

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Alberto Wagner de Reyna. LA TEOLOGÍA ARISTOTÉLICA Y SUS SUPUESTOS. Separata de "Humanitas", 9, de 1957. Tucumán, Argentina.

El Profesor Wagner de Reyna publicó en el año 1951 *El Concepto de Verdad en Aristóteles*, obra que bien puede estimarse como ejemplar en el filosofar hispanoamericano de nuestro tiempo, tanto por la concepción de su forma cuanto por el rigor con que está realizada. Alrededor de un punto cardinal de toda filosofía —la verdad—, el prof. Wagner ordenó en su obra textos capitales de la *Metafísica* y del *Tratado de Alma*, hizo de ellos una traducción especial dándonos versiones bilingües, los explicó con cuidado y claridad y ofreció, finalmente, una personal interpretación de su sentido, cuyos motivos inspiradores pueden hallarse en el pensar de Santo Tomás de Aquino y de Heidegger.

Prosiguiendo aquellos estudios y explicaciones aristotélicas, el profesor Wagner publica ahora en *Humanitas* este ensayo cuyo título enmarca netamente su contenido. En efecto, la intención dominante, y a la vez uno de los principales valores del trabajo, está en su línea de engarce para ordenar los "supuestos" que conducen hasta la culminación teológica de la filosofía de Aristóteles. El supuesto de partida lo fijan las frases iniciales del capítulo introductorio: "La filosofía aristotélica es una filosofía en función del movimiento". Así, pues, las categorías forjadas para la comprensión del movimiento conservarán su vigencia en la lógica y la metafísica y serán, entonces, la "clave de la teoría". El rastreo de supuestos a partir de la física recorre primero los temas capitales de ésta —movimiento, tiempo, causa, lugar—, pasa de ahí a la lógica, luego a la psicología y finalmente a la metafísica aristotélicas, examinando en el capítulo B, "Fundamentos Físico-Metafísicos", las cues-

tiones esenciales de dichas disciplinas —sustancia y demás categorías, alma intelectual, materia y forma, potencia y acto— en orden, como se ha dicho, a poner de manifiesto, a lo largo de esa veta central, los supuestos de la teología. En el capítulo C se ocupa el autor de la cosmología de Aristóteles y a la teología viene propiamente en el capítulo D, para concluir con unas reflexiones acerca de "Ciencia, Filosofía y Mitología" que forman el tema del capítulo E y con las cuales cierra de un modo breve y general las arduas cuestiones que el ordenamiento de supuestos acumuló.

Las vicisitudes de la física, cosmología y metafísica aristotélicas repercuten en la teología, pero ésta se sitúa en un nuevo campo, donde la ciencia se encuentra con la mitología y la filosofía con la religión. La teodicea del estagirita será entonces una explicación de Dios —tal como el politeísmo griego lo presenta—, dada desde una perspectiva filosófica con el material conceptual que proporcionan a Aristóteles sus estudios científicos. Ahora bien, la cuestión es la siguiente: ¿son los instrumentos adecuados a la tarea?, ¿logra Aristóteles una radicalidad que despeje las cuestiones planteadas?, ¿o en definitiva termina Aristóteles creando, más bien, una nueva mitología?

Partiendo, pues, del movimiento, el profesor Wagner distingue primeramente el cambio kinético del cambio metabólico. En el cambio kinético hay una continuidad medible por el tiempo según lo anterior y lo posterior. En el cambio metabólico hay una transformación instantánea, un salto de ser a no ser, de ser que se genera a ser que se corrompe. Este movimiento no ocurre dentro del número temporal, de manera que el tiempo le es extrínseco y sólo por relación a un movimiento kinético simultáneo podríamos mensurar temporalmente, por fuera, el cambio

metabólico, que se cumple, estremando un poco el lenguaje, entre ser y nada.

