

Las definiciones aristotélicas de la substancia, de la forma, de la materia, etc., estuvieron en boga durante todo el tiempo de la escolástica, es decir, hasta Descartes, y aun después de él en Alemania. Aristóteles trató ya á la materia con algún desdén y la negaba todo movimiento propio; este desdén debía aumentarse aún por la influencia del cristianismo, de que hablamos en el capítulo anterior; no se pensaba que todo aquello, por lo cual la materia puede ser algo determinado, por ejemplo, lo malo, lo vicioso, debe constituir formas según el sistema de Aristóteles; cierto que no se modificó el sistema hasta el punto de designar á la materia directamente como mala, como el mal, pero se complacían en pintar su pasividad absoluta; se la representó como una imperfección, sin pensar que la perfección de cada ser consiste en la apropiación á su fin, y que, por consecuencia, si se es lo bastante pueril para querer someter á la crítica los últimos principios de toda existencia, se debería más bien ensalzar la materia porque conserva tan hermosa tranquilidad; más tarde, cuando Wolff atribuyó á la materia la fuerza de inercia y los físicos la asignaron empíricamente las propiedades de la pesantez y de la impenetrabilidad, y mientras fueron estas sus formas, el odioso retrato acabó de completarse: «La materia es una substancia oscura, inerte, inmóvil y absolutamente pasiva.» «¿Y esta substancia ha de pensar?», dijo un partido, en tanto que otros se preguntaban si había substancias inmateriales, porque en el lenguaje vulgar y cotidiano la idea de substancia se identifica con la de materia.

Estas transformaciones de ideas han sido en parte ocasionadas por el materialismo moderno; pero la acción prolongada de las ideas de Aristóteles y la autoridad de la religión tuvieron bastante fuerza para dirigir por otros caminos los efectos de esta influencia; los dos hombres que más contribuyeron á modificar la idea de la materia fueron seguramente Descartes y Newton; ambos, en rea-

lidad, adoptaron el atomismo renovado por Gassendi (aunque Descartes se abstiene lo posible en negar el vacío); pero los dos difieren de Demócrito y Epicuro separando el movimiento de la materia; uno y otro hacen nacer el movimiento de la voluntad de Dios, que crea la materia y después la imprime el movimiento por un acto que por lo menos en espíritu puede separarse. Por lo demás, las teorías de Aristóteles se mantuvieron mucho tiempo, y comparativamente con la mayor pureza, en el terreno especial donde las cuestiones del materialismo son en particular decisivas, en el terreno de la psicología; el fondo de esta psicología es el sofisma de la posibilidad y de la realidad; en efecto, Aristóteles define el alma: la realización de un cuerpo orgánico que tiene la vida en «potencia» (21); esta explicación no es ni tan enigmática ni tan rica de concepto como han querido decir los filósofos; «realización» ó «acabamiento» está dado como entelequia, y sería difícil enumerar todos los sentidos que se han atribuido á esta palabra; en Aristóteles significa la oposición conocida, y toda otra interpretación es errónea (22); el cuerpo orgánico sólo tiene vida en potencia y la relación de esta potencia proviene de una causa exterior, he aquí todo.

La falsedad intrínseca de esta concepción es aún más evidente que la de la relación de la forma con la materia, aunque la oposición de las ideas en las dos relaciones sea perfectamente idéntica; no es posible figurarse el cuerpo orgánico como simple posibilidad de un hombre sin la forma humana; tal forma presupone el acto de la «realización» de un hombre en la materia plástica y, por consecuencia, el alma; esto en la teoría ortodoxa de Aristóteles es un escollo que ha contribuido sin duda alguna al desarrollo del estratonismo; para evitarlo, Aristóteles ha recurrido al acto de la generación como si aquí por lo menos una materia informe recibiera su realización como ser humano de la energía psíquica del generador; pero

este expediente no hace más que transportar á un proceso menos conocido la separación de la forma y la materia, de la realización y la posibilidad exigida por su sistema; en resumen, Aristóteles pesca en agua turbia (23); la Edad Media supo utilizar perfectamente esta teoría y hacerla concordar con la dogmática.

