

la expresión difusa de los Griegos. Inclínandose casi exclusivamente el ingenio de Aristóteles hacia la idea del movimiento y cuidándose poco de la diversidad de las sustancias, resulta que su pensamiento fundamental de reducir todos los fenómenos terrestres al impulso dado por el movimiento del cielo, esto es, por la revolución de la esfera celeste, se reproduce incesantemente, y su autor tiene una especie de predilección por él; pero en ninguna parte se muestra con una precisión rigurosa.

« Es menester considerar el impulso de que quiso dar idea, como una comunicación de movimiento y como el principio de todos los fenómenos terrestres, dejando á un lado toda tendencia panteísta. La Divinidad es la unidad mas sublime, la unidad ordenadora: » ella se manifiesta en todos los puntos del universo, señala su destino á todos los seres distintos de la naturaleza, y todo lo combina por medio de su poder absoluto. » Las ideas de fin y de apropiación se aplican, no á los fenómenos subordinados de la naturaleza inorgánica ó elemental, sino principalmente á las organizaciones mas sublimes del reino animal y vegetal. Es notable que en estas teorías la Divinidad se sirve de un gran número de espíritus sidéreos que mantienen eternamente los planetas en sus órbitas, como si conociesen la distribución de las masas y sus perturbaciones. Los astros son en el mundo material la imagen de la Divinidad.

« A pesar del título que lleva su tratado *Del mundo*, no he hablado de él, porque es un error atribuirse á Aristóteles, pues es ciertamente una producción de la escuela estoica: el autor de esta por medio de descripciones, cuyo colorido y viveza son á menudo ficticios, presenta á nuestra consideración el cielo, la tierra, las corrientes del mar y las de la atmósfera; pero no trata nunca de buscar en las propiedades de la materia principios generales á que puedan reducirse todos los fenómenos del universo. »

#### § 11. METAFÍSICA DE ARISTÓTELES.

Aquellos á quienes basta el nombre de Platon para desacreditar una causa, y que tratan sin ningún miramiento al filósofo á quien no conocen sino por las declamaciones de los que creen que basta la burla y el desprecio para deprimir á uno de los mayores genios que han honrado la humanidad, aquellos, vuelvo á decir, creen denigrar á la filosofía de nuestro siglo diciendo que se inclina de nuevo á Platon. Sin querer rebatir una inculpación que es bien merecida, diremos que nuestro siglo tan malo y vil como algunos se complacen en llamarle ó procuran hacerle, ha hecho un examen severo y desapasionado de las doctrinas del tiempo pasado, no para rehacerlas, sino para tomar aliento y seguir mas adelante en los progresos á que le

lleva el desarrollo cada vez mayor de su libre actividad. El que ha creído deber contemplar las ideas con Platon, no ha dejado por eso de estudiar la ciencia de Aristóteles ni de trabajar en provecho de ella. Así lo prueban las obras modernas de los Alemanes Kopp Schneider, Brándis y Stahr sobre la Metafísica y la Lógica del Estagirita. En el Instituto de Francia, apenas se restableció la clase de ciencias morales y políticas despues de la última Revolución, la primera cuestión que propuso fué el *Exámen crítico de la obra de Aristóteles titulada Metafísica*, en el que se debía: 1º hacer un extenso análisis de esta obra; 2º referir su historia é indicar su influencia sobre los sistemas sucesivos, tanto en los tiempos antiguos como en los modernos, y 3º investigar y discutir los errores y verdades que en ella se encuentran, qué ideas de ella subsisten todavía, y cuáles podrían adoptarse útilmente en la filosofía de nuestro siglo.

Á este concurso se presentaron muchas obras, y las dos que fueron premiadas se imprimieron despues con los siguientes títulos:

MICHELET (de Berlin): *Exámen crítico de la Metafísica de Aristóteles*.

FÉLIX RAVAISSON: *Ensayo sobre la Metafísica de Aristóteles*.

Ademas de esto se concedió una mención honorífica á la memoria de Tissot, profesor de Dijon. El exámen de las obras presentadas ofreció á Cousin la ocasión de manifestar algunas ideas sobre este asunto como hizo en su *Rapport sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales*, impreso en Paris en 1833 y que se halla en el primer tomo de las *Mémoires de l'Institut de France*, segunda clase.

Michelet habia publicado ya dos trabajos relativos al gran filósofo, á saber: *Die Ethik des Aristóteles*, Berlin, 1827, y *Aristóteles Ethicorum Nicomacheorum libri decem*, *ibidem* 1829, 1835. Ravaisson, tal vez mejor que ningun escritor precedente, consiguió hallar unidad en la Metafísica de Aristóteles, obra que este maestro de Alejandro dejó incompleta á Eudemon, quien no la terminó, quedando en ella tantos vacíos, interpolaciones y desórden que San Agustín miraba como una causa extraordinaria el llegar á comprenderla, y Avicena, despues de leerla cuarenta veces, confesaba que no la entendía del todo. Es, pues, un gran mérito encontrar el hilo que une sus fragmentos inconexos y confusos, reuniéndolos de otras obras para formar aquella ciencia primordial que contiene las demas partes de la filosofía y en la que todas vienen á reunirse en las elevadas regiones de la ontología, punto de partida y último término de la misma. Valiéndonos, pues, de los trabajos enunciados y siguiendo las huellas de Ravaisson, vamos á presentar la serie de las ideas de Aristóteles.

