

hace una descripción magnífica y llena de sentimiento de la solitaria comarca poblada de árboles donde se levanta la cabaña del anacoreta.

De este modo las aguas de los manantiales afluyen de todas partes para formar el poderoso río de la vida intelectual moderna, y ahí, bajo sus diversas modificaciones, es donde debemos buscar el objeto de nuestros estudios, el materialismo.

## CAPÍTULO II

### La escolástica y el predominio de las ideas de Aristóteles acerca de la materia y la forma.

Aristóteles, confundiendo la palabra y la cosa, da nacimiento á la filosofía escolástica.—La concepción platónica de las ideas de género y especie.—Los elementos de la metafísica aristotélica.—Crítica de la idea aristotélica de la posibilidad.—Crítica de la idea de substancia.—La materia.—Transformación de esta idea en los tiempos modernos.—Influjo de las ideas aristotélicas sobre la teoría del alma.—La cuestión de los universales: nominalistas y realistas.—Influencia del averroísmo.—Influencia de la lógica bizantina.—El nominalismo precursor del empirismo.

Mientras los árabes, como en el capítulo anterior hemos visto, bebían en fuentes abundosas, aunque turbias, el conocimiento del sistema de Aristóteles, la filosofía escolástica de Occidente comenzaba el mismo estudio con el auxilio de tradiciones muy incompletas y no menos confusas (19); la obra principal de este género era el escrito de Aristóteles acerca de las *categorias* y la introducción con que la precedió Porfirio para explicar las *cinco palabras* (las cinco clases de ideas universales); estas cinco palabras, por las cuales empieza toda filosofía escolástica, son: las de *género, especie, diferencia, propio y accidente*; las diez categorías son: la substancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la situación, el estado, la acción y la pasión. Sabido es que existe una multitud siempre creciente de tratados con el propósito de explicar lo que Aristóteles quiso decir con sus categorías, ó enunciaciones, ó especie de enunciados; el objeto esencial se habría conseguido más pronto si antes se hubiera pensado en considerar como prematuro y obs-



curo lo que, en efecto, es obscuro y prematuro en Aristóteles, en vez de buscar detrás de cada expresión ininteligible un secreto de la más alta sabiduría; nosotros admitimos como un hecho constante que Aristóteles en su sistema de las categorías ha querido determinar únicamente de cuántas maneras principales puede afirmarse que es una cosa cualquiera, y que, bajo el influjo del lenguaje, se deja arrastrar hasta identificar las formas de la afirmación con los modos del sér.

Sin examinar aquí hasta qué punto habría razón, con la lógica de Ueberweg ó de Schleiermacher y Trendelenburg, para poner en parangón las formas del sér con las del pensamiento y hacerlas concordar unas con otras con más ó menos exactitud, limitémonos á decir (pronto nos explicaremos más ampliamente) que la confusión de los elementos subjetivos y objetivos en la concepción de las cosas es uno de los rasgos característicos del sistema de Aristóteles, y que esta confusión, sobre todo en sus formas más groseras, ha llegado á ser la base de la escolástica. No es Aristóteles quien ha introducido esta confusión en la filosofía, al contrario, comenzó distinguiendo lo que la conciencia no científica ha identificado siempre; pero también es verdad que Aristóteles no hizo más que un esbozo informe de esta distinción; y precisamente lo que había de incorrecto y prematuro en su lógica y en su metafísica llegó á ser para las groseras naciones de Occidente la piedra angular de la ciencia filosófica, por ser lo que mejor cuadraba á su inteligencia inculta todavía; de ello tenemos un ejemplo interesante en Fredegiso, obispo de Alcuin, que obsequió á Carlomagno con una epístola teológica *De nihilo et tenebris*, donde el autor define como un *sér existente* la *nada* de la que luego Dios hizo el mundo, y esto por la simplicísima razón de que cada palabra se relaciona con una cosa.

