

El Problema del Conocimiento desde los Presocráticos hasta Aristóteles

Una larga tradición que ha prevalecido durante todo el siglo XIX entre los historiadores de la filosofía y que persiste todavía en la mente de muchos, ha establecido entre el pensamiento antiguo y el moderno una antítesis radical, al definir al primero por los caracteres del objetivismo y naturalismo estático, que reducen el espíritu a receptividad pasiva; al segundo por los caracteres opuestos del subjetivismo y espiritualismo dinámico, que afirman el espíritu como principio de creación en continuo desarrollo histórico. Por esta tradición —contra la cual estamos hoy reaccionando, para conseguir una comprensión y evaluación más adecuada del pensamiento antiguo— se ha difundido también la idea de que los antiguos no podían llegar a reconocer la función e importancia del sujeto en el conocimiento, ni a proponerse por consiguiente el problema gnoseológico en su alcance esencial: lo que sería tarea propia y particular del pensamiento moderno.

Indudablemente, si comparamos la posición céntrica que tiene el problema del conocimiento en la filosofía moderna, con la más limitada que tuvo en la antigua,

tenemos que admitir que ésta no alcanzó una conciencia tan profunda del problema como la moderna, desde Descartes y Locke hasta Kant y sus continuadores. Pero no faltó a los antiguos ni la conciencia del problema, ni la intuición, por lo menos en germen, de soluciones que han tenido trascendencia fundamental en la gnoseología moderna: y puede resultar una indagación singularmente interesante (al mismo tiempo que un acto de justicia histórica) el examen del desarrollo que ese problema tuvo en la filosofía antigua. Me ha parecido de especial interés una reconstrucción del proceso de investigación gnoseológica que llevó a Platón, y más aún a Aristóteles, hasta el umbral de concepciones que modernamente tuvieron con Kant su desarrollo pleno y sistemático en la teoría del criticismo.

El problema del conocimiento, en efecto, surge muy temprano en la filosofía antigua. Sin embargo, no pudo presentarse explícitamente desde el comienzo de la filosofía: los problemas de la vida y del mundo aparecen más inmediata y directamente a la reflexión del hombre, que empieza por concebir a imagen de su vida individual y social la existencia del cosmos y las relaciones entre las cosas¹.

Como la vida de cada uno tiene relaciones con otras vidas, con un orden y una ley que le confieren unidad y continuidad a través de la multitud de los hombres y las vicisitudes, así también en el mundo la reflexión inicial va buscando principios y leyes, que puedan explicar su existencia y su devenir. La experiencia sensible ofrece una infinita variedad de cosas y fenómenos en mutación continua; pero cada cosa se comprende sólo en relación con las otras, y el sinnúmero total puede concebirse sola-

¹ Véase mi ensayo: *Problema humano e problema cósmico*, etc., en *Problemi del pensiero antico*, Bologna 1936.

mente recogiénolo y unificándolo en la idea de un principio, de una causa y sustancia: unidad frente a la multiplicidad, permanencia frente al flujo, ser frente al devenir fenoménico.

Así, frente a los datos de la experiencia sensible se afirma, desde los primeros jónicos, una exigencia de la razón; el esfuerzo por darse cuenta del mundo ya contiene en sí una oposición entre la razón y los sentidos, aunque no expresa, que constituye la primera forma (todavía implícita) con que se presenta el problema del conocimiento.

Presentación implícita que va a convertirse muy pronto en explícita. Con Heráclito, y más aún con Parménides, hallamos expresada vigorosamente la supremacía de la razón y su oposición con los sentidos. En la razón está la fuente verdadera del conocimiento, afirma Heráclito: en la razón, que es universal, común a todos los hombres ² que pueden descubrirla cada uno en sí mismo, esforzándose en conseguir el conocimiento de sí mismos. Antes de Sócrates resuena en Heráclito la orden del oráculo de Apolo: "conócete a ti mismo" ³. En su interior cada uno halla su propia esencia: en lo que tiene dentro de sí no como particular, sino en tanto común a todos y universal, es decir, la razón; y ésta nos enseña la unidad de todas las cosas, fuente eterna y divina del flujo universal ⁴.

Parménides contrapone más explícitamente la razón a los sentidos, considerando a éstos sólo como fuente de error: "aleja tu pensamiento de este camino de investigación, y no te empuje hacia él la costumbre empírica

² Cfr. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*, 5^a ed. (Kranz), 22 B (en la 4^a ed., 12 B), fragm. 1, 2, 114.