En las ciencias pueden considerarse tres partes: una poética, otra práctica y otra teórica, si bien las dos primeras pueden reducirse á la última, y todas incluirse y hallar su comple-

mento en la metafísica, eje comun en torno del cual se mantienen las ciencias, como asidas á un trono robusto que sostiene todos los ramos del saber humano, los nutre con su jugo y levanta sobre ellos su majestuosa cima.

Precedieron á Aristóteles las escuelas jónica, itálica y platónica, con las cuales disputa sobre las dos primeras partes de la ciencia, y ayudándose de la crítica y de la historia, pasa despues á la doctrina y al dogmatismo. La jónica, limitándose al mundo sensible, reconoce un principio solo y material, en el cual se verifican la variedad y la contingencia. Primeramente asegura que todos los fenómenos son transformaciones de un elemento primordial, y despues que hay muchos elementos materiales que no cambian intrínsecamente, sino que producen cambios en virtud de sus combinaciones. Se afana por sacar de tal física puramente mecánica la idea de causa; pero no consigue rasgar el velo material que la cubre, pues si la filosofía en su infancia llega á desentenderse del auxilio de la física, se pierde en las abstracciones del atomismo, ó en las oposiciones del número pitagórico, ó muere en el vacío de la unidad eterna, como la secta de los eleáticos.

La escuela jónica primitiva encontró al fin una variedad sucesiva de fenómenos, sin unidad y sin nada persistente; la otra que admite muchos elementos primitivos, nos hace confundir lo verdadero con lo falso, y la eleática absorbe el ser en una generalidad lógica. Todas en suma caminan al escepticismo, dando origen á la escuela sofística, pues los materialistas se pierden en una sucesión de cambios sin realidad y los idealistas en una unidad inmóvil y solitaria, que es la negación de la existencia.

Sócrates salva del naufragio las ideas del bien y del mal, demostrando que no solo tienen una existencia lógica, sino que contienen su esencia. Ademas Sócrates da á la filosofía un método, la inducción y la definición; asegurando que solo sabe que no sabe nada, pregunta á los demas y por medio del diálogo los conduce por fuerza á la definición, reúne sus ideas y respuestas, elimina las diferencias entre estas y con un desarrollo progresivo conduce siempre á la misma noción.

Platon eleva á teoría el método socrático, y porque la forma de este es el diálogo, le llama dialéctica. Esta como que nace de la duda y de la oposición de las cosas y de las ideas, empieza preguntando. Pero la interrogación, partiendo de lo posible, no lo traspasa, ni tampoco lo probable, y partiendo de la apariencia, de la opinión y en suma del no ser, nunca alcanza la realidad. Por esto no hay contacto entre lo posible y lo real; cualquiera ciencia que no se funde en una afirmación inmediata de la esencia, sino que pretenda llegar á esta, á una universalidad sustancial por medio de la dialéctica, no podrá llegar sino á existencias lógicas y se agitará perpetuamente en una región ideal, inferior al mundo de las sustancias.

Platon se equivocó exigiendo de la dialéctica mas de lo que puede hacer; Aristóteles hizo un beneficio imponiéndole límites insuperables y colocándola en un grado inferior á la ciencia, es decir, considerándola como arte ó ejercicio del espíritu. Platon llevó la dialéctica mucho mas allá del punto á que habia llegado hasta entonces, y en tanto que Sócrates se limita á la unidad lógica, él quiere encontrar la unidad real, la universal que existe por sí, distinta del mundo sensible, es decir, la idea. Mas la dialéctica no le pudo elevar á aquella altura, y habiendo llegado á los confines del mundo ideal, de allí no pudo pasar.

Aristóteles por lo tanto combate á Platon, demostrando que habia dado por fundamento á su sistema la idea, como cosa subsistente por sí, de donde se sigue que las relaciones de las cosas, las semejanzas, las negaciones y las producciones del arte de que no tenemos idea no son objetos que existen por sí mismos.

Esta objeción desaparece al punto que se demuestra que en Platon solo las esencias son ideas; mas se puede objetar de nuevo: La esencia es una en sí misma, luego no puede existir en los individuos que son múltiples, por consiguiente no hay realidad en la multiplicidad sensible. Ademas la esencia reside solamente en la idea y la idea en la esencia separada del objeto, y encerrada en su unidad incommunicable. No pueden darse especies, ya que la esencia no puede diferenciarse de sí misma, y sin diferencia no hay géneros. En fin, desapareciendo el individuo y la especie, no queda mas que la idea reducida á sí misma, es decir, una abstracción fuera de la realidad.

Á estas consecuencias procura sustraerse la escuela de Platon saliéndose de la realidad pura, y estableciendo una relación entre las ideas y el mundo sensible, y haciendo que las ideas sean modelos, tipos primordiales y eternos, de los que son copias é imágenes la naturaleza y la humanidad, ó bien que los seres participen de las ideas y se unan á la esencia de estas. El primer sistema, ó de la imitación, no explica cómo pueden corresponder las copias al modelo; y el otro, ó de la partición, descompone la unidad de la esencia, dividiéndola en una multitud de elementos distintos y absorbe el mundo sensible en las ideas, fuera de las cuales nada se da, quedando así solas aquellas, y no existiendo otra realidad que la que resulta de su mezcla y de sus diversos puntos de contacto. Esta teoría de las mezclas es el último paso que dió el platonismo.

Mas si la idea es una unidad sustancial, ¿cómo puede formarse de una colección ó una mezcla? Una esencia que sea colección de otras no es una; un agregado de elementos que se mezclan sin identificarse no es un ente, porque el ente es uno é indivisible. No hay, pues, realidad en la mezcla. De este modo se deja arrastrar Platon al uno *per se* y al ente *per se*, generalidad suprema, fundamento de las ideas. Y supuesto



que toda idea es una esencia y es una, no queda otra cosa mas que el ente *per se* y el uno *per se*, perdiéndose la variedad y lo contingente en la inmutable unidad de los eleáticos.

