

## LA SABIDURÍA EN ARISTÓTELES

*Sedi Sapientiae*

### 1. La "sophia" como saber principal

"La sabiduría es la visión clara y exacta, reposada y comprensiva de todo el plan y la obra de Dios. Nadie la posee en su plenitud, fuera de Aquel que penetra todas las cosas." Estas palabras del Cardenal Newman,<sup>1</sup> bajo su impronta cristiana, están permeadas de espíritu aristotélico. Son una trasposición fiel, según esperamos demostrarlo, de lo que es en Aristóteles también la sabiduría, suprema virtud entre las intelectuales y suprema virtud en general.

En los textos pertinentes de la *Ética* y la *Metafísica* nos introduce Aristóteles en el maravilloso mundo espiritual de la sabiduría, afinando progresivamente, como suele hacerlo, el concepto filosófico, después de eliminar o subsumir, en una síntesis reflexiva superior, las representaciones más obvias y populares.

De este modo empieza por decirnos en el capítulo de la *Ética Nicomaquea* consagrado especialmente a la sabiduría,<sup>2</sup> que este término (*sophia*) lo empleamos en las artes para designar a los maestros más excelentes en cada una, como cuando decimos de Fidias que es un sabio escultor o de Policleto que es un sabio estatuero. Pero esta llamada sabiduría, añade luego Aristóteles, es apenas otro nombre para describir la excelencia artística, y en todo caso una sabiduría parcial (*katà μέρος*). Ahora bien, desde los tiempos de Homero se habla de otra sabiduría en general (*ólως*) y se la tiene por todos como el saber más alto.

Esta sabiduría en general, que resultará ser la sabiduría por antonomasia, es descrita minuciosamente, con todos sus caracteres constitutivos, en los capítulos iniciales de la *Metafísica*.<sup>3</sup> Por ser general implica el conocimiento de todas las cosas, aunque no se trata de un saber enciclopédico ni de pura erudición, pues Aristóteles se apresura a agregar que ese saber no supone la ciencia de cada cosa en particular.

Una segunda nota del saber sapiencial, implícita en la anterior, pero que es menester poner de relieve, es que el sabio sea capaz de conocer las cosas

<sup>1</sup> *Idea of a University*.

<sup>2</sup> *E. N.*, VI, 7.

<sup>3</sup> *Met.*, I, 2. Pasamos luego a la *Metafísica* porque el capítulo la *Ética Nicomaquea* relativo a la sabiduría es tan conciso que se limita apenas a definirla como hábito intelectual por la unión de los otros dos que quedan antes descritos (ciencia e intuición) y su aplicación a los objetos "más venerables por naturaleza". Nuestros textos principales, en suma, para describir la sabiduría como saber objetivo y como forma de vida, han sido, como podrá ver el lector, *E. N.*, VI, 7, y X, 8 y 9, y *Met.*, I, 1 y 2.

difíciles y de arduo acceso a la razón humana. Por esta nota vemos, desde luego, que la sabiduría tiene que ver, y por ventura en lo principal, con objetos que están muy más allá de la experiencia común. Tan es así, que Aristóteles, dando un paso más, añade que el conocimiento sensible, común a todos los hombres, es cosa fácil y nada tiene que ver con la sabiduría.

A los anteriores caracteres viene a añadirse otro que es común a la sabiduría y a la ciencia, o sea el de conocer con exactitud y por las causas, lo cual nos indica que la ciencia ha de estar de algún modo comprendida bajo la sabiduría. Por último, la sabiduría ha de ser un saber que se elige por sí mismo y por el solo afán de saber (τοῦ εἰδέναι χάριν) sin vistas a ningún resultado práctico. La sabiduría, en efecto, ha de ser ciencia dominadora y no subordinada; ciencia libre entre todas (ἐλευθέρα τῶν ἐπιστήμων); ahora bien, el hombre libre, a diferencia del esclavo, es el que existe por sí y no por causa o al servicio de otro.

Hasta aquí enuncia Aristóteles los que cree ser los caracteres obvios de la sabiduría, los reconocidos más o menos distintamente por el común de los hombres. El sabio resulta ser así, como dice Silvestre Mauro, el que sabe de todas las cosas, aun las difíciles de saber, con certeza y por sus causas, y que busca el saber por el saber mismo, por lo cual está en capacidad de ordenar y dirigir a los demás hombres.

Aristóteles va a pasar del plano aún popular, como si dijéramos, al otro más técnico y filosófico. Va a probar que los caracteres contenidos en la anterior definición, y que son en número de seis, convienen propiamente y tan sólo a la ciencia que Aristóteles llamará unas veces teología, y otras ciencia del Ente en cuanto ente.<sup>4</sup>

Si la sabiduría, en efecto, es conocimiento de todas las cosas, este conocimiento será propio necesariamente de quien posee en grado máximo la ciencia de lo universal (καθόλου), puesto que conoce en cierto modo, por lo menos virtualmente, todos los casos particulares que caen bajo el universal. Estos conocimientos además, los más universales, son los más difíciles de adquirir por el hombre, por ser los más lejanos de la percepción sensible.

Universal y principio son términos en cierto modo correlativos, pues lo universal es principio de lo particular, y el principio, a su vez, es universal con respecto a lo principiado. He ahí por qué la sabiduría, saber de lo supremamente cognoscible (τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ), debe ser un saber de los primeros principios y las primeras causas. Entre estas causas Aristóteles no oculta su preferencia por la causa final, y así nos dice que la ciencia dominadora, la que es superior a toda ciencia subordinada, es la que conoce en vista de qué fin cada cosa ha sido o ha de ser hecha; fin que es para

<sup>4</sup> Tricot, *Aristote. La Métaphysique*, Paris, 1953; pág. 13.

cada ente su bien y, en general, el soberano Bien en todo el conjunto de la naturaleza.<sup>5</sup>

Por ser un saber de los primeros principios y las primeras causas, la sabiduría reúne en sí por modo excelente los dos hábitos intelectuales estudiados con antelación, es a saber intuición y ciencia: νοῦς καὶ ἐπιστήμη, como nos dice Aristóteles en el capítulo correlativo de la *Ética*. Donde es muy de notar que Aristóteles no dice que la sabiduría reúna en sí la intuición y la ciencia, como si hubiera de ser un saber de tipo enciclopédico, sino simplemente que conjuga intuición y ciencia, en cuanto que el sabio ha de conocer aquello que debe conocer unas veces por visión inmediata y otras por demostración, según lo requiera la necesidad de dar razón, de uno u otro modo, de los primeros principios y las primeras causas.

Con todo lo anterior no tenemos aún, empero, sino una noción todavía no acabada de la sabiduría, pues queda aún por determinar, si es posible, el objeto propio a que se aplicaría, ya que de otro modo parecería, una vez más, que la sabiduría no pudiera ser sino la síntesis unificadora, y casi por modo de agregación, de las disciplinas científicas particulares.

Aristóteles va a darnos una primera respuesta a esta cuestión, en el mismo capítulo de la *Metafísica* que estamos comentando, al encarecer el carácter puramente teórico de la sabiduría; cosa que le parece evidente tanto por haber sido la admiración, y no la necesidad, lo que movió a los primeros pensadores a filosofar, como por haber empezado estas investigaciones cuando ya estaban, o poco menos, cumplidamente satisfechas las necesidades más apremiantes de la vida.

Detengámonos un poco en esto de la admiración (θαυμάζειν) como motivo original del amor a la sabiduría, sobre lo cual se han dicho muchas y excelentes cosas. En lo que hace a nuestro propósito, y sin apartarnos del texto aristotélico, bastará con observar cómo Aristóteles no se limita a señalar la admiración como motivo histórico de la filosofía, en forma que pudiera, de derecho por lo menos, haber sido superada alguna vez con el progreso del conocimiento, sino que hace de ella un estado inseparable de la filosofía al decirnos que fue por causa de la admiración por lo que los hombres, "ahora y en el principio" (καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον) empezaron a filosofar. La admiración es, pues, según la glosa de Pieper, no sólo el *initium*, sino el *principium*, la última fuente, *fons et origo*, el origen inmanente de la filosofía.<sup>6</sup> y lo es por la simple razón de que será siempre imposible aprehender totalmente, en categorías accesibles a esta pobre razón humana, las primeras causas y principios del ente en general, del Ente primero y aun de cualquier ente finito hasta agotar por entero su inteligibilidad. Siempre habrá por delante

<sup>5</sup> *Met.*, I, 2, 982b 6: τοῦτο δ' ἐστὶ τὰ γὰρ θὸν, ἐκάστω, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει

<sup>6</sup> Josef Pieper, *Leisure, the basis of culture*, New York, 1952; pág. 135.

un océano de misterio, y la admiración es la vivencia del misterio. Por esto los llamados hombres prácticos no son filósofos, porque todo les parece obvio y sin misterio. Y por esto también no ha habido ni podrá haber jamás, aunque otra cosa haya soñado Hegel, una filosofía cerrada, plena, autosuficiente, porque en ese momento el filósofo dejaría de ser tal para ser simplemente un *sophós*, lo cual, como dice Platón, sólo Dios puede serlo.<sup>7</sup>

*Zum Erstaunen bin ich da*: la admiración es mi razón de ser, dijo Goethe. Si lo dijo como poeta o como filósofo, poco importa averiguarlo. Lo dijo como lo que era, como una y otra cosa, como igualmente poseído en una y otra calidad, del sentido del misterio. Goethe y los poetas filósofos, como también, por supuesto, los filósofos poetas, como Platón, son la mejor ilustración de cuánta razón tiene Aristóteles al decirnos, a propósito de la admiración, que el filósofo es en cierto modo filómito, y viceversa, es decir, poeta, porque la fábula (hoy diríamos la poesía) se compone de elementos maravillosos (ἐκ θαυμασίων). “La causa —comenta Santo Tomás profundamente— de que el filósofo se compare con el poeta, es que uno y otro se ocupan de lo maravilloso.”<sup>8</sup> Uno y otro estarán siempre sobrecogidos de asombro ante el misterio del ser, y diferirán apenas en la manera de escrutarlo.