La profunda doctrina del filósofo de Estagira tiene mucho más valor al tratar del hombre, el sér más elevado de la creación, que lleva consigo todas las especies inferiores; la planta se nutre y crece, el alma de la planta es, pues, sólo vegetativa; el animal tiene además sentimiento, movimiento y deseos, y aquí la vida vegetativa entra al servicio de la vida sensitiva que es superior á aquélla; en el hombre, en fin, se añade un principio más elevado, el de la inteligencia, el cual domina á todos los demás; por un arreglo mecánico, muy del gusto de la escolástica, se hicieron de estos elementos del ser humano tres almas casi enteramente distintas: el alma vegetativa (*anima vegetativa*), el alma sensitiva (*anima sensitiva*) y el alma racional (*anima rationalis*); el hombre tiene la primera con el animal y la planta, la segunda con el animal, y la tercera es la única inmortal y de origen divino; esta última abarca todas las facultades de la inteligencia negadas á los animales (24); de esta distinción nació entre los dogmáticos cristianos la diferencia, con tanta predilección aceptada, entre el alma y el espíritu, las dos fuerzas superiores, mientras que el alma vegetativa llegó á ser más tarde el fundamento de la teoría de la fuerza vital.

Sin duda alguna Aristóteles no separaba más que con el pensamiento estas tres almas en el hombre; lo mismo que en el cuerpo humano la naturaleza animal no está yuxtapuesta á la naturaleza especial del hombre sino fundida con ella, y lo mismo que el cuerpo humano es en su totalidad un cuerpo animal de más noble especie y, no obstante, completa y realmente humano en su forma particular, así debe imaginarse, según este filósofo, las relacio-

nes de las tres almas; la forma humana contiene la esencia intelectual en sí, íntimamente unida al principio de la sensibilidad y de la voluntad; de esta misma manera, en el animal, se confunde ya por completo con el principio de la vida; la unidad sólo se suprime por la teoría de la razón «separable», teoría en que se funda de una parte el monopsiquismo de los averroístas y de otra la teoría escolástica de la inmortalidad; pero esta supresión no se efectúa sin una evidente violación de los principios esenciales del sistema; esta unidad, según la cual la forma del hombre, reuniendo en sí todas las formas inferiores, constituye el alma, la rompieron los escolásticos llegando, hecha abstracción de la doctrina de la «razón separable», hasta apoyarse en muchas aserciones del gran filósofo, cuyo sistema, junto con una extrema indecisión en los detalles, reúne la lógica más estrecha en el desarrollo de ciertas ideas fundamentales; la teoría de la inmortalidad y la teología no están, pues, unidas al conjunto del sistema más que por lazos muy débiles y le contradicen en algunos puntos.

La filosofía de Aristóteles nos permite también entender muchas hipótesis de la antigua metafísica que los materialistas se complacen en desechar como absurdas; así se pretendió que el alma se halla extendida por todo el cuerpo y que está toda entera en cada una de las partes de éste; Santo Tomás de Aquino enseñaba formalmente que el alma está presente en cada parte del cuerpo, en potencia como en acto, con su unidad y su individualidad; esta opinión parecerá á más de un materialista el colmo del absurdo, pero en el sistema de Aristóteles vale tanto como la aserción siguiente: la ley generadora del círculo expresada por la fórmula una é indivisible  $x^2 + y^2 = r^2$ , se verifica en un punto cualquiera del círculo, dado el radio cuyo centro cae en el origen de las coordenadas; si se compara el principio de la forma del cuerpo humano con la ecuación del círculo, se tendrá acaso la idea principal

del estagirita con más pureza y claridad que podría hacerlo él mismo. Completamente distinta es la cuestión del sitio de las funciones conscientes de la sensibilidad y la voluntad; Aristóteles las coloca en el corazón y los escolásticos, instruídos por Galeno, en el cerebro; pero Aristóteles deja lógicamente á estas funciones su naturaleza física y, en este punto importante, está perfectamente de acuerdo con los materialistas; sin duda aquí los escolásticos no pudieron seguirle, y no podrán negar que más tarde la metafísica introdujo con frecuencia en esas fórmulas simples é ininteligibles en sí mismas una confusión mística más próxima del absurdo que de una concepción lúcida.

Pero para remontarnos hasta el principio de la oposición que existe entre el materialismo y la metafísica es preciso en absoluto volver á la confusión del sér y del pensamiento que ha tenido tan graves consecuencias en la teoría de la «posibilidad». Persistimos en creer que en su origen esta confusión no tuvo más que el carácter de un error ordinario; á los filósofos modernos les estaba reservado hacer una virtud de la imposibilidad de desembarazarse de las cadenas que pesaban sobre su espíritu después de miles de años y de erigir en principio la identidad no demostrada del sér y del pensamiento. Si para una operación matemática trazo un círculo con tiza, tengo ante todo como fin, en el espíritu, la forma que debe producir en el tablero la coordinación de las moléculas que se desprenden de la tiza; el fin es la causa motora y la forma la realización del principio en la parte material; ¿pero, dónde está el principio? ¿en la tiza? Evidentemente no en las moléculas tomadas aisladamente, tampoco en su conjunto sino más bien en su coordinación, es decir, en una abstracción; el principio está y queda en el pensamiento humano; ¿quién nos dará, por último, el derecho de transportar un principio preexistente de este género á las cosas que no produce la inteligencia humana como,

por ejemplo, la forma del cuerpo del hombre? Esta forma, ¿es algo?

