

CLARENCE FINLAYSON E.

ARISTOTELES
Y LA

FILOSOFIA MODERNA

PRENSAS
DE LA
UNIVERSIDAD DE CHILE
1936

DEVENIR Y SER (1)

INTRODUCCION

El deseo del hombre por conocer las causas y los por qué de los fenómenos que acaecen en su torno es una de las tendencias más naturales de la inteligencia humana: el hambre de la vida intelectual es análogo al conato de orden común de que tiene imprescindible necesidad nuestro organismo material.

Hay un hecho histórico, palmariamente demostrado por la experiencia, por el cual este deseo humano se hace profundo e intenso cuando el desarrollo de una cultura ha llegado a sus puntos álgidos, cuando la evolución natural del progreso de las civilizaciones ha devenido a un estado estructural de capacidad activa y asimiladora. La filosofía, estudio profundo de la universalidad de los seres por sus causas supremas y últimas, sólo adquiere vital estabilidad en el seno de los pueblos cultos. Curioso y digno de observar es el hecho de que las civilizaciones primitivas de la historia concluyen en las mismas consecuencias, en idénticas soluciones que aquellas propuestas y resolutas en las culturas avanzadas. Ambas, que en este punto se asemejan, disconvienen en el modo con que analizan y sintetizan sus problemas. Las primeras no tienen noción de las situaciones intermedias, y con una especie de intuicionis-

(1) Conferencia dada en el Salón de Honor de la Universidad de Chile.

mo—vago e inspirado—que recuerda el preconizado por Bergson—aspira a devenir, en forma imprecisa y nebulosa, a explicaciones supremas de la fenomenología universal.

La carencia de delimitación de los campos filosóficos, científicos y religiosos, en las primeras poblaciones del mundo, nos indica fehacientemente esta relativa impotencia de abstracción que caracteriza al entendimiento humano. En las civilizaciones de la más remota antigüedad, los libros sagrados contienen los gérmenes de los conocimientos humanos y divinos, los arcanos misteriosos donde se sumergían las revelaciones y las ciencias: confusión de espíritu y doctrinas, conjunto heterogéneo de diversidades y analogías. El panteísmo de las escuelas índicas es la formalidad típica que reviste el pensamiento religioso-filosófico en los himnos del Rigveda, en el período de los Brahmanas y de los Upanishads y en los sistemas sánscritos. Sea que adquiriera una modalidad nueva en la escuela Yoga de Patanjala, idealista y trascendental—que recuerda la idea hegeliana—o un matiz atomístico, en la de Kaná de Vaisechika, y un cariz sensualista-materialista en aquella misteriosa Samkhya fundada por Kapila, en este conjunto de doctrinas heterodoxas que se apartan de los Vedas, lo cierto es que, una idea capital y universal de panteísmo cósmico domina en todas ellas, para concederles su plasmación propia y peculiar. Las revelaciones misteriosas, el orden de lo ignoto y desconocido, unidas al pensamiento filosófico, vive en sus doctrinas, y la India las acepta por su carácter sobrenatural y suprasensible, como suprema norma de explicación de existencia y aspiración de vida. En las doctrinas de la grande y remota China, las directivas intelectuales, dadas por Lao-Tsee y Confusio, se adornan con lo misterioso y se engalanan de lo desconocido: acervo confuso y desordenado de lo moral, de lo religioso, de lo filosófico y de lo científico. En las más nebulosas épocas, la ciencia camina hermanada con la religión, sin deslindarse, y su conocimiento constituye especial privilegio de castas y de grupos sociales o políticos. Los magos que allá en los desiertos de la Caldea en las noches silenciosas escrutaban la inmensidad de los espacios siderales, como inquiriendo de su imponente grandor el misterio de sus leyes y demandando el desciframiento de sus carreras y de sus revoluciones incontables, perseguían solitarios el objeto de su ciencia, cuyo conseguimiento a los profanos permanecía ajeno a su patrimonio y quizás a sus aspiraciones. En el Egipto, los sacerdotes,

junto a las pintorescas orillas del Nilo—como el Timeas de los griegos—evaron su espíritu a las causas y descendieron en las profundidades de los abismos de la ciencia mezclada con ritos sagrados—alejados del pueblo, encarnando en su casta la riqueza intelectual y superior de la cultura faraónica. La ciencia de la antigüedad oriental era de castas y no se delimitaba con las fronteras de otros órdenes y actividades; vivía en lo desconocido, y los profanos ni siquiera añoraron su falta porque carecieron de su saber.

ESPIRITU GRIEGO

El milagro griego—como lo llamó Renán—no puede ser negado. Vivimos del perfume de una sombra. Nuestra cultura—dos veces milenaria—le debe a Grecia sus pilares naturales; ella creó las basas en cuyo grandioso curso descendió la torrentera de los siglos, de nuestros progresos, de nuestros conocimientos. La sombra helénica flota en nuestro ambiente, augusta y solemne, como cuando cobijaba la legislación de Pericles, triunfaba en Salamina y en Platea, decoraba de Atenas los palacios, inspiraba el lirismo de Píndaro y ponía terror en las tragedias de Esquilo, Eurípides y Sófocles, solemnizaba las reuniones de la Academia, rememoraba los hechos de la historia en la pluma de Heródoto, curaba con Hipócrates, brillaba en la vibrante elocuencia de Demóstenes, y profundizaba en el «Eydos» inmutable del colosal genio de Aristóteles. Esa cultura tiembla en cada vibración de la actividad humana,—significación honda de los pedestales del mundo moderno.

«Cuantos han conocido Grecia—dice un escritor—han orado a su modo sobre el Acrópolis. Cuantos han estudiado sus obras han proclamado la deuda de la humanidad.»

La cultura helénica esplendió magníficamente, y en especial, porque remontó a los principios, a los ideales. Los griegos crearon las formas de belleza humana y de acabada y perfecta arquitectura, a causa de que ellos miraron siempre a modelos de eterna hermosura y perfección; ellos labraron especímenes y arquetipos en todos órdenes de cosas: he allí entonces sus producciones admirables. La cultura de la Grecia fué de principios y ostenta la supremacía del «Logos» sobre el «Ethos» como principal característica.

«Ha habido, en el globo, un pequeño rincón de tierra...

donde, bajo el cielo más hermoso, hubo hombres dotados de una organización intelectual única, donde las artes y las letras se reflejaron sobre las cosas de la naturaleza como una segunda luz, para todos los pueblos y para todas las generaciones futuras».

La capital de la antigüedad culta fué la ciudad de Solón, «la gloriosa Atenas, coronada de violetas», como cantan las poesías. Atenas es el foco de luz que irradia sin cansancio a la cultura de occidente, como una peregrina eterna que desea perpetuamente permanecer en contacto con sus hijas. Grecia es sacerdote, es sabio, es taumaturgo, es mago; ella representa una fase en la evolución de la historia, y en la humana cultura quizás la fase más gloriosa.

«Grecia, creadora de humanidad, de libertad, es incomparablemente creadora de belleza y sabiduría.» «¡Cuán pobre sería la humanidad si Atenas no hubiera existido!»

Ofreció las ciencias y la filosofía a las discusiones de la nación entera, creando el espíritu científico—libremente—deslindado de otros campos, que allá como en la India, en la China, Caldea o el Egipto brillaba sólo para reducidos grupos de privilegiadas castas. Los magos del desierto Asirio, los intérpretes de los Vedas, los sacerdotes del Faraón se encerraban en los arcanos del misterio y se escondían bajo el velo de lo ignoto, cuando Sócrates recorría el Agora, discutiendo con un campesino, o los sofistas se preciaban de defender el pro y el contra de un problema, en los atrios acogedores de los pórticos. Grecia es para nosotros la derrotera de la libertad espiritual del pensamiento, nos educó a sus pechos con las savias vitales de su posición científica y nos enseñó un sendero humano y lógico donde explayar el «Ethos» de nuestro pensamiento.

GRECIA ES MADRE DE LA CULTURA OCCIDENTAL. Después de la torrentera de los siglos, Grecia sigue brillando en su cultura, serena y solemne, como las inmensidades de los espacios y como la poética vida de los campos.

Señores: ¡Respiremos su eterna fragancia!

LA FILOSOFIA GRIEGA

La filosofía helénica, para advenir a su plenitud, demoró largo tiempo en disputas fatigosas y pesadas.

Los primeros problemas que inquietaron la curiosidad de

los filósofos fueron aquellos que recaían sobre el estudio del «No-yo», sobre el mundo físico, sobre el Cosmos.

La Cosmología, o mejor dicho, conocimientos esporádicos de la mente griega, constituyeron el primitivo acervo de las ciencias.

Los nombres de Tales de Mileto, de Anaximandro, de Anaxímenes, de Diógenes de Apolonia, brillarán eternamente con albores de aurora en los infantiles balbucesos del pensamiento griego. La misma concepción pluralista de Pitágoras no involucra en su carácter científico aquellas otras doctrinas sobre el alma, vida futura y cuestiones morales, que más bien pertenecen a los misterios y dogmas del pitagorismo. (1) Parménides y Heráclito luchan por una solución ante el problema del movimiento. El dinamismo físico nace a la vida en la concepción grandiosa de Heráclito, y sus ecos parece que no se han apagado todavía cuando reviven y golpean en las explosiones del «devenir» bergsoniano. Empédocles de Agrigento, Leucipo y Demócrito fundan el mecanismo físico que, prescindiendo de metafísicos fundamentos, aspira a dar una explicación suprema y universal del Cosmos. Anaxágoras en sus «homoeomerías» combate en los principios las escuelas anteriores.

«La filosofía griega—ha dicho un historiador belga—ha agotado todos los sistemas y todas las soluciones.» Al pasar una rápida hojeada a las doctrinas del pensamiento griego, devenimos a una afirmación semejante. La inquietud helénica—como una mariposa—volaba de capullo en capullo, en su aspiración perpetua a conceder explicación y significado a la fenomenología cósmica.