Por el asombro es la sabiduría —como también, a su modo, la poesía—, el saber por excelencia libre. Para el saber pragmático, en cambio, para el saber ordenado, como el esclavo con respecto a su amo, a otro fin ulterior, las cosas no causan asombro alguno, sino que son como son de suyo, nítidas en su ostensible superficialidad, vacías de misterio, dispuestas para la acción inmediata. La admiración es así, para Aristóteles, la nota más evidente del carácter puramente teórico de la sabiduría. Solamente la sabiduría puede llamarse con plenitud de sentido una disciplina liberal, pues ni se ordena a otra ni pide de otra sus principios; es la única, en suma, que tiene su último fin en sí misma.

Es al llegar a esta comprobación cuando Aristóteles se pregunta, con un sobresalto que nada tiene de retórico, si una ciencia tan supremamente libre puede estimarse propia de esta naturaleza humana, “de tantos modos esclava” (πολλαχῆ δούλη). La libertad, en efecto, es para el hombre antiguo no tanto la capacidad de autodeterminación, sino, más radicalmente aún que esta manifestación secundaria, la condición de quien es por sí y para sí, a diferencia del esclavo, que lo es por otro y para otro. ¿Cómo entonces el hombre, esclavo de sus necesidades, de sus apetitos, de tantas cosas más, va a poder pretender a esta ciencia libérrima, cuya posesión parecería ser, según el dicho de Simónides, el privilegio de Dios? Y de perseverar en este

<sup>7</sup> Fedro, 278.

<sup>8</sup> In Met. Arist. lec. 3, n. 55: Causa autem, quare philosophus comparatur poetae, est ista, quia uterque circa miranda versatur.

loco empeño ¿no deberíamos temer, por lo que nos dicen los poetas, los celos de los dioses, irritados de que el hombre quiera arrebatarnos lo que sólo ellos pueden tener en posesión exclusiva?

Aristóteles, es verdad, ironiza con lo de los celos de los dioses, y no toma en serio los dichos de esos “grandes mentirosos” que son los poetas. Pero lo que sí toma muy en serio, lo que no contradice, antes lo endosa formalmente, es el carácter sobrehumano, vale decir divino, de esta ciencia suprema que es la sabiduría. Supremamente venerable y divina la llama Aristóteles, y esto por un doble título: porque divina es la ciencia que Dios poseería del modo más propio, y que, además, trataría de las cosas divinas.<sup>9</sup> Ahora bien, la sabiduría, y sólo ella, presenta este doble carácter: de una parte, y por el hecho mismo de versar sobre las primeras causas y principios, trata de cosas divinas, toda vez que Dios es causa y principio de todas las cosas;<sup>10</sup> y de la otra, sólo Dios, o él principalmente, podría poseer esta ciencia. Sólo él, en efecto, se comprende a sí mismo, como dice en su comentario Silvestre Mauro.<sup>11</sup>

Queda así, pues, en claro, que la sabiduría no es meramente una vista sinóptica del saber en general, de su ordenación y jerarquía, sino que tiene por objeto propio a Dios mismo. La sabiduría —o la metafísica, si nos place designarla como espíritu objetivado y con léxico postaristotélico—, es ante todo, y por encima de todo, teología.

## 2. La sabiduría como ciencia del Ente en cuanto ente

Procedería en seguida pasar a describir la sabiduría como lo que ante todo es, en Aristóteles, como espíritu subjetivo, y por ello mismo y como redundancia natural, como forma de vida. Previamente a este estudio, sin embargo, nos sale al paso el problema, imposible de eludir, de cómo conciliar esta noción de la sabiduría, alcanzada casi en el introito del libro I de la *Metafísica*, con la que de pronto nos presenta Aristóteles, en la primera línea del libro IV, donde nos dice que hay una ciencia que estudia el Ente en cuanto ente y los atributos que le pertenecen esencialmente.<sup>12</sup> ¿Corresponde en todo esta noción a aquella otra primera, o sólo en parte, o son en fin, una y otra, totalmente diferentes?

Planteando de otro modo la cuestión: ¿El Ente en cuanto ente (τὸ ὄν ἢ ὄν) designa el ser común a todos los entes, sin referencia especial a ninguno

<sup>9</sup> *Met.*, I, 2, 983a 5: ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμοτάτη · τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη· ἦν τε γὰρ μάλιστα ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ, κἄν εἴ τις τῶν θείων εἴη.

<sup>10</sup> *Met.*, I, 2, 983a 8: ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις.

<sup>11</sup> *Metaphysica est scientia maxime divina, tum quoad obiectum, cum contempletur Deum, tum quoad subiectum, cum scientia omnino perfecta de Deo in solo Deo inveniatur, qui solus comprehendit se ipsum, nec ab altero comprehenditur.*

<sup>12</sup> *Met.*, IV, 1, 1003b 21: τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.

de ellos o es, por el contrario, otro nombre aplicable con toda propiedad al individuo singularísimo, a la Sustancia inmóvil del libro XII de la *Metafísica*.<sup>9</sup>

Empezaremos por observar que aun allí mismo donde parece afirmarse la primera concepción, no por ello queda desplazada, ni mucho menos, la segunda, pues si bien es verdad, como dice Aristóteles, que el ente se predica de muchos modos, es siempre “relativamente a un término único y a una sola y determinada naturaleza”.<sup>13</sup> A reserva de aclarar después cuál sea esta referencia, es oportuno destacar, antes de toda glosa, otros pasajes de indiscutible autenticidad que se encuentran en otros libros de la *Metafísica*, intermedios entre el IV y XII, y en los cuales ha afirmado Aristóteles, de manera inequívoca, que la ciencia de Dios y la ciencia del Ente en cuanto ente son, en definitiva, una y la misma. Examinémoslos sucintamente.

En el capítulo 1 del libro VI procede Aristóteles a su conocida clasificación de las ciencias en prácticas, poéticas y teoréticas. Ahora bien, estas últimas comprenden, a su vez, tres tipos de ciencias, a saber: física, matemáticas y teología. Estas ciencias son irreductibles entre sí, por cuanto que la física estudia entes separados, pero no inmóviles, y las matemáticas, por su parte, entes inmóviles, es verdad, pero inseparables de la materia y como embebidos en ella, en tanto que la teología, por último, tiene por objeto al Ente eterno, inmóvil y separado. Pero la ciencia de una sustancia semejante es anterior a todas las otras y ha de ser la primera filosofía; y es a ella, concluye resueltamente Aristóteles, a la que corresponde considerar el Ente en cuanto ente,<sup>14</sup> es decir, su esencia y los atributos que le pertenecen en tanto que ente.

A Jaeger no le faltan ganas de declarar apócrifo el pasaje, y confiesa esta “inclinación” con encantadora sinceridad,<sup>15</sup> pero le es imposible hacerlo porque el texto en cuestión concuerda exactamente con otros esta vez del libro XI, donde también aparece, como dice Jaeger, esta “combinación” de las dos definiciones de la *Metafísica*. En uno de ellos, acaso el más notable, Aristóteles reproduce su clasificación de la ciencia teorética en física, matemática y teología, y luego de reafirmar la irreductibilidad de esta última a aquellas otras, la hace asimismo sinónima de la ciencia del Ente en cuanto ente y separado (τοῦ ὄντος ἢ ὄν καὶ χωριστόν).<sup>16</sup> Con esta última y preciosa adición da a entender claramente que se está refiriendo a la que líneas después llama sustancia separada e inmóvil, y de la cual afirma, con exclusividad de otra cualquiera, ser lo divino y el primero y soberano principio. El Ente en cuanto ente resulta ser así, pura y simplemente, uno de los nombres de Dios.

<sup>13</sup> *Met.*, IV, 2, 1003a 33: τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν.

<sup>14</sup> *Met.*, VI, 1, 1026a 31: καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἄν εἶη θεωρεῖσθαι.

<sup>15</sup> Werner Jaeger, *Aristóteles*, México, 1946; pág. 251.

<sup>16</sup> *Met.*, XI, 7, 1064a 28-29.

A Jaeger no se le ocurre otra salida para dar cuenta de lo que le parece una evidente contradicción entre las dos concepciones de la *Metafísica*, “sino admitir que el Filósofo no encontró la solución del problema o, en todo caso, que no se le ocurrió hasta después de estar ya fundidas las dos versiones en una”,<sup>17</sup> es decir, la supuesta versión antigua del texto de la *Metafísica* y la nueva en el libro XI. Pero como es un poco fuerte esto de que el mayor lógico de todos los tiempos no haya percibido una contradicción tan palmaria, o que, percibiéndola, no haya hecho otra cosa que empastelar tan absurdamente una y otra concepción, tratemos de ver —ésta es ante todo la obligación del exégeta—, si ambas no se funden, como dice Tricot, “en la unidad de un sistema perfectamente coherente”.<sup>18</sup>

No hemos menester de ningún artificio exegético de invención moderna para llegar a esta conclusión, pues la clave de dicha unidad nos la da el propio Aristóteles, y allí mismo donde nos dice que por más que el ente se dice de muchos modos, es siempre con referencia a un término único: πρὸς ἓν unas veces, y otras ἀφ’ ἑνός. Es inexplicable cómo Jaeger no repara o no quiere reparar en esto. Ahora bien, este término único no es otro obviamente que el Ente primero, el Ente por excelencia ente, en el cual no hay el menor residuo de potencialidad, y a quien no es posible estudiarlo de otro modo que como ente —en cuanto ente y nada más—, por asumir en sí la plenitud del ser. Todos los demás entes son de cierto otros entes, pero no representan una adición entitativa al Ente primero: *plura entia, sed non plus entis*, como dirá la escolástica. Y todos ellos, en fin, son sólo inteligibles en su jerarquía y dependencia del Acto Puro, que si en Aristóteles no es acaso la fuente de su ser (lo cual estaría aún por verse), sí es de cierto su fin último y el sentido de su existencia. Por esta razón no hay inconveniente en que la metafísica pueda también ocasionalmente ocuparse de la sustancia móvil, pero siempre con referencia a la Sustancia de todo punto inmaterial e inmóvil. Y podrá hacerlo sin perder su unidad, por cuanto ésta le viene de la unidad de consecución (τῷ ἐφεξῆς) que liga a todos los entes con el Ente primero.