Ciertamente en nuestra concepción es el modo de aparición de la materia, es decir, la manera con que se nos aparece; pero este modo de aparición de la cosa, ¿puede existir antes que la cosa misma? ¿puede estar separada? Como se ve la oposición entre la forma y la materia, desde que se profundiza este punto, nos conduce á la cuestión de la existencia de los *universales*, porque la forma no puede apenas considerarse más que como la generalidad existiendo por sí misma fuera de la inteligencia humana; así, cuantas veces se va al fondo de las cosas, la concepción aristotélica del mundo conduce al platonismo, y, cuantas veces hallamos una oposición entre el empirismo de Aristóteles y el idealismo de Platón, tenemos ante nosotros un punto en que Aristóteles está en desacuerdo consigo mismo; por ejemplo, en la teoría de la substancia Aristóteles comienza de un modo muy empírico por la substancialidad de las cosas concretas individuales, pero bien pronto esta idea se volatiliza y se transforma en otra, en la cual la inteligencia está en las cosas ó en que la forma es una substancia; luego la inteligencia es lo general, y, sin embargo, debe determinar la materia, completamente indeterminada en sí, por su unión con ella; esto tiene un sentido en Platón, que considera los objetos individuales como vanas apariencias, pero en Aristóteles la contradicción es completa y constituye un enigma tanto para los sabios como para los ignorantes.

Si se aplican estas consideraciones á la disputa de los nominalistas y los realistas, se comprenderá que el nacimiento del individuo debía embrollar singularmente á los realistas; la forma, tomada como generalidad, no puede hacer de la materia una individualidad; ¿dónde hallaremos, para hablar como los escolásticos, un *principium individuationis*? Respecto á esto, Aristóteles no ha dado contestación satisfactoria alguna. Avicena da un rodeo,

transporta á la materia el principio de individualización, es decir, hace que la idea general de perro dé nacimiento á la de tal perro determinado; pero este rodeo, ó suprime la idea de la materia tal como la habían concebido Aristóteles y sobre todo Platón, ó volatiliza al individuo á la manera de este último filósofo; aquí Santo Tomás de Aquino mismo cayó en el lazo á pesar de la prudencia habitual con que utilizaba los comentadores árabes, evitando por completo sus errores; transportó á la materia el principio de individualización y... se hizo herético, porque, como le demostró el obispo Esteban Tempier, esta teoría va contra la doctrina relativa á los individuos inmateriales, tales como los ángeles y las almas de los difuntos; Duns Scot salió del embrollo inventando la célebre *haecceitas* que á menudo, sin tener semejanza en la conexión de las ideas, se cita como el punto culminante de los absurdos escolásticos; parecía en realidad absurdo convertir la individualidad en un efecto de una generalidad *ad hoc*, y, no obstante, de todas las soluciones intentadas para salir de esta dificultad, ésta es la que mejor concuerda ó está en menos oposición con el conjunto de la doctrina aristotélica.

Para los nominalistas la dificultad era casi nula; Occam declara tranquilamente que el principio de individualización se halla en los individuos mismos, lo que está en perfecto acuerdo con Aristóteles que convirtió los individuos en substancias, pero no con Aristóteles platónico, que imaginó las «segundas substancias» (ideas de género y especie) y las formas substanciales; acepta las palabras del primer Aristóteles y rechaza las del segundo, lo que prueba que este último predomina no sólo en la escolástica, entre los árabes y los antiguos comentadores, sino también en el verdadero y auténtico aristotelismo. El nominalismo puede considerarse, sobre todo el del segundo período, como el principio del fin de la escolástica, y, para la historia del materialismo, tiene aquél suma importan-

cia, no sólo porque por lo general hace oposición al platonismo y admite lo concreto, sino también porque nos permite comprobar históricamente y de un modo muy preciso que ha sido en realidad el precursor del materialismo y que fué cultivado con predilección sobre todo en Inglaterra, donde más tarde el materialismo alcanzó gran desarrollo.

