteres y de las condiciones necesarias á una buena composición, y termina con indicaciones sobre el lenguaje propio para la composición trágica. No podemos nosotros detenernos en esa exposición detallada. La poética que ha llegado hasta nuestros días concluye con un capítulo sobre la poesía narrativa para la que Aristóteles también reclama unidad de acción, viendo justamente en esta unidad la diferencia entre la epopeya y la historia, que refiere los acontecimientos contemporáneos haciendo abstracción de su relación íntima. Aristóteles concede superioridad artística á la tragedia sobre la epopeya, por su mayor unidad de acción (Capítulo 26). Sobre el resto de los géneros artísticos no nos da explicaciones lo que de la obra poética del gran filósofo se ha conservado; sólo la comedia es tratada ligeramente y de ello deducimos que Aristóteles no se asocia al tan severo juicio que de ella formula Platón.

## INFLUENCIA DE ARISTÓTELES

Lo que hemos expuesto acerca de las doctrinas de Aristóteles, nos muestra que su sistema constituye un todo bien articulado; que es un edificio levantado con mano firme y de acuerdo con los principios fundamentales, que sus partes han sido desarrolladas hasta en sus menores detalles con cuidado sumo y una lógica estricta. En más de un punto sin embargo este sistema deja algo que desear; aún haciendo abstracción de aquellas imperfecciones que son la consecuencia natural del poco adelanto de los conocimientos experimentales, como ser las deducciones falsas y las hipótesis insostenibles. En su lógica, por ejemplo, no están en igual proporción el procedimiento dialéctico y la observación; el elemento socrático platónico, predomina sobre el más severo de la empírica y lo mismo podemos decir de los conceptos metafísicos.

Nada choca tanto á Aristóteles en Platón como la separación de las ideas y los hechos y la reducción de

la noción de materia al concepto de lo no existente y, sin embargo, por más esfuerzos que hace no llega á vencer este dualismo en sus propias doctrinas. Deja subsistente la oposición entre materia y forma; no llega á armonizar en la noción de divinidad, la existencia personal con la superioridad esencial de los seres, sino que sacrifica la primera á la segunda; y en su explicación de la naturaleza, por mucho que sobrepase á la superficialidad de la teleología de Platón é Isócrates, no hace desaparecer completamente la contrariedad entre las causas físicas y las finales, y si bien hay que confesar que se encuentra aquí ante un problema en cuya solución aun hoy trabajan las ciencias naturales, y no se le puede reprochar que no lo haya resuelto definitivamente, debió por lo menos ver que estos dos puntos de vista por él aceptados chocarían y se separarían. Considerando la filosofía práctica vemos que Aristóteles se ha esforzado con notable éxito en mejorar el concepto de la virtud socrática platónica, combatiendo el exclusivismo socrático que la reduce al saber y la distinción que Platón establece entre la virtud común y la filosófica, pero subsiste aun en su ética cierta prevalencia de la actividad teórica sobre la práctica, lo que es consecuencia lógica de su teoría del alma, en la cual reaparecen estos principios por él tan combatidos.

Otro tanto ocurre en la Política, aunque comprendió profundamente las condiciones fundamentales del estado y superó al idealismo de Platón, éste reaparece algunas veces, no tanto en la descripción del estado perfecto como al establecer las diferencias entre las formas normales y anómalas.

Vemos que en todo su sistema se entreteje ese dualismo que heredó de Platón y al cual nunca llegó á dominar completamente; ha querido reunir sin los suficientes medios la filosofía de las ideas con la observación, el espiritualismo con el naturalismo. No pudieron tampoco, como veremos, alcanzar este resultado los sucesores del filósofo griego, y reconociendo algunos espíritus eminentes la gran dificultad que existía en realizar esa fusión, trataron de alejarse de ella dando preferencia á uno de los elementos y desatendiendo al otro.

Se sobreentiende que en este caso primaría el naturalista sobre el dialéctico, desde el momento que tal era el carácter diferencial entre la escuela aristotélica y la platónica, y que se trataba del nuevo elemento introducido por el filósofo como base fundamental de su sistema, y cuya fuerza, por consiguiente, debía ser superior á la de los demás elementos antiguos.