La filosofía, como el espíritu maduro del hombre ya formado, abandona los balbucesos infantiles de una exploración vaga, para adentrarse en el estudio de sí mismo y para conocerse, ya que es un «microcosmos». Sócrates, en su «Nocete Ipsum,» inaugura el primer impulso hacia el psicologismo y la moral. Con Platón llega ya la filosofía a revestirse del manto de la universalidad. Su genio oriental campeó con razón y fantasía—por las esferas del saber, como un atleta fuerte en la batalla. Con él adquiere la elevación y profundidad metafísica el genio griego, es el águila ática cubriendo las distancias y ascendiendo a las cumbres. Sus diálogos son eternos, y en sus sublimes páginas bordean la emoción de las lágrimas

(1) De Wülf.

con el placer de la sabiduría: es la tragedia clásica del pensamiento humano.

La dialéctica, ciencia de lo real, auna y vigoriza la idea platónica, que proyecta en lo infinito su resplandor de estrellas.

La evolución de la filosofía llega con Platón a su punto álgido de grandiosidad intelectual, pero es demasiado alta y despegada de la realidad: es una metafísica que flota en las «ideas puras», en las esferas del espíritu que vuela en otros mundos, es la fantasía creadora que, despreciando la tierra, se lanza por espacios sin fin, aspirando a conquistar la plasmación de una sabiduría sobre-humana y supra-sensible. ¡Platón el divino! he aquí la síntesis de su filosofía.

Era necesario el elemento real, una filosofía humana y objetiva que viniera a unir al espíritu con la materia, la abstracción con lo concreto, el mundo eidético con el fáctico, y hacer ciencia del empuje metafísico de la inteligencia. Esta culminación natural del desarrollo del pensamiento helénico se forja en el genio vasto y profundo de Aristóteles.

ARISTOTELES

El año trescientos ochenta y cuatro antes de Cristo, vino al mundo, en la ciudad de Estagira, uno de los genios más poderosos que han honrado a la Humanidad, y cuya influencia enorme ha trascendido nuestra civilización, en alas de su profunda e inmensa intelectualidad. Aristóteles es uno de aquellos hombres, cuyo nacimiento marca época en la historia del pensamiento humano.

«Si contando siempre entre los más altos bienhechores de la humanidad a los investigadores científicos, damos la superioridad a unos sobre otros, sea por haber ejercitado su actividad en más ricos y variados trabajos o en un más alto campo, sea por haber obtenido mayores resultados positivos o haber influido a sus contemporáneos o sucesores de modo más amplio y duradero, seguramente y bajo todos estos aspectos, ninguno quizás tenga más derecho que Aristóteles a tal homenaje de gratitud». (Franz Brentano, *Aristóteles*).

La enciclopedia del siglo diecinueve dijo que era el talento más vasto del mundo. En realidad de verdad, se ocupó de todas las ciencias de su época y las abarcó por entero con

gran profundidad. Aristóteles creó sistemas nuevos de investigación científica; en filosofía a él deben su existencia una serie de tratados, y un acervo poderoso de geniales teorías no conocen otra paternidad que la mente del Maestro.

Aristóteles, nacido en Macedonia, se debe a Atenas, su madre espiritual. Allí acude a las aulas de la Academia de Platón, cuyo genio le ilumina y vigoriza en el sendero de la contemplación. Independizado de la academia, abre su cátedra en el Lyceum, donde enseña varios años. Allí recibió su escuela el nombre de peripatética, por su costumbre de enseñar paseándose. Fuera de la gloria de haber sido maestro de Alejandro Magno, Aristóteles eclipsó a la Academia, en vida, y sus sucesores inmediatos continuaron su gloriosa tradición.

Sus numerosas obras encierran la vastedad de su pensamiento y siete sobre las más variadas materias, en que su genio campeó soberano como un foco de luz.

Las Categorías, las Primeras y Segundas Analíticas, los Tópicos y otros, reunidos en el «Organom», la Retórica, la Poética, la Moral a Nicomaco, la Política, la Filosofía Primera, Historia de los Animales, el libro de la Generación, tratados sobre la Sensación, la memoria, el sueño, del alma, etc., dan fehaciente prueba de su talento creador y enciclopédico que, aún en materias de investigación y búsqueda científicas, admira a los modernos sabios.

Discípulo de Platón, se aparta de él en grandes teorías, y su influencia sólo se reconoce a veces en su punto inicial de planteamiento problemático.

Aristóteles es el gran «Pacífico de la Ciencia».

SU FILOSOFÍA

Pretende conquistar el mundo como su discípulo Alejandro de Macedonia. Síntesis genial y universal, estudio de todos los seres de la naturaleza, del yo y del no-yo, por sus causas fundamentales. Inmenso cúmulo de problemas que atrae su atención y que no podré tratar, señores, en toda su extensión, por imposibilidad física y de tiempo.

La tendencia realista de su filosofía caracteriza su pensamiento. Su Metafísica vuela por los espacios del firmamento, sin alejarse jamás de la tierra: con un pié en ella, aspira a dominar los mundos de la abstracción. El cuadro de Rafael «Es-

cuela de Atenas» nos pinta la idiosincracia particular de los filósofos: en una gran entrada, en un espléndido atrio, donde conversan los pensadores, vienen caminando Platón y Aristóteles, y mientras Platón señala el cielo, su discípulo muestra la tierra. Es el prototipo de la ciencia unida a la metafísica; ésta parte de la realidad concreta para lanzarse por cima de lo sensible en pos de la pura abstracción intelectual.

Experiencia y Razón, he aquí en dos palabras los elementos eidéticos de su filosofía: Método inductivo y deductivo, análisis y síntesis. Un optimismo epistemológico en los umbrales de la edificación científica... posibilidad de conocer la verdad, la realidad de las cosas. Hermoso equilibrio de sus facultades y de sus teorías, dentro de un sincero sentido común forman la esencia de su obra. Su filosofía es el sentido común brillando en las alturas. Bergson ha dicho: «La filosofía de Aristóteles es la filosofía natural del espíritu humano». El elogio del célebre filósofo francés es el mayor halago que se puede afirmar de un sistema o de una obra. Aristóteles viene a ser así como el «paradigma» de la humanidad.

CONQUISTAS DEL PENSAMIENTO

A grandes rasgos pasaré revista a sus discípulos más importantes.

Teofrasto, Eudemo de Rodas, el músico Aristóxenes, entre otros muchos, conservan el patrimonio del maestro y propagan su obra. Es compilada por Andrónico de Rodas. Entre sus más grandes y sesudos comentadores de todos los tiempos afloran, en la Edad Media y en la época Moderna, los siguientes: en la primera Alejandro de Afrodisia, denominado el «segundo Aristóteles»; en la edad medioeval entre los árabes relucen Avicenas y Averroes, y entre los cristianos San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino; en los tiempos modernos Barthélemy Saint Hilaire, Kleutgen, Farges y otros muchos. Franz Brentano, profesor en Viena, es famoso como comentarista aristotélico y como uno de los críticos más acerados al sistema criticista kantiano. Afirma en su libro «Aristóteles» que las contradicciones del Estagirita no son sino aparentes, y que es menester conceder una ojeada de conjunto sobre la labor íntegra de su filosofía, penetrar hondamente en su comprensión y en esa concepción de la «sabiduría», que para Aris-

tóteles constituía la más alta beatitud de que es capaz el hombre, para conseguir un todo intelectual, homogénero y armónico.

La influencia del filósofo griego ha sido inmensa, quizás como ningún sabio la ha ejercido en la historia de las ciencias. Todavía es célebre el «Magister dixit» de otra época. Su autoridad ha sido descrita en aquellas palabras del Dante: «Ví al maestro de los que saben».

El genio de Aristóteles en la memoria de la historia sigue viviendo, magnífico y solemne, con la fuerza de las montañas al proyectarse sobre los mares.

Señores: Por la escasez de tiempo y por la aridez que pudiera ofrecer para vosotros una ojeada rigurosa sobre la filosofía peripatética, me concretaré a tratar la teoría central de la metafísica del gran pensador, que resume—por así decirlo—el «Eydos» de su gran sistema en el orden real de la abstracción. A mi juicio, dos grandes problemas involucran y sintetizan toda la filosofía: el problema del origen de las ideas y la explicación del movimiento universal. En su torno pululan los escuelas filosóficas y junto a ellas se han cumplido las más atrevidas proyecciones de constitución de sistemas. El problema del «movimiento» ofrece peculiar interés, por la fecundidad y la hondura de su importancia, y porque aún hoy como siempre, en su explicación suprema, lucharán los genios más ilustres de los tiempos. En el estudio del «devenir», Aristóteles resume y plasma toda su filosofía, es el Eydos de su sistema, y de su explicación por las últimas causas, brota esa gran concepción del mundo, el Weltanschauung como diría un pensador alemán. Para comprender su genial concepción del Cosmos, penetremos a la consideración del problema capital.

EL MOVIMIENTO

El mundo es un conjunto de cosas que se mueven, ha dicho el filósofo griego. Lo que nuestra mirada abarca es objeto de perpetua mutación; nosotros mismos devenimos sin cesar: cúmulo enorme de fenómenos que atraviesan nuestro yo, afectantes al orden psíquico y al fisiológico. La transformación celular de los organismos vivientes, las mutaciones substanciales y accidentales de los entes corpóreos, las variaciones incesantes que se realizan en el seno del universo nos prueban

fehacientemente el devenir general de una contingencia permanente. He aquí la experiencia.

Por otra parte la razón humana posee o se precia de poseer principios inmutables, verdades ciertas, asentadas en sólidos pedestales que no devienen. «El ser es idéntico a sí mismo». «El todo es mayor que cada una de sus partes». «Un ser no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto». «El Ser y la Nada se oponen» y otros principios metafísicos son aceptados como inamovibles por la humana razón. Las verdades matemáticas nadie las pone en duda: $2+2$ son cuatro, en círculos iguales los diámetros son iguales, los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos o 180 grados, etc.

Por un lado, la experiencia sensible que nos muestra un devenir universal, un incesante movimiento, una transformación continua. De otra parte, la razón asentada en verdades que no devienen, inmutables, sin variación.

