

ARISTÓTELES Y EL LICEO

J. Brun

En la inmensa bibliografía aristotélica, donde no faltan los libros de síntesis y de introducción, el profesor J. Brun, como lo ha hecho con otros temas filosóficos no menos trabajados (Platón y la Academia, El estoicismo, etc.), ha sabido realizar una obrita que por su plan y su método expositivo ha de prestar los mejores servicios a quien procure, sea para quedarse en ella, sea para profundizarla con la lectura directa del filósofo y de sus comentadores, una visión sintética y nítida de la obra de Aristóteles, de sus interpretaciones y de sus resonancias posteriores hasta la actualidad. Después de trazar con precisión la biografía de Aristóteles y de estudiar su medio histórico-cultural y las etapas del Liceo, el autor entra de lleno en la filosofía aristotélica, para exponer, capítulo tras capítulo, su concepción del mundo, su física o teoría de la naturaleza, su metafísica, su antropología, su ética y política.

Al contrario de otras exposiciones en que simplemente se explica el pensamiento del Estagirita, el autor recurre constantemente a las palabras mismas del filósofo, incluyendo junto a cada frase citada el texto original y remitiendo a la obra y el lugar en que la misma aparece. La referencia a las interpretaciones que se han dado, especialmente en época moderna, y el capítulo final de apreciación histórico-crítica, completan el estudio de Aristóteles con el del aristotelismo en general. Se ha logrado así una obra que, al carácter elemental y didáctico propio de los libros de introducción, une el rigor expositivo y metodológico de los trabajos eruditos y el espíritu sugestivo y vivificante del ensayo crítico-interpretativo.

El lector estudioso dispondrá, pues, de un manual sin la aridez de los manuales escolares y de una guía tanto para el conocimiento preciso del aristotelismo como para su propia reflexión filosófica.

ALGUNOS TÍTULOS DE ESTA COLECCIÓN

EL PERSONALISMO / E. Mounier.
LA FILOSOFÍA FRANCESA / A. Cresson.
PLATÓN Y LA ACADEMIA / J. Brun.
EL ESTOICISMO / J. Brun.
EL HINDUISMO / L. Renou.
EL MITO DE PROMETEO / L. Séchan.
LA FENOMENOLOGÍA / J. F. Lyotard.
SÓCRATES / R. Mondolfo.
EPICURO Y SUS DIOSES / A. J. Festugière.
LA RAZÓN / G. G. Granger.

77

J. BRUN - ARISTÓTELES Y EL LICEO

J. BRUN

Aristóteles y el Liceo

77

EDITORIAL
UNIVERSITARIA
DE
BUENOS AIRES



Titulo de la obra original:

Aristote et le Lycée

Presses Universitaires de France, Paris, 1961

Traducida por

ABELARDO MALJURI

La revisión estuvo a cargo del
departamento técnico de la Editorial

Primera edición: octubre de 1963

Segunda edición: febrero de 1966

Tercera edición: mayo de 1968

Cuarta edición: setiembre de 1970

© 1963

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES - Rivadavia 1571/73

Sociedad de Economía Mixta

Fundada por la Universidad de Buenos Aires

Hecho el depósito de ley

IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

PRIMERA PARTE ARISTÓTELES Y EL LICEO

CAPÍTULO I

ARISTÓTELES Y SU OBRA

I. Biografía de Aristóteles¹

Aristóteles nació en 384 a. C. en Estagira, ciudad de la Calcídica. Aunque muy distante de Atenas y sita en territorios del rey de Macedonia, era una ciudad griega, donde se hablaba el griego. Aristóteles, contemporáneo de Demóstenes, vivió en el período histórico en que la hegemonía macedónica se extendía a toda Grecia.

Era hijo de Nicómaco, célebre médico de cabecera del rey Amintas II (padre de Filipo de Macedonia) y supuesto descendiente de Esculapio; la madre, Festia, era nativa de Calcis, en Eubea, donde moriría Aristóteles. Este quedó muy pronto huérfano de padre y, poco después, de madre; fue educado por un tutor, Próxeno de Atamea, a cuyo hijo Nicanor hubo de adoptar posteriormente.

Por el 366, a los diecisiete años, Aristóteles marchó a Atenas e ingresó como estudiante en la Academia de Platón, donde permaneció hasta la muerte del maestro, vale decir, durante veinte años. La escuela de Platón se hallaba por entonces en su apogeo; organizada como una verdadera universidad, poseía un

¹ Sobre este punto, cf. especialmente: E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*; O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, publicado por L. Robin, París, 1931 [trad. esp. (en que se han omitido todas las notas con citas de Aristóteles): *El sistema de Aristóteles*, Buenos Aires, 1946, págs. 16 y sigs.; en adelante, junto a la página de la edición francesa se pondrá entre corchetes la de esta edición española]; CHAIGNET, *La psychologie d'Aristote*.

estatuto, alojamientos para los estudiantes, salas de clases, un museo y una biblioteca. Cuando Aristóteles llegaba a Atenas, Platón volvía a Sicilia, con el intento de inculcar sus ideas políticas al tirano Dionisio el Joven, recién elevado al trono; pero no tardaría en regresar, para realizar todavía en 361 una nueva tentativa no menos catastrófica. Aristóteles conoció, pues, en la Academia, a Platón, a Eudoxio, a Heráclides del Ponto (estos dos últimos, remplazantes de Platón en la dirección de la Academia durante los dos viajes del maestro a Siracusa) y a Xenócrates. Sería interesante contar con informaciones precisas sobre el papel desempeñado por el joven Aristóteles en la institución, primero como estudiante, luego como maestro auxiliar probablemente; por desgracia, los pocos testimonios que poseemos son todos difamatorios. No menos difícil es saber exactamente cuáles fueron las relaciones entre Platón y Aristóteles; según una tradición, el segundo habría sido encargado de enseñar retórica y comenzado a tomar posición en contra de Isócrates. Otra tradición nos muestra a Aristóteles abandonando la Academia como adversario del maestro. No parece digna de crédito esta maledicencia, puesto que Aristóteles editó lecciones de Platón y, cuando se opone a las ideas platónicas, en un célebre pasaje de la *Ética Nicomaquea*, confiesa: "Este género de investigación² se ve dificultado por ser amigos quienes han introducido la doctrina de las Ideas. Pero se admitirá sin duda que es preferible, y constituye también para nosotros una obligación, al menos si queremos salvaguardar la verdad, sacrificar aún nuestros sentimientos personales, sobre todo siendo filósofos: tanto la verdad como la amistad nos son caras, pero es para nosotros un deber sagrado dar preferencia a la verdad."³ El propio Platón habría llamado a Aristóteles ὁ ἀναγνώστης, "el lector", y νοῦς τῆς διατριβῆς, "la inteligencia de la escuela"; y algunos comentaristas hasta ven en ciertos diálogos de Platón alusiones a críticas que pudo Aristóteles formular a su maestro.

