

FILOSOFÍA

FRANCISCO SÁNCHEZ, *Que nada se sabe*. Buenos Aires, colección "Camino de Santiago". Editorial Nova, 1944.

De este libro apareció hace ya bastantes años una traducción española en la Colección Gil Blas de la Biblioteca Renacimiento; agotada hace ya tiempo, ha sido buen acuerdo reeditarla y mantener así al alcance del lector una de las no muy numerosas obras de precio con que la mente hispánica ha contribuido a la filosofía moderna. En este caso la traducción no sólo sirve, como ocurre de ordinario, para salvar una dificultad idiomática, sino que constituye casi el único medio para aproximarse al libro, porque las ediciones latinas son muy difíciles de hallar: la primera se publicó en 1581, y otras tres sucesivamente en 1618, 1636 y 1649. No sé que haya, fuera de esta castellana, otra versión que la portuguesa de Basilio de Vasconcelos, inserta en la *Revista de Historia*, que dirigía el insigne erudito portugués Fideino de Figueiredo, donde también se dió el texto original.

Francisco Sánchez nació a mediados del siglo XVI. Largamente se ha disputado sobre su nacionalidad, sosteniendo unos que era la portuguesa y otros la española; testimonios documentales de él mismo parecen definir la cuestión en favor de España ("Ego, Franciscus Sanchez, Hispanus, diocesis Bracarensis, insignitus sum laurêa baccalaureatûs" (noviembre de 1573). "Ego, Franciscus Sanchez, Bracarensis diocesis, accepi gradum licentiatuæ" (abril de 1574). "Ego, Franciscus Sanchez, Hispanus, diocesis Bracarensis, accepi gradum doctoratus" (julio de 1574). La ambigüedad procedería de que nació en la ciudad gallega de Tuy, que en aquella época dependía en el orden eclesiástico de la diócesis portuguesa de Braga. Bien pronto se trasladó a Francia, proba-

blemente a causa de las persecuciones, pues era de raza judía. Estudió en Burdeos, en el famoso Collège de Guyenne, frecuentado años antes por Montaigne, instituto de señalado espíritu moderno, en cuyo profesorado había hallado eco la reforma luterana. A los diecinueve años viaja a Italia, donde estudia en diversas universidades durante cuatro años. En 1573 está de regreso en Francia y termina sus estudios en la Facultad de medicina de Montpellier, en la que a poco de graduarse obtiene una cátedra a la edad de veinticuatro años (1574). Poco después se establece en Tolosa: allí practica la cirugía y es profesor regente de la Facultad de Artes, enseñando en ella filosofía a lo largo de veinticinco años; desde 1610 fué profesor en la Facultad de medicina de la misma Universidad. Falleció en Tolosa, en 1623, a la edad de setenta y tres años (1).

La obra de Sánchez ocupa un puesto de distinción en una de las direcciones más importantes para la constitución del pensamiento moderno, la que afronta el problema de los métodos del conocimiento. El ocaso de la concepción medieval implicaba el fracaso de un método; el Renacimiento y el siglo XVII se preocupan afanosamente por hallar un método nuevo que sea el instrumento adecuado para la restauración del saber. Toda la primera etapa de la Edad Moderna se caracteriza por la constante presencia de este tema. Aunque el libro de Sánchez destaca sobre todo los aspectos negativos de la cuestión, la insuficiencia de los recursos puestos en práctica hasta su tiempo, no faltan en él sugestivas indicaciones de índole constructiva, y aun se abren paso en sus páginas algunas profundas intuiciones que acusan la singular perspicacia del autor (2).

Incidentalmente, porque no pertenecen a la materia central de la obra, conviene recordar por tocarnos tan de cerca unos pasajes de este libro más citado que leído; pasajes que contienen unas apreciaciones sobre la inteligencia americana sumamente curiosas, sobre todo si atendemos a que el libro fué publicado en 1581 y escrito algo antes. Este fragmento, que he reproducido hace años y en más de una ocasión, dice así:

“Ejemplos de todas estas cosas verás si lees las historias; no obstante, traeré algún ejemplo singular.