Sabemos bien los espinosos problemas *de analogia entis* implicados en esta unidad, y no tenemos por qué discutirlos aquí; pero sea cual fuere el género de analogía aplicable a dichas relaciones, es suficiente la referencia ineludible a aquel Uno de la sustancia inmóvil para que la ciencia del Ente en cuanto ente tenga que centrarse en este Ente “del que depende el cielo y toda la naturaleza”.<sup>19</sup> Prescindiendo de este *analogum princeps*, la metafísica es sencillamente impensable.

La metafísica, en conclusión, por lo menos la metafísica por excelencia, la σοφία κατ’ ἐξοχήν, tiene a Dios por su objeto más propio. Oponiéndose por

<sup>17</sup> *Op. cit., loc. cit.*

<sup>18</sup> *Op. cit., I, pág. 172 n.*

<sup>19</sup> *Met., XII, 7, 1072b 14.*

anticipado a las precipitadas conclusiones de Jaeger, otro comentador de Aristóteles tan autorizado como Hamelin escribía lo siguiente: "El Ente en cuanto ente no es un universal, un carácter común a todos los entes... Si puede decirse universal es porque es primero y fundamento de la analogía. El Ente en cuanto ente, por ser primero, se constituye en un tipo imitado por otros entes, cada uno de los cuales tiene en él su norma. Pero él está aparte de todos, y esto realmente y no sólo lógicamente; y el verdadero nombre de la filosofía primera es teología."<sup>20</sup>

Von Arnim cree también, por su parte, que no hay en Aristóteles dos concepciones radicalmente diferentes de la metafísica. "Siempre que la primera filosofía —dice— es definida como la ciencia de lo eterno, inmóvil y separado, es ésta una designación *a parte potiori*. Ella, empero, no excluye en modo alguno la consideración de otros tipos secundarios de entes, *en tanto que* están en relación con este Ente primero, por el cual son aquellos llamados entes."<sup>21</sup>

En cuanto a Léon Robin, no encuentra tampoco ninguna contradicción entre las dos concepciones. La sustancia inmóvil es, a su juicio, tanto un individuo como un universal, de este modo: "La unidad individual de la sustancia primera vuelve a encontrarse universalmente, gracias a la analogía, en todas las cosas singulares."<sup>22</sup> La analogía es, pues, la única y última explicación; y sólo prescindiendo de ella, cerrando los ojos a lo que tan patente está en el principio mismo del libro IV, es como puede entenderse el "en cuanto ente" puramente como un universal lógico no sustentado en el Ente primero y no dependiente de él.

Por último, y para no proseguir en este acopio de autoridades que sería interminable, es de mencionarse la opinión de uno de los mejores intérpretes actuales de la metafísica aristotélica. En concepto de Joseph Owens, el "ente en cuanto ente" se identifica en la tradición helénica con las sustancias separadas, o sea las que reúnen las notas implicadas en la noción eleática del ente: independencia, autosubsistencia, eternidad, inmutabilidad. En este sentido, el ente en cuanto ente sería apenas, con toda propiedad, la sustancia inmóvil, y apenas secundariamente los cuerpos celestes y las inteligencias que los mueven, pero jamás una abstracción lógica.<sup>23</sup> Owens añade que es sólo en Avicena cuando aquella expresión empieza a entenderse como el *ens commune*, y que por más que así lo hayan aceptado las universidades medievales, no es éste el genuino sentido aristotélico.

Sólo cuando a todo trance quiere hacerse de Aristóteles un resumen viviente y un precursor de la ley comtiana de los tres estados, puede verse

<sup>20</sup> *Le système d'Aristote*, pág. 405.

<sup>21</sup> En Joseph Owens, *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951; pág. 19.

<sup>22</sup> *Aristote*, Paris, 1944; pág. 109.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, pág. 22.

esa supuesta ruptura entre el período teológico y el metafísico; esa fingida oposición entre la metafísica como teología y la metafísica como ontología general y formal. Pero cuando se acerca uno al Filósofo sin prejuicios, se ve sin esfuerzo cómo Dios está siempre a la vista, y cómo fuera del horizonte circunscrito por esta “única y determinada naturaleza”, la sabiduría no tiene explicación ni sentido.

### 3. La sabiduría como forma de vida

La sabiduría es la primera entre las virtudes dianoéticas, y por ello mismo entre todas las virtudes en general, y su acto funda la forma de vida más alta en absoluto. Éste es el lugar de hacerlo ver con toda la claridad posible, pues de otro modo no tendríamos de este hábito supremo sino una visión incompleta, es decir, que lo habríamos percibido tan sólo en su decantación de saber objetivado, omitiendo lo que aquí más nos importa, que es su aspecto propiamente vital y la configuración que la vida humana por entero recibe de su ejercicio. Volvamos, pues, a los textos de la *Ética*, donde todo esto más largamente se contiene.

Hemos expuesto, en el capítulo primero de este libro, cuáles son las premisas, así de orden ontológico como axiológico, de que parte Aristóteles para inquirir cuál ha de ser el bien propio del hombre, su eudemonía, o si queremos usar el término tan infortunadamente lastrado de tanto prosaísmo, su felicidad. Este bien, en suma, resultará del acto u obra (ἔργον) de aquello que a su vez sea lo más propio (ἴδιον) del hombre, y este acto, además, debe darse en su dimensión de perfección o excelencia (κατ' ἀρετήν). Y como el hombre, en fin, es lo que es por su forma sustancial, o sea por su alma, Aristóteles puede decir, en conclusión, que: “El bien del hombre consiste en la actividad del alma según su virtud o perfección; y si hay varias perfecciones o virtudes, según la mejor y la más completa.”<sup>24</sup>

Hasta aquí no tenemos sino una caracterización formal, pues queda por averiguar si hay una o varias virtudes, y en este caso cuál sea la mejor; pero de darse este supuesto, Aristóteles no disimula, desde el primer momento, su convicción de que ella sola, esta virtud suprema, es suficiente de por sí a constituir el bien propio del hombre.

Por razones de método, Aristóteles no dice aún cuál sea esta virtud dominadora, pero desde el primer libro asimismo (a su tiempo haremos ver por qué insistimos en esta circunstancia) asoma una y otra vez, inconfundiblemente, su preferencia por las virtudes de la inteligencia, y entre éstas por las que son con toda pureza teoréticas. Esto se nos hace patente en el capítulo<sup>25</sup>

<sup>24</sup> E. N., I, 7, 1098a 16-18: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.

<sup>25</sup> E. N., I, 5.

donde Aristóteles recuerda la distinción, que remonta a Platón y posiblemente a Pitágoras, de los tres géneros o formas de vida. Apartándose un poco de la clasificación platónica, Aristóteles enumera tres vidas, a saber: la voluptuosa, la política y la teórica o contemplativa (ἀπολαυστικός, πολιτικός, θεωρητικός). Habla luego, es verdad, de una cuarta vida posible, que sería la de lucro (χρηματιστής); pero la considera tan violenta (βίαιος), tan contraria a la naturaleza, por emplearse en la consecución de lo que no puede tener sino el carácter de útil o medio, que no merece siquiera ponerse al lado de aquellas otras tres que, por dispares que sean entre sí, persiguen con todo fines auténticos, como son el placer, el honor y la contemplación.

De estas tres vidas, pues, Aristóteles deja ver bien claro que la última de ellas, la vida teórica, es la que tiene su estimación mayor. Una vida de goce sensual, en efecto, es “vida de bestias”, pero aun la misma vida política, cifrada en el honor, tiende a un bien “más superficial del que nosotros buscamos”.

Nótese bien todo el valor que tiene esta desestimación o estimación menor de la vida política, la cual es para un griego la que resulta del ejercicio de las virtudes cívicas, a cuya cabeza está la justicia. Con todo ello es para Aristóteles de poco valor en comparación con la vida según la inteligencia. Las virtudes éticas, de consiguiente, ocupan un rango notoriamente inferior al que corresponde a las virtudes dianoéticas.

De lo mismo da fe, sin salir aún del libro I, aquel otro lugar donde Aristóteles examina el problema de si la eudemonía ha de considerarse entre los bienes dignos de alabanza, o no más bien entre los dignos de veneración. Entre una y otra calificación hay para un griego diferencia esencial, por cuanto que lo venerable (τίμιον) es algo que concierne propiamente sólo a lo divino o a lo que de alguna manera participa de esta condición. Ahora bien, del pasaje en cuestión resulta que todas las virtudes morales, con expresa mención de la justicia, son apenas dignas de alabanza, y ello porque ordenadas como están a la acción (πράξις) no tienen en sí mismas su fin y su perfección última: “Alabamos al justo, al valiente y, en general, al hombre de bien y su virtud por sus acciones y obras.”<sup>26</sup> La eudemonía, en cambio, es objeto de veneración, como siendo algo más divino y mejor (θειότερον τι καὶ βέλτιον) y ha de ser el fruto, por tanto, de una virtud distinta de las virtudes morales y que de algún modo esté emparentada con lo divino, objeto propio de la veneración.