Los sucesores directos de Aristóteles en la dirección de la escuela peripatética fueron su discípulo y amigo

Teofrasto, bajo el cual alcanzó gran brillo, y Eudemo, ambos de los más ilustres espíritus, que, sin embargo, hicieron avanzar muy poco á las doctrinas del maestro de los límites de sus primitivos dominios. Las obras que de ellos poseemos son pequeñas y referentes algunas á ciencias naturales, ética y metafísica; pero aquellas en que ambos se distinguieron más fueron sus trabajos de analítica, donde consideraron el silogismo hipotético y disyuntivo y agregaron nuevos modos á la primera figura por subalternación y conversión de las premisas.—Los peripatéticos posteriores se han limitado casi siempre al estudio de una parte del vasto sistema, preferentemente al de la física, lo que se comprende dada la gran extensión é importancia que el mismo maestro concedió á esta parte de sus investigaciones, y además por las conclusiones más naturalistas, y por tanto más de acuerdo con la base del sistema, á que se puede arribar en ese orden de conocimientos.

Según testimonio de Cicerón, Aristógeno, llamado el músico, llegó á concebir el alma como armonía del cuerpo (*perfectio corporis*), Dicearco de Mesina basado en este concepto negó su inmortalidad, y por último Stratón de Lamsaca, el más célebre de los discípulos de Teofrasto, identifica la divinidad con la φυσικς (naturaleza) y reduce la explicación teológica de la natura-

leza á un mecanismo basado sobre las propiedades del calor y del frío. Pero si las doctrinas metafísicas del Estagirita fueron descuidadas por los representantes directos de su escuela, ellas se infiltraron, y alimentaron las de las que surgían posteriormente. Por opuesto que aparezcan á las doctrinas de Aristóteles las estoicas y epicureístas, no son sino una combinación de elementos aristotélicos y de filósofos anteriores. La αἰσθησις (sensación) que tanta importancia tiene en el sistema de Epicuro, ya era el primer grado de conocimiento para Aristóteles, la προλήψεις (previsión) que de ella nace nos recuerda la experiencia que Aristóteles hace surgir con el auxilio de la memoria. Y no sólo en la lógica Epicuro es tributario de Aristóteles, sino que su moral sólo fué posible después que Aristóteles hubo deslindado bien el orden físico del metafísico y el azar de la acción inteligente. Zenón mismo en la exposición de su panteísmo no ha hecho más que enlazar dos elementos que se encuentran separados en Aristóteles, la materia y el pensamiento, colocando al último en las cosas en vez de hacerlo superior á ellas como lo había supuesto Aristóteles. Este pensamiento inmanente á las cosas es la energía interior que las mueve, es la causa y razón del orden del mundo; también en el neoplatonismo podemos señalar sus vestigios, como lo demuestra la trinidad de Plotino, cuyo



segundo elemento no es sino el *vous* de Aristóteles y en la física distingue como éste la materia y la forma.

Ahora bien, si Aristóteles nutre más ó menos con sus teorías á todos los sistemas de la antigüedad que le siguen, su importancia en la Edad Media es tal, que puede decirse que la filosofía escolástica vive de su doctrina. Establecidos por los Padres de la Iglesia los conceptos sobre los cuales puede versar la especulación metafísica cristiana, á los filósofos de la Edad Media no queda más camino que hacerlos accesibles á la razón, defenderlos de todas las objeciones á que éstos se prestaran; y de ahí se explica la preferencia por aquellos filósofos que mejor determinaron la forma de que debe revestirse el pensamiento, y cómo Aristóteles es lógico en grado eminente, se transformó en maestro venerado de los escolásticos, bajo cuya influencia se desarrolló el misticismo religioso, el espíritu lógico y la especulación racional.

La Edad Media no conoció en su principio todas las obras de Aristóteles. Hasta mediados del siglo XII sólo se poseían fragmentos del *Organum* en las traducciones de Boecio y la *Isagoge* de Porfirio; de esta última nació la discusión entre nominalistas y realistas, que ocupó la atención de los espíritus desde el siglo IX hasta el XI.