¿Qué hubo más esplendoroso en letras que el antiguo Egipto y la antigua Grecia? ¿Qué más fértil en el culto de los dioses? ¿Dónde más ilustres varones, ya en cualesquiera ciencias, ya en las armas? Hogaño no hallarás allí museo ni ídolo ni varón insigne.

(1) Datos extraídos del excelente trabajo de J. Cruz Costa, *Ensaio sôbre a vida e a obra do filósofo Francisco Sánchez*. Universidade de São Paulo. Boletins da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Nº 1. São Paulo, 19 2.

(1) Ver mi art. “Fausto, Sánchez, Descartes”, en *La Nación*, 6 de junio 1937, reproducido en el libro *Sobre la historia de la filosofía*. Universidad Nacional de Tucumán, 1943.

En Italia, en Francia, en España ni por sueños había entonces un doctor; lo eran todo Mercurio y Júpiter. Ahora siéntanse aquí las Musas y habita Cristo entre nosotros.

Y en las Indias, ¿cuánta ignorancia no reinó hasta hoy? Ya, ahora, hácense poco a poco más religiosos, más agudos, más doctos que nosotros mismos”.

FRANCISCO ROMERO.

WALTER BROECKER, *Aristóteles*. Frankfurt am Mein, Klostermann, 1935.

La actualidad de Aristóteles y el influjo que, desde las últimas décadas del siglo pasado y en las que van corridas del presente, ha venido adquiriendo su pensamiento son en gran parte, y más allá de la natural pervivencia histórico-filosófica de la doctrina de los clásicos de la filosofía, consecuencia de una interna necesidad especulativa, cifrada en el renacimiento de la metafísica, en el replanteo de su problema bajo el impulso de una apetencia por lo esencial. Nos referimos a la incitación que es la filosofía aristotélica para la problemática viva del filosofar contemporáneo, y no a esa tarea exegética que, dentro del marco de una supuesta interpretación canónica, se da exclusivamente a elucidar y concordar textos y pasajes con fines extra-filosóficos.

Explicar a Aristóteles en función de una necesidad filosófica afirmativa es la única manera de que su pensamiento se reactualice viviente y fecundo en nosotros. El reclamo de Hegel de que se debe conocer a Aristóteles y traducirlo en nuestro propio modo de pensar no podía tener otro antecedente que aquella exigencia. Éste es el verdadero alcance de estas palabras suyas: “Lo mejor hasta ahora es lo que tenemos de Aristóteles. Hay que tomarse el trabajo de conocerlo y traducirlo a nuestro uso idiomático, a nuestro modo de representar y de pensar; lo que, sin duda, es difícil.” Traducir el pensamiento de Aristóteles a la forma mental de un idioma, a sus posibilidades especulativas vernáculas es repensarlo en profundidad. La misma necesidad de actualizar la filosofía aristotélica, retomando y continuando su interrogar en la dinámica de nuestro propio pensar y sus direcciones, ha sido formulada por Heidegger en sus lecciones (desgraciadamente todavía inéditas) sobre Aristóteles.

El libro de Walter Broecker sobre *Aristóteles* es, de lo que últimamente (en lo que va transcurrido desde 1930 hasta la fecha) se ha escrito sobre el Estagirita, lo más sobrio y serio que conocemos. Su autor, un joven filósofo de la comunidad de trabajo de Heidegger, no se propone realizar una interpretación más, movilizandolos usuales requisitos técnicos de la exégesis, con la pretensión de ceñirse más fielmente al texto, tarea ya agotada y superada, sino explicar esencial y verticalmente a Aristóteles, de modo que su comprensión, así

lograda, “pueda proporcionar un nuevo estímulo a nuestro propio filosofar”. No se trata, pues, de “comprender históricamente a Aristóteles mejor o con más justeza que otros”, empeño completamente ilusorio “porque no hay ni puede haber la exacta interpretación de Aristóteles” (*Vorrede*, pág. 5). Las presentes reflexiones sobre su libro, tan sugestivo y agudo en el análisis, no son una nota crítica del mismo, la que por venir a destiempo de su aparición no se justificaría, pero sí ellas desean ser un poquito más que una simple indicación bibliográfica.