El movimiento es para Aristóteles la perfección de lo potencial, lo que implica decir, la perfección de lo que es, por naturaleza, imperfecto. Afirma entonces el profesor Wagner que el movimiento se explica dentro del pensamiento de Aristóteles por el binomio potencia-acto. Si consideramos el movimiento local de un móvil entre dos extremos, habrá movimiento toda vez que el móvil no esté resueltamente instalado en ninguno de los extremos y se encuentre yendo hacia... Si no está ya en el principio, pero todavía no en el fin, estará moviéndose. El movimiento implica esa doble negatividad: "ya no" — "todavía no". Este momento es el que Aristóteles quiso aprehender conceptualmente y para ello forjó su binomio fundamental, potencia-acto. En el acto la potencia finaliza, se cumple y verifica; el acto comporta su fin, según lo dice la palabra entelequia. La potencia, en cambio, persigue su fin, tiende, más allá de sí, hacia él. Sin embargo, la sutileza del estagirita debe extremarse para poner su pensamiento en la vertiginosa altura en que Heráclito y Parménides dejaron la cuestión. Y dirá entonces que hay un acto del ser potencial, propio del mismo movimiento, de modo que éste va a ser justamente, la "entelequia del ente en potencia".

Pero las variaciones con que el cambio kinético afecta al móvil se sobreponen a éste de modo que el móvil subyace, soportándolas como el sujeto de ellas. Este sujeto subyacente a los cambios kinéticos es la sustancia. La sustancia permanece idéntica y los cambios se organizan alrededor de ella en una dimensión que llamaríamos horizontal. No obstante, para explicarnos la estructuración vertical de la sustancia misma, el binomio potencia-acto quebrará esa identidad sustancial que soporta las variaciones kinéticas y veremos

entonces cómo la sustancia finita está también interiormente estructurada por una forma y una materia correlativas, donde la forma opera como acto y la materia como potencia. Aquí y ahora, la sustancia finita resulta del concurso de causas que ordenan esta arquitectura dinámica, que ponen una materia bajo la configuración de una forma por la actuación eficiente de un agente que obra en vistas de un fin. Y decimos "arquitectura dinámica" para hablar de la sustancia finita, pues, contra lo que a veces se cree, la concepción aristotélica de la sustancia no hace de ella un bloque sólido, irremisiblemente idéntico. La sustancia resulta de una actuación —el acto es preeminente— que mantiene cierto equilibrio estructural. Ese equilibrio puede ser roto y la sustancia caer en la dirección de la materia hasta la llamada "materia prima" situada en la vecindad más próxima del no-ser; o bien la ruptura ser producida por una potencia ascensional que toma la dirección de la forma y puede conducir hasta la plenitud de ser que hay en el acto puro.

La sustancia misma —entonces— padece transformaciones y aquí el movimiento —que es ahora metabólico— no corre gradualmente entre los extremos contrarios que un sujeto idéntico soporta. Este movimiento genera al sujeto mismo. Aquí no hay continuidad de desarrollo, temporalmente mensurable, de un movimiento que atraviesa un género de un extremo a otro. Hay, por el contrario, generación y no movimiento dentro de un género, transformación, salto de no-ser a ser, paso intemporal entre opuestos que en la lógica van a denominarse "contradictorios". El movimiento, entonces, o bien pone un sujeto, metabólicamente, y este sujeto será la categoría fundamental, la sustancia, o bien sobre-pone kinéticamente variaciones en un sujeto y entonces tendremos las categorías accidentales que en número de nueve fi-

jó Aristóteles. Las categorías determinan así las dos maneras básicas de ser: la una, en cuanto el ser subsiste y la otra, en cuanto accede. La una nos dice lo que un ser es en sí, la otra, cómo un ser es en otro.

De las categorías accidentales el profesor Wagner analiza la cantidad, la calidad y el lugar; en especial deseamos llamar la atención hacia la excelencia de este último análisis, del "lugar", como límite inmóvil e inmediato del envolvente; dicho análisis se despliega con penetrante y profunda mirada a todo el ámbito de la palabra, poniendo en claro cómo la categoría vale para el "alma", que es el lugar de las formas, para la "clase", que es el lugar lógico, para la conexión de lugar y "movimiento", de lugar y "elemento", en la teoría de los lugares naturales, de lugar y ciencia del discurso, o "tópica" donde se alude a etapas o lugares del raciocinio estableciendo un paralelismo entre "lugar" como límite y "definición", que es también un límite, y por lo tanto, entre movimiento local y discurso lógico.