³ *Ibid.*, fragm. 101, 116.

⁴ *Ibid.*, fragm. 50.

de dejar el dominio a los ojos, que no tienen término, a los oídos, llenos de ruido, y a la lengua. Juzga con tu razón”⁵.

La razón enseña que solamente el ser puede pensarse, y que el no ser resulta inconcebible; y no admite conciliación entre el ser y el no ser, ni pasaje de uno a otro. De manera que la percepción sensible, que nos ofrece continuamente pasajes de este género, no puede ser sino engañosa, y tiene que ser rechazada. Criterio de la verdad es la conceptibilidad: lo que puede pensarse (“el ser”) existe, lo que no puede pensarse (“el no ser”) no existe⁶. Lo que pensamos, lo pensamos como realidad: “son la misma cosa, en efecto, pensar y existir lo pensado”⁷; “la misma cosa, en efecto, es pensar y pensar que existe (el objeto del pensamiento), pues sin el ser, en que está expresado, no podrías encontrar el pensar”⁸.

Lo que significa no sólo que pensar un objeto es igual que pensarlo existente, sino además que la conceptibilidad ha de ser prueba de existencia; porque si sólo lo real puede pensarse, entonces lo pensado resulta real.

No hay en las palabras de Parménides esa afirmación de la identidad del pensar con el ser, que quisieron ver en ellas Plotino, Clemente⁹, y los historiadores modernos, que pretendieron hacer de Parménides un precursor de Descartes con su “cogito ergo sum” y del idealismo con su aseveración de la identidad del sujeto con

⁵ *Fragm. d. Vorsokr.*, 5ª ed., 28 B (en la 4ª: 18 B), fragm. 7.

⁶ *Fragm.* 2 (4 en la anterior).

⁷ *Fragm.* 3 (en la ed. anterior, 5).

⁸ *Fragm.* 8, vers. 34 ss.

⁹ Cfr. *Enead.* V, 1, 8; *Strom* VI, 23; en *Fragm. d. Vorsokr.* 28 B, (antes 18 B), nº 3 (antes 5).

el objeto¹⁰. Pero existe en él la tentativa de convertir la conceptibilidad en prueba de la existencia de lo pensado, según resulta de la polémica antieleata que en la generación sucesiva desarrolla el solista Gorgias, mostrando que ni el pensar a un hombre que vuela o carros corriendo sobre el mar implica su existencia real, ni lo irreal es inimaginable, pues imaginamos la Quimera, Escila o cualquier monstruo inexistente¹¹.

Análoga deducción del conocimiento a la realidad aparece en los Pitagóricos expresada por Filolao en los fragmentos¹², donde afirma que todas las cosas conocidas por nosotros deben tener una esencia y un número, porque sin ellos no podrían resultar manifiestas, ni entendidas, ni conocidas por nosotros. Nuestro conocimiento entonces, constituye, por su existencia, también para los pitagóricos, la prueba de una existencia de lo conocido en la realidad objetiva. Pero en la doctrina de los pitagóricos no está afirmado el contraste entre la razón y los sentidos, que encontramos en la de los eleatas, y que los lleva hasta el repudio de toda la experiencia sensible. Esta nos presenta el devenir, es decir, un tránsito continuo del ser al no ser y viceversa, cosa que para los eleatas resulta contradictoria, absurda e inadmisible. "Nosotros (escribe Meliso, discípulo de Parménides) decimos que vemos y escuchamos y entendemos justamente. Pero nos parece que lo caliente se torna frío y lo frío caliente, lo duro blando y lo blando duro, y que lo viviente muere y nace de lo no viviente, y todas estas cosas se hacen diferentes, y lo que era y lo que es ahora no son iguales, pues el hierro, a pesar de su dureza, se con-

¹⁰ Véase acerca de estos historiadores: ZELLER-NESTLE, *Philos. d. Griech.* I, 694 s.; CALOGERO, *Studi sull'eleat.*, 9 ss; ALBERTELLI, *Gli Eleati*, fr. 3 y 8.

¹¹ Cfr. mi *Nota sull'eleatismo*, en *Probl. del pens. ant.*, 1936.