El autor ensaya explicar, con intención sistemática, la filosofía de Aristóteles como interrogación por el movimiento, en el sentido de que el movimiento, que está en las cosas como su enigma más incisivo, desata y alienta este interrogar. Anímalo, en este intento, la convicción que la interrogación por el movimiento es y tendrá que devenir el problema fundamental de la filosofía. Tener a la filosofía aristotélica por un problema —el que, sin duda, tiene una dimensión y fundamentalidad permanentes— no significa, subraya Broecker, afirmar que ella sólo proponga interrogaciones, sino simplemente que, en tanto uno prosigue su proceso interrogativo, de ella surgen las respuestas.

Abordando la etapa inicial, tan llena de ulteriores consecuencias, de la *Metafísica* aristotélica, hace notar Broecker que Aristóteles, en tanto desarrolla el concepto de la filosofía como amor al más profundo conocimiento, no suministra una determinación respecto al contenido del objeto de la filosofía, que sirva para su definición conceptual, sino que su concepto es determinado mediante el modo cómo el hombre filosofante existe en la filosofía. Su idea la desenvuelve como idea de un máximo de conocimiento. De la idea del examen, como tendiendo siempre a un más posible, se deriva la determinación de la sabiduría como lo que ahonda en los primeros fundamentos y en los orígenes. De aquí que este conocimiento sea también examen en lo que en primer lugar y en definitiva importa. Como tal examen, la sabiduría es eminentemente práctica, más práctica que cualquier conocimiento práctico que sólo lo es mediante su relación con aquello en que todo consiste. Si este examen ha de predominar realmente, como lo declara Aristóteles, debe llevarse a cabo a causa de sí mismo y no de otra cosa. Vale decir que no debe ser mediatizado. “Si él es práctico, lo es, pues, en el sentido que él mismo es la más peculiar y suprema praxis. Pero a tal examen, el que como examen por el examen mismo es la suprema posibilidad de la praxis, lo caracteriza Aristóteles como teoría. Teoría y praxis no son, pues, opuestos, sino que la teoría es ella misma la más alta praxis.” (Cap. I, pág. 17). Así la praxis del filósofo βίος θεωρητικός. Aristóteles muestra la naturaleza teórica de la sabiduría apelando a la historia de su origen, la que no es absolutamente un mero informe de la contingente sucesión de estructuras que la filosofía ha

asumido en el transcurso del tiempo; sino la demostración de que la filosofía es necesariamente oriunda de la esencia del hombre.

Aristóteles a la expresión *σοφία*, con que caracteriza la idea del más profundo examen, la sustituye por la expresión *φιλοσοφειν* porque aquélla no es firme posesión del hombre, sino algo a que de antiguo aspira y a lo que siempre tenderá. Sabio es únicamente Dios, mientras que el hombre sólo puede llegar a ser filósofo. "Lo que pertenece al hombre no es el más profundo conocimiento, sino el amor al más profundo examen." (Cap. I, pág. 18.) Este amor surge, según Aristóteles, del asombro. "Lo que en un principio movió a los hombres a filosofar fué y sigue siendo la admiración." (*Met.*, A, 982 b 13.) Pero como el hombre sólo accidentalmente logra tal examen, jamás puede llegar a ser un verdadero sabio, un *σοφος*; aspirará constantemente, poseído por el asombro, a la sabiduría, será un *φιλο-σοφος*, es decir, un buscador y un interrogador. En esta idea, enunciada por Aristóteles, hace fincar Broecker la razón que le asiste para explicar la filosofía aristotélica, con un propósito de revaloración, como un interrogar y, podemos añadir, como entrañando la posibilidad fundamental de prosecución de este interrogar y de su conjugación con la temática del actual filosofar.