En 347, Platón muere en Atenas, y Espeúsipó, su

sobrino, asume la dirección de la Academia. ¿Se sintió Aristóteles defraudado por esta elección, o se le encomendó la misión de ir a fundar un anexo de la escuela? Lo ignoramos; lo cierto es que Xenócrates, Teofrasto y Aristóteles se alejan de Atenas. Aristóteles se establece en Aso (Tróade), cerca de la ciudad natal de su tutor; allí se encuentra con Hermias, liberto, ex discípulo de la Academia, donde Aristóteles lo había conocido; Hermias, convertido en tirano de Aso y de Atamea, se ve obligado a defenderse contra los persas. Aristóteles pasó en Aso tres años; parecería que sus obras consideradas más antiguas reprodujeran cursos dictados en esa época; se ha notado además que las observaciones de Aristóteles sobre la fauna marina parecen aplicarse particularmente bien a las especies que se encuentran en esa costa del Asia Menor. En 345, Hermias, atraído a una celada, es asesinado por individuos a sueldo de Artajerjes III. Aristóteles huye precipitadamente, llevando consigo a la sobrina del tirano, Pitia, la cual se convierte en su primera esposa; en su testamento, Aristóteles pide que los restos de Pitia sean mezclados con los suyos⁴. A la muerte de ella, Aristóteles se casó con Herpilis, de quien tuvo un hijo, Nicómaco, que murió joven, poco después de la composición de la *Ética* que su padre le había dedicado.

Es probable que, al salir de Aso, Aristóteles haya marchado a Mitilene, situada enfrente, y que haya permanecido dos años allí.

En 343, Filipo de Macedonia recurre a Aristóteles para asegurarse la educación de su hijo, el futuro Alejandro Magno, a la sazón de trece años. Aristóteles se traslada entonces a Pela (no lejos de la actual Tesalónica), donde Filipo mantiene una corte brillante. Nada sabemos de la enseñanza impartida por Aristóteles a Alejandro, y las dos cartas de éste a su maestro, que nos ha transmitido Plutarco, son apócrifas.

En 336, Filipo de Macedonia muere asesinado; Alejandro sube al trono y prepara su expedición a Oriente. Aristóteles abandona entonces la corte de

² Se trata de definir el Bien.

³ *Ética Nicomaquea*, I, 4 1096 a 12 y sigs

⁴ DIÓGENES LAERCIO, V, 16.

Macedonia y acude a Atenas, donde abre una escuela en el barrio del Liceo, próximo al templo dedicado a Apolo Licio y situado entre el río Iliso y el monte Licabeto. En la Academia, Xenócrates ha sucedido a Espeusipo, pero parece indudable que se habían aflojado los lazos de amistad que otrora unían a Xenócrates y Aristóteles: en adelante, el Liceo será considerado como una escuela, si no rival, por lo menos netamente distinta de la Academia. De la costumbre —común, por otra parte, a la mayoría de las escuelas de la época— que tenían los alumnos de discutir paseándose, nació el término de “peripatéticos”, que significa “los que se pasean”, para designar a los discípulos de Aristóteles. Éste enseñó doce años en el Liceo, donde los alumnos disponían de una biblioteca y de colecciones de animales y plantas; no es imposible que Alejandro haya ayudado económicamente a su ex maestro para llevar a buen término la empresa.

En 323, Alejandro muere; el partido antimacedónico levanta cabeza en seguida, y Aristóteles es considerado sospechoso. Demófilo lanza contra el filósofo una acusación de impiedad por haber loado como a un dios a Hermias, en un *Himno a la virtud* compuesto en su honor. Aristóteles tenía harto presente la condena de Sócrates, por haber oído hablar de ella en la Academia; sintiéndose amenazado, se refugia en Calcis de Eubea, ciudad natal de su madre. Allí murió muy pronto, a los sesenta y tres años, en 322, año en que se suicidó Demóstenes.

II. Las obras de Aristóteles ⁵

Era fama que Aristóteles había compuesto un millar de libros; tres catálogos de sus obras se nos han conservado; ⁶ uno se encuentra en el libro V de *Vida*,

⁵ Sobre el problema, cf. sobre todo E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*; F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, París, 1837, t. I, pág. 1; O. HAMELIN, *El sistema de Aristóteles*, págs. 13 [33] y siguientes.

⁶ ESTRABÓN, *Geografía*, XIII, 1, 54, y PLUTARCO, *Vida de Sila*, cap. 26, nos han dejado una relación, probablemente novelada, del modo en que los manuscritos de Aristóteles se habrían mantenido a través de diversas peripecias.

doctrinas y opiniones de los filósofos ilustres, por Diógenes Laercio (siglo III d.C.), quien registra 148 títulos; el otro, atribuido a Hesiquio de Mileto (siglo VI d.C.), contiene 192 títulos, 132 de los cuales citados ya por Diógenes; un tercer catálogo nos ha sido transmitido en forma incompleta por autores árabes del siglo XIII, quienes declaran haberlo tomado de cierto Tolomeo; este catálogo reproduciría el de Andrónico de Rodas (siglo I a.C.), un escolarca del Liceo, que había editado cuidadosamente las obras de Aristóteles completándolas con unas “tablas”.⁷ De todos modos, los escritos de Aristóteles que nos han llegado representan una reducida parte de los títulos registrados en los diversos catálogos. Además, de las obras que Aristóteles había escrito durante su período platónico, únicas bien conocidas y altamente apreciadas en la Antigüedad, nada nos queda; es probable que tales obras constituyeran los llamados escritos “exotéricos”⁸ de Aristóteles, es decir, los destinados a un público amplio. Las obras conservadas datan, probablemente, de la segunda estada de Aristóteles en Atenas, época en que dirigía el Liceo; sin duda reproducen cursos de Aristóteles y, por lo menos en parte, han debido deslizarse en los textos apuntes tomados por estudiantes. Tales textos no estaban, sin duda, destinados a la publicación, sino a ser escuchados por los alumnos, de donde el nombre de escritos “acromáticos” (de ἀκρόασις, acto de escuchar) que han recibido. Así, pues, nuestra situación es la siguiente: el Aristóteles que conocían los filósofos griegos posteriores a él nos es desconocido, y el Aristóteles que conocemos era desconocido para quienes no habían podido seguir los cursos del Liceo.

⁷ Sobre estas cuestiones, cf. P. MORAUX, *Les listes anciennes des oeuvres d'Aristote*, Lovaina, 1952.

⁸ La cuestión no es nada clara: para unos, como SANTO TOMÁS, “exotérico” significaría “obras extrañas a la cuestión tratada”; para E. ZELLER, serían obras que circulaban fuera de la Escuela; para CH. THUROT, se trataría de obras cuyo método es la dialéctica; para F. RAVAISSON, de escritos que tendrían por método la dialéctica y por forma externa el diálogo. Sobre el problema, cf. HAMELIN, *op. cit.*, págs. 51-59 [75-83].

Por último, al historiador de Aristóteles se le plantea otro problema importante: ¿ha de intentarse o no descubrir un orden cronológico en los escritos que nos han llegado? Hamelin dice: "El pensamiento de Aristóteles, tal cual lo conocemos, es un pensamiento acabado, y no en desarrollo como el de Platón (...). Por otra parte, es natural suponer que el orden sistemático de las materias haya debido determinar, en principio, el orden de composición."⁹ Según este modo de ver, no habría mayor interés en determinar la fecha de composición de los escritos. Para Werner Jaeger, al contrario, debería concebirse al aristotelismo en términos de desarrollo y, para ello, intentar la reconstrucción del Aristóteles platonizante, cuyas obras se han perdido, a fin de mostrar cómo el filósofo se ha ido desprendiendo poco a poco de Platón; tal empresa implica también que se procure establecer un orden cronológico en el interior mismo de obras como la *Metafísica*, compuesta por libros redactados en diferentes periodos.¹⁰ Tendremos oportunidad de volver sobre este problema, que aquí solo era menester señalar.

Dicho esto, he aquí la lista de las obras de Aristóteles que nos han llegado; notemos que el uso más corriente es designarlas por los títulos de sus traducciones latinas.

