



que ha hecho todo, y que Él es el que lo conserva todo. No hay ser en el mundo que pueda bastarse á sí mismo, y que no perezca si es abandonado por Dios. Esto es lo que ha hecho decir á algunos de los antiguos que todo está lleno de dioses; que entran en nosotros por los ojos, por las orejas, por todos nuestros sentidos; modo de discurrir que corresponde más bien al activo poder de Dios, que á su naturaleza. Si, Dios es verdaderamente el generador y el conservador de todos los seres, cualesquiera que sean, en todos los parajes del mundo; pero no lo es á la manera del débil artista, cuyo esfuerzo es doloroso y con fatiga; lo es por su infinito poder, que sujeta y mantiene sin trabajo alguno los objetos más apartados de él. Sentado en la primera y en la más elevada region del universo, en la cúspide del mundo, como ha dicho el poeta, se llama el Altísimo. Obra sobre el cuerpo que está más próximo á él, y despues sobré los demás cuerpos, á proporcion de su proximidad, descendiendo por grados hasta los parajes que nosotros habitamos. Esta es la razon por que la tierra y todas las cosas terrestres son tan débiles y tan inconstantes, tan llenas de turbulencias y de desórdenes; porque están á una distancia que les dá la más pequeña parte posible en la influencia de la Divinidad. Penetrando, sin embargo, esta influencia todo el universo, la region que nosotros habitamos participa tambien de sus beneficios, así como las regiones superiores, de cuya influencia participan todas más ó ménos, segun que se encuentran más ó ménos apartadas de Dios.

«Por la impresion que produce desde lo alto este corifeo del mundo, el cielo y los astros son estremecidos é impulsados para siempre. El sol, completamente luminoso, avanza por un doble movimiento, uno de los cuales marca los dias y las noches en el momento de salir y ponerse; el otro, del Mediodía al Septentrión, y del Septentrión al Mediodía, señala las cuatro estaciones. De aquí nacen siempre por la accion de la primera causa, las fecundas lluvias, los vientos, los rocíos y todos los demás fenómenos del aire, de los cuales nacen despues el curso de los ríos, la hinchazon de los mares, el crecimiento de las plantas, la madurez de los frutos, la fecundacion de los animales, su desaparicion, uniendo á esto la particular disposicion de cada uno de los seres como ya lo hemos dicho.

«Cuando, pues, el Jefe Supremo, el Regenerador, que no se ve más que por el espíritu, dió la señal á las naturalezas que se mueven entre el cielo y la tierra, todas, sin detenerse jamás, avanzan en sus círculos segun los límites que les han sido prescritos, desapareciendo y reapareciendo sucesivamente bajo mil formas que se levantan y abaten siempre por la impresion del mismo principio.

«Como nuestra alma, por quien vivimos, construimos ciudades, casas.... no se la ve, se manifiesta únicamente por sus obras. Ella es, sin embargo, la que ha dirigido el plan regular de la vida humana que le sigue y lleva; la que ha enseñado á cultivar las tierras, á sembrarlas; la que ha inventado las artes, estable-

cido las leyes, arreglado la policia, distribuido las funciones de la vida civil; la que, en fin, ha enseñado á hacer la guerra en el exterior y á conservar la paz en el interior. Ló mismo sucede respecto de Dios, cuyo poder es superior á todo otro poder, la belleza á toda otra belleza; cuya vida es inmortal, la virtud es infinita. Su naturaleza, incomprendible á toda otra naturaleza mortal, no puede manifestarse á nosotros sino por sus obras. Así, todo lo que se verifica en el aire, sobre la tierra, en las aguas, puede decirse con verdad que es obra de Dios, por quien dice el poeta físico Empedocles: «Todo fué, es, será en el mundo, humanos, plantas, aves, peces que hieden las ondas.

«Dios, que es uno, tiene muchos nombres, por relacion á los diferentes efectos que produce. Tiene todos los nombres de la naturaleza y de la fortuna, porque produce de él todos los efectos. Pienso que lo que se llama *necesidad* no es otra cosa que Dios, porque su naturaleza es inmutable; que es lo que se llama *fatalidad*, porque su accion tiene siempre su curso; *destino*, porque conduce á cada cosa á su fin, y no hay ser que no tienda á su destino. La alegoría de las parcas y de su huso tiene tambien el mismo sentido. Son tres para significar los tres tiempos. El hilo, que está sobre el huso, es el pasado; el que se coloca en él, es el presente; el que se va á colocar, es el porvenir. Una de las parcas reina sobre el pasado, es *Atropos* (ó *sin vuelta*), porque el pasado es irrevocable. La queis (ó *la suerte*) reina sobre el porvenir, porque tiene la suerte en sus manos. El instante presente pertenece á Cloto (ó *la hilandera*), porque distribuye é hila á cada ser lo que le conviene. Esta ingeniosa imágen no es otra cosa que la divinidad. Porque, segun la antigua tradicion de los hombres, dice Platon, Dios, comprendiendo en sí el principio, el medio y el fin de todas las cosas, atraviesa en línea recta toda la naturaleza; siempre acompañado de la justicia, que castiga á los violadores de la ley divina. Feliz el que se ha unido á esta ley en todos los tiempos de su vida (1).»