Es cierto, señores, que aquí se podría presentar el problema del origen de nuestras ideas, pero demos ahora por sentado que el entendimiento no posee las ideas—que son universales—de una manera innata—como desearían Platón y Descartes—ni que a ellas no responde nada en la realidad—como afirmarían los nominalistas de Guillermo de Occam, los conceptualistas con Abelardo y los criticistas puros con Kant—sino que afirmamos voluntariamente, dejando para otra ocasión el importantísimo problema criteriológico, que las ideas universales han sido obtenidas de las realidades concretas y que a ellas responde un mundo objetivo y exterior.

El problema en el orden ontológico o real se presenta angustioso: de un lado, una experiencia de seres, cuya esencia parece ser el movimiento, un perpetuo devenir: de otro una serie de principios, de verdades, de cimientos intelectuales invariables que no devienen.

¿Dónde está la verdad? ¿En la experiencia? ¿En la razón? ¿Es una ilusión el valor de las ciencias? ¿Nos engañan los sentidos?

Angustiosamente—como en una horrible tragedia clásica—el pensamiento humano ha pretendido conceder una solución. Noche terrible de la mente, señores, en que el edificio entero que a las ciencias sostiene parece vacilar en sus cimientos y amenaza derrumbarse con estrépito. Parece que el espíritu humano estuviese condenado a ambular de extremo a extre-

mo—con desesperación perenne—antes de encontrar la quietud de una solución. Generalmente los problemas simples—como basados en datos o verdades evidentes—no buscan afirmaciones unilaterales sino aspiran a una conciliación de conjunto. Esta antagonía inexplicable—para muchos filósofos—entre el «fieri» y los principios de la razón, entre el devenir y la verdad, entre la transformación y la inmutabilidad, constituye la dificultad inherente al problema. Los filósofos, desde las más remotas edades, al empezar el ascendimiento de la razón abstracta, se han venido a topar—como en los umbrales de la filosofía y de la ciencia—con un problema, aparentemente sencillo para la mente desprejuiciada y realista que concede valor a todo aquello que lo tiene, problema espinudo y fecundo, en cuya explicación deben los filósofos andar con pies de plomo, porque los errores en lo simple conducen a monumentales falsedades en órdenes más inferiores.

TENDENCIAS DE SOLUCION

I.—La primera manifestación del espíritu humano es semejante al primer balbuceo de un niño: afirmar la experiencia espontáneamente. Se es incapaz aquí de reflexionar sobre los datos de la razón, poner en duda lo que nos entra por los sentidos, y replegarse dentro de sí mismo, a los arcanos misteriosos del yo, para inquirir de su constitución y de su veracidad.

La primera solución al dilema del movimiento fué la preconizada por Heráclito. La experiencia es la realidad, ella no nos engaña, la razón sí. Todo es devenir, fieri continuo, llegar a ser perpetuamente. No existe la ciencia inmutable, es una ilusión. La razón, al captar la realidad que deviene, la desfigura, la hace estática. Es como una máquina fotográfica, reflejo imperfecto e inadecuado del mundo que se muda y se transforma.

Heráclito nos suministra un ejemplo. Un hombre que se baña en la corriente de un río un día determinado, y que después de un tiempo torna a bañarse en el mismo sitio, no es el mismo bañista, han cambiado sus células, ha variado su «Psiquis»; no es la misma agua, es otra, se ha mudado. Bergson ha resucitado el sistema y aún nos ofrece el mismo ejemplo. Un dinamismo eterno, excluyendo enteramente la estabilidad, un devenir alejando siempre al reposo, una evolución

sin restauración definitiva. La escuela de Heráclito y el modernismo de la Evolución Creatriz han proferido idéntica palabra.

II.—El espíritu humano lleva consigo una tendencia a ir de extremo a extremo, oscilar como un péndulo hasta que devenga el reposo de un término medio. Parménides y Zenón de Elea escogen el otro extremo del dilema: La experiencia es falsa, el movimiento no existe, la razón tiene «razón». Para su explicación, el genio de Parménides y de Zenón se convierte en sofístico. No hay duda ninguna que el mayor sofisma que ha creado la filosofía es la modalidad parmeniana. Entre otros muchos, son célebres los tres siguientes: el de Aquiles y la tortuga, el de la flecha y el de la Dicotomía.

a) El primero se expone así: Aquiles, el de los pies ligeros, se encuentra a dos metros de una tortuga; nunca puede el guerrero alcanzarla: la razón me lo demuestra y la experiencia sensorial me engaña. En efecto, antes de traspasar los dos metros de la distancia, Aquiles precisa pasar un metro; antes de la unidad le es necesario transgredir cincuenta centímetros; y anteriormente ha debido tocarse en los veinticinco, y así sucesivamente, de mitad en mitad, hasta el infinito, y como lo infinito es inapto y absolutamente incapaz de ser agotado, Aquiles no se mueve, ni puede alcanzar su meta.

b) El de la flecha es el que sigue: una flecha se dirige a un blanco determinado. Sea considerado su movimiento en los puntos a, b, c. Cuando está en a permanece ligada a un punto del espacio, cuando en b, la consideramos estática en un punto sucesivo, y así en c. El movimiento se compone—para Parménides—de una serie de puntos estáticos, momentos fijados en la realidad, clavados en el espacio. De esta concepción estática del movimiento se origina una *necesidad de atribuir* la estabilidad al mundo de lo real, a semejanza del mundo intelectual—que es estático y permanente—y que nos enseña la verdadera realidad, al fijar las leyes de aquel aparente devenir.

La dicotomía nos muestra en sentido contrario la imposibilidad del movimiento. La captación de esa realidad es lo verdadero que nos hace sentir el espíritu, en su abstracción estática y firme. Lo único que existe es lo inmutable, lo que varía es una ilusión. He aquí los postulados consecuenciales del pensamiento deducidos de la hipótesis gratuita que el continuo esté compuesto de indivisibilidades. Herder resucita en

Alemania las teorías de Parménides y de Zenón. El célebre intelectual alemán coge muchas de las ideas que informaron los escritos de eleáticos, y que, como se sabe, atacó duramente en Kant—junto con Harnann—el fraccionamiento al cual somete la vida psíquica.

Otro célebre filósofo, quizás el más genial, y a quien admiro profundamente por su genio, de los panteístas trascendentales, se creyó, un tiempo, que renovaba las ideas de Elea.

Cuando las generaciones de estudiantes alemanes acuden a la Universidad de Berlín; en busca de las profundidades de la sabiduría, se encuentran, delante de la fachada monumental, con la estatua de Jorge Guillermo Federico Hegel, como para significar que Alemania se encuentra encarnada espiritualmente en el genio del ilustre pensador. Y como disgresión señores, nada más cierto. El plasmó las corrientes del pensamiento germánico, en aquel hondo y trascendental movimiento que aspiraba a conquistar el mundo. Comparado con los más grandes filósofos y las más famosas personalidades de la historia, gozando de una fama semi-divina en su existencia, recibiendo los homenajes de una Nación entera, cultísima y pensadora, nadie como Hegel dominó la opinión pública y dirigió la orientación futura de la nación de Federico II. El prusianismo profetizado por Spengler, el Nacismo actual, la política de Bismarck, han recibido su toque de gracia y reconocen como director espiritual la profunda genialidad de Hegel. En aquella gran evolución trascendental de la Idea—que nos recuerda la Wissenschaftslehre de Fichte y lo Absoluto de Schelling—en sus tres momentos—Tesis, Antí-tesis y Síntesis—nos conduce a una concepción divina del mundo. El espíritu divino se hace consciente en el hombre, y como el estado actual de esa evolución determinista es su último grado, acontece que la perfección está íntimamente unida al tiempo. El hombre es dios, es la conciencia de la idea. El Estado es superior al ser humano en cuanto es representación, y como no existe nada superior a él, la razón del poder estatal es la única y suprema razón. En la división de los períodos históricos: época oriental, griega, latina, y finalmente el período del espíritu que se conoce a sí mismo y que reconoce su evolución trascendental en la filosofía hegeliana, en Alemania cuyo desarrollo constituye el período más perfecto, devenimos a la conclusión lógica que la razón de Alemania es la razón de todo. Se comprenderá luego la inmensa responsabilidad y las pro-

fundas y reales relaciones existentes entre Hegel y el Imperialismo. Dejando esta breve digresión, se creyó que Hegel renovaba el parmenianismo de un modo simple y puro. En efecto, hacía furor en las cátedras berlinesas el célebre argumento de que todo es «ser», no ser específicamente distinto y determinado intrínsecamente, sino el ser universal, de lo cual todo lo demás no es sino manifestación lógica de su ser. El espacio es «ser», los seres encuentran a otros seres que no pueden desplazar ya que pertenecen al mismo ser. Luego, no hay movimiento. Así recordaba Hegel el pensamiento parmeniano, aunque después de la genial teoría, característica de su sistema, implantó el devenir trascendental panteísta lógico, dentro del seno de la idea. La Super-Lógica de Hegel escapó al problema del movimiento, al admitir en su base que el ser y la nada se identifican.

Desde otro punto de vista, Hegel recuerda a Bergson.

III.—El dilema estaba planteado: Heráclito admitía sólo la experiencia, y a ella no le daba otra explicación que el devenir universal: todo cambia incesantemente. El empuje cósmico, el esfuerzo perpetuo del llegar a ser, del «fieri», de ese simbólico fuego como representación de la eterna fuerza de los mundos, constituyen el «eydos» de los seres de la naturaleza. Parménides negaba el movimiento: nada cambia, nada deviene, todo es. El «no-ser» no es, y no puede positivamente oponerse al ser. El «eydos» es perpetuamente inmutable.

El dilema estaba planteado, señores, y que angustia oprime el corazón al pensar que la filosofía estaba condenada a fabricar ingeniosos sofismas para negar la experiencia o para afirmar la razón, y encontrar el misterio, hondo y eterno, inconciliablemente monstruoso, como un desmentido a la perfección lógica de la naturaleza humana, en los umbrales de la exploración del Cosmos.