Scot Erigena se colocaba en un punto de vista muy superior cuando decía que las palabras *tinieblas*, *silencio* y

otras semejantes, eran los nombres de las ideas del sujeto pensante; es verdad que, más adelante, Scot considera como de la misma naturaleza la ausencia de una cosa y la cosa misma; de este modo, añade, son la luz y la obscuridad, el sonido y el silencio, y de una manera en absoluto semejante es como tengo una vez la idea de la cosa y otra vez la de la ausencia de la cosa; la *ausencia* se da por lo tanto también con el objeto, es algo real. Esta idea errónea se encuentra ya en Aristóteles, quien tiene razón cuando dice que la negación en una proposición es un acto del sujeto pensante; pero la *privación*, por ejemplo la ceguera de un sér que ve por naturaleza, le parece una propiedad del objeto; y no obstante, en el sitio de los ojos encontramos en realidad, en tal criatura, un órgano acaso degenerado, pero que tiene en sí cualidades positivas; hallamos quizá que esta criatura tantea y se mueve difícilmente, pero sus movimientos son determinados y positivos en su especie; la idea de ceguera procede de que comparamos esta criatura con otras que nuestra experiencia nos dice que son de una constitución normal; la visión no falta más que en nuestro pensamiento; la cosa, tomada en sí misma, tal como es, no tiene relación alguna ni con la «visión» ni con la «no visión».

Fácil es encontrar defectos gravísimos en la serie de las categorías de Aristóteles, sobre todo en la de «relación», como, por ejemplo, en las nociones de lo «doble», la «mitad», lo «más grande»; nadie afirmará seriamente que estas son propiedades de las cosas sino en tanto que las cosas son comparadas por un sujeto pensante. Pero la obscuridad de relación entre las palabras y las cosas es sobre todo más grave en lo que concierne á las ideas de *substancia* y de *género*; ya hemos visto que en el umbral de toda filosofía aparecen las cinco palabras de Porfirio, que era un extracto de la *Lógica* de Aristóteles, destinado en primer término á poner al alcance del alumno las nociones más precisas; á la cabeza de estas definiciones



estaban las de *especie* y *género*; pero desde el principio de esta introducción se encuentran las expresiones fatales que verosíblemente han motivado la gran disputa de las *universales* en la Edad Media; Porfirio promueve la importante cuestión de saber si los géneros y las especies existen por sí mismos ó si no existen más que en el espíritu, si son substancias corporales ó incorporales, si son distintos de las cosas sensibles ó si no pueden existir más que en ellas y por ellas; la respuesta á esta cuestión tan solemnemente planteada la difiere con pretexto de que es una de las más arduas cuestiones, pero nosotros distinguimos lo bastante para comprender que el lugar ocupado por la teoría de las *cinco palabras* al comienzo de la filosofía está en relación con la importancia teórica de las ideas de especie y género, y, aunque el autor suspende su juicio, sus expresiones revelan visiblemente sus simpatías por el platonismo.

La teoría platónica del género y la especie llega á predominar en los primeros tiempos de la Edad Media, á pesar de toda la autoridad que le conceden á Aristóteles; la escuela peripatética se había construido, por decirlo así, con un frontispicio platónico, y el discípulo, al entrar en el santuario de la filosofía, era saludado con fórmulas de iniciación platónica; acaso tuviesen la segunda intención de oponer un contrapeso que le preservara del influjo temido de las categorías de Aristóteles; en efecto, el estagirista dijo á propósito de la substancia que tal hombre determinado, tal caballo, en resumen, todas las cosas concretas tomadas individualmente son substancias en la primera y verdadera acepción de la palabra; esto concuerda tan poco con el menosprecio de los platónicos á lo concreto que no debemos admirarnos de la negativa de Scot Erigina á admitir esta doctrina.

Aristóteles no llama á las especies substancias más que en segundo término, y sólo por la intervención de las especies el género adquiere también substancialidad; de