¹² *Frag. d. Vorsokr.* 44 B (antes 32 B), fr. 4, 6, 11.

sume por el contacto y así se pierde, y asimismo el oro y la piedra y cada otra cosa que parece estar fuerte... Nos parece que todas las cosas se hacen diferentes y se cambian de lo que cada vez se ha visto. Claro está entonces que no vemos justamente, ni justamente nos parecen existir estas muchas cosas”¹³.

Sin embargo, el simple repudio de la experiencia sensible en nombre de la razón, hecho por los eleatas, no podría resultar satisfactorio para los otros filósofos, pues la vida exige que no sea rechazada la percepción por la razón, sino entendida mediante ésta. Por eso Empédocles quiere superar la antítesis radical establecida por los eleatas, mediante una conciliación y colaboración entre sentidos y razón. Nuestro conocimiento —observa— encuentra obstáculos en la limitación de nuestros poderes sensitivos: “limitados son los poderes difundidos en las partes del cuerpo” humano¹⁴; pero el concurso de todos acrecienta el resultado. “Entonces considera con cada uno de tus poderes. No tengas más confianza en la vista que en el oído, ni en el oído resonante más que en el testimonio manifiesto del gusto; ni rehuses confianza a ninguno de los órganos por los cuales hay un camino de conocimiento”¹⁵. Además el entendimiento tiene que cooperar con los sentidos: “considera con tu intelecto; no te quedes inerte, con ojo atónito”¹⁶.

Sentidos y entendimiento, pueden, para Empédocles, aprehender la realidad objetiva, porque la composición de nuestro ser corresponde a la de las cosas¹⁷; así lo semejante aprehende lo semejante, y el pensa-

¹³ *Fr. d. Vorsokr.* 30 B (antes 20 B), fr. 8.

¹⁴ *Fr. de Vorsokr.* 31 B (antes 21 B) fr. 2.

¹⁵ *Ibid.*, fr. 3 (antes 4) vers. 9 ss.

¹⁶ *Ibid.*, fr. 17, verso 21.

¹⁷ *Ibid.* fr. 107 y 109.

miento nace de la semejanza, la ignorancia de la diferencia¹⁸.

Contra esta teoría se levanta Anaxágoras: "la sensación nace de los contrarios: lo semejante no puede ser impresionado por lo semejante. . . Lo que está caliente o frío igual que nosotros, no nos calienta ni enfría por su contacto. . . Nosotros sentimos el frío por el calor, lo agradable por lo desagradable, lo dulce por lo amargo, cada cosa por la que nos falta"¹⁹.

Así, dos teorías opuestas se enfrentan y se critican recíprocamente. Pero ya sea que el conocimiento surja de la semejanza o de la contrariedad, siempre resulta dominado por una ley de relatividad. Las cosas no nos aparecen por sí mismas, sino por su relación con nuestra condición: de la semejanza o del contraste depende nuestra percepción de las calidades de las cosas y (agregan por otra parte los pitagóricos) la de su misma existencia, como resulta en el caso de la armonía de las esferas celestes, que escapa a nuestra percepción por falta de contraste con el silencio, que sólo puede hacer los sonidos perceptibles para nosotros²⁰.

Con esta intuición del carácter relativo de la percepción sensible concurre en un mismo resultado la desconfianza que por otros motivos algún filósofo presocrático expresaba acerca de la posibilidad de que el hombre alcance el conocimiento de la verdad.

"Nunca hubo y nunca habrá —decía Jenófanes— ningún hombre que tenga conocimiento seguro. . . Porque si por casualidad se encontrara que dice la verdad más perfecta, sin embargo, no tendría conciencia de ello.

¹⁸ THEOPHRAST., *de sensu*, 7 (en *Fr. d. Vorsokr.* 59 A - antes 46 A - n° 92).

¹⁹ THEOPHRAST., *de sensu*, 27-29 (en *Fr. d. Vorsokr.* 59 A - antes 46 A - n° 92).

²⁰ ARISTOT., *De coelo*, II, 9, 290.