El platonismo, para detenerse en su vuelo hacia la unificación, se apoya en la dialéctica, de donde saca el no ente como oposicion del ente. Lo que no es el ente es el no ente ó el no ser, y el no ser es la pluralidad indefinida é indeterminada de los demas seres. Esta oposicion del ser y del no ser, de la unidad y del infinito debía resucitar el sistema pitagórico.

Aristóteles criticando las escuelas precedentes, negando la sustancialidad de las ideas generales, supone que el género existe solo en la singularidad y en la individualidad del ser, y hace presentir el empirismo que desarrolla en su filosofía y que se opone con todo su poder al idealismo platónico.

El que pregunte « si el individuo existe solo y si lo universal es una mera abstraccion, » no espere mas que dos respuestas, las cuales constituirán un perpétuo y renaciente dualismo, revestido de mil formas, segun el carácter propio de la época en que se manifieste y del temperamento intelectual de los hombres que le imaginen. Y sin embargo, no hay problema filosófico que no dependa de él. Si se abandona el empirismo, si solo existen lo particular y el individuo, hay que negar en moral toda ley universal é impersonal, y la ley se hace personal é inherente al individuo, ó por mejor decir, no es ley, ni por consiguiente obligatoria, porque el individuo no se obliga á sí mismo. Además de esto, individualizando el bien, se da á la moral un carácter de egoísmo, y dejan de existir la generosidad, la caridad y todo lo que es excéntrico y general en las manifestaciones libres del poder humano. La unidad, que en estética es el elemento general de lo bello y que reside en el punto en que se unen las variedades de los individuos y de las formas, desaparece en este sistema que coloca lo bello en cada particularidad aislada. En teología el empirismo no puede producir mas que fórmulas panteístas, en las que el individuo carece de sustancia, el efecto de causa y la variedad de existencia.

De estas consecuencias liberta Aristóteles su sistema, que no se asemeja ni al epicureismo antiguo, ni al nominalismo de la edad média, ni al sensualismo moderno, sino que los supera á todos de un modo extraordinario. Hé aquí un pequeño extracto de él.

Dado un hecho, la ciencia debe mostrarnos su causa. Teniendo las ciencias su orden progresivo como las causas, la filosofía *prima* tiene por objeto las causas mas sublimes, los primeros principios. En la serie de las causas hay una causa primera, y en la serie de los cambios un cambio final. Entre estos dos extremos se forman los conocimientos. Si no existe una causa primera, la ciencia marchará de causa en causa, sin encontrar nunca el punto

de partida, y entonces no será ciencia, y si en la serie ascendente de las causas hay un límite, no puede existir una multiplicidad infinita de causas diversas, sino que deben estas resolverse en cierto número de clases determinadas.

Cuatro principios llenan todas las condiciones de la existencia real: la materia, la forma, la causa motora y la causa final. La ciencia de los primeros principios es la ciencia de las causas del ser en cuanto es ser. Y no debe confundirse el ser con el accidente, el cual no tiene esencia propia ni principio á que pueda unirse, y por consiguiente no puede ser objeto de una ciencia. También la verdad se distingue del ser, supuesto que aquella es una combinacion de atributos: los atributos del ser le conducen á diez géneros ó categorías irreducibles: todas las demas por su relacion con el género del ser entran en el dominio de la metafísica.

Al ente se opone el no ente; á los varios géneros del ente corresponden otros tantos géneros del no ente, ó sean oposiciones. Las categorías y las oposiciones son las dos bases de la ciencia. Cada una de las proposiciones primeras, que en cierto modo constituyen lo mas sublime de la ciencia, y de las cuales penden todas las demostraciones, tiene su region especial, de donde no sale y dentro de la cual puede disponerse segun categorías distintas. Á cada género corresponde una ciencia particular. Hay principios que pertenecen á un género; mas hay otros que son comunes y se extienden á muchas ciencias, los cuales se llaman axiomas. La universalidad de los axiomas se funda en la universalidad del ser, y su union, su relacion con el ente absoluto, los hace necesarios y los coloca en la esfera de la filosofía *prima*.

Las categorías enunciadas son sustancia, cantidad, cualidad, relacion, lugar, tiempo, situacion, posesion, accion y pasion (1).

El movimiento es un hecho que se afirma, no se demuestra: es el paso del contrario al contrario. El ser, pasando de un estado á otro, se convierte en lo que no era: antes podía llegar á ser otra cosa, estaba en potencia; despues la llega á ser en acto. El movimiento y el paso de la potencia al acto es la realizacion del poder.

La materia es una potencia, y como toda potencia, no existe sino en el momento del acto. Antes de la accion es indeterminada é informe; en el acto se unen la forma y la materia. El movimiento no es un acto perfecto, no concluye en sí mismo, sino en el reposo; pero el reposo no puede ser último fin, porque es una negacion. El fin del acto es el acto mismo, siempre semejante á sí propio, sin cambio ni reposo; es la vida, el pensamiento. El movimiento produce un hábito, mas allá del cual está la forma mas elevada del ser, la actividad. Tal es el carácter del ser en Aristóteles: no es

(1) Η οὐσία, τὸ πῶσον, πῶτον, πρὸς τι, τοῦ, πότε, κείσθαι, εἶναι, ποιεῖν, πάσχειν.

el universal, no el género, no el ente absoluto, sino el acto.