Las soluciones verdaderas, las reales, no llegan a aposentarse nunca en los extremos sino que en el lugar medio. Este se halla fuera de la línea, como la cumbre de una montaña, dominando las faldas de ambos lados. En el mismo orden la conciliación es a veces muy difícil, y generalmente se olvidan elementos que a otro pertenecen, y que sabidos, plasman soluciones geniales y unen en armonía lo que parecía perpetuamente desunido.

El genio de Aristóteles es realista, científico. Admitió la experiencia. Es también analítico. Admitió igualmente la ra-

zón. ¿Cómo conciliarla en la realidad? Fuera de que Aristóteles sostiene que nosotros podemos alcanzar el conocimiento de los «Noumenos» o esencias de las cosas, y por ende, específicamente levantar pedestales inmutables donde se cimente el valor de la ciencia, su genio devino a una explicación real, tan sinceramente real, que es la única que puede concederse entre los extremos. Por de pronto, el dilema no es tal dilema. El dilema no es: «Es o No es algo»; admite un tercer término: «Es, no Es y puede ser». «Es el Ser, la nada y el no-Ser». Ese «puede ser» va a dar a Aristóteles la clave de la dificultad.

Explicación sencilla y elemental que, por ser elemental y sencilla, es profunda y genial.

EXPLICACION ARISTOTELICA

El movimiento universal, en su empuje cósmico, en su devenir experimental abarca una amplitud de transformación, de mutación. Es el tránsito no sólo de lugar en el espacio, sino de toda variación y modificación que se realiza en el ser, en su sentido general. Todo lo nuevo, que se adquiere, aunque sea de orden superficial y accidentalísimo, es movimiento, es transformación. Los comentaristas medievales clasificaron, exponiendo el pensamiento de Aristóteles, en un catálogo de categorías, las clases o especies del movimiento, que ellos encerraron en seis: Generación, Corrupción, De aumento y disminución, cualitativo y local. El primero se realiza en el orden substancial, es el tránsito del no «ser» al ser. El segundo es a la inversa, del «ser» al no Ser. Ejemplos del movimiento de generación son: el agua que resulta en un laboratorio químico de la unión proporcional de hidrógeno y oxígeno, H_2O , seres que antes no existían y ahora existen. En suma, toda nueva substancia o un modo nuevo y específico que aparece y se genera en la naturaleza constantemente. El agua, disociándose en sus elementos químicos, hidrógeno y oxígeno, un hombre que muere y deja de ser persona, un cadáver que se disuelve en sus cuerpos primitivos: carbono, oxígeno, nitrógeno, etc., son ejemplos del segundo movimiento, cuya característica primordial es la desaparición del ser como tal. Movimiento cuantitativo es el cambio que se realiza en el seno de la cantidad. El paso de 2 a 3, una semilla que se desarrolla y crece, un trozo de hielo que bajo la acción solar se desvanece, son tipos de es-

ta clase de movimiento, susceptible en aumento y disminución. Finalmente, el local es el cambio de lugar de los cuerpos en el espacio, y es el que vulgarmente se llama movimiento. Los astros en el espacio, la mano que se mueve, los animales, en suma, todo se realiza en el molde del espacio y el tiempo. Este no es otra cosa que la medida de un movimiento y no tiene existencia real sino en el ser que se mueve: El tiempo es «*Motus secundum prius et posterius*», como diría Averroes, siguiendo la definición aristotélica.

Aristóteles considera el movimiento desde un punto de vista genérico como corresponde a la filosofía. ¿Cuáles son los elementos comunes a cualquier clase de movimiento? Son dos: la potencia y el acto. ¿Qué es la potencia, *el puede ser*? ¿Qué es el acto, el ser? ¿Qué es el devenir, el movimiento? Aquí se encierra la gran teoría aristotélica que informa su física y su Filosofía Primera.

Potencia—como en el lenguaje vulgar—es una aptitud a la realización. Se dice que un ser está en potencia, cuando permanece en estado aptitudinal a la acción, a la adquisición de algo. Potencia es también sinónimo de imperfección. Acto es «ser» y se opone a la potencia y a la nada. Se opone a la potencia en cuanto es el término de su logro, el fin de su aspiración. Acto es la realización, la perfección que consigue un ser que estaba en aptitud de recibirla. Es como la plasmación de un conato. *El acto* puede ser definido como la perfección que llena la capacidad del ser perfectible, del ser en potencia. Todo acto es perfección. La potencia es sinónimo de *perfectibilidad*, de capacidad, de aptitud de ser perfeccionado por una forma, es, pues, una imperfección *relativa*. La aptitud advina el acto, pero no a la inversa. Un ejemplo aclarará lo dicho: tengo aquí un recipiente de agua fría que va a ser calentada hasta su ebullición. Actualmente—por hipótesis—está en potencia, en aptitud de recibir una nueva modificación, una perfección—en el caso supuesto—*un acto*. En el instante que deviene a los 100 grados de temperatura alcanza su «acto» y deja de estar en potencia con respecto a la ebullición. Nadie viene a ser lo que ya es. Tengo aquí también un libro, lo voy a trasladar desde este extremo de la mesa al otro: en el primer estado está en potencia de ser movido, en capacidad receptiva de adquirir una nueva posición en el espacio; en el segundo, ha devenido, ha terminado, está en «acto», ha adquirido el nuevo lugar que pretendía su movimiento. Podemos, señores,

poner toda clase de ejemplos de cualquier especie de los movimientos que hemos considerado. Así nosotros, hace algún tiempo atrás, no existíamos y ahora existimos. Hemos pasado, aunque no muy propiamente, de la potencia al acto. Acto aquí sería la existencia, el primero de los actos.

En corrupción sería un movimiento del ser al no ser. El primer término sería la «potencia», el segundo el «acto». Un hombre que pasa del vicio a la virtud, de la ignorancia a la sabiduría, constituiría una mutación cualitativa. Sería muy fácil observar cuándo estaba en *potencia* y cuándo adquirió el «acto».

Aristóteles distingue dos clases de potencialidad: una activa, otra pasiva. La primera pertenece a aquellos seres que poseen intrínsecamente un empuje a la acción, una aptitud al obrar. El reino viviente es un ejemplo típico de esta clase.

La segunda pertenece más bien al orden meramente receptivo: el orden material, lo físico, etc. Es necesario distinguir entre la posibilidad y la potencialidad. Basados en esta distinción, los filósofos medievales dividieron la potencia en objetiva y subjetiva. Es obvia su explicación. Una se refiere al objeto, otra al sujeto, una a la *nada*, otra a la *potencia* en su adecuado y natural sentido. La *potencia objetiva* fué lo único que pudieron observar Heráclito y Perménides, si es que llegaron a una noción clara y distinta. El dilema de ellos fué entre el ser y la nada.

¿Qué es entonces el movimiento? No es más que el tránsito del puede ser al ser, de la aptitud a la realización, del principio al término, de la potencia al acto. A pesar de esta explicación, quedaría todavía un punto oscuro: Esta definición parece analizar el movimiento de una manera estática, pues no subordina el eidos mismo del devenir a dos términos correlativos, y al mismo tiempo se ejercé con ella y en ellos, como acontece. Aristóteles suministra una noción clara y profunda que nos da una explicación precisa de la esencia del movimiento. Esto no es otra cosa que el acto sujeto formalmente, en potencia, la perfección de un ser imperfecto. Más propiamente aún, se diría, es el acto imperfecto de aquello que existe en potencia. Toda definición es estable. Parece que el movimiento no pudiera ser definido. Sin embargo, esta definición abarca el eidos del devenir, da la sensación intelectual—si así pudiera decirse—de lo que es el movimiento. Su realidad corre a parejas con la genialidad de su autor. Todo ser que se mueve es

susceptible de mayor o menor acto, según se acerque o se aleje del término. Su obviedad es evidente.

El movimiento es correlativo: no es ni acto ni potencia, es un conjunto de los dos, en los cuales—para ser más preciso—se realiza la compenetración del acto sobre la potencia, y sólo así considerado tenemos una definición que responde adecuadamente a la realidad. Hay dos reposos, el de la potencia y el del acto, uno que involucra imperfección, otro expresión de perfección, de acabamiento. Si lanzo una piedra al espacio, mientras no alcance su término definitivo estará en movimiento, será *devenir*; cuando adquiera el acto hacia el cual fué arrojada permanecerá en reposo. El movimiento no es reposo, admite analíticamente una correlación: es el acto de un sujeto formalmente en potencia.

Aristóteles analiza el movimiento en su *substancialidad* propia y peculiar, elevándolo así al orden abstracto del puro análisis, semejante al campo en que se realiza el conocimiento matemático. Su método es aquí inductivo, primero experimenta, se basa en la existencia del movimiento del que dan testimonio nuestros sentidos y nuestra conciencia. Inmediatamente después, Aristóteles analiza el movimiento; su análisis se convierte en metafísico, se hace trascendente y universal. El movimiento es el acto de un sujeto en potencia, es el tránsito de una aptitud a una realización, el cambio de un puede ser al *ser*. Es una mutación de una *no tenencia* a una posesión. El genio del filósofo, analizando los elementos que constituyen el movimiento: la potencia y el acto, el puede ser con el ser, ve lógicamente que son entidades que, por hipótesis, son distintas. No irreductibles en el orden real, puesto que la potencia es apta para reducirle al acto. Son—formalmente consideradas—distintas: una no es el otro. El movimiento es la reducción de esa irreductibilidad formal, es el tránsito de la aptitud a la realización. Aplicando el principio de no contradicción, se ve claramente que el acto no puede salir *intrínsecamente* de la potencialidad. «Lo más no puede devenir de lo menos». «Nadie da lo que no tiene». «El ser y la nada son opuestos». En estos principios se sumerge la explicación del movimiento. Es la evidencia aplicándose. Luego, el movimiento es insuficiente para producirse por sí mismo: lo contrario sería afirmar la contradicción de elementos formalmente irreductibles: la Nada = Al ser. Hay un principio en la metafísica aristotélica, «todo lo que está en el efecto está también en la causa», por la senci-

lla razón de que lo más no brota de lo menos. Si el movimiento se produjera a sí mismo, tendríamos que negar el principio anterior y nuestra inteligencia debería afirmar—para permanecer lógica—que el ser y la nada se identifican.