Sobre cualquier asunto no hay sino opiniones”²¹. En Jenófanes ciertamente esta tendencia escéptica es atenuada por la admisión de alguna posibilidad de progreso: “los hombres —dice otro fragmento suyo— buscan, y con el tiempo hallan lo mejor”²². Y de manera parecida Alcmeon habla de la posibilidad de conjeturar, que ofrece la experiencia: “de las cosas invisibles y de las mortales los dioses tienen certidumbre; pero nosotros, los hombres, podemos sacar conjeturas de la experiencia”²³. Y Empédocles y Anaxágoras ven en las experiencias que se acumulan y en los conocimientos que se amontonan un medio de acrecentar nuestra mente y un subsidio contra la debilidad de nuestras facultades cognoscitivas: “Si recoges estas cosas en lo profundo de tu mente —dice Empédocles— y las contemplas, por ellas adquirirás muchas otras, pues por sí mismas se acrecientan para cada uno”²⁴. “En el conocimiento la mente se acrecienta”²⁵. “Por la debilidad de los sentidos —observa por otro lado Anaxágoras— no somos capaces de discernir la verdad. . . Pero podemos valernos de la experiencia, de la memoria, de la sabiduría, y del arte que nos son propios”²⁶.

Así, la filosofía anterior a los Sofistas presenta varias tendencias contradictorias acerca del conocimiento humano: desconfianza en los sentidos y confianza en la razón; confianza parcial en la cooperación de todas las facultades y en la posibilidad de un progreso; desconfianza radical y relativismo potencialmente escéptico. Entre ellos la sofística adopta, con Protágoras y Gorgias, decididamente la última.

²¹ *Fragm. d. Vorsokr.* 21 B (antes 11 B), fr. 54.

²² *Ibid.*, fr. 18.

²³ *Fragm. d. Vorsokr.* 22 B (antes 14 B), fr. 1.

²⁴ *Fr. d. Vorsokr.* 31 B (antes 21 B), fr. 110.

²⁵ *Ibid.*, fr. 106 y 108.

²⁶ *Fr. d. Vorsokr.* 59 B (antes 46 B), fr. 21 y 21 b.

Protágoras presenta la primera sistematización del relativismo: las cosas son para nosotros lo que nos parecen; pero aparecen diferentemente a cada uno en relación con su condición particular, de manera que el mismo viento parece y es caliente para mí, y frío para ti, o también para mí mismo en otro momento cuando me encuentro en una condición distinta. Lo que es dulce para uno, es amargo para otro; para cada uno cada cosa es lo que le parece, y no hay criterio común, objetivo: el hombre es la medida de todas las cosas, de cómo están las que existen y de cómo no están las que no existen²⁷. Así, observaba ya Sexto Empírico²⁸, Protágoras introduce la relatividad del conocimiento, considerando al hombre en su particularidad y variabilidad individual y momentánea. De esta manera no se puede establecer ninguna distinción entre lo verdadero y lo falso: todo resulta igualmente verdadero y falso; las afirmaciones opuestas tienen igual derecho²⁹. En la relatividad universal falta un criterio de verdad; el único criterio de preferencia es la utilidad para la vida³⁰. Es decir, el conocimiento debe convertirse de los términos usales (que tienen la pretensión de comprobar la realidad de las cosas) a los términos de previsión de experiencias venideras. Con pleno derecho, entonces, los pragmatistas modernos han reivindicado a Protágoras como uno de sus precursores.

Al relativismo de Protágoras, que considera la experiencia sensible como única fuente de nuestro conocimiento, Gorgias agrega su polémica en contra del eleatismo, que afirmaba la conceptibilidad como criterio de

²⁷ Cfr. PLATÓN, *Teeteto*, 151 s.; ARISTÓTELES, *Metafís.*, 1062.

²⁸ *Pyrrhon. hypotyp.*, I, 216.

²⁹ Cfr. ARISTÓT., *Metafís.*, IV, 5, 1009.

³⁰ Cfr. PLATÓN, *Teeteto*, 166 s.

realidad; y no solamente niega que exista un conocimiento común e igual entre los hombres, a consecuencia de su diversidad y variabilidad individual, sino también que sea posible cualquier comunicación de uno a otro, porque cada expresión verbal traduce en sonidos la experiencia de los otros sentidos, y quien la oye tendría que cumplir la traducción inversa, lo que no puede hacer sin tener ya el conocimiento que se quiere comunicarle ³¹.

Estas tendencias relativistas y escépticas influyen en las teorías del conocimiento desarrolladas por Demócrito y por los cirenaicos. Los cirenaicos llegan a la conclusión de que sólo son conocibles nuestras sensaciones y no las cosas; y lo que llamamos cosa, objeto (hombre, piedra, animal, etc.), no es sino una colección de sensaciones nuestras ³². Esta es, en la Edad Moderna, la conclusión de Berkeley, que tiene en los cirenaicos sus precursores.