Si ya el primer nominalismo se atuvo al texto de las categorías aristotélicas frente á los comentadores neoplatónicos, es indudable que la publicación de todos los escritos de Aristóteles influyó considerablemente en el nacimiento y progreso del segundo nominalismo. Una vez libres de la tutela de la tradición neoplatónica, los escolásticos se aventuraron en las profundidades del aristotelismo, y debieron encontrar tantas dificultades en la teoría de las generalidades, ó, para hablar con claridad, en la teoría de la palabra, la idea y la cosa, que se vieron surgir numerosas soluciones al gran problema; como Prantl nos ha mostrado en su *Historia de la lógica en Occidente*, vemos, en efecto, en lo que toca á la historia especial, aparecer en lugar de tres concepciones generales (*universalia ante rem, post rem aut in re*) combinaciones y tentativas de conciliación muy variadas, y, la opinión de que las *universalia* nacen, propiamente hablando, en el espíritu humano, es rara aún entre los escritores partidarios del realismo.

Además de la publicación de las obras completas de Aristóteles, el averroísmo hubo también de ejercer alguna influencia en el desarrollo del materialismo, aunque, como precursor de este último, no llama al principio la atención más que desde el punto de vista del librepensamiento; en efecto, la filosofía árabe, á pesar de su inclinación al naturalismo, es eminentemente realista en el sentido de las sectas de la Edad Media, es decir, platónica, y su mismo naturalismo toma voluntariamente un tinte místico; sin embargo, los comentadores árabes, tra-

tando vigorosamente las cuestiones precisadas y sobre todo alentando las reflexiones individuales más profundas, pueden haber favorecido indirectamente el nominalismo; pero la principal influencia partía de donde menos se esperaba, de la lógica bizantina, tan desacreditada por sus sutilezas y abstracciones (25).

Sorprende que precisamente la escolástica extrema, la lógica ultraformalista de las escuelas y de la dialéctica sofística, se asocie al despertar del empirismo que acaba por barrer á aquélla; y no obstante, podemos seguir hasta nuestros días las huellas de esta conexión; el empírico más ardiente entre los principales lógicos de nuestra época, John Stuart Mill, comienza su sistema de la lógica por dos aseveraciones de Condorcet y de W. Hamilton, que elogian grandemente la precisión de los escolásticos en la expresión gramatical de los pensamientos; el mismo Stuart Mill admite en su *Lógica* diferentes distinciones filológicas que provienen de los últimos siglos de la Edad Media, donde se acostumbra á ver sólo un largo encadenamiento de absurdos; pero el enigma se resuelve sin esfuerzo si se recuerda que, después de Hobbes y Locke, uno de los principales méritos de los filósofos ingleses ha sido el libertarnos de la tiranía de las palabras vacías de sentido en el dominio de la especulación y fijar el pensamiento más bien en las cosas que en los términos transmitidos por la tradición; para lograr este fin, es preciso volver á tomar la ciencia etimológica en sus orígenes y proceder analizando con cuidado las palabras en su relación con las cosas; la lógica bizantina, desarrollada entre los occidentales y sobre todo en la escuela de Occam, preparó este trabajo por los estudios preliminares que hasta en nuestros días tienen todavía verdadero interés. Por otra parte, no es raro ver al empirismo y al formalismo lógico darse la mano; cuanto más tendamos á dejar á las cosas obrar sobre nosotros del modo más sencillo y á hacer de la experiencia y del estudio de la naturaleza el fun-

damento de nuestro saber, más sentiremos también la necesidad de volver á unir nuestras conclusiones con los signos precisos en vez de permitir á las formas naturales del lenguaje mezclar á nuestras aseveraciones las preocupaciones de los siglos pasados y las nociones pueriles del espíritu humano en los primeros períodos de su desarrollo; cierto que la lógica bizantina, en el origen de su desenvolvimiento, no tuvo conciencia de su emancipación de las formas gramaticales; trataba sólo de perseguir en sus consecuencias la identidad imaginaria del lenguaje y del pensamiento; hoy, que todavía se está dispuesto á identificar la gramática y la lógica con Trendelenburg, Becker y Ueberweg, se podrían estudiar con provecho los lógicos de esa época que trataron seriamente de analizar toda la gramática de un modo racional; el resultado de sus esfuerzos fué crear una lengua nueva cuya barbarie hizo poner el grito en el cielo á los humanistas.