Vienen luego los ocho libros de la *Ética Nicomaquea*, consagrados todos, con excepción del libro VI, a las virtudes morales; y no es sino después de haber hecho el inventario de todas ellas, cuando Aristóteles, juzgando ya el momento maduro para una conclusión que de otro modo habría sido de todo

<sup>26</sup> E. N., I, 12, 1101b 14.

punto *a priori*, remata su obra, en los tres capítulos finales del libro X, pronunciándose sin reservas en favor de la sabiduría o contemplación —que todo es uno, como luego veremos— como formalmente constitutiva de la eudemonía. “Si la felicidad —dice Aristóteles, resumiendo por última vez los presupuestos básicos de su doctrina— es la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta, la cual será la virtud de la parte mejor del hombre. Ya sea ésta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y el alcanzar noticia de las cosas bellas y divinas; y ya sea esto mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros, en todo caso la actividad de esta parte según su virtud propia será la felicidad perfecta. Y ya hemos dicho antes que esta actividad es contemplativa.”<sup>27</sup>

Que Aristóteles lo haya dicho así expresamente en otra parte, es por lo menos dudoso, pero lo dice ahora, y es bastante. El sumo bien del hombre es, pues, sin lugar a duda, la actividad excelente de la inteligencia, y no de la inteligencia como quiera, sino de su más alta cumbre, de aquella que de algún modo, por participación o semejanza, es algo divino, y que por ello tiene comercio con las cosas bellas y divinas (*περὶ καλῶν καὶ θεῶν*). En ella, y en este acto preciso, está la felicidad, y a esta actividad la llamaremos *theoria* o contemplación. La felicidad, dice Aristóteles en otro lugar, es una forma de contemplación: ὥστ' εἶη ἄν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις.<sup>28</sup>

Estos textos nos introducen en el problema —y empiezan a darnos la clave de su solución—, de si la sabiduría como forma de vida, delineada al final de la *Ética*, corresponde en todo a la sabiduría como saber objetivo, tal como se nos configura en el principio de la *Metafísica*. Hay quienes pretenden, en efecto, que así como “los fines de la *Ética* están en desacuerdo con el Fin único de la *Metafísica*”,<sup>29</sup> así también la vida contemplativa de la *Ética* no sería sino la vida intelectual como hoy la entendemos, el ejercicio de la actividad espiritual aplicada a cualquier objeto, sin esa referencia precisa de lo divino que tiene en la *Metafísica* la sabiduría. De este parecer es también Sir David Ross, para el cual Aristóteles entiende por vida contemplativa “la contemplación de la verdad en dos y quizás en tres dominios: en matemáticas, en metafísica, y acaso también en filosofía natural”.<sup>30</sup>

Esta opinión, empero, por más que pudiera reclamar en su favor ciertos textos aristotélicos<sup>31</sup> en que la física y las matemáticas se consideran como formando parte de la “filosofía” en la acepción más lata del término, es difícil sostenerla en presencia de todos los otros textos abundantísimos que de

<sup>27</sup> *E. N.*, X, 7, 1177a 11.

<sup>28</sup> *E. N.*, X, 8, 1178b 32.

<sup>29</sup> A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936; pág. 326.

<sup>30</sup> *Aristote*, Paris, 1930; pág. 325.

<sup>31</sup> *V.gr.: Met.*, XI, 4, 1061b 33.

manera inequívoca postulan lo divino como el correlato propio de la sabiduría y la contemplación. En la *Metafísica*, lo hemos visto, ocupa la teología un lugar singularísimo aparte de la física y las matemáticas; pero aun en la *Ética*, y por más que Aristóteles no haya sido tal vez todo lo preciso que hubiera sido deseable, no creemos posible llegar a otra conclusión. En estos bellos capítulos últimos de la *Ética Nicomaquea*, que tanto Mansion como Ross consideran como de la parte final de la vida de Aristóteles, y que por esto han sido llamados su testamento espiritual, hay un paralelismo indudable, como dice Rodier,<sup>32</sup> entre las facultades del sujeto y el valor ontológico del objeto. La inteligencia es, en nosotros, lo supremo (κράτιστον), como también lo son, por su parte, los objetos a que ella se aplica; y sólo por esta correlación es suprema también (κρατίστη) la actividad en que consiste la eudemonía.<sup>33</sup> A la física podrá Aristóteles llamarla alguna vez cierta especie de sabiduría (σοφία τις) pero aclarando luego no ser la primera (οὐ πρώτη).<sup>34</sup>

La sabiduría, en suma, según leemos en el capítulo relativo del libro VI, es a la par ciencia e intuición de los objetos más venerables por naturaleza.<sup>35</sup> Que por esta expresión puedan entenderse también los cuerpos celestes, como lo quieren ciertos exégetas, es posible, pero en todo caso su contemplación visible no es sino una etapa dialéctica para la contemplación intelectual de lo que es en absoluto lo más venerable. En Platón también, la astronomía es encomiada apenas en cuanto mueve al alma "a mirar hacia arriba".<sup>36</sup> A este propósito, no estaría de más tal vez advertir que la contemplación de los astros tiene para el hombre antiguo una emoción, un sentido totalmente diferente del que tiene para el astrónomo de nuestros días, heredero cumplido de Kepler, Newton, Descartes, etc., y para el cual, de consiguiente, no hay en el universo finito, fuera del espíritu humano, sino extensión y movimiento. Para los antiguos, por el contrario, los cuerpos celestes, que tienen sobre este mundo sublunar el privilegio de ser incorruptibles, nos llevan por su contemplación al conocimiento del primer motor. ¿Qué mucho que así fuera cuando aun mucho después, y con toda la física moderna, aún es el cielo estrellado, para los grandes espíritus, motivo de sentimiento religioso? ¿No decía Kant llenarle ese espectáculo "de admiración y temor", no de otro modo que la ley moral en el fondo de su corazón? Querer, por tanto, reducir la sabiduría antigua, por la eventual y secundaria inclusión de los astros en su ámbito especulativo, querer reducirla a la astronomía moderna, es una reducción tan antihistórica como infiel a los datos más evidentes.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> *Éthique à Nicomaque*, liv. X, Paris, 1897; pág. 112.

<sup>33</sup> *E. N.*, X, 7, 1177a 21.

<sup>34</sup> *Met.*, IV, 3.

<sup>35</sup> *E. N.*, VI, 7, 1141b 3: ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμωτάτων τῇ φύσει.

<sup>36</sup> *Rep.*, VII, 529a.

<sup>37</sup> Grant, *The ethics of Aristotle*, London, 1885, I; pág. 286: "Aristotle might, indeed, seem to coincide with the utterance of the Psalmist: 'What is man in comparison

Vida divina por participación es también la vida contemplativa del hombre por los dos caracteres existenciales que Aristóteles le asigna, y que para un griego eran asimismo, en cuanto a su plena posesión, privilegio de los dioses: la autosuficiencia (αὐτάρκεια) y el reposo (σχολή).

La primera resulta, sobre todo, del hecho de que los bienes exteriores o el concurso de otros hombres —por lo menos en cuanto a ser objeto del acto virtuoso— no son en absoluto necesarios para la actividad teórica, al paso que sí lo son, en mayor o menor medida, para todas las virtudes morales sin excepción: la más alta de entre ellas, la justicia, implica en su concepto mismo la noción de alteridad. ¿Y qué decir de otras virtudes morales como la libertad, la magnificencia, etcétera, posibles apenas en hábito, pero jamás en acto, sin los bienes económicos que constituyen la materia sobre que recae su ejercicio?

En lo que ve al reposo o solaz de la vida contemplativa, Aristóteles emplea aquí la bella palabra (σχολή) que por algo pasó luego a designar la actividad intelectual, y aun en su aspecto corporativo (*schola*), porque si es una cesación completa de toda actividad transitiva, enderezada a otra cosa distinta de ella misma, es también, por otra parte, la mayor actividad immanente.<sup>38</sup> Pero otras veces, como en el libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles se sirve del otro término equivalente (διαγωγή) para designar también como reposo, sumo y alto reposo, la actividad eterna y continua del Pensamiento que se piensa a sí mismo, la energía indeficiente del Acto Puro. Para poder contemplarle ha de estar el hombre también en el reposo de sus demás potencias y apetitos, vacar de todo para vacar a él solo, como dice el salmista: *Vacate et videte quoniam ego sum Deus*.<sup>39</sup>

Sobre encarecerse más, por este nuevo aspecto, la condición deiforme de la sabiduría, manifiéstase asimismo la diferencia profunda entre la estimativa que con relación al valor comparativo del ocio y del trabajo, de la acción y la contemplación, tiene la mente helénica y la que es propia del mundo de nuestros días, y de la que participan por igual el capitalismo y el comunismo. “Trabajamos *para* descansar”,<sup>40</sup> dice Aristóteles. El término último de nuestra actividad más alta, la simple visión del νοῦς (ingrediente esencial, como hemos visto, de la sabiduría) *no* es ya, según comenta acerta-

*with the Heavens? But with him the heavens were not a mere physical creation; rather the eternal sphere of Reason, the abode of pure Intelligences, the source of all emanations of Reason and Intelligence throughout the world.”*

<sup>38</sup> La σχολή aristotélica no es ni la ἀπάθεια de los estoicos, ni la ἀταραξία de los epicúreos, ni menos la catalepsia budista. Siendo reposo, es al propio tiempo hogar de la mayor actividad, sólo que esta actividad no es ya la del movimiento, un pasar continuo de la potencia al acto, sino, hasta donde es posible a la condición humana, un acto puro. *De anima*, I, 3, 407a 32: ἡ νόησις ἔοικεν ἡρημήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει.

<sup>39</sup> *Ps.* 45, 11.

<sup>40</sup> *E. N.*, X, 7, 1177b 5.

damente Josef Pieper,<sup>41</sup> ningún trabajo. Hoy, en cambio, descansamos *para* trabajar, y parecería casi un cinismo querer invertir los términos. Éste es el *ethos* común tanto al stajanovista como al hombre de empresa en los países capitalistas; en cuanto al obrero en estos últimos países, no tiene *ethos* ninguno, por ser un esclavo.

No es de este lugar inquirir en las causas, tan exhaustivamente descritas en la clásica obra de Max Weber, de esta funesta subversión de valores; pero pienso que ahí está la raíz última de esta pudibundez, casi sonrojo de adolescente, que el moralista moderno, comenzando por aquel excelente señor que fue Kant, siente ante esta ética de la felicidad; por qué le hace tantos aspavientos a la palabra y se apresura a calificarla de hedonismo y a relegarla a la zona de los apetitos más bajos. Pero Aristóteles no tiene ningún temor de que pueda confundírsele con Aristipo. Al placer le da el lugar y el valor que debe darle; al placer "puro y estable" que resulta de la contemplación de las cosas bellas y divinas, y por esto el amor de la sabiduría "encierra deleites maravillosos",<sup>42</sup> pero es siempre un resultado, una floración natural de la contemplación, "como la hermosura en el rostro juvenil", según la bella comparación de Aristóteles, y no el fin final de la conducta humana. El fin final es la contemplación, la θεωρία; en ella está la felicidad, y por ello mismo el reposo y la cesación última del esfuerzo humano: ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ.<sup>43</sup>

Aristóteles no dice en momento alguno que la felicidad sea coextensiva al placer, sino a la contemplación: una llega hasta donde llega la otra.<sup>44</sup> Ésta es la única conversión *simpliciter* que pueda honradamente inferirse de los textos aristotélicos. Pero una vez guardada de este modo la distancia con Aristipo, el acento axiológico puede recaer sin temores en la quietud y la felicidad.