La potencia es activa y pasiva: la una es el motor, la otra lo movable: la primera crea los cambios, la otra los experimenta. El acto es el término intermedio en que coinciden y se identifican los dos términos contrarios de la pasividad y de la actividad; es la forma comun que une las dos potencias: la materia es el principio pasivo, la forma el activo y fecundante. El cuerpo no se mueve por sí, sino que es movido. Sin embargo, la experiencia prueba que algunas cosas tienen en sí mismas la causa de su movimiento; ahora bien, esta causa del movimiento en lo que se mueve, es la naturaleza. La naturaleza está unida á la materia y no puede separarse de ella; pero la materia es solo la condicion de la accion y no la causa que la produce. El principio activo que modifica la materia y tiende á envolverla en la forma es la vida; mas la vida misma es una accion y esta accion constituye el alma.

La vida tiene varios grados: el primero, manifestacion ínfima y activa del organismo, es la vegetacion, y el mas elevado, la vitalidad del hombre: entre estos dos grados está la vida del bruto. La naturaleza se va elevando progresivamente de las formas inferiores á la humana, que es el último extremo. La humanidad es el resumen de todas las edades de la naturaleza: el fin de la naturaleza reside en el fin de la humanidad. Ahora el bien en la naturaleza es la accion, la que en la vida vegetativa está como adormecida bajo el peso de la materia: en la sensitiva ó animal la actividad se desarrolla casi de la materia; pero el mundo exterior la oprime y limita. Así que la naturaleza solo puede llegar á la actividad pura, y por consiguiente á su fin en la humanidad.

Toda accion produce un placer, y así cuantas mas acciones se efectúan, mas placeres hay. Mas el verdadero placer no se encuentra en los deleites de los sentidos, en los cuales la accion es limitada é incompleta: el placer mas puro se halla en la libre actividad del alma, en virtud de la cual se unen el bien y la felicidad; pero la accion en su forma mas sublime no es otra cosa mas que la eleccion inteligente y libre de un bien en lugar de otro. El bien supremo reside en la voluntad que elige libremente. De donde se sigue que no hay bien ni felicidad para el hombre sino en la situacion de la vida en que la voluntad y la razon están en ejercicio.

Para cada bien se necesita una aptitud, una potencia dispuesta al bien, una virtud. Pero además de esto la costumbre debe fortificar esta disposicion natural, é impedir que se extravíe. El hábito nace de la costumbre y la costumbre de repetir la accion, luego la virtud es práctica.

La teoría de la virtud es la moral: el bien es el término medio entre lo mucho y lo poco, entre el exceso y el defecto. También la virtud

es el justo medio entre dos cosas contrarias: la razon determina aquel medio y de aquí nace la prudencia, virtud directiva que se ejerce en la esfera de los sentidos y de los contingentes. Mas sobre esta y sobre todas las virtudes prácticas se halla la sabiduría que es la accion misma del pensamiento en toda su libertad, la intencion directa é inmediata del ser simple é indivisible, la accion perpétua de la investigacion. « Entre la cosa que piensa y la que es pensada, no hay término medio, » sino que se hallan en contacto. La accion de la investigacion es una accion permanente que no sale de sí misma ni de su unidad indivisible.

De la materia á la forma, de lo indeterminado á lo determinado, hay un continuo movimiento, y la identificacion de los dos términos de la potencia y del acto se efectúa en el tiempo. El pensamiento que se sustrae á las dos condiciones del tiempo y del movimiento, abraza simultáneamente y en su union la materia y la forma. Pero cuando la relacion entre el predicado y el sujeto no puede percibirla inmediatamente el entendimiento, la ciencia, lo mismo que la naturaleza, debe obtener la continuidad que se encuentra entre estos dos extremos. El intermedio en la esfera del pensamiento no puede ser el movimiento, pues en ella todo es inmóvil; pero un término medio une el atributo al sujeto. El silogismo es la union sintética de los dos extremos en una conclusion.

Mas para la ciencia y la demostracion es necesario el conocimiento de las premisas. El modo especial de hallar la proposicion mayor sin hacerla derivar de otras anteriores es la induccion. Esta es un silogismo sin término medio, en el cual la conclusion se convierte en proposicion mayor y la proposicion mayor en conclusion. La demostracion y la induccion proceden de un modo inverso: la una descende del género al individuo, y la otra asciende del individuo al género. La demostracion es un procedimiento científico por excelencia, al cual se reduce siempre la induccion. La primera es el orden lógico de la ciencia, al paso que la segunda representa el orden cronológico del conocimiento. En el orden cronológico la sensacion es el hecho primitivo, y á cada una de ellas corresponde un género, una ciencia particular. Lo universal es superior á todos los géneros, pues no se halla comprendido en ningún género particular, por ser tan solo una relacion. Lo universal no es como el género una reunion de particulares suministrados sucesivamente por la experiencia, sino un principio que en cierto modo reside en potencia en el alma, el cual aparece inmediatamente bajo el tipo mas puro y perfecto, al punto que la experiencia ofrece la relacion de dos términos universales, y se extiende de repente á todos los géneros posibles.

Componiéndose la demostracion de varios términos sucesivos que se afirman unos á otros,



es menester conocer lo que se afirma ó se niega, esto es, determinar los términos, ó sea *definir*. La demostración y la definición, esto es, la ciencia, no pueden alcanzar la realidad, la singularidad del ser, sino solamente la posibilidad. La realidad sensible es suministrada por una *intuición sensible*, y la realidad inmaterial é indivisible del ente absoluto por una intuición intelectual. La sola intuición puede suministrar la existencia.