Lógica (término desconocido para Aristóteles; desde el siglo VI, los escritos de lógica, que constituyen una propedéutica a los escritos llamados "científicos", recibieron el nombre de *Organon*, es decir, "instrumento"):

⁹ HAMELIN, *op. cit.*, pág. 73 [99].

¹⁰ W. JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923; trad. esp., *Aristóteles, Bases para una historia de su desarrollo intelectual*, México, F.C.E., 1947. Sobre la cuestión, cf. A. MANSION, "La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents", en *Revue néoscholastique de philosophie*, 1927; pág. 336; F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, trad. francesa, Lovaina-La Haya-París, 1948; y sobre todo JOSEPH OWENS, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1957, págs. 39-47.

Las *Categorías* (Κατηγορίαι, *Categoriae*), que tratan de los términos generales y de la predicación. Se ha puesto en duda la autenticidad de los cinco últimos capítulos.

De la interpretación (Περὶ ἑρμηνείας, *De interpretatione*), en que se encuentra la teoría de las proposiciones.

Los *Analíticos* (Ἀναλυτικά, *Analytica*), que se subdividen en *Primeros analíticos* (Ἀναλυτικά πρότερα, *Analytica priora*), donde se expone la teoría del silogismo en general, y *Segundos analíticos* (Ἀναλυτικά ὕστερα, *Analytica posteriora*), en que se halla expuesta la teoría de la demostración, para la cual son necesarios los silogismos.

Los *Tópicos* (Τοπικά, *Topica*), donde se expone una teoría del razonamiento dialéctico y probable, cuyas premisas no son más que opiniones de aceptación general.

La *Refutación de los sofismas* (Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, *Sophistici elenchi*), que constituía probablemente el libro noveno de la obra precedente.

Conocimiento: La *Metafísica* (*Metaphysica*); así se designa tradicionalmente el Περὶ τῆς πρώτης Φιλοσοφίας, "De la filosofía primera"; cuando los comentaristas de Aristóteles publicaron y ordenaron los trabajos del maestro, colocaron esta obra después de los escritos de física, de donde el nombre de "metafísica" (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), que significa "lo que viene después de la física"; y solo más tarde se acabó por dar a *metafísica* el sentido de "lo que está por encima o más allá de la física". Esta obra comprende 13 libros, pero entre los libros A y B se ha intercalado un libro α que, palmariamente, está fuera de sitio; según algunos, constituiría el final del libro A de *Física*. En esta obra Aristóteles estudia el Ser en cuanto ser.

La *Física* (φυσικὴ ἀκρόασις, *Physica*); los cuatro primeros libros son una teoría de la naturaleza y de los principios, y los cuatro últimos una teoría del movimiento.

Del Cielo (Περὶ οὐρανοῦ, *De caelo*).

De la generación y la corrupción (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, *De generatione et corruptione*).

Los Meteorológicos (Μετεωρολογικά, *Meteorologica*).

Del Alma (Περὶ ψυχῆς, *De anima*).

Parva Naturalia, conjunto de breves tratados, que comprende: *De la sensación y los sensibles* (Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, *De sensu et sensibili*); *De la memoria y la reminiscencia* (Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, *De memoria et reminiscencia*); *Del sueño y la vigilia* (Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, *De somno et vigilia*); *Los sueños* (Περὶ ἐνυπνίων, *De somniis*); *La adivinación por los sueños* (Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς, *De divinatione per somnum*).

A esta misma serie pueden agregarse: *Sobre la longevidad y la corta vida* (Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος, *De longitudine et brevitate vitae*); *De la respiración* (Περὶ ἀναπνοῆς, *De respiratione*; (que no ha de confundirse con el apócrifo Περὶ πνεύματος, *De spiritu*); *De la vida y la muerte* (Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, *De vita et morte*), que forma un todo con el anterior; *De la juventud y la vejez* (Περὶ νεότητος καὶ γήρωσ, *De iuventute et senectute*), que constituye en realidad los dos primeros capítulos del precedente.

La *Historia*¹¹ de los animales (Ἄν περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι, *De animalium historia*).

Las *Partes de los animales* (Περὶ ζῶων μορίων, *De partibus animalium*).

La *Generación de los animales* (Περὶ ζῶων γενέσεως, *De generatione animalium*).

De la locomoción de los animales (Περὶ πορείας ζῶων, *De incessu animalium*).

El tratado *Sobre el movimiento de los animales* (Περὶ ζῶων κινήσεως, *De motu* [o: *de motione*] *animalium*) es apócrifo, pues cita al *De spiritu*.

Moral y política: La *Gran moral* (Ἠθικά μεγάλα, *Magna Moralia*), que no parece sino un resumen escolar donde se encuentran los grandes temas de la *Ética eudemia*.

La *Ética eudemia* o a *Eudemo* (Ἠθικά Εὐδήμια).

¹¹ *Historia* no tiene su sentido actual, sino que significa: "conjunto de informaciones reunidas sobre el tema".

Ethica Eudemia), de atribución dudosa.

La *Ética nicomaquea* o a *Nicomaco* (Ἠθικά Νικομάχεια, *Ethica Nicomachea*).

Es posible que los títulos de estos dos últimos tratados no deban interpretarse como dedicatorias, sino en el sentido de que Eudemo y Nicómaco fueron los editores de los cursos de Aristóteles sobre el tema.

La *Política* (Πολιτικά, *Politica*).

Aristóteles había analizado las constituciones de 158 ciudades. En 1890 se descubrió en Londres, al dorso de un papiro egipcio, un importantísimo fragmento de la *Constitución de Atenas* (Πολιτεία Ἀθηναίων).

Creación: Aristóteles había escrito una *Recopilación de las artes*, hoy perdida. No poseemos sino la *Retórica* (Τέχνη ρητορική, *Rhetorica*), y la *Poética* (Περὶ ποιητικῆς, *Poetica*), incompleta además.

Terminemos señalando los títulos de algunas obras apócrifas que forman parte del *corpus* aristotélico: los *Mecánicos*, los *Económicos*, la *Historia de las plantas*, *Del mundo*, los *Fisiognómicos*, la *Retórica a Alejandro*, *De las virtudes y los vicios*, etc. Debe darse lugar aparte a los importantes *Problemas*.

Ediciones: La edición príncipe es *ARISTOTELIS Opera omnia*, de la Academia de Berlín, en 5 volúmenes (1831-1870), por Bekker, que comprende los textos griegos, las traducciones latinas del Renacimiento y los extractos de los comentarios griegos. Otra edición de los textos griegos con traducción latina ha sido publicada en París, editada por Firmin-Didot, en 5 volúmenes (1848-1874).

El texto griego de las obras de Aristóteles ha sido editado por Teubner, en Leipzig. En Oxford, desde 1923, ha aparecido una traducción inglesa de las obras completas, en 12 volúmenes, conocida como "traducción de Oxford" u "oxoniense".

La *Loeb classical Library* (Londres-Cambridge) ha editado también las obras completas (texto griego y traducción inglesa).

En Francia, J. Tricot ha traducido la mayoría de las obras importantes de Aristóteles; sus traducciones

y sus notas-comentarios son excelentes (editorial Vrin). La colección Belles Lettres, de la Association Guillaume Budé, tiene en curso las obras completas (texto y traducción), de las que han aparecido: *Física*, *Poética*, *Partes de los animales*, *Retórica*, *Constitución de Atenas*, *Pequeños tratados de historia natural* (= Parva naturalia), *Política* (libros I-II).¹²

Indiquemos algunas ediciones esenciales de obras publicadas sueltas:

Física: texto, con comentario inglés por W. D. Ross, Oxford, 1936.