La primacía de la vida contemplativa sobre la vida política es, pues, indudable en cuanto a la estimación de cada una de ellas consideradas en sí mismas. No creemos que sobre esto pueda haber la menor duda, y Aristóteles ha resuelto por tanto cumplidamente, en este plano de la pura conceptualización, el problema de la vida mejor que se planteó en el libro I de la *Ética*. Otro problema, sin embargo, se le presenta luego: el mismo que asomó en el principio de la *Metafísica*, sólo que ahora en el plano existencial, o sea el de si no estará por encima de la condición humana el llevar una vida semejante. La vida contemplativa, en efecto, no sólo tiene a Dios por objeto de la especulación, del mismo modo que pudiéramos especular sobre los objetos matemáticos, por ejemplo, sino que es ella misma una semejanza o imitación

<sup>41</sup> *Op. cit.*, pág. 35.

<sup>42</sup> *E. N.*, X, 7, 1177a 25: δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστάς ἡδονάς ἔχειν καθαριότητε καὶ τῷ βεβαίῳ.

<sup>43</sup> *E. N.*; X, 7, 1177b 4.

<sup>44</sup> *E. N.*, X, 8, 1178b 27: ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία.

(ὁμοίωμα) de la vida divina, puesto que somos felices en la medida en que podamos alcanzar una semejanza del eterno acto contemplativo de Dios.<sup>45</sup> En estas palabras resuena el eco claro de Platón, quien había definido la felicidad como la imitación de Dios en la medida de lo posible.<sup>46</sup>

La respuesta de Aristóteles a esta aporía no es, como respuesta de buen filósofo, ni un sí ni un no rotundo, categórico. La vida contemplativa no es una vida inhumana o extrahumana, pero tampoco adecuadamente humana. Por un lado es sobrehumana (κρείττων ἢ κατ' ἀνθρώπων) en cuanto que, como dice Aristóteles, no vive el hombre esta vida en tanto que hombre (ἢ ἄνθρωπος), sino en tanto que hay en él algo divino. Por otro lado, sin embargo, siendo este elemento divino en cada hombre lo principal y lo mejor (τὸ κύριον καὶ ἄμεινον), la vida señoreada por él con exclusividad será la mejor del hombre, sólo que no tal vez de acuerdo con lo que es todo el hombre. De este modo, la mejor vida humana sería una vida sobrehumana. Si esto es una paradoja, es en razón de que el hombre mismo lo es, colocado como está, según dijeron los escolásticos, en el horizonte de la creación, y participando por ende, por el plano superior a dicha línea, de atributos que, sin dar acabada razón de él, son con todo su parte mejor.

Es por esto por lo que Santo Tomás, a la luz de estas nociones recibidas de la revelación, y recurriendo una vez más a la idea del *intellectus* humano como participación de la naturaleza angélica, puede decidir, de modo más tajante que Aristóteles, el problema de las tres vidas, y expresarse sin ambigüedades en estos términos: "En el hombre encontramos en primer lugar la naturaleza sensitiva, en la cual concurre con los brutos; la razón práctica, que es propia del hombre de acuerdo con su grado (en la escala óptica), y el intelecto especulativo, que no se da en el hombre de manera perfecta como en los ángeles, sino por una especie de participación del alma. La vida contemplativa, por lo tanto, no es propiamente humana, sino sobrehumana. La vida voluptuosa, en cambio, la que se apega a los bienes sensibles, no es humana, sino bestial. Mas la vida propiamente humana es la vida activa, y consiste en el ejercicio de las virtudes morales."<sup>47</sup>

Si leemos bien todos estos textos; si tomamos en serio lo que Aristóteles y Santo Tomás han querido decir, nos daremos cuenta inmediatamente de que si la vida contemplativa resulta ser sobrehumana, si no podemos vivirla

<sup>45</sup> E. N., X, 8, 1178b 28: ἐφ' ὅσον ὁμοίωμα τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας.

<sup>46</sup> Teet., 176b: ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δύνατον.

<sup>47</sup> Qu. disp. de virt. card. 1, in corp. art.: In hoc homine autem invenitur primo quidem natura sensitiva, in qua convenit cum brutis; ratio practica, quae est homini propria secundum suum gradum; intellectus speculativus, qui non perfecte in homine invenitur sicut invenitur in angelis, sed secundum quandam participationem animae. Ideo vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana; vita autem voluptuosa, quae inhaeret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis. Vita ergo proprie humana est vita activa, quae consistit in exercitio virtutum moralium.

plenamente sino en contados momentos, como dice Aristóteles en un célebre pasaje de la *Metafísica*, o si, como dice Santo Tomás, la vivimos más en cuanto ángeles que en cuanto hombres, algo debe haber en ella que la distinga profundamente de una vida simplemente intelectual en el sentido trivial del término, incluso cuando esta actividad se aplica, de modo puramente racional, a la consideración de las cosas divinas. Sería difícil, en efecto, calificar de sobrehumana, todo lo noble y esforzada que pueda ser, la vida de un intelectual, aun si fuese, por ejemplo, un distinguido profesor de teología. Por algo los escritores patristicos y escolásticos no tradujeron el βίος θεωρητικός por *vita speculativa*, sino por *vita contemplativa*, dando con ello a entender que no sólo por la excelencia de su objeto, sino por algo más por parte del sujeto, excede con mucho la contemplación a la simple especulación, al punto de poder tener a la primera por sobrehumana. ¿Cuál es, pues, ese algo ulterior sin cuya percepción no tendríamos una idea completa de la vida contemplativa, lo que vale decir de la sabiduría como forma de vida?

Para responder satisfactoriamente a esta pregunta, y por más que buena parte de lo dicho anteriormente deja entrever la solución, hemos de apurar, hasta donde nos sea posible, el sentido profundo que la contemplación (θεωρία) tiene en la mente helénica, y singularmente en quienes la llevaron a su más alta elaboración conceptual, es decir, en Platón y Aristóteles.

#### 4. La sabiduría como experiencia religiosa

Según lo ha demostrado concluyentemente Festugière en su admirable monografía sobre la contemplación y la vida contemplativa en Platón, la θεωρία tuvo siempre, de un extremo al otro de la evolución mental de los griegos, y con eminente inclusión de sus mayores filósofos, el sentido de una visión inmediata, de un contacto directo con un objeto de algún modo presente. A esta nota podría añadirse tal vez la de la belleza del objeto representado. De este modo, la θεωρία tiene entre los griegos, como su más excelente manifestación —y son por ello designadas con ese nombre—, las fiestas religiosas, en las cuales se procura reproducir por unos momentos, y hasta donde sea posible, la vida bienaventurada de los dioses, a fin de que el hombre pueda de alguna manera entrar en conversación con ellos (ἀμειβῆ τοῖς θεοῖς). La fiesta será tanto más θεωρία cuanto la representación sensible logre infundir más este sentimiento de presencia de la asamblea olímpica y la visión de aquella vida inenarrable. “El buen orden (εὐκοσμία) de las procesiones, de los cantos y de los sacrificios simboliza esta armonía del alma (συμμετρία) que constituye el privilegio de los Olímpicos.”<sup>48</sup> Éste

<sup>48</sup> Festugière, *op. cit.*, pág. 51.

es el solaz supremo, el reposo más cumplido, la cesación de todo afán (ἀνάπαυλα) que los dioses mismos han dispuesto en beneficio de este linaje humano, cuya suerte ordinaria es el dolor. Y por ello, según explica largamente Platón en las *Leyes*, “nos han dado como compañeros de fiestas a las Musas, a Apolo Musageta, a Dionysos, a fin de que, conversando con los dioses, enmendemos continuamente nuestra vida”.<sup>49</sup>

Tan importantes son estas *teorías* en la vida de un griego, que por algo Sócrates, el mayor sedentario y el mayor enamorado de su ciudad, no traspasa sus límites sino en una ocasión, para cumplir con sus deberes militares, y en otra más para asistir a las fiestas (εἰς θεωρίαν) del Istmo. En ellas, pues, en la contemplación, reposo y alegría purísima de participar por unos momentos en la vida de los dioses, radica para un ateniense el máximo apogeo vital y lo mejor de su existencia. Un halo sagrado circunda a la θεωρία y a todo lo que de algún modo pueda estar con ella emparentado: θεωρία llámase asimismo a la diputación de las ciudades a las fiestas panhelénicas, y θεωροί a los embajadores que la constituyen; y una y otros son inviolables tienen derecho a honores singulares, por estar especialmente, en función de tan sacro carácter, bajo la protección de los dioses.

Pues bien, lo que hace Platón —y es por cierto una de las mayores revoluciones del espíritu humano—, es trasponer, como dice Festugière, esta ardiente vivencia estético-religiosa del plano sensible al plano inteligible, del ὄρατόν al νοητόν; de los dioses antropomórficos a las Ideas divinas. En esta forma vuelve Platón, aunque afinándola conceptualmente, a lo que parece haber sido la religión primitiva —muy anterior a la *Ilustración* homérica—, y al traer de nuevo lo divino a los hombres, cumple por anticipado el voto de Cicerón, quien con razón reprochaba a Homero el haber llevado lo humano a lo divino: *Humana evexit ad deos; divina mallem ad nos*. Mas también aquí, en este otro orbe de lo divino inteligible, hay que *ver* (θεωρεῖν), así no sea sino por un instante en toda la vida, la Idea que comunica a todas las otras —y por su participación al mundo sensible—, su ser y su inteligibilidad: la Idea de las Ideas; Idea de lo Bello, Idea del Bien, Idea de lo Uno: modos verbales siempre deficientes a que hemos de recurrir para dar cuenta como podemos de su infinita riqueza, de su irreductibilidad a una nominación concreta.