En el segundo siglo de la era cristiana, San Justino, en su exhortacion á los gentiles, habla de esta carta de Aristóteles á Alejandro, y la llama un compendio de su filosofía, lo que es en efecto. En el mismo siglo el filósofo Apuleyo la tradujo al latín, declarando que era la filosofía de Aristóteles y de Teofrasto. Más tarde, Estobeo escribió de ella como de Aristóteles trozos considerables. El retórico Demetrio la presenta como una prueba de la elocuencia de este filósofo. Ciceron compara esta elocuencia á un río de oro; la carta de Alejandro justifica este elogio (2).

Distinguianse tres cielos en tiempo de Aristóteles: el cielo atmosférico con lo que contiene; el cielo del sol, de la luna y de los planetas; el cielo ulterior, límite del universo, y abarcando toda la creacion. Más allá de este último cielo, segun nuestro filósofo, no hay espacio, ni vida, ni tiempo. Allí es donde habita la

(1) Arist., *De mundo* ad Alex., cap. II, VI y VII.
(2) *Acad.*, 4, n, 116.



divinidad, inmutable, eterna, bastándose soberanamente á sí misma, y comunicando desde allí el movimiento y la vida á todo lo demás (1).

Todos los antiguos decian que este cielo, que sirve como de trono á la Divinidad, fué producido físicamente así como los otros dos; pero muchos sostenian que con todo eso era eterno é incorruptible. Aristóteles prueba contra éstos, que si este cielo fué producido como lo son generalmente los cuerpos, no es incorruptible ni eterno. Piensa él que es á la vez uno y otro; pero tambien que no fué producido como lo demás (2). Esto era, sin embargo, para él una especie de probabilidad, porque dice formalmente en otra parte: «Hay problemas tan grandes y tan áridos, que no podemos decidir nada de ellos, tan difícil es explicar la causa de ellos; por ejemplo, ¿el mundo es eterno, ó no? (3).» En Aristóteles los nombres de cielo y de mundo son sinónimos.

Este filósofo recuerda y examina las opiniones de los antiguos referentes á la tierra. Unos, como los pitagóricos, pensaban que era redonda y se movia al rededor de un centro; otros opinaban de distinta manera. Aristóteles cree que es redonda, pero inmóvil (4).

Por último, en cuanto á la física general del cielo y de la tierra, la ciencia moderna ha encontrado que Aristóteles se engañó más de una vez; porque los hechos que servian de base á sus razonamientos, no habian sido observados ni con bastante exactitud ni en suficiente número. Los sábios han cometido la culpa, en cierta época, de someterse en un todo á la opinion de Aristóteles, hasta el punto de no observar ni ver por sí mismos; en lo cual iban contra el ejemplo y contra los principios de su maestro. Aristóteles no admitia ciegamente las opiniones de los filósofos anteriores, las examinaba todas. No decia que las ciencias naturales descansasen en la autoridad de alguno de ellos, ni tampoco sobre la suya, sino sobre numerosas experiencias y bien hechos (5).

Hubieran debido seguir el ejemplo de los teólogos católicos. Cualquiera que fuese la estimacion de éstos por el filósofo de Estagira, cualquiera que fuese el ahinco con que adoptaron su método, su orden, su claridad, su precision, no le tomaron, sin embargo, por regla de la doctrina cristiana: segun ésta, por el contrario, admitian, rectificaban ó rechazaban sus opiniones particulares. Los físicos debieran haber hecho siempre lo mismo y no atenerse siempre á la opinion de Aristóteles como una cosa infalible, sino confrontarla con la gran regla de las ciencias físicas, la exacta y múltiple observacion de los hechos.