Después de haber recorrido en sus direcciones fundamentales la investigación aristotélica del ente movido, el autor la lleva a una conclusión acerca del problema central, cifrado en la relación de movimiento y Dios. Es el problema de la Teología aristotélica, del primer motor, tema de *Met.* I (Libro XII). Al primer motor, que es razón, Aristóteles lo caracteriza como Dios, *Θεος*; pero, hace notar Broecker, el hecho de que la esencia de Dios sea determinada como razón no se funda en que alguna especie de relación religiosa del hombre con su Dios constriña a definir a Dios a semejanza del hombre. Se concibe, más bien, la esencia de Dios como razón sólo porque ésta es el ente que posee ser en más alto grado; como, ente móvil está liberada de toda negatividad (Cap. VII, pág. 219). La razón divina debe ser, en tanto primer motor, ella misma el ente supremo; porque si ella pensase como lo supremo y más excelente algo diferente de sí, entonces sería esto y no ella misma el ente supremo. "La razón, si ella es lo más excelente, se piensa a sí misma, y su pensar es un pensar del pensar." (*Met.*, I, 1074 b 24.) De donde la esencia de Dios es un puro pensarse, un aperebirse a sí misma, de la razón, la que, en cuanto tal, se permite a sí misma ser como pura forma, siendo pura realidad, pura visión.

En este punto, Broecker señala algo fundamental, que exige acotar estrictamente esta concepción aristotélica de la Divinidad en su real alcance. La imagen del *Θεος* de Aristóteles produce un efecto, en cierto sentido, singular, sorprendente; ella no tiene nada de la representación que comúnmente se tiene de un Dios, ya sea la de un Dios del politeísmo griego, ya sea la del Dios del cristianismo, el creador omnipotente. La imagen aristotélica de Dios tuvo un efecto

tan singular que la comprensión de la misma, por pura extrañeza, fué deslumbrada y, no viendo de qué clase de Dios se trataba, pensó al Dios aristotélico como el puro Espíritu cristiano. Fué así que en la escolástica inadvertidamente el Dios cristiano ocupó el lugar del Θεός aristotélico. (Cap. VII, pág. 221.) De paso digamos que el “inadvertidamente”, o *por error*, implica una cuestión a elucidar. Por ello insinuamos que, más bien, el pensamiento cristiano concibió e interpretó el Dios aristotélico, por inherente necesidad especulativa, en la dirección y en interés de su propia problemática. Los motivos constituyen quizás un problema de complejo trasfondo histórico-filosófico y sistemático. Sabido es, pues, que la dogmática cristiana se erigió sobre la base de los principios e ideas de los sistemas clásicos de la filosofía griega, ideas que ella reinterpretó y movilizó de acuerdo a sus propios fines y necesidades.

Respecto al Dios aristotélico mucho han discutido los intérpretes del Estagirita, desde Alejandro de Afrodisia, Santo Tomás, Duns Scoto, etc., hasta Brandis, Schwegler, Waitz, Zeller, Jaeger, entre los más modernos, de los cuales lo conciben como providente los dos primeros, mientras Duns Scoto reconoce que la providencia es extraña a la divinidad de Aristóteles. Hoy, después de la controversia entre Zeller, uno de los grandes conocedores de Aristóteles, y Brentano, queda firme, en el segundo sentido, como surge de todo lo precedente y como lo afirma W. D. Ross en su *Aristotle*, la opinión del primero. Ésta puede resumirse así: El pensamiento del Θεός aristotélico es pensamiento del pensamiento, y en esta inmutable autocontemplación reside su beatitud. Sobre el mundo no obra saliendo fuera de sí y dirigiendo a él el pensamiento y la voluntad, sino con su puro ser. Como el sumo bien, también el ser perfectísimo es el fin último de todas las cosas; de él depende la unidad, el orden y la vida del mundo. “Aristóteles no ha concebido una voluntad divina vuelta hacia el mundo, una actividad creadora o una influencia de la Divinidad sobre el curso de las cosas. . . La Teología de Aristóteles es un monoteísmo abstracto, que excluye toda intervención de la Divinidad en los acontecimientos del mundo.” Aristóteles ve en la Divinidad la razón última del complejo armónico, del orden y del movimiento del universo; mas todo fenómeno debe, según él, ser explicado de una manera puramente naturalista.