Pasando á la teodicea, Aristóteles prueba la existencia de un primer motor inmóvil respecto de todo lo que está fuera de él, es decir, por sí mismo, eterno y necesario. En el primer motor se identifican la causa motora y la final; no mueve al mundo por medio de ningún impulso, sino como el objeto de un deseo mueve al que desea. Así como una cosa puede ejercer su influencia sobre mí y hacer nacer en mí un placer ó un disgusto, sin que yo influya en ella, del mismo modo el primer motor impele al mundo y le atrae á sí, sin que el mundo le impela á él. El primer motor no puede ser objeto de sensación, siendo simple é indivisible; pero es objeto del pensamiento como cosa inteligible.

Mas esta cosa inteligible no es abstracta, ni la idea del bien en la vacía generalidad que nos dejaron los platónicos, sino un ser real, el bien sustantivado, cuyo pensamiento penetra, mueve, atrae y agita con su acción el mundo. La acción contiene la vida, y en el grado mas elevado de aquella se halla el grado mas elevado de esta. El acto por excelencia es el pensamiento. La acción mas perfecta contiene la felicidad mas pura. Dios es, pues, un ser vivo é inteligente que piensa eternamente en sí mismo en medio de una perfecta felicidad. La vida divina no es práctica como la del hombre, sino que es la razón que se contempla á sí misma en medio de una actividad pura. El pensamiento especulativo no puede tener principio mas que en sí mismo, ni puede ser un fenómeno, un producto de la facultad de pensar, porque el acto es superior á la potencia. El pensamiento contiene en sí todo su ser y todo su objeto, no conoce mas que á sí mismo, pues si conociese otra cosa, descendería al mundo de las contingencias, y cesaría de ser el acto mas puro y mas sublime. De aquí nació el axioma famoso: *ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως ἡσθ' ἑσθ'*, *el verdadero pensamiento es el pensamiento del pensamiento*.

Esta es la metafísica de Aristóteles, la cual es fácil conocer cuánto se aparta del mezquino y exclusivo sensualismo moderno. Este establece que si toda idea viene de los sentidos por orden de generación, no puede haber en la idea derivada cosa que no exista en la idea generatriz, y como que la idea sensible es madre de todas las otras, ella hasta en su primer origen les imprime un carácter material indeleble. Ninguna mutación podrá hacer nunca que la idea sensible se convierta en idea de sustancia,

de causa, de infinito. Los sentidos dan el fenómeno, el efecto, lo finito y nada mas: el fenómeno no contiene la sustancia, ni el efecto la causa, ni lo finito lo infinito. Dado el fenómeno, el efecto, lo finito, es imposible sacar de estos, como si estuviesen contenidos en ellas, la causa, la sustancia, lo infinito.

Por el contrario, Aristóteles admite en el conocimiento un orden cronológico, una sucesión, no una generación. En la adquisición del conocimiento de la iniciativa, la anterioridad á la idea sensible; pero mas allá de los sentidos particulares existe el *sentido general*, esto es, el entendimiento que domina al mundo de las contingencias. La ciencia supera á la experiencia, y sobre las generalidades formadas por el entendimiento está lo universal, que no puede derivarse de la experiencia, y es como una aptitud nativa, dispuesta á entrar en acción.

Y aunque puede imputarse á Aristóteles haber hecho subjetivo á lo universal, sin embargo, no lo saca de lo exterior, y la actividad intelectual trae elementos que no pueden reducirse á un origen sensible. Independientemente de la intuición terrestre, reconoce otro intelectual, que es el conocimiento inmediato del ser absoluto, de lo inmaterial. En su física, en su moral y en su teodicea, halla un elemento sustancial é indivisible, el acto que se eleva por grados hasta la forma mas pura, que es Dios, ó sea el pensamiento del pensamiento, inmóvil en la eternidad, separado de la materia y que actúa sobre el mundo sin sentir la acción de este.

Ya hemos indicado en nuestra Narración que la oposición entre Aristóteles y Platon aparece ménos terminante á quien la observa de cerca. Es verdad que representan dos direcciones opuestas, una que se lanza al mundo de las ideas puras y otra que se atiene á la realidad y consolida la materia que segun el modo de ver platónico ondulaba como una sombra.

Aristóteles, haciendo eterna á la materia, evita la dificultad en que naufraga Platon de dar por origen á los fenómenos la relación y la mezcla de las ideas, y atribuye á la idea de materia una generalidad que ántes no tenia. Pero no parte de un principio único, y junto á Dios coloca la materia eterna. Mas ¿cómo se puede conciliar la eternidad de esta con la contingencia y con el primer motor?

Nuestro filósofo consideró la materia como elemento necesario de la ciencia: mas no determinó con tanta claridad la personalidad humana. La naturaleza se eleva desde la vida vegetativa á la animal, y de aquí á la humana, que es la manifestación sintética de todas las vidas inferiores, y en la cual vienen á perderse algunos rayos de una razón superior que no pertenece á ella. Pero el hombre no se opone á la naturaleza en una individualidad completa: no es una persona distinta, sino un átomo perdido en la inmensidad de la naturaleza, sin poder constituir su personalidad.

Absorbido así el hombre en la naturaleza, la moral carece de base, la virtud es una disposición natural y no viene del hombre, pues la razón que escoge entre el bien y el mal es divina y no humana, y en vez del hombre, creador libre é inteligente del bien, aparece un no sé qué del dogma antiguo, del destino, de la irresponsabilidad.