En su primera faz la escolástica sólo recibió de Aris-

tóteles esa enseñanza cuyo valor es idéntico para cristianos y paganos, quiero decir, las reglas del pensamiento. Pero posteriormente, en el siglo XIII sus doctrinas llegaron á conocerse más ampliamente por intermedio de los griegos de Constantinopla y los árabes; nace entonces en todas partes el deseo de incluir en el saber toda la ciencia griega, y á pesar de la primera resistencia de la Iglesia que temía de la introducción de la física y metafísica del filósofo pagano una desvirtuación de sus dogmas, se estudió y comentó á Aristóteles, y como si esto no bastara, se buscaron mayores luces en los comentadores árabes y judíos del Estagirita.

Lo que caracteriza á este segundo período de la escolástica es la tendencia á armonizar los diversos dogmas, opiniones é ideas, con las doctrinas peripatéticas; todos encuentran en ellas un punto de apoyo, un argumento para sostener las tesis más variadas; es, pues, curioso y á la vez interesante, observar la especial interpretación que alcanza nuestro filósofo en cada uno de sus comentadores.

Los árabes, espíritus positivos, se sintieron atraídos por los estudios físicos, pero mezclaron inmediatamente á ellos sus supersticiones cabalísticas. Averroes, llamado el comentador por excelencia, enlaza al primer motor y último fin de Aristóteles la doctrina de la emanación de los Alejandrinos, y como una conse-

cuencia de este modo de interpretar al filósofo griego nace su teoría de la inteligencia activa; Maimónides cree poder conciliar con Aristóteles la creación de la materia y los milagros.

Entre los cristianos el primero que determinó el gran movimiento hacia la filosofía aristotélica fué Alberto el Grande; pero el esfuerzo más poderoso de esta edad para conciliar en un sistema estos dos elementos tan distintos, Aristóteles y el cristianismo, ha sido realizado por Santo Tomás de Aquino, en su «Summa Theologiae».

El estudio de Aristóteles adquiere en este período del florecimiento de la escolástica tal extensión, que con toda razón podemos llamar á sus representantes propiamente aristotélicos. La Iglesia misma llegó á reclamar de sus «magistri» que se instruyeran en las obras del filósofo de Estagira y en las de sus comentaristas; fué más allá todavía, declaró á Aristóteles el precursor de Cristo en las cosas de la naturaleza como San Juan Bautista lo había sido en las cuestiones de la gracia.

Pero como dice Boutroux: «no sólo la ortodoxia encontró su apoyo en Aristóteles, sino que las doctrinas del filósofo sirvieron de base también á los disidentes. Amaury de Chartres y David de Dinant, lo inclinan al panteísmo, y los místicos alemanes como

Teodorico de Freiburg y Ekhart, presentan sus doctrinas de la unión substancial del alma con la divinidad, como el desenvolvimiento de la teoría aristotélica del *νοῦς ποιητικός* (razón activa).

De modo que Aristóteles en la Edad Media es para todos un excitador de los espíritus y una autoridad».

Los libros del filósofo griego llegan á aceptarse en las universidades y colegios como textos de filosofía y se conservaron como tales no solamente en este período sino aun después que la escolástica había sido desterrada del campo de la investigación filosófica.

Las mismas causas que influyeron en la caída de la escolástica, determinaron también la sustitución de las doctrinas de nuestro filósofo por nuevos sistemas: la reforma y los descubrimientos. Lutero es el primero que expresa su odio á Aristóteles, mejor dicho, á los comentarios de los que adaptaron la doctrina aristotélica al dogma cristiano; pero este ataque de la fe religiosa fué pronto seguido de otros. Lord Bacon atribuye el estado poco brillante en que se encuentran las ciencias de su tiempo á la fidelidad absoluta y esclavizadora con que se seguía á los antiguos. Afirma que los sistemas filosóficos de la antigüedad mantuvieron un punto de vista demasiado egoísta, que para ellos la filosofía sólo existía por el placer del saber. Que la humanidad más razonadora de su tiem-

po debía poner como escala de apreciación de la filosofía, su utilidad pública, su aplicabilidad práctica. Y agrega que hemos tomado de la antigüedad justamente los sistemas que menos lo habían merecido: Platón y, sobre todo, el envidioso Aristóteles que como los emperadores turcos, sólo cree poder reinar tranquilamente si todos los pretendientes al trono han sido muertos previamente. Si en vez de estas dos doctrinas de las que la primera por su inclinación á la teología olvida la física y la segunda la echa á perder por sus tendencias y predominio de la lógica y porque deriva al mundo de las categorías, se hubiera tomado por maestros á Demócrito, Empédocles y otros filósofos naturalistas que explicaron todo por causas activas y mecánicas, la ciencia se hubiera encontrado en mejores condiciones.