A esta Idea suprema Platón no la ha llamado Dios, es verdad —y en esta omisión es ciertamente inferior a Aristóteles—, pero los comentaristas están unánimes, o muy poco menos, en la imposibilidad de atribuir a todo otro ente que no sea Dios predicados tales como el ser causa de la ciencia y la verdad (ἐπιστήμην καὶ ἀλήθειαν παρέχει); o el de ser, como el sol para los objetos sensibles, principio del ser y del conocer; o el de comunicar al mundo inteli-

<sup>49</sup> *Leyes*, II, 653c-d.

gible, al mundo verdadero y paradigmático, su existencia y su esencia (τὸ εἶναι καὶ τῆ οὐσίαν). Es, por último, esta idea del Bien propiamente inefable, por estar “más allá” de toda esencia concreta de toda οὐσία que podamos apresar en género o especie, pues a toda esencia de este tipo sobrepuja aquélla en majestad y poder (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῆσβεία καὶ δυνάμει).<sup>50</sup>

Fue Bergson quien nos enseñó a ver en toda filosofía una intuición nueva y central que da vida a todo el sistema, y gracias a la cual es posible pensar y repensar con originalidad los temas eternos de la filosofía. En la filosofía platónica este núcleo intuitivo es esta visión, o si preferimos, esta experiencia directa de la Idea arquitectónica, Acto, Principio, Causa primera, y por ella, viniendo de ella y como bañada en su luz, de todas las demás Ideas. De no ser así, serían ininteligibles, digámoslo una vez más, los Diálogos platónicos. De no ser así, este genio “divino” —¿cuándo comprenderemos todo el valor de este adjetivo?— no habría hecho otra cosa que hipostasiar, en un fingido τόπος οὐράνιος, meras abstracciones lógicas, universales *a parte rei*, extraídos sin mayor dificultad de la realidad concreta. Si Platón no hubiera hecho otra cosa, sería inconcebible su grandeza y su obra, y se habría limitado, en suma, a duplicar innecesariamente —para luego a su vez tratar de explicarlo—, con un mundo inteligible este mundo sensible, como con toda razón arguye Aristóteles, acaso más que contra Platón, contra los platónicos que no tuvieron ya la visión del maestro.

A esta visión, según dijimos antes, le conviene el calificativo de mística en toda la propiedad del término. Le conviene, en primer lugar, porque la mística es la experiencia de lo divino: *divina pati*. Le conviene, además, porque, puesto que lo divino no se deja reducir a ninguna especie representativa, por estar “más allá” de toda esencia, es una experiencia propiamente inefable. Y, por último, es una visión instantánea y cegadora por recaer sobre la misma Luz, que “apenas puede verse” (μόγις ὁράται); Platón no puede decir más. Es una Luz que por su misma plenitud infinita es cegadora, y redundando luego en tinieblas y noche: la “noche” de los místicos, la *divina caligo*.

Quedaría aún por aclarar si esta visión pertenece a la mística natural, caso de ser posible, o a la mística propiamente dicha, a la mística sobrenatural, don gratuito de Dios y más allá en absoluto de toda capacidad humana. Pudo perfectamente haber sido en Platón esto último, como quiera que la “Luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” no está evidentemente coartada en su disposición al orden de mayor efusión carismática que a la Providencia le plugo establecer después de la Encarnación. Tal vez el problema no pueda resolverse jamás satisfactoriamente dentro del platonismo. Lo único incuestionable, lo que no nos parece que se pueda poner en duda en presencia de los textos platónicos, es su absoluta heterogeneidad con res-

<sup>50</sup> *Rep.*, VI, 509b.

pecto a toda actividad intelectual ordinaria, así racionativa como intuitiva. Es ciertamente el término de una larga preparación dialéctica y de una extremada ascética virtuosa; pero no un término que esté en la misma línea de los jalones antecedentes, no un término obligado, una experiencia que se deba de justicia, como si dijéramos, a quien haya franqueado todas las etapas anteriores. En este sentido, y dejando en suspenso la cuestión de su carácter natural o sobrenatural, tiene aquella intuición última todos los rasgos de lo venturoso —ventura y aventura—, lo inesperado y lo gratuito.

De lo que no se nos exime, pues vale la pena correr este magnífico riesgo, es de la ardua preparación intelectual y moral, obtenida la primera por la dialéctica, y la segunda por la purificación del alma y su despego de los bienes terrestres. Esta *κάθαρσις* se anuncia desde el *Fedón*, donde Sócrates dice no ser lícito a quien no esté puro tener contacto con lo que es puro.<sup>51</sup> Si hemos de asemejarnos a Dios (*ὁμοίωσις θεῶ*), hay que hacerlo “practicando la justicia y la santidad en la sabiduría”.<sup>52</sup>

En función de estos presupuestos, y sólo de este modo, se comprende cómo la *θεωρία* es un *βίος*; porque, llegue o no a darse cabalmente esta unión del espíritu con la primera Causa y Principio, por lo pronto hay que comprometer irrevocablemente toda la vida, intelectual y moral, en esta maravillosa aventura. Sin este trasfondo religioso de la *θεωρία*, sin este anhelo del alma por unirse a Dios, no tiene sentido el *βίος θεωρητικός*, sobre todo en su dimensión esencial de huída (*φυγή*) del mundo sensible, pues ¿qué falta le hace a un intelectual y común y corriente, a un hombre de ciencia confinado a su especialidad, esta extremada purificación moral?

Después de todo lo que queda expuesto, creemos justa la conclusión de Festugière, a decir verdad no exclusiva de él, al afirmar que: “La contemplación no es consideración, ni intelección de las esencias o de los primeros principios. . . La *θεωρία* enuncia algo más: enuncia un sentimiento de presencia, un contacto con el Ser aprehendido en su existencia.”<sup>53</sup> La contemplación en Platón se extiende por lo menos a todo el mundo inteligible, pero sólo y en tanto que este mundo recibe su ser y su inteligibilidad de la Idea del Bien, objeto a su vez de una visión directa e inefable.

Este fundamento religioso de la *theoría* lo creemos tan inseparable de ella, no ya sólo en la filosofía griega, sino en la historia del pensamiento en general, que justamente por ello la actitud teórica se vuelve incomprensible, o por lo menos de rango inferior a la actitud práctica, el día en que Dios desaparece —y sin que para esto sea necesaria una posición formalmente atea—, del horizonte físico y mental del hombre que escruta el universo. En

<sup>51</sup> *Fedón*, 676: μή καθαρῶ γὰρ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι μή οὐ θεμιτὸν ἔσται.

<sup>52</sup> “En la claridad del espíritu” traduce Dies, destacando el elemento contemplativo que predomina fuertemente en la *φρόνησις* platónica.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, pág. 5.

un mundo, en efecto, que se ha reducido a materia y movimiento, a relaciones físico-matemáticas conociendo las cuales puede el hombre, dentro de ciertos límites, actuar y dominarlo, la acción tiene un valor incomparablemente mayor que la contemplación. Lo tiene porque el hombre es, a su vez, de mucho mayor dignidad que ese mundo, y a quien es superior corresponde más bien actuar en lo que es inferior, que no limitarse a adoptar la actitud pasiva del espectador. Otra cosa es naturalmente cuando el mundo continúa siendo, en concepto y vivencia, la obra de Dios y el pregón de su gloria. *Coeli enarrant gloriam Dei*, decía el salmista, y lo sentían así también los griegos; y por esto es ejemplar el dicho de Anaxágoras, quien preguntado para qué había nacido, contestó que para contemplar (*εἰς θεωρίαν*), el sol, la luna y las estrellas. Siglos después, en cambio, dirá Bacon que el conocimiento es poder (*Knowledge is power*), y Descartes, por su parte, buscará la ciencia incommovible que nos haga "dueños y señores de la naturaleza".<sup>54</sup> Lo dirán uno y otro porque, pese a su fe religiosa, Dios está ya para ellos, en el sentido indicado, ausente del mundo.<sup>55</sup>

Volviendo ahora a Aristóteles ¿tiene en él también la contemplación el mismo contenido, así conceptual como vivencial, que en Platón, o ha sufrido por el contrario una degradación tal —pues mayor altura sería imposible—, que haga de ella una noción equívoca, o a lo más débilmente análoga en comparación con la *theoria* platónica?

Si hubiéramos de hablar del Aristóteles primero, en su período platónico, la respuesta no ofrecería la menor duda, pues en este punto hay concordancia absoluta entre ambos filósofos. Por más que Aristóteles, a lo que parece, haya podido disentir de su maestro, ya en esa época, en otros aspectos de la teoría de las ideas, no así en cuanto a la visión especial de la Idea suprema, y aun acaso de las demás en cuanto subsumidas bajo ella. Bastará con citar el célebre fragmento del *Eudemo*, que en la versión de Plutarco dice como sigue: "La intelección de lo inteligible, puro y simple, brillando como un relámpago a través del alma, permite alguna vez tocarlo y verlo. Y por esto Platón y Aristóteles calificaron de mística esta parte de la filosofía, en cuanto que aquellos que sobrepasan con el pensamiento estos confusos y varios objetos de opinión, lánzase a aquello primero, simple e inmaterial, y tocándolo verdaderamente en su pura verdad, como en una iniciación en los misterios, creen haber alcanzado el fin de la filosofía."<sup>56</sup>

No hay en este fragmento una sola palabra inútil, y su simple lectura persuade de que no son lucubraciones atrevidas de intérpretes modernos esto

<sup>54</sup> *Disc. Meth.*, 6.

<sup>55</sup> Pieper, *op. cit.*, pág. 105: "We can only be theoretical in the full sense of the word if we are able to look upon the world as the creation of an absolute spirit."

<sup>56</sup> *Eud.*, 10. *Plut., de Iside et Osiride*, 77, 382 D.

del carácter místico de la visión eidética. Visión eidética decimos no sólo en razón de su objeto, sino también por parte del sujeto, pues no obstante ser arcana, es con todo una visión intelectual, una *vóησις*. No de otro modo, en el pasaje del *Fedro* citado con antelación, Platón atribuye al *νοῦς*, y no al *θυμός* por ejemplo, la visión inefable. ¡Qué horizontes abren estos textos, dicho sea de paso, para dilucidar el problema de la percepción del valor en Platón y Aristóteles! ¡Cómo nos muestran cuán distantes están ambos, aun en su fase mística, del irracionalismo de tantos axiólogos contemporáneos!