En cuanto á la historia natural de los animales, ciencia que Aristóteles creó, por decirlo así, él sólo, todo es en ella observacion. La anatomía del cuerpo humano sirve de punto de comparacion. En cada parte de este cuerpo

compara la parte correspondiente del cuerpo de los diversos animales, entremezclando adiciones curiosas sobre sus costumbres. Alejandro habia dado órdenes y hecho considerables gastos para coleccionar animales de todos los países, á fin de que el filósofo pudiese observarlos bien. Así, despues de veintidos siglos, esta gran obra del filósofo, es todavia admirada como una cosa notable que nada ha excedido ni igualado (1).

Por lo que hace al hombre, Aristóteles le define un animal racional. La palabra *animal* en latín, y la palabra *zoon* en griego, significan literalmente un ser viviente, y no presentaban quizá, en su origen, la idea de abyeccion que va unida á la palabra española. Platon le definió á su vez: un alma, sirviéndose del cuerpo y mandándole (2). La manera de considerar al hombre es diferente. En las ideas de Platon, es una inteligencia animando á un cuerpo; en las ideas de Aristóteles, es un cuerpo animado por una inteligencia. La definicion es en el fondo la misma; únicamente que, para llegar á ella, el uno parte de arriba, el otro de abajo. Así la de Platon, el hombre es un alma sirviéndose de un cuerpo, parece más noble; pero, como observa Santo Tomás (3), no expresa la union íntima y sustancial del alma y del cuerpo, que constituye, sin embargo, la personalidad humana; ella no la supone más estrecha que la que hay entre el hombre y su vestido, entre el obrero y sus herramientas, entre el piloto y su navio. Nos parece que se evitarian todos los inconvenientes, definiendo al hombre una inteligencia encarnada.

En los tres libros *Del Alma*, Aristóteles, examinando las opiniones de los antiguos, establece extensamente que el alma no es un fuego, ni una armonía, ni un compuesto de sutiles elementos, sino una sustancia actual, perfecta, sin mezcla, incorruptible, incorpórea, inmortal; principio de la vida, del sentimiento y de la inteligencia. Demuestra en particular que pensar no es sentir. Segun él, los sentidos perciben las formas de los objetos sin la materia; estas formas intelectualizadas llegan hasta el alma que se les asimila, de suerte que el alma viene á ser como todas las cosas, sin ser por tanto ninguna de ellas (4).

¿No es ella cierta imágen de Dios? Todas las cosas están en Dios de una manera divina; de tal suerte, sin embargo, que Dios no es ninguna de ellas, y ninguna de ellas es Dios.

Un filósofo cristiano de Armenia, David, que tradujo en el quinto siglo muchas obras de Aristóteles que todavia subsisten en armenio, recuerda los argumentos por medio de los cuales este filósofo sentaba la inmortalidad del alma. En sus lecciones científicas para sus discípulos usaba de razones necesarias; por ejemplo: el alma es imprecadera, porque si debiese perecer, seria principalmente cuando

(1) *De celo*, lib. I, cap. IX.
(2) *De celo*, lib. I, cap. X; lib. II, cap. I.
(3) *Top.*, lib. I, cap. IX.
(4) *De celo*, lib. II, cap. XIV.
(5) *Metaph.*, lib. I, cap. I.

(1) Tal es el juicio de Cuvier.
(2) *Plat.*, I, *Alcib.*
(3) *Cont. Gentes*, cap. LVII.
(4) *De anima*, lib. III, cap. VIII.



el cuerpo se marchitase por la vejez. Pues bien, ella está como marchitada cuando el cuerpo florece, y florece cuando el cuerpo se marchita. Es, pues, imperecedera. En sus lecciones familiares para toda la multitud, decía: El alma es inmortal, porque instintivamente todos los hombres hacen libaciones á los muertos y juran por ellos. Por tanto, nadie hace jamás semejante cosa para lo que en manera alguna existe. Alejandro de Afrodisea, filósofo del segundo siglo, pretendía que, en sus lecciones comunes, Aristóteles enseñaba lo que los demás consideraban como verdadero; pero que en sus conversaciones privadas enseñaba lo que le parecía á él mismo verdadero. Este Alejandro sostenía que el alma razonable es mortal; no queriendo tener contra él la autoridad de Aristóteles, cuya doctrina decía seguir en todo, imaginó esta oposición entre las dos enseñanzas de este filósofo. Esta observación es del filósofo David (1), y se encuentra justificada por el texto del mismo Aristóteles. En el primer libro *Del Alma*, capítulo IV, se lee, entre muchos argumentos sobre la incorruptibilidad natural del alma, aquel de que habla el filósofo armenio, á saber: que el alma es imperecedera, atendiendo á que no se marchita por la vejez del cuerpo. La suposición del filósofo Alejandro es, pues, una calumnia, y esta calumnia se ve reproducida en muchos diccionarios enciclopédicos de nuestros tiempos.