este modo surge, desde el principio de los estudios filosóficos, una fuente inagotable de discusiones en las escuelas; no obstante, el concepto platónico (el realismo, así llamado porque consideraba como *cosas* las ideas universales) siguió predominando y fué, por decirlo así, la doctrina ortodoxa hasta el fin de la Edad Media; siendo, pues, la oposición más radical contra el materialismo producido por la antigüedad esta que ha predominado en el desenvolvimiento filosófico de la Edad Media hasta los comienzos del *nominalismo*, apenas si se manifiesta tendencia alguna á tomar lo concreto como punto de partida que pueda en cierto modo despertar el recuerdo del materialismo; toda esta época está dominada por la palabra, por el objeto pensado y por una absoluta ignorancia de la significación de los fenómenos sensibles que pasan casi como visiones fantásticas ante los espíritus habituados á los milagros y á los estudios teológicos sumidos en la meditación. Estas ideas se modificaron cada vez más, y ya hacia la mitad del siglo XII se dejó sentir el influjo de los filósofos árabes y judíos, extendiéndose poco á poco un conocimiento más exacto del sistema de Aristóteles gracias á las traducciones que se hicieron primero del árabe y después de los originales griegos conservados en Bizancio, á la vez que los principios metafísicos del mismo filósofo echaban raíces más profundas y vigorosas en los entendimientos; esta metafísica tiene para nosotros importancia á causa del papel negativo que ha desempeñado en la historia del materialismo, y porque además nos suministra documentos indispensables para la crítica de este último sistema, documentos sin los cuales fuera imposible juzgarla ni apreciarla; mas con su auxilio podremos desvanecer los errores que salen siempre al paso cuando se discute esta cuestión; una parte de los problemas que promueve el materialismo están resueltos y puestos en claro sus derechos desde que se han definido puntualmente las ideas que nosotros hemos de exponer aquí,



siendo menester tomarlas en su origen y estudiar con atención la marcha lenta de sus transformaciones.

Aristóteles fué el creador de la «metafísica», y debe únicamente ese nombre vacío de sentido que hasta hoy ha conservado al lugar que ocupa su exposición en las obras del estagirita; el objeto de esta ciencia es el estudio de los principios comunes á todo cuanto existe; Aristóteles la llama, por lo tanto, la «filosofía primera», es decir, la filosofía general que no se enlaza todavía á ninguna rama especial del saber; Aristóteles tenía razón en creer en la necesidad de esta ciencia; pero una solución, ni aun aproximada, del problema metafísico era imposible mientras no se reconociera que la generalidad existe ante todo en nuestro espíritu, principio de todo conocimiento. Es lástima que Aristóteles se haya olvidado de separar lo subjetivo de lo objetivo, el fenómeno de la cosa en sí, porque ese olvido ha hecho de su metafísica un manantial inagotable de ilusiones; la Edad Media fué muy dada á adoptar con avidez las peores ilusiones de este género, las cuales tienen mucha importancia con relación al asunto que tratamos; esas ilusiones las hallaremos en las ideas de *materia* y *posibilidad* en sus relaciones con la *forma* y la *realidad*. Aristóteles distingue cuatro principios generales de todo cuanto existe: la *forma* (ó la *esencia*), la *materia*, la *causa motora* y el *fin*; nos ocuparemos particularmente de los dos primeros principios.

Ante todo, la idea de *materia* difiere por completo de lo que hoy se entiende por esta palabra; mientras que en muchas cuestiones nuestro pensamiento lleva aún impresa la ideología aristotélica, un elemento materialista ha penetrado hasta en la opinión vulgar gracias al influjo de las ciencias físicas y naturales; que se conozca ó no el atomismo, cualquiera se figura que la materia es una cosa corporal, extendida por todas partes, excepto en el vacío, y de una esencia homogénea, aunque sometida á ciertas modificaciones; en Aristóteles la idea de materia

es relativa; la materia no existe más que con relación á lo que debe llegar á ser por la adición de la forma; sin la forma la cosa no puede ser lo que es; sólo por la forma la cosa llega á ser, en realidad, lo que es, en tanto que antes de ese momento la materia no daba más que la posibilidad de esa cosa. Pero la materia tiene ya por sí misma una forma, secundaria, es verdad, y por completo diferente en cuanto á la cosa que debe recibir la existencia; el bronce de una estatua, por ejemplo, es la materia; la idea de la estatua es la forma, y de la reunión de las dos resulta la estatua real; sin embargo, el bronce no es la materia, en tanto que *bronce con tal determinación* (en efecto, como tal tiene una forma, sin relación alguna con la estatua), sino en tanto que bronce en general, es decir, en tanto que algo que no existe realmente en sí y *puede* solamente llegar á ser alguna cosa; por consiguiente, la materia no existe más que en la posibilidad, y la forma sólo existe en la realidad ó en la realización; pasar de la posibilidad á la realidad es llegar á ser; he aquí cómo la materia está exornada por la forma.