El primer principio que obtiene Aristóteles del estudio *analítico* del movimiento es: todo ser que se mueve es movido por otro. Para explicar y desenvolver mejor esta doctrina vamos a suponer un ejemplo, el primero que dijimos anteriormente. Sea—por hipótesis—un recipiente de agua fría, cuyo estado actual es de cinco grados sobre cero y que va a devenir a cien grados, término de la ebullición del agua. Advierto que podemos colocar cualquier clase de movimiento; este ejemplo plasma y resume abstractamente cualquiera de ellos. La experiencia nos da la razón al afirmar que el agua por sí sola no deviene a la ebullición, no se mueve a sí misma, sino que es movida por un agente externo. Afirmer lo contrario, sería decir que el calor brota del frío, que aquello que *intrínsecamente*—por hipótesis—no poseía algo, cierta perfección o acto, ha devenido a tenerla sin *necesidad* de otro ser que le haya concedido esa nueva modificación. Por hipótesis es fría, y sería en el hecho fría e hirviente. La contradicción es flagrante. Nadie se da lo que no tiene», el ser y la nada se oponen. Estamos, señores, analizando los elementos más simples del pensamiento. Laboramos con la evidencia, y el genio de Aristóteles le concedió una explicación. Si el movimiento se produce, ¿cómo se produce? Simplemente es producido, contesta Aristóteles. Todo ser que se mueve es movido por otro, todo ser que pasa de la potencia al acto es movido por otro que ya posee aquello, o sea el acto, a que deviene el estado aptitudinal del ser en potencia. El móvil—encarnando el eidos del movimiento—es un compuesto de potencia y de acto. El agente externo, o motor, como lo llama Aristóteles, como tal, es *acto*, perfección, «lleno». El motor no se concibe potencial: si así fuera no se produciría el movimiento. El agua pasa a la adquisición del estado hirviente debido a la acción externa del fuego, que como tal es acto, posee el calor que dona a su efecto. El móvil es actualidad de una potencialidad; con respecto al acto es potencia y con relación a la potencia es acto.

Aristóteles hacer ver palmariamente que el motor, que es *acto*, no puede ser *móvil* al mismo tiempo y bajo el mismo respecto. En último término, su argumento se basa en el principio de no contradicción: ningún ser puede ser y no ser simul-

táneamente y por la misma razón. Sería la identidad de los contrarios. La reducción de lo irreductible. La negación de la evidencia.

Véase como expone Aristóteles, presentado por Ravai-sson (1), la prueba de su aserto:

«Nada de lo que se da movimiento a sí mismo se mueve por completo en el mismo tiempo ni de la misma manera. En efecto, el movimiento es comunicado y recibido en un mismo instante indivisible. Si, pues, la misma cosa se moviera a sí misma por completo, la misma cosa daría y recibiría, haría y sufriría en el mismo tiempo la misma cosa; serían los contradictorios en un sólo y mismo tiempo. La cosa movida está en potencia; el motor está en acto: no puede, pues, en el mismo instante y desde el mismo punto de vista, estar en potencia y en acto. Luego, todo lo que se mueve a sí mismo debe estar dividido en un móvil y un motor; y estas dos partes no pueden ser diferentemente móvil y motor, una de otra; eso sería un círculo: luego el motor, en tanto que es motor, debe ser esencialmente inmóvil.»

El acto es perfección, la potencia es capacidad. Su carácter de receptibilidad hace que ella limite al acto. El *puede ser* indica finitud, el ser no señala otra cosa que perfección, que ser. De la esencia del ser es excluido el no-ser, el límite. En los seres de la naturaleza, en esa continua y perpetua encadenación de movimientos, su *eidos* está compuesto de potencia y de acto. Son estos dos elementos los que dividen al ser, como principios primeros e intrínsecos, en su existencia de fluición. De la observación de los cambios substanciales principalmente, dedujo Aristóteles su gran concepción de los principios que informan las entidades corpóreas; la materia y la forma substancial. De esta primera teoría hilemórfica, extrajo, el filósofo griego la teoría de la potencia y del acto, que después hizo universal en su aplicación de síntesis a toda la filosofía. La multiplicidad como el límite vienen de la potencia, en tanto que el acto sólo es perfección unitiva. ¿Qué es primero? ¿El acto o la potencia? Si cronológicamente un ser, antes de alcanzar su acto o realización, debió pertenecer al orden potencial, al campo aptitudinal, no es menos cierto que no devino en su movimiento hacia el acto sino por la influencia

(1) *Ensayo sobre la Metafísica*. I. Pág. 459.

externa de un motor, que estaba ya en acto. El acto es perfección, y el hecho de que exista la potencia indica la existencia de aquél. Con mayor razón en el movimiento que—siendo el tránsito de la potencialidad a la realización—analíticamente considerado,—no se habría podido producir en último término, sin la existencia de un ser *actual*. El acto, por ser perfección—significado de *ser*—es anterior, en el orden absoluto de lo ontológico, a la potencia, que es imperfección, aptitud. Ese «poder ser», esa receptibilidad, muestran palmariamente la existencia del ser, del acto, del reposo de la perfección.

Aristóteles escribe:

«Aquí se presenta una dificultad. Todo ser en acto, a lo que parece, tiene la potencia mientras no pasa siempre al acto. La anterioridad pertenecerá, pues, a la potencia. Luego, de ser esto así, nada podrá existir, pues lo que tiene la potencia de ser puede no ser aún. Y entonces, sea que se acerque la opinión de los teólogos que hacen salir todo de la noche, sea que se adopte el principio de los físicos, «todo existía reunido», en ambos casos se tropieza con la misma imposibilidad. ¿Cómo habría movimiento si no hay causa en acto? No será la materia la que se ponga por sí misma en movimiento; lo que se lo comunica es el acto del obrero. La tierra no se fecunda a sí misma: lo que la fecunda es la siembra. Es, pues, necesario que el movimiento tenga un principio. El primer principio es también el mejor: o de otra manera, se debería decir que todo proviene de la noche, de la conclusión primitiva, del no ser». (Metafísica, XII, 1071, b, 22).

¿Nos conduce el movimiento del universo a la existencia de una Actualidad Pura?

Aristóteles contesta afirmativamente.

Una hoja de árbol, en este instante se mueve. ¿Quién la movió?: el viento. Y el aire que estaba quieto ¿qué lo produjo en su movimiento?: una diferencia de temperatura. ¿Y a aquélla?: la acción solar, ¿Y a la acción solar? Devenimos de uno en otro. El mundo es un conjunto de cosas que se mueven. La filosofía de Demócrito y Leusipo no extrae dicha conclusión. Ellos suponen que la serie de *motores segundos*, o sea aquellos que mueven y que a su vez son movidos, puede ser remontada hasta el infinito actualmente inconmensurable. Igual afirmación sostiene el moderno sistema de Buchner. Según este pensamiento, el universo sería infinito en extensión, y el conjunto de sus elementos sería compuesto de seres que mueven,

que producen, pero que a su vez son movidos y producidos. ¿No entraña este sistema una contradicción analítica? La filosofía aristotélica es de todo punto opuesta a este concepto. Puede ser considerada—hipotéticamente—la existencia global de una serie infinita de motores segundos, cuyo eidos no fuera otra cosa que movimiento. Agrupados en globo—por abstracción analítica—la serie de estos elementos, ¿qué tenemos como característica primordial?: El movimiento, el perpetuo devenir, el constante pasar de la potencia al acto, el temporal fluir de los seres. Y ahora, ¿cómo se produce el movimiento por sí solo? Es imposible una explicación. Si el conjunto pasa de la potencia al acto, adquiere perfección, hay imprescindible necesidad de recurrir a la influencia del acto. Es éste que, fuera de la serie, produce el movimiento. Esta indica insuficiencia radical y analítica. El acto señala Suficiencia Absoluta. El motor—en cuanto a motor—es distinto del móvil. El acto, por ser perfección definida, se diferencia del devenir que es un constante venir a ser. Debe poseer una suficiencia radical y una atribución de unicidad con relación al movimiento, o a la serie que involucra ese devenir. Ha de ser Inmóvil. Su Inmovilidad es el reposo de la Plenitud, de la Perfección, de la Actualidad. El movimiento,—tratando de explicarse,—con aumento de motores insuficientes de su razón, aumenta en globo la dificultad. El orden de suficiencia que requiere es cualitativo, específico, analítico, no se remedia en otro campo, como el cuantitativo. El Acto Puro es inapto para devenir, porque agota lo infinito. Es el Acto Pleno porque es el Primer Motor; por ser motor es acto, por ser primero es Puro y Pleno. El acto—simplemente acto—es Perfección: la limitación proviene de la receptibilidad, de la capacidad de la aptitud, en suma, de la potencia. **EL ACTO PLENO EXCLUYE EL LIMITE** es irrecepto, agota la trascendencia del ser en la amplitud plena y perfecta del Ser Infinito por Esencia.

Por otra parte, afirma Aristóteles—para combatir la concepción materialista de Demócrito—que, aún la suposición de una multitud en serie de seres móviles, o de motores segundos encadenados y dependientes, implica, desde el punto hipotético de atribuirle el infinito cuantitativo, una contradicción. En el instante actual se produce una cantidad enorme de efectos. Sea F., el último producido. La razón de su movimiento está en E, E en D, D en C, C en B, B en A, y atrás de A una serie que ha devenido hacia lo infinito matemático. Para ex-

plicar la existencia actual de F, hay necesidad de recurrir, en último término, a una serie supuesta infinita. Pero si F, es su último efecto, la serie termina en él. Luego no existe hacia atrás el infinito numérico. Si hay un término ha habido un principio. La Actualidad Pura del Ser, plena y perfecta en sí misma, inmóvil en sí y con respecto a todo otro ente que no sea El, constituye la explicación suprema del movimiento.