Lo que ha sucedido á Platon y á Aristóteles para la definición del hombre, les ha sucedido en general para todos los conocimientos humanos. El uno parte de arriba, el otro de abajo; pero acaba por encontrarse en cierto medio. Platon remonta el origen y la certidumbre de nuestros conocimientos hasta Dios, cuya inteligencia contiene los tipos inteligibles, eternos de todos los seres; tipos más verdaderos y más reales que los seres mismos. Nuestras inteligencias no participan de esta verdad esencial de las cosas, sino por irradiación de la divina inteligencia, luz que alumbrá á todo hombre que viene á este mundo. Esta iluminación común y superior constituye la razón común de la humanidad, el sentido común. De aquí es de donde Platon y Sócrates toman sus argumentos para refutar á los sofistas, impugnarlos hasta el absurdo, ponerles en contradicción consigo mismos. Aristóteles parte, de lo que tenemos, de común con los animales, de los sentidos. En el hombre, estos sentidos, percibiendo los objetos materiales, transmiten de ellos las formas inmateriales al alma razonable que se les asimila; muchas de estas sensaciones espiritualizadas producen una experiencia; muchas experiencias producen en la inteligencia ó el espíritu fórmulas generales ó primeros principios que todo el mundo cree y conoce. De aquí es de donde, para refutar á los mismos sofistas, Aristóteles saca la base y la regla del razonamiento, la base y la regla de todas las ciencias. Partiendo de dos opuestos extremos, Platon y Aristóteles se vuel-

(1) Memoria sobre la vida y las obras de David, filósofo armenio, por C. F. Neumann. Nuevo diario asiático, 14 de Febrero, 1829, pág. 114.

ven á encontrar así en el sentido común para combatir á los mismos enemigos.

Hay más: Plutarco y Simplicio han notado una gran semejanza entre las formas de Aristóteles y las ideas de Platon; «Aristóteles, dice el primero, conserva las nociones universales ó las ideas, sobre las cuales han sido modeladas las obras de la Divinidad, con esta diferencia únicamente; que, en la realidad, no las separa de la materia (1).» La materia, según Aristóteles, es aquella de que se compone alguna obra, como del bronce se saca una estatua; la forma es un molde, es la razón según la cual es ejecutada esta obra; determina el género de ella (2). La forma y la idea tienen en el fondo el mismo carácter, con la diferencia de que Platon la separa del objeto para colocarla en la inteligencia divina, mientras que Aristóteles la imprime en el objeto y no la separa de él sino por una operación del pensamiento humano (3). En fin, tal es el pasaje de sus escritos en donde Aristóteles aparece enteramente de acuerdo sobre este punto con Platon. «Todos estamos persuadidos de que lo que sabemos no puede ser de distinta manera. La ciencia comprende, pues, lo que es necesario, por consiguiente lo que es eterno; porque todo lo que es absolutamente necesario es también eterno, y lo que es eterno es por la misma razón no producido é incorruptible (4).» Todo se parece admirablemente á los tipos inteligibles, eternos, cuyo conocimiento produce solamente, según Platon, una ciencia verdadera.

Como los sofistas ambicionaban el parecer sábios más bien que el serlo verdaderamente, no buscaban la verdad, sino la apariencia; no se dedicaban á razonar sobre lo justo, sino sutilmente. Tomaban para esto muchas formas. Unos hacían aprender á sus discípulos un gran número de discursos compuestos de antemano sobre toda clase de materias. Cuando preguntados, sorprendían un chaparrón de palabras elegantes y razonamientos plausibles (5). Otros, estos eran principalmente los de Jonia, en vez de responder á lo que se les preguntaba, lanzaban á sus interrogadores algunas cortas palabras enigmáticas; si se quería saber la razón de ello, se quedaba de repente absorto con otra palabra equivocada: imposible era de todo punto concluir con ellos (6). Otros, en fin, se vanagloriaban de argüir en pró y en contra sobre cualquiera materia que fuese, é inventaban á este propósito las más extrañas sutilidades. Platon les combate á unos y á otros en muchos de sus diálogos, los últimos, principalmente, en su Eutidemo. En ellos se ve cuán poco tenían que temer los sofistas por un Platon y un Sócrates, puesto que no estaba al alcance del común de las gentes el arte de hacer constar la verdad

(1) Plut., *De placit. phil.*, lib. I, cap. X.

(2) *Phys.*, lib. II, cap. I, 3.

(3) De Gerando., *Hist. compar. de los sistem. De filos.*, cap. XII, pág. 352.

(4) De morib. lib. VI, cap. III.