En Aristóteles la identificación de la gramática y la lógica es muy sencilla porque, como ha observado con razón Trendelenburg, estas dos ciencias brotan en él de un mismo tronco; no obstante, presenta ya puntos de vista luminosos acerca de la diferencia de la palabra y la idea; pero estos resplandores no bastan para disipar la obscuridad general; en su *Lógica* no hay más proposiciones que la del sujeto y el atributo ó, para precisarlo mejor, sustantivo y verbo ó, en vez de este último, el adjetivo y la conjunción; además de la negación trata de las palabras que determinan hasta qué punto el atributo se relaciona con el sujeto, como «todos», «algunos» y ciertos verbos auxiliares que expresan la modalidad de los juicios; en cuanto (en el siglo XIII) la lógica bizantina se difundió en Occidente, trajo consigo los adverbios, engrandeció el papel que desempeñaban los verbos auxiliares, emitió reflexiones acerca de la importancia de los casos en los sustantivos y se esforzó también en hacer desaparecer las ambigüedades que determinaba el nombre en sus relaciones con

la extensión de la idea que representa; estas ambigüedades son todavía muy frecuentes en el latín, donde (como en el alemán) no hay artículo, como lo prueba el caso célebre del estudiante ebrio cuando juraba no haber bebido *vinum*, porque hacía una restricción mental y quería afirmar que no había bebido el vino del mundo entero ni, especialmente, el de la India ni el que habían echado en el vaso de su vecino; estos sofismas pertenecen á los ejercicios lógicos de la escolástica expirante, cuyos excesos, tanto en esto como en las sutilezas á propósito de las formas de distinción empleadas en las escuelas, fueron con razón vituperadas y proporcionaron á los humanistas numerosos triunfos sobre los escolásticos; sea lo que fuere, el objeto de tales lógicos era muy serio, y, tarde ó temprano, era menester volver á plantear el problema en otras condiciones y con otro fin diverso. El resultado de esta gran tentativa fué negativo y sólo sirvió para mostrar que no había medio alguno para llegar por este camino á una lógica perfecta; además, una reacción natural contra estas sutilezas hizo bien pronto abandonar todos sus resultados, así malos como buenos; se conservó no obstante, como dice Condorcet, no sólo la costumbre desconocida en la antigüedad de emplear términos precisos, sino también una teoría del lenguaje perfectamente conforme con las doctrinas del empirismo.

Sócrates había creído que en su origen todas las palabras hubieron de expresar, tan perfectamente como es posible, la verdadera esencia de las cosas designadas; Aristóteles, en un momento de empirismo, declaró el lenguaje cosa convencional; la escuela de Occam, quizá sin conciencia de lo que hacía, contribuyó á cimentar sobre la convención el lenguaje científico, es decir, que, fijando á su antojo las ideas, libertó al lenguaje de las expresiones históricas y eliminó de esta suerte innumerables ambigüedades é ideas secundarias que no hacían más que perturbar la inteligencia; estos trabajos fueron los

preliminares indispensables para el advenimiento de una ciencia que en lugar de ponerlo todo en el sujeto dejaba hablar á las cosas, cuyo lenguaje es á menudo muy distinto del de nuestras gramáticas y diccionarios.

Ya en esto Occam fué digno precursor de Bacon, Hobbes y Locke; lo fué además por la actividad y originalidad mayores de su pensamiento, que determinaron su tendencia y le hicieron renunciar á hablar como los otros; lo fué también por la concordancia natural de su dialéctica con los principios fundamentales del viejo nominalismo, que no veía en los *universales* más que expresiones resumiendo las cosas concretas, individuales, sensibles, únicas, substanciales y existentes fuera del pensamiento humano; por lo demás, el nominalismo no era más que una opinión escolástica, entre otras, que tenía en el fondo el principio del escepticismo frente á la manía autoritaria de la Edad Media; en manos de los franciscanos sirvió á su espíritu de oposición, dirigiendo los golpes de su penetrante análisis contra el mismo edificio de las jerarquías eclesiásticas y reservándose la jerarquía filosófica; no debemos, pues, admirarnos si Occam reclama la libertad de pensamiento, si en religión se atiene al lado práctico y si, como hizo más tarde su compatriota Hobbes, arrojó al mar la teología entera declarando que era absolutamente imposible demostrar los dogmas de la fe (26); su aserción de que la ciencia no tiene en último análisis otro objeto que las cosas sensibles, es aún hoy el fundamento de la lógica de Stuart Mill; Occam representa la oposición del sentido común contra el platonismo, y lo representa con tal energía que hizo su nombre perdurable (27).