La teodicea de Aristóteles es sublime, si lo es alguna de las anteriores al Cristianismo, y nunca se concibió un Dios mas grandioso que el suyo, indivisible, eterno y que atrae hácia sí el mundo con el amor y con el deseo. Pero no es criador ni tampoco sustancia, si bien es un acto perpétuo del pensamiento que piensa en sí mismo. La aversión de Aristóteles hácia lo general no le permite dejar el acto sin actividad y el pensamiento sin el ente pensador (1). La filosofía helénica, por prodigiosa que fuese su fuerza especulativa, no pudo llegar nunca á la causa creadora ni á conciliar los dos elementos necesarios del pensamiento y de la ciencia, efecto y causa, materia y Dios.

De lo dicho aparece que la filosofía de Aristóteles no es del todo completa, porque aun cuando haya sustituido el individuo al género y el acto á la potencia, resta todavía determinar su relación, pues si el género se absorbe en el individuo y la potencia en el acto, se habrá sustituido á la abstracción de la idea platónica otra en sentido opuesto, permaneciendo formas que pueden llamarse sustanciales, pero que carecen de sustancialidad.

« Platon (copiarémos las mismas palabras de Ravaisson) habia considerado el ser con respecto á la generalidad, defecto al mismo tiempo que grandiosidad, porque lo general es la relación y sobre esta se fundan la proporción, la medida y la armonía. El mundo de Platon, matemático como es, es tambien el mundo de la belleza: el pensamiento recorre en él con complacencia todos los grados de la escala de las ideas hasta la unidad suprema que es su medida comun.

« Aristóteles fundando lo general sobre el individuo, le quita todo su valor; el ser permanente aislado en su particularidad, τὸ καθ' ἑαυτὸν: y no queda en la naturaleza otra cosa mas que division sin medida, ni armonía, Dios sin providencia, la vida humana sin objeto ideal: la belleza y la poesía desaparecen. Es el momento de la prosa; pero en la verdadera ciencia deben reconciliarse la prosa y la poesía....

« La *entelechia* de Aristóteles es superior á

(1) Es verdad, sin embargo, que Aristóteles en el libro XII, cap. 9, dice: *Ἐἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τὲ ἂν εἴην τὸ σμυρόν; ἔλλ' ἔχει ὡσπερ ἂν εἴη ὁ καθυπερθεῖον.* « Si el primer principio no pensar ¿sería superior á todos? Por el contrario, no sería mas que un sueño eterno. »

Tambien Aristóteles conoce la unidad de Dios; mas para no disgustar á los politeístas, la da á entender por medio del siguiente verso de Homero:

*Ὀδὴ ἀγαθὸν πολυμοιραντὴ εἰς κοίτην ἔστω.*

la idea, siendo real y viva, superior como el acto á lo posible; pero no comprende todavía ni hace remontarse á su origen la relación íntima entre la potencia y el acto, entre el no ser y el ser y entre lo negativo y lo positivo.

« Aristóteles, pues, no resuelve la poderosa objeción de la escuela de Megara: La potencia no es distinta del acto, supuesto que solo se manifiesta en este. Para responder á ella, era necesario reconocer la coincidencia de lo actual y de lo posible en lo absoluto. Lo absoluto es la fuerza que se desarrolla continuamente, y está pasando eternamente de la potencia al acto: en ella se encuentra la verdadera energía, la verdadera potencia, la causa. Aristóteles no se elevó á esta noción. Para él lo absoluto es el acto puro; la sustancia *per se* desaparece detras de su actualidad. No es el νόος que piensa en sí mismo, es el pensamiento νοήσις; no es el ser vivo sino la vida. »

Ravaisson va despues indagando las variaciones que sufrió y produjo la filosofía de Aristóteles en las diversas escuelas. Entre los antiguos, los neoplatónicos adoptaron una parte de ella y la perfeccionaron uniéndola con la doctrina platónica por medio de una combinación, en la cual la unidad, que es el principio supremo de Platon, contiene á la variedad, que es el principio supremo de Aristóteles. En la edad média los nominalistas y los realistas disputaron sobre la manera de explicar la relación que existe entre lo general y lo particular en la realidad, que es donde estos principios se unen. La escuela cartesiana proscribió despues el elemento peripatético, absorbiendo la individualidad, la diferencia y todas las particularidades en la unidad de una sustancia sin acción. Finalmente Leibnitz resucitó el pensamiento de Aristóteles desarrollándolo y perfeccionándolo. « Toda sustancia, segun él, es esencialmente activa, es una causa, y todo fenómeno un efecto; la causa produce por sí misma sus fenómenos, por lo que continuamente está en acción y continuamente se manifiesta en lo exterior. Es una fuerza, y su existencia consiste en su desarrollo. De este modo la actualidad y la realidad aristotélicas vuelven á tener su asiento en el ser. Leibnitz creyó de tal modo completado el progreso histórico en esta noción elevada, que pensó hallarle entero y expresado formalmente en la *entelechia*, y así siempre da este nombre á su fuerza ó mónada. Pero la idea de la *entelechia*; ¿cuán extralimitada se halla en él, ó por mejor decir, cuán aumentada y dilatada, y cómo la eleva á la potencia mas sublime! La escuela de Alejandría habia concebido lo absoluto como el punto en que se concilian lo actual y lo posible... Mas el ente del neoplatonismo desarrolla su potencia en virtud de una emanación perpétua é involuntaria. El Cristianismo, religion del espíritu y de la moralidad, debia presentar al mundo la verdadera idea de la acción. No bastando para esta la emanación, es menester



que el ser sea la causa y la causa activa de su propio desarrollo, es menester que aspire y que tenga inclinaciones, que se saque á sí mismo del reposo y de la indiferencia, que su virtud llegue á ser *virtud* y su acción *energía*. Este es el pensamiento que en el mundo moderno debe llevar al conocimiento de la humanidad, pensamiento que agitando extraviado al través de la dialéctica de la edad media, madurando en secreto en lo interior del alma cristiana y creciendo en el espinoso campo de la escolástica, brotó del empirismo de Campanella y llegó á sazón en Leibnitz. Lo que faltaba ántes de este era el momento de la tendencia, del esfuerzo, término medio entre la potencia y el acto, el cual se halla sublimemente expresado en la entelechia leibnitziana: « Vis activa actum quemdam sive *entelechiā* » continet, atque inter facultatem agendi actio- nemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se in operationem fertur... » *Entelechia ē prōvōtē*, id est nisus quidam seu vis agendi primitiva. »