(5) Arist., *De repreh. sophist.*, lib. II, cap. últ.

(6) Plat., *Teetetes*, t. II, pág. 129, ed. bip.



y de desenmascarar el error, el arte de discurrir sobre lo justo y de descubrir los vicios de un razonamiento falso. Lo que hasta entonces no existía, lo hizo Aristóteles, y lo hizo de tal suerte, que veintidos siglos no encuentran nada que enmendar por la precisión en sus reglas del razonamiento y de la discusión, de otra manera en su lógica y su dialéctica: lo hace de tal suerte, que los males razonamientos que se encuentran en sus propias obras pecan siempre contra alguna de las reglas que ha sentado, y caen siempre en alguno de los defectos que señaló en su *Refutación de los sofistas*.

¿Y cómo ejecuta esta gran obra? Considera atentamente el lenguaje común de los hombres, observa qué idea es la que generalmente unen á tal ó cual expresión que es frecuente en las discusiones científicas; se dedica á determinar esta idea de una manera bien clara y precisa. Por ejemplo: ¿Qué es sustancia, cantidad, relación, cualidad, género, especie, nombre, verbo, palabra, etc.? Hé aquí lo que esclarece, según el sentido común, en sus categorías ó apelaciones.

Una gran parte de este trabajo sirve de fundamento á lo que se conoce con el nombre de gramática. Tiene también tales definiciones, entre otras la del verbo, cuya brevedad y concisión no han podido conseguir las modernas gramáticas. La base de su metafísica ó de su ciencia de las ideas universales no es de otro género. ¿Qué es lo que se entiende por experiencia, arte, ciencia, sabiduría? ¿De cuántas maneras se dice principio, causa, elementos, naturaleza, contrario, uno, sér, sustancia, y así de lo demás? Tales son las cuestiones fundamentales que comienza por resolver en su obra *De la Metafísica*. El método de que se sirve se ve desde el primero y segundo capítulos del primer libro, en donde se trata de definir lo que es la filosofía.

«Todos los hombres, dice, desean naturalmente saber, no tanto por el uso que pueden hacer de él, sino por el placer mismo de saber. El conocimiento que más estiman es el que llaman sabiduría ó filosofía; todos están persuadidos de que ella se ocupa en el exámen de las primeras causas, de los primeros principios. Para convencerse de ello, no hay más que considerar la idea que tenemos de un sábio ó de un filósofo. Pensamos, desde luego, que un filósofo lo sabe todo, tanto como esto es posible, sin tener, sin embargo, la ciencia de los detalles. Despues, sabe lo más difícil; sentir, por ejemplo, es una cosa común á todos: así es fácil y no hay en ella nada de filosofía. Despues, consideramos como más sábio en una ciencia á aquel que la sabe con más certidumbre y que es más capaz de desenvolver las causas de ella. Entre las ciencias, llamamos más sábia y filosófica á la que tiene por fin principal ella misma y el saber, que la que se refiere á otra; la que manda, más que la que sirve. Tales son las ideas que tenemos de la sabiduría y de los sábios. Pues bien, todo esto se encuentra reunido en la ciencia de las primeras causas, de los primeros principios, de las nociones universales. Conoce todo en cierta manera; cono-

ce lo más difícil y lo más apartado de los sentidos; conoce con más certidumbre, y es la más capaz de enseñar; es la más científica, porque conoce los primeros principios de todas las ciencias; á ella hay que recurrir, ¿pues sabes por qué debe hacerse cada cosa, y conocer el bien final de ella? La historia viene en su apoyo. Teníanse las cosas necesarias para una vida cómoda, cuando se puso á cultivar la sabiduría; lo que hace ver perfectamente que la buscamos por ella misma y no por ninguna otra utilidad. Del mismo modo que llamamos libre á un hombre que existe para él y no para otro, así también, entre la ciencias, solamente la filosofía es la ciencia libre, porque únicamente ella existe para ella. Así, pues, su posesión será justamente considerada como una cosa no humana, porque la naturaleza del hombre es esclavizada en bien de las cosas. Simónides dijo, en consecuencia, que solamente Dios tiene este dón precioso; pero como la Divinidad no es envidiosa, los hombres no deben perder la esperanza de participar de él. No hay, pues, una ciencia más honrosa, porque la más divina, es sin duda la más honrosa también: luego la filosofía lo es de dos maneras. En efecto, la que Dios posee principalmente y que es la ciencia de las cosas divinas, es ciertamente la más divina de las ciencias. La sabiduría tiene estas dos ventajas: ocupándose de las causas, se ocupa de Dios, á quien todos consideran como causa y principio; despues Dios la posee ó bien él sólo, ó bien principalmente. Las demás ciencias pueden, pues, ser más necesarias á la vida, pero ninguna es mejor (1).»