En el tercer capítulo el profesor Wagner explica con gran claridad y precisión el movimiento de los astros y las hipótesis astronómicas con que Aristóteles trabajó. Los elementos tienen su movimiento y lugar natural: la tierra y el agua descenden, el aire y el fuego toman una dirección ascendente. Pero los astros se mueven circularmente; Aristóteles entonces les supone un quinto elemento —el éter—, cuyo movimiento natural es cíclico. Tal movimiento hacia el propio lugar natural que guía a cada cosa, responde sólo a un estado "actual" de las cosas mismas. En un metal, por ejemplo, hemos de ver un estado que le retiene en su ser sólido, pesado, tendiente hacia abajo; sin embargo, de su ser no está excluida la potencia de ser ligero, de convertirse en gas o en fuego y ascender. Tal vez un cataclismo le hizo aflorar a la tierra como este metal; pudo

no ser así y tendríamos quizás otro estado de las cosas y habría que averiguar otro "comienzo". Así, las cosas se hacen y des-hacen cíclicamente, no por un paso del caos al orden, sino de un estado a otro, de un sistema de actos y potencias a otro sistema de actos y potencias. La última razón directa de estos ciclos nos la dará el movimiento de los astros; el desplazamiento del sol y de la luna hacen el día y la noche, la primavera y el verano, el otoño, y el invierno, el movimiento de las mareas, la madurez de las mieses; más aún, dice Aristóteles: "el hombre y el sol generan al hombre". La vida y las cosas son estados de un vaivén cíclico promovido desde el eterno circular de los astros.

Los astros participan del movimiento de las estrellas fijas del primer cielo. Son ellos sustancias móviles y eternas de manera que su movimiento requiere todavía de una tercera sustancia, eterna también, que opera como un primer motor siempre en acto pero inmóvil él mismo, puesto que es primero. La esencia del Primer Motor ha de ser, entonces, intelectual y en ella se identificarán lo conocido y quien conoce en un acto perfecto y subsistente, de manera que la suprema praxis es la más alta teoría, en la cual este Dios aristotélico piensa su pensar. Ajeno al mundo, no crea ni es providente pero suscita teleológicamente la multiplicidad de movimientos singulares que recorren el mundo y sólo el alma intelectiva puede, como en una chispa, vislumbrar lo que Dios es y participar brevemente de su vida divina.

La cosmología desemboca finalmente en la teología, y aquí vienen los problemas ¿Cómo concertar la armonía del movimiento de los motores inmóviles, dioses o a lo menos seres animados, que en número de 56 mueven las esferas y que la astronomía de la época postula?, ¿cómo diferenciar los dioses postulados y establecer, además, la prioridad de un Primer Motor?, ¿cómo relacionar a los dioses entre sí? Veamos las

respuestas finales que el profesor Wagner propone: "Aristóteles hace culminar su teología en una paradoja: hay varios dioses que no se pueden diferenciar entre sí. Hay uno primero, el Primer Motor, pero no hay relación entre ellos de modo que no se puede determinar esta preeminencia...". La ciencia, la astronomía de la época en este caso, reclama 55 movimientos estelares que den razón última del movimiento; la metafísica recoge la cuestión y se ve conducida a la teoría de una multitud de dioses o de entes animados en el cielo, con lo cual Aristóteles se interna en la mitología y "aceptando la tradición de nuestros padres", como dice en el libro doce de la *Metafísica*, viene en definitiva a expresar, piensa el profesor Wagner, que "tras lo físico y percedero hay algo primario, divino y pensante" de donde la conclusión final: para Aristóteles hay verdad en el mito en cuanto su contenido coincide con los resultados de la ciencia y la filosofía, de manera que, para Aristóteles, la religión helénica es, en su esencia, verdadera.

Sin restar elogios a la extraordinaria maestría de este trabajo y a la excelencia de gran parte de sus desarrollos parciales, y con el respeto que la persona y la autoridad del autor nos merecen permítasenos concluir enunciando las razones de nuestra discrepancia con el planteo de sus problemas y con las soluciones a que el autor arriba. Si nuestras razones pueden considerarse válidas, también así darán testimonio de la fecundidad de este trabajo que cuenta entre sus méritos el de estar propuesto como una tesis, como una respuesta y personal interpretación, cuya eficacia dialéctica resulta, por lo mismo, uno de sus valores.