« Muy propio es de Leibnitz el pensamiento de la fuerza como principio personal. De esta noción deduce inmediatamente la de la jerarquía de los seres y de la armonía del mundo, y aquí es donde se manifiesta con claridad el vicio del pensamiento aristotélico que representa al ser idéntico con la simple forma. Aristóteles no encuentra el término medio entre la multitud indefinida de las formas individuales y la unidad absoluta del *νοῦς*; pero en la filosofía leibnitziana desarrollándose perpetuamente la fuerza sin llegar nunca á su completa realización, pueden existir fuerzas mas ó menos desarrolladas, y disponerse el mundo con una gradación insensible desde el punto mas ínfimo de la existencia hasta la fuerza infinita en que el acto y la potencia encuentran su unión absoluta y que abraza el universo en su acción providencial. Los seres, pues, no se diferencian entre sí sino por el grado de realidad, como Aristóteles había comprendido, y su movimiento se funda en el perpétuo tránsito al acto; mas este movimiento (que no había visto Aristóteles) le producen en virtud de su propia actividad: el mundo no es solamente un acto eterno; su vida consiste en la acción y en la producción espontánea.

« La teoría de la identidad del pensamiento y del ser sigue la misma progresión; se ordena en la idea de la fuerza, y con ella se desarrolla; el ser, á medida que se eleva en la escala, pasa de la sensación á la percepción, de la percepción al pensamiento, y del pensamiento á la conciencia, y entonces se reconoce absoluto y saca de sí mismo las leyes absolutas de la inteligencia, supuesto que esta es innata por sí misma: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*. Así las leyes del pensamiento se rozan continuamente con las de la existencia, en lo cual el platonismo coincide con el aristotelismo en un sistema mas amplio.

« En la filosofía antigua se oponía al espíritu la forma, el *λόγος*, el pensamiento, ó según la fórmula peripatética, lo actual. Ahora que la potencia está reconciliada con el acto en la sencillez fecunda de la fuerza, ¿á qué se reduce la materia? Á la fuerza bajo el aspecto de la limitación; por consiguiente es lo pasivo, el objeto que la actividad pretende abrazar en su esfera de acción; pero pasivo, y posible solo bajo un aspecto relativo y en virtud de una oposición también relativa, en tanto que existe en la realidad la fuerza que se opone á la fuerza.»

La metafísica en cuanto á la parte histórica es, pues, una de las mayores glorias de Aristóteles, el cual echó los fundamentos de la historia de la filosofía buscando en todas partes la verdad é indicando el error sin indulgencia, aunque casi siempre con justicia. En la crítica del platonismo usó de una energía y penetración admirables; mas dejó de considerar uno de los lados de la cuestión, no por su culpa, sino porque en su mismo pensamiento hubo oscuridad en el aspecto de la generalidad y en la región de lo ideal á que Platon se había elevado.

Según Aristóteles, las ideas de Platon de lo general y lo universal son meras abstracciones, formas sin realidad, pues esta reside únicamente en lo particular, y el individuo no se realiza sino individualizándose. La materia se determina solo en la forma y por la forma, y toda forma es individual siendo activa. No hay nada que no esté en acción, y la acción en su concepto mas elevado es el pensamiento. En este caso todo se reduce á la acción *per se*. Aristóteles, temiendo la abstracción de la generalidad, y para salvar la realidad, el individuo, la diferencia, se limitó á la actividad; mas no vió que en la actividad pura la misma realidad perece, y que si el ente sin acto que le realice es una abstracción, también lo es el acto sin un fondo sustancial, y no hay realidad sino en la relación entre el ente y el acto, entre el acto como manifestación perpétua del ser, y el ser como base eterna del acto.

No es verdad que el ente consista todo en la sencillez del acto puro, puesto que entonces no sería mas que este mismo acto y no una realidad actual: el acto no es mas que un momento del ser, la forma que le envuelve y limita lo finito en que sin descanso se manifiesta su infinitud. Todo ente verdadero es concreto, esto es, contiene lo posible *in actu*, y bien lejos de ser una pura determinación, una forma inmóvil, se determina continuamente á sí mismo. Es el movimiento de la vida.