Demócrito también acepta de su conciudadano Protágoras la idea de que la percepción varía con el variar del sujeto. No obstante su teoría de que pequeñas imágenes (εἰδωλα) se destacan de los objetos y se difunden en el medio hasta llegar a nuestros sentidos y estimularlos ³³, Demócrito concuerda con Protágoras en considerar que los fenómenos aparecen de manera diferente a los sujetos según la diversidad de las especies y los individuos. Y no hay que fiarse del criterio del número de los sujetos, porque si todos se encontraran enfermos o locos, y sólo dos o tres sanos y sensatos, parecería que éstos y no aquellos fueran enfermos o locos ³⁴. También el pensamiento varía en los hombres al variar de su cons-

³¹ *Fragm. d. Vorsokr.* 82 B (antes 76 B), n. 3 (de SEXTO EMP., *adv. mathem.*, VII, 83 ss.) .

³² Cf. PLATÓN, *Teéteto*, 156 ss.; SEXTO EMP., *adv. mathem.*, VII, 191-195.

³³ THEOPHRAST., *de sensu*, 50 ss. (en *Fragm. d. Vors.*, 68 A - antes 55 A - 155).

³⁴ ARISTÓT., *Metafís.*, IV, 5, 1009.

titución individual³⁵, por lo que Demócrito llega alguna vez a afirmar que no hay verdad, o por lo menos resulta ignota³⁶. Pero al afirmar el atomismo como teoría de la realidad natural, Demócrito se encuentra en una contradicción con la aseveración de la inexistencia o irreconocibilidad de la verdad: una verdad existe, la que tiene su órgano en la inteligencia, que nos enseña la realidad de los átomos y el vacío, en oposición al conocimiento oscuro u opinión convencional, que nos ofrecen las sensaciones de dulce y amargo, caliente y frío, colores, etc.³⁷. Hay para Demócrito calidades reales (formas y movimientos atómicos), y calidades aparentes (fenómenos sensibles) que derivan de las primeras, y tienen sólo una existencia relativa a los sujetos dotados de sensibilidad.

Resulta, pues, anticipada por Demócrito la distinción de calidades primeras y segundas, que encontramos modernamente en la gnoseología de Galileo, Descartes y Locke. Y como, en la Edad Moderna, a la distinción de Locke se opone la crítica de Berkeley, así en la antigua, frente al relativismo parcial de Demócrito, se afirma el relativismo total y radical de los cirenaicos.

Pero parcial o total, el relativismo expresaba una actitud de desconfianza de la más antigua gnoseología sensualista respecto al problema de la posibilidad de que el hombre alcance el conocimiento de la realidad. La duda aparece ya en las primeras fases del pensamiento filosófico; pero mientras para la orientación sensualista constituye una posición conclusiva, para la idealista representa sólo una posición preliminar, al afirmarse con

³⁵ THEOPHRAST., *de sensu*, 58 y 72.

³⁶ Cfr. ARISTÓT., *Metaf.*, 1009 (en *Fragm. d. Vors.*, 68 A - antes 55 A - n. 112); DEMOCRITO, *fragm.* 6, 7, 8, 10, 117.

³⁷ *Fragm.* 9 y 11.

Sócrates como exigencia metódica, que puede compararse a la moderna de Descartes³⁸.

Frente a toda ilusión de saber, Sócrates afirma que la ciencia verdadera consiste en saber de no saber, es decir, en tener conciencia de nuestra ignorancia³⁹. Y todo su método de refutación tiende a llevar a los otros a esa conciencia, que es una liberación de las ilusiones y los errores, y una verdadera purga del espíritu⁴⁰. Pero no para dejarlo vacío. Sócrates está convencido de que el espíritu contiene en sí mismo, en su potencia interior, en su razón, la capacidad congénita de alcanzar un conocimiento verdadero. Es preciso purificarlo de las opiniones falaces para poner en acción su virtud interior; y entonces se desarrolla la segunda fase del método socrático, la mayéutica, arte de partear, que ayuda a los intelectos a dar a luz los conceptos que tienen en sí⁴¹.

Entonces el método de Sócrates plantea el problema de la gnoseología de Platón: ¿Hay conceptos inherentes al pensamiento, innatos?