En todo esto se ve que no se cuestiona un *substratum* corporal de todas las cosas existiendo por sí mismas; la cosa concreta que aparece como tal, por ejemplo, un tronco de árbol tendido en el suelo, tan pronto es una «substancia», es decir, una cosa realizada compuesta de forma y materia, como una simple materia; el tronco del árbol es una «substancia», una cosa completa, como tronco de árbol, ha recibido esta forma de la naturaleza, pero es «materia» con respecto á la viga ó estatua en que ha de ser transformado; no hay, pues, más que añadir «en tanto que le consideramos como materia» y entonces todo está claro, pero la fórmula no sería ya estrictamente aristotélica porque, en realidad, Aristóteles transporta á los objetos esas relaciones de las cosas de nuestro pensamiento. Además de la materia y la forma, este filósofo considera también las *causas motoras* y el *fin* como principio de todo



cuanto existe, y, naturalmente, el fin coincide con la forma; así como la forma es el fin de la estatua así en la naturaleza la forma, realizándose en la materia, se le presenta á Aristóteles como el fin ó la causa final en la cual el llegar á ser encuentra su natural conclusión. Toda esta teoría es ciertamente muy lógica, pero se ha olvidado de que los conceptos aquí unidos unos con otros son, en primer lugar, de tal naturaleza que á menos de engendrar errores no pueden ser admitidos como correspondiendo á cualidades reales del mundo objetivo, mientras que pueden suministrar un sistema perfectamente ordenado de especulación subjetiva; importa mucho convencerse de esta verdad porque, por sencilla que la cosa sea en sí misma, sólo han evitado el escollo un reducidísimo número de pensadores muy perspicaces, tales como Leibniz, Kant y Herbart.

El error fundamental proviene de que se transporta á las cosas la idea de la posibilidad, que por su naturaleza es una hipótesis simplemente subjetiva. Es indudable que la materia y la forma constituyen dos fases bajo las cuales podemos considerar las cosas, y Aristóteles ha sido bastante prudente para no afirmar que la esencia se compone de esos dos elementos como de dos partes separables; pero cuando se deduce el hecho real de la unión de la materia y la forma, de la posibilidad y la realización, se cae, agravándola doblemente, en la falta que con razón se quiere evitar; es menester, por el contrario, afirmar en absoluto que si no hay materia desnuda de forma, si no puede concebirse tal materia, ni aun representársela, no existe tampoco posibilidad en las cosas; lo que existe como siendo posible no es más que una pura quimera que se desvanece por completo á poco que se persiga esa ficción; en la naturaleza exterior no existe más que la realidad y no la posibilidad. Aristóteles ve, por ejemplo, un vencedor real en el general que ha ganado una batalla; pero ese vencedor real era ya, según él, ven-

cedor antes de la batalla, sólo que no lo era más que en potencia, es decir, según la posibilidad; se puede conceder sin vacilación alguna que antes de la batalla había en su persona, en la solidez y subordinación de su ejército, etc., condiciones que debían darle la victoria, que su victoria era «posible».

Este empleo de la palabra posible proviene de que los hombres no pueden comprender nunca más que una parte de las causas eficientes, si las conociéramos todas á la vez veríamos que la victoria es, no posible sino necesaria, porque las circunstancias accidentales que cooperan exteriormente forman un haz de causas combinadas de tal modo que hace que suceda esto y no otra cosa. Se podría objetar que el decir esto es estar completamente de acuerdo con Aristóteles, porque el general que será necesariamente vencedor es ya vencedor en cierto modo; pero todavía no es una realidad, sino una posibilidad *potentia*. Aquí hay un ejemplo sorprendente de la confusión de las ideas y las cosas: que yo apellide ó no al general victorioso, no por eso deja de ser el que es: un ser real que se halla en cierto momento dado del tiempo en que se desarrollan un conjunto de cualidades y acontecimientos internos y externos; las circunstancias que no se han realizado todavía no existen, por lo tanto, todavía para él; no tiene en su pensamiento más que un plan, su brazo y su voz tienen cierto valor, existen determinadas relaciones morales con su ejército, experimenta algunos sentimientos de temor ó de esperanza, en resumen, su situación está precisada en todos sentidos y su victoria resultará de esta situación personal comparada con la de sus adversarios, dependerá del terreno, de las armas, de la temperatura, y, esta situación respectiva, en cuanto haya sido comprendida por nuestra inteligencia, hará nacer la idea de la posibilidad y aun de la necesidad del éxito; pero el éxito, ni es, ni disminuye ni aumenta por esta idea; nada se añade tampoco al