Se ve, pues, que para encontrar la definición de la sabiduría ó de la filosofía, y así de todo lo demás, Aristóteles no hace más que resumir las nociones comunes; todos tienen de ellas. Se ve también que, según Aristóteles como según Platon, la sabiduría habita en Dios solamente, y que por la bondad divina tenemos parte en ella. Parecen ambos un lejano eco de Salomon, que nos muestra á la sabiduría engendrada por el Eterno antes de todos los siglos, ordenando con él todas las cosas, marchando delante de él en el universo, constituyendo sus delicias el estar con los hijos de los hombres, y levantando su voz hasta las puertas de las ciudades (2).

Considerando el lenguaje común de los hombres con esta atención reflejada, Aristóteles hizo un descubrimiento que, pequeño en la apariencia, ha tenido inmensos resultados, dando á la inteligencia y á la palabra humana algo más seguido, más nervioso, más firme que antes. Fué el primero que singularizó la forma natural y completa del razonamiento, el silogismo, é hizo constar las reglas y los abusos de él. ¡Cosa admirable! Ciceron y San Agustín encontraron en la filosofía de Aristóteles y de Platon una especie de trinidad científica: el sér, la verdad, el bien. Una análoga trinidad se revela en el razonamiento

(1) Arist., *Metaph.*, lib. I, caps. I y II.

(2) *Prov.*, VIII.



completo. Distingúense en él tres proposiciones: la mayor, la menor y la conclusión; y tres ideas principales ó tres términos: los dos extremos y el medio término ó el mediador. El silogismo es perfecto, cuando, subsistiendo la primera proposición por sí misma, la segunda procede de la primera, y la tercera procede á la vez de la primera y de la segunda; de otro modo también, cuando el medio término ó el mediador, aunque personalmente distinto de los dos extremos, es, sin embargo, de la misma naturaleza que uno y otro. En el fondo, todas las reglas del silogismo corresponden á esta unidad en la trinidad, á esta trinidad en la unidad.

Además, según Aristóteles, las proposiciones fundamentales, de las cuales emana la conclusión, descansan únicamente sobre la fe. «Hay demostración, dice, cuando el silogismo procede de proposiciones verdaderas y primeras, ó bien de proposiciones emanadas de estas. Son verdaderas y primeras las que obtienen crédito, persuaden por sí mismas y no por otras. Porque, en los principios científicos, no hay que buscar el por qué, sino que cada uno de los principios debe ser creído, debe tener fe por sí mismo (1).» Saca de aquí esta consecuencia, que es una necesidad creer en los principios y en las premisas más que en la conclusión (2). Llamo principios demostrativos, dice también, á las opiniones comunes por las cuales todos los hombres demuestran, por ejemplo, que no hay medio entre el sí y el no; que es imposible que una cosa á la vez sea y no sea, y otras proposiciones más semejantes (3).» Así, pues, Aristóteles funda los primeros principios, no sobre la evidencia, como se le ha hecho decir en muchos libros, sino sobre la fe, la persuasión común, sino sobre el sentido común. La ciencia no excluye, pues, la fe, sino que por el contrario la supone. Esto es de tal manera verdadero, que Aristóteles dice en un pasaje: *Todo el que cree y conoce los principios, este sabe* (4). Y en otra parte consiente en que se defina la ciencia, *una concepción muy digna de fe* (5).

Se apoya siempre en el mismo fundamento para establecer su dialéctica ó su arte de discutir científicamente. Examinando las proposiciones que conviene ó no discutir, se expresa en estos notables términos: «Nadie, teniendo sentido, intenta probar lo que nadie ha probado, ni pone en tela de juicio lo que es manifiesto á todos ó á la mayor parte, porque esto no ofrece duda alguna, y aquello nadie lo admitirá. La proposición dialéctica es, pues, una cuestión que parece probable, ya á todos, ya á la mayor parte, ya á los sabios, ya á los más renombrados, con tal que, sin embargo, no sea una paradoja, porque se admite voluntariamente el común sentir de los sabios, desde que no es contraria al común sentir del mayor número (6). Inquietarse por lo que el primero

(1) *Top.*, lib. I.

(2) *Analyt. post.*, lib. I, cap. II, sub fin.

(3) *Metaph.*, lib. II, cap. II.

(4) *De Morib.*, ad *Nicomach.*, lib. VI, cap. III.

(5) *Top.*, lib. V, cap. II.