Esta visión, además, se da cuando se da, según el texto del *Eudemo*, apenas una vez (*ἄπαξ*), o en todo caso excepcionalmente; y si bien supone el proceso dialéctico en el que se va dejando atrás el mundo sensible, “los objetos de opinión”, es del todo heterogénea a dicho proceso, pues de pronto se salta (*ἐξάλλονται*) hasta tocar y ver (*θιγεῖν, προσιδεῖν*) aquel objeto inteligible, simple y puro. Y todo ello es en fin, en labios de Platón y Aristóteles, de acuerdo con la tradición que llega hasta Plutarco, algo semejante a los ritos e iniciaciones en los misterios. No una, sino dos veces, se sirve Plutarco de términos (*ἐποπτικόν, τελέτη*) reservados específicamente a este género de iniciaciones; y por ello, sin violentar en nada la traducción, puede calificarse de mística la contemplación en su preciso momento definitorio.<sup>57</sup>

En el *Protréptico* también, que es sin duda la más importante entre las llamadas obras exotéricas de Aristóteles, es igualmente patente la incondicionada primacía de la vida contemplativa y el entusiasmo religioso que la anima. Es precisamente el *Protréptico*, como su nombre lo indica, una exhortación a la sabiduría; y de su resonancia secular baste recordar cómo a través de Jámblico y del *Hortensio* de Cicerón alcanzó aún a conquistar para la sapiencia el alma ardiente de San Agustín. Es, como dice Jaeger, la “audaz requisitoria” que frente al mundo burgués de Isócrates y la “instrucción útil” de los retóricos levanta Aristóteles en favor de la vida teórica.

“El pensamiento y la contemplación —leemos en uno de sus fragmentos— son obra de la virtud, y esto es, entre todas las cosas, lo más digno de elección por el hombre.”<sup>58</sup> En comparación de la sabiduría, se nos dice después con entusiasmo que apenas si tendrá su paralelo en los libros sapienciales por antonomasia,<sup>59</sup> “honores y reputación, estas cosas tan envidiadas, están llenas de indescriptible locura, pues locura le parecería ocuparse con ellas a quien ha contemplado, las cosas eternas”.<sup>60</sup> Y en otro pasaje aún se compara al amante de la sabiduría, que vive “con su mirada puesta en la naturaleza

<sup>57</sup> Esta es también, por si algún apoyo más fuere menester, la traducción de Ross, *The Works of Arist.*, XII, pág. 23: “*mystic vision. . . initiation into the mysteries*”.

<sup>58</sup> Fr. 6.

<sup>59</sup> Fr. 10a.

<sup>60</sup> Jaeger, *Arist.*, pág. 120: “*Jamás se ha denunciado más despectivamente la inanidad de todas las cosas terrenas.*”

y en lo divino” como en su estrella polar, con el “buen piloto que dirige su vida en dependencia de lo eterno e inmutable”.<sup>61</sup>

Comentando este fragmento escribe Jaeger: “Sólo de la Idea se podía decir que es la naturaleza misma, la divina, la constante, la perdurable y eterna, de cuya vista vive el político filósofo y a la cual amarra su nave como buen timonel.”<sup>62</sup> Sin la menor duda seguramente, sólo que esta Idea es también el Dios de la *Metafísica*, acaso no sentido por Aristóteles con la inmediatez carismática que fue dado a Platón, pero designado en todo caso con mayor propiedad.

En el *Protréptico* no se encuentra tan claramente como en el *Eudemo*, es verdad, el carácter místico de la contemplación, pero sí está aún todo el espíritu del platonismo en la concepción de esta vida terrestre como una prisión temporal del alma en la cárcel del cuerpo, intermedio crepuscular entre las dos claridades de la vida anterior y la vida futura. Es éste un estado tan antinatural y violento, que Aristóteles no encuentra símil mejor para expresarlo que la horrible tortura aplicada a sus prisioneros por los piratas etruscos: los cuerpos vivos eran atados, cara con cara, miembro con miembro, a cuerpos muertos, para que de este modo la muerte se comunicara lentamente a la vida hasta extinguirla y asimilarla por entero a la condición propia del cadáver.<sup>63</sup> No de otra suerte cuerpo y alma están unidos en esta vida mortal. El símil es tan sincero, la emoción tan genuina, que Jaeger tiene por una “idea absolutamente intolerable y blasfema” la de no ver en esa imagen sino un mero artificio retórico y una máscara convencional.

Este último lugar del *Protréptico* lo hemos traído a colación porque es uno de los que pueden darnos la clave de la diferencia, desde luego muy real, aunque no tanta como algunos pretenden, entre la contemplación platónica y la aristotélica. Con esta calificación es claro que nos referimos ya al Aristóteles más aristotélico, al de la *Metafísica* y la *Ética Nicomaquea*. En la medida, pues, en que Aristóteles fue abandonando ciertas tesis cardinales de la filosofía platónica para adoptar otras no menos cardinales de su propia filosofía, en esa misma, ni más ni menos, hubo de modificar las ideas que de joven, y bajo la subyugante influencia de su maestro, había tenido sobre la sabiduría y la contemplación. Y una de aquellas tesis es la antropología platónica que inspira el fragmento antes citado. Vamos a explicarnos sobre todo esto.

Si hay algo típicamente aristotélico es, sin duda, el hilemorfismo. Esta concepción de la sustancia corpórea, concepción primariamente cosmológica, tiene su repercusión inmediata, y particularmente en el problema que aquí nos atañe, así en la antropología como en la teoría del conocimiento, y es

<sup>61</sup> Fr. 13.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, pág. 113.

<sup>63</sup> Fr. 10b.

por uno y otro camino por donde va a sufrir una revisión radical la doctrina platónica de la contemplación.

En primer lugar, con la concepción del alma como forma del cuerpo no sólo tenía que amortiguarse la visión pesimista de esta vida, sino que caía también la doctrina de la reminiscencia, soporte necesario a su vez de la intuición inmediata de las Ideas. El enlace entre una y otra cosa había sido establecido formalmente por Platón, y ha sido admirado por toda la tradición posterior como la única explicación posible de la visión eidética. A menos de admitir, en efecto, un don gratuito de Dios (que Platón pudo sin duda haber recibido, pero que no podía en absoluto conceptualizar, por ser la idea de la gracia totalmente ajena a la mente helénica) no hay otro modo de hacer concebible la intuición directa del mundo inteligible sino suponiendo que el alma habitó algún tiempo por sí sola en ese otro mundo, cuyo recuerdo puede en ocasiones lograr por los medios bien conocidos de la dialéctica, la emoción estética y la purificación moral. Pero estos medios, por sí solos, son del todo insuficientes sin aquella existencia anterior, del mismo modo que, según una feliz comparación empleada por Festugière, no hay manera posible de despertar en un ciego de nacimiento la imagen del color, así sea con el concurso de todas las otras sensaciones imaginables, pero sí puede, en cambio, lograrse este efecto y por el mismo proceso en cualquier otro caso de ceguera adquirida. Mas aun esta posibilidad, en lo tocante al alma, se desvanece ahora en la nueva antropología hilemórfica. El alma ha perdido su ciudadanía natural en el mundo de las Ideas, y no tiene otra función que la de animar a este cuerpo de carne y hueso, y dar su ser, su constitución específica, al compuesto humano. ¿De dónde o cómo, por consiguiente, podrá ya tener acceso natural, como no sea por las vías de la abstracción y la analogía, al mundo de lo intemporal y lo eterno?

Ese mundo, por otra parte, subsiste, y aun con mayor firmeza, en Dios mismo, en el Pensamiento que se piensa a sí mismo, y cuyas Ideas son, por tanto, su ser y su entender; pero también, una vez más, no podemos pensar a Dios sino por su impronta —si creadora o sólo motora, es para el caso indiferente— en este mundo: *per ea quae facta sunt*, como dirá San Pablo. En Dios están las Ideas, es cierto, mas para nosotros las ideas, estas únicas ideas que podemos apropiarnos, están en las cosas sensibles, invisceradas en ellas (*ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά*); no son universales *a parte rei*; no reciben siquiera su formalidad eidética sino en el acto ideatorio. Así, pues, antropología, noética, cosmología: todo ello uno en el fondo, como es una la intuición de todo gran filósofo, conspiran de este modo a hacer imposible naturalmente el abrirse del alma —como lo soñó aquel ángel encarnado que fue Platón—, a la radiosa visión de lo simple, eterno y puro.

No por esto, sin embargo, hay en Aristóteles la menor desestima del βίος θεωρητικός, como lo reconocen sin reservas aun quienes han subrayado con ma-

por insistencia su evolución doctrinal en otros aspectos. "Por lejos que esté Aristóteles —escribe Jaeger— de reducir los varios aspectos de la vida moral efectiva exclusivamente a la visión mística, o de recurrir al éxtasis, subordina sin embargo incondicionalmente el reino de la voluntad y de la acción a la contemplación del bien eterno."<sup>64</sup> Éste fue, como dice el mismo humanista, el "polo inmóvil de su existencia filosófica". Del *Protréptico* a la *Ética Nicomaquea*, pasando por la *Ética Eudemia*, resuena con diversos acordes, pero siempre con absoluta identidad temática, la apasionada apología de la vida contemplativa. Hemos dicho antes que las páginas finales de la versión nicomaquea pertenecen, según autoridades muy respetables, al último período de la vida de Aristóteles; y cumple agregar ahora que sean o no dichos capítulos los posteriores a los libros *De anima*,<sup>65</sup> en todo caso su espíritu es indiscutiblemente hilemórfico. En ellos, en efecto, y juntamente con la trascendencia del νοῦς, encontramos la idea del hombre como un compuesto (σύνθετον) de alma y cuerpo: compuesto sustancial, hilemórfico, y fundatorio por esto mismo, como veremos más tarde, de la peculiar legalidad que, en contraste con Platón, asigna Aristóteles a las virtudes morales.<sup>66</sup>

Hilemorfismo y trascendencia: esto es, en suma, Aristóteles; éste es el espíritu de su filosofía y la tensión dramática en que se mueven su doctrina y su alma. El hombre ha de empezar humildemente por buscar su alimento intelectual en las cosas sensibles, y siempre serán ellas el objeto más adecuado para su entendimiento. Mas por su parte superior, y aunque no en tanto que hombre,<sup>67</sup> ha de pugnar, en cuanto le sea posible, por hacerse inmortal por la contemplación: *χρὴ ἔφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν*.<sup>68</sup>

Aristóteles fue así leal hasta el fin a la experiencia religiosa de su juventud y mantuvo inquebrantablemente su fe en la contemplación, sólo que con la conciencia melancólica de que no es posible alcanzarla sino en relámpagos fugitivos, y nunca por entero despojada de la ganga sensible que se adhiere aun a nuestras más altas intuiciones: en espejo y enigma, como dirá también, más tarde, San Pablo. De aquí ese grito, mezcla de angustia y de serena resignación, que le arranca el entrever la suprema bienaventuranza del Primer Motor, cuya actividad indeficiente es tal cual la que en contados

<sup>64</sup> *Op. cit.*, pág. 121.

<sup>65</sup> Léonard, Mansion y Ross, por lo menos, se pronuncian en favor de dicha posterioridad.

<sup>66</sup> Jean Léonard, *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles, 1948; pág. 267: "La doctrine d' E. N. K. est hylémorphique et transcendante."

<sup>67</sup> *E. N.*, X, 1177b 28: οὐ γὰρ ἡ ἀνθρώπος. He aquí otro texto que acusa claramente el hilemorfismo antropológico de estos capítulos.

<sup>68</sup> *E. N.*, X, 1177b 35. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics*, II, pág. 448: "Perhaps we may venture to translate the doctrine of this section into the language of modern philosophy, and say that Aristotle makes the Idea of God the regulative principle in man's life."

momentos nos es dada.<sup>69</sup> La sabiduría completa, por ende, no es posesión humana, puesto que de suyo requiere no sólo la ciencia, no sólo el discurso racional y mediato, sino la visión inmediata, la intuición de los entes más venerables por naturaleza. Νοῦς καὶ ἐπιστήμη: de esta exigencia no decayó jamás un solo punto.

Por muy citado que lo haya sido, despierta siempre nuevas resonancias aquel pasaje *De partibus animalium* en que Aristóteles pone, como si dijéramos, su corazón al desnudo, pues con desgarradora sinceridad, y con la experiencia de toda su vida, nos hace patentes los alicientes diversos que por sus propias razones tienen respectivamente la ciencia y la sabiduría. “Las entidades venerables y divinas —dice el Filósofo—, son poco accesibles para nosotros en la contemplación. . . Apenas si podemos alcanzarlas, por más que, sin duda, más placer encontramos en su nobleza que en las realidades que nos rodean, ya que nos es más deleitoso entrever la menor parte del objeto amado que no ver con toda exactitud otras muchas y grandes cosas. Los entes corruptibles, por su parte, nos ofrecen conocimientos más acabados y en mayor número, pues están más cerca de nosotros y nos son más familiares por naturaleza.”<sup>70</sup>

Estas palabras pertenecen, en el consenso unánime, a los últimos años de Aristóteles, a la época en que, mirando atrás sobre su vasta obra, puede su mirada posarse tranquilamente sobre todos los dominios del saber humano. Desde esta altura, pues, Aristóteles sabe, y lo dice sin ambages, que la ciencia brinda un campo de conquista mayor, y que el afán de conocimiento puede allí satisfacerse con mayor desahogo. Mas con todo ello, lo divino es siempre el objeto amado (τὸ ἐρώμενον), y por poco que pueda franqueársenos, en él está nuestro mayor deleite y nuestra más perfecta alegría.

¿No hay acaso también en esas líneas, que igualmente podemos llamar testamentarias, un esbozo vocacional, una sugerente etopeya del tipo humano que respectivamente encarnan el hombre de ciencia y el filósofo? Al primero, más confortablemente instalado en las realidades de este mundo, tócale en patrimonio propio el hallazgo cabal, el progreso ostensible, la demostración brillante, el dominio satisfecho ¡y cuán fácilmente engreído! de la naturaleza. El segundo, en cambio, el amante de la sabiduría, ha de estar siempre más o menos en titubeos y tinieblas, e incomprendido además del vulgo de los hombres prácticos, pero siendo, no obstante, feliz —él solo verdaderamente feliz, como dijo Aristóteles— con tal que pueda cobrar alguna noticia, por mínima y fugitiva que sea, de lo intemporal y lo eterno.

No a la osada reivindicación de lo que no nos corresponde de derecho, sino a la amistad con Dios —una amistad en que todo es don por una parte y rendida gratitud por la otra—, aspira la sabiduría. Aristóteles no tuvo por

<sup>69</sup> *Met.*, XII, 7, 1072b 14: διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν.

<sup>70</sup> *De part. anim.*, I, 5, 644b 22.

supuesto idea alguna del orden sobrenatural de la gracia, que nos hace no sólo amigos de Dios, sino, en la enérgica expresión de San Pedro, deiformes en cierto modo: *consortes divinae naturae*; pero alcanzó no obstante a comprender que “en caso de que Dios tenga algún cuidado de las cosas humanas”, amaré más, en el orden natural, a quienes a su vez “aman y honran” lo divino en el hombre y en la naturaleza. Y por esto da cima a su apología de la vida teórica diciendo que el filósofo es el más amado de Dios, y a causa de ello, naturalmente, el más feliz de los hombres.<sup>71</sup>

Tal es el auténtico filósofo, por lo menos según nos lo pintó Aristóteles; y en cuanto a él mismo, a quien vivió y nos describió esta vida, con todos sus rasgos que quedan dichos ¿podremos aún decir de este hombre que pertenece a la raza de los filósofos soberbios? De nuestra parte creemos que si las palabras tienen algún sentido, y si la soberbia debe entenderse como la entendemos a partir de Satán y sus ángeles, es decir, como la arrogación de lo divino por la criatura, cual si se hiciese por derecho propio,<sup>72</sup> si todo ello es así, es justamente el polo opuesto de la soberbia esta filosofía que se proclama tan inequívocamente indigente de lo divino, y ayuna de recursos además para saciar nunca, ni siquiera medianamente, esta gran sed. ¿O es que el amor de Dios, y consiguientemente el deseo de asimilarse a él, que es la raíz última del afán de sabiduría en Platón y Aristóteles, ha de calificarse de soberbia? ¿Lo será el recibir estos dones con el reconocimiento de quien recibe algo en préstamo, según dice Santo Tomás en su comentario: *sicut aliquid mutuatum*?

La contemplación platónico-aristotélica es uno de los mejores ejemplos en que puede verificarse lo que tantas veces hemos oído decir a Gaos en el sentido de que la filosofía, y mayormente en sus más altos representantes, no es, en fin de cuentas, sino la conceptualización de una experiencia religiosa.<sup>73</sup> Mas aun independientemente de esta motivación radical, será por siempre imperecedero honor de Aristóteles el haber antepuesto a la vida de goce, y a la misma vida cívica y política, la vida según la inteligencia. Aun si no consideráramos al *homo theoreticus*, como lo hace Spranger, más que desde el punto de vista de una caracterología immanente, tendríamos que verlo como el más libre de todos, arraigado como está en un mundo exento de contingencia y de coacción circunstancial. “Su yo participa de la eternidad que irradia la validez eterna de sus verdades.”<sup>74</sup>

Es sólo en la sabiduría y bajo su acción reguladora donde, según dijimos en el capítulo correspondiente, alcanza la ciencia misma su plenitud

<sup>71</sup> E. N., X, 8, 1179a 31. θεοφιλέστατος ἄρα τὸν αὐτὸν δ'εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατος.

<sup>72</sup> *Sum. theol.* I, q. 63, a. III, in corp. art.: *Si quis autem appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei, peccaret.*

<sup>73</sup> Joachim, *op. cit.*, pág. 291: “La concepción que Aristóteles tiene de la θεωρία presupone en cada uno de sus puntos su concepción de Dios.”

<sup>74</sup> Spranger, *Formas de vida*, Madrid, 1935; pág. 142.

de sentido. En la Causa primera, en efecto, ha de desembocar finalmente todo el saber por las causas. Ahora bien, Dios es la primera causa eficiente del movimiento cósmico; es también la última causa final, hacia la que tiende en último extremo el deseo (ὄρεξις) de todo el universo; y es, por último, aunque no de manera propia, sino reductivamente, la última causa formal, en cuanto que representa el último ideal de todas las sustancias compuestas de materia y forma, por ser él la única Forma sin materia, energía total, actualidad pura. Apenas la causa material (y aun esto lo negaría Brentano) está en Aristóteles fuera de Dios, pues sólo a la luz de la idea de creación podrá reducirse a la causa eficiente.<sup>75</sup>

Asimismo cobran ahora toda su significación las palabras de Newman con que iniciamos este capítulo. Por ser a la par intuición y ciencia, la sabiduría es visión “clara y exacta”, y por todo cuanto queda dicho, lo es del plan y de la obra de Dios. Y es visión “reposada” porque es la cesación completa de todo afán transitivo, y es ella misma su fin con suprema y absoluta libertad. En este estado participa de la condición de otro de los actos humanos por excelencia libres, que es el juego (παιδιά); y mucho antes de que Schiller hiciera su famosa comparación entre el juego y el arte, Aristóteles había hecho lo propio con respecto a la felicidad de la contemplación. El símil, claro está, dista mucho de ser cabal, y Aristóteles hace por supuesto todas las reservas del caso;<sup>76</sup> pero no es nada impropio en cuanto a dar razón a nuestro modo de la alegría exultante y el desembarazo cumplido de la servidumbre humana que trae consigo la operación perfecta del espíritu. Por algo en los libros sapienciales comparece la misma Sabiduría increada jugando eternamente ante el Señor: *ludens coram eo omni tempore*.<sup>77</sup>

No creemos necesario extendernos más sobre la sabiduría en Aristóteles como saber objetivo y forma de vida. Un problema, con todo, ha quedado aún sin resolver, y es el de la armonía existencial entre las dos formas legítimas de vida, es a saber entre la vida contemplativa y la vida práctica. De esto, sin embargo, no podremos ocuparnos sino después de haber tratado de la prudencia, virtud por excelencia rectora de la vida práctica. Sólo entonces, y con el cuadro retrospectivo de todas las virtudes, así de la inteligencia como del carácter, estaremos en situación de enfocar la cuestión, tan apasionante desde la antigüedad hasta nuestros días, de las relaciones, más que todo vitales, entre acción y contemplación.

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

<sup>75</sup> Joachim, *op. cit.*, pág. 291 n.: “God is thus the real coalescence of formal, final and efficient causes.”

<sup>76</sup> Al contrario del reposo contemplativo (σχολή) el juego (παιδιά) no es un fin, sino medio para desarrollar mejor la actividad: γίνεται γὰρ ἕνεκα τῆς ἐνεργείας, *E. N.*, X, 6, 1176b 30.

<sup>77</sup> *Prov.* 8, 30.