pensamiento de esta posibilidad para hacer de ella una realidad si no está en nuestro espíritu; «100 talers reales, dice Kant, no encierran absolutamente nada más que 100 talers posibles» (20); esta aserción podrá parecer dudosa, por no decir absurda, á un banquero; pero pocos años después de la muerte de Kant (Julio de 1808) se daban apenas en Königsberg 25 talers por un bono del Tesoro que valía 100 talers; 100 talers positivos valían, pues, en la ciudad natal del gran filósofo 400 simplemente posibles, lo que puede creerse en justificación de Aristóteles y de todos los escolásticos hasta Wolff y Baumgarten inclusive; el bono del Tesoro que podía comprarse por 25 talers positivos, representaba 100 posibles; pero, si lo consideramos más de cerca, veremos muy comprometida la esperanza del futuro pago al contado de los 100 talers vendidos por 25; tal es, pues, el valor real de la esperanza en cuestión y, por consiguiente, el valor real del bono que dió margen á aquella esperanza; por lo demás, los 100 talers de valor nominal serán siempre el objeto de dicha esperanza; este valor nominal expresa el alza de lo que se espera como posible, con una cuarta parte de posibilidad; pero el valor real no tiene nada que ver con el alza del valor posible; de modo que Kant tenía razón por completo.

° Pero Kant con este ejemplo ha querido aún decir otra cosa en la que también tiene razón: en efecto, cuando después del 13 de Enero de 1816 nuestro especulador tuvo su bono de 100 talers pagados íntegramente, no aumentó la posibilidad porque se trocara en realidad; porque la posibilidad como simple pensamiento no puede trocarse en realidad nunca, pues la realidad resulta de un modo muy preciso de circunstancias reales anteriores; además del restablecimiento del crédito del Estado, acompañado de otras circunstancias, es menester presentar un bono real del Tesoro y no un bono de 100 talers posibles, porque éstos sólo están en el cerebro de la persona que se repre-

senta en idea una parte de las circunstancias propias para que sea reembolsable el papel numerario y hace de esta idea el punto de partida de sus esperanzas, de su temor y de sus reflexiones.

Se nos perdonará acaso lo prolijo de esta explicación si de ella deducimos con más brevedad que la idea de la posibilidad es el origen de los errores más perniciosos y en mayor número de la metafísica; sin duda, y esto no es defecto de Aristóteles, el principal error tiene sus profundas raíces en nuestro organismo, pero este error debía ser doblemente pernicioso en un sistema que funda la metafísica en discusiones dialécticas, mucho más que lo hicieron los sistemas anteriores, y en la gran consideración adquirida por Aristóteles precisamente por su método, tan fecundo en otros conceptos, que parecía iba á eternizar este estado de cosas tan impertinente.

Como Aristóteles dedujo tan desgraciadamente el llegar á ser y, en general, el movimiento de la simple posibilidad de la materia y de la realización de la forma, por una consecuencia inevitable la forma ó el fin fué en su teoría el verdadero origen del movimiento, y, lo mismo que el alma hace mover al cuerpo, así, según él, Dios, forma y fin del mundo, es la causa primera de todo movimiento; no había que esperar que Aristóteles considerase la materia como moviéndose por sí misma, teniendo en cuenta que no la atribuye más que la propiedad negativa de poder llegar á ser. El mismo error acerca de la posibilidad, que ha ejercido tan funesto influjo sobre la idea de la materia, se halla en las relaciones del objeto permanente con sus estados variables ó, para emplear el lenguaje del sistema, en las relaciones de la *substancia* con el *accidente*; la substancia es la esencia de la cosa, subsiste por sí misma, y el accidente, propiedad fortuita, no es en la substancia sino «en tanto que posibilidad»; ahora bien, no habiendo azar en las cosas debo dar á algunas de ellas el epíteto de fortuitas, porque ignoro las