Y como toda práctica de utilidad común, se reduce en último término á dominar la naturaleza; lo que sólo se alcanza utilizando (es decir, conociendo) sus leyes; por esto la filosofía de la naturaleza ha de ser la parte capital de la filosofía, y nuestra tendencia será trabajar para llegar á su aplicación. Pero este hecho no lo permitió la influencia de Aristóteles, quien llegó á establecer como axioma que el único procedimiento científico es el silogismo; y si bien cita al lado del silogismo la inducción, haciendo abstracción de que se le señala un

lugar secundario, la inducción á la cual se refiere es pueril, por cuanto consiste en reunir ejemplos aislados, lo que puede llevarnos á lo sumo á una suposición, pero no á la ciencia. A la escolástica, que se pierde en puras discusiones de palabras, el silogismo, que no agrega conocimientos nuevos á los ya determinados, pudo bastar; para nuestra época sólo representa uno de los modos del pensamiento.

La crítica de Bacon ha sido fecunda para la ciencia, pero hay que decir también que ha sido injusta.

Ha sido fecunda, porque resultó de su provechosa enseñanza el conocimiento de «que la filosofía (como lo hemos esbozado anteriormente) no debía ser una ciencia puramente especulativa, sin resultado, sin utilidad práctica, sino, según sus expresiones, una ciencia activa, una ciencia operativa, que debía salir de las escuelas, en donde entretenía los ratos ociosos de algunos espíritus sutiles, y ofrecer al espíritu humano, á la sociedad, ideas nuevas, principios fecundos, capaces de mudar las costumbres, de elevar las letras, de crear nuevas aplicaciones de la fuerza y de la industria. La edad de oro no estaba detrás de nosotros, sino delante; que empeñarse en reproducir opiniones de un hombre grande, era abdicar del propio pensamiento; que el espíritu humano no está formado para inmovilizarse así, sino para ir adelante, para hacer descubrimientos, para

renovar, para ensanchar, para fecundar la ciencia y el mundo. Luego que los escritos de Bacón llevaron estas convicciones á la mayor parte de los espíritus, la civilización tuvo un porvenir, y la filosofía se encargó de conducirla á él.»

Y, á pesar de todo, á pesar de la grandeza de su obra, fué Bacón, como dijimos antes, injusto con Aristóteles. Es injusto, porque atribuye exclusivamente á la influencia de su método el carácter tan particular de esa época estacionaria de la Edad Media, cuando no es posible dejar de comprender que muchas otras causas contribuyeron á formarlo. No se debe tampoco considerar la obra de un hombre con un criterio que se aparta mucho de las condiciones de la época en que actuó aquél, porque entonces las más grandes figuras de la humanidad aparecerían empequeñecidas. ¿Cuál de las doctrinas de la antigüedad resistiría á la crítica de un filósofo del siglo XX? ¿Qué dirán de Bacón, qué dirán de nuestros grandes sabios, aquellos de quienes nos enorgullecemos tanto, las generaciones venideras? No, repitémoslo de nuevo, consideremos á los hombres en su época, en relación con los medios de que podían disponer, y no nos fijemos, para criticarlas, tan sólo en una de las partes de su obra, sino en su conjunto; recordemos que pretender empañar la gloria de aquellos que han sido universalmente juzga-

## PROPOSICIONES ACCESORIAS

---

### I

¿Es posible la metafísica?

### II

La ley de la lucha por la vida y de la selección natural se aplica tanto á los hechos sociales como á los biológicos.

### III

El método de la psicología debe ser experimental.

---





## BIBLIOGRAFIA

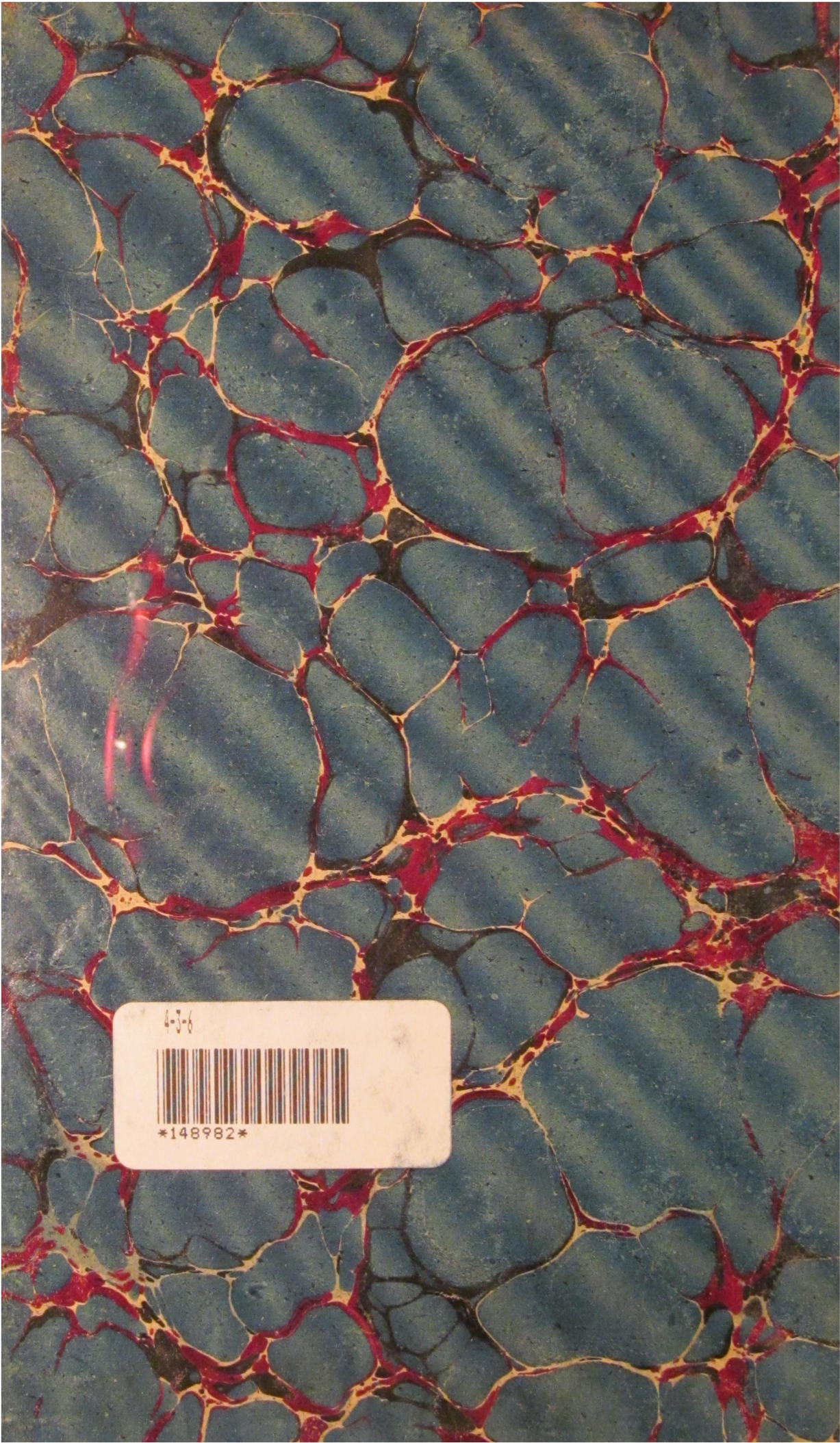
- 
- F. BIESE, *Die Philosophie des Aristoteles*.  
J. E. ERDMANN, *Geschichte der Philosophie*. I tomo.  
E. BOUTROUX, *Etudes d'Histoire de la Philosophie*.  
A. FOUILLÉE, *Historia de la Filosofia*.  
TENNEMANN, *Manual de historia de la Filosofia*.  
ARISTÓTELES, *Politica*.
-











4-3-6



\*148982\*