Este problema se presenta ante nuestro mismo esfuerzo por alcanzar cualquier conocimiento: ¿cómo es posible buscar o investigar? Buscamos lo que nos falta, y entonces buscar significa ignorar; pero ¿cómo puede buscarse lo que se ignora? Para buscar es preciso conocer de alguna manera lo que se busca; y entonces, al encontrarlo, alcanzamos un conocimiento que es un reconocimiento, una reminiscencia, que supone una contemplación anticipada del objeto⁴². Así Platón llega a su teoría de la reminiscencia y de la existencia de una vida

³⁸ Cfr. mi libro *Il dubbio metodico e la storia della filosofia*, Padova 1905.

³⁹ Cfr. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, cap. 5 s.

⁴⁰ Cfr. PLATÓN, *Sofista*, 230.

⁴¹ Cfr. PLATÓN, *Teeteto*, 184 ss.

⁴² Cfr. MENÓN, 81 s.

anterior del alma, en la que ésta contempló las verdades eternas, las ideas. Entonces el problema del conocimiento plantea para Platón —como antes para Sócrates— la exigencia de la purificación espiritual de las ilusiones sensibles, que impiden la contemplación de las ideas. En su alegoría de la caverna ⁴³, Platón presenta las cosas sensibles como sombras de las ideas; y así delinea una antítesis entre dos mundos (cosas e ideas, sombra y luz), y una oposición entre el conocimiento sensible u opinión, y el conocimiento de las ideas o ciencia.

Sin embargo, en la misma oposición y separación entre el mundo inteligible y el sensible está implícita una relación de dependencia del segundo con respecto al primero, porque las sombras no pueden existir sin las realidades y la luz. Y además el mundo sensible no representa una serie de sombras incoherentes y desordenadas, sino todo un orden y sistema, cuyo conocimiento no puede constituirse sino mediante la percepción de toda la red de relaciones que vinculan recíprocamente sus términos y elementos. Ahora bien, observa Platón en su crítica de la gnoseología sensualista (*Teeteto*), esta percepción de relaciones no pertenece a los sentidos, sino a una capacidad sintética, del espíritu; y así llega a enunciar de antemano, en germen, un principio básico de la gnoseología kantiana.

En su *Teeteto* ⁴⁴, desarrollando la crítica de la gnoseología sensualista, Platón observa que cada sentido tiene sus sensaciones particulares; pero si la vista nos ofrece el color, y el oído el sonido, en cambio, cuando pensamos que color y sonido existen, y que son distintos, etc., —es decir, cuando ponemos las sensaciones en una relación recíproca cualquiera— ni la vista, ni el oído pue-

⁴³ Cfr. *República*, I. VII, 514 ss.

⁴⁴ *Teeteto*, 184 ss.

den ofrecernos los pensamientos acerca de lo que sus objetos tienen de común, sino el alma misma. Y el conocimiento no está en las impresiones sensibles, sino en la operación mental por la que la actividad subjetiva las pone en relación recíproca.

Esta observación demostraba la necesidad de superar el sensualismo de Protágoras, y más aun el de los cirenaicos. El objeto conocido ya no puede definirse — como ellos hacían— como una simple colección o agrupación (ἄθροισμα) de sensaciones⁴⁵, porque la agrupación implica todo un sistema de relaciones, y esto no se constituye por sí mismo, sino por el sujeto, que por su unidad espiritual puede establecer toda relación entre sus sensaciones, y así llegar al conocimiento del mundo objetivo. De acuerdo con la gnoseología idealista de Platón, en este ejercicio de su actividad sintética el espíritu emplea las ideas congénitas en sí mismo (existencia, distinción, etc.), de modo que encontramos en Platón un presentimiento germinal —pero no expresado explícitamente— de la teoría kantiana de las categorías y de su unidad en la unidad del sujeto.

Este presentimiento halla luego una expresión más clara y evidente en Aristóteles, quien recoge y desarrolla la enseñanza fecunda bosquejada por su maestro, encuadrándola en su tentativa de superación del idealismo platónico.

Aristóteles quiere superar la antítesis y separación establecida por Platón entre el mundo inteligible y el sensible, mediante una unificación, en la cual las ideas o formas están consideradas como inherentes a las cosas: así percibimos las formas de las cosas en nuestra expe-

⁴⁵ Cfr. *Teeteto*, 157 c.

riencia sensible, y de la experiencia las recibe y depura el intelecto ⁴⁶.