verdaderas causas. La posibilidad de una propiedad ó de un estado cualquiera no puede ser inherente á una cosa; esta posibilidad no es más que el objeto de una combinación de ideas; ninguna propiedad puede darse en las cosas como simplemente posible, pues la posibilidad no tiene una forma de existencia sino una forma de pensamiento; el grano de trigo no es un tallo posible, es sólo un grano de trigo; cuando se humedece un paño, esta humedad, en el momento en que el paño se halla en este estado, existe necesariamente en virtud de leyes generales lo mismo que las otras propiedades del paño, y si antes de humedecerse se considera esta humedad como pudiendo serle comunicada, el paño que se quiere meter en el agua no tiene propiedades distintas de las de otro paño con el cual se trate de hacer tal experiencia.

La separación ideal de la substancia y el accidente es en verdad una manera cómoda y quizá indispensable para orientarse; pero se ha de reconocer que la diferencia de la substancia y del accidente desaparece ante un profundo examen; cierto que cada cosa tiene determinadas propiedades unidas entre sí de un modo más durable que otras; pero ninguna propiedad es absolutamente durable, y, en realidad, todas subsisten á las continuas modificaciones; si en la substancia se ve un ser aislado y no un género ó substratum material general, es forzoso, para determinar la forma completamente, limitar el examen que se haga á un cierto lapso de tiempo y considerar, durante ese lapso, todas las propiedades en sus manifestaciones como la forma substancial, y ésta como la única esencia de las cosas; pero si con Aristóteles se habla de lo que es inteligible en las cosas como su verdadera substancia, nos transportamos al terreno de la abstracción, porque se hace una abstracción lógica cuando del estudio de una docena de gatos se deduce la idea de especie, como cuando se considera como un solo y mismo sér al propio gato siguiéndole en todas las fases de su existen-

cia, de su actividad y de su reposo; sólo en el terreno de la abstracción tienen valor la oposición de la substancia y el accidente; para orientarnos y tratar prácticamente las cosas no podremos pasarnos nunca sin las oposiciones de lo posible y lo real, de la forma y la materia, de la substancia y el accidente, expuestos por Aristóteles de un modo tan magistral, pero no es menos cierto que nos extraviamos y perdemos en el análisis positivo de estos conceptos tan luego como se olvida su naturaleza subjetiva y su valor relativo, y que, por consiguiente, no pueden contribuir á aumentar nuestra intuición de la esencia objetiva de las cosas.

El punto de vista adoptado ordinariamente por el pensamiento empírico, y al cual se atiene con frecuencia el materialismo moderno, no está en modo alguno exento de esos defectos del sistema de Aristóteles; la falsa oposición de que hablamos está en aquél más marcada y arraigada, pero en sentido inverso; se atribuye la verdadera existencia á la materia que, sin embargo, no representa más que una idea obtenida por la abstracción, y se llega á tomar la materia de las cosas por su substancia y la forma por un simple accidente; el bloque que ha de convertirse en estatua es considerado por todos como real y la forma que debe recibir como simplemente posible; y, no obstante, es fácil ver que esto no es verdad más que en tanto que el bloque tiene ya una forma en cuyo examen no insisto, á saber, la que poseía al salir de la cantera; el bloque como materia de la estatua es sólo un concepto, mientras que la idea de estatua, en tanto que está en la imaginación del escultor, tiene por lo menos como representación una especie de realidad. En este punto, pues, Aristóteles tenía razón contra el empirismo vulgar; su sinrazón se halla en transportar la idea real de un sér pensante á un objeto extraño sometido al estudio de este sér, y en hacer de ella una propiedad de este objeto, propiedad que sólo existe «á título de posibilidad».



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 inateriales, 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, instruidos 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 inmatrimales, 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 precitadas 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 sofisticada, 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 aserciones 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 aserciones 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).