Física, libro II: traducción francesa y comentario por Hamelin, París, 1931.

Del alma: traducción francesa y notas de G. Rodier, 2 vols., París, 1900.

Metafísica: edición y comentario alemán, por H. Bonitz, 2 vols., Bonn, 1848; edición y comentario inglés por W. D. Ross, 2 vols., Oxford, 1924; libros I-IV, traducción francesa y comentario por G. Colle, Lovaina-París, 1912-1931; traducción francesa, nueva edición enteramente reelaborada, con comentario, por J. Tricot, 2 vols., París, 1953.

Para la lógica: F. Ad. Trendelenburg, *Elementa logicae Aristoteleae*, con traducción latina de los textos, Berlín, 1892.

Por último, no puede dejar de subrayarse la excepcional importancia del *Index Aristotelicus* de H. Bonitz, que se halla en el tomo V de la edición de la Academia de Berlín y que se ha reeditado en Graz, en 1955¹³.

¹² Las traducciones que citaremos están tomadas de Tricot o de las publicadas en la colección Belles Lettres. [En esta versión, por razones de coherencia expositiva, se han utilizado las mismas traducciones, cotejándolas o adaptándolas, cuando era necesario, según el texto original o versiones españolas modernas. (N. del T.)]

¹³ Ediciones y traducciones españolas: La traducción de las *Obras completas*, por P. DE AZCÁRATE, editada en el siglo pasado y reeditada repetidamente como obras sueltas, no es en general satisfactoria. Publican obras aristotélicas en versiones fidedignas y acordes con los datos de la filología moderna las siguientes colecciones: "Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana", Universidad Nacional Autónoma de México, texto y traducción (*Poética*; *Ética nicomaquea*, esta última re-

Comentaristas: Quizás más que otra alguna, la obra de Aristóteles ha sido objeto de comentarios en extremo numerosos en el curso de la Antigüedad y del Medioevo; si algunos de estos comentarios son preciosos por las precisiones que nos dan en función de textos que sus autores podían conocer y que hoy han desaparecido, ha de decirse también que otros deforman el pensamiento de Aristóteles, añaden glosas en el texto y acaban por oscurecer el pensamiento del filósofo en vez de explicarlo. Es comprensible que Descartes haya podido comparar esos trabajos con el crecimiento de la hiedra, incapaz de elevarse más alto que el tutor al que se apega. Los más grandes comentaristas son: Alejandro de Afrodisia (siglo III), Temistio (siglo IV), Ammonio (siglo VI), Filopón (siglo VI), Simplicio (siglo VI); los trabajos de Boecio (siglo VI) contribuyeron también a la difusión del aristotelismo en la Edad Media.

Los textos de los comentaristas antiguos han sido publicados en 23 volúmenes por la Academia de Berlín, bajo la dirección de H. Diels: *Commentaria in Aristotelem Graeca* (1883-1892). Lugar aparte merecen los comentarios de santo Tomás¹⁴.

editada, traducción solamente, en la colección popular "Nuestros clásicos", de esa Universidad); y "Clásicos políticos", Instituto de Estudios Políticos, Madrid, texto y traducción (*Ética a Nicómaco*; *Política*; *La constitución de Atenas*; *Retórica*). Debe señalarse además la edición del *Tratado del Alma*, texto y traducción, por A. ENNIS, Biblioteca hispanoamericana de filosofía, Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1944. Para las demás obras aristotélicas debe recurrirse, hasta ahora, a traducciones extranjeras; de la excelente versión italiana de la *Metafísica*, por A. CARLINI, 2ª ed., Bari, 1949, puede encontrarse una reciente retraducción española. Para el *Órganon*, aparte de la "edición oxoniense" citada en el texto, es excelente y más accesible la versión francesa de TRICOT. La colección "Los Fundamentales", de Eudeba, Buenos Aires, tiene en preparación una traducción directa del *Órganon* y la *Física*. (N. del T.)

¹⁴ Accesibles (aparte de en la Edición Leonina) en las obras completas (texto solamente) de santo Tomás que publica por tomos sueltos la casa Marietti, Turín; los comentarios van acompañados por la traducción latina de Aristóteles debida a GUILLERMO DE MOERBECKE, si-

III. El Liceo

Al partir Aristóteles, Teofrasto tomó la dirección de la escuela hasta su muerte, en 287. El número de alumnos iba en crecimiento, y habría alcanzado a dos mil. Las obras de Teofrasto eran copiosas: se había ocupado en lógica, metafísica, física, moral, historia natural y, más precisamente, en botánica; muy a menudo textos de Teofrasto han sido incorporados a obras de Aristóteles. El público en general lo conoce sobre todo por sus *Caracteres*, que La Bruyère tradujo al francés y cuyo género literario renovó; pero Teofrasto había escrito una *Historia de la física* que existía aún en el siglo vi; el *Florilegio* de Estobeo, tan precioso para la historia de las escuelas filosóficas griegas, se inspira en una compilación de Aecio, quien a su vez había recurrido a otra compilación directamente inspirada en aquella obra de Teofrasto.

A Teofrasto sucedió Estratón de Lámpsaco, hijo de Arcesilao; fue escolarca de 287 a 269. Se interesaba en la moral, pero era sobre todo un físico¹⁵ experimentador, que en más de un punto criticó la física de Aristóteles. A su muerte, le sucedió Licón a la cabeza de la escuela, hasta 225; el Liceo parece haberse arruinado por las prodigalidades de este escolarca, y el número de alumnos decayó mucho. Le sucedió Critolao, moralista y orador célebre, muerto en 143; puede considerársele como el antecesor de la escolástica.

El Liceo conoció luego toda suerte de desdichas: saqueado varias veces durante las guerras, la escuela fue destruida en el año 84.

En 529, cuando el emperador Justiniano hizo cerrar las escuelas filosóficas de Atenas, el pensamiento griego halló refugio en Oriente, antes de reaparecer en Occidente hacia el siglo xii. En Siria se encontraban muchos convertidos al cristianismo que habían debido aprender griego para leer el Nuevo Testa-

glo XIII. Del comentario a la *Política* existe traducción española, Buenos Aires, ca. 1946. (N. del T.)

¹⁵ Cf. G. RODIER, *La physique de Straton de Lampsaque*, París, 1890.

mento y los Padres de la Iglesia, y que tradujeron al siríaco las obras griegas clásicas. Desde el siglo iv, en Edesa (Mesopotamia) se leía a Aristóteles, Galeno y sus comentadores; cuando esta escuela fue cerrada en 489, los maestros pasaron a Persia y Siria. Cuando el islamismo reemplazó al cristianismo, los sirios se convirtieron en los depositarios de la tradición griega, y las obras de los sabios helénicos, como Euclides, Arquímedes, Ptolomeo, Hipócrates y Galeno, o filósofos como Aristóteles, se tradujeron del griego o del siríaco al árabe. Pero se tradujeron también escritos neoplatónicos, de modo que la interpretación del peripatetismo se halla a menudo coloreada de neoplatonismo en los filósofos árabes.¹⁶ Además, aparecían en Egipto y Palestina traducciones hebreas de Aristóteles, y puede decirse que en Córdoba, en el siglo xii, se realiza el encuentro entre estas dos culturas con Maimónides y Averroes. Ha de agregarse que otro centro de cultura helénica se encuentra entre los bizantinos, a veces en lucha con la ortodoxia. Los nombres más célebres son, en el siglo xi, Miguel de Éfeso y Eustrato de Nicea, cuyos comentarios a Aristóteles, traducidos al latín, serían luego utilizados por Alberto Magno y santo Tomás.

Occidente redescubrió paulatinamente a Aristóteles, y en el siglo xiii santo Tomás retoma gran número de temas filosóficos del Estagirita, resituándolos en una perspectiva cristiana. Nació así esa *philosophia perennis* que, para la Iglesia católica, constituirá la única filosofía acorde con los dogmas.

¹⁶ Sobre estas cuestiones, cf. S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, 1859, reedición 1927; E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, París, 1869 [trad. esp.: *Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, 1946]; CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l'Islam*, París, 1921; G. QUADRI, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale* [trad. del italiano], París 1947. Una excelente visión de conjunto se encuentra en É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, París, 1944, cap. VI-VII [trad. esp., *La filosofía de la Edad Media*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 2 vols., Madrid, Gredos, 1958].

DEL ARISTOTELISMO

Decía Bergson que, para comprender a un filósofo, es necesario descubrir el punto central de la doctrina, desde el cual irradian todos los desarrollos que implica esa intuición primera y fundamental, no solo en la sucesión cronológica de los escritos, sino también en las implicaciones lógicas de los mismos. Cuando se estudia a Aristóteles es harto difícil descubrir un punto de vista central que sea propiamente aristotélico, pues el aristotelismo se confunde a menudo con la historia del aristotelismo, tal como la han escrito historiadores de la filosofía en función de sus preconcepciones personales. Esta dificultad, naturalmente, no es exclusiva del estudio de Aristóteles: se la encuentra cada vez que se estudia a un filósofo; pero, en lo que a Aristóteles concierne, parece lícito afirmar que tal dificultad sea particularmente grande, pues santo Tomás, quien, por así decirlo, la ha cristianizado; el tomismo, oficializado en la Iglesia católica, ha hecho leer a Aristóteles a menudo con lentes deformantes, sea con fines panegíricos, sea con fines de crítica sistemática. Además, resulta difícil despojar al estudio de Aristóteles de todos los "*Aristoteles dixit*" que han podido ser desgajados de su obra; por último, hemos de agregar que no se estudia el pensamiento de un filósofo según un método científico que pretenda explicarnos qué es lo que ha querido decir exactamente ese filósofo,

pues un pensamiento es tanto más rico cuantas más prolongaciones diversas, de que estaba preñado, pueden descubrirse; y, en cierto sentido, lo que un filósofo ha querido decir está siempre más acá de lo que ha dicho. Por eso ocurre con él como con el poeta, que es "como al fin en él mismo la eternidad lo cambia".

1. **Algunas interpretaciones.** a) En un célebre fresco, titulado *La escuela de Atenas*, Rafael representó los principales filósofos que constituyeron la gloria de Grecia: Platón aparece con un dedo apuntado hacia el cielo, Aristóteles con un dedo apuntado a la tierra. Estos gestos alegóricos ilustran a las claras una de las interpretaciones clásicas sobre la oposición entre platonismo y aristotelismo. Platón, el filósofo de las Ideas, es visto como aquel que ha desesperado de la realidad sensible y ha buscado en el cielo inteligible los principios explicativos de la esencia de los seres; Aristóteles es considerado como el que ha jugado la apuesta inversa y, después de reprochar a Platón la separación entre lo sensible y lo inteligible, ha buscado en la realidad misma los elementos de su comprensión. Tal es una primera interpretación posible del aristotelismo frente al platonismo.

b) Otra interpretación consistiría en ver en el aristotelismo una filosofía tendiente a clasificar los individuos en géneros jerárquicamente ordenados para dar del mundo una visión estática, en que cada cosa ocupa su lugar. Tal preocupación clasificadora se encontraría igualmente en la lógica, en la física o en la

metafísica, y se apoyaría sobre la afirmación fundamental según la cual no hay cambio de un género en otro: cada individuo debería, pues, esforzarse por tender hacia su virtud esencial, y toda la finalidad del universo dependería de Dios, reducido a un motor no movido que mueve todas las cosas por la atracción de la idea de perfección. Así, la imagen que mejor convendría para dar razón de la filosofía de Aristóteles sería la que se encuentra al final del libro Λ de la *Metafísica*: "El bien del ejército está en su orden, y el general que lo comanda es igualmente su bien, y hasta en mayor grado, pues no es el general quien existe en razón del orden, sino que el orden existe merced al general. Todas las cosas están conjuntamente ordenadas de cierta manera, pero no del mismo modo: peces, volátiles, plantas; y las cosas no están dispuestas de manera tal que una no tenga relación alguna con la otra, sino que están en mutuas relaciones: pues todas se hallan ordenadas a un solo fin. Mas ocurre en el universo como en una familia, donde es menos lícito a los hombres libres obrar a capricho, sino que, por el contrario, todas sus acciones, o la mayor parte, están sometidas a regla; para los esclavos y las bestias, en cambio, pocas de sus acciones son dejadas al azar."¹ Por eso el libro Λ se cierra con una cita de la *Iliada*: "No es un bien la soberanía de muchos; uno solo sea príncipe."² Una sociedad estrictamente jerarquizada como la

¹ *Metafísica*, Λ 10 1075 a 15. [Pasaje difícil; otros leen: "mientras que esclavos y bestias... actúan mayormente al azar". (N. del T.)]

² *Iliada*, II, 204.

Iglesia católica, se dirá, podía encontrarse cómoda con una filosofía cuyo autor había sido el preceptor de Alejandro Magno. En esta perspectiva, Aristóteles será considerado, pues, como un filósofo que pudo proveer a la aristocracia y a la burguesía occidentales de marcos de pensamiento tan poderosos, que cabe afirmar que el sentido común de hoy es inconscientemente aristotélico.

c) No sería muy exagerado aseverar que entre ambas guerras la filosofía de Aristóteles, siempre admirada por los tomistas, había recibido una especie de anatema universitario debido en gran parte, en Francia, a la interpretación de Aristóteles por Léon Brunschvicg. Para este racionalista positivista, Aristóteles sería responsable de la noche intelectual del Medioevo; su error habría consistido en ignorar la virtud intelectual de la matemática, y sus explicaciones por las causas finales serían afines al tipo de explicación que se encuentra en los niños de ocho años de edad mental.³ Para Brunschvicg, hay una ambigüedad fundamental en el meollo de la filosofía aristotélica, que ha querido constituir una física sin matemática: Aristóteles habla de la naturaleza, ora como lo haría un escultor, subrayando que la forma individualiza la materia,⁴ puesto que

³ L. BRUNSCHVICG, *Les Ages de l'intelligence*, París, 1937, pág. 62 [trad. esp.: *Las edades de la inteligencia*, Buenos Aires, 1955, pág. 80].

⁴ Cf.: "Como hay, por una parte, la forma, y, por otra, la materia, las contrariedades que residen en la forma crean dificultades de especies, mientras que las que no existen sino en el ser, considerado en tanto que asociado a su materia, no las crean." (*Met.*, I 9 1058 a 37).

la forma dada al bloque de mármol convierte a éste en la estatua que admiramos, ora como lo haría un biólogo, para quien la materia hace distinguir a un individuo de otro, aun cuando ambos pertenezcan a la misma especie.⁵ De modo que, para L. Brunschvicg, damos ahí "en el punto en que divergen inevitablemente las dos tendencias dominantes de la filosofía aristotélica: el *artificialismo* y el *naturalismo*. Aristóteles habla sucesivamente como un *escultor* y como un *biólogo*: escultor y biólogo no pueden sino interpretar en sentido contrario las relaciones entre materia y forma."⁶ Pero esto no es todo: la distinción entre lo sensible y lo inteligible, que había hecho Platón, reviste en Aristóteles un nuevo carácter; esas dos realidades se oponen como lo necesario perfecto y lo accidental irracional, y Brunschvicg escribe: "Por una parte, las propiedades del movimiento circular, al cual es dado ser eterno sin ser infinito, atestiguan la sublimidad de las almas astrales; y, como para Aristóteles es axioma que la cualidad del saber humano está ligada a la perfección de su objeto, la biopsicología de los astros presenta los caracteres de una ciencia en el sentido más riguroso del término, pues recae sobre lo necesario. Por otra parte, cuando el hombre retorna del cielo a la tierra para estudiar los objetos de su propio mundo, no puede ya constituir ciencia sino de lo general (...). El orden del conocimiento,

⁵ Cf.: "Todo lo que es numéricamente múltiple tiene materia, pues una misma definición, por ejemplo la de hombre, se aplica a seres múltiples, mientras que no hay sino un Sócrates." (*Met.*, A 1074 a 33; modificamos la traducción de Tricot sin variar el sentido.)

⁶ L. BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causa-*

el orden πρὸς ἡμᾶς, se invierte en el orden de la ontología, τῷ ὄντι. La jerarquía del saber verdadero se funda en la superioridad literal, material, de la realidad supralunar; lo que es más claro en sí es lo que está más lejos de nosotros. Semejante a esos inferiores que se consuelan de la humildad de su propia condición lisonjeándose de sorprender los secretos de sus amos, el filósofo de tipo aristotélico llega a preguntarse qué ocurre por encima de él antes de tratar de averiguar cómo está constituido él mismo; de tal suerte que la psicología es función de una cosmología que es a su vez una biología trascendente al hombre."⁷ Así, según Brunschvicg, todo en Aristóteles debe perderse finalmente en una nebulosa, como ocurre en los sistemas de trascendencia; el realismo ontológico de Aristóteles es el antípoda del humanismo del saber caro a Brunschvicg, humanismo sin el cual, según él, es imposible la ética.⁸

d) En el extremo opuesto de esta lectura subvalorativa de Aristóteles, se encuentran las interpretaciones de aquellos⁹ que lo releen

lité physique, París, 1922, pág. 140.

⁷ *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, París, 1927, t. I, pág. 50.

⁸ BRUNSCHVICG subraya (*ib.*, pág. 53), con razón, que en Aristóteles el esclavo es un simple instrumento animado. Mientras que en el *Menón* de Platón, Sócrates solicita a un esclavo que atestigüe la virtud de la reminiscencia, la *Política* de Aristóteles hace del esclavo un animal bruto por destino natural y le niega razón y voluntad, pues "al aristotelismo le falta el razonamiento de generosidad por el cual se manifiesta la primacía de la inteligencia".

⁹ PAUL RICOEUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, curso mimeografiado, París.

partiendo de la interrogación fundamental planteada por Heidegger: ¿qué es el ser del ente? Heidegger habla bastante a menudo de Aristóteles en sus obras¹⁰: en verdad, no le reconoce la importancia excepcional que, con Nietzsche, otorga a los presocráticos; pero encuentra en el Estagirita visiones profundas a la vez que confusiones o distinciones deplorables. Aristóteles es responsable de la nefasta distinción entre esencia y existencia, distinción que los presocráticos ignoraban; es responsable de la distinción entre materia y forma, que dominará todas las filosofías occidentales llevándolas a pensar al objeto en términos de utensilio y al ente a partir de los términos forma-materia; Aristóteles sería responsable además de no haber puesto la verdad únicamente en los entes, sino de haberla hecho residir también en el pensamiento, de donde procedería una idea perniciosa que ha dominado toda la filosofía occidental: la verdad es pura y simplemente una coherencia lógica dependiente solo del juicio y del mutuo acuerdo entre los conceptos. Empero, hemos de decir para gloria de Aristóteles, según Heidegger, que también encontramos en él la idea, cara a los presocráticos, de que la verdad es revelación del ser; y, sobre todo, encontramos en Aristóteles la preocupación fundamental que lo impulsa a preguntarse: “¿qué es el ente?”. Así, Heidegger subraya por lo menos tres veces, en diferentes obras,¹¹ la importancia de

¹⁰ Cf.: *Sein und Zeit, Vom Wesen des Grundes*. Holzwege.

¹¹ Cf.: *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. francesa por A. DE WAELHENS y W. BIEMEL, París,

esta fórmula de la *Metafísica*: “Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν.” “En verdad, el objeto eterno de toda investigación, pasada o presente, el problema siempre en suspenso es: ¿qué es el ente?”,¹² y Heidegger, en *¿Qué es eso de filosofía?*, precisa: “La filosofía busca lo que es el ente en tanto que es. La filosofía está en camino hacia el ser del ente, es decir, hacia el ente respecto del ser. Aristóteles aclara esto haciendo seguir, en la frase citada, al τί τὸ ὄν, ‘¿qué es el ente?’, una aclaración: τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία; dicho en la traducción: «Esto, (es decir: τί τὸ ὄν) significa: ¿qué es la entidad (*Seiendheit*) del ente?» El ser del ente estriba en la entidad. Pero ésta —la οὐσία— la determina Platón como ἰδέα, la determina Aristóteles como la ἐνέργεια.”¹³

2. El logos y el individuo. Henos, pues, en presencia de cuatro interpretaciones harto diversas del aristotelismo: la que consiste en oponerlo a la filosofía de Platón como una filosofía que ha querido poner nuevamente so-

1953 [trad. esp., *Kant y el problema de la metafísica*, México, F.C.E.], última página; *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. francesa por A. BECKER y G. GRANEL, París, 1959, pág. 196 [trad. esp., *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, 1958, pág. 204]; *Qu'est-ce que la philosophie?*, trad. francesa por K. AXELOS y J. BEAUFRET, París, 1957, pág. 28 [trad. esp.: *¿Qué es eso de filosofía?*, Buenos Aires, 1960, pág. 31].

¹² *Met.*, Z 1 1028 b 2.

¹³ *¿Qué es eso de filosofía?*, trad. esp. cit., págs. 32-33 (pág. 28 de la trad. francesa); cf. también, en la página siguiente, las observaciones de Heidegger sobre el sentido de ἐπιστήμη, a propósito de la definición de Aristóteles en *Met.*, A 2 982 b 9.

bre la tierra el principio de la explicación; la que ve en él el prefacio de una teología tomista que hace del mundo una jerarquía de individuos movidos por un primer motor inmóvil y exterior al mundo; la que subraya la ambigüedad del papel desempeñado por las nociones de materia y forma como principios de individualización, así como el tránsito del orden idealista del conocimiento al de la ontología; y la que encuentra en el aristotelismo un como último vestigio de la interrogación fundamental planteada por los presocráticos: ¿qué es lo que constituye al ser del ente?

Si hemos expuesto estas diferentes interpretaciones de la obra de Aristóteles antes de abordar su estudio directo, no ha sido para entregarnos a algún eclecticismo fácil que haga de todas esas interpretaciones aproximaciones igualmente posibles al aristotelismo, sino para subrayar que todas ellas tienen un punto común: todas ven en la filosofía de Aristóteles una filosofía que ha esfumado y acentuado a la vez la separación entre lo que existe realmente y el Ser que es fundamento de lo que existe. Esto, precisamente, nos parece ser el punto desde el cual se organiza el pensamiento de Aristóteles. Aristóteles ha intentado dar razón de la condición ontológica de la individualidad; y lo que caracteriza al individuo es ser presencia en el mundo y distancia del Ser que permanece siempre separado.

De los presocráticos a Aristóteles, hay a la vez filiación y ruptura; filiación, porque Aristóteles se plantea el problema de la razón de ser del individuo, de su $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\lambda\upsilon\alpha\iota$; ruptura, porque con Aristóteles asistimos a una estruc-

turación del Logos en una lógica. Precisemos estos puntos: Todos los presocráticos fueron filósofos poetas que hablaban como inspirados; casi siempre, lo que de ellos nos resta pertenece a una obra *Sobre la naturaleza*, en que se encuentran íntimamente mezcladas la filosofía, la poesía y la mística. Si estos filósofos hablan como poetas, y hasta como profetas, ello se debe a que tienen conciencia de referir un mensaje que el Logos les transmite y del cual solo son depositarios; el Logos es el Verbo que habla por boca de ellos, en cierto modo como escoge también a la Sibila para expresar, por medio del oráculo, los signos que indican el sentido del tiempo. En suma, si el filósofo vaticina, se debe a que, para él, el lenguaje es aquello por lo cual se atenúa la separación existente entre el hombre y el dios. Puede decirse, pues, que el Logos, en cuanto inspira y en cuanto indica sin significar claramente, es la expresión de un desgarramiento ontológico: el hombre participa del Logos sin captarlo en pleno; entre los entes que son y el Ser por el cual los entes son, pero que ellos no son, se establece una separación insalvable. Por ello, todas esas filosofías son filosofías trágicas del desgarramiento; todas se plantean el problema de dar razón de las relaciones entre el Ser que es Uno y los entes que son múltiples.

En el siglo V a.C., los sofistas afirman, con Protágoras, que "el hombre es la medida de todas las cosas"; con ello, toda idea de Medida trascendente al hombre se halla perdida, y el cuerpo humano se convierte en criterio de todo valor: la sensación se convierte en crite-

rio de verdad,¹⁴ el placer en criterio del bien,¹⁵ la fuerza en criterio de derecho.¹⁶ Cuando Protágoras afirma que “el hombre es la medida de todas las cosas”, no ha de entenderse por “hombre” la humanidad en general, ni la persona humana, sino el individuo. El individuo, escindido de toda relación con el Ser, se afirma entonces como aquel que ha de imponer sus deseos al mundo a cualquier precio; la guerra que no puede dejar de originarse de esos choques de egoísmos será considerada por los sofistas como la expresión de una selección natural; y por eso Calicles¹⁷ no cesa de afirmar que vale más cometer la injusticia que padecerla, y que la justicia se confunde con la voluntad del más fuerte. Para él, como para Trasímaco,¹⁸ el tirano que ha llegado a conquistar el poder a fuerza de crímenes ha mostrado con ello su superioridad sobre todos aquéllos a quienes ha sometido a su voluntad, y por lo tanto podemos decir que es el mejor. Así, el Logos se encuentra escindido de toda relación con el Ser trascendente, y se convierte en nada más que el discurso eficazmente manejado por el individuo hábil y fuerte para hacer convincentes las opiniones que le interesa inculcar en aquéllos a quienes quiere manejar a su guisa. De ahí nace la retórica, que

¹⁴ Cf. la crítica de este punto de vista en el *Teeteto* de Platón.

¹⁵ Cf. la crítica de este punto de vista en el *Filebo* de Platón.

¹⁶ Cf. la crítica de este punto de vista en el *Gorgias* y en la *República*, I, de Platón.

¹⁷ Cf. *Gorgias*, 483 d, 488 c.

¹⁸ Cf. *República*, I, 338 c.

hace del verbo un instrumento al servicio de las pasiones del individuo; enseña a manejar el discurso de manera eficaz, sin plantear el problema de la sinceridad o del valor de lo dicho. El hombre-medida de Protágoras ha engendrado, pues, tanto en el dominio de la ética como en el de la política, una desmesura que confunde la fuerza con el valer. Tales son las confusiones, hipocresías y violencias a cuya denuncia consagra Sócrates su vida, y podría decirse de él que se ha esforzado por devolver al lenguaje el polo trascendente del que los sofistas hacían mofa. Para Sócrates, en efecto, el lenguaje no es el instrumento que hay que saber manejar para volver dóciles a los hombres, sino aquello por lo cual los hombres pueden comunicar entre sí en el diálogo y descubrirse de ese modo comulgando en una verdad que les es interior, pero que a la vez los desborda. La mayéutica tiene por fin, precisamente, llevar al interlocutor a redescubrir, gracias al lenguaje, la verdad olvidada que otrora ha contemplado cara a cara; por eso Sócrates se presenta como aquel que conduce al interlocutor a asombrarse, a interrogarse y a descubrir así los caminos de la reminiscencia; pero, por sí mismo, Sócrates nada sabe; él no inculca ningún saber al discípulo. Así, pues, el lenguaje vincula al hombre con la trascendencia, y esto lo atestigua también ese “demonio” interior de que tan a menudo habla Sócrates y que, como una voz divina, le indica los caminos que no conviene seguir.

Empero, Sócrates, ese hombre admirable cuyo lenguaje estaba siempre al servicio de la verdad y del bien, es calumniado por detrac-

tores que lo llevan ante los tribunales, acusándolo de corromper a la juventud y no creer en los dioses de la ciudad; Sócrates se defiende hablando a sus jueces como siempre ha hablado, pero he ahí que su mayéutica no tiene efecto ya: Sócrates es condenado a muerte; los discursos falsos y especiosos de sus acusadores han triunfado sobre las palabras verídicas y sinceras de Sócrates.

Tal el escándalo sobre el cual no ha cesado de reflexionar Platón y cuya repetición quiso impedir buscando las bases sobre las cuales una sociedad pudiera aprender la justicia del sabio y permanecer como depositaria de ella, tanto en sus estructuras como en su funcionamiento. Y aquí reaparece, en el plano social, esa especie de desgarramiento del cual había querido dar razón la teoría de las Ideas. Sabido es, en efecto, que Platón nunca cesó de hacer la crítica del realismo sensible, del empirismo y del sensualismo que conducen al subjetivismo y al laxismo: las cosas y los seres no pueden ser principios de explicación para sí mismos; no podemos llegar a una comprensión del mundo sino desde el momento en que comprendamos que, bajo el devenir de lo que, precisamente, porque deviene se corrompe, es menester descubrir la Idea eterna, arquetipo de las individualidades múltiples. La Idea es a la vez trascendente a las cosas —y de ello quieren hacernos tomar conciencia las páginas del *Timeo*— e inmanente al alma —y de ello quieren hacernos tomar conciencia todos los pasajes de la obra de Platón en que se trata del destino del alma. Pero, si el hombre alcanza a ver demasiado para contentarse con

las realidades sensibles que perciben sus ojos, ve demasiado poco para decirse Dios y afirmar que contempla la verdad cara a cara. El hombre está, pues, como dividido entre una realidad sensible de la que depende por su cuerpo, y una realidad inteligible de la que depende por su alma; todos los mitos, tan abundantes en la obra de Platón, intentan dar razón de esta situación y de esta condición del hombre; por medio del mito, Platón trata de dar acceso a lo que de otro modo nos permanecería inaccesible. Así, el Logos, como el Amor, del cual el *Banquete* nos dice que es intermediario entre los mortales y los inmortales, está encargado de transmitir a los unos lo que proviene de los otros,¹⁹ y, por consiguiente, de unir el Todo consigo mismo;²⁰ por el Logos no habla solamente el hombre, como pretendían los sofistas fundadores de la retórica, ni tampoco se dirige a los hombres el Ser, como tendían a hacer creer los escritos inspirados de los presocráticos; sino que el hombre habla del Ser y se sitúa así en ese asombro que lo hace abierto a su origen. Pero lo que constituye la grandeza del Logos constituye también su debilidad, pues es incapaz de hacer bajar del cielo a la tierra los paradigmas de que habla. Aquí, en efecto, todo está sometido al tiempo, que engendra la corrupción, la destrucción y la decadencia; estamos sumergidos en un tiempo que disloca todas las cosas y destruye al hombre; por eso la Ciudad ideal de que se trata en la *República* y en las *Leyes* no podrá ser nunca sino un modelo y no una realidad,

¹⁹ *Banquete*, 202 e.

²⁰ *Ib.*

por rigurosas que sean las medidas tomadas por el legislador para impedir los cambios que la lleven a la decadencia; inevitablemente, ella también estará sometida al tiempo, que todo lo devora.

Ciertamente, no es dar razón del pensamiento de un filósofo situarlo en una línea histórica de problemas de los que aparezca como continuador; pero no hemos de olvidar que Aristóteles había sido veinte años alumno de la Academia, y, por lo tanto, había tenido ocasión de meditar sobre los problemas que abordaba Platón y sobre el modo en que éste los planteaba. La filosofía de Aristóteles se presenta como un esfuerzo por dar razón del cambio, ya se sitúe el estudio de este problema en el plano de la física, ya en el de la biología, ya en el de la metafísica; y como una tentativa para dar razón de la condición ontológica de la individualidad en un mundo sometido a movimiento. El problema del cambio, como el del individuo, nos conducirá a remontarnos hasta Dios, motor móvil e individuo supremo; pero esta individualidad del Ser en cuanto Ser, que se piensa a sí mismo y que es forma y acto puros, no es tal sino porque está separada de aquello por lo cual los propios individuos están separados: los vivientes que nacen, crecen y se desplazan, los objetos fabricados por mano de hombre, tienen ser, pero no son el Ser; están separados del Ser porque están separados en seres, y el Ser en cuanto Ser está separado de ellos porque es Uno y Único. El Ser en cuanto ser, en la medida en que mueve a todas las cosas por la atracción de la idea

de perfección, es aquello por lo cual los seres son, pero que ellos no son. Cuando decíamos que Aristóteles ha querido dar razón de la condición ontológica de la individualidad, queríamos decir que todo su pensamiento tendía a captar las relaciones entre el Ser y las existencias. Las individualidades son especies de monstruosidad del Individuo en sí: Dios.

Al final de su libro sobre Aristóteles, Hamelin ha planteado bien el problema de la individualidad suscitado por el aristotelismo; pero Hamelin, a nuestro parecer, reprocha a Aristóteles, desgraciadamente, lo que constituye el meollo mismo de su doctrina: "Hay algo chocante en el hecho de que el individuo supremo sea una forma pura, mientras que los otros son individuos precisamente por su materia. Ésta es, en el sistema de Aristóteles, una incoherencia que no puede negarse (...). Hubiera debido, obedeciendo al movimiento de conjunto de su pensamiento, definir a todos los individuos por la forma. Por la materia, hubiera podido explicar por qué los individuos sensibles no son dioses, es decir, por qué no son seres suficientemente separados, independientes, individuales. No podía pedir a la materia la explicación de lo que hay de positivo en el individuo: tal modo de explicación, en efecto, equivale a tratar la individualidad como una deficiencia."²¹ En estas líneas, Hamelin reprocha a Aristóteles, en el fondo, haber sido aristotélico, y toda la incoherencia que encuentra en el aristotelismo procede de que Hamelin no ha distinguido dos sentidos de la

palabra "separación", que se encuentran implícitos en Aristóteles: por una parte, los individuos están separados entre sí en cuanto dos individuos del mismo género no son nunca idénticos; por otra parte, los individuos están separados del Ser por el cual tienen su ser; si pudiéramos adoptar una terminología moderna, diríamos que Aristóteles ha querido dar razón de la separación óntica entre los entes y de la separación ontológica entre los entes y el Ser.²²

Así, pues, nos encontramos en presencia del mismo problema que había abordado Platón, y los dos gestos que Rafael presta a ambos filósofos griegos son complementarios. Pero, mientras en Platón el devenir es lo que desvía a las cosas y los seres de la Idea eterna, en Aristóteles, al contrario, el devenir y el movimiento son aquello por lo cual los individuos tienden hacia el Ser que los mueve. Con Aristóteles comienza a apuntar la idea de que el movimiento, tránsito de la potencia al acto, es realización: no es lo que aleja del Ser inmóvil, sino lo que acerca a él.

3. Las diversas partes de la filosofía. Aristóteles distingue²³ tres clases de ciencias:

a) Las ciencias teoréticas, que tienen por objeto el saber o la verdad. Comprenden la matemática, la física y la teología.²⁴

²² Se encontrará en el *Index* de Bonitz, en el artículo χωρίζειν, χωριστός (859 b) las diferentes acepciones del término "separado" en Aristóteles.

²³ Cf. *Tópicos*, VI 6 145 a 15 y VIII 1 157 a 10; *Met.*, E 1 1025 b 7.

²⁴ *Met.*, E 1; K VII.

b) Las ciencias prácticas, que tienen por objeto la acción misma; comprenden la ética, la política y la económica.²⁵

c) Las ciencias poéticas, que tienen por objeto la producción de una obra exterior al agente.

Queda en pie el problema de saber qué lugar ha de otorgarse a la lógica en esta clasificación de las ciencias. Zeller²⁶ pretendía que la precedente clasificación no debía considerarse como el pensamiento definitivo de Aristóteles, entre otras razones porque no da lugar alguno a la lógica; pero Hamelin ha hecho notar con acierto²⁷ que la lógica es, como el propio Zeller confiesa, una metodología, y que debe ser considerada, pues, como un instrumento de las ciencias más bien que una ciencia propiamente dicha. Siendo así, el orden de estudio de la filosofía de Aristóteles se impone por sí mismo: la lógica es una propedéutica a las ciencias, la física estudia la naturaleza, la metafísica²⁸ estudia al Ser en cuanto ser, la ética estudia la acción, y las ciencias poéticas estudian la creación.

²⁵ La obra intitulada *Económicos* no es de Aristóteles, pero éste habla de tales problemas en el libro I de la *Política*.

²⁶ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen, Aristoteles und die alten Peripatetiker*, 3ª ed., 1879, págs. 182 y sigs.

²⁷ HAMELIN, *op. cit.*, pág. 87 [115].

²⁸ ZELLER, y después TAYLOR (*Aristotle*, Nueva York, 1955) estudian la *Metafísica* antes de la *Física*; aunque HAMELIN califique de "herejía" (pág. 88 [116]) el punto de vista de Zeller, se podría sostener que, llamándose la *Metafísica*, en realidad, *Filosofía primera*, debe ser estudiada antes de la *Física*, aunque más no sea para permitir a ésta hablar con fundamento del acto y la potencia, así como de la teoría de las cuatro causas.