M. Ravaisson, en su Ensayo, sobre la Metafísica, página 459. I. resume así la prueba aristotélica:

«Todo lo que está en movimiento se mueve por alguna otra cosa diferente de sí o por sí mismo. Supongamos por de pronto el primero de estos dos casos. Sean estos tres términos: el móvil, el motor, y el intermediario por el cual el motor mueve al móvil. El intermediario es un motor, puesto que pone al móvil en movimiento: pero es también un móvil, puesto que no hace más que transmitir el movimiento. El intermediario no es, pues, sino un término medio. Pero entre el móvil y el motor no puede haber una infinidad de medios, pues la serie de las causas no podría ser infinita. Luego, remontando la cadena de los intermediarios, hay que llegar a un primer término que no sea movido por ningún otro. El primer carácter del primer motor es, pues, el de ser inmóvil, al menos respecto de cualquier otro que no sea él. Si, pues, el primer motor estuviera en movimiento, no estaría movido sino por sí mismo. Pero nada de lo que se da movimiento a sí mismo se mueve por completo en el mismo tiempo o de la misma manera. En efecto el movimiento es comunicado y recibido en un mismo instante indivisible. Si, pues, la misma cosa se moviera a sí misma andaría y recibiría, haría y sufriría en el mismo tiempo la misma cosa: serían los contradictorios en un sólo y mismo tiempo. La cosa movida está en potencia: el motor está en acto: no puede, pues, en el mismo instante y desde el mismo punto de vista estar en potencia y en acto. Luego, todo lo que se mueve a sí mismo debe estar dividido en un móvil y un motor: y estas dos partes no pueden ser indiferentemente móvil y motor, una de otra: eso sería un círculo: luego el motor, en tanto que es motor, debe ser esencialmente inmóvil.»

Ese Acto Puro constituye el Zeos de Aristóteles, el Supremo Motor que da la consonancia y el fluir a los mundos, y en último resultado explica analíticamente el movimiento de

los seres. En el piélago insondable de la Divinidad, la actualidad del ser es su existir, es su Bien, es su Amor y es su Pensamiento. Excluye eternamente, de un modo inmanente e intrínseco, el poder ser. Es el Ser por Esencia. El poder ser es excluído por el Ser y por la Nada de imposibilidad. La Nada incapaz de ser pensada. El Ser pleno e infinito excluye el «puede ser», como excluye también el «no-ser». Del Eidos de su acto realiza un rechazo específico a la limitación. Unicidad de plenitud, la Actualidad Pura, está fuera de todo género y de toda especie. La Nada como el Ser escapan a la definición. Los extremos se tocan con respecto a ella. Son los polos contrarios, perennemente opuestos, en que se sumergen las filosofías de todos los tiempos. Toda definición metafísica consta de género próximo y diferencia específica. El ser está fuera del género y de la diferencia. Si fuera género podría ser determinado—como la potencia con respecto al acto—por algo distinto de él. Pero ¿hay algo que no sea Ser que pueda determinar? La Nada no posee entidad determinante y positiva: es la negación pura del ser. Además, gramaticalmente, la definición consta de sujeto y predicado. Este último debe desenvolver la idea contenida en el sujeto. Y ¿puede realizarse un desarrollo, un desenvolvimiento fuera del ser? El Ser, Actualidad Plena, es Inefable: trasciende toda definición lógica y metafísica. Su Ser es su Definición: simple dentro de la simplicidad, con la intuición pura del Eidos por Esencia. Es la unicidad del iure que vislumbraba Cicerón. Ahí se encuentra su definición, en la evidencia de la simplicidad que permanece en el Ser que es por Esencia el Ser. Toda definición dentro del mundo contingente, en los moldes del espacio y del tiempo constituiría una suprema petición de principio, inmanente y eterna.

El principio no puede tener petición, es el principio mismo. Su definición escapa a aquello que es mezcla de potencia y acto—donde se basan las definiciones—y sólo tiene cabida en la intuición eidética de la Actualidad Pura. Su definición se convierte eternamente de un modo intrínseco y connatural sin pasar de la potencia al acto, por la Intuición del Pensamiento que es su Eidos y su Existir. Dentro del Absoluto se sumerge la razón de lo relativo. Vislumbra el entendimiento humano—analógica y negativamente—la inmensidad de Aquello que es Infinito y Trascendente, el Acto Puro—del genio profundo de Aristóteles—como coronación soberana del Cosmòs.

BERGSON Y HEGEL

Una de las inteligencias cumbres desde Kant hasta nuestros días—como lo llamara el doctor Cruz Coke—en una de sus conferencias, sin lugar a duda, es el genio inquieto y activo de Enrique Bergson.

El célebre filósofo francés ha resucitado—aunque en forma original y más profunda y poética—la concepción del eterno empuje cósmico, del devenir perpetuo, de la filosofía del no menos genial pensador griego que, allá en las infancias del nacimiento intelectual de su patria, se denominara *Heráclito*.

El fondo del ser no es lo inmóvil, sino el movimiento. El Eidos del existir no es sino la evolución, el fieri, el devenir. La realidad es «evolución continua», «flujo perenne». Bergson deviene a este aserto después de comparar la perfección, involucrada en el reposo de la pura potencialidad, con la perfectibilidad superior que contiene el movimiento. No hay duda que hay mayor perfección, más «ser» en el «devenir» que en la aptitud del reposo potencial. Pero ¿hay más perfección en el movimiento que en el acto? Suponerlo así con Bergson sería afirmar analíticamente que el movimiento no se produce. Bergson ha confundido el reposo de la pura potencialidad con el reposo de la actualidad. Entre los dos cabe un medio: el movimiento. El ser móvil es más perfecto que el ente potencial, pero más imperfecto que la realidad actualizada.

Si el «Eidos» del ser es el devenir, si el fondo *intrínseco* de la realidad es el movimiento, ¿cómo se produce? Tendríamos que admitir lógicamente que los contradictorios existen juntos, que el ser brota de la nada, que lo más proviene de lo menos.

En ese devenir universal, en ese temporal fluir de los seres—que preconiza Bergson—no hay sino una eterna aptitud que se realiza a sí misma, evidenciando el absurdo perenne del brote eterno del ser que proviene de la nada. La trascendencia infinita sale de la concretización de lo intrascendente. La realización se produce de lo que permanece aptitudinal, por virtud propia y contradictoria. La infinitud de la potencialidad es la nada trascendente. El dios de Bergson es trascendente con la trascendencia de la Nada. Es una aptitud

eterna que tiende vanamente a lo infinito sin actualizarse jamás. Es la Negación del Ser. Es la nada, piélago insondable, donde se sumerge perennemente lo que no existe, lo que involucra y encierra en su razón de ser—si así pudiera decirse—la imposibilidad de lo real. En esa evolución—sin la existencia de la Actualidad Pura—el ser brota de la Nada, y el principio de la identidad es una ilusión analítica. Ultimamente Bergson concluye en la afirmación del Acto Puro a cuyo conocimiento deviene por la experiencia mística, pero no por el ascendimiento gradual de la razón.

La filosofía de Henry Bergson es la filosofía de la Nada.

Semejante al anterior, pero deviniendo de otros principios—a mi juicio—más metafísicos y más trascendentales en su vuelo de alturas, se encuentra la concepción del genio monumental de Jorge Federico Guillermo Hegel, la más grande y las más poderosa de las inteligencias que campearon en tesis opuestas al aristotelismo.

Antes de explicar—a grandes rasgos—el pensamiento de Hegel en esta materia, séame permitido transcribir algunos párrafos de su pluma, que posiblemente se entenderán por sí mismos:

(Lógica, 86).

«Primera definición de Dios por el ser. Los eleáticos y Spinoza.—Si se considera el ser como uno de los atributos de lo absoluto, se definirá: «lo absoluto es el ser»; es la definición más elemental, la más abstracta y vacía. Es la definición de los eleáticos y también la famosa definición por la que Dios está representado como la substancia de todas las realidades. Se prescinde de las limitaciones que se hallan en toda realidad, y Dios es entonces «pensado» como el «único ser real», como el ser que forma el «fondo de toda realidad», y como «la sola realidad». Esta definición es la del Dios de Spinoza, que según Jacobi, es el principio del ser en todas las existencias...

Identidad del Ser Puro y del No-Ser.—El ser puro, así concebido, es la abstracción pura, el ser del que nada puede afirmarse (ni aún que es), sin tampoco poderle negar; pues esta afirmación supone al lado del ser, al menos el pensamiento del ser, ya que el ser se afirme por sí mismo, ya que se afirme por otro.

El ser puro es, pues, el ser absolutamente indeterminado; pero este es el ser que no es nada, es el ser y otra cosa que ser,

es el ser y lo que no es el ser; en una palabra, el ser y su negación, el no ser.

Segunda definición de Dios por el no ser. Los budistas.—La segunda definición de lo absoluto es: «lo absoluto es el no ser», en el fondo es lo que quieren decir estas palabras: «que la cosa en sí es indeterminada, enteramente desprovista de formas y de contenido», o bien «que Dios es la más elevada esencia y no es más que esto»; porque de esta manera se representa a Dios como una negación. La nada de los budistas que es el comienzo y el fin de las cosas, expresa la misma abstracción.

Respuesta a las objeciones contra la identidad del ser y del no ser.—Si el ser, dicen algunos filósofos, y el no ser son idénticos, mi casa, mis bienes, el aire para la respiración, tal o cual ciudad, el Sol, el derecho, el alma, Dios, son y no son, me es indiferente que sean o no sean.

Pero primeramente en estos ejemplos se substituye al ser y a la nada puros y abstractos por el ser para fines particulares y para cosas que tienen utilidad para mí, y enseguida se me pregunta si me es indiferente que tal cosa que me es útil, sea o no sea. Por lo demás, de hecho, la filosofía es precisamente la ciencia que debe libertar al hombre de ese número infinito de fines y de puntos de vista particulares, y colocarle en tal estado de indiferencia que sea absolutamente igual para él, que tal o cual objeto particular exista o no exista. En seguida, en esos ejemplos se trata de objetos que no existen más que con relación a otros existentes y a otros fines, que se supone tienen una realidad. Se substituye así la diferencia abstracta del ser puro y de la nada por las diferencias concretas. . . Así, al substituir al ser y la nada puros por un objeto concreto se cae en ese vicio habitual de la inteligencia, que consiste en representarse las cosas de distinta manera que son, en confundir objetos diversos y hablar de unos como debiera hablarse de otros. Es lo que sucede aquí que no ha de tratarse más que del ser y del no ser abstractos.

Tercera definición de Dios por el principio del devenir universal.—Todos podemos representarnos el «devenir»; unos convienen que en su análisis se halla la determinación del «ser», como también de su contrario la nada; en fin, que esas dos determinaciones están reunidas en una sola representación. El devenir es, por consecuencia la unidad del ser y de la nada.

Otro ejemplo semejante a este es el del «principio» de las

cosas; al comenzar no son puro nada, sino que «constituyen su ser». El principio es el devenir, pero que expresa una relación común, desenvolvimiento ulterior. (1)

Verdad del devenir universal. Falsedad del «nihil ex nihilo».—En frente de nuestra proposición, que el «devenir» forma el paso del ser a la nada y de la nada al «ser», se hallan las proposiciones vulgares: «Nada no puede venir de nada. Lo que es no puede venir más que de el ser», establecen la eternidad de la materia y son el fundamento del panteísmo. Los antiguos hicieron esta reflexión bien sencilla, que estas proposiciones suprimen en el fondo todo «devenir»; están fundadas sobre identidades abstractas de la inteligencia, y debe admirar se admitan en nuestro tiempo con entera confianza, sin comprender que son el origen del panteísmo y sin saber que los antiguos han determinado definitivamente el valor y el sentido de estas proposiciones.

No es difícil probar que la unidad del ser y de la nada se hallan en todos los acontecimientos, en todos los objetos y en todos los pensamientos. Debe decirse del ser y de la nada... que «nada» hay en el cielo ni en la tierra que no las contenga.

Cuando se habla de una cosa real, esas dos determinaciones ser y nada se traducen por el elemento «positivo» y por el elemento negativo».

En Dios mismo la actividad, la creación, el poder, etc., contienen esencialmente determinaciones negativas, por ejemplo, la producción:

La evolución universal.—La «idea» es la esencia del universo, que es su realidad exterior; la idea no puede permanecer en el estado de virtualidad pura, se manifiesta en ella una «contradicción» entre el ser y la nada, una necesidad de producirse; esta contradicción es el principio del movimiento que establece la realidad. Pero esta realidad exterior es una especie de enajenación de la idea que no puede permanecer fuera de sí, y por una nueva operación vuelve sobre sí misma y «sabe» lo que «es».

Tal es el ritmo general de la dialéctica especulativa, y este modelo se reproduce en todos los detalles, en todas las esferas; todo se reproduce, se determina, se diferencia y todo vuelve a la identidad primera. Es un desdoblamiento que

(1) Estos puntos de vista de Hegel se asemejan a las discusiones de los eléaticos y de Platón sobre el devenir y el movimiento.—Nota de FOUILLEE.

vuelve sin cesar sobre sí mismo con más alto grado de realidad determinada y de conocimiento, una «explicación» eterna, infinita, y su fin es, para el espíritu que preside sin conciencia ese movimiento, la conciencia explícita de su soberanía absoluta.

El poder de la necesidad que enlaza todas las realidades entre sí, hace que una realidad no tenga existencia distinta y aislada, sino que halle su ser y su fundamento en sus relaciones con los otros. Esta liberación, en tanto que existe para sí, es el «yo»; y en cuanto recibe su desenvolvimiento es el «espíritu libre», como «sensibilidad» es el amor, como goce es la felicidad.»

Escribe González en su *Historia de la Filosofía*:

«La concepción genética escogitada Hegel, tiene por base la trilogía de Fichte, «tesis» antítesis, síntesis, pero informada, movida y vivificada por la ley de la contradicción. El principio, o mejor el punto de partida necesario y general para todas las categorías o conceptos del pensamiento, es el «ser» el ser puro, abstracto, absolutamente indeterminado: pero este ser, por lo mismo que es absolutamente abstracto e indeterminado, excluye toda realidad, por lo mismo que excluye toda determinación y toda actualidad; es un concepto vacío de realidad, y por consiguiente equivale, o mejor dicho, se identifica con la nada y el no-ser, y de esta suerte el «ser» es simultáneamente el mismo y su contrario, el ser y la nada, y precisamente en virtud y a causa de esta contradicción que encierra, se halla necesitado a moverse para destruir esta oposición contradictoria, destrucción que se verifica y realiza por medio del «venir-a-ser», del «fieri» (devenir, werden), el cual entraña en su concepto el ser y el no-ser en unidad de verdad y de identidad. Si el ser puramente abstracto e indeterminado fuera ser solamente, permanecería simplemente inmóvil, sin concretarse, sin adquirir ninguna determinación ni realidad actual: si fuera solamente «nada» y no-ser, sería un principio completamente estéril e impotente para producir realidad alguna: luego para que se produzcan los conceptos o categorías lógicas, lo mismo que los seres reales, como determinaciones de la idea o razón absoluta, es preciso que el «ser» puro y abstracto que sirve de principio a las evoluciones y determinaciones de la idea en todas sus esferas, en la esfera del pensamiento puro y de la lógica, en la esfera del pensamiento objetivo y de la naturaleza, en la

esfera del espíritu absoluto, sea a la vez ser y no-ser, realidad y nada». (Interpretación de Hegel).

La filosofía de Hegel parte de un error fundamental: la identidad del ser con el no-ser. Es la idea, entidad abstracta, el fondo que realiza las manifestaciones de la evolución universal. Sin concebir la Actualidad Pura como productora de movimiento, la filosofía hegeliana se hace acreedora a las mismas críticas que hizo Aristóteles al sistema de Heráclito. Identificar por lo demás el ser abstracto y universal—analógico y negativo—con el Ser que encierra en sí la existencia.—La Idea lógica de nuestro pensamiento—finita e indeterminada—con el Eidos infinito y trascendente, es en último resultado, identificar la Nada con el ser. El Panteísmo trascendental lógico—excogitado por el genio de Hegel—se lanza a conquistar el Welpanschaung, en su afán profundo de una síntesis Universal. Creo sinceramente, señores—que no puede haber sino dos filosofías: la filosofía del Ser y la filosofía de la Nada. Aristóteles y Hegel. He aquí los dos grandes genios de la oposición.

VISLUMBRANDO... EN TORNO AL SER

A mi juicio, la principal característica del sistema hegeliano es confundir el ser con la nada. Suponer igualmente que el no-ser, como opuesto al ser, es apto para engendrar una determinación, siendo que toda determinación o acción proviene sólo del ser, principio de obrar; colocando al no-ser en oposición al ser, bajo este respecto, el ser no puede ser determinado a la acción: permanecerá siempre ser so pena de afirmar que del fondo del ser brota el no-ser. La síntesis se encuentra en el Ser que es. No puede hallarse en la nada que es nada. El devenir—como Síntesis suprema—indica analíticamente un no-ser como constitutivo intrínseco. ¿Puede una carencia de ser, un puede ser, una aptitud, una potencialidad, en suma, un no-ser brotar de la razón del ser? Hay imposibilidad de principios. Luego, afirmando sólo el ser—como afirma Hegel—se excluye el no-ser en toda su acepción. De la razón del ser no es más que el ser. ¿De dónde provendrá entonces el límite? ¿De la esencia? Y si no es de la esencia ¿de dónde en suma? En último resultado nos encontramos con la evidencia de que eso

sucede así porque sí. Pero podemos adelantar algo al afirmar que el ser en cuanto ser excluye el límite. Si hay un ser como demuestra Aristóteles que no encierra en su esencia otra cosa que su ser, que su actualidad pura, que rechaza perpetuamente el no-ser, la potencialidad y cualquier especie de no-ser o carencia, que es por consiguiente su existir, devendríamos lógicamente a una razón suprema: todo ser cuyo ser es su existir carece de límites y es lo absoluto trascendente; todo otro ser —que no es su existir—que admite una composición con algo que no es puro ser, una formalidad de no-ser, es fronterizado, no por el eidos de su esencia sino por admitir el no-ser; esa existencia que recibe muestra palmariamente que el ser informado está en receptibilidad con respecto al acto de existir y que por tanto el no-ser le proviene de que no es simple con relación a la plenitud del ser; que es, en suma, potencialidad y actualidad. El ser puro es la absoluta simplicidad, es la unicidad trascendente, no puede ser determinado por algo extraño al ser. La nada no determina nada. Si pensáramos lo contrario tendríamos que admitir una existencia, porque todo lo que determina u obra es porque existe. Y lo que existe es el ser. La receptibilidad señala—analíticamente—un no-ser, algo por consiguiente extraño a la razón del ser. Porque, ¿qué es la potencialidad en último extremo sino una aptitud, indicadora de un no-ser que por hipótesis no se posee? El devenir no proviene del ser en cuanto ser: brota del contacto de relación entre el puede ser y el ser. Si se considera el movimiento como resultado de una relación de contacto entre el ser y el no-ser en el sentido de nada, devendríamos a la conclusión de que la posibilidad del devenir no se produciría. Tendríamos que escoger entre un spinozismo integral o un Nirvana budístico: entre dos reinos: la Nada o el Ser.

Hegel vislumbró la trascendencia de maniobrar con las entidades simples; es un genio, de los más altos genios que han existido en la historia. Su vuelo metafísico—impregnado del No-Ser—tiene las características que señalan por su fecundidad la noción del Ser: De los filósofos alemanes Hegel es la cumbre intelectual de una síntesis: vislumbró la unidad de los elementos eidéticos. No concibo cómo le ha podido ser negado por algunos sectarios la facultad eminente de la intuición de la universalidad: podrá partir de una ilogicidad abstracta—al comparar en el mismo terreno el ser por esencia y existente con la entidad indeterminada de la más alta abstrac-

ción eidética—pero hay algo que jamás podrá serle negado y que es su intuición genial de la grandeza soberbia de una síntesis universal.