La sensación recibe las formas, no la materia de las cosas, como la cera recibe la forma, no la materia del sello ⁴⁷; y la impresión que se produce es, para Aristóteles, en contra de la opinión de relativistas y escépticos, impresión de caracteres reales, si los sentidos están sanos ⁴⁸. Pero a pesar de este realismo, Aristóteles no desconoce la función del sujeto, en el reconocimiento de las cosas, sino que recoge y vuelve a afirmar más explícitamente la enseñanza de Platón, en la que hemos encontrado un presentimiento germinal de un principio básico de la gnoseología kantiana.

Aristóteles le confiere una expresión más clara y vigorosa al observar que la multiplicidad de los sentidos exige la existencia de un sentido común, por medio del cual, además de sentir cada sensación, sentimos que la sentimos, y que nosotros mismos sentimos a cada una y a todas en su múltiple variedad; y así las distinguimos, y juzgamos sus diferencias y semejanzas, y establecemos entre ellas toda relación recíproca, por la que se constituye nuestro conocimiento de las cosas. Merecen ser referidos integralmente algunos pasajes de Aristóteles, que muestran en su doctrina indudables anticipaciones de las de Descartes y de Kant.

“Quien ve, siente que ve; quien oye, siente que oye; y quien anda, siente que anda; y en las otras acciones igualmente hay algo (en nosotros) que siente que nosotros las efectuamos; de manera que sentimos que sentimos y pensamos que pensamos. . . Ahora bien, sabe-

⁴⁶ Cfr. la comparación con una *tabula rasa*, en que solamente la experiencia sensible traza sus vestigios (*De anima*, III, 4, 429). Los aristotélicos de la edad media dirán: “nihil in intellectu, quod prius non fuerit in sensu”.

⁴⁷ *De anima*, II, 12, 424 a.

⁴⁸ *De anima*, II, 5, 417 s. *De insomn.*, 2, 459-460.

mos que nosotros existimos porque sentimos y pensamos, pues el existir es sentir y pensar”⁴⁹. Damos un pequeño paso más, que está ya implícito en estas afirmaciones, y tenemos también la proposición recíproca “el sentir y pensar es existir: *cogito ergo sum*”.

Bajo este respecto hay una distancia mínima de la afirmación de Aristóteles a la de Descartes, a pesar de no encontrarse la perfecta identidad, que algún historiador de nuestros días quiso ver entre ellas⁵⁰. Y en esta aproximación del Estagirita a la posición del iniciador de la filosofía moderna, queda afirmado el principio de la realidad subjetiva en su carácter esencial, es decir, como actividad de la conciencia que siente y piensa. Ahora bien, en esta actividad está reconocida por Aristóteles la unidad interior del sujeto, que constituye entonces la trama de cualquier relación recíproca entre las sensaciones, y así se revela como condición fundamental del mismo conocimiento objetivo. “Cuando sentimos que vemos y oímos —observa Aristóteles— es menester que sintamos que sentimos o mediante la vista o mediante otro sentido”⁵¹; pero en seguida advierte que no podemos sentirlo mediante la vista u otro sentido particular: “pues en cada sentido hay algo propio y algo común: propio es el ver por la vista, el oír por el oído, y así por cada sentido; pero hay también una potencia común, que acompaña a todos los sentidos, por la que el hombre siente también que ve y que oye; pues no es por la vista que ve que ve, y juzga y puede juzgar que son distintos lo dulce y lo blanco; ni por el gusto, ni por la vista, ni por ambos, sino por algo común a todos los sensorios”⁵².

⁴⁹ *Ethica nicom.*, 1170.

⁵⁰ A. CARLINI, *Studi aristotelici*, en *Logos* (Napoli), 1940.

⁵¹ *De anima*, III, 2, 425.

⁵² *De somniis*, II, 455.

Este algo común Aristóteles lo descubre en la unidad del sujeto que siente y juzga: la autoconciencia, el yo, se afirma así en su unidad y actividad sintética como principio y autor de un conocimiento, que es sensación e intelección al mismo tiempo. "Cuando comparamos lo blanco y lo dulce y cada uno de los sensibles con otro, ¿mediante qué sentimos que son distintos? Es menester que sea mediante el sentido, pues son objetos sensibles... Pero no se puede juzgar mediante sentidos separados que lo dulce es diferente de lo blanco; antes bien, tienen que aparecer ambos a un sentido único; porque de otra manera, aun cuando yo sintiera uno y tú otro, debería resultar que son distintos; pues lo dulce es distinto de lo blanco; pero quien lo dice es uno mismo; de manera que, al decirlo, es al mismo tiempo sentido y entendimiento"⁵³.