(6) *Top.*, lib. I, cap. VIII.

que ha llegado á investigar un hecho cualquiera avance contra el sentido común, es una necesidad. No hay necesidad de examinar todo problema ni toda proposición, sino solamente aquella con motivo de la cual podría tener dudas un hombre teniendo necesidad de razón, y no de castigo ó de sensación. Porque los que dudan si es necesario honrar la Divinidad, amar á sus padres ó no, estos tienen necesidad de ser castigados; los que dudan si la nieve es blanca ó no, tienen necesidad de ver. No es necesario, pues, ocuparse en problemas, cuya demostración es muy próxima ó muy lejana: en el primer caso, no hay ninguna duda; en el segundo, no tendría término una discusión (1).» Así habla Aristóteles. Aquellos, pues, que han perdido su tiempo en vanas disputas, estaban ciertamente muy lejos de seguir los preceptos de este filósofo.

Se han alabado mucho el método y las reglas de la duda científica, inventadas, se dice, por Descartes. La verdad es que Aristóteles fué el primero que indicó la necesidad y los límites legítimos de toda duda metódica para adquirir una ciencia verdadera. En la *Metafísica* se lee un capítulo intitulado: *Uso de la duda y en qué se debe dudar*. «Para llegar á la ciencia que buscamos, dice, es una necesidad desde luego, en qué cosas hay que dudar; estas son aquellas en que algunos piensan de distinta manera que los demás, y aquellas también en que, sin esto, se ha omitido algo principal (2).» Así, pues, Aristóteles, de acuerdo con el buen sentido, no cree que se deba ni aun que se pueda dudar de todo, sino únicamente de aquellas cosas en que las opiniones estén divididas, y en las que se distinga que ha sido despreciada una consideración importante.

Largo tiempo se ha creído, no sin plausibles motivos, que Descartes quería la universalidad de la duda, y que no daba á cada uno otra regla para salir de ella que su propia razón, su evidencia individual, razón que empezaba dudando de sí misma, así también como de todo lo demás. Aristóteles evitó el primer inconveniente, y combatió el segundo. En el segundo libro de su *Metafísica* hay un capítulo, el sexto, que tiene por inscripción: *Lo que á cada cual parece, no es por esto cierto*. «Lo que sostiene Pitágoras, dice, á saber: que el hombre es la medida de todas las cosas, viene á ser lo que dicen otros sofistas, que una misma cosa puede á la vez ser y no ser. En efecto, esto es decir: lo que á cada cual parece, es cierto. Siendo esto así, sucederá que una misma cosa es y al mismo tiempo no es; que al mismo tiempo es mala y buena, y así de otras muchas contradicciones: siempre que tal cosa aparezca buena á estos y mala á aquellos, y la medida para cada uno será lo que le parezca. Querir dar el mismo crédito á las opiniones y á las suposiciones de gentes que se contradicen, es propio de un necio. Esto es manifiesto según lo que sucede en las sensaciones. Nunca una misma cosa parece dulce á unos y lo contrario á otros, cuando los sen-

(1) *Top.*, lib. I, cap. IX.

(2) *Met.*, lib. II, cap. I.



tidos y el discernimiento de estos ó de aquellos no están obstruidos ó inutilizados. De donde es necesario sacar la consecuencia que los unos son la medida y que los otros no lo son. Otro tanto digo de ellos respecto del bien y del mal, de lo honesto y de lo deshonesto, y de otros objetos parecidos (1).» En otra parte resume todo en dos palabras: «Lo que parece á todos, decimos que indudablemente es así; el que abandonase esta universal creencia, no diría nada más creíble (2).» Es decir, si no se cree en el sentido común, en el conjunto de los primeros principios comunes á todos los hombres, no se puede ya creer nada; no hay más certidumbre, más verdad para el hombre: esta es la duda universal y la muerte de la inteligencia. Más adelante, en un capítulo intitulado: *Del método de enseñar*, da esta regla general: «Para establecer la fe de lo que se sienta, es necesario aducir razones, testimonios, con ejemplos análogos; porque la más irrecusable prueba, es la que haga constar que todos los hombres confiesan lo que se dice. Si no se puede llegar hasta este punto, es necesario al menos apoyarse en alguna verosimilitud, porque cada cual tiene alguna cosa de verdad que se puede aducir como prueba de ello. Lo que se dice con verdad, pero oscuramente, llegará á ser claro, si se substituyen por expresiones mejor conocidas las que son confusas (3).»