Todo se resume en el estudio del Ser. En su razón se encuentra todo. La obra del metafísico consiste en penetrar en las profundidades del Ser. Analizar en el Ser es realizar intuitivamente el lazo común de todos los seres que son determinados en tal o cual categoría. Se logra un elemento universal de unidad. Se obtienen los primeros principios, cuya aplicación crea las ciencias. En la razón del Ser está toda razón. Laborar con el Ser y con su oposición el No-Ser, se crea la Metafísica. La Metafísica es la Ciencia universal; es la suprema razón de todo aquello que sufre determinaciones específicas y que constituye otros órdenes; es el eidos intelectual de todos los conocimientos; es la abstracción pura, es la suprema Ciencia.

Se puede crear el descendimiento universal de la razón—semejante al escogitado por el genio de Raimundo Lulio—deduciendo del ser todos los principios, todas las posibilidades eidéticas, y aplicar los resultados elaborados en el seno del Ser a los órdenes particulares y a la experiencia. En el análisis puro del Ser poseeríamos el método supremo de la pura y perfecta deducción. En todos los problemas de la ciencia y de la filosofía devenimos a topar con las nociones más simples del pensamiento: ser, nada y puede ser.

En las altas esferas de la ciencia la inteligencia vive de formas simples. Es como el vuelo de águilas que se asienta en las alturas y contempla un mundo bajo sus alas.

La teoría del acto y de la potencia subordina el universo entero. Todo cae en su aplicación, es el eidos de la síntesis aristotélica. Una concepción total del mundo, un *Welpanschaung*, como escribiría un pensador alemán, se repliega en el fondo a un elemento informador común, a un denominador metafísico—análogo al matemático.—La simplicidad del principio concede a la ciencia y a la filosofía su trascendente unidad, ella adquiere así la universalidad de la pura abstracción, plasmada en la intuición de lo simple. Las más altas conclusiones de la filosofía y de todo humano pensamiento se resuelven en una indemostrabilidad, en la evidencia de las comparaciones equivalentes o en la identidad de lo abstracto. Las relaciones no tienen su valorización estimativa sino de aquello que es lo independiente por esencia, en el orden lógico y ontológico, de

aquello a que se relaciona como los comparativos a su superlativo. Si tuviéramos la intuición de la simplicidad, del eidos en su pureza primitiva, se nos revelaría un mundo: abarcaríamos las relaciones en el sumergimiento de la unidad, en esa misteriosa «unidad» de Plotino, que balbuceó el vislumbre de su ilimitada fecundidad. Locke barruntó ciertos visos de esa intuición, pero no logró extraer toda la riqueza—aún analógica y negativa—que se desprende de una concepción sintética. Un análisis en los elementos del eidos nos conduce directamente a una síntesis universal. En el seno eidético se sumergen—en trascendente y fundamental simplicidad—el Análisis y la Síntesis. Al analizar el «ser» se intuyen las relaciones comunes del Cosmos, se logra la síntesis de la simplicidad.

La gran tragedia del espíritu humano, vuelvo a repetir, es el saberse entre las fronteras que separan el orden negativo y analógico del positivo y unívoco. Tragedia sin nombre—desconocemos una incógnita—en que el espíritu se revuelve angustiosamente, con relámpagos de intuición que le dan luces fugaces, que le hacen columbrar los terrenos de un mundo desconocido y maravilloso. Es que el empuje del espíritu—por naturaleza universal—se halla restringido a observar el no-yo a través de los moldes sensoriales, concretos, bajo el marco de una totalidad espacial y temporal. Su acción no es connatural, en el sentido de contacto entre espíritu y espíritu, acción fantástica que la angustia humana desea con deseo indefinible, y que, mientras más se acerca intelectualmente en una concepción, nos suministra mayor conocimiento sobre la fuerza de un genio.

En los arcanos misteriosos del espíritu, el Yo, encerrado en su prisión—análoga a la excogitada por el genio platónico—labora con materiales extraños a su «eidos», transformándose a su semejanza, a su naturaleza, pero jamás—y teniendo plena conciencia de su acción—llegar a conseguir conocerlos en su intuición positiva. El esfuerzo, de lograr acercarse a ese ideal que vislumbra su deseo intelectual, forja concepciones analíticas y eidéticas—que dan síntesis, quietud para ese Yo, pero quietud incompleta e insaciable, porque se basa en negaciones y analogías lógicas, reflejo lejano de su eidos, ontológicamente positivo y unívoco. Esa angustia se divisa en los genios de la historia; Platón, Aristóteles, Plotino, Filón, Averroes, Tomás de Aquino, Escoto, Lulio, Vives, Descartes, Locke, Hamilton, Fichte, Schelling, Hegel, Spinoza, Leibnitz,

Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, y otros, cada cual a su manera, han proferido su palabra, palabra solemne, soberbia expresión—indicadora profunda de la grandeza y miseria del hombre. Solemnidad potente y cuya elocuencia brota por sí sola, reveladora de ese hondo abismo, donde el espíritu sumergido explota a las atmósferas y campea en las alturas, pero sin poder desligarse de la tierra.

ARISTOTELES ETERNO

Hemos lanzado una ojeada filosófica sobre el gran problema del movimiento. Problema elemental, fundamental y profundo. Adoptar una solución en cualquiera de los sentidos expuestos significa trascender recíprocamente hacia los extremos lejanos del Ser y de la Nada. He aquí en último resultado el fondo primordial del pensamiento humano. La gran metafísica de Aristóteles nos conduce al Ser como fondo del Eidos de las cosas y como explicación básica de nuestras argumentaciones: la metafísica de Heráclito, de Parménides—aparentemente opuestas en sus concepciones superficiales—se hermanan en sus últimas entidades y en sus supremas conclusiones.

Señores: ¿Qué elaboraremos de esto, en nuestra vida, en nuestra existencia?

Sus múltiples aplicaciones se encuentran contenidas implícitamente en sus concepciones; todos los campos de la vida humana lindan con este trascendental y profundo problema.

En torno al Ser y a la Nada se juega la Metafísica y la vida de los hombres. Alrededor de la historia del pensamiento de los grandes genios se encarnan las aspiraciones y las tendencias de la humanidad. Desde un punto de vista, tenía razón Platón cuando concebía que la Dialéctica de lo real era el único fondo de la explicación de los mundos, para los mortales que aspiran a una ciencia de principios. Hegel, en su esfuerzo desesperado por intuir el piélago de las trascendencias, manifiesta el eterno conato del genio humano en demanda de síntesis,—como el pan intelectual de nuestra vida.

La tragedia clásica del espíritu está constituida en ese anhelo angustioso en que se encuentra, entre lo que es negativo y analógico y lo que es positivo y unívoco, en esa intuición vaga y nebulosa de vislumbraación, de negra angustia—que

indica palmariamente y enseña con claridad—la grandeza y la miseria del hombre.

Proclamamos decididamente la primacía del conocimiento eidético sobre el fáctico. Creemos sinceramente en la supremacía del «Logos» sobre el «Ethos», a diferencia de la cultura actual que establece primordialmente la valorización superior del «Ethos» sobre el «Logos».

En último resultado ambos se compenetrán. Goethe decía «En el principio era la Acción». San Juan Evangelista: «En el principio era el Logos». Ambos tenían razón, la razón suprema de la Actualidad Pura excogitada por Aristóteles. El mundo moderno se caracteriza por la tendencia a la acción, el movimiento por el movimiento, el arte por el arte, el saber por el saber, etc. Plasma la supremacía de la acción sobre la contemplación. El ethos razonable supone la dirección del logos.

EVOCACION

Si un ser, bajado de otro planeta, nos visitara y manifestara deseos de conocer el grado de nuestra inteligencia y de nuestra civilización, no le llevaríamos ante las máquinas portentosas, ante las soberbias edificaciones materiales, de que tan estúpidamente nos gloriamos, ni aún le conduciríamos ante los laboratorios, donde se generan los progresos y adelantos de la ciencia; le mostraríamos seis o siete grandes concepciones del Universo, y él graduaría nuestra fuerza intelectual por la síntesis y simplicidad contenidas en ellas. Y estoy cierto, señores, que Aristóteles ocuparía la supremacía entre esas concepciones.

Aristóteles hace 25 siglos que descendió a la tumba, y su cadáver se deshizo en polvo. Pero su espíritu flota en la atmósfera, preside nuestras asambleas, dirige aun los derroteros de nuestras modernas investigaciones, y brilla como antaño en las profundidades arcánicas de la Metafísica. Aún en política se le cita, y en los otros órdenes, campea su genio libremente como campeara bajo el cielo azul y límpido de la Grecia. Se le cita como a un viviente, junto a Bergson, Einstein, Spengler; se le contrapone a Marx—como en tiempos de Platón,—y su

autoridad permanece en las alturas como las cumbres de nuestras cordilleras.

Señores: Voy a terminar con una evocación. Retrocedamos dos mil años. Estamos en Atenas, la gloriosa, la cuna del saber. Ese hermoso edificio que miramos es el Lyceum, donde enseña el genio profundo de Aristóteles. Penetremos con nuestras togas blancas de filósofos a sus patios delicados y hermosos. Bajo el puro cielo de la Grecia, allí en los atrios en que el arte griego inmortalizó sus formas—se pasea el Maestro «de los que saben», con sus discípulos. Ellos le rodean y escuchan ensimismados. De su elocuencia magnífica brota la miel de la sabiduría, y su mente profunda se refleja en sus palabras que expiran en el aire.

Esa cultura—dos veces milenaria—se encarna en Aristóteles, y en esa escena, señores, se dibujan todas las maravillas del espíritu helénico... el Maestro explica la sabiduría.

El mundo actual—en la hora trágica de su descontemplación—fija sus ansias en la frivolidad efímera y fenoménica—variable y expirante—que pasará fugaz como pasan las espumas de las olas. Nuestro mundo se adentra en la que varía y muda, en el fluir eterno de las superficies.

El Maestro lanzó su mirada a las esencias de las cosas, y cifró la felicidad en la contemplación de la sabiduría, en el Eidos Subtratum, en el Logos, que eternamente se ofrenda a la inteligencia del hombre—siempre insaciable—para brindarle quietud a su espíritu—la quietud de los remansos, la quietud de lo profundo, la quietud de los espacios siderales—la inmensidad solemne de su aspiración hacia lo infinito.