De este modo lo real es finito al mismo tiempo que infinito. « Lo que es solamente una de estas dos cosas, solo puede ser abstracto. El ser en relación consigo mismo es espíritu. Este, concebido como unidad real, como lo que se desarrolla á sí mismo, tiene sus momentos necesarios, y la relación entre estos constituye su ley. Estos momentos son las for-

mas del pensamiento, formas generales y abstractas, si se considera cada una en sí misma; pero que tienen su realidad y vida en el espíritu; formas posibles y al mismo tiempo actuales, que expresan su evolución progresiva. No están libres, ni separadas del ser, ni entre sí, sino que forman un organismo armónico. Tal es la lógica verdadera, que no consiste en una reunión de abstracciones, sino en un conjunto dotado de vida: el ser de Aristóteles, concebido como simple de un modo absoluto, no puede salir de sí, residiendo todo entero en su manifestación: el pensamiento puro queda, por decirlo así, concentrado como en un punto matemático. Es una identidad inmediata, en la que no tiene lugar la diferencia, de donde se sigue que falta el momento de la personalidad. La persona es el ser que está en oposición con todo lo que no es él, reconociéndose como idéntico en la variedad de su desarrollo. Al contrario, el ente absoluto de Aristóteles, el *νοῦς*, se recoge en sí mismo y no se desarrolla, de modo que no se da Providencia... Recíprocamente el ser relativo, partiendo del otro extremo de la escala, no tiene objeto absoluto, y no existe ideal ni del bien, ni de lo bello. Pero Dios, el *νοῦς*, es el bien supremo del mundo, y este aspira á él como á su fin; pero en Aristóteles esta tendencia es fatal, puesto que este fin es la misma forma universal que envuelve toda la naturaleza (*περιέχει τὴν ὅλην φύσιν*). Esta aspiración no es espontánea, y le falta enteramente la idea de la moralidad, la idea del libre movimiento hácia lo infinito en virtud de un agente.»

Estas dos consecuencias se sacan de la teoría peripatética del *νοῦς*, y como que la relación entre lo finito y lo infinito no estaba terminante, debía romperse la unión entre Dios y el mundo.

« El aristotelismo no es un monumento arruinado de un mundo finito, del que solo deban emplearse algunos restos en la construcción de la filosofía moderna, sino que debe entrar en ella todo entero en unión del platonismo, si bien ambos modificados, reconciliados... y dotados de nueva vida en un sistema mas sublime.»

#### § 12. DEL PRINCIPIO MORAL SEGUN ARISTÓTELES.

« Aristóteles fué uno de los filósofos antiguos que redujeron la moral á la perfección de sí mismo. Mas de lo que he leído en sus libros morales no puedo deducir con claridad si se debe clasificar á este maestro de la escuela peripatética entre los *subjetivistas* que hacen sinónima la perfección subjetiva y la perfección moral, ó entre los que no consideran la perfección del sujeto sino como el *título* de la obligación, reservando á la razón todo el derecho de manifestar esta obligación moral. Sin embargo, parece que Aristóteles sienta en algunos pasajes de sus escritos la verdadera obligación

é imputación de los actos morales; pero en dichos pasajes no habla tanto el filósofo como el hombre, y lo que dice en ellos parecen mas bien confesiones de la conciencia que investigaciones del entendimiento.

« Aristóteles observa una contradicción en que incurrió su maestro Platon. Este colocó el principio moral en la perfección del sujeto; mas habló despues del bien absoluto, del bien considerado en sí mismo, como objeto de la moral, y esto era, á lo ménos aparentemente, una contradicción (1), porque aun cuando el bien absoluto, contemplado y venerado por el hombre, ocasionase la perfección del sujeto, esta perfección consiguiente no podría ser todavía el principio moral, y si lo fuese, cesaría de ser tal la obligación de venerar el bien absoluto *per se* y con independencia de todas sus consecuencias (2). Aristóteles, pues, conservó el principio moral de Platon diciendo *perfectionate á ti mismo*, y alejó de la moral la cuestión del bien *per se*, ó sea del bien absoluto, introduciendo en su lugar la del bien relativo al hombre: de este modo hubo mas coherencia entre sus ideas; pero al mismo tiempo mas falsedad, porque el principio del bien subjetivo era falso.

« Aristóteles coloca la perfección humana en la consecución del fin asignado al hombre, hace consistir este fin en la felicidad y la felicidad en la posesión de los goces, unida al uso perfecto de la razón (3). Según este principio, Aristóteles debería pertenecer á la escuela de los eudemonistas, suponiendo que la felicidad fuese para él lo mismo que la obligación y no simple el título de la obligación.

« Lo que si es muy propio de Aristóteles, es el haber definido mejor la perfección humana y haber dado por criterio de ella el *medio* que se encuentra entre los dos extremos.

« Pero dicho principio solo puede ser á lo mas un *principium cognoscendi*, ó un criterio como le llamaban, y no un principio que exprese la esencia de la moralidad. Es de advertir, que comunmente se expone este prin-

(1) Se puede en cierto modo conciliar lo que dice Platon, distinguiendo en sus obras dos sistemas morales, el uno *directo* ó del bien absoluto, y el otro *reflexo* ó de la perfección del sujeto, entendida como perfección moral.

(2) Aristóteles despues de haber censurado á Sócrates por haber reducido la virtud á la parte intelectual, dice así hablando de Platon: « Finalmente Platon considera en el alma » dos partes, una en que reside la razón y otra que carece de » ella, y á cada una de estas atribuye virtudes que le son » propias. Hasta aquí va bien; pero no sucede lo mismo con » lo que sigue, pues confunde la virtud con lo que es un bien » *per se*, y no la hace consistir en un bien particular, propio » de ella, siendo así que el que raciocina sobre lo verdadero y » sobre el ente, no debe hablar al mismo tiempo de la virtud, » porque estas dos cosas no tienen nada de comun. » *Magior. Moral.*, I, 2. Pero aunque se conceda que Platon se contradice en este pasaje, Aristóteles se atuvo entre los dos términos de la contradicción al que era falso.

Observaré de paso que la teoría moral de Sócrates era tal vez mas especulativa que la de Platon contra lo que comunmente se cree, como lo prueba completamente este pasaje de Aristóteles.

(3) *Moral, ad Nicom.*, I, 1-7; X, 5, 6