Finalmente, Aristóteles parte del sentido común como base, le constituye como regla, tanto en su *Lógica* ó el arte de razonar, como en su *Dialéctica* ó el arte de discutir, y como en su *Metafísica* ó la ciencia de las ideas universales. Esto no es decir que alguna vez no se engañe en el camino; pero también enseña el modo de ponerse otra vez en buena dirección.

Lo que es sobre todo notable, es que Descartes mismo acabó por volver á las ideas de Aristóteles. Porque, según sus respuestas auténticas á las objeciones de sus amigos, es cierto que Descartes no pretendía poner en duda, y esto momentáneamente, los primeros principios que creía también innatos en el hombre, ni mucho menos las consecuencias prácticas y morales que se desprenden naturalmente de ellas, sino únicamente los juicios y conclusiones ulteriores y metafísicas que constituyen la ciencia propiamente dicha, y en las cuales solamente puede encontrarse error (4). En lo cual está de acuerdo con Aristóteles, que dice que la ciencia no es de los primeros principios, sino de las conclusiones, y llama primeros principios á las proposiciones que obtienen crédito, que persuaden por sí mismas y no por otras. Si ahora se restringe, como se debe, la significación del *sensitivo común*, al conjunto de estos primeros principios de la

(1) *Met.*, lib. X, cap. XVI.

(2) *De morib. ad Nicomach.*, lib. X, cap. II.

(3) *De morib.*, ad *Nicomach.*, lib. I, cap. VI.

(4) Descartes, *Respuestas á las segundas objeciones. Respuestas á las décimas sextas objeciones*. No es sin embargo sostenible, bajo ningún punto de vista, la filosofía de Descartes.

razón natural y de sus principales consecuencias, los diversos sistemas de filosofía sobre la certidumbre científica, podrán, con facilidad, conciliarse y aun confundirse en uno.

Cosa admirable, después de tantos siglos de estudios, de razonamientos y de experiencias: en la lógica, la dialéctica y la metafísica de Aristóteles se encuentra todavía el conjunto más claro, más preciso y más completo sobre estas materias.

El que poseyera estas tres ciencias, y no se atuviera más que á ellas, tendría, sin duda, fuerza y concisión en el espíritu. Sería como un cuerpo todo hueso y todo nervios, pero sin tener quizá carne, piel, color, gracia. Hay un arte que ayuda á la naturaleza á unir estas otras ventajas, á dar á la precisión y al vigor del pensamiento la expresión conveniente para ayudarla á entrar más fácilmente en los corazones: llámase retórica ó el arte de bien decir, el arte de persuadir. También fué Aristóteles el primero que escribió de ella un tratado completo. Considera este arte como una continuación y un complemento de la dialéctica. Todos los hombres participan del uno y del otro. No hay uno que no se mezcle en razonar y en discutir, que no le use para acusar á un enemigo ó para defenderse á sí mismo. Unos le practican al acaso, otros por cierto hábito. Observan por qué unas veces tienen buen éxito, otras no; todas convienen en que es una obra de arte. La retórica es, pues, según Aristóteles, el arte que enseña á encontrar en cada objeto lo que es más propio para persuadir. Estos objetos son de tres clases, que vuelven á entrar uno en otro: 1.º lo justo y lo injusto, para acusar ó defender: este es el género jurídico; 2.º lo útil y lo peligroso, para saber si lo que se quiere hacer lo es ó no lo es: este es el género deliberativo; 3.º lo honesto y lo deshonesto, para alabar ó vituperar: esto es lo que se llama género demostrativo. Pero es fácil ver cuánto ha realzado el cristianismo la carrera de la elocuencia. Se trata de persuadir á todos y á cada uno de practicar la justicia, como la cosa más bella, más útil, más honrosa, y de evitar la injusticia, como lo más deforme, funesto, vergonzoso, no sólo en este mundo sino en el otro. Sin tener de todo esto una idea bien precisa y completa, Aristóteles sentaba, sin embargo, como Platon, que esto debía ser así.

Demuestra que la retórica es útil, por la razón de que la verdad y la justicia son naturalmente mejores que sus contrarias. Lo cual supone que la retórica no debe persuadir ninguna cosa mala, como lo dice él mismo, sino únicamente la justicia y la verdad, como lo hemos visto decir á Platon y á Sócrates. No hay otra elocuencia sino la cristiana que se proponga este fin.

Por encima de lo que se llama elocuencia oratoria, se eleva algo más magnífico todavía, la poesía. Si el razonamiento es como los huesos y los nervios, la elocuencia como la carne, la sangre y los colores los que producen la belleza y las gracias, la poesía es como una transfiguración sobrehumana de todo el cuerpo por una participación más abundante de la