a) Hay un supuesto primero que recorre el curso de la obra: la filosofía aristotélica está en función del movimiento. ¿Cómo rechazar esta perspectiva cuando, vista desde aquí, la construcción teórica de Aristóteles se ordena desde abajo en co-

rrespondencia con la índole del pensar aristotélico forjado desde la realidad sensible desde el movimiento y desde el dato sensorial que lo aprehende en su versión inmediata? ¿Cómo olvidar que la teología de Aristóteles define a Dios como un motor inmóvil con lo cual el supuesto físico del movimiento se impone abrumadoramente? Queremos, no obstante, distinguir que la admisión de un supuesto tomado de la realidad física no importa rendir pleitesía a la forma como la ciencia física lo elabora para sus fines propios, de manera que la metafísica deba construirse sobre la física o la teología sobre la ciencia. La posibilidad de transvasar las categorías acuñadas por la física, como ciencia, al nivel metafísico del pensar requiere el desarrollo previo de una adecuada hermenéutica filosófica que reactualice las nociones en un nivel metafísico si ellas aspiran a tener vigencia en esa altura. Concretamente, en el caso del "movimiento" aristotélico no podemos ver un fenómeno físico simplemente o una categoría conceptual confinada en la ciencia. En esta noción recoge Aristóteles el dramático conflicto intelectual que culmina en las tesis de Parménides y de Heráclito y por eso el binomio fundamental de la metafísica aristotélica, potencia-acto, entra en juego decisivamente aquí. No digo que el profesor Wagner no lo considere así, pero desliza varias frases de las cuales un fiscalismo podría hacer mérito para atribuirse una autoridad que no le corresponde, y se fía además, en exceso, de la univocidad de las definiciones y divisiones explícitas que la física trae acerca del movimiento. Tratándose de una noción de tan universal vigencia y tan compleja historia ¿no sería del caso llevar su análisis un poco por debajo de las definiciones y seguir no sólo el curso conceptual de sus encadenamientos lógicos en el campo de la física sino también en otros campos, la ética y la política por ejemplo, y su afinidad con

nociones como “naturaleza” u otras análogas que surgen del pensar pre-socrático? El análisis del movimiento que hace el profesor Wagner está demasiado apoyado en sus definiciones, es más una brillante explicación de sus fórmulas que una razón de porqué se formulan así, de porqué las mismas palabras que sirven para describir la caída de una piedra valen para decirnos las relaciones entre el Motor Inmóvil y el Cosmos, entre el alma intelectual y Dios.

b) Decimos que la metafísica no se construye sobre la física, ni la mitología puede ser elaborada sobre datos metafísicos. La autenticidad de un saber, cualquiera sea su índole, sólo existe si la ciencia, la metafísica o la mitología son originarias, es decir, si surgen del enfrentamiento directo con el objeto y echan sus raíces en el campo concreto y singular de los seres reales. Postular un saber de segundo grado que se abastece con los resultados inconclusos de un saber anterior, es acercarse peligrosamente al refrito intelectual que sólo alimenta al especialista en generalidades —es decir en productos de la ciencia— que aspira ser el filósofo positivista. Es obvio que no imputamos semejante vicio al profesor Wagner, pero creemos que él no cuida de poner en claro este punto y sus palabras fácilmente podrían traicionarle; por ejemplo, cuando dice: “La ciencia —la astronomía de la época— requiere 55 movimientos estelares que, como se ha demostrado —metafísicamente— sólo pueden deberse a otros tantos motores inmóviles, y de este modo se multiplican los entes animados en el cielo, y también los dioses. Y así la ciencia hace dar a Aristóteles un paso más dentro de la mitología”. El pensar metafísico puede partir de datos del mundo sensible, pero eso no significa que acceda a ellos por la vía estrecha de la ciencia. Su contacto ha de ser directo, su experiencia inmediata. No puede admitir un dogmatismo de la ciencia que le deje

la tarea de pensar sus productos, en este caso, de traducir a lenguaje metafísico la simple hipótesis astronómica de 55 esferas.