Así para Aristóteles en la misma percepción sensible el acto del conocimiento está constituido por un juicio: "conocer es juzgar", dirá más tarde Kant. Pero el juicio, al establecer una relación entre los datos de las sensaciones, está condicionado por la intervención de una actividad sintética: el yo; y el "yo siento" en este acto judicativo es también, necesariamente, "yo pienso". He ahí anticipada por Aristóteles la exigencia kantiana del *Yo pienso*, "apercepción trascendental originaria, a priori por excelencia, categoría de las categorías"⁵⁴. Anticipación germinal, que está todavía lejos de tener en Aristóteles la posición céntrica y el desarrollo doctrinal que encuentra en Kant: pero siempre anticipación y presentimiento, en que el pensamiento antiguo se demuestra permeable a la conciencia de problemas y teorías, que la

⁵³ *De anima*, III, 2, 246.

⁵⁴ *Crítica de la razón pura*, ed. de la Philosophische Bibliotek: 1ª ed., pp. 713 ss.; 2ª ed., pp. 150 ss.

filosofía moderna ha tenido la tarea de profundizar sistemáticamente, pero que injustamente se consideran, por la mayoría de los historiadores, ajenos de un modo absoluto al espíritu de los filósofos antiguos.

No debemos olvidar un aspecto singularmente interesante de esta anticipación. La actividad sintética del yo está definida como entendimiento al mismo tiempo que sentido: entendimiento en tanto juzga, reconoce semejanza y diferencia, identidad y distinción, unidad y disyunción, etc.; es decir, afirma relaciones que corresponden (como ya había observado Platón) a otros tantos conceptos inteligibles.

Ahora bien, los inteligibles pertenecen al intelecto: pero no están en acto en el intelecto pasivo, que se desarrolla, a través de la experiencia, a partir de la sensación⁵⁵, y se presenta como simple potencialidad de los inteligibles⁵⁶, sino en el intelecto activo, que los contiene en su naturaleza "como su manera de actuar, a semejanza de la luz, que convierte en colores actuales a los que estaban en potencia"⁵⁷.

Traduzcamos en lenguaje kantiano estas afirmaciones, y hallaremos que el entendimiento contiene en sí, como su manera de actuar, es decir *a priori*, y no a *posteriori*, las categorías, y por eso es actividad judicativa y concedora, en tanto aplica las categorías, que son constitutivas de su naturaleza.

Aristóteles no ha llegado, sin duda, a una conciencia y afirmación explícita de estos principios, pero se ha aproximado a su concepción mucho más de lo que comúnmente se cree. Y se ha aproximado a ellos siguiendo

⁵⁵ "Nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu" dirán (como hemos ya recordado) los aristotélicos de la Edad Media.

⁵⁶ *De anima*, III, 4, 429.

⁵⁷ *De anima*, III, 5, 430.

las huellas de Platón, que encontramos en su polémica contra el sensualismo de Protágoras y los cirenaicos, los cuales, al definir los objetos exteriores como colecciones de sensaciones, habían afirmado una teoría anticipadora de la moderna de Berkeley. Aristóteles desarrolla, pues, su teoría del conocimiento como juicio⁵⁸ persistiendo en la actitud con que Platón se había opuesto a la teoría de los cirenaicos, así como Kant llega por esa teoría a diferenciarse claramente de Berkeley, con quien algunos adversarios querían confundirle.

Mutatis mutandis, ciertos problemas y ciertas posiciones teóricas, que caracterizan momentos importantes de la filosofía moderna, no han sido completamente extraños a ciertos momentos de la filosofía antigua. Reconocer esta verdad de hecho significa necesariamente repudiar separaciones y antítesis artificiosas que se han querido establecer entre el espíritu antiguo y el moderno, como si no constituyeran momentos de un mismo y único desarrollo histórico, es decir, el desarrollo progresivo del espíritu humano. Que tiene, sin duda, que presentar en sus distintas edades diferencias de madurez y de orientación, pero no oposiciones absolutas de naturaleza, que quebranten la unidad y continuidad de su historia.

Rodolfo Mondolfo.

⁵⁸ No solamente sentido, sino también intelecto en la misma percepción sensible.