Brentano se empeñó en refutar la interpretación de Zeller, afirmando que la vida teórica del Dios aristotélico no excluye de ella la noción de providencia, sino que, por el contrario, la implica. Aparte de otros argumentos, apoyados en el supuesto carácter de unidad coherente y cerrada del sistema aristotélico, Brentano trata de abonar su aserto mediante recurrencia a un pasaje de *Eth. Nic.*, en el que Aristóteles habla de un don de Dios, y a otro de *Política*, en el cual se afirma que “ordenar lo ilimitado es obra de divina potencia, de la que sirve de lazo al universo”. (*Pol.*, VII, 4, pág. 1326 a 32.) Invocando este pasaje, Brentano arguye: “Ninguna palabra

puede dar mejor testimonio sobre la actividad *productora* de Dios que la que emplea aquí Aristóteles hablando de la *ordenación* divina del mundo: es obra de una potencia divina" (nosotros subrayamos). Aquí, como ya veremos, se confunde el concepto aristotélico de ordenación, tal como es empleado en *Met.*, I, con crear, creación, en sentido cristiano. A la tesis de Zeller de que el Θεός aristotélico no adquiere nada con la existencia del mundo y que, en consecuencia, no puede quererlo porque no se puede amar desinteresadamente sino sólo y en cuanto que lo que se ama aumente la propia felicidad, Brentano opone las declaraciones aristotélicas, en *Eth. Nic.*, sobre la amistad, con motivo de la cual se dice que no es un verdadero amigo el que no sirve y quiere al amigo con todo desinterés. Transportar tal amor al Dios de Aristóteles es determinar a éste, de alguna manera, antropomórficamente, lo que está excluido del fundamento de su idea, de su esencia como razón, la que es el ente que en supremo grado está liberado de toda negatividad desde que es pura forma, εἶδος, que se autocontempla.

Destaca Broecker que Aristóteles construye la idea de Dios como la del ente movido (la razón) liberado de toda nihilidad, el que es serena actividad en sí cerrada, conclusa. De este modo, en el pensamiento aristotélico, Dios, si bien es lo supremo, es no obstante sólo un ente junto a otros. Esto es lo que surge de las pertinentes consideraciones de Aristóteles, en las que la idea de la actividad ordenadora de Dios aparece también con toda claridad: "¿De qué manera la estructura del universo contiene el Bien y, a saber, el Bien absoluto? ¿Quizás como a un ente en y para sí que, independiente, está frente al Todo?; ¿o como la ordenación a él inmanente, o no más bien de los dos modos, como es el caso en un ejército? Porque, aquí, la salvación está en el orden y, a la vez, es el jefe la salvación del todo, y en efecto lo es en alto grado; pues él no existe por el orden, sino que el orden existe mediante él." (*Met.* I 1075 a 10 y sig.) Así como el ejército está ordenado con relación al jefe, lo mismo acontece con las cosas respecto a la naturaleza del Todo. El Dios aristotélico, en tanto ente supremo, es un Dios ordenador y jerarquizador; es el principio con relación al cual las cosas tienen un orden y rango dentro del sistema del universo.

El problema filosófico de Dios es uno de los grandes problemas que tiende ya a plantear el filosofar contemporáneo. La concepción aristotélica puede, ciertamente, ofrecer a éste uno de los puntos de partida para su empresa, aunque el problema mismo requiera profundizar y hasta llevar a otro plano el pensamiento aristotélico, en una proyección analógica quizás insospechada.

La filosofía de la religión no se plantea el problema de si Dios es, sino qué *sea* Dios, atendiendo secundariamente a la vivencia del hombre religioso. En cambio, la Teología, conforme a la tarea que le asignó Aristóteles, se propone el problema de si Dios *es* y *cómo* es en relación el hombre (término relativo) y a los demás entes y qué *es*

para el ser del hombre (en tanto subjetividad que está más allá de lo "subjetivo"). Todas estas direcciones esenciales de la interrogación se integran en lo que llamamos el *problema filosófico de Dios*, que hoy late en la problemática de la filosofía existencial. Así, Heidegger, aunque no lo ha planteado en términos expresos, apunta la posibilidad fundamental de su planteamiento, la coyuntura especulativa en que él surgirá: "...Mediante el esclarecimiento de la trascendencia se obtiene, sí, un concepto suficiente de la existencia humana (*Dasein*), en atención a qué ente se puede ahora preguntar qué pasa, ontológicamente, con la relación con Dios de la existencia humana." (*Vom Wesen des Grundes*, pág. 98, nota 1.)

CARLOS ASTRADA.