c) Finalmente pensamos que la cuestión que motiva la tesis del profesor Wagner no cabe plantearla en los términos en que él lo hace. Como hemos visto, la búsqueda de los supuestos de la teología nos arroja a una *impasse* entre dos motivos antagonísticos: o la teología de Aristóteles culmina en un Dios único que es el acto puro de un motor inmóvil y la cosmología queda inexplicada, o la teología se disgrega en una extraña mitología de 56 dioses animadores del movimiento de las esferas, indiferenciados e inconciliables entre sí. Pero a este dilema quedamos abocados tan sólo si buscamos el ensamblaje artificial de distintos momentos y formas del pensamiento aristotélico, procurando consolidar a todo trance la precaria unidad sistemática del *Corpus Aristotelicum*. Veamos el caso en concreto. La *impasse* resulta del conflicto que plantea el capítulo octavo en el interior del libro doce de la *Metafísica*. Si queremos mantener la unidad del libro, entonces el desenlace será el que acepta el profesor Wagner: la teología culmina en una paradoja que puede ser resuelta en la mitología de los motores astrales. Pero, como dice Jaeger “ojos penetrantes se habían cerciorado igualmente ya desde los días de la antigüedad, de que el capítulo octavo no es un miembro orgánico de lo que le rodea, sino un cuerpo extraño”. En efecto, cuando Aristóteles muere tenía todavía su *Metafísica*, en particular la teología del libro doce, sujeta a revisiones. Pues bien, el capítulo octavo proviene justamente de esa refundición que Aristóteles no llegó a concluir y cuyo estado —que ahora conservamos— tampoco le satisfacía: el resto del libro pertenece a la parte más antigua de la metafísica de Aristóteles, donde la herencia de Platón estaba muy viva. Las alteraciones que Aristóteles tenía en curso y de las cuales dejó ese aislado capítulo

octavo provienen, según piensa Jaeger, del encuentro de Aristóteles con Calipo, probablemente durante la segunda estancia de aquél en Atenas; en contacto personal con el astrónomo hubo, pues, de plantearse la cuestión de las esferas de Eudoxo, maestro de Calipo, acerca de la cual este último propuso, justamente por esa época, algunos importantes cambios. Aristóteles recibe entonces el estímulo del astrónomo que le incita a forjar la doctrina de los motores de las esferas; se trata de una hipótesis que le obligaría a una refundición de su teología. La refundición no madura y el ensayo del capítulo octavo viene a lesionar la doctrina coherente de los demás capítulos del libro doce. Son los editores del *Corpus Aristotelicum* quienes insertan el capítulo octavo en la *Metafísica*; el libro doce queda partido en dos e interrumpida bruscamente la continuidad de sus ideas. “Desde los elevados vuelos de una especulación religiosa a la manera de Platón, nos precipitamos hasta la llanura monótona de unos cálculos intrincados y unos temas de especialista. Simplicio tenía razón cuando decía que semejante discusión era más propia de la física y la astronomía que de la teología”. (Jaeger). Rose, en efecto, a causa del cap. 8º relegó el libro doce a la *Física*, y Lasson, tal vez con mayor equilibrio, lo trasladó del texto a una nota, restableciendo el enlace de los capítulos 7º y 9º y la unidad verdadera del libro.

La inserción del capítulo octavo desencadena problemas insolubles y rebaja la estatura de la teología de Aristóteles. Si lo dejamos aparte, como un ensayo inconcluso y no significativo, podemos conservar parcialmente en su validez las conclusiones del profesor Wagner, sin mengua de Aristóteles; en efecto, este capítulo será ciertamente un nuevo ejemplo del crédito que dió Aristóteles a la ciencia, de su permanente preocupación por las especulaciones científicas contemporáneas; da también

testimonio de las posibilidades que veía Aristóteles en los relatos mitológicos y de su respeto a estas tradiciones de sus padres. A lo que no vemos sentido es a la intención de concertar estas cosas en un sistema de “ciencia, filosofía y mitología” dentro del cual la elevada teología platónico-aristotélica termina en una paradoja y en una paradoja nada conmovedora —como lo son las que atormentan a Kierkegaard—, y donde la metafísica se hunde en una mitología que está muy distante de los bellos mitos de Platón y más próxima al dudoso género de la novela científica. Ciertamente es que el profesor Wagner expresamente advierte que de a de lado el tema de la evolución y antigüedad de la obra aristotélica, y le asiste razón en tanto la disputa de los filólogos es inacabable y —de seguirla— le arrastraría fuera del campo donde sitúa su trabajo. También es cierto, no obstante, que la postulada canonicidad del *Corpus Aristotelicum* viene a ser un supuesto de la tesis que —valga la paradoja— más que darle apoyo, lo recibe de ella. No pretenderíamos tampoco argumentar en el campo histórico-filológico, que nos es extraño; damos sólo razones filosóficas que concuerdan en este caso con investigaciones filológicas como las de Jaeger. En síntesis, nos inclinamos a comprender el pensamiento de Aristóteles en viva tensión con el pensar platónico, de manera que esos bellos mitos de Platón tengan su ladera complementaria —según la versión original de *Met.* XII.— en la teología racional de Aristóteles.

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN.