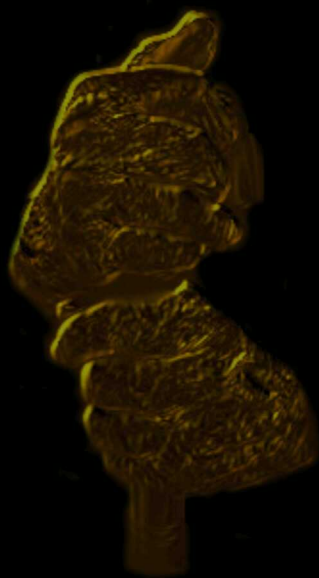


CODEX FANTASTICUS



MMIX

la sabiduría práctica esté limitada al estrecho círculo de los filósofos. Así, Aristóteles trata de comprender el hecho de que exista la moralidad no filosófica apelando a la conciencia autónoma y a su norma íntima. Tan sólo al final añade a este cuadro la vida contemplativa, pero ni siquiera entonces hace completamente dependiente de ella la virtud moral.<sup>26</sup> En la versión *Eudemia* está aún lejos de toda concesión semejante a lo que llama Platón la moralidad vulgar (δημοσία ἀρετή). Allí está la *phronesis* rigurosamente limitada aún a la contemplación del principio divino, sin la que es imposible la acción ética; la única innovación es la de que los objetos de la contemplación ya no son las Ideas de Platón, sino el Dios trascendental de la *Metafísica* original, que es una metamorfosis de la Idea del Bien. En la *Ética Eudemia* es la idea central todavía la de Dios, exactamente como lo es la del motor inmóvil en la *Metafísica*; la acción ética es pugna por llegar a Dios. También el *Protréptico* se limita a reconocer una finalidad de la vida —huir del mundo sensible y terreno a Dios. “Hay un principio más allá del cual no hay otro”, dice la *Ética* original en relación con los procesos que tienen lugar en el interior del alma. “Como en el universo lo mueve Dios todo, así es en el alma. En cierto sentido es lo divino en nosotros [a saber, el Nus] lo que lo mueve todo. Pues el principio de la razón no es la razón, sino algo más alto. Y ¿qué puede haber más alto que el conocimiento, sino Dios?”<sup>27</sup> Es la misma idea que había expresado Aristóteles al final de su obra *De la Oración* (ver p. 186 *supra*). Su verdadero interés por el “entusiasmo” en la *Ética Eudemia*, el gran valor que concede a la profecía, la fortuna y lo instintivo, en la medida que procede, no de la na-

<sup>26</sup> En *Et. Nic.*, X, 7 se llama a la vida de la sabiduría y razón divina y sobrehumana. En X, 8 “la vida en concordancia con el otro género de virtud” se opone a este sumo ideal como ocupando el segundo lugar y siendo la verdadera vida humana. Sobre esta virtud no filosófica leemos lo que sigue (1178<sup>a</sup> 16): “También la sabiduría práctica está ligada a la virtud del carácter y ésta a la sabiduría práctica, pues los principios de la sabiduría práctica están en armonía con las virtudes morales y la rectitud en moral está en armonía con la sabiduría práctica.” Así, la virtud ética pisa sobre sus propios pies y tiene su felicidad en sí misma. Tiene también su propia razón.

<sup>27</sup> *Et. Eud.*, VIII, 2, 1248<sup>a</sup> 23.

turalidad, sino de la inspiración divina, en suma, la importancia dada a lo irracional, pertenecen al mismo estadio que la manera de ver del diálogo *De la Filosofía*, donde se describen los poderes irracionales, pero clarividentes del alma como una de las dos fuentes de la fe en Dios. Aquí coloca Aristóteles la inspiración por encima de la razón y de la prudencia moral, no por ser irracional —el fundamento de que Platón hubiera puesto, en forma auténticamente socrática, la razón por encima del “entusiasmo”—, sino por proceder de Dios. La moralidad racional echa de menos la infalibilidad. Es el producto de una lisa y llana reflexión. La seguridad de la inspiración es, en cambio, comparable a una iluminación; como un hombre ciego, que ya no ve lo que tiene delante de los ojos, tiene una memoria mucho mejor y lo ve claramente todo delante de él en su interior, así el hombre inspirado por Dios está, aunque ciego, más seguro que los que ven. Esta descripción de la persona melancólica e inspirada, pletórica de experiencia personal, es de inestimable valor para comprender el Aristóteles de los años medios.<sup>28</sup>

En la *Ética Eudemia* sigue Aristóteles poniendo de relieve la significación directa del conocimiento de Dios para la acción moral, como había hecho anteriormente, por medio del concepto platónico de la norma absoluta.<sup>29</sup> En la *Ética* posterior pasa esto muy a segundo término, pues la rectitud instintiva (εὐστοχία) de las personas moralmente educadas, que es una ley para

<sup>28</sup> Sobre el “entusiasmo” ver *Et. Eud.*, VIII, 2, 1248<sup>a</sup> 30 ss.; sobre la profecía, <sup>a</sup> 35 y 38. La totalidad de VIII, 2 está dedicada a la fortuna. Aristóteles distingue buena fortuna física y metafísica. La línea 1248<sup>a</sup> 39 está en relación con *De la Filosofía*, frg. 10.

<sup>29</sup> El concepto platónico del ὅρος, comparado o identificado a veces con *κάνων*, se desarrolla en el *Protréptico* (Jámbli., p. 54, l. 22—p. 56, l. 2). Es fundamental para el método y la metafísica del último período de Platón y la primera ética de Aristóteles. Este concepto de una norma absoluta se encuentra también en *Et. Eud.*, II, 5, 1222<sup>b</sup> 7; VII, 9, 1241<sup>b</sup> 36 y 1243<sup>b</sup> 29; y VIII, 3, 1249<sup>a</sup> 21, <sup>b</sup> 1, 19, 22 y 24. Tras la desaparición de las Ideas, que habían sido el blanco de todo juicio y esfuerzo normativo, tomó este papel el concepto de Dios. A él se refieren la mayoría de los pasajes antes mencionados. En toda la *Ética Nicomaquea* tiene la palabra ὅρος un sentido diferente, y en ella no se introduce el concepto de Dios en el problema de la norma.

sí, no es un objetivo que pueda enfocarse claramente en un solo punto, a diferencia del Sumo Bien conforme al cual nos dirige en la vida la *Ética Eudemia*. La caracterización de la vida moralmente buena como una imitación de normas absolutas se encuentra en el *Protréptico*. En la *Ética Nicomaquea* tenemos, en cambio, la famosa definición de la conducta moral como un término medio determinado por la prudencia en la forma en que lo determinaría el hombre que posee la *phrónesis*. Esta definición ha dado origen a muchas controversias, por ser un tanto abstracta y por no ser clara a primera vista su intención.<sup>30</sup> Ahora bien, al final de la *Ética Eudemia* hay una larga discusión de la norma de acuerdo con la cual reconoce y persigue el hombre bueno el bien moral. Este pasaje nos permite ver cómo concebía originalmente Aristóteles la relación entre la razón teórica y la práctica y lo que entendía por "recta razón". También el médico hace uso de una norma, leemos, a fin de determinar lo que es y lo que no es saludable para el cuerpo. Es posible decir, pues, que la salud es lo que prescriben la medicina y la razón empleada en la medicina; pero esto es tan impreciso como verdadero. El concepto de la razón empleada en medicina debe sacar su contenido del principio objetivo al cual es relativo, a saber, la salud y sus inmutables leyes. Así, la medicina es por un lado el conocimiento de la salud y por otro la aplicación de este conocimiento al caso particular. Del mismo modo es la razón moral en parte el

<sup>30</sup> *Et. Nic.*, II, 4, 1107<sup>a</sup> 1: "La virtud es, pues, un estado de carácter que tiene que ver con la elección y que reside en un término medio —el término medio por respecto a nosotros— determinado por un principio racional y por aquel principio por el que lo determinaría el hombre de sabiduría práctica." Aquí reaparece por una vez la idea de norma. Es la expresión más plena que sería posible encontrar del cambio de actitud de Aristóteles frente a este problema. El hecho es que para él ya no hay norma universal alguna. "Estado de carácter en concordancia con la recta razón" era algo incluido en la definición de la virtud por todos los platónicos (ver VI, 13, 1144<sup>b</sup> 21). En VI, 1, 1138<sup>b</sup> 25 declara Aristóteles que esto, aunque verdad, es todo menos claro; en este libro da, por consiguiente, una explicación más precisa de la parte que tiene en la elección la *phrónesis*. La función de esta ya no es aprehender la norma universal, como lo era en el *Protréptico*, sino descubrir los justos medios y alcanzar el fin (τέλος, σκοπός) determinado por la voluntad moral (VI, 13, 1144<sup>a</sup> 8 y 20, 1145<sup>a</sup> 5).

conocimiento de un valor objetivo (θεωρητικόν) y en parte la aplicación de este conocimiento a la conducta humana, el imperativo moral (ἐπιτακτικόν). Ahora bien, el valor absoluto o el sumo bien de que la razón se apodera así, es Dios.<sup>31</sup> Dios no debe concebirse como emitiendo leyes y mandatos, ni como deber o voluntad, sino como el Ser supremo, que se basta a sí mismo. La voluntad y el mandato sólo brotan en el momento en que la razón o la *phrónesis* se consagra a la contemplación de este Ser. De aquí que nuestro deber más urgente sea escoger todas las ocupaciones, actividades y bienes que promuevan el conocimiento de Dios. La filosofía teórica es el medio para la educación moral del hombre. Todo, sea propiedad o acción, es moralmente malo y reprehensible si impide al hombre servir y conocer a Dios (τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν).<sup>32</sup> Sabemos que *deum colere et cognoscere* es todavía una definición común de la religión. La conclusión de la *Ética Eudemia* es el *locus classicus* de la ética teonómica según la enseñó Platón en sus últimos días. Dios es la medida de todas las cosas. Salvando esto del naufragio de la teoría de las Ideas, cree Aristóteles conservar la esencia eterna de la moralidad platónica, la idea de la norma absoluta y de la trascendencia metafísica del Bien, que había dado al platónico una nueva experiencia de Dios. No es de admirar que se haya considerado siempre a Eudemo, el presunto autor de esta *Ética*, como un hombre piadoso. Todo ello era incompatible con la idea que se tenía de Aristóteles. Este primer curso de ética respira el

<sup>31</sup> *Et. Eud.*, VIII, 3, 1249<sup>a</sup> 21 hasta el fin. Aquí también objeta Aristóteles la oscuridad de la definición académica de la norma, "determinada por un principio racional" (1243<sup>b</sup> 3), lo mismo que en *Et. Nic.*, VI, 1, 1138<sup>b</sup> 25. El problema le acompaña toda su vida, pero la solución aquí es diferente de la dada en la *Ética* posterior. La comparación entre la *phrónesis* y la medicina se había usado en la Academia. Aristóteles la modifica en su *Ética* más antigua distinguiendo entre medicina teórica y práctica. La *phrónesis* aprehende la norma (salud o Dios) y luego la aplica. En *Et. Nic.*, VI, 13, 1144<sup>a</sup> 4 llama al primer proceso sabiduría y sólo al segundo *phrónesis*. Ya en el *Protréptico* encontramos: "Y además, ¿qué canon de los bienes tenemos, o qué norma más precisa, que el hombre que tiene la *phrónesis*?" (frg. 52, p. 61, l. 25, en Rose). Pero aquí es todavía la *phrónesis* una forma general de conocimiento, sin ninguna diferenciación en absoluto.

<sup>32</sup> *Et. Eud.*, VIII, 3, 1249<sup>b</sup> 20.

fervor religioso de su juvenil fe platónica. Comparada con semejante ética de una pura adoración de Dios, la famosa descripción de la vida contemplativa en el libro X de la *Ética Nicomaquea* se desvanece y reduce a poco más que una descripción objetiva, si bien idealizada, de la vida del sabio dedicado a la investigación, que se eleva por fin a la intuición de la fuerza última que dirige las esferas. Algunas de las antiguas notas resuenan en este cuadro, pero no del todo con su antiguo poder. La fuerza de la *Ética* posterior reside más bien en sus análisis de tipos morales concretos y en su rica y humana civilidad.

La contemplación de Dios estaba originalmente en estrecha relación con la teoría de la amistad, que en la *Ética Nicomaquea* se ensancha en una sociología general de las múltiples formas de las relaciones humanas. En esta compleja fenomenología de la sociedad difícilmente descubriríamos la estrecha relación entre la filosofía de la amistad de Aristóteles y la teoría de las Ideas de Platón, si no dispusiéramos de la *Ética* más antigua para darnos una clara idea del método que tenía originalmente en la cabeza Aristóteles. Este reemplaza aquí la Idea trascendental y universal del Bien por tipos ideales, como hace a lo largo de su primera ética y política. Estos tipos ideales son inmanentes a la experiencia, y sin embargo son normativos y no simples términos medios descriptivos, sacados exclusivamente de la experiencia. El más importante de ellos es la "amistad primera" (πρώτη φιλία), de la cual se "derivan" todas las formas de la amistad en la *Ética Eudemia*. Esto mana directamente del concepto del "primer principio de la amistad" (πρῶτον φίλον) desarrollado en el *Lisis* de Platón.<sup>33</sup> Pero mientras que este último era el más alto valor metafísico (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), en comparación con el cual todo cuanto parece caro sobre la tierra no es nada más que una sombra, en la "amistad primera" pinta Aristóteles el cuadro de la amistad ideal. Aristóteles conserva el núcleo del concepto de Platón —el basar la amistad en el principio ético del Bien—, pero hace del Bien un valor moral concreto que se desarrolla dentro del carácter del hombre mismo. El fundamento suprapersonal del valor de las relaciones humanas ya no distrae

<sup>33</sup> Platón, *Lisis*, 219 c. Sobre el desarrollo del ideal de la "amistad primera" ver *Et. Eud.*, VII, 2, y sobre "el amigo primero", VII, 2, 1236<sup>b</sup> 28.

la atención de la personalidad del amigo; al contrario, está concretado y encarnado en ella. La idea de Aristóteles no es precisamente, por tanto, otro procedimiento de reducir todos los valores sociales al problema general del valor; su intención es más bien la de cimentar el valor independiente de la personalidad moral, y en último término de la moralidad humana en general, como opuesta al Bien cósmico fundado en la idea de Dios.

La derivación de las varias formas de la amistad de la "amistad primera" se lleva a cabo en la *Ética* más antigua por medio de conceptos puramente platónicos. La distinción entre voluntad (βούλεσθαι) y deseo (ἐπιθυμεῖν) corresponde a la distinción de Platón entre el Bien absoluto, que es la meta natural de la voluntad, y el bien aparente, que es la meta del deseo. Platón es también el origen de la separación de lo bueno respecto de lo placentero, y de la doctrina de que lo bueno sin especificación es idéntico a lo placentero sin especificación, de suerte que la amistad del hombre realmente bueno es al mismo tiempo placentera. La parte principal de la discusión de la *Ética Eudemia* está consagrada a mostrar que la "amistad primera" reúne en sí todas las notas declaradas alguna vez características de la esencia de la amistad, incluso aquellas que parecen excluirse mutuamente —ejemplo clásico de la temprana dialéctica aristotélica. La *Ética Nicomaquea*, en cambio, escribe "amistad perfecta" en lugar de "amistad primera", porque esta última expresión recuerda claramente la teoría de las Ideas, y conduce a esperar un método puramente deductivo.<sup>34</sup> Conserva, en verdad, la doctrina platónica de que los otros géneros de la amistad no están coordinados con el anterior y sólo pueden llamarse "amistad" *per accidens*, y conserva el derivarlos del concepto ideal de la amistad perfecta; pero lo importante para Aristóteles es ahora el análisis psicológico y sociológico, que supera con mucho a lo demás incluso en volumen. Veremos más adelante cómo se encuentra un desarrollo semejante también en la *Política*. Una masa de hechos sacados de la experiencia, gobernados esencialmente por sus propias leyes y que se tornan cada vez más un objeto de interés

<sup>34</sup> *Et. Nic.*, VIII, 4.



independiente, es lo encajado en la armazón de lo que era anteriormente una construcción platónica ideal.

Si la base de la verdadera amistad es la bondad personal, la relación ética del yo con el no-yo debe determinarse por la del yo consigo mismo. Distinguiendo la parte racional del alma de las partes inferiores, que no obstante puede mover la razón, está Aristóteles en actitud de representar la relación ética del yo consigo mismo por medio del concepto de amor propio (*φιλαυτία*), por el cual no entiende el egoísmo, justamente condenado por la moralidad popular, sino el familiar afecto de la parte inferior, de la que se habla como si fuera realmente un segundo yo, por el yo superior del hombre (*αὐτό*).<sup>35</sup> Por el yo entiende el *Protréptico* el Nus, lo "divino en nosotros", de acuerdo con la doctrina del último período de Platón; y la idea de éste acerca de la recta relación del alma gobernada por el Nus consigo misma puede verse en el *Timeo* (34 B), donde se dice que el más alto Dios visible es "capaz de conversar consigo, sin necesidad de ninguna otra amistad o conocimiento". Así se cancela el egoísmo del hombre natural y se le pone al servicio de su voluntad para que llegue a ser su verdadero yo. Los problemas psicológicos relacionados con esta doctrina no están formulados con bastante rigor para nuestras exigencias, pero esta objeción se aplica a la totalidad de la teoría del Nus de Aristóteles, que es en realidad un legado de las especulaciones del último período de Platón. En la atmósfera religiosa de la *Etica Eudemia* es directamente inteligible el misticismo de la doctrina del amor propio, de que deriva Aristóteles las características de la verdadera amistad.<sup>36</sup> Su mandamiento de "servir y conocer a Dios" descansa también en la teoría del Nus de Platón.

Nuestros resultados requieren, naturalmente, que se los apoye en detalle en una interpretación comparada de las dos *Éticas*. Mas

<sup>35</sup> *Et. Eud.*, VII, 6 y *Et. Nic.*, IX, 4 y 8. Tenemos aquí a la especulación desarrollando un tema de la sabiduría griega popular que encontró frecuentemente expresión, como en *Sóf.*, *E. C.*, 309: "¿Qué hombre bueno no es un amigo para sí mismo?"; *Eur.*, *Med.*, 86, frg. 460 y *Men.*, *Monost.*, 407. Sobre el Nus como el yo del hombre ver Jámbli., *Protr.*, p. 42, ll. 3 y 14, y *Et. Nic.*, IX, 8, 1168<sup>b</sup> 35 y X, 7, 1178<sup>a</sup> 2.

<sup>36</sup> *Et. Eud.*, VII, 6, 1240<sup>a</sup> 23.

ésta no es empresa para aquí. La filología tiene que compensar primero la negligencia de que ha hecho objeto a la *Etica Eudemia*, dándonos un comentario utilizable, y sobre todo un verdadero texto, que hasta ahora falta completamente. A nuestros fines será bastante que hayamos logrado mostrar cómo podemos descubrir claramente en el desarrollo del pensamiento ético de Aristóteles el mismo estadio, caracterizado por la teología, que en su metafísica, y cómo la *Etica* original está en estrechas relaciones con la *Metafísica* original.<sup>37</sup>

## 2. La Etica Eudemia y el problema de las discusiones exotéricas

Las anteriores conclusiones sobre el desarrollo de las ideas de Aristóteles se confirman y extienden cuando descubrimos que la *Etica Eudemia* manifiesta una estrecha dependencia verbal respecto de las primeras obras del filósofo. Las más importantes de todas son sus relaciones con el *Protréptico*, que también aquí arroja una luz completamente nueva sobre nuestros problemas. El hecho es que entre la *Etica Eudemia* y las partes del *Protréptico* que hemos recobrado sacándolas de Jámblico hay notables correspondencias que se extienden a través de largos pasajes. Notoriamente, nunca se las había advertido antes, y sin embargo bastan, prescindiendo incluso de la cuestión del lugar de la *Etica Eudemia* en la historia de las ideas, para refutar la opinión imperante de que la obra la escribió Eudemo y es de fecha tardía. La importancia de estas correspondencias como prueba de la forma de trabajar de Aristóteles, y de la relación entre su enseñanza y su producción literaria, es tan grande, que debemos discutir las aquí en detalle. Un grato subproducto de nuestro estudio será la solución decisiva de un problema que notoriamente se había desesperado resolver, y que sin embargo se está abriendo de nuevo constantemente, por ser fundamental para la inteligencia

<sup>37</sup> La afirmación de Bernays de que la teología de Aristóteles penetra su filosofía tan escasamente como su Dios penetra el mundo (*Die Dialoge des Aristoteles*, p. 82) debe abandonarse en la actualidad por lo que respecta a los períodos primero y medio. Pero sigue siendo un hecho digno de nota el de que los escritos de su último período puedan sugerir tal opinión.

independiente, es lo encajado en la armazón de lo que era anteriormente una construcción platónica ideal.

Si la base de la verdadera amistad es la bondad personal, la relación ética del yo con el no-yo debe determinarse por la del yo consigo mismo. Distinguiendo la parte racional del alma de las partes inferiores, que no obstante puede mover la razón, está Aristóteles en actitud de representar la relación ética del yo consigo mismo por medio del concepto de amor propio (φιλαυτία), por el cual no entiende el egoísmo, justamente condenado por la moralidad popular, sino el familiar afecto de la parte inferior, de la que se habla como si fuera realmente un segundo yo, por el yo superior del hombre (αὐτό).<sup>35</sup> Por el yo entiende el *Protréptico* el Nus, lo "divino en nosotros", de acuerdo con la doctrina del último período de Platón; y la idea de éste acerca de la recta relación del alma gobernada por el Nus consigo misma puede verse en el *Timeo* (34 B), donde se dice que el más alto Dios visible es "capaz de conversar consigo, sin necesidad de ninguna otra amistad o conocimiento". Así se cancela el egoísmo del hombre natural y se le pone al servicio de su voluntad para que llegue a ser su verdadero yo. Los problemas psicológicos relacionados con esta doctrina no están formulados con bastante rigor para nuestras exigencias, pero esta objeción se aplica a la totalidad de la teoría del Nus de Aristóteles, que es en realidad un legado de las especulaciones del último período de Platón. En la atmósfera religiosa de la *Ética Eudemia* es directamente inteligible el misticismo de la doctrina del amor propio, de que deriva Aristóteles las características de la verdadera amistad.<sup>36</sup> Su mandamiento de "servir y conocer a Dios" descansa también en la teoría del Nus de Platón.

Nuestros resultados requieren, naturalmente, que se los apoye en detalle en una interpretación comparada de las dos *Éticas*. Mas

<sup>35</sup> *Et. Eud.*, VII, 6 y *Et. Nic.*, IX, 4 y 8. Tenemos aquí a la especulación desarrollando un tema de la sabiduría griega popular que encontró frecuentemente expresión, como en Sóf., *E. C.*, 309: "¿Qué hombre bueno no es un amigo para sí mismo?"; Eur., *Med.*, 86, frg. 460 y Men., *Monost.*, 407. Sobre el Nus como el yo del hombre ver Jámb., *Protr.*, p. 42, ll. 3 y 14, y *Et. Nic.*, IX, 8, 1168<sup>b</sup> 35 y X, 7, 1178<sup>a</sup> 2.

<sup>36</sup> *Et. Eud.*, VII, 6, 1240<sup>a</sup> 23.

ésta no es empresa para aquí. La filología tiene que compensar primero la negligencia de que ha hecho objeto a la *Ética Eudemia*, dándonos un comentario utilizable, y sobre todo un verdadero texto, que hasta ahora falta completamente. A nuestros fines será bastante que hayamos logrado mostrar cómo podemos descubrir claramente en el desarrollo del pensamiento ético de Aristóteles el mismo estadio, caracterizado por la teología, que en su metafísica, y cómo la *Ética* original está en estrechas relaciones con la *Metafísica* original.<sup>37</sup>

## 2. La Ética Eudemia y el problema de las discusiones exotéricas

Las anteriores conclusiones sobre el desarrollo de las ideas de Aristóteles se confirman y extienden cuando descubrimos que la *Ética Eudemia* manifiesta una estrecha dependencia verbal respecto de las primeras obras del filósofo. Las más importantes de todas son sus relaciones con el *Protréptico*, que también aquí arroja una luz completamente nueva sobre nuestros problemas. El hecho es que entre la *Ética Eudemia* y las partes del *Protréptico* que hemos recobrado sacándolas de Jámblico hay notables correspondencias que se extienden a través de largos pasajes. Notoriamente, nunca se las había advertido antes, y sin embargo bastan, prescindiendo incluso de la cuestión del lugar de la *Ética Eudemia* en la historia de las ideas, para refutar la opinión imperante de que la obra la escribió Eudemo y es de fecha tardía. La importancia de estas correspondencias como prueba de la forma de trabajar de Aristóteles, y de la relación entre su enseñanza y su producción literaria, es tan grande, que debemos discutir las aquí en detalle. Un grato subproducto de nuestro estudio será la solución decisiva de un problema que notoriamente se había desesperado resolver, y que sin embargo se está abriendo de nuevo constantemente, por ser fundamental para la inteligencia

<sup>37</sup> La afirmación de Bernays de que la teología de Aristóteles penetra su filosofía tan escasamente como su Dios penetra el mundo (*Die Dialoge des Aristoteles*, p. 82) debe abandonarse en la actualidad por lo que respecta a los períodos primero y medio. Pero sigue siendo un hecho digno de nota el que los escritos de su último período puedan sugerir tal opinión.

de Aristóteles: el problema de las llamadas discusiones exotéricas.

Podemos partir del comienzo del libro segundo de la *Etica Eudemia*, donde el autor echa las bases de su teoría de la virtud y deduce el concepto de ella. No necesitamos examinar en detalle el contenido de este pasaje, que es el corazón de la obra; una breve revista del curso del pensamiento será suficiente. Habiendo acabado la introducción, que está contenida en el libro primero, el autor nos dice que vamos a emprender por una nueva vía nuestro estudio. La nueva vía empieza dividiendo todos los bienes en varias clases. Para ello apela el autor expresamente a las "discusiones exotéricas", con el fin de evitar el tener que hacer aquí la división en detalle. Las clases de valores enumeradas en el libro primero (*phronesis*, virtud y placer) están todas "en el alma", sean formas de carácter permanentes (ἕξεις), facultades (δυνάμεις) o actividades (ἐνεργεῖαι) y movimientos (κινήσεις). Mas, continúa, la misma suposición — a saber, la de que tenemos que habérnolas con una forma de carácter, un estado o una facultad del alma— se aplica también a la virtud, y por tanto debe servir de base al subsiguiente desarrollo del concepto.

El texto nos ha llegado en malas condiciones, pues los manuscritos tienen una laguna en la división de los bienes: πάντα δὴ τὰ ἀγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ † ψυχῆ. El pasaje correspondiente de la *Etica Nicomaquea* hace una triple división de los bienes: "Los bienes se han dividido en tres clases, calificándose unos de externos y otros de referentes al alma o al cuerpo; nosotros llamaremos los que se refieren al alma propia y verdaderamente bienes, y clasificamos como referentes al alma las acciones y las actividades psíquicas."<sup>38</sup> A esto precede inmediatamente la afirmación de que debemos llegar a ver claro en la naturaleza de la felicidad no sólo por medio de principios generales, sino también sirviéndonos de "lo que se dice comúnmente sobre ella". Finalmente, la misma división vuelve a aparecer en la *Política*: "Dando por supuesto que ya se dijo bastante en las discusiones exotéricas concernientes a la vida mejor, nos limitaremos ahora a repetir lo contenido en ellas. Ciertamente que nadie discutirá la exactitud de aquella división

<sup>38</sup> *Et. Nic.*, I, 8, 1098<sup>b</sup> 12.

de los bienes que los reparte en tres clases, a saber, bienes externos, bienes del cuerpo y bienes del alma, ni la negará", etc.<sup>39</sup> Volvemos a tener aquí la misma división tomada de las discusiones exotéricas, y no simplemente la división en cuanto tal, sino también su aplicación a la indagación de la vida mejor, pues el pasaje se refiere expresamente a "discusiones exotéricas concernientes a la vida mejor", cuyas ideas fundamentales deben adoptarse en la presente discusión.

Zeller, que creía a Eudemo el autor de la *Etica Eudemia*, trataba de explicar esta referencia a las discusiones exotéricas diciendo que Eudemo se limita en realidad a reproducir el pasaje de la *Etica Nicomaquea* en que se dice que debemos considerar la felicidad a la luz de "lo que se dice comúnmente sobre ella", y que al cambiar esta vaga frase por "distinción que hacemos incluso en nuestras discusiones exotéricas", copió el pasaje de la *Política*.<sup>40</sup> Esta interpretación deja en la oscuridad cómo pudo Eudemo llegar a hablar de uno de los escritos de Aristóteles en primera persona ("hacemos").

Podemos ver ahora, como no podían los investigadores de otros tiempos, que mientras supusieran que había sido Eudemo el autor de la *Etica Eudemia*, era sencillamente imposible resolver el problema de las discusiones exotéricas. Pues, o bien se fiaban a un sano instinto filológico para el estilo, y entendían por estas discusiones verdaderas obras de Aristóteles, como hacía Bernays (y entonces entraban en un conflicto insoluble con la referencia de la *Etica Eudemia* a las discusiones exotéricas),<sup>41</sup> o bien partían de este pasaje y construían con mala lógica un sentido lo más vacío posible para el término "exotérico", que no era tanto una explicación, cuanto una manera de escapar al dilema, y que violaba todas las leyes de la interpretación filológica.<sup>42</sup> Ahora, que hemos

<sup>39</sup> *Pol.*, VII, 1, 1323<sup>a</sup> 21.

<sup>40</sup> *Hermes*, vol. xv, p. 554.

<sup>41</sup> Por extraño que parezca, no se fijó Bernays en este pasaje (*Et. Eud.*, II, 1), hasta donde puedo ver, aunque examinó sistemáticamente todos los lugares donde menciona Aristóteles las discusiones exotéricas. Sobre los supuestos de aquellos días se habría venido abajo todo su edificio.

<sup>42</sup> Diels, "Über die exoterischen Reden des Aristoteles", *Ber. Berl. Akad.*, 1883, pp. 477 ss. (El pasaje de la *Etica Eudemia* se discute en la p. 481). Sus argumentos parecen haber encontrado general aprobación, lo que es com-

de Aristóteles: el problema de las llamadas discusiones exotéricas.

Podemos partir del comienzo del libro segundo de la *Etica Eudemia*, donde el autor echa las bases de su teoría de la virtud y deduce el concepto de ella. No necesitamos examinar en detalle el contenido de este pasaje, que es el corazón de la obra; una breve revista del curso del pensamiento será suficiente. Habiendo acabado la introducción, que está contenida en el libro primero, el autor nos dice que vamos a emprender por una nueva vía nuestro estudio. La nueva vía empieza dividiendo todos los bienes en varias clases. Para ello apela el autor expresamente a las "discusiones exotéricas", con el fin de evitar el tener que hacer aquí la división en detalle. Las clases de valores enumeradas en el libro primero (*phronesis*, virtud y placer) están todas "en el alma", sean formas de carácter permanentes (ἕξεις), facultades (δυνάμεις) o actividades (ἐνέργειαι) y movimientos (κινήσεις). Mas, continúa, la misma suposición —a saber, la de que tenemos que habérnolas con una forma de carácter, un estado o una facultad del alma— se aplica también a la virtud, y por tanto debe servir de base al subsiguiente desarrollo del concepto.

El texto nos ha llegado en malas condiciones, pues los manuscritos tienen una laguna en la división de los bienes: πάντα δὴ τὰ ἀγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ † ψυχῆ. El pasaje correspondiente de la *Etica Nicomaquea* hace una triple división de los bienes: "Los bienes se han dividido en tres clases, calificándose unos de externos y otros de referentes al alma o al cuerpo; nosotros llamaremos los que se refieren al alma propia y verdaderamente bienes, y clasificamos como referentes al alma las acciones y las actividades psíquicas."<sup>38</sup> A esto precede inmediatamente la afirmación de que debemos llegar a ver claro en la naturaleza de la felicidad no sólo por medio de principios generales, sino también sirviéndonos de "lo que se dice comúnmente sobre ella". Finalmente, la misma división vuelve a aparecer en la *Política*: "Dando por supuesto que ya se dijo bastante en las discusiones exotéricas concernientes a la vida mejor, nos limitaremos ahora a repetir lo contenido en ellas. Ciertamente que nadie discutirá la exactitud de aquella división

<sup>38</sup> *Et. Nic.*, I, 8, 1098<sup>b</sup> 12.

de los bienes que los reparte en tres clases, a saber, bienes externos, bienes del cuerpo y bienes del alma, ni la negará", etc.<sup>39</sup> Volvemos a tener aquí la misma división tomada de las discusiones exotéricas, y no simplemente la división en cuanto tal, sino también su aplicación a la indagación de la vida mejor, pues el pasaje se refiere expresamente a "discusiones exotéricas concernientes a la vida mejor", cuyas ideas fundamentales deben adoptarse en la presente discusión.

Zeller, que creía a Eudemo el autor de la *Etica Eudemia*, trataba de explicar esta referencia a las discusiones exotéricas diciendo que Eudemo se limita en realidad a reproducir el pasaje de la *Etica Nicomaquea* en que se dice que debemos considerar la felicidad a la luz de "lo que se dice comúnmente sobre ella", y que al cambiar esta vaga frase por "distinción que hacemos incluso en nuestras discusiones exotéricas", copió el pasaje de la *Política*.<sup>40</sup> Esta interpretación deja en la oscuridad cómo pudo Eudemo llegar a hablar de uno de los escritos de Aristóteles en primera persona ("hacemos").

Podemos ver ahora, como no podían los investigadores de otros tiempos, que mientras supusieran que había sido Eudemo el autor de la *Etica Eudemia*, era sencillamente imposible resolver el problema de las discusiones exotéricas. Pues, o bien se fiaban a un sano instinto filológico para el estilo, y entendían por estas discusiones verdaderas obras de Aristóteles, como hacía Bernays (y entonces entraban en un conflicto insoluble con la referencia de la *Etica Eudemia* a las discusiones exotéricas),<sup>41</sup> o bien partían de este pasaje y construían con mala lógica un sentido lo más vacío posible para el término "exotérico", que no era tanto una explicación, cuanto una manera de escapar al dilema, y que violaba todas las leyes de la interpretación filológica.<sup>42</sup> Ahora, que hemos

<sup>39</sup> *Pol.*, VII, 1, 1323<sup>a</sup> 21.

<sup>40</sup> *Hermes*, vol. xv, p. 554.

<sup>41</sup> Por extraño que parezca, no se fijó Bernays en este pasaje (*Et. Eud.*, II, 1), hasta donde puedo ver, aunque examinó sistemáticamente todos los lugares donde menciona Aristóteles las discusiones exotéricas. Sobre los supuestos de aquellos días se habría venido abajo todo su edificio.

<sup>42</sup> Diels, "Über die exoterischen Reden des Aristoteles", *Ber. Berl. Akad.*, 1883, pp. 477 ss. (El pasaje de la *Etica Eudemia* se discute en la p. 481). Sus argumentos parecen haber encontrado general aprobación, lo que es com-

devuelto la *Etica Eudemia* a Aristóteles, ya no hay nada en contra de la conjetura de Bernays de que las discusiones exotéricas eran escritos muy determinados, de hecho las obras literarias de Aristóteles. Esta conjetura resulta confirmada por el nuevo material, sin el cual no hubiera pasado de una simple hipótesis. La única alteración necesaria es la de que en el presente caso no nos las habemos con un diálogo, como suponía Bernays, sino con el *Protréptico*.

*Protr.*, p. 52, l. 12.

Así, deben hacerse otras cosas [esto es, cosas externas] en razón de los bienes que tienen su sede en el hombre mismo; y entre estos últimos, aquellos que están en el cuerpo deben hacerse en razón de aquellos que están en el alma, y la virtud en razón de la *phrónesis*. La *phrónesis* es el bien supremo. [Sigue una definición de los bienes.]

*Protr.*, p. 59, l. 26.

Damos por supuesto que la felicidad es, o la *phrónesis* y un género de sabiduría, o la virtud, o la mayor cantidad posible de placer, o las tres cosas. [Sigue una explicación.]

*Protr.*, p. 41, l. 20.

Una parte del alma es la razón. Esta es el gobernante y juez natural de las cosas concernientes a nosotros. La naturaleza de la otra parte es seguir a ésta, sometándose a su gobierno.

previsible en vista de la situación. Hoy no cabe sino admitir que Diels siguió una pista errónea. Pero la sinceridad de su trabajo lo libró de resultar inútil.

*Et. Eud.*, II, 1, 1218<sup>b</sup> 32.

Todos los bienes son o externos, o [en el cuerpo, o] en el alma, y entre éstos los en el alma son más deseables; *distinción que hacemos incluso en nuestras discusiones populares*.

Pues la *phrónesis*, la virtud y el placer están en el alma, y algunas de estas cosas o todas les parecen a todos ser el fin.

*Et. Eud.*, 1219<sup>b</sup> 28.

Dése por supuesto que las partes del alma que participan de la razón son dos, pero que no participan de la misma manera, sino la una por su tendencia natural a mandar, la otra por su tendencia natural a obedecer y escuchar.

Los elementos que se tomaron ya elaborados en la *Etica Eudemia*, ensamblándolos de modo un tanto precipitado, se encuentran en el *Protréptico*, no sólo en una forma que representa por la mayor parte un eco literal, sino también, lo que es más importante, en el contexto al que pertenecían a la vez original y orgánicamente.

*Protr.*, p. 41, l. 22.

*El estado perfecto* de toda cosa es el que se halla de acuerdo con la *virtud propia de la misma*. Llegar algo a la virtud propia de ello es bueno. Una cosa se encuentra en un estado perfecto cuando posee su virtud lo más plena, absoluta y admirablemente posible. De esto se sigue que la virtud natural de una cosa *es tanto mejor cuanto mejor es la cosa misma* por naturaleza. Lo mejor por naturaleza es lo que tiene más del elemento que manda y dirige en sí, como lo tiene el hombre comparado con los demás animales. *Ahora bien, el alma es mejor que el cuerpo* (porque le corresponde más el mandar), y en el alma misma es la parte racional e intelectual mejor que el resto. . . *Se sigue necesariamente, por tanto, que la virtud de esta parte, cualquiera que sea, es la más deseable de todas las cosas, no sólo para nosotros, sino también en absoluto o para quienquiera; y quienquiera admitirá, me figuro, que estamos constituídos, o entera o principalmente, por esta parte. Además de esto, cuando una cosa lleva a cabo su obra todo*

*Et. Eud.*, II, 1, 1218<sup>b</sup> 37.

Dése, pues, así por supuesto, y también que *la virtud es el más perfecto estado, o condición, o facultad de todas las cosas que tienen un uso y una obra propia*.|| Así es claro por inducción, pues así lo admitimos en todos los casos; por ejemplo, un vestido tiene su excelencia, pues tiene una obra y un uso propio, y el estado más perfecto del vestido es su excelencia. Análogamente, un vaso, casa o cualquier otra cosa tiene su excelencia. || *Por eso la tiene también el alma, pues ésta tiene una obra propia. Y demos por supuesto que al mejor estado corresponda la obra mejor; y puesto que son los estados el uno relativamente al otro, demos por supuesto que sean las obras respectivas la una relativamente a la otra. Y la obra de algo es su fin; claro es, pues, por esto, que la obra es mejor que el estado; pues el fin es lo mejor, por ser el fin; pues damos por supuesto que el estadio más perfecto, el final, es el fin por el cual existe todo lo demás. Que, por ende, la obra es mejor que el estado o la condición, es patente.*

lo bien posible, entonces, con tal de que se trate de su obra por esencia y no tan sólo por accidente, debemos declarar que semejante estado de cosas es también bueno, y que tal llevar a cabo es la virtud más perfecta, de acuerdo con lo cual es la naturaleza de cada cosa ejecutar su obra.

Una cosa compleja y divisible tiene varias actividades diferentes; pero si una cosa es naturalmente simple y no es relativa por su esencia, no puede tener más que una virtud propia y verdadera. Si, por consiguiente, el hombre es un simple animal, y si la esencia de su sustancia es la razón y el intelecto, su obra no puede ser en absoluto nada sino la verdad perfecta, el descubrimiento de la verdad de las cosas; pero si su naturaleza se compone de varias facultades, es claro que cuando una cosa llena naturalmente más de una función, es su obra siempre la mejor de estas funciones, por ejemplo, la salud es la obra del médico y la salvación la del nauta. Ahora bien, es imposible nombrar obra mejor del intelecto, o de la parte pensante de nuestra alma, que la verdad. La verdad es, por tanto, la esencial obra de esta parte del alma.

43 Omitiendo τοῦ.

*Et. Eud.*, II, 1, 1219<sup>b</sup> 32.

Es indiferente que el alma sea divisible o indivisible, mientras tenga diferentes facultades, a saber, las antes mencionadas, exactamente como en lo curvo tenemos sin separar lo cóncavo y lo convexo, o, para poner otro ejemplo, lo recto y lo blanco, aunque lo recto no es blanco salvo accidentalmente, ni es la esencia de lo blanco.<sup>43</sup> Tampoco nos ocupamos de cualquier otra parte del alma que pueda haber, por ejemplo la vegetativa, pues las partes antes mencionadas [esto es, las racionales] son peculiares del alma humana; por consiguiente, las virtudes de la parte nutritiva, la relacionada con el crecimiento, no son las del hombre. Pues si hablamos de él *qua* hombre, ha de tener la razón y la acción moral por principios de gobierno... Y exactamente como la buena condición general del cuerpo está compuesta de las excelencias parciales, así también la excelencia del alma, *qua* fin. Pero de virtud o excelencia hay dos especies, la moral y la intelectual.

La *Etica* altera considerablemente el orden de las ideas. La estructura lógica es más luminosa y más sistemática en el *Protréptico*. Como buena medida añade la *Etica* ejemplos que explican "por inducción" la relación entre virtud y obra. La aplicación de todo esto al alma se hace en el *Protréptico* con ejemplar lucidez, desde las palabras "ahora bien, el alma"; mientras que la *Etica* se limita a apuntarlo con "por eso la tiene también el alma", dejando todos los detalles para la exposición oral. Es posible, en rigor, que Jámblico encontrara los ejemplos en su fuente, pero no los recogiera; sin embargo, dado que son extremadamente triviales y escolares, es más probable que Aristóteles no los pusiese en absoluto en su obra literaria, sino que echara mano de ellos tan sólo en el momento de escribir la lección. Lo mismo debemos decir de los ejemplos de lo cóncavo y lo convexo con que se explica en el segundo párrafo la inseparabilidad de las partes del alma. Dicho sea de paso, resalta aquí claramente la diferencia entre la manera de concebir el fin del hombre en ambas obras. En el *Protréptico* era el único fin de la vida humana el conocimiento teórico de la razón (*phronesis*). La vida teórica se cernía muy por encima de todos los demás fines y estaba rigurosamente separada de ellos. El alma, calificada de esencia del hombre, estaba concebida como la unidad indivisible de la pura alma racional (a la manera de la teoría del *Nus* del último período de Platón), que se ha desembarazado de la existencia animal y vegetal lo mismo que de la voluntad y del deseo. En las lecciones leemos, en cambio, que es indiferente que el alma sea una unidad o tenga partes, y la práctica (*πραξις*) ocupa su lugar al lado del pensamiento (*λογισμός*) como igualmente valiosa. Aristóteles sostiene ahora que la felicidad depende de la interacción y del equilibrio de las potencias racionales e irracionales del alma. Al decir esto, no se limita a prestar atención a las exigencias de la vida corriente; sienta un nuevo ideal y trata de superar lo que había de rudo en su anterior actitud puramente intelectual (ver especialmente 1219<sup>b</sup> 39—1220<sup>a</sup> 5). Se vió obligado, por tanto, a suprimir el pasaje en que el *Protréptico* presentaba la pura contemplación como la única ocupación valiosa y esencial del alma humana (p. 42, l. 22—p. 43, l. 25). Todas las alteraciones

que introduce en la *Etica* son consecuencias lógicas de este cambio fundamental en sus ideas.

El *Protréptico* es también la raíz de lo que leemos en el libro primero de la *Etica Eudemia*. Lo mostramos ya así de los cuatro primeros capítulos, analizando el curso del pensamiento en ellos. El sexto discute el nuevo método de la *Etica*, y hemos visto cómo la discusión entera se dirige contra el *Protréptico* (*supra*, p. 268). Que la mayor parte del quinto procede también directamente de esta obra, es lo que pone en claro la siguiente yuxtaposición. Aristóteles da aquí la prueba de que la vida no es por sí el mayor de los bienes, sino que recibe su valor de la *phrónesis*.

*Protr.*, p. 45, l. 6

Es patente para todos que *nadie elegiría vivir*, ni siquiera teniendo las mayores riquezas y poder que haya tenido jamás un hombre, *si hubiera de verse privado de su razón y loco*, ni aun en el caso de andar gozando constantemente los más vehementes placeres, como *hacen algunas personas dementes*. Parece, por tanto, que todos evitan la locura en la medida de lo posible. Ahora bien, lo contrario de la locura es la *phrónesis*, y de los contrarios se debe evitar uno y desear el otro. Como debe evitarse la enfermedad, debe desearse la salud. De acuerdo también con este argumento, parece, pues, que la *phrónesis* es la más deseable de todas las cosas... Pues si un hombre lo tuviese todo, pero la parte pensante de él estuviese *corrompida y enferma*, no sería la vida deseable para él. Los demás bienes no serían beneficio alguno para

*Et. Eud.* I, 5, 1215<sup>b</sup> 15.

Es difícil juzgar bien de muchas cosas, pero más difícil de aquello de que a todos les parece el juzgar la cosa más fácil y el conocimiento de ello en poder de cualquiera, a saber, *qué es lo que de todo lo que se encuentra en la vida es deseable... Pues hay muchas consecuencias de la vida que hacen a los hombres privarse de ella, como la enfermedad, el dolor excesivo, las tormentas, de suerte que es claro que si nos fuese dado el poder de elegir, el no haber nacido en absoluto habría sido deseable, al menos en la medida del alcance de estas razones. Además, la vida que llevamos de niños no es deseable, pues nadie que esté en sus cinco sentidos consentiría en volver a ella. Además, muchos accidentes que no entrañan ni dolor ni placer, o que entrañan placer, pero no un placer noble, son tales que por lo que respecta a ellos es preferible*

él. Por esto es por lo que todos los hombres menosprecian todos los demás bienes en la medida en que saben lo que es la razón y son capaces de gustarla. Por esto es también por lo que *ninguno de nosotros sufriría el estar ebrio o ser un niño durante toda su vida*. Por esto, en fin, es por lo que el sueño, aunque *extremadamente placentero*, no es deseable, ni siquiera suponiendo que el que duerme experimente todos los placeres.

Cf. *Protr.*, p. 40, l. 6: "Es de todo punto digno de un esclavo el mero afán de vivir en lugar del de vivir bien", tesis favorita de Aristóteles.

la no existencia a la vida. Y en general, si se juntase todo lo que todos los hombres hacen y experimentan no de su grado, por no ser por ello mismo, y se añadiese a ello una existencia de una duración infinita, *no se preferiría en absoluto, en razón de estas experiencias, la existencia a la no existencia*. Pero además, ni por el placer de comer sólo o el sexual, si desapareciesen todos los demás placeres que proporcionan a los hombres el conocer, el ver o cualquier otro sentido, *apreciaría la existencia un solo hombre, a menos que fuese enteramente servil*, pues es claro que para el hombre que hiciera esta elección no habría diferencia entre nacer bestia u hombre... Lo mismo podemos decir del *placer de dormir*. Pues ¿cuál es la diferencia entre dormir un sueño ininterrumpido desde el primer día hasta el último de la vida, digamos por mil o cualquier número de años, y vivir la vida de una planta?

No es un azar que estos cursos paralelos de pensamiento sean tan semejantes el uno al otro. Es inconcebible que Aristóteles formulase inconscientemente del mismo modo en dos lugares diferentes una opinión que le era familiar. Todas las dudas desaparecen con la cita del *Protréptico* que sigue pocas líneas más abajo.

*Protr.*, p. 51, l. 11.

Dicen que cuando preguntaron a Anaxágoras por qué se debe elegir el nacer y el vi-

*Et. Eud.*, I, 5, 1216<sup>a</sup> 11.

Y así nos cuentan que Anaxágoras respondió a alguien que andaba planteando pro-

devuelto la *Etica Eudemia* a Aristóteles, ya no hay nada en contra de la conjetura de Bernays de que las discusiones exotéricas eran escritos muy determinados, de hecho las obras literarias de Aristóteles. Esta conjetura resulta confirmada por el nuevo material, sin el cual no hubiera pasado de una simple hipótesis. La única alteración necesaria es la de que en el presente caso no nos las habemos con un diálogo, como suponía Bernays, sino con el *Protréptico*.

*Protr.*, p. 52, l. 12.

Así, deben hacerse otras cosas [esto es, cosas externas] en razón de los bienes que tienen su sede en el hombre mismo; y entre estos últimos, aquellos que están en el cuerpo deben hacerse en razón de aquellos que están en el alma, y la virtud en razón de la *phrónesis*. La *phrónesis* es el bien supremo. [Sigue una definición de los bienes.]

*Protr.*, p. 59, l. 26.

Damos por supuesto que la felicidad es, o la *phrónesis* y un género de sabiduría, o la virtud, o la mayor cantidad posible de placer, o las tres cosas. [Sigue una explicación.]

*Protr.*, p. 41, l. 20.

Una parte del alma es la razón. Esta es el gobernante y juez natural de las cosas concernientes a nosotros. La naturaleza de la otra parte es seguir a ésta, sometándose a su gobierno.

preñable en vista de la situación. Hoy no cabe sino admitir que Diels siguió una pista errónea. Pero la sinceridad de su trabajo lo libró de resultar inútil.

*Et. Eud.*, II, 1, 1218<sup>b</sup> 32.

Todos los bienes son o externos, o [en el cuerpo, o] en el alma, y entre éstos los en el alma son más deseables; *distinción que hacemos incluso en nuestras discusiones populares*.

Pues la *phrónesis*, la virtud y el placer están en el alma, y algunas de estas cosas o todas les parecen a todos ser el fin.

*Et. Eud.*, 1219<sup>b</sup> 28.

Dése por supuesto que las partes del alma que participan de la razón son dos, pero que no participan de la misma manera, sino la una por su tendencia natural a mandar, la otra por su tendencia natural a obedecer y escuchar.

Los elementos que se tomaron ya elaborados en la *Etica Eudemia*, ensamblándolos de modo un tanto precipitado, se encuentran en el *Protréptico*, no sólo en una forma que representa por la mayor parte un eco literal, sino también, lo que es más importante, en el contexto al que pertenecían a la vez original y orgánicamente.

*Protr.*, p. 41, l. 22.

*El estado perfecto* de toda cosa es el que se halla de acuerdo con la *virtud* propia de la misma. Llegar algo a la virtud propia de ello es bueno. Una cosa se encuentra en un estado perfecto cuando posee su virtud lo más plena, absoluta y admirablemente posible. De esto se sigue que la virtud natural de una cosa es *tanto mejor cuanto mejor es la cosa misma* por naturaleza. Lo mejor por naturaleza es lo que tiene más del elemento que manda y dirige en sí, como lo tiene el hombre comparado con los demás animales. *Ahora bien, el alma es mejor que el cuerpo* (porque le corresponde más el mandar), y en el alma misma es la parte racional e intelectual mejor que el resto. . . *Se sigue necesariamente, por tanto, que la virtud de esta parte, cualquiera que sea, es la más deseable de todas las cosas*, no sólo para nosotros, sino también en absoluto o para quienquiera; y quienquiera admitirá, me figuro, que estamos constituidos, o entera o principalmente, por esta parte. Además de esto, cuando una cosa lleva a cabo *su obra* todo

*Et. Eud.*, II, 1, 1218<sup>b</sup> 37.

Dése, pues, así por supuesto, y también que *la virtud es el más perfecto estado*, o condición, o facultad de todas las cosas que tienen un uso y una obra propia. || Así es claro por inducción, pues así lo admitimos en todos los casos; por ejemplo, un vestido tiene su excelencia, pues tiene una obra y un uso propio, y el estado más perfecto del vestido es su excelencia. Análogamente, un vaso, casa o cualquier otra cosa tiene su excelencia. || *Por eso la tiene también el alma, pues ésta tiene una obra propia. Y demos por supuesto que al mejor estado corresponde la obra mejor; y puesto que son los estados el uno relativamente al otro, demos por supuesto que sean las obras respectivas la una relativamente a la otra. Y la obra de algo es su fin; claro es, pues, por esto, que la obra es mejor que el estado; pues el fin es lo mejor, por ser el fin; pues damos por supuesto que el estadio más perfecto, el final, es el fin por el cual existe todo lo demás. Que, por ende, la obra es mejor que el estado o la condición, es patente.*



vir, respondió la pregunta así: "Por ver los cielos y las cosas que hay en ellos, las estrellas y la luna y el sol", dando por supuesto que todo lo demás carece de valor.

blemas de esta suerte y preguntando por qué se debe preferir el nacer al no nacer: "Por ver los cielos y el orden todo del universo".

Puesto que la *Etica Eudemia* enlaza muy estrechamente a este representante de la vida teórica con los de las otras dos, y que este pasaje depende del *Protréptico* casi hasta en las palabras mismas, estamos justificados al adjudicar también lo que sigue a la misma fuente, hasta 1216<sup>a</sup> 27. Encontramos aquí a Sardanápalo opuesto a Anaxágoras como representante de la vida del placer, junto con Esmindirides el Sibarita "y otros que viven la vida del voluptuoso". Todas estas gentes creen que la felicidad y los placeres de los sentidos son una y la misma cosa. Aun cuando no tuviésemos prueba alguna, sería probable que el *Protréptico* mencionase a estos representantes de la vida voluptuosa, que la *Etica Eudemia* se limita a rozar, y también los de la vida política, de que la *Etica* no pone ejemplo alguno. El vigor plástico de la idea se ajusta más al estilo de una obra literaria que al de un curso, y en la *Etica* se limita Aristóteles a reproducirla como una anécdota vulgar, sin la plena viveza y eficacia de que es susceptible. Es un hecho, sin embargo, que Cicerón cita dos veces un pasaje de Aristóteles que prueba concluyentemente que también este pasaje procede del *Protréptico*.<sup>44</sup> Al rechazar la idea de la vida de Sardanápalo, cita Cicerón su epitafio, traducéndolo en hexámetros latinos.

Haec habeo quae edi quaeque exsaturata libido  
hausit, at illa iacent multa et praeclara relictæ.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Cic., *Tusc. Disp.*, V, 35, 101; *De Fin.*, II, 32, 106. Rose los imprime como procedentes ambos probablemente del diálogo *De la Justicia* (frg. 90). También Bernays suponía que fuesen fragmentos de un diálogo aristotélico, y sugería el *Nerinto*, del que no sabemos nada (*op. cit.*, p. 84). Bernays no los comparó con *Et. Eud.*, I, 5, 1216<sup>a</sup> 16, sino con el pasaje derivado de éste en *Et. Nic.*, I, 3, 1095<sup>b</sup> 19. Este último no es más que un débil eco del *Protréptico*, como la mayoría de las huellas de esta obra temprana que quedan en aquella tardía.

<sup>45</sup> Tengo lo que comí y lo que bebió mi apetito ya hartó, pero ahí dejó tantas cosas ilustres. (Nota del traductor español.)

Cicerón dice expresamente que saca de Aristóteles así el epitafio como el ingenioso método con que punza la frívola idea de la vida de Sardanápalo. La semejanza de estos pasajes con el de la *Etica Eudemia* no debe conducirnos a suponer erróneamente que Cicerón o su fuente hiciera uso de esta obra. Ninguna de las dos principales características de estos pasajes aparece en ella, ni en ninguno de los tratados de Aristóteles; y puesto que durante aquellos tiempos sólo se leían sus obras literarias, no puede caber duda de que Cicerón cita de una de ellas. Su coincidencia con la *Etica Eudemia* se debe simplemente al hecho de haberse servido ambos del *Protréptico*.

Esto resulta todavía más claro cuando examinamos más de cerca las demás palabras que cita Cicerón de Aristóteles. "Quid aliud, inquit Aristoteles, in bovis, non in regis sepulcro inscriberes?"<sup>46</sup> Ya no es posible precisar si Aristóteles decía realmente que el epitafio de Sardanápalo podía haber estado inscrito tan justamente sobre la tumba de un buey. Para mí la frase parece delatar sin equívoco el aire ligeramente burlón de Aristóteles, pero haber sido un tanto avulgarada. En el pasaje inmediatamente anterior de la *Etica Eudemia* (1215<sup>b</sup> 35), sobre la vida de los puros placeres de los sentidos, leemos: "Nadie apreciaría la existencia por el placer de comer sólo o el sexual, si desapareciesen todos los demás placeres que proporcionan a los hombres el conocer, el ver o cualquier otro sentido, a menos que fuese enteramente servil; pues es claro que para el hombre que hiciera esta elección no habría diferencia entre nacer bestia u hombre; en todo caso, el buey que los egipcios reverencian como Apis tiene en la mayoría de semejantes materias más poder que muchos monarcas". Puesto que las frases anteriores y posteriores (1215<sup>b</sup> 15-34, 1216<sup>a</sup> 2-10 y 1216<sup>a</sup> 11-16) están tomadas más o menos literalmente del *Protréptico*, es probable que también lo esté ésta. La comparación entre el buey Apis y los monarcas parece un tanto extraña aquí en la *Etica*, y es difícil de entender, puesto que anteriormente Aristóteles se había limitado a decir que sólo un esclavo elegiría semejante vida; pero Cicerón muestra que en el original se hacía una

<sup>46</sup> ¿Qué otra cosa, dice Aristóteles, cabría grabar en el sepulcro de un buey, que no de un rey? (Nota del traductor español.)

comparación entre el buey divino de los egipcios y el regio voluptuoso Sardanápalo, y esto explica la agudeza de decir que en materia de goce sensual tiene Apis más libertad que todos los monarcas del mundo (1216<sup>a</sup> 2). Aristóteles entresacó sin continuidad sus citas del *Protréptico*. Y ahora hemos seguido la pista de la mayor parte del capítulo quinto hasta el *Protréptico* (hasta 1216<sup>a</sup> 27, y sin interrumpir la serie de las ideas hasta <sup>a</sup> 36).

La *Etica Eudemia* contiene, pues, muchos más extractos y refundiciones del *Protréptico* de los indicados por referencias explícitas a las obras exotéricas. Y hay aún más pasajes en que se lo utilizó sin duda alguna, especialmente en el llamado libro VIII, cuyo evangelio de la "contemplación y servicio de Dios" está bebido del hondo sentimiento religioso de aquella primera obra. VIII, 3, 1248<sup>b</sup> 27-34 también hace acordarse del *Protréptico* (cf. frg. 57 en Rose). Finalmente, quedan por explicar ciertos notables pasajes a los que nunca se prestó hasta ahora suficiente atención. Dos de ellos están en el capítulo octavo del libro primero. Aristóteles muestra allí que la Idea del Bien no puede ser el sumo bien que buscamos; en otras palabras, saca las consecuencias éticas de la refutación de la teoría de las Ideas. En cuanto a la refutación misma, se refiere a una obra publicada. "Es cosa examinada de muchas maneras así en nuestras discusiones exotéricas como en las filosóficas".<sup>47</sup> Por las muchas "maneras" entiende Aristóteles la refutación de la teoría desde los puntos de vista lógico, ontológico y físico, que se distinguen claramente en la *Metafísica*. Por la refutación "exotérica" de las Ideas, no entiende nada "popular" en el sentido de opuesto a filosófico, según se ha supuesto; al contrario, la *Metafísica*, que también supone esta refutación, la califica expresamente de la más detallada y completa discusión de la cuestión de que se disponga. Aristóteles se refiere al libro segundo del diálogo *De la Filosofía*, que acababa de ser publicado en el momento en que daba sus lecciones de ética en Asos.<sup>48</sup> Por las "discusiones filosóficas" entiende sus lecciones

<sup>47</sup> *Et. Eud.*, I, 8, 1217<sup>b</sup> 22.

<sup>48</sup> Debemos atribuir la *Etica Eudemia* a este período por las siguientes razones: 1) Sus muy estrechas relaciones con las primeras obras antes mencionadas. Más tarde, en la *Etica Nicomaquea*, se borraron estas relaciones todo lo posible. 2) Su paralelismo con la fase más antigua y teológica de la

en forma, especialmente las de metafísica, compuestas también por aquel tiempo. La segunda referencia que hay en este capítulo es al mismo diálogo. "Además hay el argumento escrito en el discurso (λόγος) —que la Idea misma de Bien no es útil a ningún arte o lo es a todas las artes de la misma manera. Además, no es practicable", etc.<sup>49</sup> Los subsiguientes argumentos contra la Idea del Bien, que solamente se mencionan pero no se desarrollan, son también parte del extracto de este diálogo. Lo que está "escrito" está a la disposición de todos y puede encontrarse en "el discurso". Aristóteles tiene que referirse, por tanto, a una obra que hubiera sido objeto de publicación literaria y que fuera suficientemente bien conocida del círculo al que daba las lecciones para tener necesidad de mencionar su nombre. Esto confirma la conclusión que debemos sacar de su frecuente utilización del *Protréptico*: cuando Aristóteles empezó a dar por primera vez lecciones, se refería constantemente a sus diálogos y al *Protréptico*, dando por supuesto que sus oyentes estaban familiarizados con ellos.

Hay una referencia semejante en el libro VII: "como está es-

*Metafísica* en ideas y problemas. 3) La forma un tanto inconexa en que están incorporadas a I, 6-8 las partes que critican a Platón. Los pasajes que coinciden con el *Protréptico* son evidentemente restos de una lección escrita mientras Aristóteles estaba aún en la Academia. 4) El diálogo *De la Filosofía*, mencionado en I, 8, es el *terminus post quem*. Apareció en 348/7. 5) Corisco de Asos, omitido o borrado de propósito en la *Etica Nicomaquea*, aparece como un ejemplo convencional en II, 1, 1220<sup>a</sup> 19 y VII, 6, 1240<sup>b</sup> 25, en ambos lugares patentemente con un propósito humorístico. No hay nada en el curso de las ideas que obligue a Aristóteles a llamarle "el hombre más sombrío de la plaza pública". Sólo puede explicarse por la situación en que pronunció Aristóteles estas palabras.

<sup>49</sup> *Et. Eud.*, I, 8, 1218<sup>a</sup> 36. Esta referencia, juntamente con la del libro VII, que se discute en el párrafo inmediato, la declaró apócrifa Wilson y más tarde Susemihl. La forma parecía insólita. Pero en vista del gran número de referencias a las obras exotéricas en este primer período, y de la sistemática influencia recíproca entre el escribir y el enseñar que denuncian, no hay realmente nada de sorprendente en ella. Aristóteles se refiere también a discusiones orales en la Academia, como en *Et. Eud.*, VII, 6, 1240<sup>a</sup> 22 ("La actitud de un hombre hacia sí mismo es lo que determina las otras formas de amistad bajo las cuales acostumbramos considerar la amistad en nuestros discursos"); y a una investigación, patentemente de carácter dialéctico, dirigida por las definiciones recibidas: "las varias definiciones de amistad que damos en nuestro discurso" (VII, 11, 1244<sup>a</sup> 20).

crito en el discurso" (1244<sup>b</sup> 30). Y pocas líneas más abajo leemos (<sup>b</sup> 34): "Debemos juntar dos afirmaciones hechas en el discurso, la primera, que la vida es deseable, y la segunda, que el bien es..." (δεῖ γὰρ ἅμα συνθεῖναι δύο ἐν τῷ λόγῳ, ὅτι τε τὸ ζῆν αἰρετόν καὶ ὅτι τὸ ἀγαθόν...). Las palabras que siguen están corrompidas. Ahora bien, ambas afirmaciones se hacían realmente en el *Protréptico*. Se decía allí que la afirmación de la voluntad de vivir es al mismo tiempo la afirmación del deseo de conocimiento, puesto que la vida humana, en contraste con la de los animales y plantas, es conciencia y conocimiento (αἰσθάνεσθαι, γνωρίζειν).<sup>50</sup> Pero esto es exactamente lo que encontramos pocas líneas más arriba en la *Etica Eudemia* (<sup>b</sup> 23), que va seguido inmediatamente por la cláusula que contiene la frase "como está escrito en el discurso". Aquí también está corrompido el texto, habiendo desaparecido una palabra, pero el sentido es claro: si cupiera hacer el experimento de quitarle a un ser humano la conciencia y el conocimiento, pero dejándole el poder de observar su estado de espíritu, o lo que quedara de él, este ser humano se encontraría observando a un ser totalmente distinto, como si otro ser estuviera viviendo en su lugar. El pasaje correspondiente del *Protréptico* no se conserva, pero tiene que haber existido con seguridad, pues este mismo método de entresacar, abstraer y aislar, en punto al cual apela Aristóteles a "el discurso", se emplea constantemente en dicha obra,<sup>51</sup> y la idea de que el conocimiento y el intelecto son el verdadero yo del hombre sirve en ella de fundamento al imperativo de que debemos vivir tan sólo para esta parte más alta. Vemos, pues, que durante el tiempo en que se escribieron las más antiguas lecciones de ética, giraba principalmente en torno a estos escritos la discusión filosófica de la escuela de Asos.

El antiguo problema de los discursos exotéricos está ahora resuelto de una vez por todas. No sólo hemos demostrado el hecho de que Aristóteles se servía de sus obras literarias en sus lecciones —lo que apenas necesitaba de prueba, puesto que él mismo dice frecuentemente en una forma inconfundible que lo hace así (χορῆσθαι)—, sino también revelado, por medio de nuestro nuevo

<sup>50</sup> Jámbli., *Protr.*, p. 56, l. 22 y p. 44, l. 11.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 44, l. 11; p. 45, ll. 8, 18 y 25; p. 53, l. 3. Cf. *Et. Eud.*, I, 5, 1215<sup>b</sup> 32; VII, 12, 1245<sup>a</sup> 14; y VII, 14, 1248<sup>a</sup> 39, 40 y <sup>b</sup> 2.

material, qué escritos eran exactamente aquellos de que se servía, y cuál es la explicación filosófica de este notable hecho. Está ligado con su desarrollo intelectual. En el primer período subsiguiente a su ruptura con la teoría de Platón, cuando se hizo completamente necesario escribir de nuevo todas las principales ramas de la filosofía, tomó de sus primeras composiciones cuanto podía utilizar aún, construyendo lo nuevo con ayuda de lo viejo. Así, por ejemplo, al final del libro primero de la *Etica* más antigua estaba la crítica de las Ideas tomada del diálogo *De la Filosofía*, algo aislada entre pasajes más antiguos tomados del *Protréptico*; la *Etica Nicomaquea* aporta, en cambio, un esquema enteramente nuevo, que presupone, como es natural, su nuevo punto de vista desde el principio. Ya se discutió el papel representado por el *Protréptico* en la *Metafísica* más antigua. En Asos pudo Aristóteles seguir pensando que su distanciamiento de Platón no era tan grande, sino que podía mantener por todas partes el contacto con su período académico. Más tarde descubrió consecuencias más serias en sus nuevas ideas. Estas le llevaban más y más lejos de las viejas. Entonces desaparecieron de vista por completo sus primeros escritos platónicos; parece haber renegado incluso de los comienzos de su emancipación de Platón, de sus primeros ensayos de una filosofía crítica propia, como estando todavía demasiado penetrados por los supuestos de su período dogmático. Esta parece ser la explicación del estado fragmentario de la *Etica* y la *Metafísica* más antiguas.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> No puedo dejar este tema sin mencionar los tres libros que son comunes a las dos versiones de la *Etica*. *Et. Nic.* VI no puede pertenecer a la *Etica Eudemia* a causa de su idea de la *phrónesis*, que es esencialmente posterior a la de *Et. Eud.*, I y VII, y arguye contra ésta. Debemos suponer que estos tres libros entraron en la versión *Eudemia* juntos y en un momento posterior, y por consiguiente que proceden de la edición *Nicomaquea*; pero esto no prueba que la última sea toda de una pieza. La falta de conexión entre los dos estudios del placer, en los libros VII y X, sigue siendo un problema. El del libro VII es verosíblemente algo anterior al del libro X. Supone una conclusión diferente.

## CAPÍTULO X

## LA POLITICA ORIGINAL

SI POSEYÉSEMOS los escritos que conocían los antiguos, tendríamos un cuadro del desarrollo político de Aristóteles que iría desde sus comienzos académicos hasta su vejez. La serie empieza con los dos libros sobre el *Político*, inspirados por la obra de Platón del mismo nombre, y los cuatro "voluminosos" libros *De la Justicia*.<sup>1</sup> Mientras que estos escritos nos habrían dado un conocimiento más exacto de la relación entre la política de Aristóteles y la de Platón, *Alejandro o De la Colonización*, memoria en forma de diálogo, también perdida, nos habría hecho entrar en el periodo posterior en que el regio discípulo andaba derrocando y creando imperios por Asia, mientras el filósofo senescente seguía desde lejos con mirada ansiosa el vertiginoso vuelo de sus fortunas. La pérdida de esta obra nos ha ocultado lo que más nos habría gustado saber —el efecto de este cambio en el escenario de la historia universal sobre el pensamiento político de Aristóteles.<sup>2</sup> La obra *De la Monarquía*, de cuya autenticidad no tenemos ni motivo, ni derecho (en vista del testimonio del catálogo alejan-

<sup>1</sup> Cic., *De Rep.*, III, 8, 12.

<sup>2</sup> Luz indirecta sobre sus ideas acerca del problema de la relación entre griegos y asiáticos, que fué necesariamente decisivo por lo que respecta a los métodos de colonización, la arroja el fragmento de una carta a Alejandro en que le aconseja conducirse con los griegos como un guía y con los bárbaros como un monarca absoluto e ilimitado, que es a lo que estaban acostumbrados; tratar a los primeros como amigos e iguales y a los últimos como "animales o plantas" (frg. 658). El disentimiento de Eratóstenes y Plutarco muestra con qué energía rechazaban esta manera de ver los humanitarios cosmopolitas de la época helenística. Aunque típicamente griega, en el caso de Aristóteles era ciertamente el resultado de una fría reflexión sobre los hechos. El intento de adjudicar este fragmento a la obra *De la Monarquía* (Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, p. 206) no me parece afortunado.

drino de las obras de Aristóteles) de dudar, debe pertenecer al tiempo en que el filósofo preparaba al hijo de Filipo para desempeñar su alto cargo, o más bien debe de ser la señal de la conclusión de aquel período. No debemos dudar ni un momento que en este libro Aristóteles, que lucha tan seriamente con el problema de la monarquía en su *Política*, trataba de dar un nuevo contenido ético y espiritual a la idea tradicional del rey.<sup>3</sup> Todas estas son serias pérdidas por lo que respecta a la historia de la época y a la personalidad del pensador; pero la desaparición de aquel monumento de la ciencia peripatética, la colección de 158 constituciones, ha inferido a nuestro conocimiento de la historia y la cultura griegas una herida incurable. La afortunada recuperación del libro primero de la colección, la *Constitución de Atenas*, escrita por el propio Aristóteles como una especie de canon para el conjunto, ha hecho seguro en todo caso el que la empresa no se organizó hasta aquellas últimas décadas en que alcanzó el filósofo su madurez. Nada más significativo de la forma seguida por su desarrollo intelectual que el hecho de que no acumulara esta gigantesca masa de material hasta mucho después de haber puesto las bases sistemáticas de su pensamiento político, mientras que teóricamente debía de haberlas precedido. Los dos puntos más distantes uno de otro en el tiempo, los libros *De la Justicia* y sobre la naturaleza del *Político* al comienzo, y la colección y clasificación de constituciones al término, hacen segura la dirección general de su desarrollo intelectual.

El primer objeto de nuestro interés es el comienzo, la ruptura

<sup>3</sup> Debía de ser una memoria dirigida a Alejandro al ascender al trono, algo semejante al *Protréptico* y al *A Nicocles* de Isócrates, es decir, de un carácter más bien general y ético. A un rey que se encuentra en la cúspide del poder y del éxito no se le dirigen consejos filosóficos sobre la forma en que debe mirar su cargo. Esto concuerda con lo que dice Cicerón (*Ad Att.*, XII, 40, 2 y XIII, 28, 2) de una carta "exhortatoria" de Aristóteles, escrita a petición de Alejandro y que trataba, entre otras materias, de la cuestión de la verdadera gloria. La memoria *De la Monarquía* informaba a los griegos de los principios éticos y políticos de acuerdo con los cuales se había educado a Alejandro, y al pedir a su maestro que los escribiera y publicara en forma de carta "exhortatoria", claramente indicaba el joven príncipe su intención de reinar según el espíritu de ellos.

con Platón. Nuestra principal fuente de conocimiento debe ser siempre el análisis de los ocho libros conservados de la *Política*, pero este análisis sólo puede esperar buenos resultados, aquí como en la *Ética* y la *Metafísica*, si tomamos lo que queda de los primeros escritos como un criterio con que apreciar el grado del distanciamiento constantemente creciente de Aristóteles respecto de su punto de partida. Una vez más nos proporcionan aquí los fragmentos que hemos recuperado del *Protréptico* un material valioso, que nos resarce hasta cierto punto de la irreparable pérdida de las principales obras políticas de sus primeros días.

El objetivo de Platón era el de hacer de la política una ciencia, uniéndola inseparablemente con la teoría de la virtud individual y basándola en el conocimiento de la Idea del Bien. La *República* está construída sobre una investigación de la esencia de la justicia. Este fué el modelo para los libros *De la Justicia* de Aristóteles, que Cicerón llama a su vez sus modelos en su *República*. En la primera *Ética* independiente de Aristóteles ya no era el Bien el objeto efectivo de toda ciencia ética y política; pero en su período más antiguo era el núcleo de la política, exactamente como es el tema de la *República* de Platón. Lo sabemos así por el importante fragmento del libro segundo del *Político* en que se califica el Bien de la más exacta de todas las normas. Esto presupone la teoría de las Ideas del último período de Platón, que como ya vimos se ocupaba principalmente, por lo que respecta a la ética y la política, con los problemas de la exactitud y de la norma y destacaba los conceptos de medida y medición.<sup>4</sup> El punto resulta confirmado por el *Protréptico*, que manifiesta en forma digna de nota la exactitud de la ciencia política, y que pone a ésta, como una nueva forma de conocimiento teorético, en contraste con la política práctica. El propósito de la ciencia política, leemos allí, no es tratar un estado particular con todos los métodos sugeridos por la experiencia; semejante proceder —el único que admite en absoluto tocante a la práctica corriente el Aristóteles de los libros cuarto y quinto de la *Política*<sup>5</sup> —es ob-

<sup>4</sup> Ver *supra*, pp. 106-107.

<sup>5</sup> En la *Pol.*, IV, 1, 1288<sup>b</sup> 21-1289<sup>a</sup> 7, se critica la teoría convencional del estado ideal por ocuparse tan sólo con la construcción de un estado de acuer-

jeto de condenación expresa. "Así como no hay hombre que sea un buen constructor si no usa cordón u otro útil semejante, sino que se reduce a imitar otras construcciones, de igual manera, quizá, si un hombre que hace leyes para una ciudad o practica la política se reduce a mirar e imitar otras acciones humanas o constituciones, espartanas, cretenses u otras semejantes, no es un buen y perfecto legislador. Pues la copia de una cosa que no es ideal (*καλόν*) no puede ser ideal, y la copia de una cosa que no es divina y permanente no puede ser divina y permanente".<sup>6</sup> Sólo el puro filósofo, que se desembaraza absolutamente del empirismo y fija su vista en la ley de la naturaleza y del ser como el sumo arquetipo; que, como un buen piloto, sólo echa anclas en un fondo eterno y permanente —sólo él puede dar leyes duraderas y sólo su manera de proceder es justa y normativa.<sup>7</sup> La idea de naturaleza que se encuentra aquí varias veces se distingue sin ambigüedad del concepto aristotélico posterior de φύσις por los sinónimos empleados para designarla. Significa aquello que a la vez *es* y *debe ser*, de acuerdo con la metafísica de Platón. Su colorido peculiar está obtenido poniendo de relieve su carácter arquetípico. Las artes mecánicas construyen su canon —este ejemplo debe tomarse simbólicamente— de acuerdo con la naturaleza. De la misma manera toma la más exacta de todas las artes, la política filosófica, su canon de la naturaleza misma (φύσις αὐτή), que es el ser de las Ideas. La política filosófica es de hecho una canónica de valores, que se ocupa exclusivamente con normas ab-

do con normas ideales, y no con la cuestión, habitualmente más urgente en la política real, de cómo mejorar un estado determinado que no concuerda con la norma ideal, sino que quizá es de todo punto inferior a ella, estando de todo punto corrompido. Esto no puede hacerse realmente sin sentar una norma, pero menos aún sin una rica experiencia y el conocimiento de casos análogos de la realidad, como lo muestran los libros IV-VI de la *Política*.

<sup>6</sup> Jámbli., *Protr.*, p. 55, ll. 7-23. Es interesante notar que la teoría sofística del estado, que sostenía que la constitución perfecta estaba realizada en Esparta o en Creta, se encuentra rechazada en el *Protréptico* por estar demasiado apegada a la realidad empírica o tomar sus normas de ésta, mientras que en la *Pol.*, IV, 1, 1288<sup>b</sup> 41 se la rechaza por la razón opuesta, de proceder demasiado esquemáticamente y referirlo todo a una norma, en lugar de adaptarse por completo al caso realmente dado.

<sup>7</sup> Jámbli., *Protr.*, p. 55, l. 24.

solutas (ὄρον). La relación entre esta política teórica y la variedad práctica se precisa por medio del agudo símil de los ojos, que no hacen ni producen nada, salvo distinguir las cosas visibles y volverlas claras, y sin los cuales, no obstante, seríamos prácticamente unos impedidos, incapaces de gobernar.<sup>8</sup> Esta es la política desarrollada en el *Político* de Platón. El lento mecanismo de un sistema de derecho abstracto se pone en contraste aquí con el regio artista del gobierno, cuyo viviente conocimiento de las Ideas le da una adaptabilidad frente a los casos difíciles de la política práctica como no puede obtenerse jamás por medio de una simple erudición libresca de autoridades, sino que debe compararse más bien al arte del médico, porque brota del conocimiento viviente y creador.<sup>9</sup>

Así, la única forma de pensamiento político reconocida primitivamente por Aristóteles fué la que le transmitió Platón, la utopía. Aristóteles buscaba el ideal absoluto, que no se encuentra en la experiencia.

Acerquémonos con estas ideas a los ocho libros conservados de la *Política*. El rasgo característico de su construcción es que el conjunto culmina en una pintura del estado ideal (ἀρίστη πολιτεία) en los dos últimos libros (VII y VIII).<sup>10</sup> Esta cumbre des-

<sup>8</sup> Jámbli., *Protr.*, p. 56, l. 4. "Pues así como la vista no hace ni construye nada (pues su única función es distinguir y revelar cada cosa visible), y sin embargo nos permite obrar y nos ayuda sumamente en nuestras acciones (pues seríamos casi completamente incapaces de gobernar si nos encontrásemos privados de ella), de igual manera, puesto que también existe el conocimiento teórico, es evidente que hacemos miles de cosas de acuerdo con él, eligiendo unas y evitando otras, y en general logrando todas las buenas en razón de él." Este pasaje del *Protréptico* influyó en *Et. Nic.*, VI, 13, 1144<sup>b</sup> 11, donde Aristóteles ilustra la función de la *phronesis* con el ejemplo de "un cuerpo vigoroso que se mueve sin vista" y por ello "tropieza de mala manera".

<sup>9</sup> Los griegos llamaban a las ciencias "artes" porque jamás perdieron de vista ni un instante los productos culturales de la actividad teórica. Arte o τέχνη comprende realmente tanto el contenido entero del conocimiento teórico (y en este sentido lo ponen Platón y Aristóteles en contraste con la experiencia, porque por conocimiento entienden algo conceptual), cuanto el poder que hace este conocimiento fecundo en la vida.

<sup>10</sup> Sigo la numeración tradicional de los libros, según se encuentra en los manuscritos, y no la modificación preferida por los más de los editores. No

cansa, sin embargo, sobre la ancha base empírica de una teoría de las múltiples formas de la vida política real, con sus variedades y sus transformaciones mutuas, a lo que se añade una casuística de las enfermedades del estado y de los métodos de tratarlas (IV-VI). El libro anterior (III) precisa los supuestos elementales de la política, desarrollando los conceptos de la ciudad y del ciudadano, y derivando las diversas formas de constituciones de los diferentes modos de distribuir los derechos políticos en los distintos estados. Nos limitamos a dar aquí un rudo resumen del contenido, a fin de destacar lo más claramente posible los principales rasgos de la construcción. En el libro II antepone Aristóteles a esta teoría de los elementos una revista crítica de los sistemas de los teóricos anteriores de la política. A esto, a su vez, suministra el libro primero una introducción todavía más elemental, discutiendo las formas fundamentales de gobierno (ἀρχή) más bien desde el punto de vista sociológico o económico, y tomando así su punto de partida genéticamente de los ingredientes más simples de la vida política.

Hay una acabada lógica interna en la reunión de estos libros en un todo. Nada hay que no parezca conducir, en un progreso metódico, al término que corona el conjunto, el modelo ideal de un estado que llena todos los deseos. Pero durante siglos, desde el momento mismo en que se estudió sistemáticamente la *Política*, un examen crítico apretado reveló dificultades que hacen poco probable, y de hecho imposible, que el tratado tal como lo tenemos se planease de una vez en su totalidad o surgiese de un solo acto creador del espíritu. Hasta el presente han hablado los investigadores principalmente de las dificultades de la composición literaria; pero nosotros no debemos aplicar criterios literarios aquí, y el hecho es que los problemas de la composición tienen una raíz más profunda; la *aporía* filológica brota de una dificultad en la estructura y el método filosófico. Por el momento, de consiguiente, no entraremos en análisis detallados, ni seguiremos a Aristóteles libro por libro, tan sólo para perdernos, como ha sucedido con tanta frecuencia, en cuestiones puramente

pretendo negar que haya un núcleo de observaciones correctas en la base de su proceder, pero las dificultades no pueden suprimirse del todo cambiando el orden de los libros.

externas sobre el justo lugar de pasajes y libros. Debemos empezar por contemplar la peculiar cara de Jano que presenta la *Política* en conjunto, mirando a los idealistas como si fuese una utopía platónica y a los realistas como si fuese una fría ciencia empírica, y en realidad siendo evidentemente ambas cosas a la vez.

En audacia de la imaginación creadora y en grandiosidad legislativa no puede compararse el estado ideal de Aristóteles con la *República* de Platón, ni siquiera con las *Leyes*. Se ha dicho con verdad que en las *Leyes* hace Platón más moderado su ideal del estado con el fin de acercarlo a la realidad, y que Aristóteles lo hace todavía más flexible. Al proceder así, sigue Aristóteles el camino tomado por Platón en su ancianidad, pero mucho más sigue su propia tendencia íntima, que trata de conciliar la Idea y la realidad a toda costa. El mismo nos dice que al imaginar un estado ideal, podemos suponer condiciones tan favorables como nos plazca, pero no imposibles.<sup>11</sup> La parte utópica de su *Política* no es, sin embargo, su verdadera fuerza, aunque el estado ideal proporciona el marco dentro del cual se detalla la organización externa de la estructura entera. El rasgo verdaderamente original y característico de la obra es la forma en que recoge el concepto de un estado ideal de Platón apoyándolo en una ancha base empírica que llega a ser una ciencia descriptiva de las constituciones, cuyo método desarrolla con profunda sagacidad. Lo importante para Aristóteles es soldar las dos formas de la política, amalgamar los libros VII y VIII, que contienen el estado ideal, con IV-VI, que desarrollan la teoría de los estados realmente históricos, o más bien de las múltiples variedades, enfermedades y tratamientos para éstas de los estados reales. El principio de esta composición está claramente enunciado por él mismo al final de la *Ética Nicomaquea*, donde junta la política a la ética con el fin de unir las dos en una sola y amplia ciencia del hombre, comprensiva a la vez de los aspectos individuales y los sociales (ἢ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία). “Primeramente, si los pensadores anteriores han dicho algo bien en detalle, tratemos de examinarlo; luego, a la luz de las constituciones que coleccionamos (ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν), estudiemos qué clases de influen-

<sup>11</sup> *Pol.*, II, 6, 1265<sup>a</sup> 17 (en el curso de la crítica de las utopías de Platón) y VII, 4, 1325<sup>b</sup> 3<sup>8</sup>.

cias conservan y destruyen los estados, y qué clases conservan o destruyen las distintas formas de constituciones, y a qué causa se debe que unas estén bien administradas y otras mal. Una vez estudiadas estas cosas, habremos, quizá más probablemente, de ver, echando una amplia mirada en torno, qué constitución es mejor, y cómo debe ordenarse cada una, y de qué leyes y costumbres debe usar, si ha de irle a satisfacción”.<sup>12</sup>

Este programa implica patentemente un momento crítico en el desarrollo de la *Política* de Aristóteles. Con un lenguaje inequívoco abandona aquí el filósofo el método puramente constructivo que habían seguido con anterioridad Platón y él mismo, para basarse en un estricto estudio empírico. Lo que dice es, de hecho —y nada sino su extrema franqueza ha impedido que se le entienda—: “Hasta ahora he empleado otro método. He construído mi estado ideal por medio de la lógica, sin estar suficientemente familiarizado con los hechos de experiencia. Pero ahora tengo a mi disposición el rico material de las 158 constituciones, y voy a emplearlo para dar al estado ideal una base positiva.”<sup>13</sup>

<sup>12</sup> *Et. Nic.*, X, 10, 1181<sup>b</sup> 13 hasta el final.

<sup>13</sup> Siempre debemos recordar que las declaraciones acerca del punto de vista de Aristóteles que encontramos en los tratados, o más bien en las versiones supervivientes de los tratados, sólo pueden entenderse tomándolas como estadios dentro de la vida de totalidad de su incesante desarrollo intelectual. De aquí que haya con frecuencia cosas relativas a ellas que no son plenamente comprensibles para aquellos que no tienen presentes los demás momentos del proceso. Muchos pasajes de la *Ética* y la *Metafísica* deben entenderse como una polémica consigo mismo, en que el filósofo deja atrás sus ideas anteriores. Entre ellos se encuentra la conclusión de la *Ética*, “una vez estudiadas estas cosas, habremos, quizá más probablemente, de ver, echando una amplia mirada en torno, qué constitución es la mejor”, que alude a un estudio anterior, en que no había entrado todavía en su cabeza la idea de semejante laborioso y fatigoso rodeo a través de los hechos empíricos. Que la expresión ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν se refiere a la colección de 158 constituciones —συναγωγή en este sentido es común en Aristóteles (compárese συναγωγή τεχνῶν)—, se ha conjeturado de tiempo en tiempo, así como en negarlo se ha gastado mucha inútil ingeniosidad, últimamente por Heitz (*Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, pp. 231 ss.). Imposible era, naturalmente, sacar de estas palabras conclusiones sobre el desarrollo de Aristóteles cuando aún no se había recuperado la *Constitución de Atenas*, que pertenece a su último período, y aún no se había reconocido en la *Nicomaquea* la última edición de la *Ética*.

Esto se escribió al final de la última versión de la *Ética*, es decir, en la última década de Aristóteles. La colección de constituciones nació al mismo tiempo. Fué el período durante el cual dió Aristóteles a su primera metafísica teológica la ancha base de una teoría del ser en general, mientras que en la *Ética* empezaba el elemento psicológico y descriptivo a desalojar el modo especulativo de tratarla. Cabe que alguien encuentre sorprendente que este desarrollo tuviera lugar tan tarde. Hemos imaginado a Aristóteles marchando por aquel camino desde el principio. Pero el hecho de que su progreso fué gradual resulta plenamente probado por el contraste entre el último párrafo de la *Ética Nicomaquea* y el método del *Protréptico* y el *Político*, a una con las indicaciones temporales, que no admiten ambigüedad. La observación sobre la inserción de una parte nueva y empírica antes de la teoría de la mejor constitución se refiere a los libros IV-VI, cuyo contenido indica allí claramente Aristóteles; y hace mucho que se ha inferido que estos libros están compuestos del material contenido en la colección de constituciones, porque, aun prescindiendo por completo de este pasaje, su actitud frente al tema es diferente, desplegando una inagotable riqueza de ejemplos históricos.<sup>14</sup> Son los únicos libros de la *Política* que mencionan acontecimientos históricos recientes. La alusión al asesinato del rey Filipo (336) prueba que se escribieron durante la segunda estancia de Aristóteles en Atenas.<sup>15</sup> Que aprovechara Aristóteles esta oportunidad

<sup>14</sup> W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. I (Oxford, 1887), p. 491. Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, vol. I, p. 359.

<sup>15</sup> *Pol.*, V, 10, 1311<sup>b</sup> 2. El asesinato no está mencionado como un hecho reciente, ni en absoluto por el interés del hecho mismo, sino como un caso dentro de una serie de asesinatos semejantes citados como ejemplos del asesinato de príncipes por venganza (τιμωρίας χάριν). De aquí que el pasaje pueda haberse escrito mucho después. Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, vol. I, p. 154, n. 4, infiere de él que la *Política* entera se escribió tarde, pero la cuestión es precisamente hasta dónde quepa extender su implicación cronológica. Únicamente los libros IV-VI, que Aristóteles mienta al final de la *Ética* como basados en la colección de constituciones, y que tienen este origen estampado inequívocamente en sus rostros, pueden atribuirse con certeza al último período de Atenas. Estos libros son contemporáneos de la composición de la *Ética Nicomaquea*. Que el resto es anterior se demostrará más abajo. El primer libro es, sin embargo, una excepción.

para volver a escribir la *Política* entera, ni está dicho, ni es en sí probable. Debemos indagar, por consiguiente, hasta dónde es aún posible distinguir estratos anteriores y posteriores. Para hacerlo así podemos partir de los resultados obtenidos por aquellos que han investigado el orden exacto de los libros.<sup>16</sup>

Desde el momento mismo en que los humanistas italianos del Renacimiento se interesaron por la *Política*, los críticos han atacado el orden tradicional y tratado de restaurar el "auténtico" por medio de alteraciones más o menos violentas. En el siglo XIX se abrieron estas teorías paso en las ediciones. Los libros finales, VII y VIII, se colocaron tras el tercero, y de IV-VI se hizo el final. Dentro de este último grupo, a su vez, se acostumbraba cambiar mutuamente de sitio a los libros quinto y sexto. En los últimos años protestó enérgicamente Wilamowitz contra esta furia de alteraciones, y la verdad es que semejante operación mecánica es poco probable que traiga la tradición a un "orden". Nuestra primera tarea debe ser el lograr la comprensión de la necesidad histórica del actual estado de cosas. Pero en esto podemos obtener esencial ayuda de los hechos que sacaron a luz los críticos. Los libros II y III no son una introducción a una teoría general del estado. Es patente por su método, por sus problemas y por algunas declaraciones explícitas, que están destinados a dar paso a la pintura de un estado ideal a la manera de Platón.<sup>17</sup> Los que querían hacer a los dos últimos libros, que contienen esta pin-

<sup>16</sup> Wilamowitz fué la primera persona que adelantó la conjetura de que en la *Política* había capas posteriores superpuestas a capas anteriores (*Aristoteles und Athen*, vol. I, pp. 356 ss.), y fué su agudo sentir histórico quien dió por primera vez a Aristóteles su justo lugar de hombre y de estudioso de la política dentro del desarrollo del siglo cuarto.

<sup>17</sup> Es patente a primera vista que el libro II es una introducción histórica y crítica a una teoría del estado ideal, y no a una teoría del estado sin especificar. El libro III parece, a su vez, dar paso a cuestiones más generales, el concepto de ciudad y de ciudadano como tales y la clasificación de todas las formas posibles de constituciones, las malas tanto como las buenas. Pero el carácter normativo de esta clasificación muestra que Aristóteles trabaja con vistas al mejor estado. Este último está realmente presente de un cabo a otro en su espíritu; ver III, 3, 1276<sup>a</sup> 30 ss. (y cf. VII, 4, 1325<sup>b</sup> 39); III, 4 (donde pregunta si la virtud del hombre y la del ciudadano son la misma o no, por ejemplo 1276<sup>b</sup> 37 y 1277<sup>a</sup> 2 y 5); III, 5, 1278<sup>a</sup> 8 y 17 (el estudio de los derechos políticos de los artesanos); III, 9, 1280<sup>b</sup> 5, 31, 39 y 1281<sup>a</sup> 2 (la



tura, seguir inmediatamente a dicha introducción, estaban en situación de apelar al hecho de que II y III están estrechamente relacionados con VII y VIII por medio de mutuas referencias, mientras que no mencionan los libros intermedios IV-VI. Su conexión con estos últimos es muy floja.<sup>18</sup> Los lectores atentos no podían dejar de notar que estos libros intermedios interrumpen y trastornan positivamente la construcción del mejor estado. Pues aunque el final de la *Etica Nicomaquea* dice que deben formar la base de ella, tal disposición no pasó nunca de ser una buena intención, y de hecho ni preparan en manera alguna semejante construcción, ni menos la llevan a cabo, o en todo caso no directamente. La consideración decisiva fué la de que en los manuscritos aparece la primera frase de VII también al final de III, sin más que ligeras alteraciones verbales. Al principio de VII se emplea el estilo adecuado a la apertura de una monografía independiente, mientras que al final de III es la forma como para enlazar directamente con las reflexiones terminales del libro. Los escritos de Aristóteles contienen varios ejemplos de semejantes indicaciones técnicas acerca del orden de los rollos. El hecho de que el libro VII siguió alguna vez a III ya no fué así una hipótesis, sino una tradición expresa.

Si supusiéramos que las palabras que cierran la *Etica Nicomaquea* y dan el esquema de la *Política* no las escribió el propio Aristóteles —como se ha insinuado efectivamente—, sino su editor, sea Nicómaco o Teofrasto, entonces sería este último quien interrumpió el auténtico orden aristotélico insertando los libros IV-determinación de la idea exacta del estado como organización para la educación pública y la condenación del "estado manchesteriano"); III, 13, 1284<sup>a</sup> 1 y <sup>b</sup> 25; III, 14, 1284<sup>b</sup> 38; III, 15, 1286<sup>a</sup> 8 y 15; y III, 18, 1288<sup>a</sup> 33 hasta el final.

<sup>18</sup> Sobre referencias a VII y VIII en III ver la nota anterior. Por el contrario, VII, 4, 1325<sup>b</sup> 34 se refiere retrospectivamente a III, 6-8; y VII, 14, 1333<sup>a</sup> 3 se refiere a III, 6, esp. 1278<sup>b</sup> 32 ss., con las palabras "como observé en la primera parte de este tratado". VII, 16, 1335<sup>b</sup> 4 se refiere anticipativamente a VIII. Esto hace que lo más notable de todo sea que III, VII y VIII no tengan en cuenta para nada a IV-VI, especialmente dado que IV-VI, a su vez, no dejan de hacer referencias a III y VII. Pero estas últimas no son tales que pidan la inserción de IV-VI entre III y VII-VIII. De hecho, esta inserción parecía resultar excluida por la conexión entre III y VII-VIII y sus referencias mutuas. (Ver más abajo, pp. 314-316.)

VI. Pero si el esquema procede de Aristóteles, lo que me parece la única interpretación digna de confianza, los insertó él mismo y las palabras del final del libro III son un residuo del estado de cosas original. En cualquiera de los dos casos queda probado que VII y VIII seguían originalmente a II y III, pero si hizo la inserción el propio Aristóteles, no tenemos derecho alguno a rectificar el paso. Lo que debemos distinguir no es, por consiguiente, un orden verdadero de los libros y un orden falso, sino uno anterior y otro posterior. La dificultad ha brotado del desarrollo intelectual de Aristóteles, y en lugar de imponer un orden por la fuerza, debemos agradecer a la tradición el que todavía nos permita echar una mirada a la evolución de sus ideas, aunque una mirada sólo posible porque la ampliación final no brotó orgánicamente de la *Política* más antigua, y porqué las partes están simplemente prendidas, no cosidas.

Repasando los resultados que hemos obtenido hasta aquí, tenemos primeramente la *Política* original del estado ideal, directamente vinculada con Platón en virtud de su objetivo. Empieza en el libro II con una revista histórica de los teóricos anteriores del estado ideal, incluyendo a Platón, y con una crítica de sus utopías. Con toda evidencia era este libro el comienzo original, del mismo modo que la parte histórica es el comienzo de la *Metafísica*, del diálogo *De la Filosofía* y de los libros *Del Alma*. Pero no servía de introducción a otra cosa que a una discusión del estado ideal, y por eso hubo de anteponérsele una introducción más general cuando la discusión se desplegó en una teoría general del estado.<sup>19</sup> En el libro III tenemos la transición a los conceptos fundamentales entrañados por el estado. Su principal contenido es la derivación de las seis constituciones arquetípicas del grado de participación en el gobierno disfrutado por los ciudadanos. Una vez más tenemos aquí la característica busca de normas e ideales absolutos, especialmente en la distinción entre las formas auténticas y las degeneradas. La actitud es exactamente tan teórica y conceptual como la de la descripción efectiva del mejor estado en los libros VII-VIII a la que se refiere a menudo. Hemos de volver a esta última.

<sup>19</sup> Sobre los fundamentos de la idea de que el libro I es tardío ver más abajo, pp. 312-313.

Frente a este cuadro especulativo se alza la parte empírica de los libros IV-VI. Esta parte no presenta huella alguna del viejo espíritu platónico constructivo e idealista. Pero Aristóteles define expresamente su actitud respecto a la parte más vieja cuando al comienzo de IV explica que además de la construcción del ideal, no es una tarea menos importante del teórico de la política el examinar qué sea bueno o malo para un estado particular en ciertas condiciones. La constitución de un ideal absoluto y la determinación de la mejor política posible en ciertas condiciones son partes de una y la misma ciencia. Sus observaciones sobre este punto muestran que sentía alguna dificultad en combinar las especulaciones utópicas de Platón con este método puramente empírico, aunque se creía capaz de superarla. Trataba de escapar a ella señalando la analogía de una doble forma de medicina y gimnástica, la una que se ocupa con el tipo puro y la otra que aplica el conocimiento así obtenido al caso dado. A lo largo de la introducción a la parte empírica apenas cabe disimular el sentimiento de que hay una tácita polémica contra la simple construcción de ideales y de que Aristóteles estaba muy orgulloso de su innovación. La afirmación sin compromisos del ideal inasequible no podía ocultar las desgarradas realidades de la política griega.

Pero el punto principal es el de que en las investigaciones empíricas de los libros intercalados ya no es el estado ideal la norma que determina lo asequible y deseable en ciertas circunstancias. La norma es inmanente y biológica. Se obtiene sumiéndose uno mismo simpáticamente en las múltiples formas posibles del estado, y no mirando a una sola y fija meta ideal. De aquí que no se cansa nunca Aristóteles de insistir en que no hay sólo una clase de democracia, una clase de oligarquía, y así en lo demás, sino variedades muy divergentes, y mientras que en el libro III se consideran la democracia y la oligarquía como simplemente degeneradas y contrarias a la norma, en IV hay los dos tipos a los que en la práctica habrá que reducir casi todas las constituciones reales, aunque Aristóteles siga manteniendo su vieja división sistemática en dos categorías de valor, las buenas constituciones y las perversiones de las mismas. Lo esencial para la inteligencia de los libros IV-VI no es lo que conserve Aristóteles

del viejo método, sino el nuevo, que jamás hubiera podido derivarse de una especulación sobre el estado ideal. En tal especulación era la regla la división lógica, pero aquí lo es el sentido de la forma biológica. Así resulta claramente en la detallada comparación metódica entre la teoría de las formas del estado y la de la morfología de los animales que coloca Aristóteles al comienzo de su nuevo estudio.<sup>20</sup> Es una prueba tangible e inequívoca de la influencia ejercida sobre el modo constructivo de pensar que había heredado de Platón por las ciencias descriptivas de la naturaleza, especialmente la biología y morfología, que no hicieron más que desarrollarse por todos lados durante su último período. No se trata sólo de la verificación que sobre la constitución conceptual ejerce la experiencia. Esta había sido siempre su tendencia; incluso en la vieja pintura del estado ideal había recurrido a la experiencia para confirmar o rechazar las especulaciones de Platón. Pero en estos libros tardíos le llevó la imparcial observación de la realidad empírica a un modo completamente distinto de tratar las cosas, que parte de los fenómenos particulares y trata de descubrir su ley interna, como un científico que observa los movimientos y las emociones características de un ser

<sup>20</sup> *Pol.*, IV, 4, 1290<sup>b</sup> 25: "Si hubiéramos de hablar de las diferentes especies de animales, debiéramos lo primero de todo determinar los órganos que son indispensables a todo animal, como por ejemplo algunos órganos de los sentidos y los instrumentos para recibir y digerir el alimento, tales como la boca y el estómago, además de algunos órganos de locomoción. Suponiendo ahora que sólo haya estas clases de órganos, pero que puede haber diferencias en ellos —quiero decir diferentes clases de bocas, estómagos y órganos perceptivos y locomotivos—, las combinaciones posibles de estas diferencias proporcionarán necesariamente muchas variedades de animales. (Pues no pueden ser el mismo animales que tengan diferentes clases de boca o de oído.) Y cuando estén agotadas todas las combinaciones habrá tantas suertes de animales como combinaciones haya de los órganos necesarios. Pues bien, otro tanto es cierto de las formas de gobierno que se han descrito." Entonces sigue el paralelo entre las distintas partes del organismo social y las del ser vivo. Por la forma en que lo desarrolla muestra Aristóteles que no lo considera como una analogía ingeniosa, sino como una revolución en el método; y el resultado, en que insiste una y otra vez en lo que sigue, es harto importante: las pocas formas de constituciones distinguidas en el libro III no agotan la lista, pues cada una de ellas es divisible a su vez según el modo de combinarse las partes, que puede variar muy ampliamente.

vivo. La teoría de las enfermedades de los estados y de los métodos para curarlas está modelada sobre la patología y la terapéutica del médico. Apenas es posible imaginar cosa más opuesta a la doctrina de una norma ideal, que había constituido la teoría política de Platón y la de Aristóteles en sus primeros días, que esta idea según la cual no hay estado tan desesperadamente desorganizado que no se pueda por lo menos correr el riesgo de ensayar una curación. Los métodos radicales lo destruirían con seguridad en breve; la medida de las capacidades de recuperación que pueda poner en ejercicio debe determinarse exclusivamente examinándolo a él mismo y la condición en que se encuentre.

Tenemos que contentarnos aquí con esta caracterización general, sin entrar más en el análisis detallado de estos tres libros. Pero es necesario decir una palabra más acerca del primero. Como ya se observó, se le añadió al ensancharse la estructura existente en una teoría general de la política mediante la inserción de la parte puramente empírica. Pone de manifiesto el plan del conjunto tal como lo concebía Aristóteles mientras trabajaba en la versión posterior. Aristóteles pretendía desarrollar en la introducción las condiciones naturales fundamentales de toda existencia política, con el fin de construir el estado partiendo de la naturaleza o sacándolo de sus supuestos más simples. Estos supuestos son los tres elementos fundamentales de toda vida social, el amo y el esclavo, el hombre y la mujer, el padre y el hijo.<sup>21</sup> La forma en que desarrolla, o más bien en que deja de desarrollar la triple división resultante de su material muestra que había ciertas dificultades en este camino. El libro primero se limita a discutir la primera de estas tres relaciones fundamentales, la cuestión de los esclavos y sus ligas con la economía de la vida social. Por lo que respecta a los otros dos temas propuestos, el matrimonio y los hijos, Aristóteles consuela a sus lectores advirtiéndolo al final que mejor será discutirlos en unión con el problema de la familia, "cuando hablemos de las diferentes formas de gobierno" (*ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας*). A primera vista, esto parece una incomprensible falta de consecuencia y lucidez, y hace la conclusión de este libro muy insatisfactoria. La explicación es que

<sup>21</sup> *Pol.*, I, 3, 1253<sup>b</sup> 4-8.

Aristóteles estaba en una situación difícil, y sólo medios violentos podían sacarle de ella. El matrimonio y la familia se habían discutido ya ampliamente en la versión más antigua de la *Política*, con ocasión de la crítica de la exigencia de Platón de que sean comunes las mujeres y los hijos. Aristóteles se veía por tanto obligado, o a borrar este estudio más antiguo, destruyendo con ello el principal atractivo de su crítica de la *República* de Platón, o a abandonar la exposición del tema en el libro I, contentándose con una referencia a la del II.<sup>22</sup> Se decidió por lo último. La mutilada estructura del libro primero es así la conse-

<sup>22</sup> *Pol.*, I, 3, 1260<sup>b</sup> 8-13. No es permisible omitir el artículo antes de *πολιτείας* o cambiarlo de *τὰς* en *τῆς*. Esto haría que el pasaje se refiriese a la parte de la *Política* que contiene el estado ideal, pero que no menciona el problema de la familia; y triste consuelo sería suponer que la discusión que se echa de menos aparecía en la parte final, perdida, del último libro. Es con seguridad un procedimiento dudoso el de alterar la tradición fundándose en un pasaje que puede no haber existido nunca. La expresión "cuando hablemos de las diferentes formas de gobierno" (*ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας*) es ambigua. En IV, 2, 1280<sup>a</sup> 26 "nuestra discusión original sobre los gobiernos" significa la clasificación de las constituciones en seis clases del libro tercero. En II, 1, 1260<sup>b</sup> 29 entiende Aristóteles por las "otras constituciones", en contraste con su propio estado ideal, las utopías propuestas por otros teóricos, que critica en ese libro; al final del mismo libro reanuda el estudio bajo el nombre de "nuestro estudio de las diversas constituciones" (1274<sup>b</sup> 26). Ahora bien, el problema de la familia se discute plenamente en la crítica de la comunidad de mujeres e hijos de la *República* de Platón (II, 3-4); y aunque Aristóteles desarrolla allí su propio punto de vista algo indirectamente, por contraste con lo que le parece un error, este mismo procedimiento indirecto se menciona en la advertencia preliminar de I, 3, 1260<sup>b</sup> 10: "Las relaciones del marido y la mujer, y del padre y el hijo, sus diversas virtudes, lo que en el trato de uno con otro es bueno y lo que es malo, y cómo podemos perseguir el bien y huir del mal, habrán de discutirse cuando hablemos de las diferentes formas de gobierno." Aristóteles anuncia aquí un estudio de la cuestión en la forma de una crítica del punto de vista erróneo. Si hubiera pensado en discutirla en la misma forma en que discute el problema de la esclavitud, sería imposible concebir razón alguna para no haberlo hecho así inmediatamente después de la cuestión anterior; pero el libro I se escribió para que precediese a un tratado preexistente en que se había discutido ya la cuestión, como lo prueba la brusca transición al libro II, donde se nos dice sin advertencia previa que la finalidad de la política es construir un estado ideal, aunque hasta este momento se ha ocupado la discusión exclusivamente con el estado en general.

cuencia de su adaptación a la versión más antigua. El pasaje final, destinado a constituir la transición a la parte más antigua con su problema del estado ideal, delata asimismo la dificultad de hacerlo en su perceptible tortuosidad —de la que se ha hecho incluso una razón para negar que sea auténtico; y sin embargo no logra disfrazar el abrupto cambio de ideas que hiere al lector de la frase inicial del libro II.

Estos resultados pueden confirmarse examinando el sistema de referencias. Hay de hecho dos series distintas, superpuesta la una a la otra y en parte mutuamente contradictorias. Naturalmente, el investigador empieza por tratarlas como situadas todas en el mismo plano y esforzándose por armonizarlas. Luego las opone y declara una mitad interpolaciones. Pero la única manera de desatar el nudo es tener presentes los hechos del desarrollo intelectual de Aristóteles, y distinguir las referencias que debieron de hacerse en el viejo esbozo del estado ideal (porque sólo presupone éste) de las posteriores, que presuponen la *Política* entera tal como está ahora. Las únicas referencias directamente demostrativas son, como es natural, las que entran en conflicto con el estado presente de la *Política*. Las que lo presuponen pueden pertenecer a la versión perdida, y por tanto no prueban nada. Si fundándonos en este principio hacemos una división en dos grupos, encontramos que lo que presupone el grupo que entra en conflicto con el estado presente del tratado, es que los libros que contienen el estado ideal (II, III, VII, VIII) originalmente estaban unidos y eran independientes. El libro III fué un día el verdadero comienzo del tratado, puesto que el contenido del II es meramente negativo. De aquí que se le encuentre citado frecuentemente con la frase “al comienzo de nuestro estudio” (ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις). Hasta el libro IV cita al III en esta forma, aunque pertenece a la versión posterior; y esto muestra que IV-VI se insertaron antes de que se antepusiera al conjunto el libro primero.<sup>23</sup> Antes de estar escrito el libro primero solía Aris-

<sup>23</sup> Sobre el libro III o su comienzo citado como “al comienzo de nuestro estudio” ver III, 18, 1288<sup>a</sup> 37 (= III, 4); VII, 14, 1333<sup>a</sup> 3 (= III, 6); IV, 2, 1289<sup>a</sup> 26 (= III, 6); IV, 7, 1293<sup>b</sup> 2 (= III, 4-5); y IV, 10, 1295<sup>a</sup> 4 (= III, 14-17): Si Susemihl tiene razón, también entra en conflicto con el estado presente de la *Política* la cita que hace IV, 3, 1290<sup>a</sup> 1 de VII, 8-9 con

tóteles referirse a sus diálogos exotéricos en punto a las materias tratadas ahora en él, a saber, la esclavitud y la doctrina de las tres formas de autoridad imperantes dentro de la familia (el amo, el marido y el padre). Estas materias estaban tratadas plenamente en dichas obras, y así leemos en III, 6, 1278<sup>b</sup> 30: “No hay dificultad alguna en distinguir las varias clases de autoridad; se las ha definido ya a menudo en las obras exotéricas.” Y a continuación da Aristóteles la clasificación exactamente como la encontramos en el libro primero: las clases de autoridad son la del amo sobre el esclavo, la del marido sobre la mujer, la del padre sobre el hijo. Que, no obstante, se refiera a un diálogo en punto a esta clasificación, sólo puede dejar de sorprender si el libro III pertenece a una versión de la que no forma parte el I. En la versión final concibió Aristóteles el plan de llenar este vacío entrando en una plena discusión de la materia en un libro introductorio. Entonces se hizo necesario insertar en el pasaje citado una referencia al hecho de que ya se había tratado el tema en el libro primero. Pero no se suprimió la antigua referencia a los diálogos, y la yuxtaposición de ambas es una extraña contradicción.<sup>24</sup> Aristóteles insertó otra referencia al I en un pasaje del VII donde toca el tema del amo y el esclavo;<sup>25</sup> y también la notable relación existente entre las referencias de II, III, VII

las palabras “que mencionamos al tratar de la aristocracia”; pero no podemos excluir absolutamente la posibilidad de que la cita sea de III, 4. Newman (*The Politics of Aristotle*, vol. IV, p. 155) sugiere III, 12, 1283<sup>a</sup> 14 ss. Ver la nota 25 abajo.

<sup>24</sup> *Pol.*, III, 6, 1278<sup>b</sup> 17. Si esta referencia al libro I hubiese existido desde un principio, y el I mismo fuese por tanto tan antiguo como el III, sería imposible comprender por qué encuentra aquí Aristóteles necesario repetir todo lo que ya había dicho allí sobre las formas de autoridad, y apelar en apoyo a las obras exotéricas. Es claro por las demás referencias a estas obras que tenemos aquí un extracto de un diálogo, y que Aristóteles lo inserta a falta de algo mejor; pero esto presupone que en el momento de escribir, el III no estaba precedido del I.

<sup>25</sup> *Pol.*, VII, 3, 1325<sup>a</sup> 30: “sobre lo cual dije bastante al comienzo de este tratado”. Aquí, como en III, 6, 1278<sup>b</sup> 18, “el comienzo de este tratado” no significa el libro III, según es el sentido corriente de la frase en la *Política*, sino el libro I. Es decir, la referencia presupone la última revisión. Con ocasión de ésta se insertaron ambas referencias. No puedo admitir que la *Política* contenga referencias no insertadas por el propio Aristóteles.

y VIII y las de IV–VI, ya discutida, puede explicarse satisfactoriamente si tenemos presente el desarrollo de la obra.<sup>26</sup> La razón por la que II, III, VII y VIII, los libros que contienen la pintura del estado ideal, están ligados entre sí por medio de una red de referencias mutuas, mientras que no mencionan los libros intermedios IV–VI, es que se escribieron en un mismo y anterior momento. El mismo hecho explica también por qué la parte más reciente y empírica, y especialmente IV, tiene con frecuencia en cuenta la antigua.

Tratemos ahora de determinar más exactamente la fecha del esbozo del estado ideal, en relación a la de los libros más tardíos y de la colección de constituciones. Como hicimos al tratar de la *Ética* y la *Metafísica*, debemos partir de sus vínculos con los primeros escritos de Aristóteles —y es significativo que únicamente manifieste tales vínculos la parte más antigua de la *Política*; los libros más tardíos, IV–VI, no presentan la más ligera huella de liga alguna con los diálogos. Por desgracia, el material a nuestra disposición para comparar es extremadamente pobre. El *Protréptico*, la única obra de que podemos servirnos, sólo nos auxilia en materias en que la *Política* está directamente basada en la *Ética*. Los restos supervivientes contienen poco que sea enteramente político. Esta mala suerte está contrarrestada hasta cierto punto, naturalmente, por el hecho de que la relación entre la *Política* y la *Ética* era mucho más apretada en el primer período que con posterioridad. Más adelante, mientras que Aristóteles seguía manteniendo formalmente la unidad de las dos disciplinas, y hasta las sistematizaba externamente en un gran conjunto, se había, no obstante, separado en el fondo prácticamente por completo la ética del individuo de su tradicional compañero platónico de yugo, y se le había abierto ya un camino hacia la independencia que logró en los tiempos helenísticos.

Partimos del comienzo del libro VII, que echa los cimientos del estado ideal. Es enteramente platónico en el identificar el fin del estado con el fin ético del individuo; pues éste es el sentido de la proposición de que se origina el estudio, la de que el mejor estado es el que asegura a sus ciudadanos la mejor vida

(αἰρετώτατος, ἀριστος βίος). Al decir esto, no subordina en manera alguna Aristóteles el estado al bienestar del individuo, como haría un liberal, sino que deriva, como hace Platón, las categorías para juzgar del valor del estado de las normas éticas que aplica al alma del individuo. Decir que la “vida mejor” del estado y del individuo es una y la misma, no significa para él que las cosas vayan bien en el estado si todos se alimentan bien y se sienten a gusto, sino que el valor espiritual y moral del estado está basado en el de los ciudadanos. Su fuente última es el alma estimativa del individuo. A la inversa, el más alto concepto ético a que llega esta alma es el estado, para el cual está predisposto el hombre por naturaleza.

Platón lleva a cabo el derivar de las normas éticas el mejor estado dentro de una sola ciencia. Pero con Aristóteles ha avanzado tanto la diferenciación de la ética y la política, que en este punto se ve el filósofo obligado a recordar a sus lectores la fundamental importancia de la doctrina ética de la “vida mejor”. Ahora bien, la forma que toma aquí la cuestión ética (“¿cuál es la vida mejor?”) es por sí sola un índice de la fecha de este cuadro del estado ideal; pues aunque su influencia puede seguir descubriéndose incluso en la *Ética* posterior, en ésta se limita a constituir la tradicional armazón dentro de la cual desarrolla Aristóteles su doctrina realista y psicológica del carácter, mientras que en el *Filebo* y el *Protréptico*, y hasta en la *Ética* original, todavía es el centro del problema entero del valor. Cuando, por consiguiente, encontramos que Aristóteles apela a sus obras exotéricas al tener que resolver la cuestión de la vida mejor a fin de instituir su estado ideal, no debemos sorprendernos, pero sí prestar al punto la mayor atención, no contentándonos con examinar la forma literaria, según se ha hecho hasta ahora, sino estudiando también el contenido. El lenguaje de Aristóteles implica inconfundiblemente que se basa en una determinada obra sobre la “vida mejor”, y ésta tiene que ser el *Protréptico*.<sup>27</sup> Bernays, que fué el primero en reconocer en este pasaje una cita del autor mismo, conjeturó que la referencia era al diálogo totalmente desconocido *Nerinto*,<sup>28</sup> lo que es una opinión incomprensible; pero prestó

<sup>26</sup> Ver p. 307 *supra*.

<sup>27</sup> *Pol.*, VII, 1, 1323<sup>a</sup> 21. <sup>28</sup> Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 89.

un servicio duradero al llamar nuestra atención sobre el cambio de estilo que tiene lugar en el capítulo siguiente.<sup>29</sup> De lo insólito de tan elevado estilo en los tratados, y de su coincidencia con la referencia a las obras exotéricas, concluyó que tenemos aquí una extensa reproducción de uno de los diálogos de Aristóteles hasta en los detalles. Posteriormente planteó Diels el problema del estilo sobre una base más general, y explicó la sorprendente elevación del tono que se encuentra en varios pasajes de los tratados como una especie de διατριβή, dirigida a producir un efecto ético operando sobre los sentimientos subjetivos de los oyentes. No creía que ninguno de estos pasajes estuviera tomado de los diálogos.<sup>30</sup> Pero después de lo que se ha dicho, el hecho de que los tratados hagan frecuente uso de las obras exotéricas no requiere mayor confirmación, y la introducción al libro VII de la *Política* es un caso más. No obstante, el elevado estilo no se explica ciertamente diciendo que Aristóteles se olvidó de borrar todas las huellas del tono original, pues es perfectamente adecuado para una introducción al estudio del estado ideal, y reaparece en lugares semejantes donde no es posible suponer una copia de los diálogos.<sup>31</sup> El hecho es que este pasaje viene a combinar tanto la elevación de estilo cuanto el copiar de una obra anterior. Aristó-

<sup>29</sup> Bernays, *op. cit.*, p. 77.

<sup>30</sup> Diels, recensión de Georg Kaibel, "Stil und Text der 'Αθηναίων Πολιτεία des Aristoteles" en *Gött. gel. Anz.*, 1894; y "Zu Aristoteles' Protreptikos und Ciceros Hortensius", en *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, vol. 1, p. 478. En mi *Ent. Metaph. Arist.* seguí a Diels (p. 137), y todavía tengo por imposible achacar a Aristóteles esa manera de servirse de sus diálogos, cayendo en reminiscencias involuntarias de su estilo, como si fuese un compilador de posteriores tiempos. Si cambia el estilo, siempre es porque tiende Aristóteles a producir un particular efecto. Pero mientras que anteriormente creía yo con Diels que era ésta una razón para prescindir por completo de la suposición de que Aristóteles copiaba de sus obras exotéricas, ahora debe abandonarse, como es natural, esta inferencia. La discusión que hace Vahlen del comienzo del libro sexto de la *Política* (*Ber. Wiener Akad. d. Wiss.*, vol. LXXII, pp. 5 ss.), aunque admirable por sus finas observaciones lingüísticas, no ayuda a resolver el problema del origen de las ideas de este capítulo planteado por Bernays.

<sup>31</sup> Como, por ejemplo, en el libro primero *De las Partes de los Animales*, que es la introducción a una larga serie de lecciones sobre los animales y de un carácter muy general.

teles no toma de su fuente exotérica tan sólo las ideas, sino también el intento de darles eficacia protréptica por medio de un estilo especial.

Lo primero que toma del *Protréptico*, como al comienzo del libro segundo de la *Ética Eudemia*, es la división de todos los bienes en externos, corporales y espirituales. La felicidad depende de la posesión de las tres clases, aunque naturalmente la incumbencia del filósofo no es tanto el demostrar la necesidad de los bienes externos o corporales cuando la de los de la personalidad moral y espiritual. "Nadie sostendrá que es feliz quien no tenga en sí una partícula de valor, templanza, justicia o *phrónesis*; quien se espante de todo insecto que le pase por delante, y esté dispuesto a cometer cualquier crimen, por grande que sea, a fin de satisfacer su deseo de comer o beber; quien esté dispuesto a sacrificar a su amigo más querido por un quitame allá esas pajas, y sea tan flaco o extraviado de espíritu como un niño o un loco." La data de este pasaje resulta clara por la mención que hace de las cuatro virtudes platónicas, incluyendo la *phrónesis*, que sustituye a la *sophía* de acuerdo con el último punto de vista de Platón. Vimos el mismo esquema cuádruple en el *Protréptico*.<sup>32</sup> La importancia que se le adjudica queda mostrada con los cuatro ejemplos. El que se da del valor de la *phrónesis* puede encontrarse aún en nuestros fragmentos del *Protréptico*. "Nadie elegiría vivir, ni siquiera teniendo las mayores riquezas y poder que haya tenido jamás un hombre, si hubiera de verse privado de su razón y loco, ni aun en el caso de andar gozando constantemente los más vehementes placeres." Y más adelante leemos: "Si un hombre lo tuviese todo, pero la parte pensante de él estuviese corrompida y enferma, no sería la vida deseable para él. Los demás bienes no serían beneficio alguno para él. Por esto es por lo que todos los hombres menosprecian todos los demás bienes en la medida en que saben lo que es la razón y son capaces de gustarla. Por esto es también por lo que ninguno de nosotros sufriría el estar ebrio o ser un niño durante toda su vida." <sup>33</sup>

<sup>32</sup> Frg. 52 (p. 62, ll. 2-4 en Rose) y frg. 58 (p. 68, ll. 6-9 en Rose). Compárese *Pol.*, VII, 1, 1323<sup>b</sup> 33-6 y 15, 1334<sup>a</sup> 22.

<sup>33</sup> Frg. 55 (p. 65, ll. 4-7 y 15-21 en Rose).

Así se reconoce, sin embargo, universalmente, continúa la *Política*. Los hombres sólo discrepan en punto al grado, esto es, en punto a la cuestión de qué clase de bien necesitamos más. "Algunos piensan que una cantidad muy moderada de virtud es bastante, pero no ponen límite a sus deseos de riqueza, de poseer, de poder, de reputación y demás semejantes." Mas "la felicidad, consista en el placer, o en la virtud, o en ambos [era el problema del *Filebo* y del *Protréptico*]<sup>34</sup> se encuentra con más frecuencia en los más altamente cultivados de espíritu y carácter, pero que sólo tienen una moderada porción de bienes externos, que entre aquellos que poseen bienes externos hasta un grado superfluo, pero que son deficientes en materia de cualidades más altas". Estas palabras reproducen ideas y expresiones características del *Protréptico*. El hombre "más altamente cultivado de espíritu" es la contrapartida del hombre del *Protréptico* que está "cubierto de brillantes vestiduras", pero cuya alma se halla "en mal estado".<sup>35</sup> Aristóteles menciona este "estado" interno pocas líneas más abajo en la *Política*. "El mejor estado de una cosa en relación a otra corresponde, en cuanto al grado de excelencia, al intervalo entre las naturalezas de las que decimos que estos mismos estados son los estados".<sup>36</sup> El *Protréptico* expresa la misma idea más simplemente. "Si el estado del alma de un hombre es malo, ni la riqueza, ni la fuerza, ni la belleza es un bien para él. Al contrario, cuanto mayor sea el exceso en que estos estados se hallen presentes, tanto mayor es el daño que hacen al hombre que los posee sin poseer la *phrónesis*" (frg. 57, fin).

Los bienes externos deben tener un límite (*πέρας*), pues son medios y todo medio sirve para algo. Tratado como un fin en sí, un medio se torna dañoso para el hombre que se hace su esclavo, o por lo menos se torna inútil. Cuanto más acrecentamos los

<sup>34</sup> Jámbli., *Protr.*, p. 41, l. 12 y p. 59, l. 27, en Pistelli.

<sup>35</sup> *Pol.*, VII, 1, 1323<sup>a</sup> 36 ss.; cf. frg. 57. El método de determinar los papeles desempeñados dentro de la felicidad por los bienes externos y por el estado del alma es el mismo en ambos pasajes.

<sup>36</sup> Sobre la tendencia de Aristóteles en el *Protréptico* a enunciar conclusiones según la manera de la lógica formal ver Jámbli., *Protr.*, p. 43, l. 28 y p. 44, l. 21. Estos dos ejemplos se refieren también a lo elegible y lo preferible.

bienes internos, en cambio, tanto más útiles son, si es que el adjetivo "útiles", así como el de "nobles", es adecuado para semejantes cosas.<sup>37</sup> Una vez más es la fuente el *Protréptico*. En esta obra leemos: "Buscar un resultado en toda manifestación del conocimiento y pedir que sea útil, es ignorar en absoluto la fundamental diferencia entre los bienes y las necesidades, diferencia que es muy grande. Aquellas cosas que deseamos en razón de otras y sin las cuales no podríamos vivir, deben llamarse condiciones necesarias (*ἀναγκαῖα καὶ συναίτια*), mientras que lo que deseamos en razón de ello mismo, incluso en el caso de que no salga de ello ninguna otra cosa, es bueno en sentido estricto. Pues no es verdad que una cosa sea deseable en razón de otra, y ésta en razón de otra, y así hasta el infinito; hay un término en algún punto." (Cf. *Pol.*, 1323<sup>b</sup> 7, "los bienes externos tienen un límite"). En general no se debe andar preguntando siempre "¿para qué es esto?" o "¿de qué nos sirve tal cosa?"; hay un ideal ("lo noble y bueno") que está por encima de toda baja utilidad.<sup>38</sup> "Cada cual tiene exactamente tanto de felicidad como tiene de virtud y de *phrónesis*", es la fórmula de la *Ética Eudemia*. "Dios nos es testigo de esta verdad, pues es feliz y bienaventurado, no por razón de bien externo alguno, sino en sí mismo y por razón de su propia naturaleza."<sup>39</sup> (Esta clase de argumentación pertenece al período inmediatamente posterior a la emancipación de Aristóteles respecto de Platón, en que el elemento teológico seguía teniendo la vara alta y penetrando la ética y la política. Más adelante evitaba Aristóteles el injerir semejantes materias metafísicas.) Que también esto está copiado del *Protréptico* lo muestra el fragmento conservado por Cicerón de la *beata vita* de las islas de los bienaventurados. "Una igitur essemus beati [scil. si nobis in beatorum insulis immortale aevum degere liceret] cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est vita laudanda."<sup>40</sup> También aquí se infiere la verdadera natu-

<sup>37</sup> *Pol.*, VII, 1, 1323<sup>b</sup> 7-12.

<sup>38</sup> Frg. 58 (p. 68, l. 19 en Rose). En la l. 1 de la p. 69 en Rose han desaparecido tres líneas después de λέγομεν, debido a un error de imprenta; cf. Jámbli. *Protr.*, p. 52, ll. 28 ss.

<sup>39</sup> *Pol.*, VII, 1, 1323<sup>b</sup> 21-26.

<sup>40</sup> Frg. 58 (p. 68, l. 10 en Rose). A la vez nos haría, pues, felices [a saber, si nos fuese dado llevar una vida inmortal en las islas de los bienaventurados]

raleza de la felicidad humana de la razón de ser de la felicidad divina. Esta inferencia, junto con la distinción entre felicidad y buena suerte, que se desarrolla en la línea siguiente de la *Política*, se encuentra así en las primeras obras y en la forma más antigua de la *Ética* como en la *Ética Nicomaquea*; pero la forma entera de tratarla aquí es la del período anterior.<sup>41</sup> El capítulo primero del libro VII termina con estas palabras: "Baste esto por vía de prefacio; pues ni podía evitar el rozar estas cuestiones, ni podía recorrer todos los argumentos referentes a ellas; éstas son incumbencias de otro curso" (ἑτέρας σχολῆς). Al oyente que no quedara satisfecho se le promete expresamente así una nueva discusión de la cuestión. Dentro del círculo platónico en medio del cual se escribían estas lecciones esperaba Aristóteles oposición a su identificación de la felicidad del estado con la del individuo. No sería difícil para un filósofo identificarse con la ciudad de los filósofos de Platón, poniéndose al servicio de sus fines, pero al nuevo estado ideal de Aristóteles no debían gobernarlos reyes platónicos. Cuando en el capítulo primero habla de la identidad de la vida mejor para el estado y para los ciudadanos individuales, es significativo que sólo reconozca como posibles clases de vida estas dos: un máximo de placer o una vida de bondad ética y práctica. No menciona la vida de la pura razón (*phrónesis*).<sup>42</sup> Un platónico habría replicado: "Entonces no le queda al filósofo otra cosa que retirarse enteramente de la vida política"; y tal sería la consecuencia necesaria del propio punto de vista de Aristóteles en el *Protréptico*, donde únicamente la filosofía podía señalar la suprema norma política y era la legisladora del estado. Mas ahora, que se había proximado el estado ideal a la realidad, ¿qué espacio quedaba libre para la vida contemplativa del individuo filósofo? Aquí se vuelve por primera vez un problema científico la antinomia entre el estado y el individuo, aunque por lo pronto sólo en un sentido muy restringido, puesto que es sólo el yo filosófico, el yo de la *phrónesis*, quien puede tener intereses que defender más altos que los del estado. Para el ciudadano vulgar, que es simplemente el producto de los principios políticos

el conocimiento y ciencia de la naturaleza, lo único por lo que merece alabanza la vida de los dioses. (Nota del traductor español.)

<sup>41</sup> Cf. *Et. Eud.*, VIII, 2.

<sup>42</sup> *Pol.*, VII, 1, 1323<sup>b</sup> 1.

reinantes, no hay ningún problema semejante en el mundo antiguo. Su ser miembro del estado agota su naturaleza.

Pero Aristóteles exige que en el estado ideal no tengan nunca objetivos irreconciliablemente divergentes la comunidad y el individuo; y así, en los dos capítulos siguientes de la *Política* tenemos el espectáculo, cuyo interés es más que histórico y biográfico, del autor del *Protréptico*, que ha abandonado ahora la ciudad de los filósofos de Platón, pugnando con el inevitable conflicto resultante entre su conciencia filosófica y su conciencia sociológica. Lo mismo que la antinomia de la fe y el conocimiento en metafísica, y la del carácter y el intelecto especulativo en ética, esta otra del estado y el individuo (siendo este último equivalente a los valores culturales) no es teóricamente posible hasta que llegamos a la versión mutilada de Platón que acaba por dar Aristóteles. La unidad originalmente indivisa de las fuerzas activas en el mito romántico del estado de Platón ya no podía contrarrestar la tendencia de estos factores a separarse y divergir cada vez más. Aristóteles trata de reconciliarlos una vez más en una unidad más alta. Los defensores a ultranza de la vida contemplativa habían visto hacia mucho que la última conclusión del ideal de Platón era abandonar todos los estados reales y vivir como un meteco (ξενικός βίος), pues ¿dónde estaba el estado filosóficamente organizado en que pudiera encontrar un lugar su ideal? Todas las constituciones reales, así les parecía, eran puro poder, no eran nada sino poder, tiranía y esclavitud. La solución era no actuar, no gobernar, no incurrir en el reproche de tomar parte en el horror despótico de la actividad política con su egoísmo y su hambre de poder. A semejantes pensadores opone Aristóteles aquellos que sostienen que actuar enérgicamente y gobernar es la única cosa digna de un varón. Hay estados cuyas constituciones y leyes todas están exclusivamente enderezadas a alimentar un espíritu de soberbia, dominación y belicosidad en sus ciudadanos. Y en la medida en que las constituciones no son muertos productos del azar, como lo son las más de ellas, tienen sin excepción este carácter, según él.<sup>43</sup> Pues bien, su nuevo ideal está construido como un medio entre estos dos radicales extremos.

<sup>43</sup> Los dos tipos se describen en *Pol.*, VII, 2, 1324<sup>a</sup> 35 ss.



El ilimitado individualismo del platónico a ultranza, que prefiera la libertad absoluta a tomar parte en un estado despótico, y no desea ni gobernar ni ser gobernado, es en verdad éticamente mejor que el ideal de poder del estado moderno, dice Aristóteles. Pero el gobierno no es necesariamente despotismo, y un gran número de hombres han nacido simplemente para ser súbditos. Es también algo injustificable el condenar la acción y alabar la inactividad. Aristóteles es incomparablemente griego cuando declara que tiene que haber alguna verdad en la idea de que "quien no hace nada no puede hacer el bien". Para el espíritu helénico era esto una certidumbre que no admitía discusión. Evidentemente, Aristóteles sólo puede combinar la vida ideal del filósofo con esta idea del fin del estado y de la sociedad presentando la contemplación filosófica como siendo ella misma una especie de "acción creadora". Una vez más abre aquí caminos nuevos y fabrica un nuevo lazo para reemplazar la deshecha síntesis mítica del conocimiento y la vida de Platón. La actividad del espíritu creador es construir. Aristóteles ha abandonado las solitarias alturas del *Protréptico*. Ahora se sitúa en el centro de la vida activa y avanza como un arquitecto de pensamientos (ὁ ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτων) hacia la construcción de un estado en que esta forma intelectual de acción logre ser reconocida y se realice como la corona de todas las actividades humanas que promueven el bien común.<sup>44</sup> Así lucha con la realidad, cuya naturaleza ve ahora más claramente, y salva sus ideales juveniles. Su crítica de los principios éticos y políticos fundamentales del *Protréptico* y de su teoría de la vida mejor está tan en el primer término de su primera pintura del estado ideal, como la encontramos a cada paso en la *Ética* original; y este hecho no sólo prueba la data temprana de tal pintura, sino que también nos permite darle por primera vez su justo lugar en la historia del desarrollo de Aristóteles. La *Política* original corresponde, en efecto, al mismo estadio que la *Ética* original y la *Metafísica* original.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> *Pol.*, VII, 3, esp. 1325<sup>b</sup> 15 ss.

<sup>45</sup> La dependencia del libro VII respecto del *Protréptico* no se reduce en modo alguno a los tres primeros capítulos, analizados más arriba. Por ejemplo, puede descubrirse claramente también en el capítulo 15. La mención de las cuatro virtudes platónicas en él (1334<sup>a</sup> 22 ss.) es bastante para

Esto da un nuevo sentido a los numerosos pasajes en que el viejo esbozo del estado ideal remite a la *Ética*. Habitualmente se ha supuesto que se refieren a la versión *Nicomaquea*, aun en los casos en que era perfectamente posible la referencia a la *Eudemia*. Quedaba, en verdad, el singular hecho de que algunos de los principales sólo se ajustarían a la *Eudemia*, que se suponía ser de Eudemo;<sup>46</sup> pero dado que en estos pasajes no se cita expresamente la *Ética*, sino que se hace tácitamente uso de ella (como es lo corriente), era posible sostener que era Eudemo quien tenía la *Política* delante mientras escribía, y no era forzoso seguir el otro camino. Ahora, que hemos desautorizado la paternidad de Eudemo y precisado la data de la *Ética* que lleva su nombre, resulta clara la verdadera relación. Si el esbozo del estado ideal debió de escribirse por los años cuarenta del siglo cuarto, en vista de su estrecha relación con el *Protréptico*, es evidente de suyo que no pudo servirse de una *Ética* distinta de la original. En VII, 13, por ejemplo, cita una larga exposición de la justa relación entre el medio y el fin.<sup>47</sup> Es inadmisibles que la fuente sea la *Ética Nico-*

mostrar que todo este esbozo del estado pertenece a una fecha muy temprana, y el tema de la necesidad de la filosofía y de las virtudes morales en las islas de los bienaventurados está tomado directamente del *Protréptico* (frg. 58). De éste procede también la invectiva contra las personas incapaces de usar de los bienes de la vida (frg. 55), que sigue a dicho tema. Lo mismo pasa con las afirmaciones del final del capítulo sobre la relación del alma y el cuerpo y sobre las partes del alma (Jámb., *Protr.*, p. 51, l. 18—p. 52, l. 2). "Las deficiencias de la naturaleza son lo que tratan de llenar el arte y la educación" (VII, 17, 1337<sup>a</sup> 2) está literalmente copiado de Jámb., *Protr.*, p. 50, ll. 1—2. "La naturaleza dió a los ancianos la sabiduría" (VII, 9, 1329<sup>a</sup> 15) procede de la p. 51, ll. 24 ss.

<sup>46</sup> Bendixen fué el primero en señalar (*Philologus*, vol. XI (1856), pp. 575 ss.), en contra de la idea de Spengel de que la *Ética Eudemia* estaba escrita por Eudemo, que hay varios pasajes en que la *Política* muestra una notable conexión con la *Ética Eudemia*. No se aventuró, sin embargo, a inferir resueltamente que la tesis de Spengel, de que esta última obra era apócrifa, era insostenible. En la tesis de Gotinga (1909) que ya mencioné volví a abrir Von der Mühl la discusión sobre las observaciones de Bendixen (p. 19), pero no examinó éstas en detalle. Mas ahora, que hemos demostrado adecuadamente por otro camino el origen aristotélico de la *Ética Eudemia*, y precisado que se escribió mientras Aristóteles se separaba de Platón, es necesario hacerse una idea nueva del material de Bendixen.

<sup>47</sup> *Pol.*, VII, 13, 1331<sup>b</sup> 26. Cf. *Et. Eud.*, II, 11, 1227<sup>b</sup> 19. Que el pasaje

*maquea*. Ni es posible suponer que estas reflexiones éticas apareciesen primeramente en la *Política*, donde sólo se las hace de pasada, mientras que la *Ética Eudemia* las presenta en su contexto original. Igualmente imposible es que por azar o por un accidente de la memoria formulase Aristóteles las mismas ideas con el mismo lenguaje en dos pasajes independientes. Semejante explicación queda excluida por la existencia de otras numerosas correspondencias semejantes con la *Ética Eudemia*, algunas de las cuales ostentan detalles sumamente característicos. Todas ellas vienen a mostrar el mismo hecho, a saber, que al escribir las partes más antiguas de la *Política* tenía Aristóteles delante la *Ética Eudemia* y la citó con frecuencia; y la exactitud de esta afirmación queda decisivamente probada por el hecho de que estas notables reproducciones caen todas dentro de los libros más antiguos de la *Política*, los referentes al estado ideal.<sup>48</sup> Lo mismo que la *Ética Nicomaquea* y la versión posterior de la *Política*, nacieron la *Política* original y la *Ética* original en estrecha relación una con otra.

Este mismo capítulo décimotercio hace uso de la *Ética* original en otros varios pasajes. El caso de 1332<sup>a</sup> 8 es demasiado general para permitir inferencias precisas,<sup>49</sup> pero el de <sup>a</sup> 21 ss. sólo

está tomado de la *Ética* lo hace seguro el hecho de que este capítulo se refiere expresamente a "la *Ética*" en otros dos lugares (1332<sup>a</sup> 8 y 21).

<sup>48</sup> Tomado en conexión con todo nuestro estudio es este punto definitivo. Nunca se le había advertido anteriormente. Hasta el presente, las conexiones entre la *Política* y la *Ética Eudemia* se examinaron con el exclusivo fin de determinar si la última era auténtica, y es necesario conceder que es lo que son incapaces de hacer. Además de los notables casos de reproducción de la *Ética Eudemia* en los libros II y VII de la *Política*, y también en III, la distinción entre dos sentidos de "uso" que encontramos en *Et. Eud.*, III, 3, 1231<sup>b</sup> 38, se repite también en la *Pol.*, I, 9, 1257<sup>a</sup> 5, es decir, en una de las partes más tardías; y análogamente, dos pasajes del tardío libro V contienen máximas proverbiales que también aparecen en la *Ética* original (Bendixen, *op. cit.*, p. 580). Pero estos débiles ecos no son verdaderas pruebas, ni pueden ponerse al mismo nivel que los casos de reproducción de II, III y VII. Algunos de ellos son reminiscencias y algunos, como los dos sentidos de "uso", son cosas que era indispensable repetir.

<sup>49</sup> El pasaje concierne a la definición de la felicidad y Aristóteles remite tocante a ésta a "la *Ética*". Hasta donde va el pasaje mismo, ello pudiera significar la *Et. Nic.*, I, 6, 1098<sup>a</sup> 16, si no lo hicieran imposible los otros

puede referirse a la versión original y no a la *Nicomaquea*, porque el modo de expresarse este pasaje reproduce exactamente el notable pasaje de la primera, mientras que no hay nada que responda a él en la última. (El pasaje de la versión *Nicomaquea* que citan los editores no responde a lo requerido.<sup>50</sup>) Que se alude a la *Eudemia* lo muestra también la cita de 1334<sup>a</sup> 40 ss., donde el resumen de todo punto característico de la idea espartana de la virtud está tomado de *Et. Eud.*, 1248<sup>b</sup> 37 y ss., como lo está también en II, 1271<sup>b</sup> 4 ss. La distinción *Eudemia* entre la verdadera virtud y la falsa virtud espartana revestía necesariamente una especial importancia para Aristóteles al poner las bases de su estado arquetípico. Es más, su relación con 1332<sup>a</sup> 21 ss. es tan estrecha, que prueba que los tres lugares se refieren al mismo parágrafo de la *Ética Eudemia*. En 1332<sup>a</sup> 21 leemos: "También se ha concluido de acuerdo con argumentos éticos que el hombre bueno es aquel para quien por ser virtuoso son buenas las cosas que son absolutamente buenas." *Et. Eud.*, 1248<sup>b</sup> 26 dice: "Un hombre bueno es, pues, aquel para quien son buenos los bienes naturales", siguiendo la razón en que se apoya Aristóteles en este pasaje de la *Política*. Hay también una cita de la *Ética* original en el libro tercero de la *Política* (1278<sup>b</sup> 20 ss.). En contraste con esta dependencia de los libros más antiguos de la *Política* respecto de la versión *Eudemia*, no hay una sola huella demostrable de su dependencia respecto de la *Nicomaquea*.

Otra parte del primitivo esbozo del estado ideal nos permite fijar su fecha con más rigor por un camino enteramente distinto. Esta parte es el libro II, que contiene la crítica de los precedentes escritores de utopías y cuyo principal atractivo es la crítica de Platón, con mucho la más detallada que tengamos de Aristóteles. Además de las verdaderas utopías, discute Aristóteles Esparta y Creta, consideradas por los teóricos griegos de la

ejemplos. La insistencia en "la realización y ejercicio perfecto de la virtud" es, sin embargo, un indicio del verdadero estado de cosas. La formulación se encuentra en *Et. Eud.*, II, 1, 1219<sup>b</sup> 2, ligada con la definición de la felicidad. Esta es la definición típica de la *Política* más antigua; cf. VII, 8, 1328<sup>a</sup> 38.

<sup>50</sup> El paralelo verbal con *Et. Eud.*, VIII, 3, 1248<sup>b</sup> 26 es claro a primera vista, mientras que no hay ninguna correspondencia absolutamente convincente con *Et. Nic.*, III, 6, 1113<sup>a</sup> 15 ss.

política en el siglo cuarto como poseedoras de constituciones ejemplares (εὐνομούμεναι πολιτεῖαι). Aristóteles discute también Cartago.<sup>51</sup> En su forma presente debieron de escribirse estos capítulos poco después del 345, puesto que la partida para Creta de Faleco, el capitán mercenario focense, se menciona como habiendo ocurrido recientemente;<sup>52</sup> pero en esencia son más antiguos, pues el *Protréptico* niega que Creta o Esparta "o cualquier otra semejante" sea una constitución ejemplar exactamente del mismo modo. Estos estados se califican allí de "estados humanos", la imitación de los cuales sólo puede dar por resultado una construcción humana y nunca nada duradero y divino.<sup>53</sup> Es más, el material usado por Aristóteles debió de recogerse seguramente antes de su estancia en Asos y Mitilene, cuando Platón trabajaba en las *Leyes*, y las instituciones espartanas y cretenses eran tema favorito de discusión en la Academia. La nueva información sobre Creta procedía de la historia de Eforo y apareció simultáneamente en la *Política*, II, y en el apócrifo diálogo platónico *Minos*, que se escribió probablemente poco después de la muerte de Platón.<sup>54</sup> No conocemos la autoridad seguida por Aristóteles

<sup>51</sup> El libro II es en conjunto temprano, pero el muy discutido capítulo final puede ser una excepción por la fecha lo mismo que por otros respectos. Aristóteles da en él un catálogo de legisladores y precisa lo característico ο ἴδιον de la política o escritos de cada uno. Los investigadores han reconocido siempre que su conexión con el libro anterior es débil. Si estuviera destinado originalmente a su lugar presente, sería difícil comprender por qué se discuten por segunda vez Platón y Faleas. Por esta razón rechaza Wilamowitz 1274<sup>b</sup> 9—15 (*Aristoteles und Athen*, vol. 1, pp. 64 ss.). Pero con toda evidencia el catálogo de legisladores nació independiente y se agregó al libro con posterioridad, como mostré en *Ent. Metaph. Arist.*, p. 45. La tendencia a recoger todos los casos individuales posibles y el método de examinar las características sugieren que pertenece al último período, cuando Aristóteles usaba métodos semejantes en la descripción de la naturaleza. La importancia del estudio de características en la ciencia helenística, por ejemplo en la etnografía, es bien conocida.

<sup>52</sup> *Pol.*, II, 10, 1272<sup>b</sup> 20, donde *pace* Newman (*op. cit.*, vol. II, p. 360) πόλεμος ξενικός no significa una guerra extranjera, sino mercenaria, como ya señalaron Fülleborn y Oncken. Aquella significación es griega de una época posterior.

<sup>53</sup> Jámbli., *Protr.*, p. 55, l. 17.

<sup>54</sup> No es posible decidir con certidumbre la vieja controversia de si fué Aristóteles quien se sirvió de Eforo en punto a la tradición acerca de Creta

en punto a la constitución cartaginesa, pero en todo caso también había estudiado ésta mucho antes de que se hiciera la colección de constituciones. En estos estudios le guiaba la idea de un modelo ejemplar. Como en el *Protréptico*, era su propósito mostrar que el mejor estado no se encuentra dentro de la realidad en ninguna parte. La idea de norma u ὄρος, que pasa a segundo término en la *Nicomaquea*, pero que encontramos influyente todavía en la *Etica* original, en ninguna parte se aplica tan consecuentemente como en la pintura del estado ideal, y ésta es aún otra razón para situar esta pintura en el mismo período de la *Etica Eudemia*.<sup>55</sup>

La crítica de la *República* de Platón es muy importante para nuestro conocimiento del contraste entre el carácter de Aristóteles y el de Platón, porque no está sepultada bajo abstractas fórmulas epistemológicas; estaba probablemente acabada, junto con el torso de la pintura del estado ideal, antes de que apareciesen

o fué al contrario. Lo excluído, naturalmente, es que Eforo se sirviese de la *Constitución de Creta* de Aristóteles; la colección de constituciones se hizo mucho más tarde, pues la obra de Eforo era conocida de Calístenes, que partió para Asia con Alejandro en 334 (ver Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, vol. 1, p. 305). Que Aristóteles se sirviera de Eforo para hacer su crítica de los asuntos de Creta en la *Pol.*, II, 10 durante la segunda mitad de los años cuarenta, no es de suyo imposible en absoluto, ni cronológicamente ni de ningún otro modo, puesto que Aristóteles estaba aún lejos del verdadero estudio de casos particulares que caracterizó su último período. Por otra parte, en el temprano VII, 14, 1333<sup>b</sup> 18 habla de la obra de Tibrón sobre el estado espartano y de "todos los que han escrito sobre la constitución lacedemonia", de donde que pueda haber dispuesto de fuentes locales también sobre Creta. La naturaleza de las inferencias acerca de Creta es, sin embargo, tan semejante en Aristóteles y en Eforo, y tan moderna, que parece preferible suponer que el autor fué un historiador como Eforo.

<sup>55</sup> Bastarán unos pocos ejemplos. En muchos pasajes vacila la significación de la palabra ὄρος entre norma como esencia (la determinación necesaria de la esencia) y norma como fin. En el libro VII, la verdadera delineación del estado ideal, he anotado los siguientes ejemplos: 2, 1324<sup>b</sup> 4; 1326<sup>a</sup> 35—36; 1326<sup>b</sup> 23 y 32; 1327<sup>a</sup> 6; 7, 1327<sup>b</sup> 19; 13, 1331<sup>b</sup> 36 (ὄρος, sinónimo directo de σκοπός, τέλος); 15, 1334<sup>a</sup> 12; σκοπός es también frecuente: 2, 1324<sup>a</sup> 34; 13, 1331<sup>b</sup> 27 y 31; 14, 1333<sup>b</sup> 3 y 13. Los libros II, III y VIII emplean también frecuentemente este concepto de la norma (Bonitz, *Ind. Arist.*, s. v., no hace justicia a este sentido de ὄρος): II, 6, 1265<sup>a</sup> 32; 7, 1267<sup>a</sup> 29; 9, 1271<sup>a</sup> 35; III, 9, 1280<sup>a</sup> 7; 13, 1283<sup>b</sup> 28; VIII, 7, 1342<sup>b</sup> 33 (cf. también 6, 1341<sup>b</sup> 15).

las *Leyes*, lo que aconteció mientras Aristóteles estaba en Asos. La pintura se completó, pues, cuando la impresión producida por la última obra estaba todavía fresca. Así puede descubrirse perfectamente. De hecho, la crítica misma de las *Leyes* parece haberse escrito con cierto apresuramiento. Como es bien sabido, contiene toda clase de inexactitudes, lo que sugiere una lectura superficial. Los papeles dejados por Aristóteles comprendían copiosos extractos de las *Leyes* tanto como de la *República*, hechos indudablemente con propósitos críticos. En aquel momento le faltó a Aristóteles la paciencia necesaria para hacer un juicio exhaustivo de la obra en su totalidad. Se acercó a ella con sus opiniones más o menos preconcebidas, pensándose a sí mismo ya más allá de ella, y por consiguiente no obligado a escuchar con el espíritu abierto. A pesar de muchas coincidencias de detalle, tenía conciencia de seguir otro principio. Pero a lo sumo le forzó su poderoso método realista de tratar las cosas a hacer frecuentes referencias aisladas a la obra, habitualmente de una índole crítica, como era natural. Por ejemplo, "no debemos pasar por alto el hecho de que hasta el número de ciudadanos que propone Platón ahora requerirá un territorio tan extenso como Babilonia, o alguna otra sede enorme, si se ha de sostener en la ociosidad a 5000 personas, juntamente con sus mujeres y servidores, que serán una multitud muchas veces mayor".<sup>56</sup> Su opinión general es: "Los discursos de Sócrates... son siempre graciosos, originales y profundos"; pero si son justos, es otra cuestión.

Es significativo que una de sus críticas de los estados ideales de Platón sea que no toman en cuenta para nada los asuntos extranjeros. Platón construye su estado en un espacio perfectamente vacío. Por lo que respecta a los brutales conflictos que brotan en la existencia política real, o los imagina suprimidos, o —lo que sería peor— no piensa jamás en ellos. Era ciertamente una aguda y precisa observación la de que "el legislador debe fijar su vista en dos puntos, el pueblo y el país", pero ¿y los estados vecinos? Puesto que siempre hay vecinos, y puesto que es imposible vivir la existencia ideal en un tranquilo aislamiento, trátase del individuo dentro de un estado o del estado dentro

<sup>56</sup> *Pol.*, II, 6, 1265<sup>a</sup> 13.

de la comunidad de los estados, es necesario tener una organización militar ajustada no sólo a las circunstancias de la propia tierra, sino también al carácter de los países extranjeros.<sup>57</sup> El estado no sólo ha de hacer frente bravamente al enemigo en caso de invasión, como pide Platón, sino también disuadir a todas las demás potencias del deseo de atacarle. Aristóteles no es menos riguroso que su maestro en condenar la glorificación del poder y del imperio como último fin del estado; niega que el pueblo deba organizarse exclusivamente para la guerra, y que el estado deba concentrar sus poderes unilateralmente en esta vía de desenvolvimiento. Pero la parte característica de su manera de ver es lo que añade a esto. Las necesidades de la política extranjera fuerzan al estado a entrar en la lucha de los intereses nacionales en conflicto y son capaces de darle una dirección distinta de la que le dictaría su fin ético.

¿Qué le llevó, siendo un platónico, a este cambio de ideas? Claramente, no reflexiones teoréticas, sino el contacto personal con las realidades de la política extranjera. Las *Filípicas* de Demóstenes difícilmente habrían tenido tal efecto sobre un espíritu como el de Aristóteles, aunque empezaron antes de que éste dejase Atenas. Por otra parte, un trato continuo con un político práctico como Hermias de Atarneo debió de dar un nuevo impulso a su pensamiento político, así como él convenció en cambio a Hermias de la necesidad de perseguir fines éticos en la política. Su pintura del estado ideal se completó en Asos o poco después.

Ningún estado griego de la época era más dependiente de "los países vecinos" que el de Hermias. Su equilibrio inestable entre la nación militar de Filipo, que se extendía poderosamente por el lado europeo del Helesponto, y el Imperio persa celoso de su supremacía en la orilla asiática, exigía una vigilancia sin descanso de ojos y oídos. Y es notable hasta qué punto penetra la pintura entera la poco platónica idea de la necesidad de armamentos, junto con el temor a los vecinos poderosos y hostiles.<sup>58</sup> En un interesante pasaje ataca Aristóteles la idea específicamente espartana, sostenida por Platón, de que las ciudades no deben ser

<sup>57</sup> *Pol.*, II, 6, 1265<sup>a</sup> 18 ss.

<sup>58</sup> *Pol.*, II, 7, 1267<sup>a</sup> 19; II, 9, 1269<sup>a</sup> 40; y VII, 11, 1330<sup>b</sup> 32.

fortificadas.<sup>59</sup> Aristóteles declara que en vista de las modernas armas de asedio y las nuevas invenciones de artillería es ello un prejuicio arcaico, aunque quizás justificable cuando se estuviera rodeado tan sólo por enemigos más débiles, como le había acontecido en general a Esparta, pero no por adversarios de aplastante superioridad. Esto responde a la situación de Hermias, que había en realidad fortificado poderosamente Atarneo y había sido más tarde asediado efectivamente por los persas sin éxito. Y el otro pasaje ya mencionado se refiere explícitamente a un sitio anterior de la misma plaza.<sup>60</sup> Es patente que aquí fué el propio Hermias la fuente de información. Después de objetar a Faleas, como había objetado a Platón, el no tomar en cuenta alguna la necesidad de una enérgica política extranjera y de armamentos militares en su descripción del estado ideal, pide Aristóteles que también la política doméstica, en la que por desgracia se muestran demasiado exclusivamente interesados la mayoría de estos teóricos, se conduzca siempre en la más estrecha relación con los asuntos exteriores. Sobre todo, se debe evitar el acumular riquezas lo bastante grandes para provocar los ataques de enemigos más poderosos y demasiado grandes para ser defendidas por sus poseedores. En este respecto había sentado el criterio justo Eubulo de Atarneo, el antecesor de Hermias, que había sido anteriormente banquero. Decía que "un vecino más poderoso no debe ser inducido a entrar en guerra con otro por el exceso de riquezas de éste"; y cuando Autofradates, el sátrapa persa, se propuso asediarse en Atarneo, le invitó a calcular el costo del sitio, tomando en cuenta el espacio de tiempo requerido. Y se declaró dispuesto a entregar Atarneo en el acto por tal cantidad, induciendo así a aquél a comprender que los gastos de la empresa hubieran sido absolutamente desproporcionados con su importancia. Autofradates hizo el cálculo y renunció al sitio.

Así se refleja el color local de Atarneo en el primer cuadro del estado ideal. Una exposición tan peculiar debió de escribirse antes de haber sido Atarneo asediado por segunda vez por el mismo temible enemigo, antes de que la muerte de Hermias

hubiese obscurecido la divertida memoria de los ingeniosos expedientes del viejo Eubulo, el maestro de aquél en política, y deshecho la felicidad privada de Aristóteles y su familia. En este pasaje nos parece escuchar las conversaciones mismas en que Hermias llama la atención del platónico, cuyo espíritu está abierto a todas las impresiones, apartándole de los ideales para dirigirle hacia los hechos. Los esfuerzos de Hermias en este sentido y su voluntario asentimiento al consejo de los filósofos de Asos y transformación de su tiranía en una constitución más moderada, se reflejan en el alto valor concedido a esta forma de gobierno en el diseño que hace Aristóteles del estado ideal y en la limitación explícita que recomienda del tamaño de la ciudad y de su territorio.

Terminaré con una o dos palabras sobre el carácter del método de Aristóteles en la construcción de un estado ideal. La base, que pone en el libro III, es la famosa división de todas las constituciones posibles en seis, tres auténticas y tres degeneradas (*παρεκβάσεις*). Toma esta actitud normativa de las obras políticas de su período académico, a que se refiere expresamente en el pasaje en que desarrolla su séxtuple clasificación. Los capítulos 6 y 7 del libro tercero no son en sustancia más que extractos de dichas obras. Aquí es especialmente patente el curso de su desarrollo intelectual. Platón había descrito los diversos tipos de constituciones en la última parte de la *República*. En el *Político* condujo esto a la construcción de un esquema conceptual y sistemático de constituciones auténticas y constituciones pervertidas. Las propensiones metódicas y arquitectónicas de Aristóteles le hicieron fijarse en este punto, a lo que hay que añadir el hecho de que el *Político* apareció durante sus años más receptivos de miembro de la Academia. Por estas razones se ocupa principalmente con dicha obra su estudio de las doctrinas políticas de Platón, aunque parece que desde un principio insistió en los aspectos económicos y sociales de las diversas constituciones más que en la base puramente formal de la clasificación. La influencia del método deductivo, conceptual y constructivo de aquella obra resalta principalmente en el hecho de que Aristóteles no hace brotar simplemente de la tierra su estado ideal, como hace Platón en la *República* y en las *Leyes*, sino que lo despliega par-

<sup>59</sup> *Pol.*, VII, 11, 1330<sup>b</sup> 32 hasta el final del capítulo.

<sup>60</sup> *Pol.*, II, 7, 1267<sup>a</sup> 19-37.

tiendo de una acabada clasificación de las constituciones según su valor. Esto le permite introducir en la cuestión del estado mejor, hasta donde lo consiente el tema, el rigor apodíctico que era esencial a su propia personalidad. Aristóteles pugna siempre por llegar a conceptos precisos.<sup>61</sup> Su estado ideal es lógico por su armazón; es una muestra de construcción mental en que el estado se halla rígidamente basado en sus elementos y conceptos fundamentales. Aristóteles siente todavía muy poco interés por la viva exposición realista del detalle que hace las *Leyes* tan animadas y operantes. En el libro séptimo, por ejemplo, la discusión de un punto tan importante como la tierra y la población apenas es más que una mera enumeración de las diversas condiciones necesarias. Otro tanto es cierto de la sección que esboza las condiciones fundamentales (ὄν οὐκ ἄνευ) de la existencia del estado.<sup>62</sup> El soberano arte legislativo que manifiesta Platón en la construcción del estado se vuelve en Aristóteles, de acuerdo con sus principios, una deducción científica, ya en nada puramente platónica, salvo en su objetivo, que sigue siendo el conocimiento de la constitución absolutamente ideal.

Aristóteles mira a la experiencia para confirmar sus construcciones conceptuales. Pero esto es algo enteramente diverso del método empírico de los libros más tardíos, que contienen la simple morfología del estado real. Lo uno es anterior a lo otro no sólo como el todo es anterior a la parte o el fin al medio, sino porque hablando biográficamente es lo primero un estadio anterior y menos desarrollado de su teoría política. Aparte muchas y famosas observaciones aisladas, su especial naturaleza y valor reside principalmente en su deliberado empleo del método de-

<sup>61</sup> En esta clasificación es cada constitución un concepto fijo. Aristóteles está aún muy lejos de la idea de los libros más tardíos de la *Política*, de que puede haber varias clases de oligarquía y democracia, de valor sumamente variable, según la naturaleza y combinaciones de las diversas partes del estado. Por esta razón no es probable que las diversas formas de monarquía del final de III pertenezcan al libro en su forma más antigua, esto es, a la pintura del estado ideal compuesta durante los años cuarenta, especialmente según se le considera también en IV. Un análisis más exacto tendría que precisar cómo vió Aristóteles la transición de III a IV al introducir los libros IV-VI, y hasta qué punto modificó la conclusión de III por esta causa.

<sup>62</sup> *Pol.*, VII, 4, 1326<sup>a</sup> 5 y VII, 8, 1328<sup>b</sup> 2 ss.

ductivo. El máximo poder creador de Aristóteles, su sentido de la forma concreta, su habilidad para ver la Idea moviéndose en la corriente de la vida, sólo alcanzó su madurez en su último período, cuando luchó triunfalmente con el material ilimitado de los fenómenos particulares. Pero en aquel tiempo hacía mucho que estaba fijada la armazón y la forma general de su *Política*, y en ellas había de entrar el nuevo material, aun a riesgo de hacerlo saltar. No es de admirar que los lectores no se hayan sentido atados por esta síntesis, sino autorizados a servirse de aquellas partes que les atraían para defender sus propias posiciones. No obstante, no representa una justa apreciación de la obra de Aristóteles el no tomar de su construcción política o ética nada más que su rico material experimental, como hacen con tanta frecuencia los empiristas, ni pensar, con el teórico normativo, que se está justificado para considerarla como un ideal de segunda mano del tipo platónico. El nuevo, grande y universal rasgo de la obra de Aristóteles es su combinación de pensamiento normativo, que le llevó a dibujar un nuevo estado ideal mejor adaptado a la realidad, con un sentido de la forma capaz de dominar y organizar la multiplicidad de los hechos políticos reales. Este sentido de la forma libró a su pugna por el ideal absoluto de acabar en la rigidez y le reveló mil géneros de existencia política y de métodos de perfeccionamiento; mientras que su firme percepción del fin le preservó de la relatividad a que con tanta facilidad induce el abandonarse indiferentemente a la comprensión de todo lo que existe. En ambos respectos, y en la unión de los dos, puede Aristóteles servir perfectamente de modelo de las ciencias morales y políticas de hoy.

## CAPÍTULO XI

EL ORIGEN DE LA FÍSICA Y COSMOLOGIA  
ESPECULATIVA

TRATÁNDOSE DE las obras científicas de Aristóteles es considerablemente más difícil que tratándose de las que son estrictamente filosóficas descubrir la índole esencial de su desarrollo. Poco es lo que cabe decir sobre los detalles del desenvolvimiento de su pensamiento científico; y es de presumir que ni siquiera el más acucioso estudio de la composición de estas obras, ni la comparación de todos los detalles, superarían esta mala situación, aunque podemos afirmar con completa certidumbre que en vista de la intensidad de sus investigaciones quizá fueron sus progresos más asombrosos en este campo que en todos los demás, y que mucho más aquí que incluso en cualquier otra parte debe entenderse por medio de su desarrollo, si realmente queremos hacernos dueños de su personalidad. Absurdo sería suponer que no haya nada que descubrir sino detalles relativamente sin importancia, tales como el gradual aumento de su vasta masa de materiales y la data de aquella particular serie de sus lecciones que por ventura se ha conservado. Ya señalamos que hay importantes diferencias en punto a la doctrina física entre el diálogo *De la Filosofía* y la obra *Del Cielo* (pp. 178-179). Encontramos a Aristóteles emancipándose gradualmente de los supuestos de la interpretación mítica de la naturaleza, que siempre conservó una poderosa influencia sobre el espíritu griego, y a la que había dado nuevos ímpetus la teoría de Platón de que los astros tienen alma. Estudiar este esfuerzo de un modo más preciso, por medio de abundantes ejemplos, sería ciertamente del mayor interés para la historia de Aristóteles incluso como filósofo, pues pondría claramente a la luz las tendencias inmanentes de su pensamiento. El simple orden en que se consagró a las diferentes partes de la

naturaleza nos daría una curva que sería algo muy distinto de una serie de puntos accidentales a lo largo de su biografía —tanto puede afirmarse confiadamente de antemano, puesto que tratamos del espíritu de un Aristóteles. Hasta el presente, sin embargo, no hemos alcanzado, por desgracia, este conocimiento, y por tanto tenemos que limitarnos aquí a lo que ya nos han revelado nuestras investigaciones.

Es necesario empezar poniendo en guardia contra el intento constantemente reiterado de precisar el orden temporal de las obras científicas de Aristóteles por medio de las referencias de las anteriores a las posteriores y viceversa. Tales referencias sólo constituyen un criterio cronológico cuando se contradicen mutuamente o están en contradicción con el verdadero plan de una obra, y cuando estas contradicciones resultan apoyadas por otras observaciones relativas al asunto mismo. Ahora bien, las obras de ciencia natural despliegan un rígido sistema de referencias, y Zeller creía que su idea del orden en que se habían escrito podía basarse en este sistema.<sup>1</sup> Según esta idea, los *Analíticos* considerarían la *Física* como algo todavía no escrito, mientras que la *Metafísica* y la *Ética*, junto con la mayoría de las demás obras científicas, la citan o la suponen; de lo que se infiere que la *Física* se escribió entre los *Analíticos*, por una parte, y la *Metafísica*, *Ética* y demás, por otra; conclusión corroborada, además, por el hecho de que ella misma no cita ni supone ninguna de estas últimas obras. El orden de composición sería, por consiguiente, *Física*, *Del Cielo*, *De la Generación* y *la Corrupción*, *Meteorología*; y este orden parece confirmado por la *Meteorología*, que enumera las otras obras como habiéndola precedido justamente en él.<sup>2</sup> Por el momento podemos dejar a un lado las restantes inferencias de Zeller acerca de la *Historia de los Animales*, la obra *Del Alma* y las demás sobre la naturaleza orgánica. Tenemos aquí una de esas malas inteligencias profundamente arraigadas a cuya inextirpable influencia debemos el hecho de que los investigadores hayan creído en su mayoría que era imposible en principio

<sup>1</sup> Zeller, *Aristotle and the Later Peripatetics*, p. 158. Cf. L. Spengel, "Über die Reihenfolge der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles", *Abh. d. Münch. Akad.*, vol. v, pp. 150 ss.

<sup>2</sup> *Meteor.*, I, 1, 338<sup>a</sup>, 20.

precisar exactamente el orden de composición. Lo que este método nos proporciona tan sólo es en el mejor de los casos el orden que al cabo de su actividad literaria creía Aristóteles requerido por la índole de los asuntos o por consideraciones pedagógicas; jamás nos permitirá ni avizorar siquiera su desarrollo, ni aun el simple orden de composición de las distintas obras. No podemos levantar un edificio cronológico sobre la base de las referencias que se encuentran en las obras físicas en mayor medida de aquella en que podemos argüir por una mención de la *Etica* en la *Política*, o de la *Política* en la *Etica*, o de la *Etica* en la *Metafísica*, la prioridad de la obra en cuestión o de su contenido, sin examinar cuidadosamente la forma de la cita y la manera de emplearla, sobre tomar en cuenta la posibilidad de que la versión citada sea anterior o posterior a la que ha llegado hasta nosotros. El supuesto orden cronológico no es nada más que el esquema general —quizá una idea sumamente tardía— dentro del cual obligó Aristóteles a entrar la masa de sus detalladas investigaciones al término de éstas. Concuere con el orden seguido en los mejores manuscritos,<sup>3</sup> y de que este orden es sistemático y no cronológico no parece haberse dudado nunca. Debemos guardarnos de confundir la prioridad cronológica con la sistemática, como es fácil de hacer, y de identificar el momento en que recibió forma literaria una idea con el momento en que se le ocurrió por primera vez al filósofo.

El valor de tener todo esto presente hubiera sido en otros días puramente teórico, puesto que las fechas de composición de la *Metafísica*, *Etica* y demás eran desconocidas ellas mismas, suponiéndose que todas las obras que poseemos se habían agolpado en el último período. Pero las investigaciones de los capítulos anteriores han modificado esta situación, y por eso es importante navegar sin peligro de incurrir en un proceder que hubiera estado lejos de evitar las contradicciones si no hubiera sido por resultar de todo punto inaplicable. Mas, por otra parte,

<sup>3</sup> Para más detalles sobre el orden de exposición en las versiones, hasta donde concierne a las obras sobre antropología y sobre la naturaleza orgánica que siguen a la *Meteorología*, ver mi artículo "Das Pneuma im Lykeion", *Hermes*, vol. XLVIII, p. 38. Sobre el orden ver Arist., *De An. Mot. et de An. Inc.*, p. VIII, Jaeger.

tampoco podemos prescindir enteramente de las referencias a las obras científicas que se encuentran en las demás, porque la índole del asunto excluye todas las referencias, o prácticamente todas, a la historia contemporánea, y porque el desarrollo del método de Aristóteles no cae aquí bajo períodos tan rigurosamente distintos como los representados, digamos, por la ruptura con la doctrina de Platón en la *Etica* y la *Metafísica*. Al servirnos de estas referencias, debemos, por tanto, examinarlas ante todo cuidadosamente.

De todas las referencias a la *Física* sólo hay un grupo que tenga verdadera significación cronológica, a saber, las que se encuentran en las partes más antiguas de la *Metafísica*. Mostramos que el libro primero de la *Metafísica* se escribió poco después de la muerte de Platón, en un momento en que su autor era todavía un platónico. En punto a la doctrina teleológica de las cuatro causas, en que basa Aristóteles la metafísica, dicho libro remite simplemente a la *Física*, sin dar argumento alguno en prueba de lo exhaustivo de la clasificación. Esta no es una cita aislada que quepa imaginar eliminada sin lesionar el contexto, y que por tanto pudiera haberse añadido posteriormente. Hay toda una serie de pasajes en que Aristóteles insiste en volver al hecho de que su revista histórica de las doctrinas de los pensadores precedentes no hace sino confirmar la teoría de las cuatro causas expuestas en la *Física*.<sup>4</sup> Todo el libro primero descansa en este supuesto, y se vendría abajo si no lo sustentase línea por línea la etiología de la *Física*. Esto es una prueba incontrovertible de que no sólo el libro segundo de la *Física*, que expone la teoría de las causas, sino una serie completa de investigaciones que caen bajo el concepto general de "obras físicas" (*φυσικά*), existían ya por el 347. Así lo confirman también las referencias aisladas que se encuentran en la *Metafísica*,<sup>5</sup> y sobre todo la

<sup>4</sup> *Metaf.*, A 3, 983<sup>a</sup> 33; 7, 988<sup>a</sup> 21 y b 16; 8, 989<sup>a</sup> 24; y 10, 993<sup>a</sup> 11.

<sup>5</sup> De los lugares en que la *Metafísica* apela a la *Física* son naturalmente los más importantes para nuestra cuestión aquellos que se encuentran en las partes de las que puede mostrarse que son las más antiguas, es decir, el comienzo de la investigación más antigua de la realidad de lo suprasensible (M 9, 1086<sup>a</sup> 23) y el resumen del sistema entero de conceptos físicos en el libro A, 1-5.



índole general de esta obra, puesto que su concepción filosófica entera supone la *Física*, de la que mana. Dos de las bases de la filosofía primera de Aristóteles pertenecen a la *Física*, y son las más importantes de todas, a saber, la distinción entre materia y forma y la teoría del movimiento. De estos dos supuestos deduce la necesidad del primer motor, y ni siquiera la pareja de conceptos por medio de los cuales se liga el movimiento con la forma y la materia, a saber, la potencia y la entelequia, es extraña a la *Física*. La idea de interpretar la naturaleza de esta manera teleológica, y la expresión que le da la *Física*, brotaron en la atmósfera de la Academia y bajo la mirada de Platón. Deben atribuirse, no al último estadio de Aristóteles, sino al primero.<sup>6</sup>

Esto, empero, no es exacto de nuestra presente versión de la *Física* en toda su extensión sin hacer algunas reservas. La obra se parece a otras del filósofo en contener material así antiguo como moderno. La posición actual del libro séptimo no se debe en absoluto al propio Aristóteles, pues por su contenido resulta demasiado análogo a otras partes de la *Física* en que también se discute el problema del movimiento.<sup>7</sup> Es más que probable que

<sup>6</sup> La tesis de Gercke de que la *Física* se escribió o se completó después de haber fundado Aristóteles su escuela y por consiguiente en su último período (Pauly-Wissowa, *Realenz. d. Klass. Alt.*, vol. II, c. 1045, l. 38, bajo "Aristoteles") descansa en una evidente falta de cuidado. El asesinato del rey Filipo no se menciona en absoluto en el pasaje a que remite Gercke, *Física*, II, 23 (*sic*), o en otras palabras, no existe tal pasaje. Gercke confunde la *Física* con la *Retórica*, que menciona a Filipo en II, 29, y encima mezcla esta mención con la bien conocida referencia a la muerte de Filipo en *Pol.*, V, 10, 1311<sup>b</sup> 2. Llamo la atención sobre esto simplemente porque el encontrarse en lugar tan autorizado es expuesto a inducir en error a muchos lectores. Es verdad que nuestra versión de la *Física* pertenece al último período. Pero las razones que da Gercke en apoyo de este hecho no lo prueban (ni siquiera el hecho de haberse escrito después de los *Analíticos* prueba necesariamente que sea tan tardía como éstos), y, de cualquier modo, se trata de una cuestión de simple revisión, sin significación alguna para el desarrollo filosófico de Aristóteles.

<sup>7</sup> Eudemo lo omitió en su paráfrasis de la *Física* (ver las observaciones preliminares sobre el libro VII en el comentario de Simplicio, vol. II, p. 1036, en Diels), lo que muestra que no pertenecía a la colección titulada *Física* reunida y legada a sus discípulos por el propio Aristóteles. Pero esto no prue-

pertenezca a la parte más antigua, habiendo nacido en un momento en que Aristóteles todavía no miraba la teoría de las Ideas como sencillamente desacreditada.<sup>8</sup> Lo mismo que la *Me-*

ba, naturalmente, que la obra fuese por completo desconocida en el Peripatos. En efecto, y como algunos de los libros de la *Metafísica*, que en un principio se transmitieron independientemente, se conservó por ser un importante documento histórico, pero que no tenía apenas valor práctico, en vista de los "grandes y universales teoremas" del último libro —para emplear la expresión de Simplicio—. Parece haber sido la generación de Andrónico quien primero lo incorporó a la *Física*, en su piadoso deseo de hacer una colección completa. Simplicio comparó las dos versiones en que se conserva, sin ser capaz de descubrir diferencias de contenido dignas de mencionarse. Pero tiene razón al señalar que las pruebas del primer motor en el libro VII están a un nivel más bajo que las del libro VIII, y verosíblemente ésta es la razón por la que Aristóteles lo reemplazó con el último. Cf. E. Hoffmann, *De Aristotelis Physicorum libri septimi origine et auctoritate* (tesis, Berlín, 1905).

<sup>8</sup> *Fís.*, VII, 4, 249<sup>b</sup> 19—26 es difícil y pide interpretación. Desde Simplicio nadie ha tratado de explicarlo, si exceptuamos la traducción de Prantl (Leipzig, 1854, p. 367), que no entendió el curso de las ideas. En el capítulo cuarto muestra Aristóteles que las diversas clases de movimientos, por ejemplo, la alteración cualitativa (*ἀλλοίωσις*) y la locomoción (*φορά*), son incommensurables. La idea de velocidad igual (*ὁμοταχέες*) sólo puede aplicarse a movimientos de la misma especie y commensurables. Por ejemplo, pueden compararse entre sí movimientos cualitativos y también entre sí movimientos cuantitativos. En el primer caso hablamos de la semejanza o falta de semejanza (*ἰσότης*) de las alteraciones cualitativas; en el segundo hablamos de la igualdad o desigualdad (*ἰσότης*) de los movimientos cuantitativos. La desigualdad surge de lo "mayor o menor" de los movimientos cuantitativos cuando se comparan entre sí, a diferencia de lo "más o menos" de dos alteraciones cualitativas cuando también se comparan. Hay otra clase de movimiento que concierne a la sustancia y no simplemente a la cualidad o a la cantidad, a saber, el generarse y perecer. Dos generaciones pueden compararse en punto a la velocidad sólo cuando nos las habemos con dos cosas de la misma especie (*ὁμοειδῆ*), como, por ejemplo, hombres. Pero el lenguaje no tiene categoría capaz de expresar plenamente la índole de la diferencia entre dos generaciones, y por ello pide Aristóteles se le perdone si habla simplemente de su "diferencia" (*ἐτερότης*) de una manera general y pálida, y si no es capaz de mencionar ningún par de términos correlativos, como más y menos en la alteración cualitativa y mayor y menor en la locomoción, que hicieran ver claro cómo la distinción no es aquí ni de intensidad, ni de extensión, sino algo distinto. Y sigue la observación que es importante para la cronología: si la sustancia de cuya generación se trata es un número (como suponían Platón y la Academia), entonces la diferencia de velocidad entre

*tafísica* y la *Etica*, es la *Física* una compilación de por lo menos dos partes, cada una de las cuales se compone a su vez de varias monografías. Estas dos partes, *De los Primeros Principios* y *Del Movimiento*, se distinguen cuidadosamente, no sólo en las obras *Del Cielo* y *De la Generación y la Corrupción*, sino también en el último libro de la *Física* (VIII). Este libro no forma parte realmente de la *Física*, pues cita pasajes de dichas dos partes con la fórmula "como mostramos anteriormente en la *Física*".<sup>9</sup> Verosimilmente fué en un principio, como los libros *De la Sustancia* y *el Ser*, que estaban originalmente fuera de la *Metafísica* (esto

las generaciones de dos sustancias debe considerarse como la diferencia aritmética entre dos números de la misma especie con respecto al más y el menos. No hay, sin embargo, ningún término común para esta diferencia de velocidad. La última frase está corrompida, pero su significación es evidentemente la de que tampoco hay término correspondiente al "más y menos" y el "mayor y menor" para describir las dos generaciones que se comparan. Ahora bien, la afirmación de que las sustancias cuyas generaciones se comparan deben ser de la misma especie (ὁμοειδεῖς) se sigue del argumento entero del capítulo cuarto, pero ¿cuál es el sentido de la exigencia en el caso de los números? Debemos recordar que según la *Metaf.*, M 7. 1080<sup>b</sup> 37 ss., una de las principales dificultades de la teoría de los números ideales era la cuestión de saber si las mónadas de que se componen son perfectamente conmensurables como las de la aritmética, o si cada "número primero", la primera díada, tríada, tétrada, etc., está compuesto de mónadas de una clase especial, de suerte que únicamente las mónadas que formen parte de un número determinado sean conmensurables y "de la misma especie" (la expresión se encuentra en A 9. 991<sup>b</sup> 24). La frase "de la misma especie" prueba, por tanto, que en nuestro pasaje todavía divisa Aristóteles la posibilidad de que la sustancia sea un número, lo que combate en todas las demás partes. En otro sentido cabe pensar que tenemos aquí simplemente un ejemplo dirigido a concretar el significado, como hace Simplicio cuando duda si Aristóteles se refiere aquí a los números ideales o simplemente a la idea de que la naturaleza de cada cosa depende de una determinada relación numérica entre sus partes; pero la afirmación de que los números deben ser "de la misma especie" excluye la última interpretación, pues si no es evidente de suyo que deban serlo, la referencia sólo puede ser a los números ideales. Si es así, el carácter de los argumentos del libro VII, que Simplicio llama "más débiles o, como Alejandro [más exactamente] dice, más verbales" (*op. cit.*, p. 1036, l. 12), se explicará mejor que de ninguna otra manera suponiendo que en el curso de los años los perfeccionó Aristóteles cada vez más. Sobre otro indicio del temprano origen del libro VII ver *supra*, pp. 57-58, n. 8.

<sup>9</sup> V. Bonitz, *Ind. Ar.*, 98<sup>a</sup> 27.

es, antes de ella), una de las investigaciones que Aristóteles contaba como medio físicas y medio metafísicas y como franqueando el paso de lo uno a lo otro.<sup>10</sup> Su lugar cronológico puede determinarse por su manera de tratar la teoría de los motores de las esferas, que no está trabajada en forma tan resueltamente unitaria como en la versión posterior del libro A de la *Metafísica*.<sup>11</sup> Sin embargo, claramente podemos ver que el libro VIII está destinado a aportar una re-fundamentación sumamente cuidadosa de la teoría del primer motor sobre una base física, y a defenderla contra todas las varias objeciones que ya habían sobrevenido por el lado astronómico, probablemente debidas a Calipo.<sup>12</sup> Con toda certidumbre, por tanto, no se escribió hasta el momento de la plena madurez de Aristóteles; y puesto que ni siquiera entonces formaba todavía parte de la *Física* (ni por tanto, verosimilmente, durante toda la vida del autor), no existía aún como un todo la *Física* tal como la conocemos. Así lo confirma el hecho de que la *Metafísica* cite como "físicas" las dos obras *Del Cielo* y *De la Generación y la Corrupción*. El término no significaba, por tanto, en aquel tiempo nuestra *Física*, sino un grupo más amplio de monografías independientes. Entre sus partes más antiguas estaba la que versaba sobre los primeros principios, a juzgar por el libro primero de la *Metafísica*, y la que versaba sobre la materia y la forma, a juzgar por el libro N de la misma obra, es decir, los dos primeros libros de nuestra *Física*. Podemos suponer, sin embargo, que en sustancia se remontan estas obras hasta el mismo período platónico de Aristóteles, aunque ciertos pasajes, tales como la mención del Liceo en el libro IV, revelan una revisión posterior de los detalles.<sup>13</sup> Para la historia del desarrollo filosófico de Aristóteles carece más o menos de importancia la fecha en que se completó la obra, com-

<sup>10</sup> *Fis.*, VIII, 1, 251<sup>a</sup> 5. sobre la eternidad del movimiento: "Debemos considerar, pues, cómo se encuentra este asunto, pues el descubrimiento de la verdad sobre él no sólo tiene importancia para el estudio de la naturaleza, sino también para la investigación del Primer Principio."

<sup>11</sup> La prueba de que el capítulo 8 del libro A de la *Metafísica*, con su teoría de los motores de las esferas, es una adición posterior, se da más abajo, en el capítulo xiv.

<sup>12</sup> *Fis.*, VIII, 6.

<sup>13</sup> *Fis.*, IV, 11, 219<sup>b</sup> 21.

parada con el descubrimiento de que el carácter especulativo de lo que se llama la *Física* en sentido estricto está ligado con su origen directamente platónico. La obra se trabajó como parte de una teoría platónica del mundo y descansa en la misma base. Ello resulta especialmente claro cuando pasamos a los problemas concretos de detalle en los libros *Del Cielo*, citados también en las partes más antiguas de la *Metafísica*.<sup>14</sup> El comienzo del primero de estos libros tiene que ser en esencia antiguo, puesto que coloca triunfalmente al principio del curso entero de lecciones el descubrimiento de la existencia de un quinto elemento, el éter, hecho por el propio Aristóteles, el joven académico. Como ya mostramos, esta teoría es más antigua que los libros *De la Filosofía*, que están basados en ella, y está en necesaria relación con los primeros comienzos de la teoría del motor inmóvil de los cuerpos celestes.<sup>15</sup> La forma que da Aristóteles a su teoría del éter en los primeros capítulos de *Del Cielo* es posterior a la exposición de la obra exotérica (*supra*, p. 180). La idea anteriormente sostenida de que en el diálogo no dió expresión a su verdadera opinión, sino que más bien embelleció ésta poéticamente, es insostenible; pues lo que conserva en su obra *Del Cielo* es precisamente el punto que se suponía ser poético, la teoría de que los cuerpos celestes tienen alma.<sup>16</sup> La diferencia entre las dos obras está en la teoría física del movimiento natural de los cuerpos simples y en su relación con la teoría de la pesantez, asentada

<sup>14</sup> V. Bonitz, *Ind. Ar.*, 101<sup>a</sup> 7.

<sup>15</sup> Sobre el origen de la teoría del éter ver la discusión exhaustiva de Eva Sachs, *Die fünf platonischen Körper* (Berlín, 1917). Ella también llega a la conclusión de que el apresuramiento con que aceptaron la teoría los secuaces de Platón muestra que nació en la Academia, por lo que Aristóteles hubo de proponerla antes de la muerte de Platón. Compárese lo que se dijo más arriba sobre la relación entre el *Epinomis* y el diálogo *De la Filosofía*, pp. 168-169, n. 42.

<sup>16</sup> *Del Cielo*, II, 12, 292<sup>a</sup> 18: "Venimos concibiendo los astros como simples cuerpos y como unidades ordenadas en serie, es cierto, más enteramente inanimadas; pero debemos concebirlos más bien como disfrutando de vida y actividad." La frase recuerda el diálogo *De la Filosofía* y célebres observaciones de Platón en las *Leyes*. Pero según *Del Cielo*, II, 8, son las esferas, y no sus astros, las que se mueven, y esto, rigurosamente tomado, implica que sean las esferas quienes tengan alma (o tengan motor, como en *Metaf.*, A 8), y no los astros, como en el diálogo *De la Filosofía*. Fué, pues, sólo

de una manera completamente distinta en el diálogo. En este punto no hacemos sino comprender con demasiada claridad qué importantes materias nos permanecen ocultas por la escasez de las fuentes. No obstante, la composición de los libros *Del Cielo* nos permite en todo caso observar cómo nació la cosmología de Aristóteles de la de Platón. Sólo conocemos directamente esta última por el *Timeo*, tras el cual están las vastas especulaciones pitagóricas de la escuela; por lo que es muy importante que esta obra de Aristóteles nos permita avizorar las discusiones sostenidas sobre el asunto en la Academia.

Ya se mostró que tal es la verdad relativamente al problema del éter. Este se halla ligado directamente con el *Timeo*, y encontramos sus reflejos en las obras de todos los condiscípulos de Aristóteles. Pero la cuestión de si puede haber un cuerpo infinito, si el mundo es finito o infinito y si hay sólo un mundo o hay más —una cuestión muy importante para la metafísica de Aristóteles, puesto que de ella depende la existencia del primer motor—, debió de discutirse también por los astrónomos de la *Academia* en vida todavía de Platón, y responderse por Aristóteles de acuerdo con su propia manera de ver, que era la de que el mundo es uno, eterno y finito. Aristóteles trata de probar no sólo que no hay en realidad más que un cielo, sino también que no puede haber más que uno. Puede parecer otra cosa, porque toda forma (εἶδος) realizada en la materia existe por regla general en cierto número de ejemplares específicamente idénticos (ὁμοειδή). Pero en realidad es indiferente al resultado que consideremos la forma como trascendente, esto es, como una Idea, o como inseparable (evidentemente, trataban algunos de los platónicos de aferrarse a este punto),<sup>17</sup> pues en esta cuestión no se debe

después de largo examen cuando decidió Aristóteles aquí que únicamente se mueven las esferas y no los astros, de suerte que también aquí tenemos un desarrollo de su primera manera de ver.

<sup>17</sup> El pasaje es interesante porque en él se hallan frente a frente como posibilidades igualmente justificables la teoría de las Ideas y la idea de Aristóteles de que la forma es inmanente: "Toda especie o forma tiene o puede tener más de un ejemplar particular. Sobre la base de las ideas como la afirman algunos así debe ser, e igualmente a base de la idea de que ninguna entidad semejante tiene una existencia separada. Pues en todos los casos en que existe la esencia en la materia es un hecho de observación que las cosas

partir en absoluto de la forma, según Aristóteles, sino de la materia. Puesto que el cosmos encierra toda materia no puede haber además ningún otro mundo. El argumento parece un tanto ingenuo, mas para Aristóteles no es realmente absurdo, porque por "el cielo" no entiende, como va a decir en el acto, simplemente la esfera más externa o la región de los elementos más altos, en que se mueven los cuerpos celestes, sino el Todo universal, que debe concebirse como corpóreamente plástico, pero nunca como *actu infinitum*. Esta bola plástica agota toda la materia que existe. Fuera de ella no hay de hecho ni siquiera espacio, tiempo o vacío; mucho menos, cuerpo. Lo trascendental (τὰ κεῖ) y supramundano no está, por lo tanto, en el espacio ni en el tiempo; éste no lo envejece; ni hay cambio de clase alguna en ese reino situado más allá de la esfera más externa. Pero dejemos que Aristóteles hable por sí mismo. Sus palabras respiran aquí una solemnidad insólita en los tratados.<sup>18</sup>

φανερὸν ἄρα ὅτι οὔτε τόπος οὔτε κενὸν οὔτε χρόνος ἐστὶν ἔξωθεν· διόπερ οὐτ' ἐν τόπῳ τὰ κεῖ πέφυκεν, οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, οὐδ' ἐστὶν οὐδενός οὐδεμία μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἔξωτάτω τεταγμένην φορὰν, ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζῶην καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα· καὶ γὰρ τοῦτο τοῦνομα θεῖως ἔφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων. τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὐ μὴθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰῶν ἐκάστου κέκληται. κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντός οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰῶν ἐστὶν, ἀπὸ τοῦ ἀεὶ

Es patente, pues, que ni lugar, ni vacío ni tiempo existen fuera del cielo; por lo que ni ocupa lugar por naturaleza lo que allí se encuentra, ni el tiempo lo hace envejecer, ni se da mudanza alguna en nada de lo residente por encima del movimiento situado en el último extremo, antes llevando inalterable e impasible la mejor y más autosuficiente de las vidas, cruza la íntegra totalidad de su duración. Por algo este nombre a cosa divina sonaba entre los antiguos. El proceso que contiene el tiempo de la vida de cada ser, fuera del cual no hay proceso natural alguno, se llama la duración de cada

particulares de la misma forma son varias o infinitas en número." (*Del Cielo*, I, 9, 278<sup>a</sup> 15.)

<sup>18</sup> *Del Cielo*, I, 9, 279<sup>a</sup> 17. Sigo a Bernays al presentar el griego y la traducción frente a frente.

εἶναι εἰληφῶς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος. ὄθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον τοῖς δ' ἀμαυρῶς, τὸ εἶναι τε καὶ ζῆν. καὶ γὰρ καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίους φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον· [δ] οὕτως ἔχον μαρτυρεῖ τοῖς εἰρημένους. οὔτε γὰρ ἄλλο κρείττον ἐστὶν ὅτι κινήσει (ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη θεϊότερον) οὔτ' ἔχει φαῦλον οὐθέν, οὔτ' ἐνδεές τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστιν. καὶ ἀπαυστον δὴ κίνησιν κινεῖται εὐλόγως· πάντα γὰρ παύεται κινούμενα, ὅταν ἔλθῃ εἰς τὸν οἰκείον τόπον, τοῦ δὲ κύκλου σώματος ὃ αὐτὸς τόπος ὄθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ.

ser. Por la misma razón, también el proceso del cielo todo, el proceso que contiene el tiempo todo y la infinitud, es duración —del *ser siempre* recibiendo el nombre— inmortal y divina. De él depende para los demás seres, para unos más plenamente, para otros débilmente, el ser y la vida. Como, en efecto, en las *discusiones filosóficas populares sobre lo divino* muchas veces se hace patente que por necesidad es inmutable lo divino, todo lo primero y sumo. Lo que, siendo así, *depone en favor de lo dicho*. Pues ni existe nada más fuerte que lo mueva (que sería algo más divino), ni tiene de deficiente nada, ni es carente de ninguna de las perfecciones de él propias. Y con incesante, por cierto, movimiento se mueve, no sin razón; pues todo deja de moverse cuando llega a su lugar natural, pero del cuerpo que se mueve en círculo es el mismo lugar de donde partió aquel a que arriba.

"Las discusiones filosóficas populares" significa el diálogo *De la Filosofía*, el único que discutía el problema teológico y examinaba su relación con la cuestión del eterno movimiento circular del firmamento. Las palabras finales son una cita más o menos literal del argumento del diálogo conservado en su comentario del pasaje por Simplicio, quien designa expresamente el diálogo como la fuente a que alude la referencia de Aristóteles. Por extrañeza que parezca, Bernays, que discutió este pasaje de Simplicio agudamente,<sup>19</sup> concentró su atención en la referencia, dejando de observar que en el conjunto del pasaje inmediatamente

<sup>19</sup> Bernays, *Die verlorenen Dialoge des Aristoteles*, p. 110.

anterior, citado antes, cabe reconocer por su estilo un trozo de prosa literaria tomado del mismo diálogo. Ni siquiera el comienzo del capítulo décimo, que sigue inmediatamente, suena como una lección corriente, aunque en él sólo pueden señalarse huecillas aisladas de otro estilo. De cualquier modo, debemos contar con que durante su primer período inserte Aristóteles libres producciones de anchas porciones de sus obras literarias no sólo en sus lecciones políticas, metafísicas y éticas, sino también en las científicas. Los diálogos, como es natural, no mentaban frecuentemente materias científicas. En el libro III de su *De la Filosofía*, sin embargo, había Aristóteles discutido (ver p. 164 *supra*) la cuestión de si el cielo es eterno, y argüido contra la opinión de Platón de que mientras que no tendrá fin, tuvo principio. Podemos conjeturar, por tanto, cierta dependencia respecto del diálogo nombrado precisamente en la última parte del libro I de su obra *Del Cielo*, que sigue a la parte citada antes, y en el comienzo del II, por discutirse aquí exactamente la misma cuestión —“si el cosmos es increado o creado, e impercedero o perecedero”. En lo esencial es esta indagación, como la del diálogo, una polémica seguida contra el *Timeo* de Platón, explícitamente mencionado.<sup>20</sup> Ahora bien, el comienzo del libro segundo es tan completamente ajeno en estilo y en método al habitual proceder pedagógico de Aristóteles, que la única explicación posible es la de que también aquí inserta partes del libro III del diálogo *De la Filosofía*. Nuestra falta de material hace imposible la prueba directa; pero puesto que mostramos concluyentemente con numerosos ejemplos que de hecho existen tales reproducciones, y puesto que sabemos que hay un largo extracto de dicho libro pocas páginas antes, no puede haber duda sobre el origen del presente pasaje.

“Ὅτι μὲν οὖν οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, καθάπερ τινὲς φασὶν αὐτόν, ἀλλ' ἔστιν εἰς καὶ αἰδίος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὐτῷ τὸν

Así, pues, ni se generó el cielo todo, ni admite corromperse, como afirman algunos, antes es uno y eterno, no teniendo principio ni fin en toda su duración, sino teniendo y conteniendo en sí el tiem-

<sup>20</sup> *Del Cielo*, I, 10, 280<sup>a</sup> 28. Cf. 279<sup>b</sup> 32.

ἄπειρον χρόνον, ἔκ τε τῶν εἰρημένων ἔξεστι λαβεῖν τὴν πίστιν καὶ διὰ τῆς δόξης τῆς παρὰ τῶν ἄλλως λεγόντων καὶ γεννόντων αὐτόν· εἰ γὰρ οὕτως μὲν ἔχειν ἐνδέχεται, καθ' ὃν δὲ τρόπον ἐκείνοι γενέσθαι λέγουσιν οὐκ ἐνδέχεται, μεγάλην ἂν ἔχοι καὶ τοῦτο ροπήν εἰς πίστιν περὶ τῆς ἀθανασίας αὐτοῦ καὶ τῆς αἰδιότητος· διόπερ καλῶς ἔχει συμπεῖθειν ἑαυτὸν τοῦς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἔχόντων μὲν κίνησιν, ἔχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηθὲν εἶναι πέρας αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρας· τό τε γὰρ πέρας τῶν περιεχόντων ἔστί, καὶ αὕτη ἡ κυκλοφορία τέλειος οὐσα περιέχει τὰς ἀτελεῖς καὶ τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν, αὐτὴ δὲ οὐδεμίαν οὔτ' ἀρχὴν ἔχουσα οὔτε τελευτήν, ἀλλ' ἀπαστος οὐσα τὸν ἄπειρον χρόνον, τῶν δ' ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς, τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν. τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον· ὁ δὲ νῦν μαρτυρεῖ λόγος ὡς ἀφθαρτος καὶ ἀγένητος, ἔτι δ' ἀπαθῆς πάσης θνητῆς δυσχερείας ἔστιν, πρὸς δὲ τούτοις ἀπενός διὰ τὸ μηδεμίᾳ προσδεῖσθαι βιαίας ἀνάγκης, ἢ κατέχει κωλύουσα φέρεσθαι πεφυκότα αὐτὸν ἄλλως. πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτον ἐπίπονον, ὅσπερ ἂν αἰδιώ-

po infinito: a lo que por lo dicho cabe prestar fe, y en virtud de la opinión recibida de los que hablan de otra manera, haciéndolo generarse. Pues si es admisible que así sea, mas de aquella manera de que ellos dicen se genera no sea admisible, gran peso tendría también esto de convicción en punto a su inmortalidad y eternidad. Por lo que bueno es persuadirse de ser verdaderas las viejas doctrinas y más propias de nuestros abuelos, de que existe algo inmortal y divino entre lo que tiene movimiento, pero lo tiene tal, como para que no haya límite a él, antes más bien sea él el límite de los demás. El límite es algo que contiene, y éste, el movimiento circular, siendo perfecto, contiene los imperfectos y que tienen límite y término, mientras que él, no teniendo ni principio ni fin alguno, antes siendo incesante a lo largo del tiempo infinito, es de los demás, de los unos, la causa de su principio, de los otros, lo que recibe su término. El cielo y el lugar supremo adjudicaron los antiguos a los dioses, por ser el único inmortal; el actual razonamiento atestigua que es incorruptible y no generado, e impasible de toda mortal contrariedad, y, además de ello, exento de esfuerzo, por no haber menester de necesidad alguna que por fuerza lo retenga, impidiéndole moverse naturalmen-

τερον ἢ, καὶ διαθέσεως τῆς ἀρίστης ἄμοιρον, διόπερ οὔτε κατὰ τὸν τῶν παλαιῶν μῦθον ὑποληπτέον ἔχειν, οἱ φασιν Ἄτλαντός τινος αὐτῷ προσδεῖσθαι τὴν σωτηρίαν· εἰκόασι γὰρ καὶ τοῦτον οἱ συστήσαντες τὸν λόγον τὴν αὐτὴν ἔχειν ὑπόληψιν τοῖς ὑστερον· ὡς γὰρ περὶ βάρους ἔχόντων καὶ γερωῶν ἀπάντων τῶν ἄνω σωμάτων ὑπέστησαν αὐτῷ μυθικῶς ἀνάγκην ἔμψυχον. οὔτε δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὑποληπτέον, οὔτε διὰ τὴν δίνησιν θάττονος τυγχάνοντα φορᾶς [διὰ] τῆς οικείας ροπῆς ἔτι σώζεσθαι τοσοῦτον χρόνον, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς φησιν. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὑπὸ ψυχῆς εὐλογον ἀναγκαζούσης μένειν αἰδιον· οὐδὲ γὰρ τῆς ψυχῆς οἷον τ' εἶναι τὴν τοιαύτην ζωὴν ἄλυτον καὶ μακαρίαν. ἀνάγκη γὰρ καὶ τὴν κίνησιν μετὰ βίας οὔσαν, εἴπερ κινεῖσθαι πεφυκότος τοῦ πρώτου σώματος ἄλλως καὶ κινεῖ συνεχῶς, ἄσχολον εἶναι καὶ πάσης ἀπηλλαγμένην ραστώνης ἔμψυχον, εἴ γε μὴδ' ὥσπερ τῇ ψυχῇ τῇ τῶν θνητῶν ζῶων ἐστὶν ἀνάπαυσις ἢ περὶ τὸν ὕπνον γινομένη τοῦ σώματος ἄνεσις, ἀλλ' ἀναγκαῖον Ἰξίωνός τινος μοῖραν κατέχειν αὐτὴν αἰδιον καὶ ἄτρυτον. εἰ δὲ καθάπερ εἶπομεν ἐνδέχεται τὸν εἰρημένον ἔχειν τρόπον περὶ τῆς πρώτης φορᾶς, οὐ μόνον αὐτοῦ περὶ τῆς αἰδιότητος οὕτως ὑπολαβεῖν ἔμμελέσ-τερον, ἀλλὰ καὶ τῇ μαντείᾳ τῇ

te en otra forma. Que cuanto es así entraña un esfuerzo, tanto mayor cuando más eterno sea, ni es partícipe de la más perfecta constitución. Por lo mismo, tampoco hay que juzgar sea como cuentan los antiguos, que afirman haber menester de un Atlante que lo sustente. Parécense los autores de este razonamiento, en el juzgar del mismo modo, a los más recientes: que teniendo peso y siendo terrestres todos los cuerpos superiores, les dan fabulosamente por apoyo una necesidad animada. Ni hay que juzgar de este modo, ni que haciéndose por obra del torbellino más rápido el movimiento, por su propio peso se sustente tanto tiempo, como afirma Empédocles. Pero, ciertamente, tampoco es probable que por obra de un alma que lo fuerce a ello persista eternamente (el alma del mundo); pues no es posible que de un alma sea semejante vida sin pesar y feliz. Necesidad es que un movimiento que se produce por fuerza, si es que el primer cuerpo (el cielo) se mueve naturalmente en otra forma, y se mueve continuamente, sea ingrato y esté lejos de toda satisfacción racional, si es que ni siquiera tiene, como el alma de los animales mortales, el reposo de la relajación del cuerpo que sobreviene en el sueño, antes es necesario que le esclavice un destino de Ixión eterno y sin descanso.

περὶ τὸν θεὸν μόνως ἂν ἔχομεν οὕτως ὁμολογουμένως ἀποφαίνεσθαι συμφώνους λόγους.

ἀλλὰ τῶν μὲν τοιούτων λόγων ἄλις ἔστω τὰ νῦν.<sup>1</sup>

Si, pues, según dijimos, es admisible que sea del modo expuesto en punto al primer movimiento, no sólo el juzgar así de su eternidad sería más justo, sino que sólo concediéndolo así podríamos profesar doctrinas en armonía con las adivinaciones populares acerca de lo divino.

Pero de tales cosas baste lo dicho ahora.<sup>21</sup>

Apenas se necesita probar en detalle que el estilo de este capítulo es enteramente distinto del de la prosa científica de Aristóteles. La elección de palabras altisonantes que no se encuentra en el resto de estas simples llanuras, el tono notoriamente solemne y elevado, la riqueza de recursos retóricos, las ornamentales pariosis, quiasmos y antítesis, las atrevidas imágenes, como la del alma del mundo de Platón encadenada cual Ixión a hacer rodar perpetuamente la rueda del cielo, las sonoras repeticiones, como "límite y término" (τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παύλαν), "un destino eterno y sin descanso" (μοῖραν αἰδιον καὶ ἄτρυτον), "su inmortalidad y eternidad (εἰς πίστιν περὶ τῆς ἀθανασίας αὐτοῦ καὶ τῆς αἰδιότητος), "ingrato y lejos de toda satisfacción racional", "sin pesar y feliz", "las viejas doctrinas y más propias de nuestros abuelos", "entraña un esfuerzo ni es partícipe de la más perfecta constitución", pero sobre todo el orden artificial de las palabras, como en la prosa de los últimos diálogos de Platón, y la cuidadosa evitación del hiato, dan a este pasaje un tono y una dignidad que sólo encaja en un diálogo. Al final resulta particularmente claro que el propósito de esas ideas físicas era en los orígenes de las mismas principalmente religioso y metafísico. Vimos, en efecto, que la "sinfonía" entre el estudio físico de los cielos imperecederos y lo que Aristóteles llama bella y muy platónicamente la voz de Dios en nuestro interior es una combinación

<sup>21</sup> Por estas palabras, con las que vuelve al estilo corriente de sus lecciones, el propio Aristóteles nos dice claramente que el pasaje anterior pertenece a "otro género", a un género que no se ajusta estrictamente al modo de tratar las cosas sobriamente científico que prevalece en el resto de la obra.

τερον ἢ, καὶ διαθέσεως τῆς ἀρίστης ἄμοιρον, διόπερ οὔτε κατὰ τὸν τῶν παλαιῶν μῦθον ὑποληπτέον ἔχειν, οἱ φασιν Ἄτλαντός τινος αὐτῷ προσδεῖσθαι τὴν σωτηρίαν· εἰκοσι γὰρ καὶ τοῦτον οἱ συστήσαντες τὸν λόγον τὴν αὐτὴν ἔχειν ὑπόληψιν τοῖς ὕστερον· ὡς γὰρ περὶ βάρους ἐχόντων καὶ γερωῶν ἀπάντων τῶν ἄνω σωμάτων ὑπέστησαν αὐτῷ μυθικῶς ἀνάγκην ἔμψυχον. οὔτε δὴ τοῦτον τὸν τρόπον ὑποληπτέον, οὔτε διὰ τὴν δίνησιν θάπτονος τυγχάνοντα φορᾶς [διὰ] τῆς οικείας ροπῆς ἔτι σώζεσθαι τοσοῦτον χρόνον, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς φησιν. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὑπὸ ψυχῆς εὐλογον ἀναγκαζούσης μένειν αἰδίου· οὐδὲ γὰρ τῆς ψυχῆς οἷον τ' εἶναι τὴν τοιαύτην ζωὴν ἄλυτον καὶ μακαρίαν. ἀνάγκη γὰρ καὶ τὴν κίνησιν μετὰ βίας οὔσαν, εἴπερ κινεῖσθαι πεφυκότος τοῦ πρώτου σώματος ἄλλως καὶ κινεῖ συνεχῶς, ἄσχυρον εἶναι καὶ πάσης ἀπηλλαγμένην ραστώνης ἔμψυχον, εἴ γε μὴδ' ὡςπερ τῇ ψυχῇ τῇ τῶν θνητῶν ζῶων ἐστὶν ἀνάπανσις ἢ περὶ τὸν ὕπνον γινομένη τοῦ σώματος ἄνεσις, ἀλλ' ἀναγκαῖον Ἰξίωνός τινος μοῖραν κατέχειν αὐτὴν αἰδίου καὶ ἄτρυτον. εἰ δὴ καθάπερ εἶπομεν ἐνδέχεται τὸν εἰρημένον ἔχειν τρόπον περὶ τῆς πρώτης φορᾶς, οὐ μόνον αὐτοῦ περὶ τῆς αἰδιότητος οὕτως ὑπολαβεῖν ἔμμελεστον, ἀλλὰ καὶ τῇ μαντείᾳ τῇ

te en otra forma. Que cuanto es así entraña un esfuerzo, tanto mayor cuando más eterno sea, ni es partícipe de la más perfecta constitución. Por lo mismo, tampoco hay que juzgar sea como cuentan los antiguos, que afirman haber menester de un Atlante que lo sustente. Parécense los autores de este razonamiento, en el juzgar del mismo modo, a los más recientes: que teniendo peso y siendo terrestres todos los cuerpos superiores, les dan fabulosamente por apoyo una necesidad animada. Ni hay que juzgar de este modo, ni que haciéndose por obra del torbellino más rápido el movimiento, por su propio peso se sustente tanto tiempo, como afirma Empédocles. Pero, ciertamente, tampoco es probable que por obra de un alma que lo fuerce a ello persista eternamente (el alma del mundo); pues no es posible que de un alma sea semejante vida sin pesar y feliz. Necesidad es que un movimiento que se produce por fuerza, si es que el primer cuerpo (el cielo) se mueve naturalmente en otra forma, y se mueve continuamente, sea ingrato y esté lejos de toda satisfacción racional, si es que ni siquiera tiene, como el alma de los animales mortales, el reposo de la relajación del cuerpo que sobreviene en el sueño, antes es necesario que le esclavice un destino de Ixión eterno y sin descanso.

περὶ τὸν θεὸν μόνως ἂν ἔχοιμεν οὕτως ὁμολογουμένως ἀποφαίνεσθαι συμφώνους λόγους.

ἀλλὰ τῶν μὲν τοιούτων λόγων ἄλις ἔστω τὰ νῦν.<sup>1</sup>

Si, pues, según dijimos, es admisible que sea del modo expuesto en punto al primer movimiento, no sólo el juzgar así de su eternidad sería más justo, sino que sólo concediéndolo así podríamos profesar doctrinas en armonía con las adivinaciones populares acerca de lo divino.

Pero de tales cosas baste lo dicho ahora.<sup>21</sup>

Apenas se necesita probar en detalle que el estilo de este capítulo es enteramente distinto del de la prosa científica de Aristóteles. La elección de palabras altisonantes que no se encuentra en el resto de estas simples llanuras, el tono notoriamente solemne y elevado, la riqueza de recursos retóricos, las ornamentales parisisis, quiasmos y antítesis, las atrevidas imágenes, como la del alma del mundo de Platón encadenada cual Ixión a hacer rodar perpetuamente la rueda del cielo, las sonoras repeticiones, como "límite y término" (τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν), "un destino eterno y sin descanso" (μοῖραν αἰδίου καὶ ἄτρυτον), "su inmortalidad y eternidad (εἰς πίστιν περὶ τῆς ἀθανασίας αὐτοῦ καὶ τῆς αἰδιότητος), "ingrato y lejos de toda satisfacción racional", "sin pesar y feliz", "las viejas doctrinas y más propias de nuestros abuelos", "entraña un esfuerzo ni es partícipe de la más perfecta constitución", pero sobre todo el orden artificial de las palabras, como en la prosa de los últimos diálogos de Platón, y la cuidadosa evitación del hiato, dan a este pasaje un tono y una dignidad que sólo encaja en un diálogo. Al final resulta particularmente claro que el propósito de esas ideas físicas era en los orígenes de las mismas principalmente religioso y metafísico. Vimos, en efecto, que la "sinfonía" entre el estudio físico de los cielos impercederos y lo que Aristóteles llama bella y muy platónicamente la voz de Dios en nuestro interior es una combinación

<sup>21</sup> Por estas palabras, con las que vuelve al estilo corriente de sus lecciones, el propio Aristóteles nos dice claramente que el pasaje anterior pertenece a "otro género", a un género que no se ajusta estrictamente al modo de tratar las cosas sobriamente científico que prevalece en el resto de la obra.

característica del libro III del diálogo *De la Filosofía*. La índole puramente dialéctica del argumento, que parte del respeto debido a las opiniones de los antiguos, de las tradiciones religiosas y de lo probable (εἰλόγον), también revela su fuente.

Ello nos da un *terminus post quem* de la composición de la versión conservada de los libros *Del Cielo*. Se escribieron después del diálogo *De la Filosofía*, y por tanto uno o dos años después de la muerte de Platón como fecha más temprana. Pero tampoco fué probablemente mucho después, pues todo el punto de vista es el de la Academia de los últimos tiempos de Platón.<sup>22</sup> Las teorías cósmicas de los pitagóricos, que tan a menudo se aceptaron ciegamente dentro de aquel círculo; la creencia de que el cielo y la tierra son de forma esférica; la doctrina de las esferas; la doctrina de su armonía, que Aristóteles está tan interesado en desaprobare, como lo está en conseguir un claro y detallado cuadro físico de la forma en que pueden mover a los astros; los problemas de la forma y rotación de los astros, que había discutido Platón; el hecho de que los catálogos astronómicos de los babilonios y egipcios eran todavía evidentemente un descubrimiento reciente; la controversia, tan importante para la historia subsiguiente, sobre la posición y el movimiento de la tierra en el universo, en la que Aristóteles decidió que es esférica, pero que en vista de la falta de una prueba convincente de que se mueve, debe permanecer en el centro del universo, de acuerdo con las ideas reinantes sobre la naturaleza de los fenómenos de la gravitación; las líneas indivisibles de Jenócrates; la teoría de los elementos como corpúsculos matemáticos de Platón; el problema de la pesantez, con el que luchó en vano la Academia

<sup>22</sup> Su gran divergencia respecto del diálogo *De la Filosofía* en lo referente al éter, que prueba que este diálogo es su *terminus post quem*, puesto que sólo puede tomarse por una rectificación y no por un estudio anterior de la opinión propuesta allí, puede parecer una instancia en contra de la hipótesis de que el *Del Cielo* siguió muy de cerca al diálogo. Pero encontramos a Aristóteles haciendo un amplio uso de sus obras exotéricas tan sólo en los tratados pertenecientes al período medio, que estaba todavía muy cerca de ellas en el tiempo; y por tanto debemos suponer que la obra *Del Cielo* surgió principalmente, o que el primer boceto de ella se compuso durante dicho período medio, y que las revisiones, algunas de ellas drásticas, tuvieron lugar durante los años posteriores.

—todo este rico mundo de especulaciones físicas, abigarrada estructura hecha de muchos problemas especiales ensartados unos con otros, frecuentemente a todas luces sin mucho sistema, sólo puede comprenderse históricamente refiriéndolo al suelo que lo crió, la Academia. Las ideas de Aristóteles no se pusieron por escrito en esta forma hasta después del 347, pero se formaron mientras estaba aún en la Academia, en el curso de discusiones con Platón y sus compañeros.<sup>23</sup>

No podemos acometer aquí la empresa de hacer una apreciación general de la filosofía de la naturaleza de Aristóteles (intentaremos hacerlo en la última parte de este libro); debe bastarnos

<sup>23</sup> La fecha de la *Meteorología* es difícil de fijar. El tratado *De la Generación y la Corrupción*, al que hay que añadir los libros tercero y cuarto de *Del Cielo*, procede muy precisamente a lo largo de las mismas líneas especulativas que la *Física* y que el tratado *Del Cielo*. Su polémica se refiere a la reducción hecha por Platón de los cuatro elementos a figuras matemáticas (ἐπίπεδα) y a la teoría atómica de Leucipo y Demócrito. La *Meteorología*, por otra parte, se sumerge en el detalle. Aunque la distinción entre una parte general y una especial es esencial al plan de las obras de Aristóteles sobre la naturaleza, y aunque estas obras comprenden en consonancia ambas, sin embargo, en vista de la *Política* y de otras obras, no puede caber duda de que el material empírico vino más tarde, habiéndose recogido gradualmente y habiendo reobrado a menudo sobre la filosofía conceptual de aquél. No debemos, por tanto, fechar la *Meteorología* demasiado pronto. Las razones de Ideler para colocarla antes de la expedición de Alejandro a Asia (*Arist. Meteor.*, vol. I, p. IX) no son concluyentes. Poco cabe inferir del hecho de que Aristóteles crea exactamente, siguiendo a Herodoto, que el mar Caspio es un mar interior, mientras que la expedición de Alejandro llegó a la falsa conclusión de que comunicaba con el mar del Norte, creencia que prevaleció en adelante hasta los tiempos modernos; pues hasta la *Historia de los Animales*, que es con certidumbre posterior, toma sus descripciones de los animales egipcios, no de las informaciones de testigos de vista, sino de Hecateo de Mileto (*Diels, Hermes*, vol. XXII; las correspondencias entre la *Historia de los Animales* y Herodoto las señaló el gran Cuvier en su *Histoire des sciences naturelles*, vol. I (1841), p. 136; cf. A. von Humboldt, *Kosmos*, vol. II (1847), p. 427, n. 95). El hecho de que la *Meteorología* mencione el incendio del templo de Efeso (356) con las palabras *ἔνν συνέβαυε* (III, 1, 371<sup>a</sup> 30) nos da solamente un *terminus post quem*, pues sabido es que este *ἔνν* es muy ambiguo y concede un amplio margen. Mientras que la expresión "sólo nos encontramos con dos ejemplos de un arcoiris lunar en más de cincuenta años" (III, 2, 372<sup>a</sup> 29) no parece convenir a un joven, ni siquiera no tomando la primera persona literalmente.



el poner de manifiesto los principales hechos concernientes al curso de su desarrollo en cuanto tal. Nuestro cuadro de la aparición temprana de las partes fundamentales, esto es, cosmológicas y especulativas, de su teoría de la naturaleza, la *Física* y la obra *Del Cielo* con su apéndice *De la Generación y la Corrupción*, resulta confirmado por el origen notoriamente tardío de las obras *De las Partes* y *De la Generación de los Animales*. Estas se hallan basadas en la exacta observación del detalle. Son lo más perfecto y más característico producido por Aristóteles en la esfera de la ciencia natural. En contraste con ellas están su física y cosmología, con sus discusiones conceptuales y abstractas en grande de los principios generales de la naturaleza y del mundo, mucho más cerca de Platón, no sólo por los problemas que discuten, sino también por el método, pues son ejemplos del desenvolvimiento cuidadoso y crítico de las doctrinas de Platón que caracteriza el período medio de Aristóteles, el tiempo por el que escribió su cuadro del estado ideal y su ética y metafísica teológicas. Su continua polémica contra detalles de la filosofía natural de Platón no debe cegarnos para el hecho de que estas críticas brotan precisamente de su mayor cercanía a Platón aquí, no de la distancia a él. Verdad es que las cosas que más le interesa poner de manifiesto son el derrumbamiento del mundo invisible de las Ideas erigido por Platón como el paradigma o modelo del cosmos visible, su propia aversión a la simple especulación sin el apoyo de la experiencia, y su actitud escéptica frente a varias de las explosiones de improbable fantasía cosmológica, en que habían caído muchos académicos arrastrados de su gusto por la filosofía pitagórica; pero nos basta confrontar su *Física* y el *Timeo* de Platón y poner las dos obras en contraste con la concepción mecánica del mundo avanzada por Demócrito, o con la teoría puramente matemática de los cielos sugerida por Eudoxo, para ver que Aristóteles pisaba íntegramente sobre el terreno preparado por Platón, y que sus obras de física y cosmología son esencialmente discusiones sostenidas dentro de la Academia.

TERCERA PARTE  
LA MADUREZ

## ARISTOTELES EN ATENAS

EN EL año 335/4 volvió Aristóteles a Atenas, después de una ausencia de trece años, no habiendo visto la ciudad desde la muerte de su maestro. La subida de Alejandro al trono había puesto un término a las oportunidades para ejercer una influencia directa en la corte de Macedonia. El joven rey debió de ofrecerle en verdad un retiro honroso, junto con los medios para proseguir sus investigaciones, y nadie creerá que en el momento en que necesitaba más que nunca un consejo experimentado, haya alejado deliberadamente de su lado al hombre que hasta entonces había sido su maestro en el arte del estado, y que continuó aguzando su conciencia política hasta el momento de la expedición de Asia;<sup>1</sup> pero el ritmo de sus vidas se había vuelto demasiado divergente ahora que Alejandro, a fin de salvar un trono que vacilaba bajo cada nuevo ocupante, corría de campaña en campaña y luchaba por su reconocimiento, ya en los Balkanes y el Danubio, ya en Grecia. No sabemos si Aristóteles permaneció en la corte hasta el momento de su vuelta a Atenas, o se había retirado anteriormente por un periodo considerable a su propiedad hereditaria de Estagira. Esto último es lo indicado por un fragmento de una carta, cuya autenticidad es, sin embargo, muy dudosa, puesto que sugiere más bien los afectados recursos del retórico que la manera fácil de Aristóteles, celebrada en la Antigüedad como el estilo epistolar ideal.<sup>2</sup> Que mantuvo cierta

<sup>1</sup> Sobre la conjetura de que Aristóteles escribió la obra *De la Monarquía* con ocasión de la subida de Alejandro al trono ver *supra*, p. 299, n. 3.

<sup>2</sup> Frg. 669 en Rose. "Fuí de Atenas a Estagira a causa del Gran Rey y de Estagira a Atenas a causa del gran frío." De suyo es, sin embargo, lo natural suponer que Aristóteles pasaba el tiempo estudiando en Estagira siempre que no le requerían en la corte; ver *supra*, p. 137, n. 24, sobre la estancia de Teofrasto en Estagira.

relación continua con la corte es algo sugerido también por el hecho de que no volvió a Atenas hasta que Alejandro cruzó para Asia Menor.

Inmediatamente después de la subida de Alejandro al trono (336) había habido en Atenas un levantamiento bajo la dirección de Demóstenes, que había estado fuera de la política desde Queronea, y el ejemplo había sido seguido por sus amigos de toda Grecia. La rápida represión de la rebelión hecha por Alejandro parecía haber restablecido la paz y la obediencia, hasta que la noticia de que había sido muerto durante una campaña en el Danubio movió al partido nacionalista a levantarse una vez más (335), proclamando la libertad y autonomía.<sup>3</sup> Una vez más fueron sometidos muy rápidamente. Alejandro asaltó y arrasó Tebas, advertencia para los demás griegos. Sólo al precio de las mayores dificultades escapó Atenas a la degradante orden de entregar a Demóstenes y todos los dirigentes nacionalistas. Estas personas desaparecieron de la escena pública. El sentimiento contra Macedonia se hizo considerablemente menos tenso. Alejandro partió en octubre del 335. En mayo del 334 cruzó a Asia Menor y derrotó a los sátrapas persas en el Gránico.

Por este tiempo vino a Atenas Aristóteles, como la flor del intelecto griego, el gran filósofo, escritor y maestro, el amigo del gobernante más poderoso de la época, cuya fama rápidamente creciente le realzó con ella incluso a los ojos de las personas que estaban demasiado lejos de él para comprender su importancia propia. Su intención de volver al lugar de su formación pudo desarrollarse durante sus últimos años de Macedonia, mientras vivía en el retiro del estudio. Fué su recuerdo de Platón lo que le hizo ver en esta vuelta algo más que una simple condición externa de una influencia realmente amplia. Por eso se presentó públicamente al mundo entero como el sucesor de Platón. Verdad es que la Academia le había extrañado de su seno. Después de la muerte de Espeusipo (339/8) habían los miembros escogido a Jenócrates por cabeza.<sup>4</sup> Para Aristóteles ni siquiera se planteaba la cuestión de volver a entrar en una asociación dirigida ahora

<sup>3</sup> Arriano, I, 7, 2: "prometiéndole la libertad [y autonomía], antiguas y nobles palabras".

<sup>4</sup> *Ind. Acad. Hercul.*, col. vi, p. 38 (Mekler).

por un antiguo camarada de tan diferentes intereses intelectuales, por deseo de que estuviese de mantener una buena inteligencia externa con aquel varón venerable. No sabemos de hecho de ninguna querrela (probablemente muchas personas seguían cursos en ambos lugares), pero desde este momento cedió la Academia la dirección a la nueva escuela, que Aristóteles abrió primeramente en las galerías de la palestra del Liceo, y más tarde verosímilmente fuera de él en un espacio cercano, con estancias adecuadas, en frente de la puerta de Diocares, al este de la ciudad, un paraje que había sido lugar de reunión de sofistas durante décadas. Mientras Aristóteles permaneció dentro de los muros de Atenas fué una vez más, pero la última, aquella destronada reina de las ciudades el centro intelectual del mundo helénico, la metrópolis de la ciencia griega. Cuando él y Teofrastro murieron, todo pasó. En adelante el centro de gravedad reside en Alejandría. Aristóteles, el no ateniense en Atenas, a un tiempo el jefe intelectual de la nación y el soporte de la influencia macedonia en la que había sido anteriormente la ciudad directiva del imperio ático: he aquí el símbolo de la nueva era.

Aristóteles encontró su nuevo hogar intelectual bajo la protección de su poderoso amigo macedonio Antípater, a quien Alejandro había dejado detrás como regente y comandante en jefe de Macedonia y Grecia. Es sumamente sensible que hayamos perdido su correspondencia con este importante personaje, que parece haber sido más íntimo de él que ningún otro desde la muerte de Hermias. Dado que Antípater procedía de un medio totalmente distinto y no era un intelectual, su amistad debió de basarse en alguna profunda afinidad de carácter. Esto explica cómo una relación que empezó en la corte de Filipo, en un momento en que Aristóteles estaba en gran favor con el rey y con Alejandro, pudo sobrevivir a la voluble gracia del último, y anudar un lazo de por vida que no soltó a Antípater ni siquiera muerto su amigo filósofo. Aristóteles le nombró en su testamento el ejecutor de sus últimas voluntades. Los pocos fragmentos conservados de las cartas de ambos hablan el lenguaje de una absoluta confianza mutua. Podemos inferir que Aristóteles y su círculo estaban de acuerdo con las intenciones políticas del macedonio, puesto que durante los años 334/23 gobernó Antípater

los asuntos domésticos de Grecia con una autoridad virtualmente absoluta.

El partido macedonio de Atenas, que era particularmente fuerte entre los ricos, pudo salir entonces a la luz sin peligro. La desconfianza mutua había tomado terribles proporciones entre los ciudadanos, y aún era fácil para los nacionalistas poner en escena y ganar certámenes oratorios como el que tuvo lugar entre Demóstenes y Esquines por la corona, poniendo con ellos de su lado temporalmente a las masas. Pero eran impotentes contra las lanzas macedonias y ya no tenían el apoyo de las personas cultas, a cuya indiferencia se había de hecho debido principalmente el naufragio de los esfuerzos de Demóstenes. Para los círculos intelectuales era una clara ganancia el tener el apoyo moral de una escuela vinculada directamente con la administración macedonia. Oradores populares como Licurgo y Demóstenes no podían prevalecer contra el ascendiente ético e intelectual de los recién llegados, ni podían culpar de traición o corrupción a hombres que no eran atenienses. Nunca fué posible convencerles de intenciones directamente políticas; su influencia en la educación de un nuevo grupo se ejerció más bien a través de su tácita condenación del nacionalismo demosténico que a través de ningún programa político. Con su fina sensibilidad para tales cosas evitó cuidadosamente siempre Aristóteles tocar la herida del orgullo ateniense, o dejar caer ninguna observación incisiva sobre Demóstenes y su partido, por objetables que fuesen para él, como sin duda lo eran. No es sino hasta años más tarde cuando osa el Liceo declarar su opinión privada en las mordaces expresiones de Teofrastro y de Demetrio Faléreo sobre el estilo y la declamación de Demóstenes como orador popular. Aristóteles no era tan miope, naturalmente, como para hacer responsable a Demóstenes de la guerra de Queronea, según hacían Esquines y sus secuaces. Su única observación conservada sobre Demóstenes rechaza esta manera de ver —pero nada sería más falso que hacer de esto una razón para suponer que comprendió en algún grado la posición de Demóstenes. El grupo de los intelectuales del Liceo, aunque no cosmopolitas en absoluto, se habían apartado, sobre todo porque no tenían confianza alguna en las casi fantásticas reconstrucciones del mundo de Alejandro, y se nega-

ban a tomar en consideración el fraternizar de las razas o el fundirse con los asiáticos. Aristóteles permanecía al lado de la nación griega como un médico perplejo junto al lecho de su paciente. Demóstenes y los nacionalistas no podían entender una actitud así arraigada en el reconocimiento de la amarga verdad. Veían en la escuela de Aristóteles una oficina macedonia de espionaje.<sup>5</sup>

No hay escuela científica de que tengamos un cuadro tan completo como del Liceo. Las mismas lecciones dadas allí han llegado hasta nosotros por la mayor parte en las obras de Aristóteles. La ley ateniense prohibía a los extranjeros adquirir tierras en Atica, y sin embargo encontramos más adelante a Teofrastro en posesión de una propiedad consistente en un gran jardín que contenía un santuario de las Musas (de acuerdo con el precedente de la Academia), un altar y varias salas de clase.<sup>6</sup> Era en una de estas salas donde estaban extendidos los mapas (γῆς περίοδοι) sobre tableros (πίνακες). Los otros instrumentos de estudio, tales como la biblioteca, debían de estar allí también. En el Museo había una estatua de Aristóteles y otras ofrendas. Demetrio Faléreo, el discípulo de Teofrastro, le dió aquella finca para que fuese propiedad suya (ἴδιον), aunque era meteco. Debió de ser un acto de especial significación legal, pues era contrario a la constitución. Dado que ya bajo Aristóteles poseía la escuela una gran cantidad de material, y en particular una colección de libros que sólo podían alojarse en un amplio edificio, no podemos evitar la conjetura de que la propiedad donada más tarde a Teofrastro era precisamente aquella en que había enseñado el propio Aristóteles. Demetrio la guardó para la escuela porque la memoria del fundador estaba ligada a aquel pedazo de tierra. Pero la donación efectiva debió de concluirse a nombre de Teofrastro, puesto que en su testamento lega éste el

<sup>5</sup> Tal era con certeza la opinión de Demóstenes. Tan sólo no osó decirlo en voz alta, como hizo su sobrino Democares al defender el decreto de Sófocles (307/6). Este decreto abolió las escuelas de filosofía pro-macedonias después de la liberación de Atenas por Demetrio Poliorcetes. Sobre las calumnias contra Aristóteles y sus seguidores en los fragmentos de Democares ver Baitter-Suppe, *Or. Att.*, vol. II, pp. 341 ss.

<sup>6</sup> Dióg. L., V, 39. La sociedad formaba, por tanto, una hermandad (θίασος) dedicada al culto de las Musas.

Peripatos a la escuela con las siguientes palabras. "El jardín y el paseo y las casas anejas al jardín, todo y cada cosa, lo doy y lego a aquellos de nuestros amigos matriculados que deseen estudiar la literatura y la filosofía aquí en común, puesto que no es posible a todos estar siempre en casa, a condición de que ninguno enajene la propiedad o la dedique a su uso privado, sino de tal suerte que la tengan como un templo, en conjunta posesión y vida, como es justo y debido, y en términos de familiaridad y amistad."<sup>7</sup>

Estas bellas palabras muestran que seguía viviendo en la escuela el espíritu que en ella había implantado Aristóteles. La vida común estaba regulada siguiendo reglas precisas. Como un símbolo de su comunidad tenían regularmente los miembros reuniones sociales una vez al mes, para comer o beber. Más tarde, en el testamento de Estratón, encontramos formando parte de una lista con la biblioteca el servicio de mesa para los banquetes, las mantelerías y las copas para beber.<sup>8</sup> Todo esto debió de hacerse más completo a cada generación sucesiva, pues durante la dirección de Licón hubo quejas porque los estudiantes más pobres ya no podían tomar parte en las comidas por ser demasiado el lujo en ellas. Aristóteles mismo escribió códigos para el beber y el comer (νόμοι συμποτικοί y νόμοι συσσιτικοί), como hicieron Jenócrates y Espeusipo para la Academia. Estas regulaciones desempeñaban un papel no insignificante en las escuelas filosóficas.<sup>9</sup>

También estaban reguladas las lecciones. La tradición nos informa de que Aristóteles daba sus lecciones más difíciles y filosóficas por la mañana, mientras que por la tarde hablaba a un público más amplio de retórica y dialéctica. Además había lecciones dadas por los discípulos más antiguos, tales como Teofrastro y Eudemo. No conocemos el nombre de muchos discípulos de Aristóteles, pero ¿qué griego hay que escribiese durante los cien años siguientes sobre ciencia natural, retórica, literatura o historia de la civilización, y no se le llamase peripatético? Pródi-

<sup>7</sup> Dióg. L., V, 52.

<sup>8</sup> Dióg. L., V, 62.

<sup>9</sup> Sobre la organización externa de la asociación peripatética y la elección de cargos ver Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, p. 264.

gos de este título como eran los gramáticos, fácil es ver que pronto se extendió sobre todo el mundo de lengua griega la influencia intelectual de la escuela. Apenas encontramos nombres de atenienses entre los peripatéticos famosos; una gran parte de los estudiantes debían de venir de otras ciudades. En el Liceo se convirtió la vida en común o συζήν de Platón en una universidad en el sentido moderno, una organización científica y docente. Los estudiantes, aunque seguían llamándose amigos, siguiendo la grata costumbre de Platón, andaban constantemente yendo y viniendo, porque como dice Teofrastro con un matiz de resignación, "no es posible a todos estar siempre en casa". Pero una cosa siguió siendo común a la nueva escuela con la Academia: su orden interno era, exactamente como la idea de la comunidad platónica, una expresión de la quintaesencial naturaleza y espíritu de su creador. La organización de la escuela peripatética es un reflejo de la naturaleza de Aristóteles, el acto de un solo espíritu directivo cuya voluntad vive en los miembros de la misma.

No solemos decirnos con suficiente claridad a nosotros mismos que Aristóteles no fué uno de esos grandes autores filosóficos que legan su obra a la posteridad en forma literaria, empezando realmente a vivir sólo después de muertos, cuando empieza a obrar por ellos la palabra escrita. La serie de obras literarias al estilo de Platón que publicó durante sus primeros años estaba evidentemente completada en su mayor parte por el tiempo en que empezó a enseñar en Atenas; en todo caso, los diálogos más importantes pertenecen a un período muy anterior, y es difícil suponer que durante estos años se ocupase una vez más en componer accesoriamente pequeñas conversaciones en forma más o menos amena. Estaba entonces más que nunca absorbido por la enseñanza. Los tratados que poseemos son la base de su influencia viva sobre sus discípulos. En el *Fedro* nos dice Platón que la palabra escrita es inservible para transmitir un verdadero conocimiento científico. No hemos creído sino demasiado que podíamos hacer caso omiso de esta opinión, fundamental como es para la comprensión de los diálogos; y sólo ahora empezamos realmente a ver que tiene su base en la efectiva relación imperante entre la producción literaria y la enseñanza oral en la Academia

de Platón, y que toda visión general de los diálogos que no los contemple sobre el fondo de esta amplia actividad pedagógica representa un desplazamiento del centro de gravedad.<sup>10</sup> Con Aristóteles es diferente la situación una vez más. Aquí tenemos una parálisis gradualmente creciente del deseo de creación literaria, hasta que por último queda Aristóteles enteramente embebido en la enseñanza. La vasta suma de su vida no se encuentra ni en los tratados, ni en los diálogos. Reside en su influencia viva sobre sus discípulos, arraigada no en el Eros de Platón, sino en el deseo de saber y de enseñar. Separados de su creador y de la voz de éste no podían producir, ni producían los tratados un efecto independiente. La misma escuela peripatética fué incapaz de entenderlos una vez que ya no estuvieron allí para interpretarlos los discípulos inmediatos de Aristóteles, y sobre los primeros tiempos de la edad helenística tuvo esta gigantesca masa de conocimiento y meditación una influencia asombrosamente insignificante. No fué hasta el siglo primero antes de Cristo cuando se desenterraron los tratados, pero aún entonces no los entendieron los profesores griegos de filosofía de Atenas.<sup>11</sup> Cuando la obra laboriosa de los comentaristas, continuada durante siglos, hubo vuelto visibles una vez más estas poderosas estructuras de pensamiento, que habían estado a distancia de la anchura de un cabello de perderse por siempre para la posteridad, empezó por fin Aristóteles a ser segunda vez el maestro de las escuelas. Por fin se empezó a comprender que no había que encerrarse en aquellos de sus escritos que brillaban con la corona de la fama literaria, sino que había que aprender a ver trabajar al verdadero hombre en los tratados inéditos, a fin de captar el último resplandor de la individualidad de un espíritu tan mezquino con la posteridad y tan pródigo con sus propias circunstancias. Así ha llegado Aristóteles a ser, muy contrariamente a su propia intención, el maestro de todas las naciones. Esta misión dirigida a todos los tiempos y lugares está en vivo contraste con su personal influencia y deseo, que desplegaba la concentración auténticamente griega en el aquí y el ahora y enfocaba todas sus potencias sobre su círculo inmediato. Enseñanza como la de Aristóteles no ha vuelto a verse

<sup>10</sup> Ver mi *Ent. Metaph. Arist.*, p. 140.

<sup>11</sup> Cic., *Top.*, I, 3.

jamás. Para los griegos fué algo absolutamente nuevo, algo que abrió una nueva era precisamente al comenzar la edad de las grandes escuelas filosóficas. Estoicos, epicúreos, académicos, todos pusieron más peso en la enseñanza oral que en la expresión literaria de sí mismos.

Las relaciones de Aristóteles con Alejandro no pueden seguirse hasta el fin. La memoria *De la Colonización*, con su subtítulo *Alejandro* a la manera de los diálogos, prueba que continuaron ininterrumpidas hasta los tiempos en que el rey andaba fundando ciudades por Egipto y Asia. No pudieron, sin embargo, dejar de ser afectadas por el destino de Calístenes, que le sorprendió en el año 327.<sup>12</sup> Este sobrino de Aristóteles había sido su discípulo durante su estancia en Asos y también en Pela. Más tarde, inmediatamente antes de la marcha de Alejandro para Asia, le había ayudado a hacer la lista de los vencedores de Delfos. Entonces alcanzó el cuartel general del rey con la aprobación de su tío. Desde un principio fué indudablemente su intención recoger las hazañas del rey. Su glorificación de Alejandro en la obra que le dedicó, como su panegírico de Hermias, delatan el hecho de que su interés por el asunto no era el de verdadero historiador, sino más bien de una índole personal. Se sumergió mentalmente en el espíritu de Alejandro con filosófica persistencia, pero no alcanzó siempre la no desfigurada verdad. No era un estudioso de la naturaleza humana. Era un intelectual de fino gusto literario, un filósofo de aguda inteligencia, y no carecía de talento oratorio, especialmente improvisando, pero como declaró el propio Aristóteles, estaba desprovisto de buen sentido natural. Aunque era un partidario personal del rey, al que defendió constantemente en su historia contra la oposición de la vieja nobleza macedonia, que desconfiaba de su política con los asiáticos, maniobró, no obstante, por un extemporáneo despliegue de dignidad filosófica en la cuestión de la obediencia debida, como para atraerse la desgraciada sospecha de conspirar con aquella misma oposición, incurriendo así en la desgracia del rey. Su posición en la corte había sido siempre, verosímelmente, aislada, puesto que no pertenecía ni al partido de la nobleza

<sup>12</sup> V. Jacoby sobre "Callisthenes" en Pauly-Wissowa, vol. x, c. 1674.

militar macedonia, ni a los murmuradores literarios griegos que pululaban en el cuartel general, sino que dependía exclusivamente del favor personal del rey. Cuando éste se le retiró, quedó inerme contra las intrigas del resto. Es ahora seguro que los hombres que rodeaban inmediatamente al rey creyeron más tarde conveniente ocultar algunas de las circunstancias que acompañaron la caída de Calístenes. Su culpabilidad no quedó demostrada en absoluto por medio de un proceso jurídico normal, y su ejecución fué uno de los actos autocráticos cometidos por Alejandro en aquel tiempo, cuando la extrema tensión de sus fuerzas mentales y físicas le llevó a veces a volcánicas explosiones de terrible pasión incluso contra sus más cercanos amigos. Aunque podemos tender el velo de la indulgencia sobre estas inhumanidades, no pudieron sino nublar la memoria del rey guardada por Aristóteles y extinguir el afecto por él en su corazón. Aristóteles trató de conservar su equilibrio espiritual siendo justo, inexorablemente justo, hasta con las faltas de su sobrino. La miseria humana insistió en creer en la Antigüedad que la temprana muerte de Alejandro se debió a un veneno administrado a instigación de Aristóteles. Ello no respondía al carácter del filósofo, pero la copa de la regia amistad había resultado ciertamente amargada por una gota de ponzoña.

La estancia de Aristóteles en Atenas dependía aún exclusivamente de Alejandro. Cuando en el año 323 llegó la nueva de la muerte del último, nadie quiso creerla esta vez; pero cuando se la confirmó finalmente, no hubo quien contuviese al partido nacionalista. La única protección de los amigos de Macedonia había sido Antípater, pero también él había perdido, como Aristóteles, la confianza del rey durante los últimos años, y estaba en aquel momento en marcha a través de Asia Menor hacia Babilonia. Había sido llamado a la corte, para permanecer en lo futuro bajo los ojos del rey. Aristóteles evitó el súbito desbordamiento de odio nacionalista y los ataques del partido demosténico huyendo a Calcis, en Eubea. Allí estaba la propiedad familiar de su difunta madre, y allí permaneció durante los meses siguientes hasta su propia muerte. Una enfermedad del estómago de que padecía puso término a su vida poco después, a los 62 años. Parece que tuvo conocimiento de su próxima muerte, pues el

testamento que poseemos se redactó en Calcis.<sup>13</sup> No le ahorraron la noticia de que los délficos, que le habían acordado honores por su lista de los vencedores píticos, los habían revocado ahora que había muerto su regio protector; pero ni siquiera las confusiones de aquel tiempo pudieron perturbar verdaderamente la paz de su alma, por especialmente sensitivo que fuese a las desgracias humanas.<sup>14</sup>

Dos palabras sobre su vida privada durante estos últimos años. Su tutor Proxeno y su madre adoptiva habían muerto hacía mucho. Aristóteles había adoptado al hijo de ambos, Nicanor, siendo un padre para él. Nicanor era un oficial del estado mayor de Alejandro. En el año 324 lo envió el rey a Grecia como portador de un importante mensaje. El fué el encargado de anunciar a los helenos reunidos en Olimpia para celebrar los festivales nacionales que Alejandro reclamaba honores divinos. En su testamento legó Aristóteles a Nicanor la mano de Pitias, hija de su matrimonio con la hacía largo tiempo difunta Pitias, y que era todavía menor de edad. Después de la muerte de su mujer había tomado en su casa a una cierta Herpilis, de quien tuvo un hijo llamado Nicómaco. En su testamento se muestra solícito de cuidarse fielmente de todos ellos y también de sus estudiantes. Hay algo conmovedor en el espectáculo del desterrado poniendo en orden sus asuntos. Constantemente recuerda su patria, Estagira, y la lejana y solitaria casa de sus padres, las figuras de sus padres adoptivos, a su único hermano Arimnesto, a quien perdió temprano, y a su madre, a quien sólo podía pintar como la había visto siendo niño. Su deseo es que no se separen sus restos mortales de los huesos de su mujer Pitias, como había sido también la última voluntad de ella. En este último documento de simples disposiciones prácticas leemos entre líneas un extraño lenguaje,

<sup>13</sup> El testamento habla de Calcis y Estagira como los únicos lugares posibles para vivir Herpilis, sin mencionar a Atenas (Dióg. L., V, 14). También considera como inseguro dónde deba sepultarse a Aristóteles (V, 16), lo que indudablemente habría sido distinto si las disposiciones se hubiesen dictado en Atenas en tiempos más tranquilos.

<sup>14</sup> Frg. 666 en Rose (carta a Antípater): "De la votación de Delfos y el privarme de mis honores diré que lo siento, pero no demasiado." El tono de este fragmento es muy auténtico.

como no se encuentra en los testamentos de los otros jefes de la escuela peripatética que también se conservan. Es el cálido tono de una verdadera humanidad, y al mismo tiempo el signo de un abismo casi aterrador entre él y las personas de quienes estaba rodeado. Estas palabras las escribió un hombre solitario. Un vestigio de esta soledad nos queda en una confesión extremadamente emotiva que hace en una carta de este último período, palabras que despiden una inimitable fragancia personal. "Cuanto más solitario y aislado estoy, tanto más he llegado a amar los mitos." En el interior de la casa ruidosa está sentado un anciano que vive exclusivamente para sí, un eremita, para emplear su propia expresión, un yo retirado en su propia intimidad, una persona que en sus momentos felices se pierde en el profundo país de las maravillas que es el mito.<sup>15</sup> Su austera y reservada personalidad, cuidadosamente oculta a los ojos del mundo exterior tras las inconmovibles murallas de la ciencia, se nos revela aquí, levantando el velo de su secreto. Como nos pasa con la mayoría de las personalidades de la Antigüedad, de la de Aristóteles sabemos justo lo bastante para comprender que no podemos saber realmente nada de ella. Vemos, sin embargo, que aquella vida tan llena no quedaba agotada, como pudiera suponer una mirada superficial, con todo su saber e investigar. Su "vida teórica" arraigaba en una segunda vida, escondida y profundamente personal, de la que sacaba su fuerza aquel ideal. El pintar a Aristóteles como no siendo más que un hombre de ciencia es el reverso de la verdad. Aquella fué justamente la edad en que empezó el yo a emanciparse de las cadenas del lado objetivo de la vida, en que sintió más conscientemente que nunca antes que no podía quedar satisfecho con la sola creación externa. En aquel tiempo se retiró el lado privado de la vida del tumulto de la acción a su

<sup>15</sup> Frg. 668, en Rose. Según Aristóteles están mito y filosofía estrechamente relacionados. Era un problema que había tomado de Platón. *Metaf.*, A 2, 982<sup>b</sup> 17: "Un hombre que está perplejo y se admira, se cree ignorante. De aquí que hasta el amante de los mitos sea en cierto sentido un amante de la Sabiduría, pues el mito está compuesto de cosas que admiran." Naturalmente una cosa es ver elementos filosóficos en el amor al mito, y otra que el filósofo se recree, como hace Aristóteles en este fragmento, en volver después de su larga lucha con los problemas al lenguaje semi-oculto, ilógico, oscuro, pero sugestivo, del mito.

tranquilo rincón, haciéndose un hogar en él. El lado privado de los individuos despertó también y cerró la puerta a los huéspedes no invitados. La forma absolutamente objetiva en que Aristóteles se presentó siempre al mundo exterior estaba ya basada en una consciente separación de lo personal respecto de las actividades exteriorizadas. Tan sólo un poco más tarde el torrente rápidamente creciente de la subjetividad rompió sus diques y arrastró todas las cosas fijas en el ritmo de su propio movimiento íntimo.

El busto en que las últimas investigaciones reconocen el verdadero retrato de Aristóteles ostenta una cabeza muy individual.<sup>16</sup> El artista ejecutó su obra en forma un tanto convencionalmente refinada, mas a pesar de ello tiene la obra una personalidad elocuentemente viva. Como en la famosa cabeza de Eurípides, se revela el pensador en el pelo que cae sobre la poderosa frente en finos y diseminados cabellos. Pero el artista no se ha detenido en tales rasgos más o menos típicos, en su esfuerzo por apresar la individualidad del modelo. De lado nos sorprende el contraste entre el mentón que sobresale bajo una boca apretadamente cerrada y que da una expresión de indomable energía, y la mirada crítica, contemplativa, perfectamente horizontal de los ojos, dirigidos hacia un punto fijo fuera del hombre y extrañamente inconscientes de la pasión y el movimiento retratados en la mitad inferior de la cara. La intensidad de esa penetrante mirada es casi inquietante. El rostro entero hace la impresión de una inteligencia altamente cultivada, pero desde el primer momento se halla esta impresión subordinada a la expresión de una tensa y grave atención que abraza todos los rasgos. El dominio del intelecto es evidente en todos ellos. Tan sólo en torno a la boca burlona hay como una sombra de dolor —la única manifestación de lo involuntario que revela esta faz.

Para concluir vamos a dar una traducción de su testamento. El nos transporta directamente a la atmósfera humana en que vivió Aristóteles.<sup>17</sup>

Todo irá bien, mas para el caso de que suceda algo, ha tomado Aristóteles estas disposiciones. Antípater será el ejecutor en

<sup>16</sup> Studniczka, *Ein Bildnis des Aristoteles*, Leipzig, 1908 (programa de decanato).

<sup>17</sup> Dióg. L., V, 11.



todas las materias y en general, pero hasta que llegue Nicanor, serán Aristomenes, Timarco, Hiparco, Dióteles y (si él consiente y las circunstancias se lo permiten) Teofraсто, quienes se encargarán así de Herpilis y de los niños como de la propiedad. Y cuando la niña [su hija Pitias] haya crecido, se la dará en matrimonio a Nicanor; pero si sucede algo a la niña (no quiera el cielo que suceda cosa semejante) antes de su matrimonio, o después de casada, pero antes de haber hijos, tendrá Nicanor plenos poderes tanto por respecto a la niña, cuanto por respecto a todo lo demás, para administrar de una manera digna así de él mismo, como de nosotros. Nicanor se encargará de la niña y del niño Nicómaco como lo crea justo en todo lo concerniente a ellos, como si fuese su padre y hermano. Y si algo sucediese a Nicanor (¡no lo quiera el cielo!), sea antes de que despose a la niña, sea después de haberla desposado, pero antes de haber hijos, todas las disposiciones que pueda tomar serán válidas. Y si Teofraсто quiere vivir con ella, tendrá los mismos derechos que Nicanor. En otro caso, los ejecutores, de acuerdo con Antípater, administrarán en lo que respecta a mi hija y al niño como les parezca ser mejor. Los ejecutores y Nicanor, en memoria mía y del constante afecto que ha tenido Herpilis para mí, cuidarán de ella en cualquier otro respecto, y si desea casarse, verán cómo la den a alguien no indigno; y además de lo que ya ha recibido, le darán un talento de plata tomado de la herencia y las tres sirvientes que escoja, además de la muchacha que tiene al presente y del sirviente Pirreo; y si prefiere quedarse en Calcis, el alojamiento del jardín; si ir a Estagira, la casa de mi padre. Cualquiera de estas dos casas que elija, los ejecutores la amueblarán con los muebles que crean adecuados y que apruebe la propia Herpilis. Nicanor se encargará del niño Mírmex, a fin de que lo lleven a sus propios amigos en una forma digna de mí, con la propiedad de él que recibimos. A Ambracis se le dará la libertad, y al casarse mi hija recibirá 500 dracmas y la muchacha que ahora tiene. Y a Tale se le dará, además, de la muchacha que tiene y se compró, 1000 dracmas y una muchacha. Y Simón, encima del dinero pagado a él antes que a otro sirviente, tendrá un sirviente comprado para él o recibirá una suma mayor de dinero. Y Ticón, Filón, Olimpio y su hijo obtendrán su libertad cuando se case mi hija. Ninguno de los sirvientes que me cuidaron será vendido, sino que seguirán siendo empleados; y cuando lleguen a la edad adecuada, obtendrán su libertad, si la merecen. Mis ejecutores verán cómo se erijan, cuando estén acabadas, las imágenes que se mandaron hacer a Grilión, a saber, la de Nicanor, la de Proxeno, que fué mi intención haber hecho, y la de la madre de Nicanor; también erigirán el busto que se ha hecho de

Arimnesto, para que sea un recuerdo de él, en vista de que murió en la infancia, y dedicarán la estatua de mi madre a Demeter en Nemea o dondequiera que crean mejor. Y dondequiera que me sepulten, allí se depositarán los huesos de Pitias, de acuerdo con sus propias instrucciones. Y para conmemorar la vuelta de Nicanor sano y salvo, como hice voto en nombre suyo, erigirán en Estagira estatuas de piedra de tamaño natural a Zeus y Atenea Salvadores.

## CAPÍTULO XIII

## LA ORGANIZACION DE LA CIENCIA

LA SEGUNDA estancia de Aristóteles en Atenas fué la culminación de su desarrollo. Fué su madurez; el filósofo completó su doctrina y desempeñó la función de jefe de una gran escuela. Como los investigadores descubrieron hace mucho un enlace entre las obras conservadas y la actividad de maestro de Aristóteles, mientras que por otro lado suponían que sólo durante este último período había enseñado realmente, concluyeron, como era natural, que todos los tratados se habían compuesto durante este tiempo, tragándose sin recelo la escabrosa consecuencia de su deducción, a saber, que la composición entera debió de amontonarse en el breve espacio de trece años. No podemos exponer la opinión reinante más brevemente de lo que la enunció Zeller, a quien se sigue contando por una autoridad en estas cuestiones: "Si, pues, es justa la opinión ya indicada acerca del destino de estos textos, que eran sus escolares, el enlace de los mismos con su enseñanza y el carácter de sus referencias mutuas, se sigue que la totalidad de ellos *debió* de componerse durante su estancia final en Atenas."<sup>1</sup>

Nuestro estudio de la estancia en Asos hace innecesario decir más sobre lo insostenible de esta opinión, y ello hace también posible obtener una idea más clara de la especial significación

<sup>1</sup> Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, vol. 1, p. 155. Cf. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 128: "Todas las obras supervivientes pertenecen al último período de la vida de Aristóteles; incluso en el caso de que lo poco que se ha comprobado sobre sus mutuas relaciones cronológicas hubiera un día de acrecentarse gracias a afortunados descubrimientos, la índole del contenido de las obras excluye toda esperanza de que ni siquiera la más antigua de ellas pudiera resultar lo bastante temprana para mostrarnos a Aristóteles elaborando aún su sistema; en todos los puntos se nos presenta éste completo; en ninguna parte vemos al constructor construyendo."

del último período de Aristóteles dentro de todo su desarrollo. Ahora, que hemos logrado precisar el espíritu y la dirección de su obra durante los años medios, vemos que la última fase, la de Atenas, se distinguió muy claramente de la anterior. La especulación audaz y las extensas investigaciones empíricas, que según la opinión anterior se apretaron juntamente en el estrecho espacio del último período, resultan ahora separadas en el tiempo. Las bases de su filosofía quedaron completadas en el período medio —tomando "filosofía" en el sentido estricto en que emplean el término siempre los expositores, y por consiguiente excluyendo sus gigantescas investigaciones en los dominios de las ciencias de la naturaleza y del hombre. Empezó Aristóteles su desarrollo filosófico siguiendo a Platón; pasó luego a criticar a éste; pero en su tercer período apareció algo totalmente nuevo y original. Aristóteles se volvió a la investigación empírica de los detalles, y mediante una consecuente aplicación de su concepto de forma llegó a ser en esta esfera el creador de un nuevo tipo de estudio. Por el momento no preguntaremos cuál sea la relación entre esta línea de trabajo y la filosofía del estadio anterior, y hasta qué punto la una complete la otra y hasta qué punto vaya más allá de ella. Debemos empezar por asentir el hecho como tal, a saber, el hecho de que mientras que las disciplinas filosóficas centrales se limitaron a recibir durante este período ciertas alteraciones características del espíritu de la nueva dirección que tomaba su obra, fué el ancho campo de la naturaleza y de la historia en donde Aristóteles pasó a ser realmente creador. La principal prueba de esta tesis reside en los papiros e inscripciones recientemente descubiertos; pero todavía no se han sacado sus necesarias consecuencias para la historia del desarrollo de Aristóteles.

Una inscripción honorífica desenterrada en el año 1895 recuerda la decisión de los délficos "de ensalzar y coronar" a Aristóteles y a su sobrino Calístenes en agradecimiento por haber hecho una lista completa de los vencedores en los juegos píticos desde los tiempos más antiguos hasta el presente.<sup>2</sup> Semejante lista había requerido, naturalmente, investigaciones muy exten-

<sup>2</sup> Dittenberger, *Sylloge*<sup>3</sup>, p. 485.

sas en los archivos, investigaciones que debieron de ser importantes también para la historia de la cultura y de la literatura. En esta obra roturaba Aristóteles, hasta donde podemos ver, un nuevo campo. No pudo tener lugar muy temprano, en vista de la cooperación de su sobrino, que había sido su discípulo en Asos y en Pela (*supra*, p. 365); ni tampoco después del 334, en que Calístenes partió para Asia con Alejandro. Fué probablemente en relación con su historia de la Guerra Sagrada cuando Calístenes obtuvo acceso a los archivos de los sacerdotes de Delfos, a fin de estudiar las fuentes de las luchas y negociaciones con los focenses, lo que no podía hacerse en otra parte. Que la fecha efectiva de la *Lista de los Vencedores Píticos* fué aproximadamente el 335/4, poco antes de la marcha de Calístenes para Asia, lo muestra la ley del albañil para que se tallase en piedra una reproducción de la lista, que se conserva y lleva el nombre del arconte de Delfos Cafis (331/0). Fué un trabajo laborioso, que se elevó, según cálculos recientes, a una tabla de unas 60,000 palabras. No puede ser otra que la lista de Aristóteles y Calístenes, esculpir la cual se prolongó evidentemente durante varios años.<sup>3</sup> Se sigue que esta lista se compuso hacia el final del período macedonio o al comienzo del ateniense.

Al mismo período pertenecen las grandes investigaciones arqueológicas que hizo Aristóteles acerca de las competiciones de las grandes Dionisiacas y de las Leneas, y sus *Didascalias*, archivos de las representaciones dramáticas de Atenas, que constituyeron más tarde la armazón de la cronología utilizada por los historiadores alejandrinos de la literatura para su historia del teatro clásico, y todavía son la base de todo lo que sabemos sobre las fechas en que se estrenaron las piezas. Estas investigaciones, fundamentales para la historia de la literatura griega, las sugirió indudablemente el estudio filosófico de los problemas de la poética emprendido por Aristóteles. La inmensa colección de material viene después del estudio filosófico, pues el diálogo perdido *De los Poetas* se remonta ciertamente a días tempranos. Una vez más, es el nuevo elemento la amplificación del estudio conceptual por medio de la investigación del detalle histórico y cronológico. Es

<sup>3</sup> Cf. Homolle, en el *Bulletin de correspondance hellénique*, vol. xxii, p. 631.

tas investigaciones sólo pudieron hacerse sobre el terreno, los archivos del arconte, y por tanto, o antes de la muerte de Platón, o después del 335. Pero la analogía con las otras obras de la misma índole de Aristóteles indica claramente que pertenecen al último período, y es harto evidente de suyo que las investigaciones preliminares, que hubieran sido imposibles sin el permiso del gobierno, se hicieron en relación con la reforma cívica del teatro emprendida hacia el final de los años treinta por Licurgo, el autor del nuevo teatro de piedra de Atenas.<sup>4</sup> Exactamente como ordenó para el estado copias de todas las viejas tragedias y monumentos, hasta los maestros clásicos, lo mismo que se preocupó de que se representasen regularmente sus obras, debió de ser el hombre que levantó en piedra, a la espalda del Pórtico, detrás del teatro de Dionisio, el registro de todas las competiciones dramáticas desde el final del siglo sexto. Los catálogos de los escritos de Aristóteles mencionan también una obra comparable a la lista de los vencedores píticos, una obra sobre los vencedores de los juegos olímpicos, que sigue el camino pisado por primera vez por el sofista Hípias de Elis. De esta obra nada se sabe. Verosímilmente fué sugestión directa de la lista pítica; si es así, debe de pertenecer también a la segunda estancia en Atenas.

Cabe mostrar, como observamos antes, que la misma conclusión es probablemente verdadera también de aquella enorme empresa de la colección de 158 constituciones. El único espacio de tiempo en que el filósofo pudo disponer de la ayuda externa necesaria para una obra tan extensa, que debió de ocupar a un número muy grande de investigadores, lo tuvo mientras fué jefe

<sup>4</sup> El interés de Aristóteles por el desarrollo de las principales formas literarias, especialmente la tragedia y la comedia, que los peripatéticos aristotélicos extendieron a otros géneros (como resulta de Horacio, *Ars Poet.*, 73, 275), se revela en los fragmentos de sus *Victorias* conservados en una inscripción (C.I.A., II., 971), que mencionan la primera representación de *κῶμοι* o farsas. A diferencia de las *Didascalias*, no nació esta obra del interés de Aristóteles por la historia del teatro, sino simplemente del interés oficial del estado ateniense por las personas y las tribus de los subvencionadores y de los exhibidores triunfantes. De ahí que pruebe claramente la relación entre estas investigaciones y la reforma cívica del teatro hecha por Licurgo. Sobre las *Didascalias* ver Tachmann, *De Aristotelis Didascalii* (tesis) Gotinga, 1909.

de una gran escuela dentro de la cual podía adiestrar colaboradores adecuados a sus fines. La estancia en la corte de Pela no es una alternativa en que se pueda pensar, pues si en ella tenía apoyo financiero, no podía encontrar los auxiliares necesarios. *La Constitución de Atenas*, recobrada al comienzo de la última decena del siglo pasado, y que forma el libro primero de la colección, procediendo de la propia pluma de Aristóteles, da, en el material especialmente abundante de la historia ática, un ejemplo del método que debía adoptarse a lo largo de toda la obra. Las referencias temporales muestran que no se publicó antes del 329/8.<sup>5</sup> El trabajo sobre las otras constituciones, del cual poseemos, gracias a fragmentos insólitamente numerosos, una abigarrada pintura, no pudo ejecutarse, por tanto, antes de los últimos años de Aristóteles, si es que se llegó a completar durante su vida.

Con esta colosal compilación, resultado de un trabajo cuidadoso y detallado a base de fuentes locales, alcanzó Aristóteles el punto de su mayor distancia a la filosofía de Platón. Lo individual es ahora casi un fin en sí. El mismo carácter se presenta con más claridad todavía en los *Problemas Homéricos*, obra puramente filológica y literaria, cuyos libros, tales como los colectaron los editores, eran con probabilidad en número de seis; ellos condujeron a la interpretación y crítica alejandrinas, y, juntamente con la fundación de la poética, de la cronología de la literatura y del estudio de la personalidad de los poetas, hicieron de Aristóteles el creador de la filología, que Demetrio Faléreo,

<sup>5</sup> Por algún tiempo después del descubrimiento de la *Constitución de Atenas* se levantó una polvareda innecesaria sobre su fecha, así como sobre su autenticidad. Torr descubrió la verdad de una buena vez en su "Date of the Constitution of Athens" (*Athenaeum*, N<sup>o</sup> 3302; cf. *Classical Review*, vol. v, 3, p. 119). La fecha de composición está limitada hacia atrás por la mención del arconte Cefisofonte (329/8) y hacia delante por la mención en el capítulo 46 de la construcción de trirremes y cuatrirremes, pero no de quinquerremes, de los cuales se habla como existentes, sin embargo, en C.I.A., II, 809<sup>d</sup> 90, donde están tomadas del año oficial anterior. De esta inscripción se sigue que la decisión de construir quinquerremes, de la que no sabe Aristóteles, debió de tomarse lo más tarde en 326. Por consiguiente, la *Constitución de Atenas* se escribió entre 329/8 y 327/6. V. Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, vol. I, p. 211, n. 43. Paso por alto los intentos completamente equivocados de retrotraer la obra hasta los años cincuenta.

discípulo de discípulo, transportó posteriormente a Alejandría. Podemos probar que los *Δικαιώματα πόλεων* o *Pleitos de las Ciudades* también pertenecen a este último período (haciendo sumamente probable que asimismo pertenezcan a él las *Costumbres de los Bárbaros*) por medio de un fragmento que menciona la expedición de Alejandro de Moloso al sur de Italia, donde encontró la muerte. Esquines, en su discurso de la corona, se refiere a esta muerte como a un acontecimiento demasiado reciente, y por ende cae al final de los años treinta, siendo 330 el año que se señala habitualmente.<sup>6</sup>

Las obras acabadas de mencionar representan un tipo científico de investigación exacta del mundo real que era algo absolutamente nuevo y revelador en el mundo griego de la época. Ni siquiera Demócrito puede compararse con él. Emancipado de la forma platónica de pensar, se hizo Aristóteles, con esto, el héroe de la línea de investigadores universales que empezó con la filología alejandrina de Calímaco y Aristarco y se ha perpetuado cada pocos siglos, desde el Renacimiento, en grandes figuras aisladas, tales como Escalígero. Pero Aristóteles sobrepasa con mucho a todos sus sucesores, por la originalidad del método que le permitió anticipar la ciencia de futuros milenios —el método de aplicar el principio de la forma a los detalles de la realidad, la idea de la *uniformidad* de la naturaleza— y por la complejidad del genio con que recorrió no sólo la historia y teoría de la cultura, sino también el opuesto hemisferio de la ciencia natural.

En la ciencia natural, a su vez, el trabajo de su último período le revela como el maestro no tanto de la filosofía, cuanto de la "historia" en el sentido griego de la palabra, que abarca el estudio detallado de la naturaleza y la vida natural, así como el conocimiento de los sucesos humanos. Se nos ha habituado desde antiguo a tomar sus obras científicas como un todo, y a poner la *Historia de los Animales*, así como los libros *De las Partes* y *De la Generación de los Animales*, en la misma línea que la *Física*,

<sup>6</sup> Arist., frg. 614, en Rose; Esq., *Ctes.*, 242. La expedición de Alejandro Molosio se menciona en los *Pleitos* como un ejemplo histórico, y es evidentemente ya pasado. Las *Costumbres*, dado el interés etnológico, arqueológico y mitológico a que responden, deben de pertenecer al mismo período de trabajo. Hacen juego con las *Constituciones*.

la obra *Del Cielo* y *De la Generación y la Corrupción*. Ciertamente que vacilaríamos, sin embargo, en afirmar que los *Problemas* sean tempranos, puesto que la colección tal como la tenemos no es idéntica en absoluto con la de Aristóteles, sino en parte propiedad de sus discípulos, que fueron los continuadores inmediatos de las detalladas investigaciones iniciadas en el Perípatos. Esto hace muy probable que hasta los problemas auténticamente aristotélicos pertenezcan al último período, como lo indica también la riqueza del material y la variedad de intereses especiales. Es en realidad perfectamente evidente de suyo que la mecánica celeste de la obra *Del Cielo*, junto con el estudio especulativo de los conceptos fundamentales de la "física", fuesen académicos por su origen, como mostramos que lo son, mientras que este absorberse en detalles, la mayoría de ellos sin relación alguna con la filosofía, no encaja en el período de especulación. Pero debemos ir todavía más lejos. La propia *Historia de los Animales* no pertenece por su estructura intelectual al mismo tipo conceptual que ejemplifica la *Física*, sino al mismo plano que la colección de constituciones. Como colección de materiales, su relación con los libros *De las Partes* y *De la Generación de los Animales*, que trabajan sobre ella e indagan las razones de los fenómenos que ella contiene, es exactamente la misma que la de la colección de constituciones con los libros más tardíos, los empíricos, de la *Política*. Los provee de una base. Por tanto, pasa con la *Historia de los Animales* exactamente lo mismo que con los *Problemas*; esta obra presenta las más claras huellas de diferentes autores; los últimos libros son de miembros más jóvenes de la escuela, que aparecen continuando, completando y hasta corrigiendo y criticando la obra del maestro. Lo más probable es que la tarea se organizase exactamente como la de recoger las constituciones, distribuyéndose el trabajo entre varias personas desde el comienzo mismo. Qué parte tomó en él el propio Aristóteles, es difícil de precisar con certeza en la actualidad. La descripción del mundo vegetal, que está muy estrechamente enlazada con la del animal, se le señaló a Teofrasto, que la continuó por su propia cuenta. Apenas puede ser verdad, como se ha afirmado a veces, que la *Historia de los Animales* sería concebible prescindiendo de los descubrimientos hechos por la expe-

dición de Alejandro. La información que contiene sobre los hábitos de animales desconocidos en aquel tiempo en Grecia, tales como los elefantes, supone las experiencias de la marcha hasta la India, y hay con seguridad otros numerosos pasajes donde nos sigue oculta la influencia de aquella enorme ampliación de la ciencia griega. Cuán grande fué el provecho de las expediciones de Asia para la botánica de Teofrasto, está puesto en claro en la admirable, aunque no definitiva obra de Bretzl.<sup>7</sup> Así, todos los indicios señalan una fecha tardía al origen de las obras zoológicas del filósofo. No debemos proyectar retroactivamente esta acabada organización de investigación especializada en la Academia; daría ello un cuadro completamente ilusorio. Se mostró anteriormente que las *Semejanzas* de Espeusipo, aunque se ocupaban principalmente con plantas, no contenían estudios botánicos a la manera de Teofrasto, sino material para la aplicación del método de división por géneros y especies recomendado por Platón en sus últimos días, en el *Sofista* y el *Político*, y practicado realmente en la Academia tan sólo en razón de la lógica de la clasificación, y no por ningún interés por los seres particulares y sus condiciones de vida.<sup>8</sup> Podemos descubrir claramente en la

<sup>7</sup> M. Bretzl, *Botanische Forschungen des Alexanderzugs*, Leipzig, 1903.

<sup>8</sup> En el libro primero *De las Partes de los Animales*, que contiene una introducción metodológica general, cuya significación para fijar el objetivo de las últimas investigaciones de Aristóteles apreciaremos más adelante, pone el filósofo en detallado contraste su punto de vista con el método de división académico (cc. 2-4). El principio de la dicotomía propuesto por Platón en el *Sofista* y el *Político*, y aplicado posteriormente a distintas clases naturales por sus discípulos, especialmente Espeusipo, se critica rigurosamente en dicho pasaje, así desde el punto de vista de la lógica, como también por ser inservible para la construcción de una zoología real, si se quiere evitar la separación violenta de especies emparentadas. Verdad es que hasta en los tempranos *Tópicos* (VI, 6, 144<sup>b</sup> 32) critica Aristóteles ciertas superficialidades de la división académica desde el punto de vista lógico, pero esta clase de oposición había surgido ya dentro del propio círculo académico, como él mismo nos dice allí. La crítica hecha en *De las Partes de los Animales* y en otros lugares de las obras zoológicas es totalmente independiente de ésta. Brotó de su propia aplicación positiva, continuada durante largo tiempo, al efectivo reino animal, y es el resultado final de sus esfuerzos por arrancar una nueva clasificación a los hechos mismos. Lo incompleto de este "sistema", que ha conducido a menudo a la negación de su existencia, se debe a su tardía aparición en el desarrollo de Aristóteles como pensador. V. Jürgen Bona

*Historia de los Animales* de Aristóteles y en la *Historia de las Plantas* de Teofrasto la influencia del esquematismo de este método; pero suponer que la verdadera aportación de dichas obras reside en la clasificación de animales y plantas sería erróneo. La clasificación fué mucho menos importante en el desarrollo de la ciencia natural que el hecho de que aquí se tomó por primera vez absolutamente en serio la observación y descripción del individuo y la historia de su vida. Es justamente aquí donde fué tan vasta la labor de Aristóteles y su escuela, a pesar de varios crasos errores, que en vista de la multiplicidad y del diverso valor de las fuentes de que hubo de servirse eran inevitables, mientras estaba el método en su infancia. La *Meteorología* pertenecerá en conjunto también a este período.<sup>9</sup> El libro sobre la causa de las inundaciones del Nilo, de cuya autenticidad ya no cabe dudar, es un caso particularmente interesante de un problema especial dentro de esta esfera. Casi podemos ver a Aristóteles trabajando durante este período, cuando comunica a sus colaboradores los resultados de las últimas observaciones hechas desde la parte superior del valle, y termina su exposición exclamando: "Las inundaciones del Nilo ya no son un problema, pues se ha observado realmente que las lluvias son la causa de la crecida."<sup>10</sup>

Muy estrechamente enlazada con los estudios sobre la naturaleza orgánica y los seres vivos está la serie de investigaciones que emprende Aristóteles en su obra *Del Alma* y en el grupo de monografías antropológicas y fisiológicas agregadas a ella. El simple hecho de que agregue a la psicología las doctrinas de la percepción y el color, de la memoria y reminiscencia, del sueño y la vigilia, de los sueños, de la respiración, del movimiento de

Meyer, *Aristoteles' Tierkunde, Ein Beitrag zur Geschichte der Zoologie, Physiologie und alten Philosophie* (Berlín, 1855), pp. 53 y 70 ss.

<sup>9</sup> Ver *supra*, p. 353, n. 23.

<sup>10</sup> Quedé convencido por el excelente artículo de Partsch, "Des Aristoteles Buch über das Steigen des Nil", *Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* (philosophisch-historische Klasse), vol. xxvii, p. 553, Leipzig, 1910. La forma original de la conclusión traducida en el texto está conservada por Focio (οὐκέτι πρόβλημα ἐστίν. ὄφθη γὰρ φανερόως ὅτι ἐξ ὑετῶν αὖξει, ver Partsch, p. 574), y es característica de Aristóteles; cf. *Metaf.*, H 6, 1045<sup>a</sup> 24: "La cuestión ya no se considera una dificultad."

los seres vivos, de la longevidad, de la juventud y la vejez, de la vida y la muerte, revela una persistente actitud fisiológica; el punto de partida de esta serie de estudios es necesariamente psicológico, porque aquí se concibe el alma como el principio de vida, que se persigue luego a través de todas sus manifestaciones características. Toda suerte de huellas indican que la serie sólo alcanzó gradualmente su presente plenitud.<sup>11</sup> La unión de estos preliminares fisiológicos más generales con las obras zoológicas constituye un amplio cuadro del mundo orgánico, tal como lo tenemos ahora, dándonos una estructura artísticamente pedagógica que no apareció en esta forma hasta el último período. La cuestión es hasta qué punto participe la psicología misma en el desarrollo general que ya esbozamos, y si podemos descubrir algunos datos utilizables para la construcción de una cronología de esta obra y de los llamados *Parva Naturalia*.

En este orden de cosas se destaca como peculiarmente platónico y no muy científico el libro tercero *Del Alma*, que contiene la doctrina del *Nus*. Esta doctrina es un viejo y permanente elemento de la filosofía de Aristóteles, una de las principales raíces de su metafísica. La manera de tratarla en esta obra entra profundamente en la metafísica. Sobre ella y en torno a ella se construyó subsecuentemente, al parecer, la teoría psicofísica del alma, sin echar, no obstante, un puente sobre el abismo existente entre las dos partes cuyos ascendientes intelectuales eran tan diversos. Pudiera objetarse que este doble carácter penetra la filosofía entera de Aristóteles y debió de ser inherente a ella desde un principio. Contra esta opinión debe decirse que la doctrina del *Nus* era un elemento tradicional heredado de Platón, quien no tuvo, sin embargo, una psicofísica, ni siquiera ligeros rudimentos de ella, y que mientras que encontramos una desarrollada teoría del *Nus* hasta en las obras más antiguas de Aristóteles de que podemos tener un conocimiento exacto, como está de acuerdo con la general tendencia especulativa de su primera filosofía platonizante, no encontramos en esas obras huella alguna de psicología empírica. Este último estudio es íntegramente su propia in-

<sup>11</sup> V. Brandis, *Griechisch-römische Philosophie*, vol. II b 2, pp. 1192 ss., y mi artículo "Das Pneuma im Lykeion", *Hermes*, vol. XLVIII, p. 42.

vención. De aquí que no sea ciertamente un accidente el que su ética, por ejemplo, esté edificada sobre una teoría muy primitiva del alma, a saber, la división de ésta en una parte racional y otra irracional. Esta venerable doctrina, que en Aristóteles aparece ya en el *Protréptico*, es simplemente de Platón. Por razones prácticas la dejó intacta Aristóteles en días posteriores, aunque su psicología había recorrido un largo camino en el intervalo y ya no reconocía en absoluto la existencia de partes del alma. En la ética seguía siendo conveniente trabajar con las viejas ideas, sin que se derivasen errores lo bastante graves para viciar el resultado ético; el viejo sistema de Platón quedó inserto en las bases de la ética de Aristóteles de una vez para siempre. No obstante, cree Aristóteles necesario el defender semejante simplificación del problema.<sup>12</sup> La estructura de su ética habría sido probablemente distinta, si al echarse los cimientos de ella hubiera ya alcanzado su psicología el nivel en que la conocemos. Este contraste de niveles puede señalarse aún en detalles precisos. La forma en que el *Eudemo* desarrolla la teoría platónica de la reminiscencia, y la fe en la inmortalidad personal tal como la encontramos allí y hasta en el diálogo *De la Filosofía* (esto es, incluso al comienzo del período medio), son incompatibles con la psicofísica de la obra *Del Alma* tal como ha llegado hasta nosotros. Suponen la persistencia después de la muerte de aquella parte precisamente de la conciencia humana que según la manera de ver posterior del filósofo está vinculada al cuerpo.<sup>13</sup> Es más, hemos

<sup>12</sup> En la *Ética Eudemia* todavía basa con entera confianza Aristóteles su doctrina de la virtud en la vieja división esquemática del alma en "dos partes que se distribuyen en la razón" (II, 1, 1219<sup>b</sup> 28), exactamente como hace en el *Protréptico*, al que sigue aquí palabra por palabra (ver *supra*, p. 286). Por otra parte, el pasaje correspondiente de la versión posterior (*Et. Nic.*, I, 13, 1102<sup>a</sup> 23 ss.) insiste como defendiéndose en que el político y el hombre práctico necesita de un mínimo (¡sólo éste!) de conocimiento psicológico para poder juzgar exactamente en materia de virtud. "Sutilizar más requiere quizá más trabajo del que pide la materia de que se trata. Encima, algunos puntos referentes a la virtud están suficientemente explicados en las obras exotéricas, que deben consultarse." Entonces viene la doctrina, tradicional en este punto, de las partes racional e irracional del alma, pero con una breve alusión a la índole problemática del concepto de "partes del alma". De acuerdo con esta frase, se le evita deliberadamente en lo que sigue.

<sup>13</sup> Ver *supra*, pp. 64 ss.

de reconocer que la ética del período medio, con su idea teológica de clarividencia y profecía, está aún al mismo nivel que el diálogo *De la Filosofía*, mientras que la obra *De la Interpretación de los Sueños*, que pertenece a la serie de estudios fisiológicos agregados a los libros *Del Alma*, representa una ruptura completa con esta manera de ver platonizante. El estado de espíritu es aquí completamente no-ético y puramente científico; y más importante que el hecho de que Aristóteles rechace su manera de ver anterior es el método sobre la base del cual la rechaza. Llega a intercalar consideraciones tomadas de la psicología de los animales, clara señal del diferente espíritu de esta nueva actitud absolutamente nada mística.<sup>14</sup> Ahora es el nuevo espíritu soberano a lo largo de los primeros libros clásicos de la psicología, con su teoría de la percepción sensible y la idea concomitante del alma como la entelequia del cuerpo orgánico. La doctrina del *Nus* nunca hubiera podido dar nacimiento a todo esto. Hacen igualmente época las investigaciones de las breves obras fisiológicas. No se trata de una atrevida inferencia, sino tan sólo de un hecho evidente, que pertenecen al mismo estadio tardío de desarrollo que la obra *De la Interpretación de los Sueños*, inserta entre ellas como una monografía sobre un problema heredado de Platón.<sup>15</sup> Por su con-

<sup>14</sup> En este ensayo extremadamente interesante trata Aristóteles de dar una explicación natural del fenómeno de la adivinación por los sueños mediante la psicofisiología. No niega que a veces preveamos el futuro en el estado de sueño, pero sí niega ahora que esta previsión proceda de regiones metafísicas. En contra de la creencia en sueños enviados por un dios, hay el hecho de que ni los sabios, ni los buenos acostumbran tener tales sueños, sino con frecuencia justamente personas de moralidad inferior, que resultan estar físicamente predisuestas para ellos, y también el hecho de que los animales tienen igualmente sueños (una referencia a la *Historia de los Animales*, IV, 10, 536<sup>b</sup> 28). Aristóteles muestra la conexión entre lo que soñamos y las impresiones subconscientes o conscientes de la vida de vigilia, y examina en detalle las causas de la desfiguración de las imágenes en los sueños. Sobre la adivinación en el diálogo *De la Filosofía* ver *supra*, pp. 188 ss.; y en la ética original, *supra*, pp. 276-277.

<sup>15</sup> No es esclarecedor el suponer que Aristóteles pudo adoptar la posición de la psicología científica en otras materias en un momento en que acariciaba todavía la idea de la adivinación, y de que precisamente en este punto siguió moviéndole a consentir en un compromiso un platonismo conservador. Por el contrario, su cambio de opinión sobre la adivinación fué simplemente la

tenido, su método, su fecha y sus vistas generales, todo este complejo de investigaciones es uno con las grandes obras sobre las partes y la generación de los seres vivos. Ni siquiera, pues, en el caso de que la versión presente del libro tercero *Del Alma* fuese uniforme y contemporánea de los otros dos y de los *Parva Naturalia* (sobre lo que no aventuro ninguna opinión, por faltar los materiales para tomar una decisión), podría ello alterar el hecho de que las ideas sobre el *Nus* son anteriores, mientras que el método y la ejecución del resto es posterior y pertenece a otro estadio de desarrollo —de hecho, a otra dimensión del pensamiento.<sup>16</sup>

Otra y no menos importante creación de los últimos días de Aristóteles fué la fundación de la historia de la filosofía y de las ciencias, una gran obra colectiva, enciclopédica por las dimensiones aunque uniforme por el plan, cuya monumental estructura hizo por primera vez perceptible a los sentidos aquella viva unidad del conocimiento que encarnaba el Peripatos. En una visión del proceso cósmico tal como la de Aristóteles, es la historia del avance gradual del conocimiento humano el gran tema final del saber. Con él alcanza la ciencia el estadio de una comprensión histórica de la íntima ley teleológica de su propio ser, exactamente como pudiera ser la de una planta o la de un animal. Es pasmoso cómo ejecutó Aristóteles esta tarea. Excedía ella en mucho las capacidades de una sola persona, y hubo de dividirse entre varios trabajadores, como la descripción de las formas políticas o la de la naturaleza orgánica. A Teofrasto se le adjudicó la historia de los sistemas físicos y —en el sentido moderno— metafísicos, que retrató en 18 libros. Al discutir el desarrollo de estos dos modos de pensamiento, inseparablemente enlazados en los tiempos antiguos, dió un orden sistemático a todos los problemas desde Tales y los “fisiólogos” hasta sus propios días. Quedan aún bastantes fragmentos de la obra, la mayoría sacados de los doxó-

expresión lógica de un cambio en toda su manera de considerar la vida psíquica.

<sup>16</sup> Aunque los *Parva Naturalia* sólo tratan de las condiciones fisiológicas generales de la vida, sin entrar en los detalles, su frecuente mención de los principios de clasificación usuales en las obras zoológicas muestra claramente que están basados en estas “divisiones” comprobadas empíricamente.

grafos más recientes, para permitirnos apreciar la universalidad de la historia comparada que llevó a cabo. No hubiera podido acabarse sin la ayuda de la biblioteca de Aristóteles, la primera colección considerable de libros de que sepamos sobre el suelo de Europa, y lo documentalente fidedigno de las investigaciones personales en que descansaba hizo de ella la última palabra de la Antigüedad sobre el asunto. En posteriores tiempos se la continuó y llevó frecuentemente hasta el respectivo presente, se hicieron de ella selecciones, se comprimió su contenido en las más varias formas, hasta que en los últimos tiempos de la Antigüedad se la diluyó al máximo y se la volvió todo lo posible mecánica a fin de hacer de ella un texto de introducción para principiantes. Además de las *Opiniones de los Físicos*, había la historia de la aritmética, geometría y astronomía de Eudemo, y verosímilmente también su historia de la teología. La primera, en particular, fué una obra de autoridad a lo largo de la Antigüedad, y la mayoría de lo dicho posteriormente sobre la historia de la matemática antigua se remonta a ella. Había también una historia de la medicina, que se encargó escribir a Menón; un extracto de ella nos ha sido devuelto recientemente en un papiro descubierto hace poco. Todo este trabajo sobre la historia de la ciencia sólo pudo surgir en aquel último período en que los primeros intentos de una historia de la filosofía, como los encontramos en el temprano libro A de la *Metafísica*, se continuaron en la gran escala de las *Constituciones*, y en que las investigaciones especializadas en el campo de la naturaleza orgánica habían establecido la comunicación con la esfera de la medicina.

Bajo la dirección de Teofrasto cultivó además la escuela peripatética sus relaciones con las más famosas de las escuelas contemporáneas de medicina, tales como la de Cnido y más tarde la de Alejandría. Dinástica sanción se dió a estas relaciones con el matrimonio de Pitias, la hija de Aristóteles, con Metrodoro, un representante de la escuela de Cnido, que enseñó en Atenas —sin duda en el Liceo—, donde fué su alumno el gran físico Erasístrato. Cabe mostrar que en sus escritos hace Aristóteles un uso constante de la literatura médica, no sólo del género hipocrático que floreció en Cos, sino incluso más de los médicos pneumáticos de la escuela siciliana (Filistión, por ejemplo), y ello prueba que estos



estudios se prosiguieron en el Liceo en unión con la fisiología y antropología. Entonces, también, se coleccionó el material pedagógico tratado en la obra médica *Disecciones*, a que Aristóteles se refiere frecuentemente en las obras zoológicas. Este libro era una obra ilustrada, parecida a un atlas, pues se mencionan expresamente sus figuras y dibujos. El hecho de que se necesitase tal equipo para lecciones de cosas muestra que había cursos regulares de anatomía y fisiología, lo que no ocurrió en la Academia de Platón. Los estudios médicos de Platón en el *Timeo* y las relaciones de Platón con Filistión fueron hechos aislados. De nuevo aquí fué Aristóteles el verdadero organizador, el hombre que hizo de la investigación empírica un fin en sí.

Para nosotros, los modernos, ya no es cosa extraña el estudio científico de minucias. Pensamos que éste es una fecunda profundidad de la experiencia, y que de él, y únicamente de él, mana un auténtico conocimiento de la realidad. Se necesita un vivo sentido histórico, como no se encuentra con frecuencia, para comprender realmente en el día de hoy qué extraño y repelente era tal modo de proceder para el griego medio del siglo cuarto, y qué revolucionaria innovación hacía Aristóteles. El pensamiento científico tuvo que forjar paso a paso los métodos que en la actualidad son su prenda más segura y su instrumento más vulgar. La técnica de la observación de las cosas particulares metódicamente proseguida se aprendió de la medicina realmente moderna del final de los siglos quinto; y en el siglo cuarto, de la astronomía de los orientales con sus seculares catálogos y registros. Los estudiosos anteriores de la filosofía y de la naturaleza no habían ido más allá de la explicación adivinatoria de fenómenos aislados y sorprendentes. Lo que había añadido la Academia no fué la recolección y descripción de cosas particulares, sino la clasificación lógica de géneros y especies universales, según se dijo. Naturalmente que Platón había pedido con insistencia en sus últimos años que no nos detuviésemos a medio camino en nuestras clasificaciones, sino que llevásemos las divisiones hasta llegar a lo indivisible, con el fin de conseguir la plenitud exhaustiva que era lo único que podía prestar certeza al método; pero se refería solamente a las especies, no a las apariencias sensibles. Su indivisible seguía siendo un universal. La primera persona que

investigó lo sensible como el vehículo de lo universal ("forma embebida en la materia") fué Aristóteles. Este objetivo era nuevo incluso en comparación con el empirismo de la medicina y astronomía más antigua.

Aristóteles necesitó de un indecible trabajo y paciencia para conducir a sus oyentes por los nuevos caminos; le costó muchos esfuerzos de persuasión y muchas mordaces reprimendas el enseñar a los jóvenes, que estaban acostumbrados al juego abstracto de las ideas en el duelo verbal ático, y entendían por una educación liberal la capacidad verbal de tratar cuestiones políticas con la ayuda de la retórica y la lógica, o en el mejor de los casos quizá el conocimiento de las "cosas más altas" (μετέωρα) —el enseñarles a dedicarse a la inspección de insectos o gusanos de la tierra, o examinar las entrañas de animales disecados sin repugnancia estética. En la introducción a su obra *De las Partes de los Animales* inicia a sus oyentes en esta clase de estudio con una aguda exposición del método, y pinta de una manera sugestiva su nuevo goce ante el arte de la naturaleza y el mundo recién descubierto de un orden secreto.<sup>17</sup> Reproducimos aquí sus palabras a fin de que puedan recibir la atención que se les debe en la historia del espíritu, como la profesión que hace Aristóteles de su nuevo ideal de estudio del individuo. Habla el filósofo de los muy diferentes atractivos de la alta especulación en el sentido platónico, y del empirismo recomendado por él mismo. Trata de ser justo con ambos, pero podemos sentir de qué lado está, si no su corazón, en todo caso su interés científico, al tratar de imprimir estas ideas en sus discípulos. Se escribieron en un momento en que la actitud metafísica y conceptual de sus primeras décadas, aunque seguía formando la armazón constructiva de su visión general, ya no ocupaba lugar alguno en su actividad creadora.

De las cosas constituidas por naturaleza son unas no generadas, imperecederas y eternas, mientras que otras están sujetas a generación y declinación. Las primeras son excelentes sin comparación y divinas, pero menos accesibles al conocimiento. La prueba capaz de arrojar luz sobre ellas, y sobre los problemas que ansiamos resolver respecto de ellas, no es proporcionada sino escasamente por la sensación; mientras que respecto de las plan-

<sup>17</sup> *Part. Animal.*, I, 5, 644<sup>b</sup> 22.

tas y animales perecederos tenemos abundante información, viéndolo como vivimos en medio de ellos, y pueden recogerse amplios datos relativos a sus variadas clases, sólo con que estemos dispuestos a tomarnos el trabajo necesario. Ambos sectores tienen, sin embargo, su encanto especial. Las escasas ideas que podemos alcanzar de las cosas celestes nos dan, debido a su excelencia, más placer que todo nuestro conocimiento del mundo en que vivimos, exactamente como un simple ver a medias a las personas que amamos es más delicioso que un reposado estar viendo otras cosas, cualesquiera que sean su número y sus dimensiones. Por otra parte, en certidumbre y en plenitud tiene la ventaja nuestro conocimiento de las cosas terrestres. Más aún, su mayor cercanía y afinidad a nosotros contrapesa en alguna forma el interés más elevado de las cosas celestes que son objeto de la más alta filosofía. Habiendo tratado ya del mundo celeste, hasta donde pudieron llegar nuestras conjeturas, pasamos a tratar de los animales, sin omitir, en la medida de nuestra capacidad, ningún miembro del reino, por innoble que sea. Pues si algunos no tienen gracias con que seducir los sentidos, sin embargo, aun éstos, al descubrirse a la percepción intelectual el espíritu artístico que los diseñó, dan inmenso placer a todos los que pueden seguir cadenas de relación causal y se inclinan a la filosofía. En efecto, sería extraño que fuesen atractivas las copias de ellos, por descubrir el talento reproductor del pintor o escultor, y que las propias realidades originales no fuesen más interesantes para cuantos, en todo caso, tengan ojos con que discernir las razones que determinaron su estructura. No debemos, por consiguiente, retroceder con infantil aversión ante el examen de los más humildes animales. Todo reino de la naturaleza es maravilloso; y como Heráclito, cuando los extranjeros que venían a visitarle le encontraron calentándose al hogar de la cocina y vacilaban en entrar, les invitó a pasar sin temor, diciendo, según se refiere, que estaban presentes las divinidades incluso en aquella cocina, así nosotros debemos aventurarnos al estudio de toda clase de animales sin disgusto, pues cada uno y todos nos revelarán algo natural y algo bello. Ausencia de azar y dirección de todo hacia un fin se encuentran en las obras de la Naturaleza en el más alto grado, y el término resultante de sus generaciones y combinaciones es una forma de la belleza.

Si alguien considera el examen del resto del reino animal una tarea indigna, ha de tener en igual menosprecio el estudio del hombre. Pues nadie puede mirar a los elementos de la estructura humana —sangre, carne, huesos, vasos, etc.— sin mucha repugnancia. Más aún, cuando se discute alguna de las partes o estructuras, sea la que fuere, no hay que suponer que sea su composición material aquello a que se dirige la atención o que es el

objeto de la discusión, sino la relación de tal parte con la forma (μορφή) total. Análogamente, el verdadero objeto de la arquitectura no son los ladrillos, ni el mortero o las vigas, sino la casa; y así, el principal objeto de la filosofía natural no son los elementos materiales, sino su composición y la totalidad de la forma, independientemente de lo cual no tienen existencia alguna.

Estas palabras suenan a un programa de investigación y enseñanza para la escuela peripatética. Nos explican el espíritu que reina en las obras de los seguidores de Aristóteles, aunque estos hombres todavía colocaron la metafísica más en segundo término de lo que aquí lo hace Aristóteles, hasta quedar expresamente desterrada por Estratón en la segunda generación. El ulterior desenvolvimiento de la escuela sólo puede entenderse de hecho por el interés casi exclusivamente empírico al que da expresión aquí Aristóteles en su vejez, exactamente como los discípulos de Platón se aferraron totalmente a sus últimas doctrinas. Aristóteles no propone, naturalmente, la completa eliminación de la metafísica y la física celeste. Al contrario, este mismo pasaje muestra que las lecciones sobre el mundo animal iban precedidas de algo perteneciente a aquella esfera. Es imposible, sin embargo, no percibir el completo cambio efectuado en él y el desplazamiento de su íntimo centro de gravedad, cuando se le compara con el tiempo en que se concebía primariamente a sí mismo como el restaurador de la filosofía suprasensible de Platón y el iniciador de un nuevo conocimiento especulativo de Dios. En su obra de metafísica se presenta este estudio en la verdadera forma platónica, como la única ciencia exacta por ser la única basada en el puro *Nus*; y aunque al escribir la metafísica original la llamaba una ciencia concedida tan sólo al conocimiento divino, expresaba al mismo tiempo su orgullosa confianza en que el hombre no puede pensar demasiado alto de la razón y que nada en realidad está oculto al poder de ésta. ¡Qué diferente suena el lenguaje de su vejez! Ya no habla Aristóteles del mundo de las apariencias como un mundo más cognoscible para nosotros, pero que contrasta con la esencia de la realidad, que es más cognoscible naturalmente. Ahora justifica la metafísica por medio del perdurable afán del corazón humano por penetrar los misterios del

mundo imperecedero e invisible, y está pronto a contentarse con el más pequeño rincón de aquella oculta verdad, mientras que la primacía como ciencia efectiva (ἡ τῆς ἐπιστήμης ὑπεροχή) se adjudica ahora claramente a la investigación empírica. Esto es el elogio de la devoción por lo pequeño, la declaración de lealtad al estudio que alcanza sus más altos éxitos en la *Historia de los Animales*, la colección de *Constituciones*, la historia del teatro y la crónica de los certámenes píticos.

El lazo espiritual entre el trabajo y los fines de estos años y el platonismo reformado de los años cuarenta es el peculiar concepto de "forma embebida en la materia", que en el pasaje citado erige Aristóteles en el verdadero objetivo del estudio de la naturaleza. Esta idea pasó año por año, de ser el objeto de una teoría ontológica del conocimiento, a ser más bien un vivo instrumento de las más variadas investigaciones. Ahora no se presenta, por tanto, con la significación de un principio metafísico —tomando "metafísico" no en nuestro sentido, sino en el de Aristóteles—, sino como el objeto directo de la experiencia interpretada conceptualmente. De la misma manera tampoco es en sí la idea de finalidad, que está relacionada con ella, un concepto metafísico para Aristóteles, sino una idea simplemente leída en la experiencia. La esfera de aplicación de la idea de forma se extiende, por consiguiente, mucho más allá de las esencias inmanentes de su metafísica, que quedan limitadas, para hablar propiamente, a las entelequias de las cosas naturales. Aristóteles lo explica así en el pasaje citado por medio de la analogía de la forma artística. A través de esta analogía puede aplicarse su concepto de forma a las estructuras de la cultura humana, que en parte son de una índole puramente artística y en parte residen en la línea fronteriza entre la creación espiritual consciente y el trabajo espontáneo de la naturaleza; de esta última clase son el estado y todas las formas de sociedad humana y maneras de vivir. Con su concepto de forma franquea Aristóteles el contraste existente entre el pensamiento puro y el estudio empírico de los individuos, entre naturaleza y arte. Su empirismo no es una acumulación mecánica de material muerto, sino la articulación morfológica de la realidad. Aristóteles organiza y supera lo múltiple (ἄπειρον) de las apariencias, que Platón pasa simplemente por alto, elevándose de

los rudimentos más pequeños y más insignificantes de una forma y un orden orgánicos a más amplias unidades. Así construye, partiendo de la experiencia, el cuadro total de un mundo cuya última causa eficiente y final es, una vez más, una suprema forma, la forma de todas las formas, un pensamiento creador. Según Platón, la espiritualización de la vida humana entera sólo podía alcanzarse desviando el espíritu de las apariencias al arquetipo; según Aristóteles, tal espiritualización es al cabo idéntica con la especialización del conocimiento como se la entiende aquí. Esta es la razón de que todo nuevo descubrimiento de una forma, sea la del más bajo de los insectos o anfibios o de la más menuda parte del arte o del lenguaje humano, sea un paso hacia adelante en la tarea de hacer al espíritu señor de la materia y así "dar sentido a la realidad". No hay nada en la naturaleza, ni siquiera lo menos valioso y más despreciable, que no contenga algo maravilloso en su seno; y aquel cuyos ojos lo descubren con gózoso asombro es hermano en espíritu de Aristóteles.

## CAPÍTULO XIV

## LA REVISION DE LA TEORIA DEL PRIMER MOTOR

EN EL ÚLTIMO período de Aristóteles hubo otra importante alteración de su teología, hecha evidentemente a una con la revisión final de la *Metafísica*. Con esta ocasión sufrió un cambio la parte más antigua de este estudio y aquella en que se había afirmado con más persistencia la herencia platónica del filósofo,<sup>1</sup> a saber, la teoría del motor inmóvil y de su relación con las revoluciones celestes. Como se mostró,<sup>2</sup> la refundición de la parte teológica no se concluyó realmente nunca en la versión final, pero queda un considerable pasaje destinado a formar parte de ella y posteriormente inserto por los editores en el libro A, al que pertenece por su asunto.

De su notoria falta de toda relación externa con el resto infirió Bonitz que el libro A no es la proyectada conclusión de la *Metafísica*, sino un tratado independiente, y que debe atribuirse a un momento anterior.<sup>3</sup> Nosotros confirmamos esta inferencia por otro camino, poniendo de manifiesto los lazos del libro A con la versión más antigua de la *Metafísica* y la forma dada en ella a la doctrina.<sup>4</sup> Contra esta fecha temprana está, sin embargo, la mención de Calipo, el discípulo de Eudoxo, en el capítulo 8.<sup>5</sup> A pesar de lo poco que sabemos de este famoso astrónomo y de las fechas relativas a él, es extremadamente poco probable que se hubiese encontrado con Aristóteles antes de la segunda estancia de este último en Atenas. El único punto fijo de su cronología es la gran reforma del calendario ático, que le invitó a

emprender el gobierno ateniense.<sup>6</sup> La nueva era, a la que se da corrientemente su nombre, empezó en 330/29. Debió, por consiguiente, de trabajar en Atenas durante un considerable período de tiempo por aquel entonces, y naturalmente renovarían las relaciones establecidas por Eudoxo con los círculos cultos de la ciudad. Es lo que prueba, con tanta certidumbre como se pudiera desear, el simple modo de hablar de él Aristóteles en A 8. Aristóteles no hubiera podido informar como lo hace de los cambios propuestos por Calipo en el sistema de las esferas de Eudoxo, a no haber discutido estas cuestiones con el propio astrónomo dentro del círculo de la escuela. Como se verá claramente más adelante, de hecho fueron precisamente estas discusiones, es decir, el estímulo directo que del lado astronómico recibió Aristóteles, lo que primero le incitó a forjar la doctrina de los motores de las esferas. El tiempo imperfecto que emplea al hablar de la modificación del sistema de Eudoxo hecha por Calipo sólo admite dos explicaciones: o significa simplemente que Aristóteles debe su conocimiento de estas hipótesis a anteriores discusiones orales con Calipo, o también implica que en el momento de escribir ya no vivía el astrónomo. Dado que Aristóteles emplea también el imperfecto al hablar de Eudoxo, del que se sabe que había muerto mucho antes, pero al que asimismo había conocido personalmente Aristóteles, la conclusión más probable es la de que ambas cosas eran verdad también de Calipo.<sup>7</sup> La más reciente

<sup>6</sup> Esta fecha la discute brevemente Boeckh en su *Vierjährige Sonnenkreise d. Alt.*, p. 155, que, sin embargo, no hace uso de los pasajes de la *Metafísica*. Sobre la era de Calipo ver el artículo de la Enciclopedia de Pauly-Wissowa "Kallippische Periode"; es un defecto de esta enciclopedia que no haya en ella ningún artículo sobre el propio Calipo. Este merece un estudio aparte. Hasta ahora ni siquiera hay una colección de los restos de su doctrina.

<sup>7</sup> *Metaf.*, A 8, 1073<sup>b</sup> 17: "Eudoxo suponía que el movimiento del sol y el de la luna requieren cada uno tres esferas... Calipo fijaba la posición de las esferas lo mismo que Eudoxo, pero mientras que señalaba el mismo número que Eudoxo a Júpiter y a Saturno, pensaba que debían añadirse dos esferas más al sol y dos a la luna, si se quieren explicar los hechos observados." Aristóteles emplea un lenguaje semejante cuando habla de las opiniones adelantadas por Platón en una discusión oral, por ejemplo, A 9, 992<sup>a</sup> 20: "Platón objetaba, incluso, esta clase de ser, por ser una ficción geométrica, y daba el nombre de principio de la línea —y así lo hacía frecuentemente— a las líneas indivisibles". Para la inteligencia de este imperfecto es decisiva

<sup>1</sup> *Supra*, pp. 165 ss.

<sup>2</sup> *Supra*, pp. 256-257.

<sup>3</sup> Bonitz, *Comm. in Ar. Metaph.*, p. 25. Cf. *supra*, p. 252.

<sup>4</sup> *Supra*, pp. 252 ss.

<sup>5</sup> Como lo señaló Apelt en su reseña de mi "Ent. Metaph. Arist.", *Berliner philologische Wochenschrift*, 1912, c. 1590.

tiene que ser la fecha del capítulo 8. Tiene que caer durante el último período ateniense de Aristóteles, y verosíblemente después del 330.<sup>8</sup> Esta conclusión es extremadamente importante para precisar el desarrollo de Aristóteles. O el capítulo se escribió al mismo tiempo que el resto del libro  $\Lambda$ , y entonces vacilarían todas nuestras conclusiones acerca de la antigüedad de la forma dada en él a la doctrina (*supra*, p. 255), o nuestra prueba de que la *Metafísica* más antigua representaba una forma distinta de la doctrina es también válida para el libro  $\Lambda$ , y entonces el capítulo 8 no puede ser un elemento original, sino que tiene que ser una inserción posterior.

Mientras que la doctrina del libro  $\Lambda$  pertenece, sin controversia posible, a la concepción más antigua de la metafísica, ojos penetrantes se habían cerciorado igualmente, ya desde los días de la Antigüedad, de que el capítulo 8 no es un miembro orgánico de lo que le rodea, sino un cuerpo extraño. Queda, sin embargo, por dar la prueba efectiva de que lo que siempre habían sospechado críticos aislados es realmente así. Mientras que otros han

la adición expresa del "frecuentemente", que debemos suplir en el pasaje sobre Eudoxo y Calipo. Sobre el imperfecto como expresión de la tradición oral de una escuela ver, por ejemplo, *De lo Sublime*, III, 5 (y el comentario de Wilamowitz al pasaje en *Hermes*, vol. xxxv, p. 49, n. 2). Semejantes son las reminiscencias de la Academia en *Metaf.*, Z 11, 1036<sup>b</sup> 25 (Sócrates el joven) y *Et. Nic.*, X, 2, 1172<sup>b</sup> 9—20 (Eudoxo). El conocimiento que tenía la Antigüedad de las razones de la modificación introducida por Calipo en el sistema de Eudoxo estaba basado en la tradición oral del Liceo conservada por Eudemo (ver su frg. 97, p. 142 en Spengel).

<sup>8</sup> Según Simplicio, *In Arist. de Caelo* (p. 493, l. 5, ed. Heiberg), "Calipo de Cízico, después de estudiar con Polemarco, el amigo de Eudoxo, vino a Atenas después que este último, y pasó el tiempo en corregir y completar con Aristóteles los descubrimientos de Eudoxo." Que éste no fué el período académico, sino aquel en que Aristóteles fué jefe de una escuela, se sigue no sólo de la expresa separación que se hace de esta estancia de Calipo respecto de la famosa residencia de Eudoxo en Atenas (en 367), sino también de la indicación de que era un discípulo, no de Eudoxo, sino de un discípulo de éste, de Polemarco. De otra suerte, además, no encontraríamos mencionado como su colaborador solamente a Aristóteles, sino más bien a Platón. Todo esto indica el período de la reforma de Calipo. Simplicio debió de obtener su información de una tradición erudita (la historia de la astronomía de Eudemo, consultada visiblemente por Sosígenes, ver Simplicio, *op. cit.*, p. 488, l. 19), pues no puede deducirse simplemente del pasaje de la *Metafísica*.

solido tomar su punto de partida del contenido astronómico del pasaje, nosotros vamos a empezar por el estilo.

El libro  $\Lambda$  es el guión de una lección, no destinado en absoluto al uso de otras personas (*supra*, p. 252). Contiene tan sólo los principales puntos, concisamente redactados, a veces simplemente apuntados uno tras otro con un reiterado "Obsérvese en seguida que...", y desnudos de todo pulimento estilístico en el detalle.<sup>9</sup> Las mayores dificultades de interpretación se encuentran en la primera parte, la parte física, que suministra las bases de la doctrina del primer motor; pero tampoco la segunda parte, en que se expone esta doctrina, es mucho más legible, lo que en vista de la fundamental importancia del tema se encontró siempre sumamente lamentable. Todo se deja a la exposición oral. No hay la más leve razón para temer que en sus lecciones hablase Aristóteles esa especie de griego que algunos lectores, que no conocen sino estas partes de él, reverencian con respetuoso temor como la auténtica concisión aristotélica. Cómo hablaba en realidad, lo muestra el capítulo 8, que en contraste con el resto del libro está perfectamente redactado. Como consecuencia, es su estilo tan sorprendentemente distinto del estilo del contexto, que necesitamos buscar una razón del fenómeno.

En el capítulo 8 discute Aristóteles la cuestión de si hay sólo una esencia tal como el motor inmóvil, o un considerable número de ellas, de suerte que formen una clase. Empieza con algunas observaciones sobre la historia del problema de la determinación del número de los primeros principios con exactitud matemática. Entonces adelanta la teoría de que así como el cielo de las estrellas fijas requiere un eterno motor inmóvil para poder moverse, esos otros movimientos complejos ejecutados en los cielos por los planetas requieren cada uno su propio motor inmóvil. Ello es así porque los astros son por naturaleza eternos, y por consiguiente su movimiento supone alguna otra cosa eterna que ha de poseer un ser independiente, exactamente como ellos, de acuerdo con el principio de que sólo la sustancia ( $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\alpha$ ) puede

<sup>9</sup> Ver *Metaf.*,  $\Lambda$  3, 1069<sup>b</sup> 35 y 1070<sup>a</sup> 5 y el encadenamiento de los argumentos con  $\xi\tau\iota$ ,  $\kappa\alpha\iota$ ,  $\alpha\mu\alpha$   $\delta\acute{\epsilon}$ ,  $\acute{o}\mu\acute{o}\iota\omega\varsigma$   $\delta\acute{\epsilon}$   $\circ$   $\eta$   $\kappa\alpha\iota$ , principalmente en los primeros capítulos, pero también, por ejemplo, en el cap. 9, 1074<sup>b</sup> 21, 25, 36, 38, 1075<sup>a</sup> 5 y 7, y cap. 10, 1075<sup>a</sup> 34, <sup>b</sup> 14, 16, 28, 34.

ser anterior a la sustancia. Para cada astro necesitamos admitir tantos motores como movimientos ejecuta; y puesto que el sistema de Eudoxo, adoptado por Aristóteles, admite una esfera especial para cada movimiento, ello significa que tiene que haber justamente tantos motores inmóviles como esferas hay. Es cosa de astronomía, no de metafísica, el calcular el número de estas esferas, pero, naturalmente, esto no quiere decir que la astronomía tenga nada que ver con la admisión de motores inmóviles. Esta última es de origen puramente metafísico. Aristóteles rebasa, sin embargo, los límites de la metafísica cuando entra en los cálculos de los astrónomos y trata de mostrar —como es el principal propósito de su discusión— que ni el sistema de Eudoxo, ni la forma revisada del mismo propuesta por Calipo bastan para explicar todos los movimientos planetarios. Eudoxo había llegado a 26 esferas; Calipo elevó el número a 33; Aristóteles, con su hipótesis de “esferas de acción contraria”, lo acrecentó hasta 47 ó 55.

Este resumen del principal contenido del capítulo astronómico bastará para mostrar que es incompatible con su contexto no sólo en su estilo literario, sino también en su “estilo” metódico. La teología de los dos capítulos anteriores respira un espíritu totalmente distinto. El motor inmóvil de que se trata en dichos capítulos mueve por sí los cielos, y por intermedio de éstos, en movimiento, mueve este mundo de cosas cuyo movimiento es puramente externo a él.<sup>10</sup> El capítulo séptimo indaga la naturaleza y esencia del sumo principio. Es espíritu inmaterial, acto puro, vida serena y bienaventurada, libre de toda interrupción. Aristóteles le atribuye una esencia (οὐσία) eterna e inmóvil que trasciende todo lo perceptible por los sentidos. No puede tener magnitud o extensión alguna; es una unidad indivisible, impenetrable e inmutable. En vista de estas propiedades esenciales se declara que el sumo principio es Dios, pues por el concepto de Dios entendemos una esencia eterna, viviente y perfectísima. Ahora bien, todo esto conviene, según Aristóteles, al Nus. El Nus no es tan sólo una cosa eterna y la más perfecta de todas las cosas; “el acto del pensamiento es vida”. Esta deducción de

<sup>10</sup> *Metaf.*, A 7, 1072<sup>a</sup> 24. Cf. *Fis.*, VIII, 5, 256<sup>b</sup> 14 ss.

lo Absoluto es, como se ve, tan concisa y está tan lejos de resultar exhaustiva, que suscita en el acto una serie de cuestiones a las que no da Aristóteles respuesta alguna, pero el curso de las ideas irradia una fuerza, engendrada por la experiencia religiosa, que arrastra verdaderamente. Irresistiblemente nos sentimos arrastrados hacia la cuestión del capítulo noveno: ¿cuál es el contenido de esta actividad del Nus y qué relación impera entre el contenido de su pensamiento y su perfección? Si no piensa nada, está en reposo, y es por ende a lo sumo una potencia, no una actividad pura; si piensa algo distinto de él mismo, piensa algo menos perfecto que él mismo, y con ello menoscaba su propia perfección. Así, Aristóteles conduce a sus oyentes en un vuelo a la conclusión que necesariamente se sigue del concepto del ser divino (esto es, perfectísimo): el pensamiento se piensa a sí mismo, y en este acto creador goza eternamente su propia y absoluta perfección.

El capítulo 8 interrumpe esta serie continua de ideas, dividiéndola en dos partes. Si se le quita de en medio, los capítulos 7 y 9 ajustan perfectamente. Después de leer el capítulo 8, en cambio, es imposible reanudar la meditación especulativa rota al final del capítulo 7. 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,<sup>11</sup> pues se pierde totalmente en asuntos secundarios, y denota mucho más interés por cerciorarse del número exacto de las esferas que comprensión del hecho de que esta grotesca multiplicación del primer motor, este ejército de 47 ó 55 motores, arruina inevitablemente la divina primacía del primer motor y hace de la teología entera un asunto de simple mecánica celeste. Por eso trasladó Simplicio a su comentario al *Del Cielo* su explicación de este pasaje astronómico, que ha sido tema favorito de los astrónomos desde Sosígenes hasta Ideler.<sup>12</sup> Al querer trasladar la totalidad del libro A de la *Metafísica* a la *Física* cometió

<sup>11</sup> *Simpl.*, *In Arist. de Caelo*, p. 510, l. 31.

<sup>12</sup> Sosígenes, en Simplicio, *op. cit.*, p. 498, ll. 2 ss.

Valentín Rose, sin embargo, el error de apelar no sólo al capítulo 8, sino también a la índole igualmente física del capítulo quinto de la primera parte.<sup>13</sup> No echó de ver que Aristóteles necesitaba una base para su doctrina del primer motor, ni que en sus orígenes estaba la teología erigida en forma directa y totalmente externa sobre la teoría de la "sustancia" física. El único obstáculo real es, por consiguiente, la interpolación astronómica, y antes de desterrar el libro entero en razón de ella, seguramente es más razonable indagar de dónde procede verdaderamente el capítulo. El procedimiento de Lasson, de trasladar del texto a una nota el pasaje astronómico entero fué mucho mejor, pues así restableció el enlace entre los capítulos séptimo y noveno.<sup>14</sup> Se trata realmente de una inserción que sólo pudieron hacer los editores de los papeles de Aristóteles. Por el tema está ciertamente en estrecha relación con la cuestión del primer motor; pero la minuciosidad con que trata un problema secundario es tan absolutamente excesiva en una lección aislada y reducida con exclusividad a las grandes líneas, que tuvo que escribirse para otro contexto más detallado. En vista de esta armonía entre el criterio estilístico, la interrupción de la serie de las ideas y la contradicción interna entre el origen tardío de la parte astronómica y el carácter venerable del libro en conjunto, es una conjetura sumamente probable la de que la interpolación no se deba al

<sup>13</sup> Valentín Rose, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, p. 160. Considera Rose que el basar directamente la teología sobre una investigación física anterior —que con razón le parece ser algo característico— es el producto de algún peripatético posterior a Teofrasto que "ya" había concebido la "falsa" idea de la metafísica como la ciencia de "las cosas que vienen detrás de las cosas físicas". Rose cree, naturalmente, que la metafísica de la "sustancia" es la única doctrina auténticamente aristotélica. Así, pone las cosas exactamente al revés; en realidad, el estadio de desarrollo que tenemos en el libro A es anterior a la metafísica de la "sustancia".

<sup>14</sup> *Aristoteles' Metaphysik*, traducida al alemán por Adolfo Lasson (Jena, 1907), pp. 175-6. Lasson se contentó, sin embargo, con quitar la parte central del capítulo, 1073<sup>b</sup> 8-1074<sup>a</sup> 17, que contiene el cálculo efectivo del número de las esferas, pero conservó el principio y el fin. Al hacerlo así, no advirtió la indivisible unidad estilística y material del conjunto. La parte central arrastra consigo el principio y el fin. Es más, la razón de semejante proceder fué simplemente la de ayudar a los estudiantes; Lasson no advirtió el origen histórico de la ruptura de la serie de las ideas.

propio Aristóteles.<sup>15</sup> Los editores procedieron aquí exactamente como hicieron en otras partes de la *Metafísica*. Mas puesto que el punto alcanzado por Aristóteles al elaborar la versión posterior de la *Metafísica* fué precisamente el umbral de la teología, parece evidente que tenemos en el capítulo octavo del libro A un trozo de la nueva versión de esta parte final. Observamos que tampoco aquí quedó Aristóteles satisfecho en lo más mínimo con su manera de ver original; hasta en la última revisión reconstruyó la teoría entera de los motores de las esferas.

Como descubrimos anteriormente en el diálogo *De la Filosofía*, la teología del primer estadio de Aristóteles no sabía nada de semejante teoría. Dado que el éter aún no había venido a ser el elemento que "por naturaleza" se mueve en círculo, y que los astros se movían simplemente por obra de la voluntad de sus almas, debemos suponer que por entonces era la idea de Aristóteles justamente la de que tenían alma los cuerpos celestes mismos, y que el filósofo no juzgaba necesario instituir cierto número de motores para cada uno de ellos, el mismo que el de las respectivas esferas (*supra*, pp. 165-167). En aquel tiempo, pues, la única desviación de Aristóteles respecto de la manera de ver de Platón estaba en suponer por encima del primer cielo un motor inmóvil, que, siendo eterno, producía el movimiento eterno del mundo. Con esta teoría superaba Aristóteles la idea de un alma del mundo semoviente, cuyo movimiento había tenido principio, como el de todas las demás cosas semovientes conocidas de nosotros por la experiencia. Pero siendo notorio que Aristóteles siempre había admitido, con Eudoxo, la existencia de esferas para los astros errantes,<sup>16</sup> de su doctrina del primer motor se seguía

<sup>15</sup> Esto no demuestra en modo alguno, sin embargo, que el capítulo sea apócrifo, según creyeron durante largo tiempo que debían pensar, al darse cuenta de la incongruencia del pasaje con el resto, algunos críticos, por ejemplo, J. L. Ideler (hijo) en sus *Aristotelis Meteorologica*, vol. 1, pp. 318 ss. El padre no cometió el mismo error; ver "Über Eudoxos", *Abhandlungen der Berliner Akademie* (historisch-philosophische Klasse) 1830, pp. 49 ss.

<sup>16</sup> Ver *Del Cielo*, II, 9, 12, esp. 293<sup>a</sup> 5-8. Aristóteles dice expresamente aquí que los cuerpos celestes tienen alma —que poseen "acción" y "vida", 292<sup>a</sup> 18-21—, pero estas almas no pertenecen a las esferas, sino a los astros mismos, que "tomamos falsamente por simples cuerpos y mónadas sin alma en el espacio". No habla, por tanto, de los motores de las esferas, sino de la

por analogía que cada uno de estos movimientos (φοραί) circulares que tienen lugar por debajo del cielo más externo debía tener también su propio motor; pues si no hubiese más que el primer motor, debiéramos encontrarnos con que todas las demás esferas seguían el mismo camino que las estrellas fijas. Esta objeción la hace Teofrasto, que coloca las cuestiones de la mecánica celeste en el centro de su fragmento de metafísica.<sup>17</sup> Todavía en aquella fecha había aristotélicos que se aferraban al motor único. Y Teofrasto nos muestra por qué, pues continúa: “Si lo que pone en movimiento es distinto para cada cuerpo movido y las fuentes de movimiento son más de una, entonces no es en modo alguno evidente su “armonía cuando se mueven en la dirección del mejor deseo” (ὄρεξις ἀρίστη). Y el tema del número de las esferas pide una discusión más completa de su razón de ser; pues la explicación de los *astrónomos* no es suficiente”. Entonces pone al descubierto la dificultad oculta en el concepto del deseo y el impulso (ὄρεξις y ἔφεσις) de Aristóteles, a saber, que supone una verdadera alma; y critica la exclusión de la tierra del sistema de los movimientos cósmicos. Si el movimiento circular es el más perfecto, es seguramente para asombrar el que la tierra no tenga parte alguna en él. Semejante manera de pensar supone, o que la fuerza del primer motor, no alcanza hasta la tierra, o que la tierra no es capaz de recibir su acción. En cualquier caso —y aquí se acerca muchísimo Teofrasto al punto de vista moderno— la

teoría de las almas de los astros de Platón, en la que hemos mostrado con el diálogo *De la Filosofía que creía* en sus antiguos días. Hemos probado más arriba (ver pp. 344 ss.) que las doctrinas fundamentales de los libros *Del Cielo* son de un origen temprano. El reconocer a los astros “acción” y “vida” también está en relación con la manera de ver platónica.

<sup>17</sup> Teofrasto, *Metafísica*, p. 310 Brandisii: τὸ δὲ μετὰ ταῦτ' ἤδη λόγον δεῖται πλείονος περὶ τῆς ἐφέσεως, ποία καὶ τίνων, ἐπειδὴ πλείω τὰ κυκλικά, καὶ αἱ φοραὶ τρόπον τινὰ ὑπεναντία, καὶ τὸ ἀνήνυτον καὶ οὐ χάριν ἀφανές. εἴ τε γὰρ ἔν τὸ κινουῦν, ἄτοπον τὸ μὴ πάντα τὴν αὐτὴν (sc. κινεῖσθαι κίνησιν). εἴ τε καθ' ἕκαστον ἕτερον (sc. τὸ κινουῦν ἔστιν) αἶ τ' ἀρχαὶ πλείους, ὥστε τὸ σύμφωνον αὐτῶν εἰς ὄρεξιν ἰόντων τὴν ἀρίστην οὐθραμῶς φάνερον. τὸ δὲ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν σφαιρῶν τῆς αἰτίας μείζονα ζητεῖ λόγον. οὐ γὰρ ὁ γε τῶν ἀστρολόγων (sc. λόγος ἰκανός ἐστιν). Entonces sigue la crítica del concepto de ἔφεσις u ὄρεξις ἀρίστη, elemento del período platónico de Aristóteles de que éste no se desprendió nunca (cf. pp. 177 ss. *supra*), ni siquiera después de haber abandonado las almas de los astros.

cuestión es trascendental (ὅλον ὑπερβατόν τι καὶ ἀζήτητον). *Metafísica*, Λ 8, es un intento de sacar las verdaderas consecuencias de aplicar el motor inmóvil a todas las esferas. El libro de Teofrasto es un eco de la nueva doctrina, discutida durante la vejez de Aristóteles. Teofrasto concuerda con Λ 8 en tomar la teoría del primer motor como una doctrina principalmente física; pero refleja aún más claramente las dificultades en que sumió a la metafísica de Aristóteles la multiplicación del primer principio.

El propio Aristóteles pide en Λ 8 que se le excuse por entrar en un dominio situado más allá de los límites no sólo de la filosofía propiamente tal, sino incluso de la necesidad demostrativa. El filósofo no quiere hablar en absoluto de “necesidad”, sino simplemente de lo “probable”.<sup>18</sup> Este carácter simplemente probable está, sin embargo, en contradicción con el concepto original de la metafísica como un estudio que supera con mucho a la física en exactitud, y Aristóteles no hace sino más sensible el contraste cuando se excusa observando que en alguna forma es la astronomía la más cercanamente emparentada con la filosofía de las disciplinas matemáticas.<sup>19</sup> Cuán lejos esté del método de la antigua *Metafísica* el empírico de esta tesis de los 55 motores resalta especialmente en la observación de que la verificación de estas afirmaciones debe dejarse a la ciencia especializada. El propósito de la exposición entera es, por tanto, dar simplemente una idea del tema (ἐννοίας χάριν). Esta expresión suena alarmantemente a ficción. La frase “dar una idea del tema” significa real y verdaderamente lo que dice Aristóteles que hacían los platónicos cuando admitían cierto origen de los números simplemente

<sup>18</sup> *Metaf.*, Λ 8, 1074<sup>a</sup> 14: “Tomemos, pues, éste por el número de las esferas, de suerte que también los principios y sustancias inmóviles serían, con probabilidad, exactamente otros tantos: el hablar de *necesidad* debe dejarse a pensadores más capaces.” Cf. también 1074<sup>a</sup> 24, “es razonable inferirlo así de un examen de los cuerpos movidos”. Sobre la exactitud de la ciencia de lo inmaterial ver α. 3, 995<sup>a</sup> 15 ss.

<sup>19</sup> *Metaf.*, Λ 8, 1073<sup>b</sup> 3: “En el número de los movimientos llegamos a un problema que debe tratarse bajo el punto de vista de aquella de las ciencias matemáticas que está más emparentada con la filosofía —a saber, de la astronomía”. La razón que da Aristóteles es la de que la astronomía, en contraste con las otras disciplinas matemáticas, trata con cosas que son reales y además eternas —lo que suena ciertamente a muy débil.



—para citar su propia expresión— “a los fines de la teoría”; no, por ende, como un juicio sobre realidad alguna. Admitiendo, pues, la exactitud de la teoría de las esferas y del número calculado de ellas, lo que desea mostrar Aristóteles es que el número de los primeros principios ha de ser definido y determinable con toda precisión. Evidentemente fué una ciencia especial, la astronomía, lo que le indujo a extender su teoría del primer motor, enseñándole que la hipótesis de un único movimiento uniforme último era demasiado primitiva para dar cuenta de las complicaciones de los movimientos celestes efectivos, y que el cálculo del número de las esferas emprendido por la escuela de Calipo brindaba la posibilidad de determinar con toda precisión el número de los primeros principios.

El haber tomado este nuevo camino Aristóteles, si hace honor a su inflexible sentido de la realidad, le envolvió en inextricables contradicciones. Son tan claras y patentes a la vista, que sería absurdo tratar de mitigarlas. En posteriores días de la Antigüedad, en que se consagró mucho trabajo y gran agudeza a la interpretación de la filosofía de Aristóteles, hizo Plotino una crítica decisiva de esta teoría, en que desarrolló las dudas suscitadas por Teofrasto.<sup>20</sup> Empieza por condenar el método de simple probabilidad que se vió Aristóteles obligado a admitir por no poder llegar a la certeza. Arguye luego que hasta la probabilidad hace mala figura; pues si todas las esferas deben constituir un sistema cósmico unificado, los muchos motores inmóviles que se piensan a sí mismos deben tener más bien un solo objetivo, el primer motor. Pero la relación de los muchos motores con el primero es totalmente oscura. O bien todas estas esencias inteligibles brotan necesariamente de la primera, y entonces (de la misma manera que las esferas movidas por ellas encajan en la esfera más externa y son gobernadas por ésta) están contenidas necesariamente en el supremo *Nus* como objetos de éste, lo que daría un mundo inteligible como el de Platón; o bien cada una de ellas es necesariamente un principio independiente, y si es así, no hay orden o estructura alguna reinante entre ellas, y por tanto no pueden explicar la sinfonía del cosmos.

<sup>20</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 1, 9.

Otro contraargumento de Plotino es el de que si todos los motores carecen de cuerpo, ¿cómo pueden ser muchos, dado que no les está unida ninguna materia como principio de individuación? Esta objeción está tomada de los propios principios de Aristóteles, al que se le había ocurrido de hecho. En mitad del capítulo octavo del libro A hay un notable pasaje que no es continuo con el contexto, al menos en lo que se refiere a las ideas. Ya una lectura superficial de él muestra que destruye necesariamente cuanto se dice en A 8 sobre la multiplicidad de los motores inmóviles. “Evidentemente no hay más que un cielo. Pues si hubiese muchos cielos, como hay muchos hombres, los principios motores, de los que tendría uno cada cielo, serían uno por la forma, pero muchos por el número. Mas todas las cosas que son muchas por el número tienen materia; pues una y la misma definición, por ejemplo, la de hombre, se aplica a muchas cosas, mientras que Sócrates es uno. Ahora bien, la esencia primaria no tiene materia alguna, pues es realidad perfecta. Así, el primer motor inmóvil es uno, tanto por la definición cuanto por el número; así es también, por tanto, lo movido siempre y continuamente; por consiguiente, hay un solo cielo.”<sup>21</sup> La singularidad del cielo se prueba aquí por un método indirecto. Si hubiera más de uno, el primer principio de cada uno de ellos sólo en género sería idéntico con los de los demás, pues individualmente (*ἀριθμῶ*) sería distinto, como, por ejemplo, en el género hombre, donde los hombres individuales coinciden en la forma, pero son muchos por el número. Mientras que el concepto de hombre es común a todos los individuos de este género, Sócrates y los demás son cada uno una unidad real particular, puesto que cada vez que el concepto de hombre se une como forma a la materia nace otro individuo. La primera esencia (*τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον*), el motor supremo que dirige el cielo, es una excepción. Es pura entelequia y no tiene materia alguna. Es decir, esta suma forma no es un género que se manifieste en una pluralidad de ejemplares. No tiene ligas ningunas con la materia, que es el principio de individuación. En la más alta de todas las formas coinciden la unidad de la forma y la singularidad real. Por lo mismo, lo movido por ella, el cielo, se da también sólo una vez.

<sup>21</sup> *Metaf.*, A 8, 1074<sup>a</sup> 31 ss.

En primer lugar, es claro que el argumento de Plotino contra la existencia de muchos motores no es nada más que una aplicación del principio sentado aquí por Aristóteles a la cuestión de las inteligencias de las esferas. Si la materia es el principio de individuación, según enseña Aristóteles aquí y en todas partes, o bien los motores de las esferas no pueden ser inmateriales, puesto que forman una pluralidad de ejemplares de un género, o bien Aristóteles se refuta a sí mismo manteniendo su doctrina de la inmaterialidad, puesto que ésta rechaza la multiplicidad individual. En cualquiera de los dos casos incurre en contradicción con los supuestos de su propia filosofía. El hecho es que la forma de las formas, el motor inmóvil, es en su origen un ser absolutamente único, y sus cualidades peculiares son tales, que toda multiplicación destruye los supuestos del concepto mismo de él. La misma conclusión se sigue de la prueba de la *Física* en que Aristóteles infiere la unicidad del motor inmóvil de la continuidad y unidad del movimiento del mundo. Los comentaristas reconocen que no son capaces de explicar esta dificultad.<sup>22</sup>

Si consideramos, sin embargo, el pasaje bajo un punto de vista lingüístico, ya la primera mirada muestra que es extraño a su contexto. Con sus primeras palabras, "evidentemente no hay más que un cielo", empieza otro estilo, y con la última palabra de la inserción, "por consiguiente hay un solo cielo", cesa de nuevo. Es el mismo estilo abreviado que impera en el resto de libro A y contrasta agudamente con el lenguaje impecable del capítulo 8. Que el pasaje es una inserción resulta claro también del hecho de que destruye la conexión gramatical. En la frase inmediata, "nuestros antepasados de las más remotas edades transmitieron a su

<sup>22</sup> Bonitz, *op. cit.*, p. 512; Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles*, vol. IV, p. 280. Rose (*op. cit.*, p. 161) considera el pasaje como la adición de un discípulo, porque en *Del Cielo*, I, 9 prueba Aristóteles la unicidad del primer cielo con razones físicas; pero en la misma obra (8, 277<sup>b</sup> 9-10) dice Aristóteles que el punto puede probarse también por medio de la *Metafísica*, y esta prueba no cabría descubrirla en la última obra si no nos la hubiese conservado el pasaje en cuestión, A 8, 1074<sup>a</sup> 31-39. Esta prueba sólo encaja, sin embargo, en la primera *Metafísica*, que no sabía nada de motores de las esferas —la misma situación que al escribirse *Del Cielo*— y no en la doctrina de A 8. No hay adiciones demostrables de discípulos al texto de la *Metafísica*.

posteridad en la forma de un mito la tradición de que éstos son dioses y de que lo divino abraza la totalidad de la naturaleza", el plural "de que éstos son dioses" no se refiere a nada.<sup>23</sup> Para saber quiénes son "éstos" tenemos que retroceder diez líneas, adonde se nos dice que el fin de cada movimiento es uno de los cuerpos divinos que se mueven por el cielo. Las palabras "cuerpos divinos" conducen directamente a hacer la reflexión (1074<sup>b</sup> 1) de que los hombres de antaño tenían razón en pensar que dichos cuerpos eran dioses y en creer que lo divino es algo que abraza la totalidad de la naturaleza. La argumentación intermedia, que deduce la singularidad del cielo de la inmaterialidad y unicidad del primer motor, es una adición posterior y de hecho una adición crítica, pues contiene implícitamente la refutación de la tesis de la existencia de más de un motor. Aristóteles debió de hacer una nota de autocritica en contra de este pasaje; sus fieles editores la introdujeron en el texto; y los más sagaces pensadores de la posteridad han torturado su cerebro para comprender cómo un Aristóteles pudo haberse enredado en semejantes contradicciones.

La idea original del motor inmóvil era una concepción unificada y coherente consigo misma. La posterior aplicación del mismo principio a las otras esferas era también toda de una pieza, pero no concordaba con el sistema anterior. Aristóteles empezó a sentir brotar dudas sobre él de los supuestos que habían constituido la base del concepto original del motor inmóvil único. Cuando, por consiguiente, vemos que esta misma parte, la teoría de los primeros principios inmateriales, falta en la versión final de la *Metafísica*, y que en lugar de ella tenemos tan sólo un expediente, a saber, una lección anterior (Λ) junto con un trozo aislado de la nueva teoría (capítulo 8), que muestra con claridad cómo precisamente en el último período de su vida luchó de nuevo Aristóteles con estos problemas, sin llegar a resolverlos —cuando vemos esto, no es de presumir que sigamos pensando que el estado en que nos ha llegado el material se deba simplemente a la malignidad de los azares históricos. Evidentemente, su tendencia creciente a tratar los problemas filosóficos en la forma de las ciencias especiales, colaborando con el fermento de las nuevas ideas en cosmología, tales como las encontramos en Teo-

<sup>23</sup> Como observó Rose, *op. cit.*, p. 161.

frasto, había quebrantado su confianza en las especulaciones más o menos platónicas de su teología, conduciéndole a atenerse cada vez más a la ciencia empírica. Al ceder así la metafísica a las ciencias especiales, inició Aristóteles una nueva era. La consecuencia por el lado empírico le hizo inconsecuente con sus bases especulativas. Esta contradicción en su pensamiento, que ya no tuvo la capacidad de superar, es simplemente el resultado de la profunda e inexorable lógica de todo su desarrollo intelectual, lo que debe reconciliarnos con él. Dicho sea de paso, según los astrónomos incurrió en un error al calcular el número de las esferas, obteniendo dos menos de las debidas. Se movía aquí en una región menos familiar para él. Este error aumenta la probabilidad de que el capítulo 8 sea tan sólo una versión preliminar, sacada a luz de entre sus papeles. No cabe duda, sin embargo, de que procede del propio Aristóteles. No procede de Teofrasto, pues mientras que el término que emplea éste para designar las esferas de acción contraria no era ἀνεπίπτουσαι, sino ἀνταναφέρουσαι, únicamente el primero de los dos se encuentra en nuestro capítulo. En su *Historia de la Astronomía* supone Eudemo bien conocido el problema en los círculos peripatéticos.<sup>24</sup>

Poseemos otras dos obras que arrojan luz sobre el progreso de la escuela en adueñarse del problema del primer motor. La primera es el ensayo *Del Movimiento de los Animales*, cuya autenticidad he mostrado en detalle en una ocasión anterior, después de haber sido dueñas del campo durante largo tiempo las dudas suscitadas contra él.<sup>25</sup> Estudia este ensayo en particular la mecánica del movimiento animal. Para poder cambiar de lugar, necesita todo ser vivo de un punto de apoyo fijo en que pueda apoyarse el miembro que haga el movimiento. Si sólo ha de moverse un miembro del cuerpo, como el antebrazo o la pierna por debajo de la rodilla, este punto de apoyo puede estar en el

<sup>24</sup> Esto decide de la conjetura de Rose, *op. cit.*, p. 161. Sobre la expresión ἀνταναφέρουσαι σφαίραι ver Simplicio, *In Arist. de Caelo*, p. 504, l. 6 (Heiberg). El Pseudo-Alejandro, siguiendo al astrónomo Sosígenes, señala el error de cálculo de Aristóteles en su *Comm. in Arist. Metaph.*, p. 705, l. 39-706, l. 15 (Hayduck). Eudemo da las razones de Calipo para aumentar el número de las esferas en el fragmento 97 (p. 143 Sp.).

<sup>25</sup> "Das Pneuma im Lykeion", *Hermes*, vol. XLVIII, pp. 31 ss.

cuerpo mismo, sin más que estar fuera del miembro que se mueve, como en estos ejemplos el codo o la rodilla. Pero si se trata de mover el cuerpo entero, éste necesita tener un punto fijo que resida fuera de él para poder desplazarse. A los animales de tierra les sirve ésta de resistencia, directa o indirectamente; a los que nadan, el agua; a los que vuelan, el aire. En los capítulos segundo, tercero y cuarto de la obra examina Aristóteles el problema análogo que plantea el movimiento del universo. Discute una hipótesis reciente, manifestándose de acuerdo con su inventor en la necesidad de la existencia de un primer principio inmóvil, y en la imposibilidad de que éste se halle dentro de la móvil bóveda del cielo<sup>26</sup> o sea una parte de ella, pues entonces el cielo, o permanecería completamente en reposo, o se haría pedazos. Pero no está de acuerdo con él, cuando de esta consideración deduce que los polos del eje del mundo tienen una cierta fuerza por ser los únicos puntos de reposo concebibles en la esfera celeste, pareciendo presentarse como los únicos puntos fijos adecuados para dar una explicación mecánica del movimiento del mundo. En contra de esto, sostiene Aristóteles que un punto matemático como tal no puede poseer realidad física o extensión; mucho menos, ejercer fuerza. Más aún, ni siquiera en el caso de que esos dos puntos tuviesen alguna fuerza podrían producir nunca un solo movimiento unificado, como el del cielo; y Aristóteles nos dice expresamente que el autor de la hipótesis admitía dos polos. La cuestión está relacionada con el problema de la posibilidad de destrucción del cielo.<sup>27</sup> Si, por ejemplo, hubiéramos de suponer que el necesario punto de apoyo es la tierra, por ser el centro del mundo, entonces, prescindiendo del hecho de que el punto de apoyo no debe residir en el cuerpo móvil, ni por consiguiente en el universo, en este caso, tendríamos la ulterior dificultad de explicar cómo la inercia de la tierra, que debe concebirse como una cantidad limitada, podría ser bastante para contrapesar la

<sup>26</sup> *De Animal. Motu*, c. 3, 699<sup>a</sup> 17. Nótese la distinción que traza Aristóteles entre los representantes de esta hipótesis y los inventores del mito de Atlas. No es que ataque la misma idea dos veces. Más bien menciona la versión mítica simplemente para mostrar que la idea moderna había tenido precursores.

<sup>27</sup> *De Animal. Motu*, c. 4, esp. 699<sup>b</sup> 28 ss. Ver también 3, 699<sup>a</sup> 31 ss.

fuerza del eje del mundo actuando contra ella. Esta última debe rebasar inevitablemente la inercia de la tierra, y por tanto forzar a ésta a salir de su sitio en el centro del universo. Todas estas dificultades desaparecen, si suponemos que fuera del cielo en movimiento circular hay una causa inmóvil de su movimiento, tal como Homero concebía a Zeus, cuando le hace decir a los dioses (VIII, 21—22, 20):

No podéis arrojar del cielo a la tierra  
A Zeus, el más alto de todos, ni aunque hagáis los mayores es-  
Y todos los dioses y diosas pongáis una mano. [fuerzas

La forma en que Aristóteles hace aquí uso una vez más de un mito en una cuestión filosófica es característica de él. No sólo deriva su propio principio de Homero tanto aquí como en el libro  $\Lambda$  de la *Metafísica*, sino que intenta ver una resurrección del mito de Atlas en la idea, que ataca aquí, de la tierra como el punto de apoyo del eje del mundo.<sup>28</sup>

La hipótesis de que el movimiento del universo pide un punto de apoyo inmóvil, como los dos polos, y de que éstos son por consiguiente el primer principio inmóvil del movimiento del cielo, es de un claro origen astronómico. Toma en cuenta la necesidad de un primer motor señalada por Aristóteles, y sin embargo evita deliberadamente toda teoría metafísica, buscando más bien una explicación puramente matemática dentro del mundo tal como nos es dado. Cabe suponer que algún astrónomo de la índole de Eudemo, tal como Calipo, tomó esta clase de actitud frente a las audaces deducciones metafísicas que había juzgado Aristóteles necesario hacer de la teoría de las esferas de Eudoxo. El desconocido astrónomo trató de hacerse por primera vez una clara idea de las implicaciones mecánicas del movimiento del cielo, tomando al hacerlo así su punto de partida de las clases conocidas de movimiento y de sus respectivas leyes. Esta manera de considerar la cosa era indudablemente nueva para Aristóteles. Su propio motor inmóvil era una concepción teleológica, moviendo el mundo con su puro pensamiento. El hecho de que adopte de pronto aquí la actitud de la nueva ciencia natural, igual que

<sup>28</sup> Ver *Metaf.*,  $\Lambda$  8, 1074<sup>b</sup> 1—14; 10, 1076<sup>a</sup> 4. Sobre el mito de Atlas ver *De Animal. Motu*, 3, 699<sup>a</sup> 27 ss. y también la página anterior. n. 26.

en la cuestión del número de los motores, muestra con toda claridad qué vacilante se volvió en su último período acerca de la naturaleza del problema fundamental de la metafísica. En su obra *Del Movimiento de los Animales* trata de mostrar que, incluso bajo el punto de vista de la moderna mecánica celeste, ofrece el motor inmóvil situado fuera del universo la única solución concebible. Ni siquiera ahora, naturalmente, se vuelve su motor una "fuerza" de índole física; pero habla de que le toca el cosmos en movimiento,<sup>29</sup> como si hubiera realmente una relación espacial y física entre ambos, y luego borra lo peculiar de su propio problema, agudamente formulado, con el paso que da al mundo inteligible en el concepto del primer principio que mueve el universo puramente en cuanto objeto de pensamiento. Teofrasto toma en cuenta también este intento en su fragmento metafísico, citando efectivamente los mismos versos homéricos en el mismo punto, o más bien dando por supuesto que eran familiares en este punto.<sup>30</sup>

Mientras que la obra *Del Movimiento de los Animales* no menciona la teoría de los motores de las esferas, tenemos en el libro VIII de la *Física* un documento perteneciente al período de duda, cuando Aristóteles, aunque considerando en serio la posibilidad de extender el principio del primer motor a las esferas planetarias, todavía vacila en sacar esta consecuencia. Como mostramos más arriba,<sup>31</sup> el libro es una de las partes más recientes de la *Física*. Por su contenido ocupa un lugar intermedio entre la física y la metafísica, pues desarrolla la teoría del primer principio inmóvil en toda la medida posible dentro de la física y con

<sup>29</sup> *De Animal. Motu*, c. 3, 699<sup>a</sup> 15: "Debe tocar algo inmóvil para dar origen al movimiento." Igualmente c. 4, 700<sup>a</sup> 2: "y todos los dioses y diosas pusieran sus manos en ello", donde la comparación se extiende al poner las manos en ello tanto como a la inmovilidad de Zeus. No obstante, este punto permaneció siempre inseguro. En *De Gen. et Corr.*, I, 6, 323<sup>a</sup> 31, donde habla del contacto físico ( $\acute{\alpha}\phi\eta$ ), dice Aristóteles: "de suerte que si una cosa que es ella misma inmóvil mueve otra, tocará a ésta, pero nada la tocará a ella". Más tarde parece haber abandonado esta idea contradictoria (ver Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, vol. 1, p. 408).

<sup>30</sup> En *De Animal. Motu*, c. 4, 699<sup>b</sup> 36 ss., cita Aristóteles versos de VIII, 21—22 y 20. En la página 311, l. 11 (Brandis) de su *Metafísica* cita Teofrasto VIII, 24 en el mismo punto.

<sup>31</sup> P. 343.

sus métodos. En el capítulo sexto muestra Aristóteles la necesidad de la hipótesis de un primer motor. Por detrás de la exposición vislumbramos la posibilidad de admitir un número mayor de tales motores, pero Aristóteles evita deliberadamente el enlazar esta cuestión con la prueba del primer motor, puesto que ésta última no resulta naturalmente simplificada con los 55 motores planetarios que la primera trae consigo. Por eso encontramos sólo una breve insinuación al comienzo del capítulo 6 (258<sup>b</sup> 10): "Puesto que tiene que haber siempre movimiento sin intermitencia, tiene que haber necesariamente algo, *ya una cosa, ya una pluralidad*, que dé primeramente movimiento, y este primer motor tiene que ser inmóvil." La expresión "ya... ya" (ἢτε... ἢτε) es la forma que emplea ordinariamente Aristóteles para indicar que detrás de lo que dice hay otro problema, del que da por supuesto que tienen conocimiento sus oyentes, pero que desea eliminar por el momento.<sup>32</sup> Tal problema es habitualmente una de las controversias de la escuela. Este pasaje vuelve, por tanto, seguro lo que ya habíamos descubierto en Teofrasto: que incluso después de iniciada la discusión de los motores planetarios, siguió habiendo en el Perípatos partidarios de la teoría de la existencia de un solo primer principio de movimiento. Así resulta confirmar de nuevo por lo que sigue, donde se ve claramente que no fué el propio Aristóteles el autor de la extensión de la teoría anterior, sino que más bien cedió a disgusto a los argumentos de los demás. Empecemos por examinar el contexto (258<sup>b</sup> 12 ss.).

Aunque hay algunos principios inmóviles de movimiento y algunos seres semovientes que no tienen una duración eterna, esto no es para Aristóteles refutación alguna de la necesidad del primer motor absolutamente inmóvil y eterno; pues es necesario que

<sup>32</sup> Por ejemplo, en el *Protréptico* (Jámb., *Protr.*, p. 39, l. 4 en Pistelli): "ya sea el fuego, ya el aire, ya el número, ya cualesquiera otras naturalezas las primeras causas de las demás". Por las últimas entiende las Ideas. Estas palabras se escribieron mientras aún debatía la Academia la teoría de las Ideas. Ver, además, *Metaf.*, A 9, 991<sup>b</sup> 18: "Y el hombre mismo, ya sea un número en algún sentido, ya no, seguirá siendo una razón numérica de ciertas cosas." El inciso se refiere a una cuestión candente en el momento de escribirse el libro A, si las Ideas eran números o no. En cada uno de los pasajes citados se refiere Aristóteles a discusiones orales dentro de la escuela.

haya una causa de movimiento que produzca la continua generación y corrupción de aquellos seres inmóviles y no eternos, juntamente con toda clase de cambio, y este principio no puede identificarse con ninguno de los otros motores mencionados; es trascendente y los abarca a todos. Traduzcamos las importantes palabras (259<sup>a</sup> 3 ss.).

No obstante, hay algo que los abarca a todos, y esto como algo aparte de cada uno de ellos. y ello es la causa del hecho de que existan unas cosas y otras no y del continuo proceso del cambio; y ello causa el movimiento de los otros motores, mientras que éstos son las causas del movimiento de las otras cosas. Siendo, pues, natural el movimiento, el primer motor, *si no hay más que uno*, será eterno también; *si hay más de uno*, habrá una pluralidad de tales motores eternos. Debemos suponer, sin embargo, que hay uno más bien que varios, y un número finito más bien que infinito. Cuando las consecuencias de ambas suposiciones son las mismas, debemos suponer siempre que las cosas son finitas más bien que infinitas en número, puesto que en las cosas constituidas por naturaleza debe, si es posible, estar presente lo que es finito y mejor, más bien que lo contrario; y aquí es suficiente suponer sólo un motor, la primera de las cosas inmóviles, que siendo eterna será el principio del movimiento de todas las demás. El siguiente argumento vuelve también evidente que el primer motor debe ser algo que sea uno y eterno.

En las palabras subrayadas por mí vuelve Aristóteles a la alternativa que había dejado abierta en la primera frase del capítulo, "ya [sea el primer motor] una cosa, ya una pluralidad". Sin embargo, no dice resueltamente, como hace en *Metafísica*, A 8, que debemos aplicar el principio a todas las esferas, sino que añade dubitativamente: "si no hay más que uno; si hay más de uno, habrá una pluralidad de tales motores eternos". Su única indicación acerca de lo que podemos decidir se encuentra en la observación de que debemos admitir un solo motor más bien que varios, y si admitimos varios, un número finito más bien que uno infinito. De acuerdo con su concepción teleológica de la naturaleza y con el punto de vista platónico que compartía, el ser matemáticamente definidos y limitados es el principal atributo que debemos pedir a la más alta realidad y a los primeros principios. No osa, sin embargo, concluir con seguridad que sólo puede haber

un principio de esta índole; se limita a decir que admitir la unidad es preferible a admitir la pluralidad. Si no puede haber, a pesar de todo, una pluralidad de motores, es cosa que no quiere decidir. Suena ello como un esfuerzo para darse ánimos; y Aristóteles revela para cuál de las dos maneras de ver eran sus favores al escribir tales palabras, cuando concluye la digresión con la frase "es suficiente, sin embargo, suponer sólo un motor, la primera de las cosas inmóviles, que siendo eterna será el principio del movimiento de todas las demás" (esto es, de las almas de las criaturas terrestres). Se hace aquí de su eternidad la señal distintiva del primer motor, el fundamento de su carácter así de primero como de origen de los demás.

Sobre la base de una pluralidad de motores no es fácil decir cómo concebía Aristóteles su relación con la revolución del cielo externo. Todo lo que se sugiere sobre ella en este capítulo suena más bien a provisional. Las líneas 259<sup>b</sup> 1-20 explican por qué es imposible seguir a Platón, a quien, sin embargo, no se nombra, en colocar en el origen del movimiento del mundo, por analogía con los seres que tienen alma, algo que se mueve a sí mismo, un alma del mundo. El movimiento de todas las criaturas semovientes que conocemos por experiencia tiene un comienzo en algún momento; pero el movimiento del mundo no puede imaginarse como habiendo empezado en un instante determinado, pues en tal caso habría pasado a la realidad desde la pura potencia, siendo así que todo ser simplemente potencial puede exactamente lo mismo *no ser*. Aun admitiendo, por consiguiente, que el cielo se mueva a sí mismo, como querría Platón, necesitamos de algo absolutamente inmóvil fuera de él que sea la causa original de su movimiento. Es más, un ser semoviente siempre se mueve a la vez *accidentalmente*, incluso si no se mueve *por naturaleza*, como las almas en los cuerpos; mientras que el sumo principio no debe moverse ni siquiera accidentalmente.

Después de escribir esto parece haber pensado Aristóteles en la objeción (259<sup>b</sup> 28) de que entonces tampoco los motores de las esferas planetarias tendrían una analogía rigurosa con el primer motor, aunque persistan inmóviles mientras se trate del movimiento que imprimen a sus propias esferas, porque en la medida en que estas esferas son desviadas de su propio movi-

miento por el del cielo externo y arrastradas por el camino de las estrellas fijas, sus motores tienen que moverse accidentalmente junto con ellas, es decir, tiene que cambiar el lugar de sus motores. Aristóteles sienta, en una frase final rápidamente escrita, esta diferencia entre las criaturas terrestres, que aunque inmóviles se mueven accidentalmente al cambiar el lugar de los respectivos cuerpos, y las inteligencias de las esferas celestes, o sea que estas inteligencias no se mueven accidentalmente por sí mismas, sino por obra de algo distinto de ellas, a saber, el cielo externo. De qué sirva esto para probar su inmovilidad, no está claro; verosíblemente, se trata de un simple intento de instituir alguna clase de diferencia específica entre los motores terrestres y los celestes. Ciertamente, no disminuye la distancia existente entre el motor sumo y los planetarios, pues si estos últimos se mueven accidentalmente por obra de algo distinto de ellos, al resultar atraídas sus esferas por la revolución del cielo extremo, esta manera espacial de concebir las cosas supone inevitablemente que dichos motores no trascienden sus esferas como el primer motor, que está fuera del mundo, sino que son inmanentes a ellas como las almas. Simplicio objeta esta inferencia sin dar razones, pero Alejandro de Afrodisias estaba justificado al hacerla.<sup>33</sup> En todo caso, no es posible ninguna otra interpretación sobre la base de este pasaje únicamente. Las almas de las esferas serían, pues, un estadio de transición entre la doctrina original y puramente platónica de las almas de los astros en el diálogo *De la Filosofía* y los motores trascendentes de las esferas en *Metafísica*, A 8; pues aunque ni siquiera en este último capítulo (cuya fecha relativamente tardía se sigue del simple grado de resolución con que expone la nueva doctrina) se designan expresamente estos motores como "separados", que es lo más sorprendente de todo, dado que se les adjudican todas las demás características del primer motor, debemos suponer, no obstante, que Aristóteles los consideraba aquí como existiendo aparte. Dice que son anteriores a la sustancia de las esferas, y que por tanto deben ser de la naturaleza de la sustancia ellos mismos.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Simpl., *In Arist. Phys.*, vol. II, pp. 1261, l. 30-1262, l. 5, en Diels.

<sup>34</sup> *Metaf.*, A 8, 1073<sup>a</sup> 32: "También tiene cada uno de estos movimientos que estar causado por una sustancia a la vez en sí inmóvil y eterna. Pues

Semejante manera de expresarse no conviene a la relación entre el alma y el cuerpo, pues según Aristóteles no es el alma una sustancia anterior a la sustancia del cuerpo. Claro es, por consiguiente, que a la larga se sintió el filósofo incapaz de darse por satisfecho con la doctrina de que los motores de las esferas se mueven accidentalmente por obra del primer cielo, y que por ello decidió sostener que también eran trascendentes los motores planetarios. Esto salvaba las contradicciones externas por un lado, pero al mismo tiempo le sumía en el mar de dificultades entrañadas por su nueva explicación de la relación entre los otros motores y el supremo *Nus*, que amenazaba en último término las bases mismas de su teología.

Estas indicaciones de este capítulo de la *Física* acerca de una pluralidad de inmóviles conductores de los astros, son evidentemente simples adiciones posteriores. Aristóteles las insertó en el momento en que la escuela empezaba a discutir la extensión de su teoría del motor inmóvil, en que aún no había mucho más que la nuda posibilidad de decidir en favor de un número mayor de motores planetarios. Los pasajes en cuestión son tres.

El primero es 258<sup>b</sup> 10. Aquí razones gramaticales sugieren que el inciso "ya una cosa, ya una pluralidad" debe considerarse como una adición. Si lo tomamos por original, las palabras siguientes, "no es necesario que cada una de las cosas que son inmóviles, pero dan movimiento, sea eterna, con tal que haya siquiera una cosa semejante", deben referirse a los motores de las esferas, a los que se refiere también el "ya una cosa, ya una pluralidad". Pero esto no da sentido alguno, como lo observó Simplicio, quien toma tácitamente por sujeto las almas de las criaturas terrestres. Que éstas tienen que ser los motores inmóviles y no eternos cuya existencia concede Aristóteles, no sólo resulta claro de lo que sigue,<sup>35</sup> sino necesario de suyo, pues los motores de

la naturaleza de los astros es eterna justo por ser un cierto género de sustancia, y el motor es eterno y anterior a lo movido, y lo que es anterior a una sustancia tiene que ser una sustancia. Evidentemente, pues, tiene que haber sustancias que sean tantas como los movimientos de los astros, eternas por naturaleza, inmóviles en sí y sin magnitud, por la razón antes mencionada."

<sup>35</sup> En lo que sigue las designa repetidamente Aristóteles como "cosas que se mueven a sí mismas" (como en 258<sup>b</sup> 24, 259<sup>a</sup> 1, 259<sup>b</sup> 2 ss. y

los astros, de admitirlos en general, deben ser tan imperecederos como los astros mismos. Así, el inciso echa realmente por tierra el contraste entre el único motor eterno y los muchos motores perecederos, que es justamente lo propio de Aristóteles. Más aún, las palabras no encajan bien en la frase en que se las introdujo, pues es difícil imaginar cómo podamos argüir de la continuidad del movimiento celeste (que es todo aquello de que el filósofo habla así aquí como en lo que precede y en lo que sigue) la existencia de un motor inmóvil y eterno, sea "ya una cosa, ya una pluralidad". Como nota marginal son comprensibles; en el texto trastornan el riguroso curso del pensamiento.

El segundo pasaje, 259<sup>a</sup> 7-13, es una referencia igualmente improvisada a la posibilidad de varios motores. "Siendo eterno, pues, el movimiento, también el primer motor será eterno (si no hay más que uno; si hay más de uno, habrá una pluralidad de tales motores eternos)." Tales como están, son estas palabras notablemente tautológicas, pues todo lo que pueden significar es: si hay varios motores, hay más de un principio eterno. Si Aristóteles hubiese querido simplemente enunciar el principio de que toda revolución continua y eterna, sea la del cielo externo o la de cualquier otra esfera, supone un motor inmóvil y eterno, sin entrar en la cuestión de cuántas sean tales revoluciones y motores, se habría expresado más o menos de este modo: "si hay una pluralidad de revoluciones continuas, hay también un motor semejante para cada una de ellas". Pero esto es justamente la consecuencia que todavía huye de sacar, como muestra la conclusión de lo insertado: "es suficiente suponer sólo un motor". En la *Metafísica*, A 8, tan sólo le interesa precisar el número de las esferas y con él el de motores, dando por sentado el principio de la existencia de un motor para cada esfera. Aquí, en cambio, es precisamente esta cuestión de principio lo que hay que decidir, si podemos arreglárnoslas con un motor en vez de varios. Esta es la razón de que hable con toda intención en forma tan oscura e indecisa: si el movimiento es eternamente continuo, tiene que haber un motor eterno —si hay

<sup>b</sup> 17) y emplea esta expresión como sinónima del término técnico "inmóviles, pero que dan movimiento". En 259<sup>b</sup> 2 menciona expresamente "el reino animal y la clase entera de los seres vivos".

sólo un motor; pero si hay varios, hay también varias cosas eternas, es decir, tienen que ser, naturalmente, eternas también... pero uno es bastante. Por el estilo también da la impresión de una adición posterior el pasaje desde "si no hay más que uno" en adelante. Finalmente, con dificultad hubiera podido Aristóteles continuar como lo hace, si siempre hubieran estado en su posición presente las sospechosas palabras (259<sup>a</sup> 15): "Hemos mostrado que siempre debe haber movimiento. Siendo así, el movimiento debe también ser continuo, porque lo que es siempre es continuo, mientras que lo que está simplemente en sucesión no es continuo. Pero, además, si el movimiento es continuo, es *uno*, y sólo es *uno* si el motor y el móvil que lo constituyen son cada cual *uno*". Esto tuvo que escribirse cuando Aristóteles, al concluir de la continuidad del movimiento al motor, todavía pensaba en el movimiento del mundo en su totalidad; pues si sólo quisiera decir que hay tantos motores como movimientos continuos, no tendría sentido la cuestión incidental de la existencia de un motor o más, y no quedaría nada que decir sino: "hay cierto número de motores inmóviles, que es el mismo que el número de las esferas".

El tercer pasaje que debe su existencia a una adición es 259<sup>b</sup> 28-31, al término de la serie de pruebas. La intención original de Aristóteles era hacer lo mayor posible el contraste entre el espíritu del mundo y las almas individuales del reino de la tierra. La idea del espíritu del mundo había sido el innegable resultado de la analogía de las almas de los seres vivos, pero esto sólo era la principal razón para darle una especial prominencia a su excepcional posición. Prescindiendo de sus características intelectuales, así se ve en su *absoluta* inmovilidad. Las almas de las criaturas vivientes, aunque inmóviles en sí, se mueven indirectamente cuando mueven el cuerpo haciéndole cambiar de lugar. Esto no es verdad del primer motor, que necesitamos instituir como la causa del movimiento continuo y eterno del universo; en su absoluta trascendencia, permanece este motor inmóvil tanto en sí cuanto accidentalmente. Ahora, al venir Aristóteles a admitir las almas de las esferas, no podía eximir las de todo movimiento, como había eximido al primer motor, pues aunque inmóviles en sí, resultan arrastradas con sus esferas por el cielo

externo. A fin, sin embargo, de que no descieran al nivel de "almas" terrestres, insertó este pasaje (259<sup>b</sup> 28-31), que, no obstante y como mostramos más arriba (p. 413), no puede disimular el hecho de que el filósofo introduce aquí un nuevo principio que no armoniza con el contraste entre las almas terrestres semovientes y el espíritu absolutamente inmóvil del mundo. Por lo demás, la adición venía a ser hipotética, exactamente como las otras dos; se trataba simplemente de reconocer la *posibilidad* de que las esferas tuviesen motores, nada más.

Los peripatéticos posteriores, que conocieron la forma final de la doctrina de los motores de las esferas por la *Metafisica*, A 8, interpretaron necesariamente estas adiciones a la *Física* de acuerdo con ella. Se vieron obligados a suponer que también aquí tenía Aristóteles el mismo punto de vista, y a atribuirlo a este capítulo. En general pudieron lograrlo así con ayuda de la suposición adicional de que Aristóteles sólo quería exponer aquí el principio de la relación imperante entre la revolución continua y el motor inmóvil, pero no suscitar la cuestión de la naturaleza especial y del número de los motores de las esferas; pero hay un pasaje en el que no pudo menos de zozobrar esta idea. Al final de la cadena de argumentos leemos lo que sigue (259<sup>b</sup> 20): "Por eso podemos concluir con toda confianza que si una cosa pertenece a la clase de los motores inmóviles que sin embargo se mueven accidentalmente, es imposible que cause un movimiento continuo. Así, la necesidad de que haya movimiento continuamente exige que haya un primer motor *que sea inmóvil incluso accidentalmente*, si, como dijimos, ha de haber en el mundo de las cosas un movimiento incesante e impercedero." Que la lección justa era εἶναι τὸ δεῖ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον καὶ κατὰ συμβεβηκός, que queda tan sólo en un manuscrito poco atendido, resulta claro de Simplicio, cuya interpretación del pasaje la supone.<sup>36</sup> Tan sólo el motor supremo y trascendente es inmóvil accidentalmente lo mismo que en sí, no las almas de las esferas, como dice el propio Aristóteles en la interpolación de 259<sup>b</sup> 28-31. Si, pues, sólo el primer motor es cuestión aquí, ¿cómo

<sup>36</sup> Simpl., *In Arist. Phys.*, vol. II, p. 1260, l. 11 (Diels). Cf. el *apparatus criticus* y Diels "Zur Textgeschichte der arist. Physik", *Berichte der Berliner Akademie*, 1882.



podieron los intérpretes descubrir también la doctrina de los motores de las esferas en el pasaje? Tan lejos estaban, sin embargo, de suponer que Aristóteles hubiera podido pensar jamás de otra manera, que corrigieron simplemente el pasaje, haciéndole decir exactamente lo contrario mediante la inserción de una negación. La falsa lección "y no inmóvil accidentalmente" se abrió camino a través de todos los mejores manuscritos, aunque no es inteligible ni siquiera lingüísticamente y la verdadera significación se repite exactamente en 258<sup>b</sup> 15.<sup>37</sup>

Por fortuna, la tradición nos conservó la forma en que la primera generación de los seguidores de Aristóteles luchó con el enigma representado por este capítulo de la *Física*. Eudemo parafraseó en parte la *Física*, y la reprodujo en parte palabra por palabra, en una larga obra de varios libros destinada evidentemente a servir de base a un curso. Al componerla dió frecuentemente una expresión más precisa a los pasajes dudosos, y en ocasiones añadió nuevos argumentos o hizo otras adiciones, ninguna de las cuales puede pasar por propia suya. Por la mayor parte se limitó a ajustar la *Física* al estado en que se hallaban los problemas en el momento de la muerte de Aristóteles. Así resulta perfectamente claro en nuestro pasaje. Durante el tiempo inmediatamente anterior a la muerte del maestro se había ensanchado la teoría del primer motor hasta convertirse en la teoría de los motores de las esferas. En vano buscó Eudemo en este capítulo de la *Física* una afirmación resuelta de la existencia de una pluralidad de motores inmóviles. El último de los argumen-

<sup>37</sup> Cf. 258<sup>b</sup> 13: "Las siguientes consideraciones pondrán en claro cómo es absolutamente necesario que exista una cosa tal, que teniendo la capacidad de mover otra, sea en sí inmóvil y esté exenta de todo cambio [como justamente lee Simplicio; los manuscritos dicen: "inmóvil en el sentido de todo cambio externo"], que no puede afectarla ni en un sentido sin especificar, ni en un sentido accidental". Estas palabras corresponden a las finales del argumento entero de 259<sup>b</sup> 20-28. Entre unas y otras queda encerrada la serie de pruebas, mostrando así que todo este capítulo se ocupa exclusivamente con el sumo principio del movimiento. La falsa lección  $\mu\eta$  κατὰ συμβεβηκός se encuentra en 259<sup>b</sup> 24 en todos los manuscritos excepto H, aunque alguien borró el  $\mu\eta$  en E (Parisinus), sea por haber mirado el comentario de Simplicio, sea porque sus propias reflexiones le hubieran revelado que la lógica del argumento pide su supresión.

tos en favor de la existencia de un motor inmóvil parecía más bien excluir totalmente, según vimos, la posibilidad de una multiplicación de este principio. En su paráfrasis insertó, por tanto, Eudemo en el argumento de Aristóteles, "puesto que es absolutamente necesario que exista un movimiento continuo, también es necesario que exista el primer motor inmóvil", las palabras "de cada revolución", esto es, de cada una de las esferas.<sup>38</sup> Así injirió en la exposición de Aristóteles la doctrina que éste había acabado por reconocer como la verdadera. Eudemo tenía razón para considerarla la auténtica, viendo en las palabras de la *Física* una formulación que ya no estaba de acuerdo con la manera de ver más avanzada de Aristóteles. No podía dejar de ver, naturalmente, que el elevado estilo del "impecadero e infatigable movimiento" de este pasaje hace radicalmente imposible suponer que se refiera a otra cosa que al movimiento del primer cielo y al Dios que lo causa; la pirámide entera de argumentos del último libro de la *Física* culmina en esta idea. Como muchas otras formulaciones de esta obra, es de hecho una de las pruebas de que su primera redacción data de un período temprano. Eudemo y sus discípulos lo sabían, por consiguiente, al hacer la auténtica interpretación que hicieron; pero el conocimiento de que los papeles que quedaban de Aristóteles eran depositarios de un proceso de evolución se perdió, evidentemente, poco después.

<sup>38</sup> Simpl., *op. cit.*, vol. II, p. 1262, l. 16, en Diels (Eudemo, fg. 80, p. 105, l. 5, en Spengel): "Habiendo mostrado primero que hay siempre movimiento y que ni tiene un comienzo antes del cual no existiera, ni un fin después del cual no existirá, y en seguida que el primer motor 'de cada movimiento', como añade Eudemo, tiene que ser inmóvil tanto en sí cuanto accidentalmente..." Esta recapitulación del contenido del capítulo sexto de *Física*, VIII se refiere, en lo que concierne a la adición de Eudemo, a las palabras (259<sup>b</sup> 22-24): "Así, la necesidad de que haya movimiento continuamente exige que exista el primer motor (!) y que sea inmóvil tanto en sí cuanto accidentalmente." Cómo se las arreglaba Eudemo con el hecho de que esta adición contradice abiertamente la propia explicación de Aristóteles, según la cual "la inmovilidad tanto en sí cuanto accidentalmente" sólo pertenece al motor sumo, permanece en la oscuridad.

## CAPÍTULO XV

## EL LUGAR DE ARISTOTELES EN LA HISTORIA

EL NOMBRE de Aristóteles sugiere la idea de algo impersonal, sin tiempo, intelectualmente soberano sobre el mundo entero del pensamiento abstracto durante largos trechos de la historia y objeto de idolatría escolástica. Para poder asimilarle íntegramente a su propio mundo borró la Edad Media sus características individuales y le hizo *el* representante de la filosofía. La grandeza de semejante actitud frente a la causa que representa es innegable, y el propio Aristóteles apuntaba a la causa y no a la persona, a la verdad eterna y no a la erudición histórica; pero los días en que se le identificaba con la verdad misma son días pasados. Su importancia histórica como el guía intelectual de Occidente no resulta ciertamente menoscabada por el hecho de que la evolución de la filosofía independiente dentro de la cultura europea haya tomado la forma de una lucha de quinientos años contra él. Mirado bajo el moderno punto de vista, sin embargo, sólo es ahora el representante de la tradición, y no un símbolo de nuestros propios problemas o del libre y creador progreso del conocimiento. Únicamente logramos entrar en una fecunda relación con él por medio de un rodeo, por medio del conocimiento histórico de lo que significó para la filosofía y la cultura griegas, y de la labor especial que llevó a cabo en su siglo. El mismo destino alcanza a todo gran espíritu que consigue la supervivencia histórica. Necesita que se le arranque a sus raíces históricas y se le neutralice antes de que pueda hacerse accesible a la posteridad. Únicamente la historia puede entonces responder a la cuestión ulterior de cuándo se alcanzó el punto en que ésta influencia "viva" cambió en la opuesta, de tal manera que nada sino un regreso desde la tradición hasta las fuentes y hasta la verdadera significación histórica de su vida puede salvarle de

la muerte intelectual. Ni siquiera hoy podemos decidir con facilidad si Aristóteles alcanzó este punto, puesto que la filosofía escolástica sigue viviendo entre nosotros como todo un mundo. El presente libro nace, en todo caso, de una actitud histórica frente a él, lo cual, sin embargo, no lo hace necesariamente inservible para aquellos que piensan radicalmente de otra manera, pues sin ahondar nuestra inteligencia de Aristóteles como una personalidad histórica, no podemos lograr una plena comprensión justamente de la especial naturaleza y profundidad de su influencia sobre la posteridad.

Voy, pues, a concluir mi estudio aplicando los resultados históricos de este libro a puntualizar el lugar de Aristóteles dentro del movimiento intelectual de su siglo. Hasta el presente, la conexión interna entre la forma de su filosofar y el gran problema planteado por Platón a la intelectualidad griega se había puesto principalmente de manifiesto en su crítica de las Ideas y en la evolución de conceptos particulares. Este examen de conceptos particulares es la incumbencia especial de la interpretación filosófica de Platón y Aristóteles. La historia filológica del desarrollo, en cambio, si bien exige y fomenta esta interpretación filosófica, no encuentra su última meta en la historia de los problemas como tales, sino que sólo ve en ella la especial forma tomada por el progreso intelectual entero de la nación en la esfera filosófica. Ocioso es preguntar hasta dónde la filosofía fué dirigente o dirigida en este progreso. Difícilmente podrá decidirse la cuestión, ni aún tomando en cuenta la cultura entera de un período, porque se supone con error que en realidad sólo importa el contenido de la conciencia, mientras que se deja de ver la significación de la manera que tiene la filosofía de formular este contenido. Lo que sigue trata de entender la significación orgánica de la filosofía de Aristóteles dentro de la cultura griega puramente por medio de ella misma y de sus circunstancias históricas, haciendo abstracción del contenido material de las distintas disciplinas, y concentrando la atención exclusivamente en la naturaleza histórica del problema que ocupó al filósofo y de las formas intelectuales revestidas por este problema.

I. *Pensamiento analítico*

Los grandes logros de Aristóteles en la ciencia lógica sólo se tocarán aquí en la medida en que caracterizan el espíritu entero de su filosofía. En ellos consiguió darse una expresión clásica de la capacidad analítica de su pensamiento. Les habían preparado el camino ciertos descubrimientos de lógica elemental contenidos en la teoría de las Ideas y lo que había de epistemológico y metódico en Platón; pero los *Analíticos* y las *Categorías* brotaron de una raíz distinta del pensamiento invariablemente concreto y objetivo de este último. La moderna investigación ha tratado con éxito de mostrar que un gran número de proposiciones lógicas que se encuentran en obras indudablemente tempranas como los *Tópicos* y las *Categorías* (*supra*, p. 60) surgieron en la Academia, habiéndolas Aristóteles simplemente recogido, y un análisis comparado de la lógica elemental de los diálogos de Platón llevado hasta los menores detalles, confirmaría y ampliaría este resultado, como lo mostró nuestro examen del *Eudemo*; pero Aristóteles es el primer hombre en quien encontramos una verdadera abstracción. Esta tomó posesión de todo su pensamiento. No es éste el lugar de estudiar la primera aparición de lo abstracto y su emergencia gradual en el pensamiento griego, ni de mostrar cómo se fué desplegando más y más claramente a partir de la Idea de Platón. Estaba reservado a las capacidades de observación de Aristóteles el hacerse dueño de lo abstracto en sí y en su integridad con sus propias y peculiares leyes. En su infatigable indagar las propiedades y relaciones lógicas de las categorías y de las formas y presuposiciones de la inferencia científica, podemos descubrir al investigador de años posteriores, que trata de abarcar en su totalidad el reino del hecho lógico. Aristóteles construye su nueva disciplina como una actividad puramente formal, hasta decirnos expresamente que para él la lógica, como la retórica, no es teoría de objetos, ni, por ende, ciencia (*φιλοσοφία*), sino una facultad (*δύναμις*) y una técnica. La distingue rigurosamente de la cuestión del origen de los conceptos y pensamientos del alma, y así de la psicología, viendo en ella puramente un instrumento del conocimiento;

pero por esta misma razón junta su doctrina del silogismo a su teoría de los objetos para hacer una teoría del conocimiento que se baste a sí misma y cuya base es el estudio de los llamados axiomas. Esto no nos autoriza a hablar de una lógica metafísica. Aristóteles fragmentó de una vez para todas la vieja ontología —la única forma de lógica conocida de la filosofía anterior a él— en los elementos Palabra (*λόγος*) y Cosa (*ὄν*). Pero había que restablecer de alguna manera el vínculo entre ellos, y así se hizo por medio del concepto de causa formal, la cual fué desde el primer momento concepto y cosa, razón de ser y razón de conocer. Esta solución puede no parecer satisfactoria —estaba históricamente condicionada por el realismo de Aristóteles—, pero está muy lejos de la proyección del concepto, el juicio y el raciocinio lógicos dentro de lo real enseñada por Hegel.

Es necesario comprender la enorme influencia de la actitud analítica sobre la forma intelectual de la filosofía de Aristóteles, pues ella decide de cada paso que éste da. En sus obras todo es del más perfecto y pulido arte lógico, y no del pronto y tosco estilo de los modernos pensadores o investigadores, que confunden frecuentemente la observación con la inferencia y son tan pobres en matices conscientes de precisión lógica. Porque ya no tenemos el sentido de este arte o tiempo para él, y porque somos más o menos ignorantes del fino cultivo del pensamiento tal como lo entendía la dialéctica antigua, no despliegan una excesiva cantidad de él en sus comentarios nuestros modernos intérpretes de Aristóteles. En este aspecto podríamos aprender no poco de los expositores antiguos, quienes —por lo menos aquellos que no pertenecen a la decadencia— siguen cada paso del método con el interés consciente del artista del pensar. El hecho es que el pensamiento del siglo cuarto está en el mismo caso que su oratoria; los dos son mundos cerrados para el hombre corriente de hoy; tan sólo el pálido resplandor de una idea de ellos penetra la conciencia de éste. Cualquiera que sea la actitud que tomemos frente a este consciente cultivo técnico, tenemos en él una parte de la esencia del siglo cuarto, del que siempre nos sentimos intelectualmente muy cerca por la significación directa que para nosotros tienen los nombres de Platón

y Aristóteles. Pero de esto a una verdadera comprensión hay largo trecho.

La significación de este carácter analítico del espíritu en el manejo de los problemas puede seguirse paso a paso, por ejemplo, en la *Ética*, donde las fecundas, pero problemáticas ecuaciones en que había hecho entrar por la fuerza los conceptos la especulación anterior (tales como "virtud = conocimiento") dieron paso por primera vez a un verdadero análisis del desarrollo de los motivos éticos y de las formas de la voluntad y la acción éticas. Esto no es en modo alguno simple ética "psicologizante"; el punto de partida es siempre una rigurosa indagación lógica de la significación de conceptos y términos particulares, juntamente con una precisa fijación de su campo de aplicación. Como ejemplo podemos tomar los análisis de la sabiduría filosófica, la *phrónesis*, el *Nus*, el conocimiento científico, el arte, la comprensión, la acertada deliberación y la agudeza de ingenio, en *Ética Nicomaquea*, VI. La delicadeza psicológica con que aquí separa Aristóteles la enredada masa de conceptos contenidos en la *phrónesis* de Platón es un avance muy grande por el camino que va de la simple Idea del Bien a una ética de la voluntad y la intención; y jamás habría sido posible sino para el análisis conceptual de Aristóteles, que proveyó a éste de una teoría de la significación, basada en el lenguaje, de la que pudo partir su "simpatética" comprensión psicológica.

El ejemplo muestra también con toda claridad que cuando se examinan así los "conceptos" de Platón se disuelven en el acto en sus partes componentes y se pierden irremisiblemente. Cuanto según él incluía la *phrónesis* —la Idea como objeto y la contemplación de la Idea como el proceso del conocimiento, el recurrir teóricamente al conocimiento del Bien y el henchir prácticamente el sentimiento y la acción por medio de esta visión, en suma, la "vida filosófica" entera— lo reduce Aristóteles a la significación correspondiente en el lenguaje vulgar; la *phrónesis* se vuelve así "prudencia ética" y un elemento tan sólo entre los muchos que descubre el análisis del *ethos* moral. De la misma manera distingue el pensamiento de Aristóteles entre la teoría del ser y la teoría del conocimiento de Platón. La Idea, la palpable unidad inteligible de lo múltiple, que fué desde el primer

momento ideal ético, forma estética, concepto lógico y ser esencial, en una unidad indivisa hasta entonces, se fragmenta en "universal", "sustancia", "forma", "lo que algo había de ser", "definición" y "fin", conceptos de los cuales ninguno se acerca a ella, ni de lejos, en comprensión. La "forma" (εἶδος) de Aristóteles es la Idea (ἰδέα) intelectualizada, y guarda con ésta exactamente la misma relación que su *phrónesis* con la de Platón. Cosa que haya tocado el espíritu de Platón tiene cierta rotundidad plástica que resiste con más energía que nada el apremio analítico del pensamiento de Aristóteles, que es respecto al de Platón como el diagrama anatómico a la plástica forma humana. Quizá ello hiera al hombre estético y al religioso. Como quiera que sea, es característico de Aristóteles.

La aplicación de este principio fué el nacimiento de la ciencia en sentido moderno. No debemos olvidar, naturalmente, que el fenómeno no posee sólo esta significación esotérica, sino que es también un síntoma del curso entero del pensamiento. Dentro de la historia del griego figura resueltamente Aristóteles en un momento de transición. Después de la obra grandiosa de la filosofía de Platón, en que el viejo poder de crear mitos se imbuyó de la fecunda inteligencia lógica hasta un grado sin precedentes, la creadora capacidad de pintar mundos de los viejos días empezó notoriamente a fallar y a sucumbir ante la preponderancia de la actitud científica y conceptual. El hombre que puso su remate a este inevitable proceso histórico fué Aristóteles, el fundador de la filosofía científica. Es característico de la filosofía, o en todo caso de la filosofía griega, que esta obra no resultara el punto de partida de un nuevo y fecundo despliegue de la misma, sino que fuera simplemente una altura por la que pasó y que quedó vinculada al nombre de Aristóteles. La forma mecánica, externa, de su arte de los *Analíticos* la recogió en verdad la filosofía helenística y se prolongó hasta la escolástica; pero el espíritu analítico de Aristóteles, lejos de descender sobre ella, encontró su pábulo en la ciencia positiva. La fundación de la filosofía científica resultó la causa directa de la separación final de la ciencia respecto de la filosofía, porque a la larga no pudieron los griegos soportar la intrusión del

espíritu científico en sus esfuerzos por trazar un cuadro del universo.

La forma peculiar a través de la cual se hizo el pensamiento analítico de la filosofía científica dueño así del mundo real como de su propia herencia intelectual, fué el método de división, inferencia y dialéctica. Las hipótesis desempeñaron tan sólo un papel subordinado, y sólo se usaron regularmente en conexión con la división. La ciencia helenística no conoció los prerequisites prácticos para hacer un uso fecundo de este método, en especial el experimento. Toda división ordena, lo mismo que distingue; señala el rango y deslinda el contenido de los conceptos y precisa la aplicabilidad de los métodos, con lo que llevan indirectamente a esa disposición conceptual y general de las cosas que llamamos sistema. A Aristóteles se le ha contado siempre como sistematizador por excelencia, porque bajo la influencia de su pensamiento se dividió la filosofía en una serie de disciplinas independientes combinadas en una unidad por su común finalidad intelectual. Los primeros intentos, sin embargo, de hacer sistemática en esta forma la filosofía se encuentran en la Academia, en la doctrina última de Platón, cuando en el *Filebo* distingue la física como "filosofía segunda" del estudio de las Ideas, lo que llamó posteriormente Aristóteles "filosofía primera". Que también la ética había afirmado ya su independencia dentro de la Academia lo muestra la celebrada tricotomía de Jenócrates: lógica, física, ética, que hizo época en la filosofía helenística.

Esos verdaderos sistemas estoico y epicúreo claramente enseñan, sin embargo, que los "sistemas" de Aristóteles y Platón carecían del principal rasgo del tipo —no ser cerrados—. No es un accidente que no les sea familiar el término técnico σύστημα, que designa tan adecuadamente el carácter constructivo de los cuadros helenísticos del mundo, autosuficientes, expresamente totalitarios y tan alejados de la investigación viva. El alma del pensamiento de Aristóteles no es el juntar (συνιστάναι), sino el dividir (διαχεῖν), y esto no como principio de construcción, sino como instrumento de investigación viva. Por eso su "sistema" resulta provisional y abierto en toda dirección. No se puede citar un solo pasaje en que Aristóteles señale siquiera los

límites de las principales disciplinas sin ambigüedad y definitivamente, y aquellos que se maravillan de la articulación sistemática de su filosofía no son capaces de decir ni siquiera en qué partes se divide. La famosa división en teórica, práctica y productiva, con la subdivisión de la primera en teología, matemática y física, no se encuentra realizada en parte alguna, ni encarna su sistema efectivo; es simplemente una clasificación conceptual. Al nivel de su desarrollo en que escribió tales palabras, significaba simplemente un *locus* geométrico del papel directivo desempeñado por la metafísica dentro de la filosofía. Más aún, las disciplinas especiales en cuanto tales opusieron siempre las mayores dificultades al intento de lograr una sistematización perfecta, como no es sino demasiado comprensible ahora que sabemos cómo alcanzaron su forma los escritos de Aristóteles. Surgiendo de un infatigable trabajo sobre problemas especiales, siempre ofrecen un cuadro disparejo, si examinamos su estructura sistemática en detalle. En este respecto es lo mismo la *Historia de los Animales* que la *Metafísica* o la *Política*. Los planes de sistematización, insertos frecuentemente tan sólo durante el trabajo ulterior de soldar unas partes con otras, no se llevan a cabo más que a medias o quedan enteramente por cumplir. Exhibir una arquitectura externa no era la idea original de este constructor, y, por tanto, no puede "reconstruirse" ninguna, como tampoco puede hacerse de los tratados con sus capas superpuestas un todo pulidamente literario.

Si dejamos aparte el sistema en este sentido, es decir, el edificio dogmático, sólo queda el poder analítico de separar y ordenar, que es sistemático en un sentido muy distinto. Sistema significa ahora, no la fachada visible desde el exterior, la construcción de una totalidad del conocimiento, sin vida y dogmática, a base de la multiplicidad de descubrimientos y disciplinas especiales,<sup>1</sup> sino la interna estratificación de conceptos fundamentales, que Aristóteles fué el primero en sacar a la luz. Cuan-

<sup>1</sup> Esta idea helenística de la sistemática se encuentra notablemente desarrollada por Sexto Empírico (*Adversus Logicos*, I, 198, 3 ss.) a base de sus fuentes —principalmente estoicas. Aquí se concibe la verdad como un sistema científico "fijado" (ὅς ἄν ἐπιστήμη καθεστηκῶς συστηματική) y se caracteriza éste último como un cúmulo de muchas cosas (ἄθροισμα ἐκ πλείονων).

do Aristóteles arroja la red de las categorías sobre la realidad, entresaca de ellas el "este algo" (τὸδε τι) independiente, lo declara la "sustancia" del pensamiento filosófico y desciende así hasta el fondo de este concepto, a fin de dejar al descubierto en él una tras otra las capas de la materia, la forma, la esencia, lo universal, la potencia y el acto, lo que es ciertamente pensamiento sistemático. Con este análisis queda el simple "este algo" diferenciado en la forma que determina la materia y en que el pensamiento conceptual universal apresa la esencia de lo real, estando esto último en la misma relación con la materia que el acto con la potencia. Los mismos conceptos fundamentales persisten como estratos subterráneos a través de varias disciplinas. Así, el concepto de forma penetra la psicología y la lógica y todas las ciencias especiales, a la vez que también pertenece a la física y a la metafísica, esto es, a la filosofía teórica. La doctrina del *Nus* corre a través de la metafísica, la ética, la psicología y la analítica. Estos temas intelectuales comunes mantienen íntimamente unidas las disciplinas, pero la unidad no brota de ninguna asimilación deliberada de las partes una a otra; es el núcleo original desde donde se ha desplegado la multiplicidad. La Idea de Platón era ética, ontología y teoría del conocimiento, todo en uno. El método de la división la disolvió en varias disciplinas; pero en consonancia con la pugna de Platón por la unidad, edificó Aristóteles por debajo de ellas un concepto correspondiente a la Idea, un concepto común a la realidad y al conocimiento, que unificara la multiplicidad ya en la raíz.

No obstante, cada esfera especial conserva su carácter de tentativa e indagación, que no encuentra jamás satisfacción en la forma externa de la construcción perfecta e impecable, que siempre se corrige y mejora, derribando lo levantado anteriormente, buscando nuevos caminos. Si hay alguna totalidad por la que pugne Aristóteles, es la totalidad, no del conocimiento acabado, sino de los problemas. Es lo que se puede ilustrar con nuestras conclusiones acerca de su ética. Según la manera de plantear Platón el problema, consistía la felicidad, bien en la virtud, bien en el placer, bien en la *phrónesis*. El *Filebo* muestra cómo el problema del placer, por ejemplo, se hizo independiente dentro de las investigaciones filosóficas de Platón hasta

formar un reino por sí solo, que únicamente toca de un modo tangencial las cuestiones de la *phrónesis*, la virtud y la felicidad. Lo mismo pasó con los reinos de la *phrónesis*, la virtud, la amistad y la felicidad. Todos ellos aparecieron frecuentemente en la Academia, y siempre como temas de investigación, relativamente independientes, según muestran los títulos de las obras de los miembros. Los diálogos de Platón trazan un cuadro fiel de los grupos de problemas que se independizaron así. Aristóteles recoge todos los problemas concernientes a la ética (τὰ ἠθικά), y sin restringir el libre juego de los distintos grupos, los somete gradualmente a todos a un yugo metódico más riguroso dentro de la armazón de esta unidad originalmente un tanto floja. La unificación nunca prosperó lo suficiente, sin embargo, para permitir una justificación "sistemática" de la aparición de los problemas *De la Amistad* en los libros octavo y noveno de la *Ética Nicomaquea*, por ejemplo, o para hacer explicable por consideraciones distintas de las editoriales la doble discusión del problema del *Placer* en los libros VII y X. Allí donde podemos ver algo más hondo en el origen de las obras, como en la *Metafísica* y en la *Física*, observamos hacia el término del proceso un creciente esfuerzo por alcanzar semejante estructura unificada, aunque nunca llega a tener un éxito completo. Tan sólo la historia del desarrollo intelectual de Aristóteles puede revelar claramente las raíces y el sentido de lo que cabría llamar su "sistema". Los sistemas helenísticos están enlazados con el trabajo de sus últimos días, pero toman su punto de partida de la impresión externa y convierten en primario lo que era secundario para él. Construyen dogmáticamente un cuadro fijo del mundo partiendo de "proposiciones válidas", y buscan refugio en este somero cascarón contra las tormentas de la vida.

## II. Ciencia y metafísica

Todas las líneas de la filosofía de Aristóteles convergen en su metafísica, mientras que ésta se expande a su vez por todas las demás disciplinas. La metafísica da expresión a los últimos propósitos del filósofo, y todo estudio de los detalles de su doctrina que no parta de este órgano central omitirá necesariamente

lo principal. Formarse un juicio exacto de su naturaleza y resultados no es fácil, aunque sólo sea por el obstáculo que representan los prejuicios ligados a su nombre. El período durante el cual tuvo imperio dogmático la filosofía de Aristóteles terminó haciéndose pedazos la metafísica como rama del conocimiento y demoliendo así la creación del filósofo. Desde entonces vemos involuntariamente en él al caudillo de los dogmáticos, al antípoda vencido por Kant, y creemos prestarle un servicio prefiriendo la parte no metafísica de su filosofía y colocándole a una luz más positivista. Sin embargo, no fué nunca un positivista, ni siquiera en los días de preponderancia de la investigación. La significación vital de su metafísica no puede apreciarse bajo el punto de vista de la moderna filosofía crítica, sino tan sólo en relación con los problemas de su propio tiempo. Cuando fijamos nuestra vista en ella de esta última manera, encontramos que está realmente fundada en un propósito crítico. Su objetivo era purgar la conciencia filosófica de sus elementos míticos y metafóricos, y echar los cimientos estrictamente científicos de una visión metafísica del mundo, que en sus principales líneas tomó Aristóteles de Platón. En otras palabras, fué el interés de Aristóteles por un método particular lo que condujo a tan influyente construcción.

Su metafísica brota de esa interna tensión entre conciencia intelectual y anhelo de una visión religiosa del mundo que constituye lo que hay de nuevo y problemático en su personalidad filosófica. En las antiguas cosmologías de los físicos griegos se penetraban mutuamente el elemento mítico y el racional en una unidad hasta entonces indivisa. Bajo el punto de vista histórico es un abuso del lenguaje, cuya frecuencia no lo excusa en lo más mínimo, llamar a estas filosofías sistemas metafísicos por contener elementos que son metafísicos en nuestro sentido. En este sentido, naturalmente, habría que llamar también metafísica a la *Física* de Aristóteles, y, sin embargo, precisamente este ejemplo vuelve el absurdo histórico de esta caracterización anacrónica tan claro como la luz del día. Su aplicación a los presocráticos sólo sería sensata si entendiésemos expresar que, al fundar la metafísica como una ciencia independiente, había sido el objetivo de Aristóteles justamente el de hacer de estos elementos

dogmáticos y míticos de las cosmologías de sus predecesores el centro consciente del pensamiento filosófico, mientras que anteriormente se habían insinuado sin que los percibiesen. Hay alguna mayor justificación para emplear la expresión con referencia al mundo de las Ideas de Platón. Aquí indica la entrada en la conciencia filosófica de lo invisible e inteligible, y especialmente el lado objetivo de las Ideas como una especie más alta de realidad no aprehensible por la experiencia. Con esto se enlaza en la última fase del desarrollo de Platón el problema religioso de la teología teleológica, que vino a ser el punto de partida de la metafísica de Aristóteles. Pero hasta este empleo del concepto moderno es, hablando estrictamente, ahistórico —aunque continuamente volvemos a caer en él contra nuestra voluntad—, e impide la verdadera comprensión de la obra efectiva de Aristóteles. La metafísica nació en su espíritu, nació del conflicto de las convicciones religiosas y cosmológicas que debía a Platón con su propio modo de pensar científico y analítico. Esta íntima desunión fué desconocida de Platón. Fué una consecuencia del colapso del procedimiento en que había basado Platón el conocimiento de su nueva realidad suprasensible, y en que por un instante habían parecido coincidir sin reservas la ciencia exacta y el más extático goce de lo incognoscible por experiencia. Cuando cayó hecha pedazos esta unidad concreta de mito y lógica, se llevó Aristóteles consigo, como un *depositum fidei*, la inquebrantable confianza en que el núcleo íntimo del credo platónico de su juventud tenía que ser verdad en una forma u otra. La *Metafísica* es su gran esfuerzo por hacer accesible al intelecto crítico ese Algo que trasciende de los límites de la experiencia humana. Debido a su profunda y anteriormente no reconocida comunidad de problemas con los filósofos de la religión del Cristianismo medieval, el Judaísmo y el Islam, y no por obra de un simple accidente de la tradición, vino a ser el caudillo intelectual de los siglos que siguieron a Agustín, cuyo mundo interior se ensanchó mucho más allá de los límites del alma griega por obra de la tensión entre la fe y el conocimiento. La historia del desarrollo intelectual de Aristóteles muestra cómo detrás de su metafísica está, también, el *credo ut intelligam*.

El estudio de su desarrollo intelectual nos permite, asimismo, ver más claramente el nuevo concepto del método en que descansaba esta filosofía. Hasta ahora ha sido la opinión reinante la de que la palabra "metafísica" debe su origen simplemente al orden dado por accidente a los escritos del filósofo en alguna edición completa de la edad helenística —corrientemente se sugiere la de Andrónico—, pero que no expresa la manera aristotélica de ver la verdadera situación. La verdad es, sin embargo, que esta palabra, acuñada seguramente por algún peripatético anterior a Andrónico, da una idea perfectamente justa del objetivo fundamental de la "filosofía primera" en su sentido original. Mientras que Platón había fijado desde el primer momento su vista en el pico más alto del mundo de las Ideas, creyendo que toda certidumbre tenía directamente sus raíces en el conocimiento de lo invisible e inteligible, la metafísica de Aristóteles está construída sobre la base de la física, tomando así la dirección opuesta. La mónada suprema, después de haber sido para Platón la más exacta norma y el objeto más cierto del espíritu, vino a ser para Aristóteles el último y más difícil de todos los problemas. Corrientemente pasamos por alto el hecho de que la manera más común que tiene el filósofo de designar la nueva disciplina es "la ciencia que andamos buscando". En contraste con todas las demás ciencias, parte ésta no de un objeto dado, sino de la cuestión de si su objeto existe. Así, tiene que empezar por demostrar su propia posibilidad como ciencia, y esta cuestión "introdutoria" agota realmente su naturaleza entera.

Desde el comienzo mismo está Aristóteles seguro de que la ciencia que andamos buscando sólo es posible si hay, o Ideas, o alguna realidad inteligible y "separada" correspondiente a ellas. A pesar de su actitud crítica, no escapa, por tanto, más que Platón a la idea de que todo verdadero conocer requiere un objeto situado fuera de la conciencia ( $\epsilon\tilde{\xi}\omega\ \delta\tilde{\nu}\ \kappa\alpha\iota\ \chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ ), al que en alguna forma toca, representa o espeja. Como dijimos, este realismo no es nada específicamente aristotélico, sino universal entre los griegos. El pensamiento antiguo no rebasó jamás la confusa idea de la relación entre el conocimiento y su objeto que tiene su expresión en tales términos figurados. Dentro de

estos límites históricos representa, sin embargo, la *Metafísica* de Aristóteles un estado de los problemas cuya relación con la ontología de Platón corresponde con bastante exactitud a la de Kant con el racionalismo dogmático del siglo XVIII. La cuestión "¿es posible la ciencia que andamos buscando?" tiene para Aristóteles el sentido objetivo "¿existe esta presunta realidad suprasensible?", mientras que para Kant tiene el sentido metodológico "¿hay juicios sintéticos *a priori*?", sin los cuales era inconcebible la metafísica tradicional. El hecho de que el criticismo antiguo —*sit venia verbo*— lleve el sello del realismo, mientras que el moderno lleva el del idealismo, no debe impedirnos el descubrir la semejanza interna de las situaciones históricas. Ambos pensadores representan puntos extremos en las cadenas de desarrollo de que forman parte, por lo que no han tenido posteridad, si se exceptúa una resurrección que siguió a una larga incompreensión y que terminó en formalismo. La evolución realmente viva pasa por encima o se queda por detrás del aspecto metafísico de Kant o de Aristóteles, desviando la vista, con una parcialidad que unas veces es sensualista y otras racionalista o mística, de la precisión científica y el refinamiento que dieron a los problemas ambos pensadores. Por eso es Aristóteles el único pensador de Grecia con quien podía hablar Kant de igual a igual y a quien podía tratar de superar. Por lo demás, mientras la posición de Kant está basada exclusivamente en su crítica trascendental de la conciencia aprehensora, la base del realismo crítico de Aristóteles es su sistema físico, juntamente con un análisis crítico que parte de los objetos de la experiencia, del concepto del ser.

La metafísica está basada en la física, según Aristóteles, en primer lugar porque no es nada más que el complemento conceptualmente necesario del sistema empíricamente conocido de la naturaleza móvil. La primera incumbencia de la física es explicar el movimiento, y una de las principales objeciones de Aristóteles a la teoría de las Ideas es que ésta no lo hace así. Al hacer esta objeción, erige Aristóteles en modelo clásico un tipo definido de ciencia natural, a saber, el método de construcción de hipótesis inventado por Eudoxo, que explica un complicado grupo de hechos refiriéndolos a los principios más



simples —en el presente caso, a la construcción matemática de todos los movimientos planetarios a base de simples círculos. “Salvar los fenómenos” es el ideal metodológico de la metafísica. Esta debe extraer las últimas razones de ser de la experiencia de los hechos mismos y de su ley interna. A este fin debe realmente rebasar los límites de la experiencia inmediata en un punto, pero no debe esperar más que sacar a luz los supuestos implícitos en los hechos mismos rectamente interpretados. La referencia del movimiento animal al eterno movimiento cósmico, y de este último al movimiento del círculo más externo, era para Aristóteles un hecho colocado más allá de toda duda por la ciencia natural de Eudoxo. Representaba un grado de conocimiento empírico matemáticamente riguroso jamás alcanzado antes en el mismo orden de cosas. A base de los supuestos de la física aristotélica debía este sistema de movimientos encontrar su clave de bóveda en alguna causa última. La inferencia de un primer motor resultaba así sugerida por la naturaleza misma.

Aristóteles ancla esta rama del conocimiento todavía más firmemente en la física por medio de su análisis del concepto de sustancia. Con él da a la idea de una última causa de todo movimiento una forma más definida, al concebirla como la forma suprema y final dentro del reino de las formas naturales. El punto de partida de su teoría del ser es el mundo de las apariencias perceptibles, la cosa individual de la conciencia ingenuamente realista. ¿Había alguna manera de aprehender este ser individual? La física anterior no había poseído de hecho semejantes medios. Su teoría de los elementos brindaba muchas noticias sobre los componentes de “todas las cosas” y de las fuerzas activas en el interior de éstas, pero obtenía sus noticias de la pura especulación. El análisis técnico de una cosa individual en sus elementos materiales, como lo entiende la moderna ciencia natural, era exactamente tan imposible para Demócrito con su teoría atómica tan altamente desarrollada como lo había sido para los físicos anteriores y aun para los más primitivos. En el último y más alto estadio de su desarrollo había abrazado la filosofía de Platón como objeto del conocimiento científico (ἐπιστήμη) la jerarquía entera de las Ideas tal como la desple-gaba el arte dialéctico de la división, desde el género más uni-

versal hasta la especie ínfima y ya no divisible (ἄτομον εἶδος); pero todo lo que residía del lado de acá del mundo ideal, por el que éste confinaba con el de la experiencia, era indeterminado (ἄπειρον), objeto de simple opinión y nada verdaderamente real. Lo indivisible de Platón todavía no es el individuo de Aristóteles, una forma inmanente ligada a la materia (ἐνυλον εἶδος). Por seriamente que pugnara Platón con la cuestión de la opinión en su último período, no pudo pasar de la Idea a apresar el ser individual de la experiencia. La física era simplemente para él un montón de “mitos probables”.

Este es el punto en que empieza la crítica de Aristóteles. Su objetivo es en todo momento hacer de la Idea algo capaz de producir el conocimiento de las apariencias. Esto era para él sinónimo de pedir que las cosas de los sentidos fuesen accesibles a los conceptos, pues como platónico que era pensaba que sólo por medio de lo universal son posibles el conocimiento y la ciencia. Aristóteles se encuentra en mitad del cambio sufrido por la teoría de las Ideas en los últimos años de Platón, que trajo consigo la primera elucidación completa del lado lógico de la Idea, como el universal y el concepto, y de su importancia para el conocimiento. El mismo proceso volvió problemático el lado ontológico de la Idea. Aristóteles consideraba axiomático que nada universal posee existencia independiente. Bajo su punto de vista se presentaba la teoría de las ideas del último período de Platón como una hipostatación de lo universal, a la que opuso su doctrina de la determinación de la materia por la forma. Esta doctrina equivale realmente a abolir las “cosas” del realismo ingenuo haciéndolas conceptuales. El objeto de la experiencia sensible sólo puede venir a conocimiento del sujeto pensante en la medida en que se vuelve una forma conceptual; por otro lado, sólo *es* en la medida en que es forma. La acabada determinación de la realidad por medio de las formas del entendimiento y de la multiplicidad categorial de su estratificación conceptual no tiene sus raíces en las leyes trascendentales de la conciencia cognoscente, sino en la estructura de la realidad misma. Aquí se oculta un serio problema, que no debemos pasar por alto, pero todo lo que se propone Aristóteles es adueñarse del individuo por medio de la Idea, proceder que, sin embargo,

sólo era concebible para él suponiendo que por medio de la Idea cabía hacerse dueño de aquello de la cosa que ésta era realmente (τὸ τί ἦν εἶναι). La materia es el residuo, lo no existente, de suyo incognoscible y ajeno a la razón, que queda después de este proceso de clarificación de la cosa, convirtiéndola en una forma y un concepto. En cuanto no existente, ni es, ni no es; "todavía no" es, es decir, sólo alcanza la realidad en la medida en que se torna el vehículo de alguna determinación conceptual. Por eso no hay materia que sea justamente la materia, como suponían los físicos; es materia para esta forma definida, pero aparte de esta forma y considerada en sí misma está ya informada de alguna manera. Nada absolutamente informe e indeterminado "es" en manera alguna. El concepto de materia última, absolutamente informe e indeterminada, si bien es un concepto límite de nuestro pensar, no corresponde a ninguna realidad sustancial. Todo es forma, pero la forma misma resulta la materia de una forma más alta. Así nos lleva la visión del ser que tiene Aristóteles hasta una última Forma que determina todo lo demás, sin estar ella determinada por nada. La física de las formas inmanentes de Aristóteles sólo alcanza su meta en la Forma trascendente de su metafísica.

De esta manera viene la forma a explicar también el movimiento, del que ni Demócrito ni Platón habían sido capaces de dar una explicación científica bajo sus respectivos puntos de vista. La finalidad de la teoría del movimiento de Aristóteles es inventar una lógica del mismo. Aristóteles trata de hacerlo accesible al pensamiento conceptual, exactamente como procede con las cosas materiales particulares, descubriendo en él alguna forma o determinación por medio de la cual pueda explicarse. Lo confina, por consiguiente, dentro de una armazón fija, pues allí donde todo es movimiento y flujo, y nada fijo ni duradero, pierde la ciencia sus derechos. Según su física, se encuentra este elemento duradero en la cualidad y en la forma con fin del movimiento, no en la cantidad misma. En primer lugar carecía Aristóteles de los medios técnicos para hacer mediciones cuantitativas exactas, o determinar las condiciones cuantitativas de las cualidades, así que la investigación no podía avanzar en esta dirección. Pero por encima de todo veía Aristóteles que en el

cosmos tenía lugar el movimiento en formas fijas y dentro de límites fijos. El aparente capricho y falta de ley de los movimientos de la vida sobre la tierra, que es muy pequeña en comparación con el mundo en su totalidad, no podía menoscabar en modo alguno al magnífico cuadro de la parte superior e imperecedera del universo. Una vez más cobró aquí la teoría de las esferas de Eudoxo una importancia fundamental para la visión del mundo de Aristóteles. En el concierto y continuidad de la revolución eterna de los astros, tal como lo admitía aquella hipótesis para dar cuenta de las apariencias visibles en el firmamento, había algo dotado de una finalidad e impulsado por una forma que no era posible derivar de los supuestos mecánicos de la vigente teoría de la gravedad. Por la mayor parte, habían recurrido los físicos a la idea de un vórtice cosmogónico que ponía el mundo en movimiento, pero al desarrollarse el conocimiento del orden invariable de los fenómenos, la idea de una cosmogonía mecánica pasó cada vez más a segundo término, pareciendo de hecho ser algo sin sentido. Aristóteles fué incluso más allá que Platón en este punto. El último había tratado en todo caso de concebir lo que debía haber sido la creación del mundo a base de la astronomía de Eudoxo, al hacer del principio, no el caos, sino la razón que ordena las cosas. Pero Aristóteles rompe completamente con esta ordenación o διακόσμησις anaxagórica por obra del Pensamiento, al declarar a los cuerpos celestes y al cielo mismo eternos e increados y derivar su movimiento de internas causas formales o finales.

Con referencia al movimiento es la forma la entelequia (ἐν-τελέχεια), en la medida en que en su forma posee cada cosa el fin del movimiento que se realiza en su interior. Para los cuerpos celestes es ella su revolución circular eterna, pero Aristóteles transporta el principio también a las cosas terrenas, infundiendo así la teleología de Platón en cada parte de su mundo de formas. El movimiento de las cosas terrenas parece ser desordenado o ἄτακτος, para decirlo en lenguaje platónico, pero un examen más detallado descubre que el principio fundamental del cambio del mundo orgánico es el mismo que el de los cielos, a saber, la locomoción, a la cual deben reducirse todas las clases del movimiento. La locomoción está aquí al

servicio de las leyes especiales de la generación y la corrupción orgánicas, que a su vez dependen de la forma. La entelequia de los seres que se generan y corrompen es la cima de este desarrollo orgánico. En ellos se presenta la forma como orden y determinación que construye desde dentro, desplegándose desde la materia como desde una simiente.

Se ha supuesto siempre que este último sentido de "entelequia" es el original, y que el concepto se desarrolló por primera vez en el caso de la vida orgánica y de aquí se transportó a otras esferas por medio de una generalización —lo que significa, por consiguiente, algo vitalista o biológico, como la moderna "fuerza vital"—. Esto implica que Aristóteles poseyera desde un principio la acabada maestría en zoología y biología que despliega en la *Historia de los Animales*, y que *viera* más o menos este principio en el objeto durante sus investigaciones. Recientemente hemos venido a creer que la verdadera obra de Aristóteles fué el concepto del desarrollo biológico, lo que es una modernización enteramente viciosa. El significado de "entelequia" no es biológico; es lógico y ontológico. En toda clase de movimiento está la mirada de Aristóteles fija sobre el fin. Lo que le interesa no es el hecho de que *se genere* algo, sino de que *algo se genere*, de que se abra camino hasta la existencia algo fijo y normativo: la forma.

¡Oh, Poder creador, que produces formas eternas,  
Cíñete en lazos de amor que no se suelten jamás,  
Y lo que en vacilante aparición brilla  
Fíjalo en su lugar con pensamientos que duren por siempre!

Las ideas de potencia y acto, que también se derivan corrientemente del proceso de la vida orgánica, las ilustra realmente en ocasiones Aristóteles con el ejemplo de la simiente y el organismo desarrollado, pero no pueden proceder realmente de esta esfera. Debieron tomarse de la capacidad o δύνανμις humana, que ya permanece latente, ya se vuelve activa (ἐργον), alcanzando su fin (entelequia) tan sólo en esta actividad (ἐνέργεια). Es todavía más ahistórico ver en las almas de los astros una consecuencia de extender al conjunto de la realidad la presuntamente vitalista o incluso animista *forma substantialis*, como

lo hacen aquellos intérpretes que consecuentemente llegan a suponer que Aristóteles atribuía un alma incluso a lo inorgánico y hacen así de él un pampsiquista.

Cuanto más alto ascendemos en el cosmos, tanto más puramente expresa el movimiento la forma que es su fin. En conjunto es el movimiento del mundo el efecto y la expresión de una forma absoluta y libre de toda materia. Esta forma lleva a su término la reacción contra la física preplatónica, en que el mundo nacía de una materia caótica y se explicaba por medio de causas mecánicas. La realidad es en su determinación y en su esencia necesariamente lo que es. No puede explicarse por la simple posibilidad y azar, pues entonces lo mismo puede no ser o ser de otra manera. Tiene que haber una forma al frente del movimiento, y la forma suprema tiene que ser acto puro, determinación y pensamiento de un cabo a otro. Este pensamiento no puede pensar nada más perfecto que él mismo, pues en el término del movimiento del mundo entero está necesariamente la más perfecta cosa existente, puesto que todas las demás se dirigen a ella. No obstante, el pensamiento que se piensa a sí mismo no es una conciencia de sí simplemente formal, desprovista de contenido, un yo absoluto en el sentido de Fichte. En la teleología de Aristóteles son una cosa la sustancia y el fin, y el fin supremo es la realidad más determinada que existe. Este pensamiento sustancial posee de una y la misma vez la suprema idealidad, tal como la concebía Platón, y la rica determinación del individuo, y, por tanto, vida y una perdurable beatitud. Dios es una cosa con el mundo, no porque lo penetre, ni porque albergue en su propio seno la totalidad de las formas del mundo como un mundo inteligible, sino porque el mundo "pende" (ἥσθηται) de él; él es su unidad, aunque no es en él. Como cada cosa pugna por realizar su propia forma, realiza por su parte esa infinita perfección que en conjunto es Dios.

El intento de Aristóteles de hacer producir frutos en el conocimiento del mundo sensible al pensamiento exacto descubierto por Platón, el concepto y la forma, sólo podía consistir en una aprehensión conceptual de la naturaleza y de su esencia; no podía en un principio servirnos para ver en el interior de las causas materiales. El intento creó así una filosofía de la naturaleza que

descansaba en una base "metafísica" en nuestro sentido moderno. La intención del propio Aristóteles fué la opuesta. El filósofo creía que su explicación teleológica de la naturaleza había acabado con la física anterior, que derivaba todo lo que acaece de causas materiales y mecánicas. Sin dejar de reconocer estas causas inferiores, las subordinaba a las causas formales y finales. Materia y fuerza no son "naturaleza". Son los operarios de la naturaleza; esta misma es el constructor que procede según una idea y plan interno. La necesidad natural tal como la entendían los atomistas es evidentemente la condición indispensable de la actividad de la naturaleza como de las técnicas del hombre, mas para el intérprete de la naturaleza no pasa de ser una simple causa secundaria (*συναίτιον*), como ya había enseñado Platón. Cuanto más se dió Aristóteles a la investigación positiva en el curso de su vida, tanto más profundamente hubo de penetrar en el estudio de la especial constitución material de las cosas individuales. Mientras, por lo demás, permaneció su física dentro de la esfera de la discusión conceptual, le ofreció pocas dificultades la relación entre la causa secundaria y la final. El espurio libro cuarto de la *Meteorología*, que contiene el primer ensayo antiguo de una química, ilustra la forma en que tal relación se torna problemática para un seguidor de Aristóteles tan pronto como éste se vuelve hacia la cuestión de la constitución de la materia. La teoría atómica de Demócrito y su concepción del vacío reaparecen instantáneamente como hipótesis de trabajo que en un principio no daña el carácter fundamentalmente teleológico de la física. El autor del libro cuarto de la *Meteorología* pertenece a este estadio de transición.<sup>2</sup> Estratón va más allá y abandona la teleología y la metafísica junto con ella, reconstruyendo la física de Aristóteles sobre una base democritiana. Traslada la "artesanía" de la naturaleza a la materia y sus cualidades. Se ha sugerido ser él autor de este libro, que sería entonces una obra temprana en que lucha la doctrina de su maestro con las concepciones atomistas; pero no necesitamos de un nombre famoso para comprender la dirección del proceso que se revela en esta interesante obra. La física

<sup>2</sup> Sobre lo que sigue ver J. Hammer-Jensen, *Hermes*, vol. I, pp. 113 ss.

teleológica había penetrado desde los últimos días de Platón en el primer período de Aristóteles, y venido a ser el fundamento de la filosofía del último. Encontró un terreno fértil para su principio en la investigación de los reinos animal y vegetal. Cuando pasó a examinar la materia inorgánica, en cambio, fracasó a la larga el principio de la forma y reapareció por su propia virtud el punto de vista atomista.

El interés de Aristóteles por el método impera también en su desarrollo ulterior, como cuando, más tarde, inserta entre la *Física* y la *Metafísica* como un miembro de enlace una investigación especial de la continuidad y eternidad del movimiento del mundo y del movimiento circular, que nos lleva hasta los umbrales mismos de la metafísica, y muestra que la física sin la metafísica es un tronco sin cabeza. La idea fundamental de la metafísica de su último período es también una idea sobre el método, a saber, la de anteponer a la teología una doctrina de la sustancia en general, ampliando así la metafísica hasta hacer de ella un estudio de los varios sentidos del ser. La teoría del ser suprasensible, cuyo objeto era distinto del de la física, se vuelve ahora un estudio de la naturaleza en cuanto ser, del mismo objeto que la física considera bajo el punto de vista del movimiento. Así, los dos objetos fundamentales de la metafísica original —el objeto físico del primer motor y el objeto metafísico de lo suprasensible— pasan a segundo término y en su lugar aparece el nuevo objeto de la morfología del ser. Cabe descubrir en ello las características de la ciencia universal de la realidad del último período de Aristóteles, que empieza a hacer su efecto sobre la metafísica y recibe aquí una fundamentación ontológica y axiomática. El abandono de la especulación en favor de la investigación empírica también dejó sus huellas, según vimos, en la manera de tratar últimamente la cuestión del primer motor. El complemento conceptualmente necesario del cuerpo de la doctrina física, el principio de que depende todo, se vuelve ahora muy semejante a una simple hipótesis cosmológica por su carácter, y la imposibilidad de confirmarlo como otras hipótesis por medio de la experiencia se siente inmediatamente como un defecto incurable.

Este interés por el método tendía a reprimir el interés de

Aristóteles por trazar el cuadro de su filosofía. No le fué dado crear potentes símbolos del contenido de su visión del mundo, como los mitos y alegorías de Platón. El mismo debió de sentirlo así; una vez, en su primera exposición de su propia filosofía, el manifiesto *De la Filosofía*, trató de dar forma plástica a su nueva actitud frente a las cosas con una variante de la alegoría de la Caverna de la *República* de Platón (*supra*, p. 190). La imagen de la ascensión de los hombres subterráneos hasta la visión de los eternos órdenes y formas del cosmos nos impresionan como una fina y personal versión del original platónico, pero dependiente de éste hasta el extremo; y la relación entre su actitud frente al mundo y la de Platón deja la misma impresión. Es como si Aristóteles la diese absolutamente por supuesta, para volverse en el acto a su propio método de argumentación y análisis. Sólo en pasajes aislados nos damos de pronto cuenta, casi con asombro, de la viviente presencia de una sentida totalidad por detrás de la sutil red de conceptos. Permanece latente como la fuerza religiosa impulsiva que hay por detrás de la *Metafísica*, sin que pase jamás a primer término ni se confiese directamente. Esta es la razón de que sólo se revelen ambas cosas en las formas indirectas del pensamiento conceptual y en el método que emplea Aristóteles para luchar con ellas, y la razón de que la fuerza de su filosofía como religión y visión del mundo sólo haya revivido en la historia allí donde los hombres no han buscado simplemente intuiciones estéticas, sino que han conocido ellos mismos algo de esta grave lucha. Intentemos, no obstante, hacernos plásticamente visible su mundo.

Aristóteles introdujo la discontinuidad lógica que caracterizaba, asimismo, el mundo ideal de Platón en el mundo visible. Según Platón, es la imagen más feliz el mundo de las apariciones el flujo heraclítico de todas las cosas, en que hacen su aparición ciertas islas duraderas. Aristóteles no veía la naturaleza así; para él era un cosmos en el que todo movimiento giraba en torno a los centros fijos de las formas perdurables. Sin embargo, no impuso, como cabía temer, a la realidad viva la rígida jerarquía de un mundo de conceptos abstractos; sus formas operan como las leyes constructivas de todo proceso. Pero lo que en ellas más percibimos de todo es la distinción

propia de unidades lógicas rigurosamente determinadas. La imagen con que Aristóteles pinta su mundo es la de τάξις u orden, no la de συμφωνία o armonía. Lo que Aristóteles ambiciona no es una sonora concordancia polifónica, por natural que pudiera ser este sentimiento a un griego helenístico, sino la organizada cooperación de todas las formas a la realización de un Pensamiento superior a ellas. Para dar expresión a esta visión del mundo inventó por una vez una imagen feliz —el movimiento táctico de los guerreros de un ejército con que se ejecuta el plan del general invisible. Comparado con el “aliento que penetra todas las cosas” del monismo estoico, se trata de un mundo clásico de plásticas formas y contornos. Los miembros de este reino carecen de contacto, de reacción dinámica el uno sobre el otro. Este rasgo, extraño al mundo “armoniosamente unificado” de la filosofía imperial, es lo que tenía presente Plotino cuando deseaba algún contacto entre el primer motor y las formas de los motores de las esferas. Otro tanto cabe decir del reino entero de las formas del cosmos de Aristóteles, aunque su ley esté encarnada más pura y bellamente en el de las esferas.

“Las cosas que cambian imitan a las que son imperecederas.”

La generación y corrupción de las cosas terrenas es una revolución estacionaria exactamente en la misma medida que el movimiento de los astros. A pesar de su cambiar sin interrupción no tiene historia la naturaleza, según Aristóteles, pues la constancia de las formas del proceso de la vida orgánica mantiene a éste sujeto a un ritmo que permanece eternamente el mismo. Análogamente se le presenta el mundo humano del estado, la sociedad y el espíritu, no como preso de la imprevisible movilidad de un destino histórico que no retorna jamás, lo mismo si consideramos la vida individual que la de las naciones y culturas, sino como sólidamente fundado en la inmutable persistencia de las formas, que si cambian dentro de ciertos límites, siguen siendo idénticas por su esencia y finalidad. Este sentido de la vida lo simboliza el Gran Año, al término del cual han vuelto todos los astros a su posición originaria, para empezar de nuevo su carrera. Del mismo modo crecen y perecen las culturas de la tierra, según Aristóteles, bajo la acción de grandes catástrofes naturales, que a su vez están en relación causal con

los cambios regulares de los cielos. Lo que acaba de descubrir Aristóteles en este instante se vió mil veces antes, se perderá de nuevo y volverá a verse un día. Los mitos son los perdidos ecos que nos hablan de la filosofía de las edades perdidas, igual en valía a la nuestra propia; y algún día será también todo nuestro conocimiento tan sólo un canoso mito. El filósofo, alzándose sobre la tierra en el centro del universo, abraza dentro de los límites del pensamiento un cosmos apresado él mismo por límites fijos y encerrado en la etérea esfera del cielo extremo. El *Nus* filosófico, al fijar la vista desde la cumbre del conocimiento humano en el ritmo eterno del todo, adivina algo de la pura felicidad sin mancha del espíritu del mundo, que perdura inmóvil, entregado al pensamiento contemplativo.

El viejo cosmos geométrico de los griegos quedó diferenciado, pero no roto por el cuadro del mundo que traza Aristóteles. Dentro de sus líneas típicas quedaron insertas las nuevas ideas del siglo iv. Ahora se ve la realidad desde dentro; ya no es sólida, sino transparente hasta cierto punto. Aristóteles lleva a su término la recepción del platonismo dentro del cuadro griego tradicional del mundo. La perspectiva se ha extendido indefinidamente, así en el espacio como en el tiempo, por obra de las investigaciones astronómicas e históricas de la centuria. En su finitud es el mundo de Aristóteles idéntico al de Platón; pero ha desaparecido el contraste entre los dos reinos que daban al último de los nombrados su especial carácter y espiritual ímpetu, y ahora brilla con colores platónicos el mismo cosmos visible. El cuadro griego del mundo ha alcanzado su máximo de unificada armonía y plenitud. Sin embargo, nada de ello mueve al espíritu del filósofo por el lado estético y emocional, sino tan sólo en la medida en que puede establecerlo conceptualmente la ciencia exacta. Aunque este cuadro singularmente bello se desvaneció hace mucho, sigue la ciencia luchando con los problemas y los métodos que se desarrollaron gracias a él. En ellos, y no en el cuadro como tal, reside la verdadera ἐνέργεια o actividad de su genio.

### III. *Análisis del hombre*

La fundación de la ética como ciencia resultó profundamente afectada por el hecho de haber puesto Sócrates en primer término la cuestión del *conocimiento* moral y de haber continuado Platón en esta dirección. Estamos acostumbrados a considerar como el problema esencial la intención y la conciencia personal, y por eso tendemos a ver en la distinta forma de plantear Sócrates la cuestión una condición histórica de su pensamiento, que oculta lo que era en realidad una cuestión, no de conciencia psicológica, sino de conciencia moral. Por justificable que sea el aclararnos a nosotros mismos los grandes fenómenos de la historia del espíritu griego traduciéndolos a las correspondientes categorías de nuestro tiempo, envuelve ello el peligro de pasar por alto los verdaderos logros de Grecia. Estos logros no residen en la profecía religiosa, ni simplemente en el extremo radicalismo con que aplicaron la moralidad a la vida, sino en su aprehensión de la objetividad de los valores éticos y del lugar objetivo del elemento ético dentro de la totalidad del universo. Sócrates no fué en realidad un teorizante de la ética; buscaba simplemente el camino capaz de conducirlo a la virtud y sacarle de su aporía de ignorancia; pero ya este punto de partida contiene el germen de la conclusión hacia la que había de tender el proceso iniciado por él, la fundación de la "ética". La cuestión "¿qué es lo bueno o lo justo?" no es la cuestión de un profeta, sino la de un pensador. Con todo y afirmar tan apasionadamente el bien, lo que pone en primer término esta cuestión es el descubrimiento de la naturaleza de lo que llamamos bien; y el ignorarlo es la verdadera desgracia a que da expresión. El hecho de que el más grande guía moral de Grecia se interesara tanto por la objetivación y la aprehensión de lo justo, muestra que los griegos sólo podían lograr su más alto triunfo moral mediante la creación de una filosofía de la moralidad. Esta es la razón de que la cuestión de la intención subjetiva y la "realización", de la educación de la voluntad, ocupe un segundo término en Sócrates y éste la trate en una forma que —por mucho que hablemos en torno a ella— no puede satisfacerlos. Para él, como

para Platón, no era esta cuestión tanto la única finalidad directiva, cuanto simplemente el supuesto de la cuestión que ellos sentían con verdadera intensidad, a saber, cuál es la esencia del bien. El camino del conocimiento era largo para ellos; en cambio, que el conocimiento aseguraba el acierto de la acción parecía casi evidente de suyo.

El proceso que va desde Sócrates hasta Aristóteles se ha presentado como un proceso de creciente distanciamiento respecto del primero, en el curso del cual su enseñanza moral práctica se redujo gradualmente a forma teórica, y así es como se presenta realmente si se ve en Sócrates al investigador de la naturaleza de la conciencia y al predicador de un evangelio de libertad moral; en otras palabras, si se le atribuye la moderna actitud protestante y kantiana.<sup>3</sup> Bajo nuestro punto de vista, sin embargo, el verdadero curso de los acontecimientos fué el inevitable proceso de progresiva objetivación de lo moralmente justo, debido a la esencial naturaleza del espíritu griego y no al azar de personalidades particulares. Tan sólo este proceso podía superar la vieja moralidad tradicional, que se desintegraba sin cesar a la vez que el acabado subjetivismo que acompañaba a la desintegración. La lucha por la objetividad había nacido, ciertamente, de la aporía práctica de una poderosa y militante personalidad moral, pero la propia naturaleza de ella la forzó a desenvolverse aliándose al pensamiento filosófico, en que encontró el instrumento con que alcanzar su fin, o, más exactamente, llamando a la vida a un nuevo movimiento filosófico, que creó nuevos instrumentos para ello. El movimiento tomó un camino diferente con cada socrático, según que se acercaran externamente a Sócrates con los problemas sofisticos en posesión ya del propio espíritu, para servirse de él simplemente a fin de enriquecer los propios materiales, pero sin hacerse dueños del núcleo de su problema en su significación suprapersonal, o que reconociendo el nuevo y revelador elemento que había en él, como hizo Platón, se aferraran a este punto, para desarrollarlo con fuerza original.

<sup>3</sup> Cf. Heinrich Maier, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, pp. 516 ss. y 577 ss.

Los investigadores consideran comúnmente como otro simple accidente histórico el que Platón hiciera su gran descubrimiento del Deber moral —para emplear términos modernos— bajo la forma de la Idea, esto es, de una esencia suprasensible dotada de una superior realidad; y excusamos el empleo de este método extraviado señalando las artísticas exigencias del espíritu griego. Pero una vez más no es bastante presumir simplemente de un conocimiento superior, ni imponer precipitadamente nuestro propio punto de vista “más avanzado”. El mismo rasgo que nos parece extraviado o erróneo fué el necesario supuesto histórico del reconocimiento de la verdadera naturaleza de la cosa misma. El descubrir los valores objetivos del espíritu, sean morales, estéticos o lógicos, y el abstraerlos en forma purificada del enmarañado caos de las ideas morales, estéticas y lógicas que ocupan constantemente las almas humanas, sólo fué posible gracias a la visión objetivadora, configuradora, formativa con que se aproximaban los griegos a todas las cosas, incluso las intelectuales, y a la que deben su filosofía y arte específicos. Otros pueblos han conocido por experiencia una gran elevación moral, mas para dar cuenta filosófica de la moralidad como un valor en su forma pura tuvieron que venir al mundo los griegos y Platón. La Idea, en el momento de su aurora en el espíritu griego, pareció ser por natural necesidad una realidad objetiva, independiente de la conciencia en que se refleja. Y puesto que había sobrevenido como respuesta a la cuestión socrática “¿qué es de tal manera?”, poseía también los atributos del objeto de la lógica, del concepto. Tal es el único camino por el cual fué posible reconocer, a aquel nivel no abstracto del pensamiento, dos de las propiedades esenciales del Deber moral, su indisputabilidad y su incondicionalidad. Platón debió de pensar, al descubrir la Idea, que alcanzaba por primera vez una verdadera comprensión de la esencia de la obra toda de Sócrates: la erección de un superior mundo intelectual de incommovibles fines y términos (τέλος, ὄρος). En la visión trascendental del Bien en sí, que no cabe derivar de experiencia sensible alguna, encuentra ahora lo que la satisface la busca socrática.

A Platón le entusiasma el presentar su descubrimiento filosófico de que el único motivo moralmente válido de la actividad

humana es el puro Bien, en la forma popular en que buscaba el griego el bien supremo o la vida mejor. A las numerosas sugerencias que ya se habían hecho, y abarcaban más o menos todos los bienes del mundo, opuso la suya propia, de que "un ser humano se torna feliz cuando se torna bueno". Sólo el hombre bueno puede emplear rectamente los bienes del mundo, y por eso únicamente para él son bienes en el verdadero sentido de medios para el Bien. El ser humano, es, sin embargo, independiente de ellos y lleva la felicidad en su propio interior. Así destierra Platón el eudemonismo y la ética de bienes, las bases de toda visión popular griega de la vida. Mas como verdadero griego vuelve a llamarlos en el mismo instante, aunque en nueva y más alta forma. La visión del Bien en sí es el fruto de toda una vida de fervoroso trabajo. Supone la gradual familiarización del alma con el "bien mismo"; éste sólo se revela a aquel que busca realmente la sabiduría, y, por tanto, sólo al término de un penoso camino intelectual que pasa por todos los métodos de argumentación (*μέθοδοι λόγων*). A diferencia de un conocimiento mecánico, no puede transmitirse de una persona a otra. La vida mejor es, por consiguiente, la vida "filosófica", y el Bien supremo es la interna felicidad de aquel que aprehende verdaderamente el Bien.

Así vino a ser Platón no sólo el descubridor teórico de la moralidad, sino también el creador de un nuevo ideal de vida, aunque admite la moralidad común como un nivel inferior al lado de la virtud filosófica. En el curso de su desarrollo ulterior se tornó la vida filosófica de un carácter cada vez más religioso, igual que el concepto de Dios tomó el lugar de la Idea del Bien como medida de todas las medidas. Pero a través de todas las fases de su desarrollo, siguió siendo el centro de su interés el problema de los valores y las normas objetivas. La vida "en referencia al fin" entrañaba el impulso de luchar por conseguirlo. A Platón le había causado de hecho una sobrecogedora impresión el mundo recién descubierto de los puros valores objetivos y la nueva seguridad que daba a la vida.

Los primeros diálogos de Aristóteles están llenos de un enorme fervor por la vida filosófica de Platón, pero al mismo tiempo hasta un libro tan temprano como el *Protréptico* señala

claramente los límites de la influencia que podía ejercer sobre la realidad cívica este ideal exclusivo de aristocracia intelectual. El intento de imponerlo a la vida entera de la nación sólo podía conducir a una completa renuncia a la realidad, puesto que la realidad se mostraba incapaz de adoptarlo. La tendencia a renunciar al mundo, junto con un negro pesimismo acerca de sus bienes y una crítica implacable de su sociedad no intelectual, es harto patente en las primeras obras de Aristóteles. Frente a este desánimo resalta con la mayor claridad su optimismo metafísico-religioso, que brilla sobre toda la pobreza y toda la miseria de este mundo, y pugna por llegar con el puro intelecto, a través de este reino de las apariencias, hasta la meta que nos hace señas desde la vida inmortal. La duradera impresión recibida por Aristóteles de esta manera platónica de ver las cosas no puede ponerla en duda nadie que haya seguido la influencia de la misma a través del desarrollo ulterior del filósofo, pero también debemos tener presente el fondo que nos oculta esta manera de ver típicamente académica. En esta escuela empezó el movimiento que culminó en la ética de Aristóteles, y hasta los diálogos de éste delatan algo del penetrante análisis de conceptos que lo trajo a la existencia. Aquellos hombres querían entender el alto ideal de la vida filosófica por medio de la naturaleza del mismo espíritu humano, y al hacerlo así, aunque debido a la falta de una psicología analítica pudo al pronto parecerles que encontraban confirmada su fe en la primacía del espíritu cognoscente sobre las otras partes del alma, tropezaron en todo caso con el problema de las diferentes "partes" del alma y con la cuestión de hacer justicia a las partes irracionales también, es decir, de incluirlas en el proceso de asimilación del espíritu a Dios. Lo mismo en el *Filebo* que en el *Protréptico* aparecen otras "vidas" además de la filosófica, y se hace un intento para ponerlas en relación. Una cuestión como la del papel desempeñado por el placer en la pura vida filosófica conduce a la investigación de los motivos de la acción moral; y la idea pedagógica de la vejez de Platón, que había que educar a los jóvenes para el bien acostumbrándolos desde el primer momento a sentir placer en el bien y desplacer en el mal, está ya cerca de la ética de Aristóteles, según la cual un acto sólo es bueno cuando va



acompañado de la alegría en el bien. También debió de trabarse en la Academia sobre el problema del carácter, puesto que Jenócrates dividía la filosofía en lógica, física y ética o estudio del carácter. Los últimos diálogos de Platón presentan señales de una teoría de la voluntad y de la responsabilidad moral, que prueba que no fué Aristóteles la primera persona que alcanzó la maestría filosófica en esta cuestión tan discutida en el derecho penal griego. Cuando Aristóteles examina y rechaza definiciones de tales términos como elección, felicidad y placer, probablemente las toma todas de las discusiones de la Academia. La intelectualización de las viejas metáforas de Platón y la fundación de la ética como ciencia aparte estaban ya en plena marcha en aquella escuela. Aristóteles es simplemente el platónico que siguió estas tendencias con la mayor resolución.

No era él un legislador moral a la manera de Platón. Ni ello entraba en los límites de su propia naturaleza, ni lo permitía el progreso de los problemas. Aunque su ética empezó por estar saturada de la idea de la norma divina, y por considerar toda vida como el servicio y conocimiento de Dios, hasta en sus más antiguas obras denota el nuevo elemento otra dirección, a saber, el análisis de las formas de la vida moral tales como son realmente. Aristóteles abandona la teoría de la virtud de Platón por una teoría de tipos vivientes, adaptada a la rica realidad de la vida moral en todas las manifestaciones concebibles, incluyendo la economía, la sociedad, las relaciones de clase, el derecho y los negocios. Entre este estudio realista de la vida cívica y las elevadas ideas recibidas de la filosofía religiosa de Platón que forman la armazón del conjunto, hay una gran tensión. Aunque Aristóteles explica los tipos del hombre justo, del valiente, del orgulloso, del liberal y del magnífico por medio de un solo concepto formal de la virtud, el principio del justo término medio, y aunque no desarrolla sus tipos mediante una pura descripción, sino mediante una construcción dialéctica en que cada rasgo está lógicamente enlazado con los demás, su contenido está tomado de la experiencia, y los tipos mismos brotan de relaciones de hecho tales como se dan realmente. La discusión inicial de la naturaleza fundamental de la virtud está orientada con vistas a la cuestión de la intención moral y de su cultivo.

Esto era un decisivo paso adelante; la esencia del valor moral se saca ahora del yo subjetivo y se acota la esfera de la voluntad como el dominio peculiar de ese valor. Esto da realmente a la virtud del carácter la preeminencia sobre la del intelecto, y por eso se le dedica la mayor parte de la discusión, aunque Aristóteles está todavía lejos de trazar una división fundamental entre ambas. La teoría de la virtud ética se vuelve ahora hasta cierto punto una ética dentro de la ética; y determina el nombre del conjunto. A base de Aristóteles solo ya no veríamos por qué la teoría de la virtud intelectual entra en cualquier forma que sea en la ética, si no supiéramos que para Platón (y para Aristóteles en su juventud) había sido el verdadero centro, la ciencia del más alto valor objetivo. Hasta en sus últimos días siguió vinculando Aristóteles el más alto fin de la vida humana con el fin divino del mundo, haciendo culminar la ética en metafísica teórica; pero el acento ya no cae principalmente sobre la aprehensión de esta norma eterna, sino sobre la cuestión de cómo puedan los individuos humanos realizar esta norma en su voluntad y actividad. Así como en ontología hizo dar a la Idea de Platón frutos en la aprehensión del mundo de las apariencias, de igual manera hizo en la ética adoptar a la voluntad del individuo moral la norma trascendental, objetivándose a sí misma en esta forma. Naturalmente que una vez interiorizada así la norma pierde su carácter de validez universal, pues no hay imperativo alguno que sea igualmente obligatorio para todos los hombres, si se exceptúa una generalización puramente formal o desprovista de todo contenido. La finalidad de Aristóteles es la de unir la idea de la completa obediencia a la norma con la mayor variedad individual. La personalidad moral es "una ley para sí misma". De esta manera entra la idea de la autonomía moral de la persona, que había sido extraña a Platón, por primera vez en la conciencia griega.

Las dos partes principales de la ética de Aristóteles, la doctrina ética de la moralidad basada en la buena voluntad y la doctrina metafísica de la contemplación de Dios como norma nuestra, manifiestan una tendencia a separarse cada vez más la una de la otra, en el curso del desarrollo intelectual del filósofo. La verdadera "ética" o teoría del carácter, que en la *Etica*

original estaba estrechamente enlazada con la culminación teológica, se hace más tarde independiente, encontrando un principio propio en la prudencia moral práctica. Aristóteles acabó por abandonar totalmente el intento de trasladar la primacía de la razón teórica de Platón a la esfera de la ética cotidiana. Claro que había rebajado la "sabiduría" y el *Nus* de Platón al nivel de una simple "razón teórica", y que la necesidad de una rigurosa distinción entre la ética cívica y la ética metafísica es un directo resultado de la intelectualización de estos conceptos, que para Platón significaban a la vez el conocimiento del bien y la bondad efectiva del alma. Así conservó Aristóteles también en la ética el carácter fundamentalmente crítico de su filosofía. El resultado fué un enorme ensanchamiento y refinamiento en la comprensión psicológica del yo moral, y la comprensión del "intelectualismo" y del elemento metafísico en un espacio sumamente pequeño. Pero lo mismo que en metafísica, también en ética sigue siendo en último término un platónico, allí al explicar teleológicamente el mundo de la experiencia por relación a su sumo fin inexperimentable, aquí al reconocer, más allá de la moralidad cívica corriente y del reino de la voluntad y de la acción práctica, una vida que se pasa en la contemplación de lo eterno, que en su estimación merece incondicionalmente la palma y que está a un nivel más alto incluso bajo el punto de vista ético. En la *Ética Nicomaquea* hace, sin embargo, independiente de esta teología la moralidad de la vida cívica. Son dos distintos mundos de diferente rango. La aparición de la "vida teórica" al final de la obra no significa ahora que deba "hacerse inmortal" en la medida de lo posible todo cambio terrenal, sino que por encima del mundo de la moralidad práctica hay otro más alto. Así inserta Aristóteles el mundo platónico de su juventud en el mundo real, dándole el puesto más alto dentro de él, el lugar desde el cual brilla sobre este mundo la luz de lo eterno. Esta yuxtaposición de las dos "vidas" se ha sentido siempre ser en alguna forma personal y dependiente de la propia experiencia del filósofo. No posee la radical coherencia ni de Platón, que sólo encuentra digna de vivirse la vida filosófica, ni de Kant, que rompe de una vez para todas con la primacía de la razón teórica y declara ser la voluntad moral

la cosa más alta del mundo. Tanto en ética como en metafísica hace Aristóteles una pequeña parte del camino con Kant, pero hay algo en él que le hace retroceder antes de la conclusión final. Ni la autosuficiencia de la pura ciencia natural, ni la confianza de la simple voluntad en sí misma para cumplir las propias obligaciones morales, satisfacían su sentido de la realidad y de la vida. El mundo trascendente de Platón no le dejaría escapar, y él tenía conciencia de que al acogerlo había añadido una nueva porción de la realidad a la vieja estructura griega del mundo. Sólo así podemos explicar por qué su *Nus* toma un fulgor casi místico en las artes teológicas de su metafísica y ética. Esta cima de la contemplación humana pasa directamente del reino intelectual de Platón al mundo de hechos de Aristóteles, dando a la visión de la vida de éste su peculiar y moderna tensión y bilateralidad.

En política, la que sólo rozaremos brevemente aquí, la estratificación interna es la misma que en ética y metafísica. De hecho, es el desarrollo histórico particularmente claro en este campo. Bajo el punto de vista de la historia del espíritu, reside el problema decisivo de la política de Platón en aquella estricta e incondicional subordinación del individuo al estado con que "restauraba" la vieja y auténtica vida griega. En el siglo cuarto hacía mucho que esta vida había quedado quebrantada por la preponderancia de las fuerzas e intereses comerciales en el estado y en los partidos políticos, y por el individualismo intelectual que se había hecho general durante el período. Probablemente veía con claridad toda persona inteligente que el estado no tenía salvación a menos que se superase tal individualismo, o siquiera la forma más cruda de él, el desenfrenado egoísmo de cada persona; pero era difícil desembarazarse de él cuando hasta el estado estaba inspirado por el mismo espíritu—había hecho realmente de él el principio de sus actos—. La política predatoria de finales del siglo v había empujado gradualmente a los ciudadanos a rodar por estos nuevos caminos del pensamiento, y ahora el estado sucumbía víctima de la idea egoísta, tan impresionantemente descrita por Tucídides, que él mismo había convertido en principio. El viejo estado con sus leyes había representado para sus ciudadanos la totalidad de las normas

“consuetudinarias”. Vivir de acuerdo con las leyes era la más alta ley no escrita en la antigua Grecia, como Platón lo recuerda tristemente por última vez en su *Critón*. Este diálogo presenta el trágico conflicto del siglo IV agudizado hasta el absurdo consciente; el estado es ahora tal, que de acuerdo con sus leyes tiene que beber la cicuta el hombre más justo y más puro de la nación griega. La muerte de Sócrates es una *reductio ad absurdum* del estado entero, no simplemente de los dignatarios contemporáneos. En el *Gorgias* mide Platón el estado de Pericles y sus débiles sucesores con el patrón de la ley moral radical, y llega a una condenación absoluta del estado histórico. Cuando en la *República* va hasta sacrificar completamente la vida del individuo al estado, con un rigor tan unilateral como intolerable para los sentimientos naturales de su siglo, su justificación está en el distinto espíritu de su nuevo estado. El sol que brilla sobre él es la Idea del Bien, que ilumina hasta sus rincones más oscuros. Así, la subordinación de todos los individuos a él, la conversión de las personas emancipadas en verdaderos “ciudadanos” de nuevo, sólo es, después de todo, otra manera de expresar el hecho histórico de que la moralidad había acabado por separarse de la política y de las leyes o las costumbres del estado histórico, y de que, por ende, es la conciencia independiente del individuo el tribunal supremo incluso para las cuestiones públicas. Había habido conflictos de esta índole antes; lo que es nuevo es la proclamación de la existencia de un conflicto permanente. La exigencia de Platón de que los filósofos sean reyes, que mantuvo en pie hasta el final mismo, significa que el estado debe volverse ético de un extremo al otro. Revela que las personas que estaban más arriba en la escala intelectual ya habían abandonado la verdadera nave del estado, pues un estado como el de Platón no hubiera podido vivir en sus propios días, ni quizás en ningunos otros.

Aristóteles conserva la subordinación externa de la ética a la política de Platón, pero también en él está la verdadera fuerza en la primera, y de ella deriva el filósofo la norma del estado mejor y el contenido de la “vida mejor”. Mas este punto de partida presenta a su sentido de la realidad insolubles dificultades, que conducen desde los comienzos mismos del más anti-

guo esbozo del estado ideal a la primera formulación clara del profundo conflicto escondido en el estado de Platón. Tampoco en política vive Aristóteles en el mundo ideal, sino en la tensión entre la Idea y la experiencia. Pero la vida política real de su tiempo no le permite encontrar forma alguna de aflojar esta tensión. En metafísica y ética deja abierta la puerta que da paso al mundo de Platón, a pesar de su propio punto de vista inmanente, pero si puede hacerlo así es porque ese mundo es real dentro de él mismo. En política, en cambio, el “estado mejor” se reduce a una simple utopía, que no muestra sino con demasiada claridad que lo más a que cabe llegar por tal camino es a una simple institución educativa. Dicho sea de paso, Aristóteles formuló realmente con claridad el problema del poder —que agrega a la idea del estado de Platón como una especie de signo de interrogación—, explicando también cómo no toda “dominación” es radicalmente mala; pero no alcanzó una solución satisfactoria, y en aquel estadio avanzado de la cultura griega general era, sin duda alguna, una solución práctica absolutamente imposible.

El problema del estado era enteramente indomable. El conocimiento teórico de su propia vida política que tuvieron los griegos alcanzó su punto culminante, como el consciente y nervioso nacionalismo del partido demosténico, en un momento en que había empezado a declinar el estado-ciudad griego. Era éste una forma que ya había vivido su vida y que sucumbía ahora ante sociedades de una índole más ruda, pero que aún conservaban su vigor. En su esbozo del estado ideal se vuelve inmediatamente Aristóteles hacia la importante cuestión de si no será el único objetivo posible el de escapar al estado, y empieza su análisis de la vida política real declarando que por lo que respecta a la realidad no hay nada que hacer para el filósofo, sino aportar su superior conocimiento de las condiciones de cada constitución particular al adecuado tratamiento de los desórdenes políticos según se producen. Esta actitud de resignación es típica de las personalidades intelectuales de la época, incluso de los políticos prácticos, que se acercaban al estado todos y cada uno con un cierto despego, y cuya política no pasó nunca de ser una especie de experimento. Este despego y la

conciencia de él fueron más allá con Aristóteles, porque siendo éste un hombre sin estado, vivió como observador objetivo en un gran estado en los estertores de disolución, y se había hecho dueño de la enorme riqueza de formas y posibilidades. La única comunidad efectiva que seguía teniendo una fuerte influencia sobre los griegos de su época era la sociedad civil con sus firmes ideas sobre educación, conducta y urbanidad. Significativamente no la cuenta Aristóteles como una fuerza política, sino como parte de la permanente formación ética de la personalidad, y por eso la discusión que hace de ella aparece en la *Ética* bajo la forma de "virtudes" especiales. El sostén externo e interno de la vieja moralidad habían sido las leyes del estado; el de la moderna eran las formas objetivas de la sociedad. No hay ningún individualismo ético abstracto en Aristóteles —hasta los estoicos y epicúreos se mantuvieron lejos de tal extremo, a pesar del cosmopolitismo de los primeros y de la amistad ideal de los últimos—, pero su *Política* muestra con un crudo realismo que la sociedad misma sólo es un pequeño grupo de personas favorecidas arrastradas de aquí para allá y llevando una existencia precaria en medio de la lucha universal por el dinero y el poder. Finalmente, la ética helenística vino a descansar en la idea de la libertad interior, que sólo ocasionalmente aparece en Aristóteles, y que sentó de una vez para siempre la independencia del individuo respecto del estado y la sociedad. Dentro de la ética de Aristóteles sólo existe esta autosuficiencia para el hombre que participa en la "vida teórica", e incluso para él sólo a base de ciertas condiciones; pero esta acrecentada sensibilidad para la dependencia del hombre respecto de la "fortuna" y las circunstancias externas, es ella misma justamente una expresión de aquel anhelo de libertad interior y de aquel sentido de la dignidad moral de la personalidad que son característicos de toda la edad.

#### IV. La filosofía como ciencia universal

La filosofía de Aristóteles representa las dificultades sentidas por su tiempo acerca del universo y expresadas por él con el arte más acabado del pensamiento metódico. Sus investigaciones científicas, en cambio, son más y van mucho más lejos que

la visión de sus contemporáneos. Ver este lado de su obra a una luz falsa, aplicándole los patrones del conocimiento empírico y de la ciencia moderna, no es sino demasiado fácil y se ha hecho una y otra vez, tantas cuantas atrajo el filósofo la atención de los representantes de las ramas especializadas de la ciencia o de los historiadores de las ciencias positivas. Quizá, sin embargo, podamos aventurarnos a esperar que hoy resulte clara la *naïveté* de todas las comparaciones semejantes, incluso para aquellos que no han sido educados en el pensamiento histórico, y que estamos dispensados de la obligación de examinarlas. Podemos aquí no sólo eliminar la cuestión de la exactitud de las observaciones de detalle de Aristóteles, sino también prescindir de dar cuenta precisa alguna de su obra como inventor de métodos, obra que hizo época, puesto que nuestra misión se reduce a justipreciar la significación de sus investigaciones como signo de la evolución de la filosofía.

La ampliación de la "filosofía" platónica hasta hacer de ella la ciencia universal fué un paso que impuso a Aristóteles su alta estimación de la experiencia y su principio de que la especulación debe basarse en la realidad perceptible. No obstante, sólo tuvo lugar gradualmente, porque, aunque Aristóteles fué por naturaleza un investigador desde un principio y sobresalió como el gran lector entre los platónicos abstractos —el dicho de que Platón lo llamaba así es esencialmente exacto en todo caso—, la actitud intelectual de su primer período, el período trascendental, es incompatible con su ulterior devoción sin reservas al mundo infinito de los hechos. Desde el comprender teóricamente la necesidad de introducir la experiencia en la esfera del pensamiento filosófico, fundando lógicamente un concepto del ser cercano al mundo de las apariencias, hay todavía mucho trecho hasta el recoger y trabajar una gigantesca masa de hechos puramente por el interés de ellos mismos; y allí donde poseemos una visión detallada del desarrollo intelectual de Aristóteles, podemos aún ver claramente cómo una vez que puso el pie en este camino se vió conducido paso a paso más lejos por él. Un ejemplo bastará. El famoso bosquejo del proceso que va de Tales a Platón en el libro primero de la *Metafísica* es estrictamente filosófico por su intención; su propósito es derivar los

cuatro principios en que basa la metafísica Aristóteles, es decir, no es histórico, como se ha supuesto frecuentemente, sino sistemático. Comprime y retuerce los hechos en interés de aquello que desea extraer de ellos. En el último período de Aristóteles se ensanchó este resumen hasta convertirse en una historia general de las ciencias, yendo mucho más allá de su propósito originario y tornándose una ciencia independiente, gobernada tan sólo por su interés por el material. La colección de constituciones es más bien algo distinto; en todo caso, esta investigación empírica no dejó de formar teóricamente parte de la política, siendo su relación con ésta ciertamente más apretada que la de la historia de las ciencias con la metafísica. Pero aun en política es el avanzar desde la simple erudición libresca, y desde el principio de tomar en cuenta la experiencia, hasta la elaboración de todo aquel material constitucional, un paso inmenso, que nos lleva más allá de los límites de la filosofía propiamente tal.

Cualquier otro ejemplo serviría para convencernos en una forma semejante de que a pesar de la coherencia interna de su evolución, entrañó ésta un decisivo desplazamiento del centro de gravedad en dirección de la ciencia positiva. El filósofo conceptual se tornó un científico que explicaba el mundo entero de una manera universal. Filosofía fué entonces para él el nombre de la esfera de las ciencias en su totalidad. Cuando se acuñó la palabra, significaba en primer lugar cada especie de estudio o de interés intelectual, y en un sentido más estrecho la busca de la verdad y el conocimiento. La primera persona que le dió un significado terminológico permanente fué Platón, quien necesitaba para describir *su* forma de conocer una palabra que expresara desde el primer momento la inasequibilidad de la meta trascendental del conocimiento y la eternidad de la lucha por alcanzarlo, la suspensión entre la ignorancia y la "sabiduría". Pero nunca había significado la unidad establecida y la totalidad presente del conocimiento. Semejante idea aún no había entrado jamás en absoluto dentro del cerebro de nadie. En Aristóteles no tomó la forma de un intento de justificar la reunión y organización de todas las ciencias existentes en una escuela por medio de un ensayo de sistematización externa. Aristóteles no fué un enciclopedista. Es lo que muestra el hecho de que aun-

que puede haber sido su teoría proceder así, de hecho no acogió en su "filosofía" las ciencias independientes más antiguas, tales como la matemática, la óptica, la astronomía y la geografía. Tan sólo entró la medicina, que se persiguió diligentemente, porque brindaba, y en el grado en que brindaba, un fértil campo de aplicación de las ideas morfológicas de Aristóteles. No lo hacían así aquellos otros estudios, y estas excepciones muestran que la pasmosa universalidad de la ciencia de Aristóteles es el resultado de un desarrollo orgánico que parte del punto central de su filosofía, el concepto de forma. Este concepto determinó los límites de lo que podía dominar su filosofía. Cuando desarrolló su "forma", pasó de un concepto teórico del ser a un instrumento de ciencia aplicada, un estudio morfológico y fenomenológico de todas las cosas. Con ello puso a la filosofía en situación de alcanzar una visión científica del conjunto de la realidad. La filosofía imperó sobre todas las provincias del conocimiento en un grado no igualado desde entonces jamás. Pero debemos insistir en que la causa de este hecho está en que su filosofía poseía el poder de crear ciencias, de tal suerte que de su seno estuvieron brotando siempre nuevas, tales como el estudio biológico, morfológico y fisiológico de la naturaleza o las ciencias biográficas y morfológicas de la cultura. La simple lógica o la sistemática formal nunca logró hacer capaz a la filosofía de conservar tal lugar en la ciencia, ni menos aún lo logró una visión del universo arbitrariamente dictada.

La relación entre ciencia y visión del mundo es el punto problemático en la filosofía de Aristóteles. Hay dos aspectos en ella, puesto que la ciencia descansa en principios que debe establecer no ella misma, sino la filosofía, mientras que por otra parte la filosofía está edificada sobre la base de la experiencia científica. Aristóteles creía que con esta manera de concebir el pensamiento y la experiencia podía hacer de la filosofía de Platón una ciencia crítica; pues aunque no distingue filosofía y ciencia dándoles diferente nombre, el punto de partida de su crítica de toda la filosofía anterior es un firme concepto de lo que constituye la ciencia. Incluso dentro de su propia filosofía reconoce que el conocimiento de hechos de las ciencias especiales es científico en un grado superior, no por su mayor exactitud

(pues ésta más bien pertenece al pensar conceptual), sino por su inexpugnable realidad; el problema de si lo suprasensible es real dió origen a toda suerte de incertidumbres en la otra esfera. El mundo intelectual de Aristóteles presenta desde fuera un aspecto unitario, pero lleva en su interior una discordia consciente en la idea fundamental de que filosofía y ciencia tienden a la divergencia, a pesar de los esfuerzos del filósofo por conjuugarlas concibiendo la filosofía en el sentido más estricto y más alto del término como la conclusión necesaria del estudio de la realidad. La ciencia griega siempre había recibido fuertes estímulos de esa actitud metafísica frente al mundo que es la fuerza impulsiva de la filosofía, y cada una de las dos había fomentado la otra en el curso del desarrollo de ambas. Mas una vez en la cumbre se encontraron en conflicto. Aristóteles las devuelve a un equilibrio inestable. Este instante representa el alto punto de la confluencia de los respectivos cursos.

En los tiempos postaristotélicos, ni la filosofía ni la ciencia fueron capaces de mantenerse a semejante altura. La ciencia necesitaba más libertad de la que le daba la filosofía. Sus resultados ponían frecuentemente en duda los métodos y principios de explicación de que la había pertrechado la filosofía. Por otro lado, las clases cultivadas, que habían perdido su religión, necesitaban una visión metafísica del mundo y tentaban a la filosofía a renovar su audaz vuelo especulativo; y debemos admitir que al tratar de dar satisfacción a este anhelo, no hizo la filosofía sino obedecer al impulso de la propia conservación. Comparados con la actitud crítica de Aristóteles, se ven el estoicismo y el epicureísmo como un dogmatismo y el colapso de la filosofía científica. Tomaron la técnica lógica de Aristóteles y desarrollaron el contenido de algunas de sus ideas metafísicas, mezclándolas con otras más viejas y hasta primitivas; o renovaron la física presocrática, como Epicuro renovó a Demócrito, edificando un ideal ético de la vida sobre aquella base. El centro de gravedad pasó a la metafísica y la ética; la verdadera investigación no se prosiguió en absoluto. Después de la tercera generación adoptó el Perípatos la misma tendencia práctica, aunque no pudo competir en este campo con los estoicos y los epicúreos; el resultado fué el lamentable colapso de la escuela

después de Estratón. Este gran investigador muestra claramente, sin embargo, cuál era el único camino que podía tomar en semejantes circunstancias el movimiento iniciado por Aristóteles. En su tiempo estaba ya la ciencia peripatética en contacto con Alejandría, donde el terreno era más favorable que en Atica para el desarrollo de las ciencias positivas, y donde soplabla el viento vivo de la realidad. La ciencia alejandrina es la continuación espiritual del último período de Aristóteles. Allí se rompió definitivamente el lazo de unión entre ciencia y filosofía; la técnica infinitamente refinada de la investigación ptolemaica renunció al centro intelectual fijo que la detallada obra de Aristóteles había poseído en su gran visión espiritualista del universo. Por otra parte, los descubrimientos más importantes de la ciencia antigua se deben a esta separación, que fué una necesaria emancipación del investigar. Fué entonces cuando la medicina y la ciencia natural, juntamente con la filología exacta, alcanzaron su mayor florecimiento, representadas por figuras como las de Aristarco, Aristófanes, Hiparco, Eratóstenes y Arquímedes. Bajo el punto de vista de la filosofía y la ciencia aristotélica no es nada de esto, naturalmente, sino la mitad del reino del intelecto; pero el deseo de una visión metafísica del mundo y el deseo de rigor científico no volvieron a juntarse jamás en el mundo antiguo. Aristóteles es un clásico, a pesar de su fecha tardía, precisamente porque unió ambas cosas, aunque hasta en él prepondere la investigación y la explicación sobre la creación de plásticos cuadros del mundo.

Con todo y ser tan elevado de suyo el ideal de Aristóteles, lo que todavía es más maravilloso es su realización en el espíritu de un solo hombre. Es y será ésta siempre una maravilla psicológica en la que no podemos penetrar más profundamente. La palabra "universalidad" sólo pinta su asombrosa capacidad de dispersarse por todos los campos de la realidad y su enorme poder de asimilación, dos cosas que sólo podían conseguirse en un consciente período de técnica. Pero lo que es mucho más grande es el rango intelectual de abarcar a la vez la contemplación de las esencias suprasensibles por medio del puro *Nus*, una inteligencia conceptual aguda como un cuchillo y una precisión microscópica en la observación sensible. Este fenómeno resulta

más comprensible si observamos en el curso del desarrollo intelectual de Aristóteles que la originalidad y el poder de asimilación se equilibran recíprocamente, pero aún así su inclinación a la metafísica y su talento altamente desarrollado para la experiencia interior siguen siendo algo único en la estructura espiritual de un observador y descubridor señalado. A pesar de las muchas capas de su mundo espiritual, hay una gran unidad en él, porque todas las potencias del filósofo están desarrolladas tan sólo en la medida en que sirven de instrumentos para la contemplación objetiva de la realidad. Su *Nus* carece del poder transformador del mundo propio de Platón, su pensar conceptual de la práctica solidez del dogmatismo, su capacidad de observación del arte de las invenciones y los perfeccionamientos técnicos; las tres cosas están unidas en una sola función, la aprehensión de lo que es. Todo su poder creador se agota en la continua producción de nuevos instrumentos para servicio de esta obra.

El supuesto de esta total entrega a la contemplación del mundo es la objetividad, en cuyas últimas profundidades espirituales no podemos penetrar, pero de que está embebido todo lo que produjo Aristóteles y que él legó a la ciencia helenística. Ya observamos que no debe confundírsela con la impersonalidad, sino que es una forma suprapersonal del espíritu. Está tan lejos de la objetividad artística de que en sus escritos reviste Platón su pasión espiritual por transformar la vida humana, como de la objetividad de esa especie, representada por Tucídides, que escapa a los dolores de un terrible destino histórico viéndolo bajo la forma de acontecimientos y beneficiándolo bajo la forma de conocimiento político. En estos dos escritores áticos es la lucha por la objetividad la reacción de un yo que se concentra en los valores soberanos y siente un interés apasionado por la vida. En ambos casos debemos hablar de objetivación más bien que de simple objetividad. La objetividad de Aristóteles es algo primario. Expresa una gran serenidad frente a la vida y el mundo, que en vano buscamos en Atica desde Solón hasta Epicuro. Se la encuentra más bien en Hecateo, Herodoto, Anaxágoras, Eudoxo y Demócrito, por mucho que estos hombres difieran unos de otros. Hay en ellos

algo peculiarmente contemplativo y no-trágico. También Aristóteles poseía aquel universal horizonte jonio, de cuya vastedad emancipadora del alma no tuvieron atisbo los apiñados atenienses. Al mismo tiempo ejerció la esencia del espíritu ático una profunda influencia sobre él, como la había ejercido sobre Herodoto, dando a su amplia *ιστορία* o investigación su unidad y rigor de principio. Gracias a estos dones vino a ser lo que no fué dado ser a ninguno de los contempladores jonios del universo, el imperioso organizador de la realidad y de la ciencia.

APENDICES



I

*SOBRE EL ORIGEN Y LA EVOLUCION DEL IDEAL  
FILOSOFICO DE LA VIDA*

LA MEMORIA de los más antiguos pensadores griegos pervive en la literatura de las centurias siguientes gracias a la duradera asociación de su nombre a determinadas doctrinas y cuestiones, mientras que sus escritos —en la medida en que los dejaron— perecieron tempranamente. Al lado de esta tradición llamada doxográfica, consignada por escrito y depurada en los trabajos histórico-filosóficos de la escuela aristotélica, ante todo en la gran obra de Teofrasto *Φυσικῶν δόξαι*, se ha conservado de ellos un recuerdo oriundo de una fuente enteramente distinta. Según él, no son las más antiguas figuras de la historia de la filosofía los representantes de unas maneras de ver, más o menos primitivas y largamente superadas, en punto a toda clase de singulares cuestiones, sino los venerables arquetipos y encarnaciones de aquella forma de la vida intelectual que es característica de los filósofos de todos los tiempos, y que en sus más tempranos iniciadores parece incorporada con especial pureza y ejemplaridad. Esta tradición no acierta, sin embargo, a referir de aquellos antiguos pensadores sino tan sólo algunos rasgos generales y típicos, encontrando por lo mismo significativamente su expresión en la forma de anécdotas y apotegmas. Pero al enlazarse así estos rasgos típicos con los nombres de individualidades tan marcadas y conocidas, surgió junto a la tradición impersonal de las doctrinas una imagen de los filósofos más antiguos que en los siglos posteriores compensó la falta de toda suerte de noticias sobre su personalidad humana, e incluso se tomó muchas veces por auténtica tradición histórica. Tales historias nos las cuentan los filósofos posteriores desde Platón, llenos de respetuosa admiración. En su origen brotaron ciertamente en parte de un he-

cho de todo punto distinto, la extrañeza del pueblo ante el nuevo tipo humano del investigador y del docto ajeno al mundo y apartado de la vida, cuyas paradojas y extravagancias encuentran su expresión en las aludidas anécdotas, como la historia que cuenta Platón de Tales, que por observar el cielo cayó en un pozo, atrayéndose la mofa de una aguda sirvienta tracia —o sea del más inculto de los seres humanos que era capaz de representarse un heleno—, por querer descubrir lo que había en el cielo, no viendo ni siquiera lo que tenía delante de los pies.<sup>1</sup> En los sembrados de Demócrito pastaban los rebaños, refiere Horacio en sus *Epístolas*, mientras que el raudo espíritu del filósofo se perdía separado del cuerpo en la lontananza.<sup>2</sup> Con ocasión de las particiones de la rica herencia paterna, le burlaron sus hermanos, por querer que se le entregase su parte en efectivo, a fin de hacer largos viajes. No recibió todo lo que valía su parte y acabó con la suma en sus viajes a Egipto y a Caldea. En vida de su padre solía encerrarse para trabajar en una casucha que había en el jardín y que se había usado durante algún tiempo como establo. Un día ni siquiera advirtió que su padre había atado allí una ternera destinada al sacrificio, sino que permaneció tranquilamente bajo el mismo techo, hasta que fueron a buscar al animal para conducirlo a la muerte y le llamaron la atención sobre la peregrina compañía en que había permanecido.<sup>3</sup> Esta clase de historias no son en modo alguno la pura expresión de una comprensiva admiración por tan insólita concentración intelectual, sino que atestiguan la forma burlesca en que el pueblo veía al sabio distraído, como muestra contundentemente en el caso de Tales la anécdota contraria a la del astrónomo que se precipita en el pozo, anécdota que encontramos en Aristóteles. Es la narración de una astuta maniobra comercial que Tales llevó a cabo con brillantes resultados, para probar a los que despreciaban la ciencia que también con la meteorología se puede ganar mucho dinero cuando se quiere. Previendo una cosecha de aceite excepcionalmente rica, alquiló oportunamen-

<sup>1</sup> Platón, *Teet.*, 174 A (Diels, Vors.<sup>4</sup> 1 A 15).

<sup>2</sup> Horacio, *Ep.*, I, 12, 12 (con los lugares paralelos, en Diels, Vors.<sup>4</sup> 55

A 15).

<sup>3</sup> Demetrio, ἐν Ὁμωνύμοις, en Dióg. L., IX, 35-36 (Vors.<sup>4</sup> 55 A 1).

te todos los molinos de aceite de la comarca circundante, y cuando llegó la espléndida cosecha sin que nadie tuviera un molino, los realquiló a gran precio a sus propios dueños.<sup>4</sup> Ya Aristóteles observa con su buen sentido crítico habitual cómo se trata evidentemente de una historia típica, que sólo se atribuye a Tales en razón de su bien conocida sabiduría. Y también precisa justamente el propósito de la atribución: se trataba de mostrar intuitivamente que la ciencia no es inútil, sino que a los investigadores no les interesa simplemente utilizarla para enriquecerse. El carácter típico de muchas de estas historias se revela ante todo en el hecho de que se cuenten de varios. Tampoco Anaxágoras se habría cuidado de su herencia, como Demócrito; cuando sus deudos intentaron hablarle de ella, les habría respondido: "curaos vosotros de ella", abandonándoles voluntariamente con estas palabras toda su fortuna, para poder vivir entregado exclusivamente a la investigación.<sup>5</sup> Bajo esta forma ha tomado ya, sin duda, la anécdota un aire más patético, en lugar de la burla amistosa que respira la historia de Demócrito. En la anécdota del filósofo cuya abstracción le da apariencias de idiota, al dejar pacer a sus rebaños en sus sembrados, se divisa la imagen de un alma cuya alta independencia desprecia conscientemente y aparta de sí heroicamente los bienes materiales. Animado del mismo espíritu está otro apotegma, en que a la pregunta de para qué vive, da Anaxágoras esta orgullosa respuesta: "Para contemplar y estudiar el sol, la luna y el cielo."<sup>6</sup> Heroicas son también las sentencias que la tradición pone en su boca con ocasión de su condenación por el tribunal de Atenas y de la muerte de su hijo. La intención es mostrar que el corazón del verdadero investigador no está apegado a lo perecedero, ni siquiera a los más altos entre los bienes humanos,

<sup>4</sup> Arist., *Pol.* I, 11, 1259<sup>a</sup> 6 (Vors.<sup>4</sup> 1 A 10).

<sup>5</sup> Dióg. L., II, 7 (Vors.<sup>4</sup> 46 A 1).

<sup>6</sup> Dióg. L., II, 10 (Vors.<sup>4</sup> 46 A 1); bajo otra forma se encuentra la frase en Aristóteles, *Et. Eud.*, I, 5, 1216<sup>a</sup> 11. En el sentido de estas palabras hay que entender la respuesta de Anaxágoras a la pregunta de quién fuese el más feliz, respuesta dejada intencionalmente en la oscuridad: οὐδείς ὄν σὺ νομίζεις, ἀλλ' ἄτοπος ἄν τις σοι φανείη. Cf. Arist., *Et. Eud.*, I, 4, 1215<sup>b</sup> 6 (Vors.<sup>4</sup> 46 A 30).

como la vida cívica, la esposa y el hijo.<sup>7</sup> El perfecto desvío del filósofo respecto de la vida política en que se había sumergido totalmente el griego de la época clásica es lo que pretende atestiguar la anécdota según la cual, al reprocharle a Anaxágoras no importarle nada su patria, habría el filósofo exclamado: "har-to me importa mi patria", señalando con la mano al cielo.<sup>8</sup>

El lugar y el momento en que surgieron estas historias son oscuros, y por lo que respecta a aquellas que dan expresión a los sentimientos de la masa más bien que a la opinión de un individuo, como la anécdota del astrónomo distraído, carecemos de todo punto de apoyo. Distinto es con las últimamente mencionadas: éstas se deben en su totalidad a hombres de una clase determinada, que estaban poseídos por el *ethos* del llamado más tarde *θεωρητικὸς βίος*, y que se crearon una especie de símbolo del mismo en las memorables sentencias de los antiguos sabios. Ello presupone, pues, que semejante *βίος* no sólo constituía en el momento de nacer las anécdotas la vida de aislados hombres de excepción, que al vivirla se limitaban a seguir su natural instinto, sino que el *θεωρητικὸς βίος* se había convertido ya en un ideal filosófico consciente. Pero esto es lo que no puede afirmarse, justamente, de los antiguos filósofos de la naturaleza anteriores a Sócrates. El ideal del *βίος* consagrado al conocimiento es una creación de Platón, cuya ética estatuye varios tipos de vida (*βίος*) opuestos y culmina en la "elección de la vida mejor".<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Dióg. L., II, 13 (Vors.<sup>4</sup> 46 A 1).      <sup>8</sup> Dióg. L., II, 7 (Vors.<sup>4</sup> 46 A 1).

<sup>9</sup> En su bello discurso académico, tan rico en *ethos*, *Vita Contemplativa*, ha presentado Franz Boll (Ber. Heidelb. Akad., 1920, 8) una serie de representantes de este *βίος* que empiezan con Tales, Heráclito y Anaxágoras. A Platón y a Aristóteles sólo se les roza, a la influencia en los posteriores se le hace más justicia. De la cuestión de que parten nuestras consideraciones estaba todavía lejos Boll: ¿hasta qué punto se trata en nuestras noticias sobre los primeros pensadores y su *βίος* de una verdadera tradición histórica, digna de fe, o de un mero reflejo de la ética del *βίος* del momento posterior en que se atribuye ya a los filósofos presocráticos el ideal consciente del *θεωρητικὸς βίος*? Hay que revisar la tradición entera bajo este punto de vista, ahora que se ha colocado a la luz justa el desarrollo de la ética filosófica y la doctrina del *βίος* desde Platón hasta Aristóteles y sus discípulos. Tenemos aquí un firme punto de apoyo, que es a la vez un centro en la historia del origen de la tradición histórico-filosófica. De él hay que que partir, en consecuencia.

Sin duda, es de suyo perfectamente concebible que un investigador como Anaxágoras, que vivió en medio de una sociedad tan exclusivamente política como la Atenas de Pericles, fuera consciente de lo extraño y singular de su existencia sin raíces. Ya Eurípides había encomiado la tranquila vida del investigador de la naturaleza sustraído al tráfago de la política,<sup>10</sup> y pintado en su *Antiope* el trágico conflicto del hombre "músico" y del hombre práctico.<sup>11</sup> Pero Platón fué el primero que introdujo el hombre teórico como problema ético en la filosofía, justificando y glorificando moralmente su vida; ya, contemplada desde la altura de Platón, hubiera de parecer la existencia de este tipo en la época anterior como una mera paradoja, como una extravagancia de la naturaleza humana, carente aún de toda legitimación moral, ya hubiera de atribuirse ulteriormente a los antiguos representantes de esta clase de hombres, como Tales y Anaxágoras, la fundamentación y la concepción patético-moral del *θεωρητικὸς βίος* debidas a Platón, según puede probarse que sucedió. Todas las historias que hacen de los primeros filósofos hombres que profesaron conscientemente el ideal del *θεωρητικὸς βίος*, o bien proceden directamente de la escuela platónica, o bien surgieron bajo el influjo del ideal platónico en los tiempos inmediatamente subsiguientes. El influjo de la filosofía platónica y de su heredera directa, la escuela peripatética, en la formación de la tradición, bien merecería una cabal investigación. El resultado de ésta no es dudoso de antemano: toda nuestra imagen tradicional de la historia más antigua de la filosofía se formó durante las dos o tres generaciones que van desde Platón hasta los discípulos directos de Aristóteles. Con la filosofía de estas dos escuelas se pusieron en buena parte los

<sup>10</sup> Euríp., frg. 910.

<sup>11</sup> Ya Platón hace en el *Gorgias*, 484 E y 485 E ss., citar a Calicles, que combate la vida exclusivamente filosófica, versos de la *Antiope*. Cierta que Eurípides pinta a Anfión más como un hombre "músico" que como un hombre de ciencia. Pero la semejanza está en el apoliticismo, por lo que pudo Platón poner los versos de Zeto contra Anfión en boca de Calicles contra Sócrates. (A pesar de su opinión sobre la misión política de Sócrates, jamás negó Platón que su maestro fuese un hombre apolítico, en el sentido de la usual política de partido.)

cimientos del edificio histórico de nuestra cultura. Uno de los ejemplos más instructivos de esta regla es precisamente el reflejo del ideal de vida de aquella época de florecimiento de la filosofía griega en la imagen de los viejos pensadores presocráticos y de su βίος. Estamos incluso en situación de comprender aún las grandes y aparentemente irreconciliables antítesis en la concepción de los primeros pensadores que conoce nuestra tradición, como una consecuencia forzosa de las oscilaciones a que estuvo sometida la idea de la "vida mejor", en el período que va desde Platón hasta Aristóteles y sus discípulos. Entender el desarrollo del problema ético, en especial del problema del βίος, durante este período, significa iluminar a la vez el origen de nuestras tradiciones acerca de la vida de los filósofos más antiguos. Aquí debemos, por tanto, partir de la significación del problema del βίος para la filosofía platónica y seguir con algún detalle el desarrollo del mismo. No puedo menos de empezar tomando, bien que para desarrollarlos, ciertos puntos capitales a mi *Aristóteles*.

La pura θεωρία de los primeros investigadores de la naturaleza nació en Jonia. Es una de las flores más maravillosas de los últimos tiempos de la cultura jonia, a la que había despojado de contenido político, en medida creciente, la preponderancia del espíritu mercantil y más tarde la dominación extranjera, y en que la gran libertad individual facilitó la aparición de semejante tipo dentro de la comunidad de vida cívica de la *polis*. El espíritu ático, con su arraigo en el propio suelo y su vida política rigurosamente organizada, no dejaba espacio libre para semejantes aspiraciones de los individuos aislados. Hasta más allá del tiempo de Platón permaneció no menos extraño y reservado frente a la ciencia pura que más tarde el orden senatorial romano. En tan árido terreno no pudo menos de brotar la tragedia civil del "hombre apolítico" que Eurípides fué el primero en descubrir. En él era forzoso que el conflicto entre el deber cívico y el ocio investigador, entre el obrar y el conocer, se elevase consecuentemente hasta ser la hostilidad a la ciencia del puro politicismo y la huída ante lo público del filósofo. Pero también sólo en ese suelo pudo concebir Platón el profundo intento de conciliar sin compromiso el θεωρητικὸς βίος con

el βίος πολιτικός, dando por nuevo contenido a la ciencia y a la filosofía el estado, y haciendo de las más altas normas y leyes de la acción cívica el sumo problema de ambas, de cuya solución dependía la salud del "estado mismo". Sin duda, todavía no encontramos ni la menor huella del ideal de la vida teórica propuesto posteriormente por Platón en sus primeros escritos, donde presenta a sus contemporáneos en Sócrates el único verdadero hombre de estado que han menester, por ser quien ha dirigido la mirada de ellos hacia la decisiva cuestión del conocimiento de la norma suprema.<sup>12</sup> En aquellos tiempos todavía se encarnaba su ideal del λόγος, así como del βίος, exclusivamente en Sócrates, y a la vista salta el contraste entre Sócrates y el tipo del puro investigador desviado del mundo, de la διάνοια ἀστρονομοῦσα καὶ γεωμετροῦσα, tales como los pinta y pone por modelo la famosa digresión del *Teeteto*.<sup>13</sup> Pero el problema moral de Sócrates había sido desde un principio para Platón un problema gnoseológico. La cuestión de la recta intuición moral, de la φρόνησις, como había dicho Sócrates siguiendo el uso dominante de la lengua griega, entrañaba la cuestión todavía más profunda de la esencia del conocimiento en general y de la verdadera naturaleza del ser; y el rodeo que Platón creyó debía emprender a través de estas cuestiones fundamentales para resolver la socrática, le condujo más y más a una doctrina general del conocimiento y del ser y le urgió a acoger en su construcción teórico-científica las ramas del saber, descubiertas ya antes de él, que eran la matemática y la astronomía. La φρόνησις quedó henchida con el contenido de esta σοφία, y de la aporía y el ἐλέγχειν socráticos surgió un θεωρητικὸς βίος entregado al puro investigador. En el *Teeteto*, donde re-

<sup>12</sup> Cf. mis consideraciones en "Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung" (Berlín, 1928), p. 40 del sobretiro.

<sup>13</sup> No faltan en modo alguno, ciertamente, en Sócrates rasgos "teóricos", aunque se moviera con preferencia allí donde se agolpaban los hombres, en el gimnasio y en el ágora. Pero aunque Boll, *l. c.*, 9, señala el abandono en que tenía su casa y el apartamento en que se mantuvo de la política del día, o el οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν de la *Apología* (29 D), existe una gran distancia entre su forma de concentración mental y el tipo del sabio delirante en el *Teeteto* (173 E): cf. este libro, p. 24.

salta especialmente la alianza de la filosofía y de la matemática, entona Sócrates un verdadero himno a la vida del investigador, pintando la imagen ideal de esta vida con colores que toma prestados al tipo del astrónomo y matemático. En este contexto es donde se cita a Tales como ejemplo de un filósofo que no se preocupa de la vida política y práctica, y se cuenta la historia de cómo cayó en el pozo por observar los astros. Es extraño que sea justamente Sócrates quien entone aquí esta loa de la geometría y astronomía. Sócrates, a quien Platón había hecho decir antaño en la *Apología* que no comprendía de tan altas cosas ni poco ni mucho, sino absolutamente nada.<sup>14</sup> Es patente que el propio Platón era consciente de haber alcanzado con este último retrato de Sócrates en el *Teeteto* el límite de lo lícito a la libertad artística de transformar el original frente a la figura histórica de Sócrates. El nuevo ideal del βίος θεωρητικός y el tipo de ciencia puramente especulativa que le sirve de base requerían otro símbolo, un arquegeta distinto de Sócrates, que había sido hasta entonces la figura directiva de los diálogos de Platón, y por eso vemos en las dos obras compuestas tras del *Teeteto* y que continúan éste, el *Sofista* y el *Político*, aparecer como principales interlocutores los dos venerables representantes de la dialéctica eleática, Parménides y Zenón, mientras que Sócrates tiene que contentarse con un papel secundario. Análogamente se hace en el *Timeo* de la figura del pitagórico de este nombre el portavoz de la cosmología platónica. El ideal del θεωρητικός βίος, tal como se encontraba realizado en la Academia platónica de aquel tiempo, halló en una obra propia del joven Aristóteles, en el *Protréptico*, una exposición y defensa que he estudiado extensamente en este libro.<sup>15</sup> Es cosa que atestigua el cambio de actitud de la Academia relativamente a Sócrates y a su círculo de problemas el hecho de que en el *Protréptico* se designe la “metafísica”, que era entonces la cuestión central para la escuela de Platón y que carecía aún de un nombre propio y expresivo, con las palabras siguientes: “la ciencia de la verdad inaugurada por Anaxágoras y Parménides”. Claramente se ve

<sup>14</sup> Platón, *Apol.*, 19 D.

<sup>15</sup> Cf. el capítulo sobre el *Protréptico*, pp. 69-122.

aquí que los nombres de los viejos pensadores se usan tan sólo en sustitución de la pura filosofía teórica, por representantes de la cual pensaban en aquel círculo.<sup>16</sup> Como he mostrado igualmente con anterioridad, es también en la Academia donde nació la imagen de Pitágoras tan decisiva para los posteriores tiempos de la Antigüedad y que para nosotros cobra por primera vez forma en el conocido relato del discípulo de Platón, Heráclides Póntico. Según este relato, habría sido Pitágoras el primero que habría usado los términos de filosofía y de filósofo, explicando la índole del filósofo mediante la célebre comparación con los “puros” espectadores de los juegos olímpicos. Esta comparación tiene por base el doble sentido del vocablo θεωρεῖν, que significa lo mismo mirar que considerar e indagar en sentido “teórico”. Como también Aristóteles compara en el *Protréptico* la actividad del investigador que se consagra a la ciencia pura con el mirar de los θεωροί de Olimpia, claro resulta que esta comparación del θεωρητικός βίος se había hecho clásica en la Academia. El hacer remontar este ideal filosófico de la vida a Pitágoras como su fundador está en relación con la alta estima que se hacía en la Academia justamente de este hombre y de los pitagóricos, en quienes se veía cada vez más el verdadero arquetipo histórico de la propia filosofía matematizante. Son penas de amor perdidas querer salvar siquiera esta linda historia para el Pitágoras histórico, al que se aplicaron justamente entonces una multitud de anécdotas y rasgos apócrifos, y sobre cuya vida y sentencias se formó en breve tiempo toda una literatura de carácter puramente legendario.<sup>17</sup> Mejor es que sigamos el

<sup>16</sup> Arist., frg. 52, p. 59, l. 3, en Rose.

<sup>17</sup> Cf. este libro, p. 118. Burnet, en *Die Anfänge der griechischen Philosophie* (edición alemana), p. 86, parece inclinarse a tener por histórico el relato de Heráclides y a hacer remontar igualmente a Pitágoras la doctrina de los tres βίοι (βίος ἀπολαυστικός, βίος πολιτικός y βίος θεωρητικός) que el relato supone y que encontramos en las dos *Éticas* de Aristóteles. Pero no aboga por ello ni el nombre de Heráclides, proverbial a causa de lo novelesco del personaje, ni la historia como tal. La doctrina de los βίοι es común a Heráclides con Aristóteles, debiéndola ambos a la Academia (cf. Platón, *República*, IX, 581 c ss.), y el relato tampoco contiene un solo elemento “pitagórico” que vaya más allá de la doctrina platónica. Según el testimonio de Cicerón, *Tusc.*, V, 9 (en otra forma en Dióg. L., VIII, 8, y

ejemplo de Aristóteles, quien evita mentar el nombre de Pitágoras, prefiriendo limitarse a hablar de los "llamados pitagóricos" contemporáneos, porque no cree que se puedan tener ya entonces noticias seguras sobre el verdadero Pitágoras. En cambio, él mismo tomó en consideración en el diálogo *Περὶ φιλοσοφίας* a los Siete Sabios en punto a la prehistoria de la filosofía, lo que apenas se puede interpretar de otro modo cuando se sabe que los considera allí como sofistas —naturalmente, en el buen sentido

Jámbli., *Vita Pyth.*, 58), en lo dicho por Heráclides entraría la circunstancia de que así como los que tomaban parte en la gran fiesta helénica procedían de toda clase de ciudades, de igual manera habían venido los hombres a esta vida desde otra: pero esto no es nada más que la conocida doctrina platónica del alma. No puede concluirse de aquí que fuera pitagórica la doctrina de los tres βίοι, por el hecho de ser también la transmigración de las almas una idea reconocidamente pitagórica. Había, ciertamente, un Πυθαγόρειος βίος en el mismo sentido en que había el Ὀρφικὸς βίος, pero es algo muy distinto de ello una división y sistematización de los βίοι como la que encontramos en Platón y Aristóteles. El triple número de los βίοι responde al triple número de los fines (τέλη) de la vida en que ponen la eudemonía los distintos hombres, según Platón y Aristóteles: la ἡδονή, la ἀρετή, la φρόνησις. Los βίοι no son, pues, tres por casualidad, ni son los tres que son tampoco por casualidad, sino que responden a los tres pilares fundamentales del sistema de la ética platónico-aristotélica. Es lo que anuncia muy claramente Arist., *Et. Eud.*, I, 1, 1214<sup>a</sup> 30: τὸ δ' εὐδαιμονεῖν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως καὶ καλῶς εἶη ἂν ἐν τρισὶ μάλιστα τοῖς εἶναι δοκοῦσιν αἰρετωτάτοις. οἱ μὲν γὰρ τὴν φρόνησιν μέγιστον εἶναι φασιν ἀγαθόν, οἱ δὲ τὴν ἀρετήν, οἱ δὲ τὴν ἡδονήν (asimismo, Arist., *Protr.*, en Jámbli., *Protr.* cap. VII ss. Cf. este libro, p. 82). Sobre esta trinidad de los αἰρετά edifica expresamente Aristóteles luego, *Et. Eud.*, I, 2, 1215<sup>a</sup> 35, los tres βίοι. La trinidad de la ἡδονή, ἀρετή y φρόνησις está en relación a su vez con la doctrina platónica de las tres partes del alma, de las que deriva Platón, *República*, IX, 580 D ss., los tres βίοι y las tres especies de la ἡδονή. Naturalmente, la literatura pitagórica apócrifa hizo más tarde remontar también la triple división del alma, como casi todo lo demás, a Pitágoras o a los pitagóricos, y en la autenticidad de semejantes mistificaciones creyeron hasta hombres como Posidonio, para no hablar de crédulos sin crítica como Jámblico o Porfirio. En mi *Nemesios*, pp. 63 ss., aún no tenía la visión completa de este género de literatura; si no, no me hubiera tomado allí tantos trabajos con estos "testimonios" del origen pitagórico de la triple división del alma. Pero me complace no haber ya entonces confiado ciegamente en ellos. Ultimamente vuelve A. E. Taylor a abogar en su comentario al *Timeo* de Platón, p. 497, por el origen pitagórico de la triple división del alma.

del término—.<sup>18</sup> Es más, en la Academia se llegó a extender el concepto de θεωρητικὸς βίος a los sacerdotes egipcios. De ellos dice Aristóteles en el temprano libro primero de la *Metafísica* que habían sido los primeros en dedicarse a la ciencia pura, por el ocio de que su profesión les permitía gozar. Y el *Epinomis* del platónico Filipo de Opunte, que trata de encajar a posteriori el θεωρητικὸς βίος en la arquitectura política de las *Leyes*, ve en los astrólogos caldeos los precursores directos de su ideal. Así es como en los últimos decenios de la vida de Platón se forjó la Academia para su βίος el adecuado marco histórico.<sup>19</sup>

El *Epinomis* está transido de un gran sentimiento de resignación ante el hecho de que este βίος esté reservado exclusivamente a unos pocos hombres de excepción. El mismo sentimiento impregna la no muy anterior *Carta VII* de Platón, el gran manifiesto de la vejez de éste, en que el filósofo toma por última vez posición relativamente a la cuestión de las relaciones entre la política y el conocimiento filosófico que le había movido a lo largo de su vida. Sin duda que la íntima y radical disposición a traducir las ideas filosóficas en actividad creadora y a ingerirlas en la vida del estado, siguió siendo en estos últimos años de Platón exactamente la misma que había sido al comienzo de su carrera intelectual, aun a pesar del naufragio que había experimentado su discípulo favorito Dión al hacer en Siracusa el primer ensayo serio de realización de las ideas platónicas. Pero es ahora indesconocible una fuerte antítesis entre este objetivo de su filosofar, que originariamente lo dominaba todo,<sup>20</sup> y la realidad de su vejez dedicada ya tan sólo a la pura investigación teórica.<sup>21</sup> De ella brotaron paulatinamente una serie de pro-

<sup>18</sup> Los Siete Sabios aparecían, según Arist., frg. 3, Rose, en el diálogo *Περὶ φιλοσοφίας*. Rose refiere, por tanto, con toda exactitud al mismo diálogo la indicación que hace el etimol. m.s. Σοφιστής, de que Aristóteles llamaba sofistas a los Siete Sabios.

<sup>19</sup> Arist., *Metaf.*, A 1, 981<sup>b</sup> 23; *Epin.*, 986 E.

<sup>20</sup> Cf. mi discurso de aniversario de la fundación del Imperio en la Universidad de Berlín el 18 de enero de 1924, "Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato", p. 10, y "Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung", pp. 39 ss.

<sup>21</sup> Cf. Wilamowitz, *Platon*, tomo I, cap. 14.

blemas, que en toda su gravedad pasaron por herencia a Aristóteles y pusieron en peligro la esencial unidad del conocimiento científico y la acción práctica, que había sido para Platón desde su período socrático la base de su investigar y, por ende, también un básico pilar de su idea del θεωρητικός βίος. En igual dirección que la evolución personal de Platón obró la tendencia de la ciencia platónica misma. El apasionado impulso socrático hacia el conocimiento se había dirigido exclusivamente —para decirlo en términos platónicos— a “la contemplación de la idea del Bien”, habiendo sido para Sócrates la acción sinónima del conocimiento de lo ἀγαθόν. La filosofía platónica de los primeros tiempos había impulsado mucho más resueltamente aún a participar en la vida real y del estado. Pero en el curso de su evolución había ensanchado inmensamente su dominio el impulso de Platón hacia el conocimiento. Sin duda que la ciencia platónica del último período parecía haberse desplegado en forma perfectamente orgánica a partir del germen socrático, mediante la recepción de contenidos del saber teórico cada vez más ricos, pero su campo ya no es ahora exclusivamente la ética política, como en las obras anteriores a la *República* y en esta misma. La ética se había convertido en una mera “parte” de la filosofía junto a la lógica y a la física,<sup>22</sup> y al hablar el Platón anciano “del Bien”, entendía por ello la matemática y la metafísica y todo lo demás, y no una doctrina de los bienes de la vida humana, como más tarde solía contar Aristóteles a sus discípulos, según el conocido testimonio presencial de Aristoxeno. Es un símbolo del tránsito desde la primitiva cercanía a la vida de la filosofía platónica hasta la teoría pura el hecho de que el anuncio del viejo tema *περὶ τὰγαθοῦ* atrajera grandes tropes de oyentes, pero que reinara una decepción general tan pronto como Platón empezó a hablar de números y líneas y de la suprema Unidad, que sería el Bien.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Tal la conocida división de la filosofía en Jenócrates, frg. 1, Heinze, que era vigente ya para el Platón de los últimos tiempos. Aristóteles no fue el primero en dividir la filosofía de semejante manera.

<sup>23</sup> Aristoxeno, *Harmon.*, 30, Meibom (p. 44, 5, Marq.): *καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀεὶ διηγείτο τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τὰγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν. προσείνα μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα*

A primera vista, el ideal del θεωρητικός βίος no resultaba amenazado por esta evolución; al contrario, parecía triunfar la ciencia pura, en el sentido del Platón de los últimos tiempos, sobre la orientación exclusivamente práctica del socratismo. Aristóteles es el primero que hizo triunfar plenamente esta tendencia, ensanchando la “teoría de las Ideas” platónicas hasta convertirla en la ciencia universal del ser empíricamente fundada. Aristóteles es en cierto sentido un representante del θεωρητικός βίος todavía más puro que Platón. La dificultad para esta nueva ciencia estribaba en no perder el contacto de sus raíces con la ética socrático-platónica, a pesar de su desplegarse sin trabas por el lado teórico; pues que justamente a los servicios prestados por él la vida real debía el θεωρητικός βίος de Platón su dignidad moral y sus sagrados derechos. La existencia filosófica de Aristóteles siguió demasiado arraigada, aun después del abandono de la teoría de las Ideas, en el *ethos* en que había crecido el filósofo dentro de la Academia, para sacrificar ni una tilde de la fe platónica en la misión moral y educativa de la ciencia que él mismo había enseñado en el *Protréptico*. Aristóteles separa, ciertamente, la ética, como una disciplina especial, de la metafísica, pero la liga con esta última en el punto decisivo, lo mismo que Platón: en la significación, que también Aristóteles mantiene, del conocimiento y la formación intelectual para la cultura moral de la personalidad. Aristóteles adjudica el rango supremo al θεωρητικός βίος, así en el estado<sup>24</sup>

*λήψεσθαι τι τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν οἷον πλοῦτον ὑγίειαν ἰσχὴν τὸ ὅλον εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν· ὅτε δὲ φανεῖσαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἔν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνεται αὐτοῖς. εἰθ' οἱ μὲν ὑποκατεφρόνουν τοῦ πράγματος οἱ δὲ κατεμέμφοντο.*

<sup>24</sup> Arist., *Pol.*, VII, 2—3, discute la meta que debe perseguir el estado mejor y la educación de sus ciudadanos, tomando posición en la cuestión de si es el βίος πολιτικός y πρακτικός el mejor o lo es otro (se alude al βίος θεωρητικός). El filósofo rechaza los dos extremos, o sea, tanto la opinión según la cual sólo el βίος πολιτικός es digno de un varón libre, cuanto el rechazar por completo toda especie de dominación como mera tiranía y el apartarse radicalmente de la política. El βίος θεωρητικός no es en modo alguno para Aristóteles sinónimo de este βίος ξενικός, sino que es al mismo tiempo “práctico” en el más alto sentido. Los filósofos y los

como en la jerarquía del mundo moral, y la felicidad humana individual, el fin último de las aspiraciones humanas, no alcanza su plenitud, según su manera de ver, en la perfección moral, o en todo caso no en esta sola, sino únicamente en el acabado despliegue de las fuerzas espirituales de la naturaleza humana,<sup>25</sup> llegando a hacer dependiente en último término, exactamente como Platón, del conocimiento del sumo principio del ser el conocimiento específicamente moral. El primado de la razón teórica sobre la práctica es la platónica convicción duradera en él, no sólo por ser la actividad espiritual (νοῦ ἐνέργεια) independiente del costado sensible de la naturaleza humana y de las necesidades externas, ni por llevar en nosotros con ella un fragmento de la eterna beatitud de Dios, de la omnisciencia intemporalmente sapiente de sí misma, sino por estar el conocimiento moral también positivamente penetrado y coloreado por la visión metafísica del mundo que tiene el hombre que piensa científicamente.<sup>26</sup>

Ahora bien, en este punto se le plantea a Aristóteles un problema que aún no había existido para Platón con semejante rigor. Es un problema que ilumina vivamente las íntimas dificultades con que tiene que luchar en este punto el platonismo aristotélico. La esfera moral y la científica se tocan, ciertamente, y la última influye sobre la moral, pero sólo en un punto, por decirlo así, mientras que en Platón la abarcaba aún totalmente.

varones dedicados al conocimiento son para él creadores como οἱ ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονες (cf. especialmente 1325<sup>b</sup> 14-23).

<sup>25</sup> La eudemonía en su más alto sentido sólo la garantiza el βίος θεωρητικός, *Et. Nic.*, X, 7: δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν (sc. βίος). En X, 8, se fundamenta con mayor detalle esta jerarquía de la διανοητικὴ ἀρετὴ y la ἡθικὴ ἀρετὴ.

<sup>26</sup> La independencia del espíritu respecto de la naturaleza sensible del hombre, en contraste con la virtud ética, que tiene por único reino en que puede existir la relación de la vida impulsiva con la razón, la subraya Aristóteles en *Et. Nic.*, X, 8, 1178<sup>a</sup> 16-22, de donde se sigue la independencia también del θεωρητικὸς βίος respecto de toda ἐκτὸς χορηγία, relativamente mayor en comparación con el πρακτικὸς βίος, cf. 1178<sup>a</sup> 24 ss. hasta el fin del capítulo. Respecto a la penetración del pensamiento y la acción morales prácticos por la σοφία y la θεωρία, cf. a continuación la distinción de las dos *Éticas*.

La ciencia se ha dividido desde entonces en numerosas disciplinas, cada una de las cuales tiende a hacerse independiente del conjunto. A aislarse ha llegado incluso la metafísica u ontología, antaño el órgano total de la consideración filosófica del mundo para Platón, ahora tan sólo ya la reina de las ciencias, llamada también θεολογική. Y ella es la mentada principalmente, la ciencia como visión del mundo, siempre que en Aristóteles roza la esfera ética con la teórica. En ninguna parte se encuentra esto tan claramente formulado como en la forma más antigua de la ética aristotélica que ha llegado hasta nosotros, la redacción editada por Eudemo, donde al fin se dice que los bienes naturales de la vida sólo son bienes morales para el hombre en la medida en que le ayudan a conocer y servir a Dios. El conocimiento de Dios es, pues, el camino para llegar a servirle verdaderamente y el criterio para juzgar de los valores terrenales, que deben su valor a su valor de apoyo.<sup>27</sup> Pues bien, ¿se presupone aquí el gigantesco edificio entero del saber teórico especial erigido por Aristóteles con su sistema y culminante en la θεολογική, como una condición indispensable de la recta conducta moral de la vida? Hacer la pregunta significa comprender que tal es el caso en cierto sentido para el filósofo, que es capaz de dar unidad en su visión metafísica total a la universalidad del saber, pero difícil para el simple investigador especializado, cuya mirada sólo se fija en un dominio limitado, y es absolutamente imposible imaginar al hombre corriente obrando moralmente bajo la dependencia de semejante condición en sus decisiones. Todo intento de definir el poder de la razón teórica sobre el conocimiento moral, de la σοφία sobre la φρόνησις, con más precisión de detalle del empleado en aquel pasaje decisivo de la *Ética Eudemia*, tenía que conducir necesariamente a debilitar este poder y a robustecer la relativa independencia de la esfera moral frente a la θεωρία.

Platón había vinculado el conocimiento moral, la φρόνησις

<sup>27</sup> Arist., *Et. Eud.*, VIII, 3, 1249<sup>b</sup> 16: ἥτις οἶν ἀρεσας καὶ κτήσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν, ἢ σώματος ἢ χρημάτων ἢ φίλων ἢ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὄρος κάλλιστος· ἥτις δ' ἢ δι' ἔνδειαν ἢ δι' ὑπερβολὴν κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, αὕτη δὲ φαύλη. Cf. este libro, p. 279, y las páginas anteriores.



de Sócrates, a la θεωρία de la Idea del Bien. Aquella se había fundido con ésta hasta el punto de que el concepto de φρόνησις, que era puramente ético-práctico en el lenguaje usual, en Platón comprendía siempre el conocimiento teorético de la Idea, acabando incluso por volverse sinónimo de expresiones que de suyo sólo designan un puro conocer y no encierran referencia alguna a la esfera práctica, como σοφία, νοῦς, ἐπιστήμη, θεωρία, etc. Esta significación platónica del vocablo φρόνησις se sigue encontrando en el Aristóteles de los primeros tiempos; así en el *Protréptico*, donde designa la ciencia teorética del ser o metafísica, y donde se nombra a Anaxágoras y Parménides como representantes típicos de "esta φρόνησις".<sup>28</sup> Todavía la *Ética Eudemia* designa frecuentemente con la palabra φρόνησις el órgano intelectual del βίος θεωρητικός y cita a Anaxágoras como el prototipo de una vida de pura φρόνησις, por haberse dedicado exclusivamente a la contemplación astronómica del cielo.<sup>29</sup> En cambio, en el libro VI de la *Ética Nicomaquea*, última redacción de la ética aristotélica, encontramos este concepto platónico de φρόνησις disuelto por la crítica en sus elementos originales, reservándose la expresión, despojada de todo contenido teorético, para el conocimiento moral práctico. Como término apropiado para designar el conocimiento racional y teorético recomienda ahora Aristóteles el de σοφία, explicando que la φρόνησις sólo tiene que ver con las cosas humanas, mientras que la σοφία se refiere también a las divinas y al cosmos entero; de donde el que llamemos a Anaxágoras, Tales y personalidades semejantes σοφοί; a Pericles y demás personalidades de esta clase, φρόνιμοι.<sup>30</sup> La

<sup>28</sup> Sobre la evolución del concepto de φρόνησις cf. este libro, pp. 100 ss.

<sup>29</sup> Cf. *Et. Eud.*, I, 4, 1215<sup>b</sup> 1 y 6; I, 5, 1216<sup>a</sup> 11 ss. Sobre el concepto de φρόνησις y su significación en la *Ética Eudemia* cf. este libro, pp. 271 ss., especialmente las pp. 275 ss.

<sup>30</sup> *Et. Nic.*, VI, 7, 1141<sup>b</sup> 2: ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων δηλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶν καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμωτάτων τῆ φύσει. διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλήν καὶ τοὺς τοιοῦτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ' οὐ φασιν εἶναι. ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θανατοῦ καὶ χαλεπὰ καὶ δαμόνια εἰδέναι αὐτοὺς φασιν. ἄχρηστα δέ, ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἐστι βουλευσασθαι. τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτο ἔργον εἶναι φασιν.

σοφία sólo tiene por objeto lo universal, como toda verdadera ciencia, mientras que la φρόνησις también se ocupa con la aplicación de los conocimientos éticos generales al caso práctico particular.<sup>31</sup> La política, que antaño había sido en Platón no sólo la ciencia dominante, sino también la que encerraba en sí todo saber humano, resulta deprimida de este modo, juntamente con la ética, subordinada a ella, hasta un nivel muy bajo, pues su órgano es la φρόνησις, así en la legislación como en la llamada política en sentido estricto. Exactamente así como el hombre no es el ser más alto del mundo, tampoco la ética y la política coinciden con la más alta ciencia.<sup>32</sup> La separación de la metafísica respecto de la ética llevada a cabo por Aristóteles resulta aquí claramente perceptible. A ella no va ligada, sin duda, ninguna desvaloración del βίος θεωρητικός, sino más bien una exaltación de su rango intelectual, pero cuanto más alto está el cielo sobre la tierra, tanto menos la toca; por eso no es fácil descubrir en la *Ética Nicomaquea* en qué siga consistiendo propiamente la interna dependencia de la virtud moral respecto del conocimiento científico, si se prescinde de la primacía intelectual del βίος θεωρητικός sobre el βίος πρακτικός.<sup>33</sup> Modernos investigadores han hecho sagaces estudios sobre este punto, pero con un resultado negativo, siendo ya la simple falta de toda manifestación positiva de Aristóteles sobre la cuestión significativa de lo flojo del lazo que unía la doctrina de la virtud y del *ethos* propiamente tal con el cuadro de la felicidad del βίος θεωρητικός que corona el conjunto al final de la *Ética*.<sup>24</sup> En

τὸ εὖ βουλευέσθαι. 1140<sup>b</sup> 7: διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιοῦτους φρονίμους οἴομεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιοῦτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικοὺς. Es clara la actitud polémica de Aristóteles en este pasaje contra sus propias afirmaciones anteriores, todavía enteramente platónicas, del *Protréptico* y de la *Ética Eudemia*.

<sup>31</sup> *Et. Nic.*, VI, 7, 1141<sup>a</sup> 9 ss. y 5, 1140<sup>a</sup> 24 ss.

<sup>32</sup> *Et. Nic.*, VI, 7, 1141<sup>a</sup> 21: ἄτοπον γὰρ εἶ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἶεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρώπος ἐστίν.

<sup>33</sup> Cf. este libro, pp. 275 s.

<sup>24</sup> L. H. G. Greenwood, *Aristotle Nicomachean Ethics Book Six* (Cambridge, 1919), pp. 82 ss., concluyó, con acierto, después de un estudio muy

toda la *Etica Nicomaquea* no se encuentra una frase como la del final de la *Etica Eudemia*, en que se hacía del conocimiento de Dios la norma de toda elección de valores morales.<sup>35</sup> Es perfectamente claro que la preferente posición concedida a la vida especulativa sigue manteniéndose sin cambio en la *Etica Nicomaquea*; desde sus días juveniles, cuando Aristóteles era un discípulo de Platón y dirigió al mundo su *Protréptico*, tal fué siempre el polo inmóvil de su existencia filosófica. Pero la dependencia de la doctrina del *ethos* y de la virtud respecto de la teología y la filosofía teórica, dependencia tomada de Platón, fué relajándose crecientemente; la tendencia propia del desarrollo de Aristóteles apunta en sentido contrario, a una separación cada vez más tajante de la esfera práctica respecto de la teórica; y el centro de gravedad de la propia labor científica de Aristóteles dentro de la ética está en el genial desarrollo de aquella parte de la misma a cuya preponderancia debe la ética su nombre, la doctrina del *ethos* y el sistema de las virtudes éticas.<sup>36</sup> Junto a éstas sigue reconociendo Aristóteles, sin duda, en las *διανοητικαὶ ἀρεταί*, es decir, en la formación mental e intelectual del hombre, el segundo pilar del valor de la personalidad, haciendo incluso en el libro VI de la *Etica Nicomaquea* un detallado análisis de estas fuerzas y capacidades puramente intelectuales del hombre.<sup>37</sup> Pero este análisis está enlazado, justil de todas las manifestaciones de la *Etica Nicomaquea* sobre este punto, que en él nos encontramos reducidos a meras conjeturas.

<sup>35</sup> Las palabras de Greenwood, *l. c.*, p. 82, "Actions are good, according to Aristotle, in proportion as they lead to the θεωρητικὸς βίος as the end", sólo convienen a la relación de la virtud moral con la θεωρία θεοῦ tal como la formula la *Etica Eudemia* en sus últimas frases. De la *Etica Nicomaquea* es exacto, en cambio, lo que dice la p. 83: "He probably followed to some extent the feelings of the ordinary man in attributing to moral actions an independent goodness of their own and would allow the πολιτικὸς βίος to possess a certain rationality and value even though it should ignore or condemn the θεωρητικὸς βίος altogether."

<sup>36</sup> Cf. este libro, pp. 450 s., *et passim*.

<sup>37</sup> No parece que se haya advertido hasta aquí que la distinción de las ἠθικαὶ ἀρεταί y διανοητικαὶ ἀρεταί que se hace en la ética de Aristóteles la había practicado ya Platón, o sea, que se trata de una doctrina tradicional en la Academia. Ni yo mismo lo advertí hasta que en una sesión de seminario sobre el *Cratilo* de Platón (semestre de invierno 1926-27) hice el descubri-

tamente, con la investigación que le lleva a separar el lado intelectual del específicamente ético, teniendo menos el fin de preparar en forma positiva y de enlazar con la doctrina de la virtud la del βίος θεωρητικός que leemos al final de la *Etica Nicomaquea*, que el resultado de aumentar la distancia existente

miento de que las etimologías de los *termini technici* que siguen a los θεῶν ὀνόματα y a los conceptos físicos (como ἥλιος, σελήνη, ἄστρα, ἀστραπή, πῦρ, ἀήρ, αἰθήρ, etc.) están ordenadas según determinado principio. Van delante (*Cratilo*, 411 D ss.) φρόνησις, νόησις, ἐπιστήμη, σύνεσις, σοφία y siguen, después de nombrar lo ἀγαθόν, la δικαιοσύνη y la ἀνδρεία. La tercera de las virtudes que se enumeran las más de las veces como ejemplos típicos de las ἀρεταί "éticas", la σωφροσύνη, viene en forma de observación incidental después de la φρόνησις y la νόησις, porque se la explica como σωτηρία φρονήσεως y, por lo tanto, cabía despacharla en el lugar de pasada. Los conceptos de φρόνησις, νόησις, σοφία, σύνεσις, etc., están en la relación más estrecha con los de δικαιοσύνη, σωφροσύνη y ἀνδρεία, cayendo juntamente con ellos bajo el concepto común de ἀρετή. Mientras que los últimos son las ἀρεταὶ ἠθικαί en sentido aristotélico, corresponden los primeros exactamente a las διανοητικαὶ ἀρεταί del libro VI de la *Etica Nicomaquea*. De aquí se sigue que ya Platón había descompuesto el concepto de virtud en un elemento fronético y un elemento ético, y había fijado diéreticamente las diversas especies de virtudes de la φρόνησις y del ἦθος. Es éste un dato importante para la inteligencia histórica del desarrollo de la ética aristotélica, que opera a cada paso con conceptos y doctrinas académicas establecidas. Pero es significativo que Platón no concibiera todavía en la φρόνησις, como *Et. Nic. VI*, una mera subespecie de la ἀρετή diánoética, sino como el concepto superior de toda esta clase, lo que prueba el *Filebo*, 19 A, donde se dice que es menester tomar la φρόνησις (y la ἡδονή) no sólo como ἓν, sino como πολλά en sus diversos εἶδη, y se presenta esto como la gran conquista del método de la διαίρεσις que se acaba de describir. Entonces siguen, *Filebo*, 19 D, las mismas subespecies de la φρόνησις que en el *Cratilo* 411 D ss. y la *Et. Nic. VI*. Esto responde exactamente a la terminología y concepción del Aristóteles de los primeros tiempos en el *Protréptico* y en la *Etica Eudemia* (cf. este libro, pp. 100 y 275). Contra toda esta terminología platónica y aristotélica de los primeros tiempos y la correspondiente definición de la φρόνησις como una de las διανοητικαὶ ἀρεταί se vuelve Aristóteles en el libro VI de la *Etica Nicomaquea*. Con la temprana localización del *Cratilo*, actualmente en boga, me parece difícil conciliar, por lo demás, su diferenciada doctrina de la virtud, pero es éste sólo uno de tantos indicios que no pueden discutirse aquí. Un nuevo estudio a fondo del difícil diálogo, bajo el punto de vista de nuestro actual conocimiento de Platón, es una necesidad urgente y ya se le ha acometido.

entre esta parte primitivamente central de la ética aristotélica y la doctrina de la virtud propiamente tal. Suministra, pues, una contundente confirmación de nuestra demostración de la progresiva relajación del lazo que liga el βίος θεωρητικός con el núcleo de la ética de Aristóteles.

El cuadro aquí trazado de la evolución de la ética aristotélica resulta confirmado por las ulteriores vicisitudes del problema dentro de la escuela peripatética. Por desgracia, hemos perdido los escritos éticos de los principales discípulos de Aristóteles. Nuestra fuente más importante, el único escrito ético de este período conservado aproximadamente íntegro, es la llamada *Gran Ética*, que aunque transmitida bajo el nombre de Aristóteles, es la obra de un peripatético que no vivió antes del escolarcado de Teofrasto.<sup>38</sup> La forma en que el autor reproduce

<sup>38</sup> Esta es la opinión recibida desde la célebre disertación de Spengel en la Academia de Munich sobre las tres *Éticas*. Después que Kapp y yo demostramos la autenticidad de la *Ética Eudemia*, ha defendido últimamente Hans v. Arnim, en toda una serie de escritos, la autenticidad también de la llamada *Gran Ética* (que, como se sabe, es, sin embargo, la más pequeña), llegando a declararla la más antigua y original de las éticas aristotélicas, sin convencer, no obstante, en lo más mínimo. No puedo menos de adherirme completamente a la crítica opuesta de dos conocedores tan experimentados en el estudio de la ética aristotélica como el Prof. E. Kapp en sus dos artículos (*Gnomon*, 1927), y el Prof. J. L. Stocks, de Manchester (*D. L. Z.*, 1927). Ni siquiera es, al fin y al cabo, la primera vez que incluso doctos conocedores de los viejos maestros confunden la copia y el original. El único correligionario de Arnim al que éste concederá valor es Schleiermacher, en su conferencia de la Academia de Berlín, ciertamente un espíritu elevado y fino, pero cuyos méritos en lo que respecta a Platón descansan en una afinidad de genio filosófico y artístico, y no en la perspicacia histórica, pues, por el contrario, con su autoridad impidió durante decenios el conocimiento histórico de la evolución de Platón, para la que no tenía aún ojos el discípulo de los racionalistas de Halle. Así le pasó también con la *Gran Ética*, que consideraba, extrañamente, como la única auténtica, a la vez que rechazaba las dos *Éticas* auténticas, porque la *Gran Ética* era la única que respondía a su ideal kantiano de una verdadera ética. La *Gran Ética* no hace, opinaba, dependiente la moral de la razón teórica, como las otras dos *Éticas*, y deja a un lado el βίος θεωρητικός. Pero ésta es justamente la razón fundamental de su falta de autenticidad. Hoy, que abarcamos claramente con la mirada en sus distintas etapas la evolución que va desde Platón, pasando por Aristóteles, hasta los discípulos de éste, y comprendemos la rigurosa necesidad interna de este proceso intelectual, no debía ser difícil

las ideas de la ética aristotélica, apoyándose estrechamente la mayoría de las veces en la *Eudemia*, pero también en la *Nicomaquea*, y abreviándolas y explicándolas, concuerda totalmente con los métodos usuales de la tradición docente dentro de las

ver que la *Gran Ética* no sólo encaja en este lugar (tras la *Nicomaquea*), sino que es forzoso encajarla en él. Ciertamente Arnim no empleó para nada el nuevo método de historia comparada de los problemas, como ya hizo resaltar con razón Stocks, l. c. Es el método que va a extenderse aquí a la *Gran Ética*, para resolver el presente problema, mejor que insistir en refutar las razones dadas por Arnim, pues el método empleado por éste me parece atragantarse con migas y tragarse panes enteros. Por lo que respecta a la *Gran Ética* toda, le aplica este método mi discípulo Ricardo Walzer en su *Magna Moralia und Aristotelisch Ethik (Neue Philol. Untersuch., VII, 1929)*, con el que tengo que coincidir, naturalmente, en el punto especial que estoy discutiendo. Arnim no advirtió que la *Gran Ética* se data a sí misma poniendo por ejemplo a Neleo, el discípulo favorito de Teofrasto y heredero de la biblioteca de éste, de la misma manera que Aristóteles había puesto en sus escritos al padre de Neleo, su condiscípulo y amigo Corisco, siendo Wilamowitz (*Hermes*, 1927) el primero que le llamó la atención sobre ello y que sacó con exactitud la conclusión de que la *Gran Ética* no puede situarse antes de la época de Teofrasto. La réplica de Arnim (*Hermes*, 1928), de que Neleo había oído ya a Aristóteles (¡el de los últimos tiempos!), no habiendo, por tanto, entrado en la escuela sólo bajo Teofrasto, pasa por alto la principal dificultad: la costumbre de Aristóteles de citar como ejemplo a Corisco se remonta evidentemente, como he mostrado en mi *Entstehungsgesch. d. Metaph.*, p. 34, y en este libro, p. 295, n. 48, al tiempo en que Corisco estaba presente aún en las lecciones, lo que pasó poco después de la muerte de Platón, en Asos y Escepsis, adonde se había retirado ya bastante tiempo antes, según la *Carta VI* de Platón. Especialmente las humorísticas alusiones de la *Ética Eudemia* a Corisco dan la impresión de la más viva actualidad, y suponen un conocimiento personal de nuestro hombre por los oyentes. El que Aristóteles haya citado en un curso anterior de ética —que sería la *Gran Ética*, según v. Arnim— al hijo todavía pequeño de Corisco (¿oyente quizá del curso?), para convertir sólo más tarde en constante ejemplo a su viejo amigo de juventud, el padre del niño, es un absurdo y una imposibilidad cronológica. La mención aislada de Neleo sólo es explicable, a la inversa, sobre la base de que la ejemplificación con su padre Corisco había sido antaño corriente en la escuela de Aristóteles. Esto sólo encaja en el período postaristotélico. El origen postaristotélico de la *Gran Ética* lo indican numerosos *termini technici* extraños a Aristóteles que Teofrasto fué el primero en introducir y que recoge Walzer. Como ejemplo puede acudirse a los libros apócrifos, postaristotélicos, de la *Historia de los Animales*, cuya procedencia cabe todavía ilustrar más exactamente en casos aislados con semejante investigación terminológica. A favor del origen no

cerradas escuelas filosóficas del helenismo, con la que concuerda también en la peculiar mezcla de sumisión y libertad frente a la doctrina del arquetipo. No es posible dudar de que el método de los posteriores comentaristas peripatéticos brotó en último

aristotélico de la *Gran Etica* habla, prescindiendo de todas las pruebas anteriores, antes que nada su lenguaje a cada paso. Como toda prosa peripatética, es, sin duda, dependiente del estilo de Aristóteles, pero se delata como posterior por una multitud de síntomas helenísticos. Reunamos aquí algunos, según se brindan a todo conocedor de la lengua de Aristóteles. La *Gran Etica* usa formas que en el período ático y en Aristóteles no son usuales todavía o sólo se encuentran como excepciones enteramente aisladas; así se halla el futuro εἰδήσομεν una vez en *Tóp.*, I, 18, 108<sup>a</sup> 28, y fuera de este caso tan sólo en la apócrifa *Rhet. ad Al.* 36, 144<sup>b</sup> 29, mientras que en la *Gran Etica* se encuentran: εἰδήσομεν, 1182<sup>a</sup> 4; εἰδήσω, 1208<sup>a</sup> 26; εἰδήσει, 1183<sup>a</sup> 16 y 17; el aoristo εἰδήσαι *exclusivamente* en la *Gran Etica*, I, 1, 1182<sup>a</sup> 5, 8, 1186<sup>a</sup> 10, II, 10, 1208<sup>a</sup> 35; εἰδήσας, 1208<sup>a</sup> 31, pero en Aristóteles en ninguna parte fuera de un pasaje en los apócrifos *Probl.*, I, 42, 92<sup>b</sup> 26, que son ellos mismos de un origen posterior; οἶδαμεν sólo se halla en todo el *corpus aristotelicum* en *Anal.*, IV, 8, 93<sup>a</sup> 25, y en la *Gran Etica*, 1199<sup>a</sup> 32 y 35, o sea, aquí, dos veces dentro de un pequeño espacio; οἶδαι, en 1190<sup>b</sup> 24, y aparte sólo una vez más en el escrito apócrifo *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, 119, 842<sup>a</sup> 2; εἶδομεν se halla en presente = ὁρώμεν (con la oración subordinada ὅταν θέλωμεν), 1213<sup>a</sup> 21; ὑγιῆ (Arist. escribe ὑγιᾶ), 1201<sup>b</sup> 28, etc., etc. Sabido es que el uso de ὑπέρ por περί, que es corriente en el griego helenístico, sólo se encuentra en Aristóteles en pasajes insignificantes por su número, mientras que en la *Gran Etica* constituye la regla. No es aristotélico el destacarse el autor en primera persona, lo que se encuentra en cambio frecuentemente en la restante literatura didáctica, por ejemplo, en el *corpus* hipocrático; en la *Gran Etica* se encuentra en 1181<sup>b</sup> 28: τὴν ἐπονυμίαν δικαίως δοκεῖ ἄν μοι ἔχειν, y en 1196<sup>b</sup> 9: ἀλλ' ἐρεῖ μοι, τὰ ποῖα διασάφησον, etc. También es característico el dirigirse directamente con un tú al expositor, el adversario fingido por éste, giro vivaz que responde más bien al estilo de la diatriba y con el cual debe compararse el φησί que aparece de continuo para presentar las objeciones del adversario, en 1198<sup>b</sup> 11, 1200<sup>a</sup> 19 y 21, 1208<sup>a</sup> 25 y 27, 1212<sup>b</sup> 38, 1213<sup>a</sup> 1 y 6, etc. Un ficticio diálogo de esta clase, o en primera y segunda persona, especialmente vivo, es, por ejemplo, el de 1208<sup>a</sup> 20: ἀλλ' ἴσως εἶποι τις ἄν, ὅταν πῶς ἔχουσι (!) τὰ πάθη, οὐ κολύουσι, καὶ πότε οὕτως ἔχουσιν; οὐ γὰρ οἶδα. τὸ δὴ τοιοῦτον οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ράδιον· οἶδὲ γὰρ ὁ ἰατρὸς· ἀλλ' ὅταν εἴπῃ τῷ πυρέττοντι πτισάνην προσφέρεισθαι, τοῦ δὲ πυρέττειν πῶς αἰσθάνομαι (léase αἰσθάνομαι); ὅταν, φησίν, ὁρᾷς ὡχρὸν ὄντα· τὸ δ' ὡχρὸν πῶς εἰδήσω; ἐνταῦθα δὴ συνιέτω ὁ ἰατρὸς· εἰ γὰρ μὴ ἔχεις παρὰ σαντῶ, φησί, τῶν γε τοιούτων αἰσθῆσιν, οὐκέτι. Nada semejante a esta vulgar jerga escolástica se encuentra en todo Aristóteles. El afán de una claridad tangible, toscamente sensible, no se ajusta a la manera riguro-

término de la tradición docente de la escuela, cuyas formas se habían formado ya en las primeras generaciones siguientes a Aristóteles. Así puede hacerse notorio todavía en el caso del fragmento metafísico de Teofrasto o de la *Física* de Eudemo, y

samente objetiva y contenida de Aristóteles, pero se encuentra continuamente en la *Gran Etica*. Características son también en el mismo respecto las interrupciones que el autor gusta de hacer a sí mismo con el impertinente, pedante διὰ τί; en 1182<sup>b</sup> 32, 1183<sup>b</sup> 11 y otros muchos lugares. Análogamente, τί οὖν, ἄν τις εἴποι, en 1185<sup>a</sup> 23; ναί, en 1190<sup>a</sup> 37 y 1208<sup>a</sup> 20. Sumamente corriente es en el autor la unión de un sujeto en plural neutro con un predicado en plural: 1194<sup>b</sup> 32, 1197<sup>a</sup> 37 y 33, 1200<sup>b</sup> 26-27, 1201<sup>a</sup> 3, 1206<sup>b</sup> 12 y otros numerosos pasajes. Peculiarmente retorcida es ya la terminología de la escuela para el autor, que dice no sólo τὸ ἄριστον οὐ τὰγαθόν, sino también τὸ ἄριστον ἀγαθόν, así como τὸ τέλειον τέλος y otras expresiones semejantes. Tampoco es aristotélico su desmañado hábito de repetir superabundantemente las palabras, especialmente después de una oración incidental, como en 1183<sup>a</sup> 29: καίτοι οἴονται γε δεῖν, ὅταν ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ λέγωσιν, ὑπὲρ τῆς ἰδέας δεῖν λέγειν, οὐκ ἰmediatamente después, en 1193: ἀλλ' οὐχ ἡ πολιτικὴ ἐπιστήμη ἢ δύναιμις, ὑπὲρ ἧς νῦν ἔστιν ὁ λόγος οὐχ ὑπὲρ τούτου σκοπεῖ τὰγαθού; en 1196<sup>a</sup> 1: καὶ εἰ πρὸς ὃν κελύει πράττειν, πρὸς τούτον εἰ μὴ πράττει. τούτον ἀδικεῖ; en 1198<sup>a</sup> 1: οὐδ' αὖ ὁ λόγος καὶ ἡ προαίρεσις οὐ πάντῃ τελειοῦται; en 1204<sup>b</sup> 20: οὐδὲ γὰρ αὐτὰ αἰ... ἡδοναὶ οὐκ εἰσὶ γενέσεις; en 1206<sup>b</sup> 26: ἀλλ' οὐκ, ἐὰν ἀπὸ τοῦ λόγου τὴν ἀρχὴν λάβῃ πρὸς τὰ καλὰ, οὐκ ἀκολουθεῖ τὰ πάθη; análogamente, μή — οὐκ en 1195<sup>a</sup> 1, en lugar de οὐκ — οὐκ. En Aristóteles no es usual la segunda persona (equivalente a la forma impersonal), que es frecuente en la restante literatura científica: 1197<sup>b</sup> 16, οὐ γὰρ ἄν χωρίσαις, con el que sólo es comparable el εὐρήσεις de las *Categorías*, obra que no es de Aristóteles. En 1185<sup>a</sup> 30 se encuentra: ὅτι ἄν ἐμβάλης — καὶ μὴ ἐμβάλης — ἄν μὲν γὰρ ἐμβάλης — ἄν δὲ μὴ ἐμβάλης. El constante uso de ἦν en lugar de ἔστιν es característico; así, en 1182<sup>b</sup> 29, 1185<sup>a</sup> 13, 1194<sup>a</sup> 20, etc., e incluso en la forma de 1196<sup>a</sup> 6: ἀλλὰ μὴ ποτε ταῦτα οὐκ ἀληθῆ ἦν (que no debe corregirse en ἦ) οὐδ' ἐνδέχεται αὐτὸν ἀδικεῖν αὐτόν; también el constante οὐκέτι en lugar de οὐκ. Redundante es también en 1203<sup>a</sup> 11: ᾧ μὴδὲν ἀγαθόν τι ὑπάρχει, y la adición del pronombre demostrativo αὐτὰ en 1204<sup>b</sup> 21, que se encuentra varias veces, y en 1204<sup>a</sup> 1 μὲν οὖν ἄρα. Esta lista podría aumentarse considerablemente. No veo en von Arnim el menor indicio de un intento de explicar lo peculiar del lenguaje de la *Gran Etica*, ni siquiera de llamar la atención sobre el hecho de que el autor escriba un griego tan característicamente especial. Aun cuando la ideación de la *Gran Etica* no delata la misma borrosidad y falta de vitalidad característica de la escolástica que el lenguaje, bastaría lo descubierto acerca de éste para excluir una seria discusión de la autenticidad de este libro entre filólogos.

últimamente también por lo que respecta a un período tan oscuro del Peripatos como el final del siglo II a. c., del que se han conservado, gracias a los extractos del Pseudo-Ocelo, trozos de un curso peripatético que en realidad es una reproducción parafrástica del escrito aristotélico *Περὶ γενέσεως καὶ φθοράς*.<sup>39</sup> El matiz personal en la manera de entender la herencia doctrinal de la escuela lo pone el autor de la *Gran Etica* frecuentemente en forma de aporías, como ya lo había hecho Aristóteles frente a la tradición doctrinal de la Academia, que sus conferencias solían simplemente seguir.<sup>40</sup> Pero también en lo que abandona o subraya revela muchas veces su propia posición frente a las cuestiones que trata, y que con frecuencia ya no entiende en absoluto en el sentido original que habían tenido para Aristóteles. Así se ve ante todo en las peculiares dificultades que le planteó a Aristóteles su ininterrumpida polémica con Platón, oriunda del curso de su evolución intelectual. Justamente el arraigo de la ética en el βίος θεωρητικός era una de estas partes de la herencia platónica que deparó no pequeñas dificultades al autor de la *Gran Etica*.

<sup>39</sup> Los fragmentos de la *Física* de Eudemo están reunidos en la colección de los fragmentos de éste hecha por Leonh. Spengel. El fragmento metafísico de Teofrasto lo editó últimamente Usener. Sobre la utilización por el Pseudo-Ocelo de exégesis peripatéticas anteriores a Andrónico de la obra aristotélica *De la Generación y la Corrupción* cf. R. Harder, *Ocellus Lucanus, Text und Kommentar*, Berlín, 1926, pp. 97-111 (tomo I de mis *Neuen Philologischen Untersuchungen*).

<sup>40</sup> Un solo ejemplo de esto aquí. En Aristóteles, *Et. Nic.*, VI, 1, 1138<sup>b</sup> 20-34, se dice que el "justo medio" de que se habló al definir la esencia de la virtud ética es ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, pero que esta definición no es suficientemente clara y necesita de mayores precisiones. En II, 2, 1103<sup>b</sup> 31 se nos hace saber que la definición de la ἕξις moralmente buena como κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον es universalmente recibida (κοινόν) y debe tomarse sin más por base, pero que necesita todavía de una definición más precisa que se dará más adelante. En VI, 13, 1144<sup>b</sup> 21, finalmente, oímos que "en la actualidad todos", al definir la ἀρετή, hacen la adición τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, lo que se refiere naturalmente a la Academia y a los discípulos de la misma, frecuentemente discrepantes en semejantes cuestiones. La tarea ideal, pero en detalle ya no realizable, de la investigación, es la de distinguir rigurosamente la base académica de cada concepto y cada doctrina aristotélica de la modificación individual impresa en ellos por Aristóteles. Lo mismo cabe decir de la *Gran Etica* en relación a Aristóteles; sólo que aquí conservamos los dos originales.

Por desgracia, falta el final de la *Gran Etica*, que se interrumpe en pleno estudio de la φιλία, al que como es sabido sigue en la *Etica Nicomaquea* como libro X-la (segunda) discusión del placer y la doctrina del βίος θεωρητικός. No se puede decir si también la *Gran Etica* terminaba un día así; necesario no es en modo alguno, pues en su arquitectura se ajusta precisamente más bien a la *Etica Eudemia*, de la que reproduce el final. Este final, los capítulos sobre la relación de la εὐδαιμονία y la εὐτυχία y sobre la verdadera καλοκάγαθία, es una especie de paralelo de la doctrina de la eudemonía del final de la *Etica Nicomaquea*, mas por otra parte es característicamente distinto de ella. Por eso no es probable que la *Gran Etica*, que toma este final de la *Etica Eudemia* (cierto que cambiándolo de lugar para ponerlo antes del estudio de la φιλία), tomase, además, originalmente la conclusión de la *Etica Nicomaquea*,<sup>41</sup> la exposición del βίος θεωρητικός. Ello tampoco respondería a su actitud, por lo demás bastante negativa, frente a la θεωρία y las διανοητικαὶ ἀρεταί. En la reproducción del final de la *Etica Eudemia*, la doctrina de la εὐτυχία, borró el autor de la *Gran Etica* significativamente la nota metafísica, la θεία εὐτυχία, que era tan absolutamente esencial para la manera de ver de la *Etica Eudemia*, oriunda del último período de Platón.<sup>42</sup> Igualmente abandonó, en el estudio de la καλοκάγαθία, que está tomado asimismo de la conclusión de la *Etica Eudemia*, la referencia a la θεωρία θεοῦ y al βίος θεωρητικός. Abandonado quedó también

<sup>41</sup> *Magn. Mor.*, II, 8, περὶ εὐτυχίας y II, 9, περὶ καλοκάγαθίας dependen de la doctrina de la ἡδονή y de su significación para la eudemonía (II, 7). Los dos capítulos son exactamente paralelos a los capítulos VIII, 2 y 3 de la *Etica Eudemia*. El paralelismo de estos dos capítulos con el último libro de la *Etica Nicomaquea* resulta robustecido aún si se les hace seguir al capítulo sobre la ἡδονή, como en la *Gran Etica*; pues con el estudio de la ἡδονή empieza también el libro X de la *Etica Nicomaquea*. Un estudio especial del βίος θεωρητικός ni siquiera necesitaba haber seguido en la *Etica Eudemia*, para la cual es este βίος el polo fijo. En la *Gran Etica* resulta prácticamente excluido por el desplazamiento de toda esta parte, II, 7-9, desde el final del conjunto hasta antes del estudio de las virtudes dianoéticas.

<sup>42</sup> La doctrina de la θεία τύχη, del último período de Platón, está pidiendo urgentemente una investigación especial, antes de que pueda incluirse en su justo lugar dentro de la historia del problema de la τύχη entre los griegos.

el punto de partida de la *Etica Eudemia*, la cuestión de la eudemonía y la elección del βίος, donde entre las formas de vida que se presentan a la elección se caracteriza también el βίος θεωρητικός, con lo que queda al punto preparada desde un principio la resolución del problema de la eudemonía en este sentido. Después de nuestras observaciones sobre la relajación del vínculo del βίος θεωρητικός con la parte central de la ética en la *Nicomaquea*, no puede admirarnos el que este proceso, que podemos seguir desde Platón y desde el *Protréptico*, obra de los primeros tiempos de Aristóteles, pasando por la *Etica Eudemia*, hasta la *Nicomaquea*, se presente en la *Gran Etica* en su estadio más avanzado. Es el proceso de la eliminación creciente del elemento intelectual y metafísico (dicho históricamente: el elemento platónico) de la ética aristotélica. El propio Aristóteles no llegó nunca tan lejos como a abandonar esta herencia platónica, que se había vuelto tan importante para su espíritu de investigador y su ideal científico. Pero los discípulos son en parte más aristotélicos que Aristóteles, y la distancia de la situación filosófica de la *Gran Etica* a Platón se manifiesta en ella con todo rigor desde la primera página hasta la última. Con esto se relaciona la circunstancia de que el desprendimiento de la ética respecto de la teoría de las Ideas, a la que dedican tanto espacio las dos *Éticas* auténticas de Aristóteles, y en la que hubieron de emplear todavía tanto trabajo, está tomado en la *Gran Etica* como un hecho consumado, ya desde el comienzo mismo de la breve ojeada histórica con que se abre la exposición. Allí se censura a Pitágoras y a Platón, por no haber acertado ninguno de los dos a mantener la ética independiente de las especulaciones metafísicas: el uno confundió la cuestión de la virtud con la metafísica de los números, el segundo con la teoría de las Ideas y la ontología; y se alaba a Sócrates por haberse mantenido libre de esta confusión.<sup>43</sup>

El carácter de cosa absolutamente comprensible de suyo que desde las primeras líneas tiene para el autor de la *Gran Etica* el desprendimiento de la ética respecto de la metafísica, ha de mostrarse naturalmente por modo especial en el estudio de las

llamadas virtudes dianoéticas y en la cuestión de la relación entre la σοφία y la φρόνησις. Mientras que la σοφία y la φρόνησις todavía no estaban rigurosamente separadas en el Aristóteles de los primeros tiempos (*Protréptico*, *Etica Eudemia*), totalmente fiel en esto el espíritu de Platón, por radicar el conocimiento moral en el del Bien Supremo y ser este último directamente decisivo para el acto moral, en el libro VI de la *Etica Nicomaquea* ya se ha hecho un tajante corte entre ambas, como hemos mostrado más arriba. La *Gran Etica* da todavía un paso más en la misma dirección. Sin duda, no toma una posición radicalmente discrepante, sino que también en este punto reproduce fielmente en apariencia el estado de la cuestión en la ética aristotélica, mas a pesar de ello es claro el avance sobre la *Etica Nicomaquea*. En ésta reina una perfecta equiparación de las διανοητικαὶ ἀρεταὶ con las ἠθικαὶ ἀρεταὶ, que se da por supuesta desde un principio y que hace necesario fundar en detalle la expresa distinción de unas y otras. La prolijidad con que se distingue allí entre la φρόνησις, como la razón específicamente moral y práctica, y la σοφία puramente teórica, el conocimiento de principios más altos y universales, se explica por la circunstancia de que tal separación de ambos dominios no era en modo alguno una cosa comprensible de suyo para el platónico Aristóteles, ni siquiera en la última fase de su evolución. Era algo que él tenía que llevar a cabo, y el estudio especial que era indispensable a fin de desprender de la doctrina del *ethos* las διανοητικαὶ ἀρεταὶ y la σοφία, dió incluso indirectamente a éstas nuevos derechos a figurar en la ética. Esta ambigua posición estaba en Aristóteles íntimamente justificada hasta cierto punto como consecuencia del curso de su evolución. Para el autor de la *Gran Etica* es en el fondo, y a pesar de su fidelidad a la tradición, incomprensible e incómoda. Cuando en la discusión de la φρόνησις (I, 34), que corresponde al libro VI de la *Etica Nicomaquea*, divide por anticipado la parte racional del alma (λογικόν) en una parte que reflexiona prácticamente y otra que conoce científicamente (βουλευτικόν y ἐπιστημονικόν), da por supuesta como fija y corroborada la distinción de esencia entre la φρόνησις y la σοφία, conquistada por primera vez en el capítulo correspondiente de la *Etica Nicomaquea*. En ello sigue a

<sup>43</sup> *Magn. Mor.*, I, 1, 1182<sup>a</sup> 10-30.

un peripatético más antiguo, que enseñaba la misma división, como muestran los extractos de la literatura ética de la escuela peripatética que se encuentran en Estobeo (II, 117, 14, W.). De la rigurosa distinción entre la φρόνησις y la σοφία saca consecuencias que van mucho más allá que las sacadas por Aristóteles. La distinción significa para el autor nada menos que la emancipación de la φρόνησις respecto de la σοφία. Sin embargo, en cierto sentido se limita a seguir consecuentemente en la dirección emprendida por Aristóteles, cuando expresa su admiración por el hecho de que no se elimine enteramente de la ética la σοφία, separada, como conocimiento puramente teórico, de la φρόνησις: ἀπορήσειε δ' ἂν τις καὶ θαυμάσειε, διὰ τί ὑπὲρ ἡθῶν λέγοντες καὶ πολιτικῆς τινος πραγματείας ὑπὲρ σοφίας λέγομεν.<sup>44</sup> Así habla un hombre que se halla frente a una tradición ya establecida, a la que se somete exteriormente, pero la que ya no entiende en realidad. No es precisamente un asombro muy filosófico, como aquel que es según Platón el origen de toda sabiduría, sino el admirarse de un escolar ante peculiaridades ya no comprendidas de la tradición. La cuestión de la σοφία ha perdido para el autor la actualidad que había poseído para el Aristóteles platónico. Para explicar su presencia tiene, por tanto, que excogitar toda clase de argucias escolásticas. Se consuela pensando que es una señal de filosófica amplitud de miras el fijar también la vista en semejantes cuestiones accesorias, no inherentes rigurosamente al asunto, como también que la ética trata del alma y al alma pertenece la ciencia teórica, y demás sarta de necedades.<sup>45</sup>

Por el tiempo de aparición de la *Gran Ética* se había llegado ya a considerar en el Perípatos y a defender desde cierto lado el primado de la razón práctica sobre la teórica. También la *Gran Ética* plantea al final del libro I la cuestión de si no será la φρόνησις la fuerza verdaderamente dominante en el alma, ὥσπερ δοκεῖ καὶ ἀπορεῖται. Prueba de que se trata de un efectivo adversario de la opinión aristotélica, y no de una aporía meramente ficticia, es también el φησί con que se cita un argumento del defensor de la tesis. La *Gran Ética* no va ciertamente

<sup>44</sup> *Magn. Mor.*, I, 34, 1197<sup>b</sup> 28-30. <sup>45</sup> *Magn. Mor.*, I, 34, 1197<sup>b</sup> 30-35.

tan lejos en su desvío de Aristóteles que subordine la σοφία a la φρόνησις y la expulse enteramente de la ética. Es característico de la posición intelectual intermedia de su autor el que no saque esta consecuencia, a la que le empuja realmente su propio pensar, sino que se aferre a la tradición de la escuela, sin poder tampoco seguir defendiéndola sin restricciones. Trata de amparar con una imagen la opinión ortodoxa de la escuela peripatética contra la osada herejía del primado de la razón práctica, comparando la φρόνησις con la posición subordinada del administrador de una casa, mientras que la σοφία corresponde en la economía mental del alma al señor de la casa.<sup>46</sup> Hasta que

<sup>46</sup> *Magn. Mor.*, I, 34, 1198<sup>b</sup> 9 ss; φησίν, 1198<sup>b</sup> 11. A primera vista pudiera pensarse que con la aporía no se dice nada distinto de lo que dice *Et. Nic.*, VI, 7, 1141<sup>a</sup> 21: ἀποπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιωτάτην οἶεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρωπῶς ἐστίν. Pero aquí sólo tenemos la repudiación de la idea socrático-platónica de la φρόνησις a causa de su ambigüedad. Por referirse originalmente la palabra φρόνησις tan sólo a τὰ ἀνθρώπινα, no podía Aristóteles adoptarla para designar también la más alta fuerza del espíritu en la significación lata que le había dado el Platón de los últimos tiempos, quien comprendía en ella también la σοφία, sino que tenía que hacer de nuevo justicia a la σοφία como forma suprema del conocimiento racional, por tener como objeto τὰ θεῖα. En cambio, el erigir la φρόνησις en instancia suprema, contra lo que se vuelve *Magn. Mor.*, I, 34, 1198<sup>b</sup> 9, está dirigido ya polémicamente contra esta supremacía aristotélica de la σοφία. El mentado aquí no es el concepto de la φρόνησις de Platón, como se infiere ya del simple hecho de que no cabe decir en absoluto de Platón que haya combatido el principado de la σοφία y declarado "en su lugar" a la φρόνησις lo dominante en el alma. En cambio, se refiere a Platón exactamente lo que se dice en *Et. Nic.*, l. c.: que tenía la πολιτικὴ o bien la φρόνησις por σπουδαιωτάτη, pues no tenía ciertamente "al hombre por lo mejor del mundo", como se expresa Aristóteles allí, pero el objeto de la política y la φρόνησις, la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, era para él ciertamente lo más alto así del mundo humano como del cósmico. La lucha por el primer lugar sólo podía surgir entre la φρόνησις y la σοφία una vez separadas de nuevo por Aristóteles, y ya no identificada la metafísica con la política, como en Platón. Mientras que Aristóteles se decide por la σοφία, porque su objeto es el más alto, aboga su adversario, contra el que polemiza la *Gran Ética*, por la φρόνησις, porque ésta ἐπιμελεῖται πάντων, es decir, tiene prácticamente la suprema dirección, mientras que la σοφία se limitará a permanecer en su cuarto de estudio lo más tranquila posible. Justamente esto es lo que declara más excelente el autor de la *Gran Ética*, para quien la φρόνησις es, por tanto, simplemente la administradora y no la señora del alma.

punto pasa también en la *Gran Etica* el interés por el λόγος realmente a segundo término, comparado con la importancia del *ethos* y de las pasiones, lo prueba una frase como la siguiente, en la que el autor resume en conclusión su punto de vista: ἀπλῶς δ' οὐχ ὥσπερ οἴονται οἱ ἄλλοι τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμῶν ἔστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη.<sup>47</sup> Los "otros" contra los que se vuelve son, naturalmente, en primera línea los creadores de la ética griega, Sócrates y Platón, pero también debe contarse aquí a Aristóteles, en cuanto platónico, pues también a él alcanza el reproche de la *Gran Etica*, de haber adjudicado al intelecto una alta significación para la educación moral. Hacer justicia a los πάθη frente al λόγος no significa otra cosa sino que la ética debe ocuparse —teórica y prácticamente— ante todo del *ethos*. La resolución con que el autor lo subraya así desde la primera línea frente a Aristóteles está en relación con la relegación sistemática del λόγος y del λογικὸν μέρος τῆς ψυχῆς a segundo término.<sup>48</sup> La *Gran Etica* abandona también el principal argumento de la *Etica Nicomaquea* en favor del primado de la σοφία y del βίος θεωρητικός sobre la vida de la actividad práctica, a saber, el concluir de la actividad pensante del espíritu divino la forma más alta y valiosa de la existencia humana.

<sup>47</sup> *Magn. Mor.*, II, 7, 1206<sup>b</sup> 17.

<sup>48</sup> La *Gran Etica* empieza, I, 1, 1181<sup>a</sup> 1, con la definición nominal de que "ética" viene de *ethos*, por lo que su naturaleza debe comprenderse por el *ethos*: este operar con el nombre "ética" como el de una disciplina ya rígidamente deslindada, y en seguida la manera de presentar el tema, se parecen menos a Aristóteles que a los comentaristas posteriores, que también suelen empezar con una explicación del nombre de la disciplina, como corresponde a las secas prácticas de una escuela. Ciertamente ya Aristóteles había llamado ocasionalmente ἠθικοὶ λόγοι la llamada "ética" (a diferencia de otros campos de investigación) por el autor de la *Gran Etica*, o había hablado, refiriéndose al grupo entero de estos escritos, sencillamente de ἠθικά, como hablaba de πολιτικά, ἀναλυτικά, etc., pero lo que sorprende es que en las dos primeras *Éticas* haya evitado tan completamente este término, bien lejos de definir el objeto de esta ciencia haciéndolo entrar bajo el nombre de ἠθικά. Este se limita a ser más bien un nombre colectivo para un conjunto de escritos que tratan entre otras cosas también del ἦθος y de la ἠθικὴ ἀρετή, pero que no se limitan a éstas. Justamente lo característico de la *Gran Etica* es que encuentra enunciada en el término ἠθικά la índole de la cosa, la ciencia del ἦθος. Y precisamente por ello aparece esta declaración del término al comienzo de la obra.

Tal abandono responde antes que nada al deseo de evitar todo lo metafísico. Pero evidentemente significa también la retirada ante un adversario que afirmaba que la actividad del Dios aristotélico, que se limita a contemplarse a sí mismo, no es en absoluto la más alta actividad concebible, como tampoco semejante contemplarse a sí mismo sería el estado más alto y más valioso para el hombre. El autor de la *Gran Etica* no toma frívolamente la objeción: lo prueba con aplicar él mismo el argumento a la cuestión de la autarquía del εὐδαιμόνων, y poniendo en guardia también en este caso contra el sacar de la autarquía de Dios conclusiones precipitadas por analogía sobre lo apetecible para el hombre mortal.<sup>49</sup>

Ahora bien, viendo el lugar de la ἀρετή humana tan resuelta y exclusivamente en el *ethos*, ¿podía hablar el autor, hay que preguntarse, de una διανοητικὴ ἀρετή, además de la ἠθικὴ ἀρετή? ¿No tenía que tomar para él el concepto de ἀρετή la significación, originalmente extraña al griego, de nuestra palabra "moralidad"? Era de esperar, pero en realidad volvemos a encontrarlos aquí, como en la conducta del autor frente a la σοφία, con una falta de seguridad y un vacilar, más que con un riguroso pensar la cosa hasta el fin; es más: en este punto tropezamos

<sup>49</sup> *Et. Nic.*, X, 8, 1178<sup>b</sup> 7—23. Dios goza, según la representación que el hombre se hace de El, de la más perfecta felicidad, pero no es posible que Dios tenga una actividad práctica, ni ejerza acción moral de ninguna especie, dando lo mismo que fuese valiente, que liberal, justo o prudente: todo esto es absolutamente indigno de Dios. A una vida a la que es necesario negarle la acción en este sentido, no le queda evidentemente como contenido nada más que el puro pensar: por eso hay que concebir la actividad y la felicidad de Dios como θεωρητικὴ ἐνέργεια. Por lo mismo es también para el hombre la forma de vida más feliz la más parecida a la de este ser divino (cf. *Metaf.*, A 7, 1072<sup>b</sup> 25). La *Gran Etica* polemiza en II, 15, 1212<sup>b</sup> 37 con un adversario de este argumento. En apariencia no toma posición frente a su objeción en la medida en que se refiere a la actividad divina (cf. 1213<sup>a</sup> 7: τί μὲν οὖν ὁ θεὸς θεάσεται, ἀφείσθω), pero que el autor la aprueba, en tanto se trata del concluir de Dios al hombre, se sigue de 1212<sup>b</sup> 33: ἡ μὲν οὖν ἐν τοῖς λόγοις εἰσθυῖα ὁμοίότης λαμβάνεσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐτ' ἐκεῖ ὀρθῶς οὐτ' ἂν ἐνταῦθα εἴη χρησίμος. Con esto rechaza la doctrina de la αὐτάρκεια del εὐδαιμόνων, pero al mismo tiempo también la identificación de la felicidad humana con el goce temporal de la actividad mental de que Dios disfruta eternamente.



incluso con contradicciones directas en sus afirmaciones. Como nota del concepto de ἀρετή le había transmitido Aristóteles la de que una acción o una ἔξις es cosa que se "alaba". Pues bien, en el lugar donde se hace por primera vez la división del alma en λογικόν y ἄλογον μέρος, a la que anuda el autor la distinción entre las ἠθικαὶ ἀρεταί (por ejemplo, la valentía, el dominio de sí) y las διανοητικαὶ ἀρεταί (prudencia, sabiduría, memoria, etc.), deja resueltamente a un lado las διανοητικαὶ ἀρεταί como secundarias para la ética, respondiendo a la superior apreciación que hace de la virtud ética: nuestra acción se alaba sólo cuando se trata de cualidades éticas, mientras que, en cambio, no se alaba a *hombre alguno* en razón de las prendas de su espíritu, v. gr., por ser sabio, o por ser prudente, o por ser cualquier otra cosa de esta índole.<sup>50</sup> Es justamente lo contrario de lo que enseña Aristóteles en los pasajes paralelos de la *Ética Nicomaquea* y de la *Ética Eudemia*. Allí se dice que también se alaba al hombre en razón de las cualidades de su espíritu, exactamente lo mismo que por sus cualidades de carácter.<sup>51</sup> El concepto de ἀρετή todavía no se ha estrechado para Aristóteles en la acepción de "virtud", como sucede en el lenguaje y en el modo natural de pensar del autor de la *Gran Ética*, que aquí polemiza directamente con Aristóteles.<sup>52</sup> Tan sólo resulta extraño que no lleve

50 *Magn. Mor.*, I, 5, 1185<sup>b</sup> 5: ἐν μὲν δὴ τῷ λόγον ἔχοντι (scil. μορῶν τῆς ψυχῆς) ἐγγίνεται φρόνησις ἀγγίνοια σοφία εὐμάθεια μνήμη καὶ τὰ τοιαῦτα. ἐν δὲ τῷ ἄλογῳ αὐταὶ αἱ ἀρεταὶ λεγόμεναι. σωφροσύνη δικαιοσύνη ἀνδρεία ὄσαι ἄλλαι τοῦ ἦθους δοκοῦσιν ἐπαινεταὶ εἶναι. κατὰ γὰρ ταύτας ἐπαινετοὶ λεγόμεθα. κατὰ δὲ τὰς τοῦ λόγον ἔχοντος οὐδεὶς ἐπαινεῖται. οὔτε γὰρ ὅτι σοφός, οὐδεὶς ἐπαινεῖται, οὔτε ὅτι φρόνιμος οὐδ' ὅλως κατὰ τι τῶν τοιούτων οὐθέν.

51 *Et. Nic.*, I, 13, 1103<sup>a</sup> 4: διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην (scil. τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἄλογου μέρους τῆς ψυχῆς) λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικὰς. λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἦθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφός ἢ συνετός ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ σώφρων, ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἔξιν· τῶν ἔξεων δὲ τὰς ἐπαινετάς ἀρετάς λέγομεν. Igualmente en *Et. Eud.*, II, 1, 1220<sup>a</sup> 5: ἀρετῆς δ' εἶδη δύο, ἡ μὲν ἠθικὴ ἡ δὲ διανοητικὴ. ἐπαινοῦμεν γὰρ οὐ μόνον τοὺς δικαίους ἀλλὰ καὶ τοὺς συνετοὺς καὶ τοὺς σοφοὺς.

52 En *Magn. Mor.*, I, 5, 1185<sup>b</sup> 5 distingue: en la parte racional del alma

su consecuencia hasta negar totalmente a las cualidades del espíritu, como φρόνησις y σοφία, el carácter de la ἀρετή, sino que cuanto más avanza y cuanto más hondamente profundiza en su modelo, tanto más vacilante se torna en su oposición, tan enérgicamente anunciada. No sólo conserva tranquilamente la tradicional denominación de ἀρεταί aplicada a la φρόνησις, σοφία, σύνεσις, sino que se contradice paladinamente cuando pasa a tratarlas con más extensión (I, 34), siguiendo el libro VI de la *Ética Nicomaquea*. Pues en este lugar afirma repetidamente, e incluso trata de probar circunstanciadamente, que, y por qué, se tributan alabanzas en razón de las valiosas cualidades del espíritu.<sup>53</sup> Todavía más ajeno que al concepto de las "virtudes intelectuales" es, naturalmente, a la idea de Aristóteles de que no sólo hay "virtudes" de la parte racional del alma y de la irracional, sino que también el alma nutritiva (τὸ θρεπτικὸν μέρος) posee su ἀρετή. Sin duda que la tradición docente de la escuela y el tenor literal de la *Ética* aristotélica le obligan a mencionar esta notable idea, pero se ve que admite que en sus oyentes o lectores no ha de haber ninguna clase de simpatía por ella, y declara que lo mejor es dejar fuera de la ética la cuestión

se encuentran φρόνησις σοφία καὶ τὰ τοιαῦτα (evidentemente dejado con intención en esta forma imprecisa); en la parte no racional, por el contrario, "las llamadas virtudes" (αὐταὶ αἱ ἀρεταὶ λεγόμεναι). El hecho de que el autor recaiga a continuación en el lenguaje aristotélico y hable de ἀρεταὶ τοῦ λόγον ἔχοντος, no puede engañar acerca de la circunstancia de que esta manera de ver le es realmente extraña. Por eso trata de distinguir las de las verdaderas ἀρεταί, las éticas, por lo menos negándoles la nota de lo ἐπαινετόν.

53 No es posible explicar esta contradicción mientras se suponga que ambas manifestaciones son oriundas del pensamiento independiente del autor. Así como en I, 34 sigue como modelo el libro VI de la *Ética Nicomaquea*, en el pasaje contradictorio I, 5, 1185<sup>b</sup> 5 ss. copia evidentemente a otro peripatético que rechazaba la admisión de ἀρεταὶ intelectuales, o al menos las negaba el carácter de lo ἐπαινετόν. También se cree percibir la influencia de su manera de ver en el evitar la *Gran Ética* el término técnico aristotélico διανοητικαὶ ἀρεταί (cf. el ético peripatético en Estob., II, 137, 19; de distinto modo, en cambio, en 118, 1 y 145, 17). Como es sabido, califica la ética peripatética posterior la virtud dianoética de impropia y la ética de propia. Esta desviación respecto de Aristóteles se inicia en la *Gran Ética*, o al menos en ella podemos mostrarla por primera vez.

de si se deba admitir o no semejante clase de ἀρετή.<sup>54</sup> Así como ya no comprende el que la ética aristotélica culmine en la metafísica, según muestra al preguntar qué tiene que hacer la σοφία en la moral, tampoco comprende el hacer radicar la moral en el sistema teleológico de la naturaleza, al delatarse incapaz de comprender ya la ἀρετή humana como el grado inmediatamente superior de la vegetal y de la animal.

Se tiene todo punto de impresión de que la *Gran Etica* va dando angustiosos bandazos contra las rudas antítesis que desgarraron la escuela peripatética durante la generación de los discípulos más antiguos de Aristóteles. Estas antítesis afectaban justamente al punto en que hemos visto al autor fluctuar de un lado para otro entre la fidelidad a la tradición de la escuela y la crítica independiente, a saber, la justa apreciación del valor del βίος θεωρητικός y de las "virtudes intelectuales" para la edificación de la vida humana y la posición de los mismos en la ética. Sabemos aun el nombre del adversario dentro del propio campo que atacó vehementemente a Aristóteles y rechazó la alta estima del maestro por el βίος θεωρητικός: era Dicaarco de Mesina. La tradición hace de él en este punto el polo opuesto de Teofrasto, quien como sucesor de Aristóteles en la dirección de la escuela y como su más fiel partidario, aunque también seguramente por obra de una íntima convicción de investigador, se mantuvo fiel a la doctrina del primado del βίος θεωρητικός. La controversia entre él y Dicaarco debió de ser célebre, pues que todavía en tiempo de Cicerón se enlazaba a los nombres de ambos la pugna del

<sup>54</sup> *Magn. Mor.*, I, 4, 1185<sup>a</sup> 23: τί οὖν, ἂν τις εἴποι, πότερον καὶ τοῦτου τοῦ μορίου τῆς ψυχῆς ἔστιν ἀρετή; y <sup>26</sup>: εἰ μὲν οὖν ἔστιν ἀρετή τοῦτου ἢ μὴ ἔστιν, ἄλλος λόγος. Cf. en cambio *Et. Nic.*, I, 13, 1102<sup>a</sup> ss.: ταύτης μὲν οὖν κοινὴ τις ἀρετὴ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνῃ φαίνεται (scil. τῆς φυτικῆς καὶ θεραπευτικῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς). Y en *Et. Eud.*, II, 1, 1219<sup>b</sup> 38: διὸ οὐδ' αἱ ἀρεταὶ αἱ τοῦ θεραπευτικοῦ καὶ αὐξητικοῦ ἀνθρώπου (scil. ἀρεταὶ εἰσιν). En ambos pasajes opera Aristóteles con la idea de que al θεραπευτικόν le corresponde una ἀρετή peculiar, como algo perfectamente corriente. La pregunta de la *Gran Etica*, que no oculta la sorpresa, recuerda, por lo que tiene de actitud de epigono, la sorpresa del autor ante la introducción de la σοφία en la ética, en I, 34, 1197<sup>b</sup> 28; la forma en que pone a un lado la cuestión es semejante a la que usa con el problema de si Dios se piensa a sí mismo, en II, 15, 1213<sup>a</sup> 6.

βίος θεωρητικός y del βίος πρακτικός por la primacía entre ambos.<sup>55</sup> Dicaarco es el peripatético que declaró la φρόνησις, en lugar de la σοφία, la potencia dominante en el alma humana, lo que se sigue necesariamente del hecho de que veía el destino del hombre en el πράττειν y no en el θεωρεῖν.<sup>56</sup> El debió de romper los vínculos que había admitido Aristóteles, siguiendo el precedente de Platón, entre el obrar moral y el conocimiento de las más altas cuestiones, y debió de llegar consecuentemente a la idea cuyo eco oímos en el autor de la *Gran Etica*: "es para admitirse el que la σοφία tenga algo que hacer en la ética", pues que ésta sólo debe ocuparse del ἦθος y de la πράξις.<sup>57</sup> Debió de rebajar la importancia del λόγος respecto de la del ἦθος; y a él se le puede atribuir también el haber negado totalmente a las fuerzas del espíritu el carácter de la ἀρετή, limitando este concepto a la actividad ética y política. Y nadie fuera de él hubiera sido capaz de hacer el argumento, altamente heterodoxo para un peripatético, que cita como sumamente notable el autor de la *Gran Etica*: no puede menos de ser falso el conocido razonamiento (de Aristóteles) de que Dios no puede tener por objeto de su pensamiento ninguna cosa distinta de él mismo, por no haber nada más perfecto que Dios y sólo poder pensar Dios lo más perfecto, pues a un hombre que no hiciese más que estar absorto en la contemplación de su propio yo, se le censuraría de ser un ente insensible; luego es absurda la idea de un Dios contemplador de sí mismo.<sup>58</sup> La disolución de la imagen

<sup>55</sup> Cic., *Ep. ad Att.*, II, 16: nunc prorsus hoc statui, ut, quoniam tanta controversia est Dicaearcho, familiari tuo, cum Theophrasto, amico meo, ut ille tuus τὸν πρακτικὸν βίον longe omnibus anteponat, hic autem τὸν θεωρητικόν, utriusque a me mos gestus esse videatur. Puto enim me Dicaearcho affatim satisfacisse, respicio nunc ad hanc familiam, quae mihi non modo, ut requiescam, permittit, sed reprehendit, quia non semper quierim. Quare incumbamus, o noster Tite, ad illa praeclara studia et eo, unde discedere non oportuit, aliquando revertamur.

<sup>56</sup> Cf. *supra*, pp. 494-496.

<sup>57</sup> Cf. *supra*, pp. 494-495.

<sup>58</sup> Teofrasto, en quien se pudiera pensar, no parece entrar en consideración. En el fragmento metafísico se representa la actividad divina y su manera de influir sobre la *physis*, especialmente sobre el movimiento de las esferas, con entera evidencia, del todo igual que en Aristóteles, *Metaf.*, A 7. El

del mundo y el concepto de Dios de Aristóteles que aquí se anuncia nace de razones que tienen por base la ecuación de valor indemostrable en último término: vivir = obrar. La autocontemplación del νοῦς aristotélico tenía que dejar de ser el sublime ideal de la vida humana y divina tan pronto como su modelo terrestre, el βίος θεωρητικός del filósofo, ya no fué capaz de justificar tan altas pretensiones por respecto a las restantes formas de vida ante los sentimientos vivos de los contemporáneos. El propio Aristóteles había enseñado ya, en efecto, que el βίος θεωρητικός sólo tiene la primacía sobre el βίος πρακτικός, porque el filósofo ocupa, por decirlo así, el más alto grado de la actividad creadora: él es el "arquitecto" del mundo del espíritu y de la sociedad.<sup>59</sup> Cuanto más teórica, en nuestro sentido del término, se volvió la ciencia en el curso de su evolución, cuanto más se apartó de la vida, tanto menos pudo seguir haciendo plenamente suyo el ideal aristotélico del βίος θεωρητικός, antes hizo resaltar con su parcialidad la antítesis, el ideal del βίος πρακτικός. Dicearco mostró a los epígonos de Aristóteles que no eran en absoluto la más alta flor de la humanidad, y que tampoco en la historia se encontraba nada de semejante primacía de la pura inteligencia sobre el obrar creador.

Aquí vuelve nuestro estudio a su punto de partida, a la tradición antigua sobre el βίος de los primeros filósofos. Estos no pudieron menos de presentarse de súbito a una luz enteramente nueva como consecuencia del profundo cambio sobrevenido en el ideal filosófico de la vida. El propio Dicearco compuso Βίοι φιλοσόφων, obra de la que se conservan fragmentos aislados

sumo principio es ἀκίνητος καθ' αὐτήν, es causa del movimiento de los otros seres por medio de otra clase de acción, por medio de la ὄρεξις de los mismos hacia lo ἄριστον. Para ello han menester éstos de la ψυχή y la διάνοια, de la que nace en efecto la ὄρεξις. Razón tanto mayor para concebir lo πρῶτον mismo como espíritu y como pensamiento y voluntad de lo más perfecto, pues esto es ello mismo en su perfección. En la expresión τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θεϊότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλούμενον, no hay, a mi parecer, nada que vaya más allá de la doctrina de Aristóteles. Dios se piensa como lo mejor que existe y tiene que querer también este su ser bueno. Sí, en cambio, se suprime el pensarse a sí mismo, se altera al mismo tiempo el objeto de la voluntad divina y se da a ésta otra dirección.

<sup>59</sup> Pol., VII, 3, 1325<sup>b</sup> 23.

justamente sobre los primeros pensadores, fragmentos que permiten reconocer claramente cómo se reflejan por todas partes las ideas éticas del autor en su interpretación del pasado. Los más antiguos representantes de la filosofía son evidentemente también para él los representantes de un ideal por el que se mide a los filósofos del día. Quien como Dicearco veía la meta en la vida activa al servicio de la sociedad humana, tenía que llegar a despreciar toda ciencia, o tenía que enfrentar, a la forma de vida demasiado parcial de la filosofía coetánea, la imagen de un pasado más grandioso en que el pensar había tenido realmente la fuerza de la actividad creadora. Al dirigir la mirada bajo este punto de vista a las escasas noticias sobre los primeros pensadores, se reveló, junto a su entrega a la pura contemplación, que habían subrayado exclusivamente Platón y Aristóteles, una vinculación con la vida pública extraña a los estudiosos del presente y que nadie había señalado aún. Aquellos hombres habían realizado aun efectivamente en su βίος el ideal de Aristóteles, de que los más altos representantes del pensamiento debían ser a la vez los ἀρχιτέκτονες de la vida activa. Era evidentemente inexacto lo que había hecho Aristóteles en el diálogo Περὶ φιλοσοφίας, presentar anacrónicamente a los Siete Sabios como sofistas. Justamente aquellas venerables figuras, supervivientes en la conciencia del pueblo griego hasta la actualidad, encarnaban la más perfecta unidad del pensamiento y la acción. Eran legisladores y hombres de la vida política, enseñaba Dicearco,<sup>60</sup> y esta manera de verlos no debió de encontrarla confirmada tan sólo en Solón y en Pítaco, sino también, por ejemplo, en Tales, del que había hecho Platón el puro representante del βίος θεωρητικός. En apoyo de la interpretación opuesta podían amontonarse fácilmente las pruebas tomadas de las mejores fuentes históricas, pero también del reino de la anécdota. El nombre de Tales resultaba unido por la tradición a las más grandes conquistas técnicas de la náutica y la astronomía. Según una noticia conservada por Herodoto, fué ingeniero al servicio del rey Cresos en la expedición militar de éste contra los medas, durante la cual el milesio

<sup>60</sup> Fragm. Hist. Graec., II, 243, Mueller (frg. 28); Dióg. L., I, 40: ὁ δὲ Δικαί-  
αρχος οὔτε σοφούς οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετούς δὲ  
τινας καὶ νομοθετικούς.

habría enseñado a desviar el curso del Halis y a hacer descender su nivel, por medio de una invención especial, para trasladar a la otra orilla al ejército lidio sin necesidad de puentes ni embarcaciones.<sup>61</sup> Aunque la crítica racionalista de Herodoto dudara de la credibilidad de la noticia, para la conciencia general del pueblo era evidentemente Tales más un práctico que un sabio alejado de la vida. También como hombre de estado había intervenido en la vida de las ciudades jonias, pues todavía era conocido de Herodoto su consejo a los jonios, de que creasen un parlamento común, situándolo en la isla de Teos, que estaba en el centro de dichas ciudades, debiendo los estados independientes hasta entonces someterse a este gobierno central, como si fuesen comunas de un solo estado. Esta tradición le da una consideración política extendida mucho más allá de la propia patria, y es seguro que Dicearco no dejó escapar este rasgo ni otros parecidos, aunque no nos lo diga expresamente la tradición.<sup>62</sup> En la tradición de fines de la Antigüedad acerca de los primeros pensadores se encuentran noticias de esta índole y rasgos del todo opuestos, destinados a atestiguar la consagración a la ciencia y el desinterés práctico de los grandes sabios, tranquilamente yuxtapuesto las más de las veces, como corresponde al carácter compilatorio de la obra de Diógenes y de las fuentes de su casta.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Sobre el paso del Halis cf. Herod., I, 75 (Vors.<sup>4</sup> 1 A 1). Que en el Perípatos se aceptaba la tradición acerca de la astronomía de Tales lo prueba Eudemo, frg. 94, Spengel. Se encuentra ya en Herod., I, 74.

<sup>62</sup> Herod., I, 170 (Vors.<sup>4</sup> 1 A 4). A Tales atribuye Dióg. L., I, 25 (Vors.<sup>4</sup> 1 A 1), también el consejo político de que los milesios rechazasen la alianza que les ofrecía Cresos, lo que les había salvado más tarde, cuando Ciro entró en guerra con Cresos.

<sup>63</sup> Así se encuentra, inmediatamente después del consejo político de Tales mencionando en la nota anterior, a Heráclides Póntico (frg. 47, Voss) haciendo a Tales decir de sí mismo en una conversación que era un solitario que vivía para sí (*μονήσης και ιδιαστής*), en forma evidentemente análoga a como había hecho hablar a Pitágoras de sus propias encarnaciones anteriores (Dióg. L., VIII, 4). Esto sólo armoniza, naturalmente, con el βίος θεωρητικός. Se recuerda la frase de Aristóteles en que éste se designa como *αυτίτης και μονώτης* (frg. 668, Rose), a que Demetrio hace la observación aclaratoria: *τὸ μὲν γὰρ μονώτης ιδιωτικωτέρου ἔθους ἤδη ἐστὶ κτλ.* Esto explica la unión de *μονήσης* con *ιδιαστής* en Heráclides; quizás proceda de éste incluso la expresión de Aristóteles. Para Heráclides era Tales un típico represen-

Debemos admitir como sumamente probable lo que en el caso de los Siete Sabios estamos aún en situación de probar directamente, a saber, que las noticias que hacen de los antiguos filósofos legisladores, políticos y hombres prácticos no entraron en la corriente de la tradición sino por obra de Dicearco. De esta clase son los informes sobre Anaximandro, Parménides, Zenón, Meliso y principalmente sobre Empédocles, que subrayan la activa participación de estos hombres en la vida política.<sup>64</sup> Pensadores del tipo

tante del βίος θεωρητικός tan naturalmente como Pitágoras, del que narra la conversación con el tirano León de Fliunte (cf. *supra*, pp. 475-476).

<sup>64</sup> Anaximandro condujo una colonia de Mileto a Apolonia del Ponto, Vors.<sup>4</sup> 2 A 3. Parménides dió leyes a sus conciudadanos, Vors.<sup>4</sup> 18 A 1 (Dióg. L., IX, 23). Zenón era partidario fanático de la libertad y participó en la conjuración contra el tirano Nearco (otros dan el nombre Diomedonte o Demilo), probando su entereza política en el suplicio. Vors.<sup>4</sup> 19 A 1 (Dióg. L., IX, 26), 19 A 6-7. Meliso era político, y como nauarca mandó a los samiotas en la guerra contra Pericles, Vors.<sup>4</sup> 20 A 1-2. Especialmente extensa es la tradición acerca de la actividad política de Empédocles, Vors.<sup>4</sup> 21 A 1 (Dióg. L., VIII 63 ss.); se remonta a la obra histórica de Timeo, con quien nos encontramos más abajo como transmisor de la tradición de Dicearco sobre la actividad política de Pitágoras. Las noticias mismas son en parte anteriores con seguridad a Dicearco; así, la referente a la legislación de Parménides se cita siguiendo el *Περὶ φιλοσόφων* de Espeusipo, quien había buscado un modelo para los esfuerzos análogos de Platón. Pero es necesario que un solo historiador de la filosofía haya alguna vez presentado sistemáticamente a los pensadores a la luz de su vida política y práctica y recogido las noticias de esta clase, y semejante interés por el βίος πρακτικός justamente de los filósofos sólo es verosímil en el hombre que veía la grandeza de los primeros pensadores ante todo en su actuación práctica y que sólo por esta razón los trató: Dicearco. No sin sentido no encontramos a este miembro del más antiguo Perípatos entre los doxógrafos, como a Teofrasto, Eudemo y Menón, sino interesado sólo por los βίοι φιλοσόφων. Pero la llamada biografía no brota del mero interés por la individualidad como tal, sino que busca en la vida de los representantes individuales la expresión del tipo, o sea de lo que la ética filosófica entiende por βίος, desplegando sus varias formas. No se puede decidir si, ni hasta qué punto, se remonta directa o indirectamente a Dicearco la enumeración de filósofos que tuvieron una actividad política de hechos de los mismos en Plutarco, *Adv. Colot.*, c. 32. La lista abarca los filósofos hasta Aristóteles y Teofrasto, pero faltan justamente los Siete Sabios y Pitágoras, tan importantes, como se mostró, para Dicearco. Es por otra parte poco probable que hubiese nombrado a Teofrasto justamente como representante del πολιτικός βίος, sobre todo dado que la razón que aduce Plutarco respecto

de Anaxágoras y Demócrito debían pasar, naturalmente, para Dicearco a segundo término, exactamente en la misma medida en que habían estado en el primero para los partidarios de la vida contemplativa. El cosmopolitismo práctico de ambos los hacía forzosamente poco simpáticos para él. En Heráclito no era difícil descubrir el lado político de su pensar, ni mostrar que no había sido un puro físico, aunque se sintiera repelido por la vida pública de su patria. La filosofía de Sócrates y Platón perseguía una finalidad directamente política. Sin embargo, no parece haber visto Dicearco realizado el tipo ideal del reformador y legislador filosófico tanto en Platón como en Pitágoras. Hacía mucho que éste, gracias a los trabajos de los peripatéticos y de la Academia, se hallaba en el centro del interés filosófico, y en torno a él se desencadenó entonces la pugna de las interpretaciones, tanto más vivamente cuanto más imprecisa y equívocamente fluctuaba su imagen en boca de la tradición.

Bajo el nombre de pitagóricos se entendía hacia el centro y en la segunda mitad del siglo IV a. c. dos grupos enteramente diversos de hombres. Cuando Aristóteles habla repetidamente de los "llamados pitagóricos", alude al círculo científico reunido en torno a Arquitas de Tarento, con quien todavía Platón había estado en relaciones personales. Pero Aristóteles no parece haber poseído ningún punto de apoyo bien fijo para precisar hasta dónde se remontaba esta tradición en el mediodía de Italia, ni mucho menos haber considerado lícito retrotraer sus comienzos hasta el propio Pitágoras, cuyo nombre se daba aquel círculo. Pero pitagóricos se llamaban también otra clase de hombres, de cuya extraña manera de vivir se hace frecuentemente burla en la comedia media, lo que supone necesariamente que semejante manera de vivir era conocida del pueblo en aquel tiempo. Se trataba de una orden de personas piadosas que llevaban una vida de riguroso ascetismo, y que atribuían sus representaciones y símbolos religiosos a Pitágoras, en quien veneraban a un fundador de religión y taumaturgo.<sup>65</sup> Temprano ya, a más tardar

de él como de Aristóteles no prueba mucho, pareciendo ambos añadidos más bien por el deseo de ser completo.

<sup>65</sup> Cf. las fundamentales consideraciones de Erwin Rohde en su clásico artículo *Die Quellen des Iamblichus*, en su biografía de Pitágoras (*Kleine*

en el siglo IV, vemos luchando entre sí a estas dos representaciones de Pitágoras, y es natural que los dos grupos, que en todo caso no tenían nada de común a la sazón y, por ende, hubieran podido vivir pacíficamente juntos, entraran forzosamente, sin embargo, por efecto de su llamarse pitagóricos o pitagoristas, en pugna sobre cuáles eran los sucesores del genuino Pitágoras y sobre cuál de las dos direcciones era la verdaderamente pitagórica. La escuela matemático-astronómica reunida en torno a Arquitas no parece haber seguido el precepto de abstenerse de comer carne y otros muchos manjares, que era sagrado para el otro partido, debiendo de haber sido, pues, la que sostuvo la opinión de que Pitágoras no había predicado la abstinencia. Obra suya debió de ser, asimismo, el hacer remontar a la persona de Pitágoras ciertas básicas ideas científicas de la dirección y algunas proposiciones matemáticas y físicas.<sup>66</sup> Tenía que repugnar a estos investigadores científicos el imaginarse a su fundador como un médico y taumaturgo ambulante. A su manera de representárselo resultaba la más aceptable aquella figura de Pitágoras que encontramos por primera vez en Heráclides Póntico, la figura del fundador del βίος θεωρητικός. Pero ¿cómo explicar que tan diferentes tipos de hombres hiciesen remontar sus ideales de vida a un mismo fundador? Este problema no resultaba resuelto en modo alguno por las dos interpretaciones pugnantés de la personalidad de Pitágoras; sólo parecía aclararse partiendo de la posición de Dicearco, para quien era natural no ver en el arcaico pensador un simple teórico de estilo moderno, sino un fundador de estados y un legislador que había puesto tanto la religión como el conocimiento al servicio de una edificación creadora de la vida.

*Schriften*, II, 102 ss.). Rohde explica la coexistencia de las dos direcciones por un cisma dentro de la escuela, uniéndolas, pues, a ambas en la personalidad de Pitágoras. Igualmente J. Burnet, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, 85. Los testimonios de los cómicos están recogidos en Diels, *Vors.*<sup>4</sup> 45 E S., 373.

<sup>66</sup> El representante de esta interpretación laica de Pitágoras es Aristoxeno, quien con ella seguía, según Gel., IV, 11, 7 (*Fragm. Hist. Graec.*, II, 237, Mueller = Aristox., frg. 7) el punto de vista de sus amigos pitagóricos y científicos (cf. Rohde, *l. c.*, 108).

De hecho encontramos en nuestra más tardía tradición, enteramente legendaria, de la vida de Pitágoras, cuyos principales representantes, los neoplatónicos Jámblico y Porfirio, reproducen de segunda y tercera mano viejas fuentes como Aristoxeno, Heráclides y Dicearco, junto a la imagen del investigador y del taumaturgo una tercera todavía, la del fundador de estados y legislador. Esta imagen está entremezclada sin crítica alguna con aquellas dos; sin embargo, se hacen remontar expresamente a Dicearco algunos rasgos justamente muy característicos, que confirman la conjetura emitida ya por Erwin Rohde, de que Dicearco había hecho de Pitágoras la imagen ideal del πρακτικὸς βίος tal como él mismo la enseñaba y anhelaba para su persona.<sup>67</sup> Dicearco debió de sentirse especialmente animado a ello por el ejemplo del pitagórico Arquitas, que también había sido a la vez jefe de estado e investigador.<sup>68</sup> De Dicearco procede la tradición acerca de los discursos pedagógico-políticos que a su llegada al mediodía de Italia, a Crotona, y por encargo del Consejo, habría dirigido Pitágoras a los varones, las mujeres y la juventud de la ciudad; y aunque a Dicearco le precedió Aristoxeno en afirmar la gran influencia de las ideas pitagóricas sobre los hechos políticos del mediodía de Italia y de Sicilia, es posible mostrar que Dicearco hizo suya esta manera de ver y trató de confirmarla todavía más exactamente en detalle. La interpretación política de la actividad de Pitágoras encontró grato pábulo especialmente en la tradición acerca de la terrible catástrofe padecida por la orden a consecuencia de su creciente descrédito político y acerca de la huída del maestro a Metaponte.<sup>69</sup> La

<sup>67</sup> Cf. Rohde, *l. c.*, 110. En los tiempos modernos renovó esta manera de ver de Dicearco Krische, *De societatis a Pythagora conditae scopo politico*, 1830.

<sup>68</sup> Cf. G. Grote, *Hist. of Greece*, IV, 405.

<sup>69</sup> La referencia de Dicearco a los varios discursos de Pitágoras en Crotona, en Porf., *Vita Pyth.*, §§ 18 y 19. El tenor de los discursos lo da Jámblico, *Vita Pyth.*, §§ 37-57, a base de otra fuente que los compuso libremente siguiendo las indicaciones de Dicearco (cf. E. Rohde, *l. c.*, 132, que infiere que es Timeo el autor de los discursos). También Dicearco, frg. 82, Muell., supone propósitos de reforma política en Pitágoras, al afirmar que los locrenses, cuando Pitágoras, huyendo de Crotona, se dirigió hacia su territorio, enviaron a los límites de él embajadores para decirle que estimaban su sabiduría, pero que

aparición de Pitágoras en la vida política de Crotona, a su llegada al mediodía de Italia, habría tenido lugar repentinamente después del maravilloso relato de sus viajes de estudio a Egipto y a Oriente, y sin explicación de ninguna clase en la juventud y

no tenían nada que alterar en las leyes de la ciudad y que no pensaban cambiar nada en la organización política vigente, por lo que lo mejor era que dirigiese sus pasos hacia otra parte. Los informes sobre la influencia de los pitagóricos en la legislación de las ciudades de Sicilia y del mediodía de Italia son distintos en Porf., § 21, y en Jámblico, § 130 (repetido en el § 172 con bastante exactitud o diferencias insignificantes). Porfirio se sirvió (§ 20), como fuente intermediaria, de las indicaciones de Dicearco sobre los discursos a los crotoniats, de Nicómaco, de quien también toma, con evidencia, el párrafo sobre las legislaciones de los pitagóricos en las ciudades de Sicilia y de la Magna Grecia que sigue inmediatamente, y que está muy estrechamente ligado con el anterior, así bajo el punto de vista lógico como bajo el lingüístico. Este párrafo (el 21) no lo sacó Nicómaco de Dicearco, sino de Aristoxeno, es decir, de una antigua fuente del mismo valor: así lo dice el propio Porfirio, § 22, tratando del influjo político sobre los lucanios, mesapios, peucecios y romanos, es decir, los bárbaros de la comarca en torno, pero de ello precisamente se sigue también por lo que respecta a las ciudades griegas de Magna Grecia y de Sicilia enumeradas con anterioridad. Mientras, pues, Aristoxeno-Porfirio cuenta que los pitagóricos habían dado leyes a Crotona, Sibaris, Catania, Regio, Himera, Agrigento, Tauromenio y otras ciudades todavía, haciendo remontar todas estas leyes a los dos supuestos pitagóricos Carondas y Zaleuco, refiere Jámblico, § 130, que Carondas había dado leyes a Catania; por lo que se refiere a Locres nombra además de Zaleuco a un cierto Timares (Timarato, 172), y por lo que se refiere a Regio da, evidentemente sobre la base de una amplia tradición histórica local, toda una serie de nombres que empiezan con el del οἰκιστῆς Ticles (cf. Tucíd., VI, 3, 3), y que estaban enlazados a cambios de constituciones, a saber, en el § 130 los de Pitio, Helicáon y Aristóteles, y en el § 126 (donde sólo falta Ticles) Teeteto además. Es imposible que Aristoxeno diese los mismos detalles en la redacción primitiva y que Porfirio (o la fuente intermediaria, Nicómaco) se hubiese limitado a hacer unos desmañados extractos, sino que Jámblico sigue aquí una fuente distinta de Aristoxeno-Porfirio. La prueba de que la versión de Aristoxeno es antigua y está intacta es el catálogo aristotélico de los legisladores, que es un apéndice posterior al libro II de la *Política*, como he demostrado en ocasión anterior (*Entsteh. d. Metaph.*, p. 45, y en este libro, p. 328, n. 51). Allí se dice (1274<sup>a</sup> 22) que Zaleuco había sido legislador de Locres, y Carondas legislador de Catania "y de las restantes ciudades calcídicas de Sicilia y Magna Grecia" (el modo de expresarse Porfirio es tan sólo algo más impreciso, pero quiere decir evidentemente lo mismo al designar a Zaleuco y a Carondas juntos como los autores de todas las legislaciones del mediodía de Italia

en la educación del personaje, de no haber incluido Jámblico y Pompeyo Trogo, entre la vuelta de aquellos largos viajes y la llegada al mediodía de Italia, otro viaje a Creta y a Esparta, hecho con el fin de estudiar las leyes de Minos y de Licurgo.<sup>70</sup>

y de Sicilia). Por lo que respecta a la tradición histórica local acerca de los legisladores de Regio que encontramos en Jámblico, debemos buscar, pues, una fuente distinta de Aristoxeno, que, dado el estado de las cosas, sólo puede ser un autor tan exactamente informado sobre la ciudad vecina como el mesinense Dicearco, que se encuentra utilizado varias veces como fuente, junto con Aristoxeno, no sólo en Jámblico, sino también en Porfirio, según se mostró más arriba. La erudición acerca de Zaleuco y Carondas del catálogo aristotélico de los legisladores, que extiende la influencia de éstos mucho más, pues, de lo que lo hace Dicearco-Jámblico, está ya sacada con seguridad de Aristoxeno, dado que este apéndice sólo se añadió más tarde al libro, mientras que Aristoxeno escribió en fecha anterior: en efecto, cuenta, en Jámbl., § 233, que como testigo presencial había oído de la propia boca del tirano Dionisio la historia (que nos es conocida por la *Bürgschaft* de Schiller) de la fiel amistad de los dos pitagóricos Damón y Fintias, *ὅτε ἐκπεσὼν τῆς μοναρχίας γράμματα ἐν Κορίνθῳ ἐδίδασκον* (expulsado de Siracusa en 354 por Dión). La historia es perfectamente digna de fe, y está totalmente dentro de la manera de Aristoxeno, que también en otras partes se complace en semejantes recuerdos personales (cf. *supra*, pp. 478 s., n. 23, y el lindo recuerdo de Arquitas que debe a su padre Espíndaro, Jámbl., l. c., § 197). Por lo demás, enseña el presente caso que Dicearco no sacó de la nada su interpretación política de los primeros pensadores, sino que como docto peripatético la había bebido íntegramente en buenas fuentes. Así, por lo que respecta a Pitágoras le había precedido evidentemente Aristoxeno, con quien había ligado amistad y a quien debe también sugerencias en la teoría política. (Lo mismo pasa con Espeusipo por lo que respecta a la actividad política de Parménides; cf. *supra*, p. 505, n. 64.)

<sup>70</sup> Sobre el viaje a Creta y Esparta se encuentra sólo una breve noticia en Jámbl., l. c., § 25, después de la extensa narración de los viajes a Oriente y a Egipto; pero que esta noticia tiene igualmente firmes raíces en una tradición más antigua lo prueba Pompeyo Trogo (*Epit.* de Justino, XX, 4): inde regressus Cretam et Lacedaemona ad cognoscendas Minois et Lycurgi inclitas ea tempestate leges contenderat. Quibus omnibus instructus Crotonam venit... Siguen los discursos a los crotoniatas según Dicearco (cf. Porf., § 18), pero Justino conoce ya evidentemente su contenido y lo reproduce en lo esencial; luego la amplificación exornativa de la referencia de Dicearco y la libre composición de los discursos figuraba ya en la fuente de Pompeyo-Justino. Rohde probó que su autor había sido Timeo, el cual se había servido, pues, de Dicearco (*Kl. Schriften*, II, 132). Esto resulta también evidente si se considera que Timeo, como historiador que era, debía al estilo

Esta versión quiere a ojos vistas dar *a posteriori* un lugar en la carrera y formación de Pitágoras también al elemento político, derivando sus ideales de educación política del modelo de las dos clásicas legislaciones dóricas. Es la base indispensable para la aparición de Pitágoras en Crotona tal como la describen las referencias de Dicearco a los discursos que tuvieron lugar allí, por lo que es ineludible admitir que también procede de Dicearco el viaje a Creta y a Esparta. La analogía con la manera que tiene Dicearco de interpretar a Platón hace la cosa todavía más probable.

En un pasaje de Plutarco entendido inexactamente las más de las veces, a mi parecer, se dice que Platón fundió evidentemente con la doctrina de Sócrates no menos a Licurgo que a Pitágoras, como creía Dicearco.<sup>71</sup> Esta interpretación de las palabras de Plutarco sólo supone una pequeña alteración del texto, sin la cual diría: Platón mezcló con Sócrates también a Licurgo, y no simplemente a Pitágoras como creía Dicearco. El parecer que con ello expresaría como propio el interlocutar del diálogo de Plutarco sería entonces un complemento del de Dicearco. Sutilizando simplemente sobre la construcción de la frase, apenas se dará más en lo justo, pero lo que requiere el sentido me parece claro. Dicearco era justamente 'aquel expositor de la historia de la filosofía que había puesto por todas partes en primer término el aspecto político. No se le necesitaba para

de su *γένος* la libre invención de discursos. Timeo es muy utilizado por Pompeyo Trogo-Justino; que la noticia del final del capítulo sobre Pitágoras (conversión de la casa de Pitágoras en templo, Justino, XX, 4, 18) se remonta a Timeo lo muestra Porf., l. c. 4, y es el punto de apoyo más importante de la hipótesis de Rohde.

<sup>71</sup> Plut., *Quaest. Conv.*, VIII, 2, 2 (frg. 27, Muell.): ἀλλ' ὄρα μὴ τί σοι προσῆκον ὁ Πλάτων καὶ οἰκεῖον αἰνιττόμενος λέληθεν, ἅτε δὴ τῷ Σωκράτει τὸν Λυκοῦργον ἀναμνησθεὶς οὐχ ἦτρον ἢ τὸν Πυθαγόραν, [ὥς] ὄτεο Δικαίσορος. La adición del ὥς procede de Osann, el único que ha visto esta cuestión de crítica de textos en la justa conexión de fondo con la visión total de Dicearco, en la construcción de la cual contrajo los mayores méritos. Bernardakis recogió el ὥς en el texto. Ch. Mueller declara que no acierta a comprender por qué es necesario el ὥς, suprimiendo naturalmente con ello la referencia de Dicearco a Licurgo. Así también ya M. Fuhr. *Dicaearchi Mess. quae supersunt*, Darmst., 1838, p. 58.

citar la opinión, corriente en toda la Antigüedad, de que la filosofía de Platón era una mezcla de socrática y pitagórica; la cosa se encontraba ya en Aristóteles y había sido la convicción universal de la escuela platónica y aristotélica desde un principio.<sup>72</sup> El matiz especial añadido por Dicearco a esta opinión corriente sólo puede estar en la afirmada relación del filósofo teórico con el legislador y el hombre de estado práctico, pensando naturalmente ante todo en los *Nomoi* platónicos. El encontrar el gran pensador político su modelo en la artificiosa creación política de Licurgo es característico del modo de pensar de Dicearco por una doble razón. Para él estaba realizada en Esparta la constitución mixta en que ve el ideal del estado; la referencia de Plutarco a ella me parece claramente visible en la frase siguiente, confirmando la interpretación del pasaje seguida aquí.<sup>73</sup> Pero característica de Dicearco es ante todo la

<sup>72</sup> En prueba me limito a citar en lugar de otros testimonios a Arist., *Metaf.*, A 6, 987<sup>a</sup> 29: μετὰ δὲ τὰς εἰρημνένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. Particularmente estrecha era la relación de los restantes platónicos, ante todo de Espeusipo, Jenócrates, Heráclides y Filipo de Opunte con los pitagóricos, pues, como se comprende, por el apoyarse Platón en Pitágoras sólo podía entender Dicearco un apoyarse en la escuela pitagórica, ya que no había escrito alguno del mismo Pitágoras. La afirmación de Dicearco no es, pues, otra cosa que la opinión dominante de la Academia y del Perípatos. A Plutarco no podía ocurrírsele citar le justamente a él como testigo de ella, ni menos con el cauteloso giro ὄτι Δικαίταρχος, como si se tratase de una conjetura y no de los hechos históricos más conocidos. Ultimamente ha estudiado la relación de Platón con los pitagóricos y probado que es muy positiva E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (Halle, 1923).

<sup>73</sup> Dicearco, frgs. 21-23, Muell. Cf. Fuhr, *l. c.*, 29. Junto con la doctrina de la constitución mixta de Dicearco toma el estado de Licurgo como muestra ejemplar de ella Polib., VI, 3, 8 y VI, 10. La índole peculiar del estado de Licurgo la caracteriza Plutarco, *Quaest. Conv.*, VIII, 2, 2 (p. 719 B) con toda claridad en el sentido de la interpretación que hace Dicearco de Esparta, es decir, como una constitución mixta de democracia, aristocracia y monarquía, de suerte que resulta perfectamente notorio que Dicearco había afirmado justo por esta razón el influjo de Licurgo en Platón. Ambos habían querido crear una constitución que no tuviese por base la igualdad externa y mecánica de los hombres, sino su igualdad proporcional (*suum cuique*), como sólo se la encuentra en una "moderada

tesis de que nunca ni en ninguna parte había sido la filosofía teórica la creadora original de las normas y las instituciones de la vida humana, sino que esto había sido en todos los casos la obra de las ciudades y de sus legisladores. De esta sustancia histórica habían sacado sus ideas los filósofos. Leemos estos pensamientos en la introducción a la obra maestra de filosofía política de Cicerón, en quien tanto aquí como en otras muchas partes influyen las ideas de Dicearco.<sup>74</sup> Este es el fondo sobre el cual comprendemos el afán de Dicearco por acercar Platón a Licurgo, y partiendo de aquí resulta prácticamente cierto que de la concepción de Dicearco surgió igualmente la relación establecida entre Pitágoras y las leyes de Minos y Licurgo por la tradición recogida en Jámblico y Pompeyo Trogo.

Lo dejamos aquí. El singular fenómeno de que partieron nuestras consideraciones, la opuesta luz a que presenta la tradición la vida de los primeros filósofos, tan pronto como βίος θεωρητικός, tan pronto como βίος πρακτικός, se nos ha revelado como reflejo de la evolución del ideal filosófico de la vida desde Platón hasta Dicearco. La marcha gradual de esta evolución se refleja en la interpretación del pasado. No es en sí ningún descubrimiento el que toda historia genuina, que no sea una simple materia prima, sino una imagen inteligente y acabada del pasado, recibe los impulsos decisivos, en punto a la selección de los hechos y a la presentación de los mismos, del centro íntimo y activo de la vida del contemplador. Por eso la imagen de la historia va cambiando con el tiempo. Esto es doblemente exacto

oligarquía" y una "monarquía ligada por leyes". Estos son los tres elementos del estado ideal de Dicearco.

<sup>74</sup> Cic., *De Rep.* I, 2, 2: nihil enim dicitur a philosophis, quod quidem recte honesteque dicatur, quod non ab iis partum confirmatumque sit, a quibus civitatibus iura discripta sunt. Aquí sólo puede afirmarse sin mayores razones que esta frase y las siguientes tienen su origen en Dicearco. Espero dar pronto tales razones en otro lugar, pero la cosa es ya en sí misma suficientemente clara. En favor de la superioridad de la actividad política sobre la filosófica menciona Cicerón, *l. c.*, I, 7, 12, el ejemplo de los más grandes filósofos, que se habrían consagrado por lo menos —como Platón— al *problema* del estado, pero ante todo los Siete Sabios, todos los cuales habían vivido en plena vida política. También aquí bebe en Dicearco (cf. frg. 18, Muell.).



tratándose de los griegos, para quienes la historia no fué jamás el mero conocimiento de un pasado irrevocable, sino algo informado intelectualmente siempre por un ideal que animaba al transmisor de la tradición o por una gran visión universal que se le revelaba. Para dar expresión a los cambiantes ideales de la ética filosófica ofrecía una materia casi tan blanda y moldeable como la cera la tradición, en gran parte anecdótica y legendaria y frecuentemente sólo verbal, acerca de la personalidad y la vida de los primeros pensadores. Tendríamos que resignarnos a ver todo el valor de esta tradición tan sólo en su contenido de hechos, el llamado contenido histórico, escaso justamente según los resultados de nuestro estudio de sus vicisitudes; sin embargo, resulta significativo para todos los tiempos por el contenido de ideas que eternizaron en ella sus diversos autores.

El movimiento filosófico cuyos reflejos en la tradición acerca de los más antiguos pensadores hemos seguido, representa una evolución del pensamiento de una regularidad peculiar, en que cada jornada del camino sigue con intrínseca necesidad a la anterior, hasta el punto de que sería imposible investir su sucesión sin convertir en un zigzag sin sentido la dirección del movimiento. Este proceso del pensamiento forma un capítulo independiente del desarrollo de la cultura griega. No se hará plena justicia a su importancia viendo simplemente en él un trozo más o menos insignificante de la historia de las escuelas filosóficas. Regular es su curso no sólo en el sentido de que las distintas posiciones se siguen lógicamente una de otra, sino también en cuanto que en él se presentan hasta agotarse las posibilidades radicales en el espíritu humano. En sus comienzos ligan Sócrates-Platón el mundo moral al conocimiento filosófico del ser; en el ideal práctico de la vida de Dicearco aparecen la vida y la ética enteramente substraídas al dominio de la alta especulación filosófica y colocadas sobre sus propios pies, paralizado el audaz vuelo del pensar especulativo. Con él se extingue también la fuerza del ideal teórico de la vida. Este pasa a ser, dondequiera que lo encontremos desde entonces, el mundo de la "simple ciencia", y en cuanto tal se halla en oposición a la vida práctica, o bien se llega a compromisos inoperantes como el llamado βίος σύνθετος, que en realidad se reduce a ser una

mezcla superficial del βίος θεωρητικός y el βίος πρακτικός. Una renovación sólo la encuentra el βίος θεωρητικός después de pasar la metafísica y la filosofía científica por el escepticismo, en la forma religiosa de la vida contemplativa, tal como desde la obra de Filón que lleva este título se convirtió en el ideal de la vida monástica. Especialmente de observar es que los romanos no se apropiaron el ideal filosófico de la vida cuando incorporaron a su cultura la filosofía griega clásica. Sin duda, se encontraron también siempre entre ellos personalidades aisladas que lo profesaron, coincidiendo con el poeta en el elogio:

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas.*

Pero cuando Cicerón procedió a señalar a la filosofía griega su sitio fijo dentro del conjunto de la cultura romana, sólo acertó a conciliar el espíritu político de su pueblo con la ciencia helénica, en sus libros *De la República*, haciendo suyo, a pesar de su alta veneración por Platón y Aristóteles, el ideal de Dicearco, el ideal del βίος πολιτικός.

## II

DIOCLES DE CARISTO, UN NUEVO DISCIPULO  
DE ARISTOTELES

EL GRAN hombre que deseo presentar a mis lectores no sólo les es probablemente desconocido a la mayoría de ellos como discípulo de Aristóteles, sino que es casi seguro que les resulte un personaje completamente extraño. La tesis de que no vivió a principios del siglo IV a. c., como se ha supuesto generalmente hasta el presente día, sino que fué uno de los miembros más distinguidos de la escuela peripatética unos cien años más tarde, es la de un reciente libro mío titulado *Diokles von Karystos* (Berlín, 1938), que es una continuación de mi libro sobre Aristóteles.<sup>1</sup> Voy a dar mis razones en favor de tal tesis hasta donde es posible dentro de los límites del presente ensayo.<sup>2</sup>

## I

Aunque Diocles pueda ser todavía un desconocido para los historiadores de la filosofía, no lo es en modo alguno para

<sup>1</sup> *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles* (Berlín, W. de Gruyter & Co., 1938). VIII + 244 pp. Cf. también mi "Vergessene Fragmente des Peripatetikers Diokles von Karystos. Nebst zwei Anhängen zur Chronologie der dogmatischen Aerzteschule", en *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang, 1938, Phil.-hist. Klasse, Nº 3. pp. 1-46. En la segunda de estas publicaciones he hecho varias adiciones que confirman y amplían y en algunos puntos menores modifican las conclusiones de mi libro sobre Diocles. En adelante citaré el libro como *Diokles* y el artículo acabado de mencionar como *Vergessene Fragmente*.

<sup>2</sup> Este artículo, que se basa en las dos publicaciones citadas en la nota anterior, es una conferencia dada en el congreso de la *American Philosophical Association* en Middletown, Connecticut, en diciembre de 1938. Reproduzco el texto sin modificaciones, añadiendo tan sólo las citas necesarias en las notas al pie de las páginas.

nuestros historiadores de la medicina. Los atenienses<sup>3</sup> de su tiempo solían llamarle "el segundo Hipócrates", y él mismo gozó de una alta reputación entre los médicos griegos de los siglos posteriores, que conservaron, gracias a frecuentes citas, más de cien páginas de impresión de sus obras perdidas. Estos testimonios relativamente escasos constituyen la base de nuestras investigaciones. Pero dado que no podemos atribuir con certeza ni siquiera a Hipócrates algunos de los numerosos libros conservados bajo su nombre, estamos en el caso de Diocles en una situación relativamente favorable. El más largo de sus fragmentos abarca unas nueve páginas.<sup>4</sup> Es casi lo que llamarían los antiguos un libro (βιβλίον), y bastante para hacerse una idea de su estilo, método, cultura y personalidad verificable mediante el resto de los fragmentos.<sup>5</sup> Estos los ha coleccionado Max Wellmann, una de las autoridades que han abierto el camino y gozan de más reputación en materia de medicina griega, campo en que sólo penetraron los investigadores del mundo clásico con métodos históricos y filológicos modernos hacia fines del siglo XIX. La colección de los fragmentos de Wellmann se publicó en 1901. Es parte y sólo parte de una colección de los fragmentos de la escuela siciliana de medicina (fines del siglo V y principios del IV), a la que pertenece Diocles según Wellmann.<sup>6</sup> El libro de éste fué un primer ensayo de reconstrucción de la historia de la medicina griega durante la centuria siguiente a

<sup>3</sup> Cf. *Diokles*, p. 4, n. 4.

<sup>4</sup> Max Wellmann, *Die Fragmente der sikelischen Aerzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos* (Berlín, 1901), frg. 141. (Citaré los fragmentos de Diocles por sus números en la colección de Max Wellmann.)

<sup>5</sup> El extenso trozo conservado del libro de Diocles sobre la dieta (cf. nota 4) lo incorporó U. von Wilamowitz a su *Griechisches Lesebuch* (Berlín, 1902), 2, 277 ss., como una obra maestra de la prosa científica griega y uno de los cuadros más llenos de color de la vida diaria de un ciudadano griego en el período clásico de Atenas. Al mismo tiempo ofrece un ejemplo gráfico del arte y método médico de Diocles y de los principios en que descansa. Por mi parte he tratado de aclarar la posición histórica de Diocles dentro del desarrollo de la ciencia y la medicina en el mundo antiguo, yendo más allá que los otros investigadores.

<sup>6</sup> Cf. la nota 4. El libro se publicó como primer volumen de una colección de los fragmentos de los médicos griegos. Pero nunca apareció un segundo volumen.

la muerte de Hipócrates, en que la misma alcanzó el punto culminante de su desenvolvimiento científico.

Llamamos este período, siguiendo la tradición antigua, la escuela dogmática. Su primero y máximo representante fué Hipócrates (segunda mitad del siglo v). Galeno y Celso mencionan como sus sucesores a Diocles de Caristo, Praxágoras de Cos, Herófilo de Calcedonia y Erasístrato de Ceo. Diocles, dicen, floreció *después* de Hipócrates, pero *antes* de Praxágoras y los demás.<sup>7</sup> Plinio, también, dice que Diocles fué la segunda gran figura de la escuela dogmática, segunda sólo de Hipócrates en el tiempo y por la fama.<sup>8</sup> Por desgracia, no sabemos con exactitud cuándo vivió Praxágoras. Este fué el maestro de Herófilo, que floreció bajo los Tolomeos I y II, en Alejandría, por los años 90 a 80 del siglo III y aun posteriormente. Erasístrato fué el último de la serie; Eusebio, en su *Chronica*, pone su *floruit* en 258.<sup>9</sup> Si Herófilo floreció por los años 90 a 70 del siglo III, su maestro Praxágoras debió de ser el jefe de la escuela hipocrática de Cos hacia el trescientos, o no mucho más tarde. Si el *floruit* de Diocles dado por Galeno, Plinio y Celso es exacto, se plantea el problema de dónde colocar a Diocles en el largo intervalo entre Hipócrates y Praxágoras (entre 400 y 300). Wellmann y otros investigadores piensan que el "segundo Hipócrates" debió de vivir sin disputa *inmediatamente* después del primero. Diocles se refiere frecuentemente a las obras de nuestro *corpus* hipocrático sin citarlas. Por regla general no cita en absoluto a los autores, lo que hace sumamente difícil el precisar las fechas de su vida.<sup>10</sup> Aparte la influencia de Hipócrates, depende Diocles fuertemente de la escuela siciliana en muchos detalles característicos y en su fundamental teoría del

<sup>7</sup> Cf. Ps.-Gal., *Introd.*, c. 4 (frg. 3, Wellmann, *op. cit.*); Gal. IV 731 Kühn (frg. 16); Celso, *praef.* 2 (frg. 4).

<sup>8</sup> Plin., *Hist. Nat.*, XXVI, 10 (frg. 5): "qui (Diocles) secundus aetate fama exstitit".

<sup>9</sup> Cf. la cronología de los médicos de la escuela dogmática, *Vergessene Fragmente*, pp. 36 ss., Anhang I.

<sup>10</sup> Sobre una importante excepción a esta regla cf. *infra*, p. 522, nota 21. No empiezo, sin embargo, por estas citas, debido a que no se hacen en un fragmento de Diocles conservado directa y literalmente, sino que se encuentran en un extracto hecho por un médico antiguo de tiempos posteriores.

*pneuma* como fuente de la vida orgánica. La principal figura de esta última escuela fué Filistión. Wellmann liga, por tanto, a Diocles con Filistión lo mismo que con Hipócrates. En vista de que Platón prueba depender ampliamente de la teoría de Filistión en el *Timeo*, y que la segunda carta platónica menciona el proyecto de un viaje de Filistión desde Siracusa a la Academia de Platón en Atenas, creía Wellmann que Filistión y Diocles eran contemporáneos del Platón de los primeros tiempos, y los colocaba en el primer tercio del siglo IV.<sup>11</sup> Es lo que en general se ha creído ser el caso, aunque en ocasiones se hayan expresado dudas durante los últimos quince años.<sup>12</sup>

Cuando tuve que ocuparme de Diocles por primera vez, poco después de haber acabado mi tesis doctoral, no osé poner en duda la exactitud de autoridades como Wellmann y Fredrich. Trataba yo de seguir el curso de la doctrina del *pneuma* y su influencia sobre las teorías fisiológicas y zoológicas de Aristóteles, y, de acuerdo con las ideas dominantes, suponía que Diocles y Filistión eran fuentes de Aristóteles en la misma forma en que se creía que eran las fuentes de la fisiología de Platón.<sup>13</sup> Cuando volví a Diocles algunas décadas más tarde, con una experiencia un tanto mayor, vi de golpe que el lenguaje de este brillante autor no pertenece al tiempo en que se escribieron las primeras obras de Platón, sino que se caracteriza por todos los rasgos de la lengua griega hablada al comienzo del

<sup>11</sup> Wellmann, *op. cit.*, pp. 66 ss. Tuvo un predecesor en C. Fredrich, *Hippokratesische Untersuchungen* (Berlín, 1899), pp. 171 y 196. Wilamowitz, *l. c.*, piensa en las mismas fechas.

<sup>12</sup> Cf. *Diokles*, pp. 13 ss. Allí mostré también que mucho antes de que se expresaran estas modernas dudas había colocado a Diocles después de Aristóteles V. Rose en una breve nota de su casi olvidado libro *Aristoteles Pseudepigraphus* (Leipzig, 1863), p. 380. En *Vergessene Fragmente*, p. 11, agregué dos investigadores más que colocaron a Diocles más tarde, en el siglo tercero antes de Jesucristo: I. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca* (Hamburgo, 1724), XII, 584, y I. L. Ideler, *Aristotelis Meteorol. Libri IV* (Leipzig, 1834), I, p. 157. Sin embargo, ambos tenían sólo una información muy escasa sobre Diocles, y esto disminuye la autoridad de sus afirmaciones. Por tal razón Fredrich y Wellmann ni siquiera mencionaron a estos predecesores, y como consecuencia se olvidó enteramente el punto de vista de los mismos, como el de Rose, durante varias décadas.

<sup>13</sup> *Hermes*, vol. XLVIII (1913), p. 51.

período helenístico (hacia el 300). He dedicado muchas páginas de mi libro sobre Diocles a un análisis a fondo de su estilo y lenguaje, mas no creo factible repetirlas ante un auditorio filológico. El estilo de Diocles está, además, lleno de la terminología filosófica de Aristóteles.<sup>14</sup> Sus fragmentos suministran copiosas pruebas de su perfecto conocimiento y dominio de los métodos aristotélicos de pensar y argumentar.<sup>15</sup> Dado que los fragmentos de sus diversas obras no presentan diferencia alguna en este respecto, no puede deberse la influencia a un tardío y ocasional encuentro con Aristóteles. La influencia de éste lo penetra todo. Diocles debió de florecer, pues, cuando la escuela peripatética estaba en su cumbre, esto es, hacia fines del siglo IV. No puede haber sido muy anterior a Praxágoras.

Hay muchas otras indicaciones que hablan a favor de esta última fecha. Diocles se encuentra mencionado por primera vez en la literatura griega por Teofrasto, quien le cita como autoridad acerca de un problema mineralógico en su libro *De los Minerales*, que se escribió entre 315 y 288. El imperfecto que usa en la cita parece indicar que lo conoció personalmente y que Diocles era conocido del círculo peripatético.<sup>16</sup> La obra de

<sup>14</sup> Sobre estos argumentos estilísticos y filológicos debo remitir al *Diokles*, pp. 16-59. El elemento aristotélico, tan pronto se le reconoce como tal, sienta un *terminus post quem* de nuestras consideraciones cronológicas. No hay necesidad de decir, y hasta los críticos antiguos del estilo lo enunciaron así, como una regla metódica de todo intento semejante de atribuir un documento a una cierta personalidad o período, que no prueban mucho los signos simplemente aislados que indican que tal documento data de una cierta fecha. Sólo cuando se les considera en conjunto son sintomáticos de un carácter o período estilístico determinado. El observador científico no llega a sus conclusiones sumando impresiones sueltas de mayor o menor significación, sino guiándose por una impresión unitaria fundada en muchos detalles.

<sup>15</sup> Cf. este apéndice, pp. 526 ss., donde comparo el método y los conceptos básicos de Diocles con los de Aristóteles.

<sup>16</sup> Teofr., *De Lapidibus*, V, 38: ὄσπερ καὶ Διοκλῆς ἔλεγε. Nadie ha dudado hasta aquí de que Teofrasto cita al caristio y no a otro Diocles, aun cuando se suponía que Diocles había vivido un siglo antes. Esta identificación resulta ahora confirmada por las muchas otras indicaciones que encontramos de que Diocles tuvo que ser un peripatético de los que rodeaban a Teofrasto. La circunstancia de que Diocles, el médico, fuese también un mineralogista, y

Diocles sobre la dieta estaba dedicada a cierto Plistarco. Wellmann nunca se preguntó quién fuese este hombre. Beloch, en una breve nota de su *Historia de Grecia*, se pregunta si era un príncipe macedonio, hermano de Casandro y uno de los hijos menores de Antípater.<sup>17</sup> Esto es, en efecto, sumamente probable. Antípater era el hombre de confianza del rey Alejandro, a quien éste confió la administración de Macedonia y Grecia durante los largos años de su ausencia en Asia. Aristóteles se había encontrado con Antípater cuando era preceptor de Alejandro en la corte del rey Filipo, y desde entonces hasta su muerte fué Antípater su más íntimo amigo. Aristóteles le nombró su ejecutor testamentario. El y su hijo Casandro fueron los protectores de la escuela peripatética después de la muerte de Alejandro y de Aristóteles. Plistarco vino a ser rey de Licia y Caria después de la batalla de Ipsos en 301. Casi todos los reyes helenísticos fueron protectores de la ciencia y la filosofía. El dedicar obras científicas a príncipes y otras personas poderosas es una costumbre que empieza poco antes del tiempo de Alejandro,<sup>18</sup> y que arroja mucha luz sobre las relaciones de las escuelas filosóficas y la política. Es más, en uno de los libros de Diocles se recomiendan los pepinos de Antioquía.<sup>19</sup> *Antioquía se fundó en el año 300 a. C. Luego Diocles escribió su libro en el siglo tercero y no a comienzos del cuarto.*

Si vivía aún en el siglo tercero, ¿cuánto vivió? Aquí tengo que agregar algunas cosas a mi propio libro.<sup>20</sup> En él estaba aún de acuerdo con el punto de vista de mis predecesores que se habían ocupado con la cita de Diocles en el libro *De los Minerales* de Teofrasto. Creían que el imperfecto "Diocles decía" debía significar que estaba muerto ya en aquel tiempo. Aristóteles

que como tal lo citase su colega peripatético, ha de extrañar, naturalmente, al especialista moderno, pero Diocles era también un meteorólogo y un botánico. Cf. este apéndice, pp. 525 ss y 537 s.

<sup>17</sup> J. Beloch, *Griechische Geschichte*, III, 1<sup>a</sup>, p. 413, n. 2. y *Diokles*, pp. 62 ss.

<sup>18</sup> Isócrates dedicó una de sus obras a Nicocles, rey de Chipre, y otra al rey Filipo de Macedonia. Aristóteles dedicó su *Protréptico* a Temisón, príncipe de Chipre. No sabemos si su libro *De la Monarquía* estaba dedicado a Alejandro Magno, pero en todo caso le fué brindado a éste; cf. p. 299, n. 3. de este libro.

<sup>19</sup> Frg. 125 (Ath., II, 59<sup>a</sup>).

<sup>20</sup> Cf. sobre los siguientes argumentos *Vergessene Fragmente*, pp. 14 ss.

habla también en imperfecto de Platón cuando cita después de su muerte sus afirmaciones orales; pero cuando cita los *diálogos* de Platón siempre escribe "dice Platón". Aunque el imperfecto *puede* significar que la persona mentada está muerta a la sazón, no significa *necesariamente* esto. Puede significar simplemente que la persona que pertenecía en otro tiempo al círculo de Teofrasto no vivía ya entonces en aquella comunidad. Yo me inclino a pensar que Diocles no había muerto cuando Teofrasto le citó en dicha forma, sino que estaba ausente hacia un largo período. En primer término, hay una polémica de Diocles contra Herófilo en un extracto de su teoría sobre la naturaleza del *sperma*.<sup>21</sup> Como he dicho, Herófilo floreció durante los años 90 a 70 del siglo III, bajo el primero y segundo Tolomeo de Alejandría. Esto puede conciliarse muy bien con la tradición cronológica según la cual el florecimiento de Diocles *precedió* al de Praxágoras y Herófilo. El florecimiento o *akmé* de una persona significa, de acuerdo con el uso de los cronologistas griegos, los cuarenta años de edad. Si Diocles floreció poco antes del 300 o por esta fecha, pudo vivir hasta el 260 o cosa así, suponiendo que alcanzara los 80. Que vivió hasta una edad avanzada es patente por el testamento de Estratón, el segundo sucesor de Aristóteles en la dirección de la escuela. Estratón menciona a Diocles como a una de las principales autoridades de la escuela peripatética a quienes confía como ejecutores el cuidar permanentemente del cumplimiento de sus últimas voluntades y de la escuela.<sup>22</sup> Estratón nombró sucesor suyo a un

<sup>21</sup> Cf. Wellmann, *op. cit.*, p. 208. Diocles cita en este pasaje palabras de Herófilo, de Diógenes de Apolonia y de Aristóteles. Wellmann suponía que estos nombres eran una inserción posterior, por lo menos los de Herófilo y Aristóteles, debido a que pensaba que Diocles había vivido antes de éstos, pero era lo bastante inconsecuente para pensar que el nombre de Diógenes era auténtico, por haber este último vivido en el siglo V, esto es, antes del tiempo asignado a Diocles por Wellmann.

<sup>22</sup> Dióg. L., V, 62; cf. *Vergessene Fragmente*, p. 13. Estratón parece haber citado extensamente la obra de ginecología de Diocles y adaptado su minuciosa teoría médica de los períodos semanales del desarrollo del embrión y del cuerpo humano. Cf. los amplios extractos, frg. 177, y la nueva información procedente de una fuente neoplatónica que agregué en *Vergessene Fragmente*, pp. 19-34.

joven llamado Licón, quien ocupó el puesto durante cuarenta y cuatro años, asegurando así la continuidad de la escuela. Pero Estratón añade expresamente en su testamento que había consultado a los otros antes de decidirse por Licón, que no era un investigador eminente, sino tan sólo un brillante maestro y orador. Pero los otros habían declinado la sucesión "porque o eran demasiado viejos, o estaban demasiado ocupados". Estratón murió en 270 ó 269. De haber escuchado Diocles las lecciones de Aristóteles durante los últimos años de la vida del maestro y de haber nacido hacia el 345, pudo alcanzar su flor por el 300 y tendría más de setenta cuando murió Estratón. Era, así, una de aquellas autoridades peripatéticas que eran "demasiado viejos" para encargarse de la dirección de la escuela.

Ahora bien, hay un fragmento de uno de los libros de Diocles en que se nombra a Galacia de Asia Menor como la patria de ciertas hortalizas.<sup>23</sup> Galacia se llamaba así por los galos que invadieron el Asia Menor en los años 80 a 70 del siglo III y se asentaron en aquella parte de la península, a la que dieron posteriormente su nombre. Esto pudo suceder poco después, durante los años 80 a 60 del siglo III.<sup>24</sup> No podemos prolongar la vida de Diocles más acá de estas fechas, 1) debido a la tradición antigua de que su *floruit* precedió al de Praxágoras, Herófilo y Erasítrato<sup>25</sup> y 2) debido a que Teofrasto y Estratón ya lo

<sup>23</sup> Frg. 125 (Ath., II, 59<sup>a</sup>). Es el mismo pasaje en que Diocles menciona los buenos pepinos de Antioquía. Cf. *supra*, p. 521.

<sup>24</sup> El profesor Félix Staehelin, de Basilea, Suiza, autor de la *Geschichte der kleinasiatischen Galater* (Leipzig), me decía en una carta que el nombre "Galacia" apareció poco después de haberse asentado los gálatas en aquella parte del Asia Menor. Piensa que sucedió dentro aún de los años 80 a 70 del siglo III antes de Jesucristo. En todo caso, esta alusión histórica está en armonía con el hecho de que se nombre a Diocles en el testamento de Estratón el peripatético (fallecido en 270).

<sup>25</sup> El profesor D'Arcy Thompson, en sus observaciones a mi *Diokles* (*The Philos. Review*, XLVIII, 1939, pp. 210 ss.), parece no haber reparado en esto. Aunque está dispuesto a admitir que tengo razón en colocar a Diocles un siglo aproximadamente más tarde de lo que se había colocado hasta aquí, el profesor D'Arcy Thompson se siente animado a poner todavía más lejos las fechas de la vida de Diocles. Pero como dije antes (cf. *supra*, p. 518), el *terminus ante quem* de Diocles, dado por el testimonio unánime de tres peritos antiguos en la historia de la medicina griega (Celso, Plinio y Galeno),

conocían como una autoridad destacada. Si Estratón lo consideró como un posible candidato a la dirección del Peripato, debe grabarse su nombre junto con los de Teofrasto, Eudemo y Estratón, como el de una de las grandes personalidades de aquel asombroso grupo de investigadores y hombres de ciencia que representan la escuela de Aristóteles.

Existe bajo el nombre de Diocles una carta didáctica al rey Antígono sobre la profilaxis de las enfermedades internas.<sup>26</sup> Se la ha rechazado por apócrifa, debido a que se suponía que Diocles había vivido un siglo antes. Recuerda rigurosamente el estilo de los fragmentos más largos, y pertenece evidentemente al comienzo de la era helenística. Alude a la mucha edad del rey, quien, de acuerdo con todo lo que hemos dicho, sólo puede ser Antígono I.<sup>27</sup> Este tenía unos 80 años de edad cuando vino a ser rey en 305, y murió en la batalla de Ipsos en 301. En esta carta aparece el autor no sólo como una autoridad médica, sino también como meteorólogo. Diocles era un espíritu universal,

no nos permite poner el florecimiento de Diocles sino a lo sumo muy poco antes del de Praxágoras (hacia el 300). Este hecho y la terminología aristotélica de su lenguaje médico sitúa el florecimiento de Diocles en el último tercio del siglo IV antes de Jesucristo; esto es, entre la apertura de la escuela aristotélica, 335, y el florecimiento de Praxágoras, 300.

<sup>26</sup> Está conservada en el autor médico antiguo Pablo Egineta al final del libro I y reimpressa en *Diokles*, pp. 75 ss., donde la he discutido en detalle.

<sup>27</sup> D'Arcy Thompson piensa que quizá el viejo Fabricius, *loc. cit.*, tenía razón en referir la *Carta a Antígono* de Diocles al rey Antígono Gonatas (segunda mitad del siglo III a. c.). Pero cuando Fabricius aventuró su conjetura, en el año de 1724, no conocía los otros muchos testimonios sobre Diocles que leemos ahora en la colección de Wellmann, ni los que yo he añadido a ellos. Debemos tomar la sospecha de Fabricius por lo que es: por una simple improvisación. Por ejemplo, ¿cómo explicaremos el origen de la tradición antigua (Galeno) según la cual Diocles escribió la primera obra sistemática sobre anatomía, de haber vivido después de Herófilo y Erasistrato, que escribieron los dos grandes obras anatómicas y se presentan como más avanzados que Diocles en este respecto? Y ¿cómo podría haber nacido la característica fórmula de Plinio, que llama a Diocles "el segundo en el tiempo y por la fama" (después de Hipócrates), *secundus aetate famaque*, si en realidad fuese el quinto y último en la serie de los famosos médicos dogmáticos? Esta objeción la hizo ya Eduardo Zeller, *Philosophie der Griechen*, III 2<sup>a</sup>, p. 916, contra la antigua cronología de Fabricius e Ideler, que colocaban a Diocles bajo Antígono Gonatas.

como eran todos aquellos sabios peripatéticos. Era a la vez médico, botánico y meteorólogo. Su relación con Teofrasto se entiende mejor cuando leemos que escribió no menos de tres obras sobre botánica, fijándose especialmente en el uso dietético y farmacológico de las plantas. Con los fragmentos de estos libros han reconstruido modernos historiadores de la botánica un sistema pre-teofrástico de las plantas. Este sistema se ha derrumbado. En la misma forma han reconstruido los zoólogos un sistema pre-aristotélico de los animales con la clasificación de los animales de Diocles en su obra sobre la dieta. En realidad, Aristóteles no depende del sistema zoológico de Diocles, pero Diocles se aprovecha, naturalmente, de la zoología sistemática de Aristóteles para sus fines dietéticos.<sup>28</sup> Galeno refiere que Diocles fué también el primero en escribir una obra especial sobre anatomía.<sup>29</sup> Esto está evidentemente en relación con las disecciones anatómicas de Aristóteles, las *ἀνατομαί*. Hace unas décadas se exhumó en Egipto un papiro que contenía fechas médicas. El profesor Gerhard, de Heidelberg, su editor, se inclinaba a atribuir la obra, varias columnas de la cual se conservan, a Diocles por razones estilísticas. Las autoridades lo redujeron al silencio, porque decían que había muchos términos

<sup>28</sup> D'Arcy Thompson trata de quitar valor a las coincidencias entre las clasificaciones sistemáticas de los animales de Diocles y de Aristóteles que habían llamado la atención de los zoólogos y filólogos anteriores a mí, pero que éstos habían interpretado mal, juzgándolas una prueba de la dependencia de Aristóteles respecto de Diocles, debido a la cronología, prevalectante a la sazón, que hacía de Diocles un predecesor de Aristóteles. Cf. *Diokles*, pp. 167-180. D'Arcy Thompson sugiere, por ejemplo, que Diocles pudo estudiar las varias especies de peces mencionadas en su obra sobre la dieta en el mercado de pescado de Atenas, sin leer a Aristóteles. Esto suena de un modo muy convincente, especialmente si hacemos caso omiso del orden en que las enumera Diocles. Pero éste, que estudió perfectamente a Aristóteles en tantos otros campos, como se mostrará, no es probable que dejara a un lado las obras zoológicas, que eran las más cercanas a sus propios afanes, y el hombre que en botánica mostró un espíritu sistemático y escribió tres libros sobre plantas desde su punto de vista médico, debió de diseccionar también toda suerte de animales para fines anatómicos. Dicho sea de paso, el simple hecho de que juzgue de la estructura del vientre humano a base de disecciones de mulos (frg. 29) prueba que pertenece al período prealejandrino de la anatomía.

<sup>29</sup> Frg. 23.

aristotélicos en el tratado y que éste recordaba los *Problemas* de Aristóteles. En esto tenían absolutamente razón. Pero no veían que todos los fragmentos de Diocles están llenos de conceptos aristotélicos, como hemos observado. Bajo nuestro punto de vista es su objeción un argumento a favor de la atribución del papiro a Diocles y no en contra de ella.

## II

He enumerado unos cuantos argumentos históricos y filológicos, pero no quiero entretener más al lector con detalles. En efecto, voy a discutir algunos problemas filosóficos que plantea el texto de los fragmentos de Diocles.<sup>30</sup> El autor se distingue de los autores de los tratados hipocráticos por su conocimiento de los problemas lógicos y filosóficos implicados en sus conclusiones médicas. Con frecuencia limita los hechos de que se sirve como premisas de los consejos prácticos, diciendo συμβαίνειν εἴωθε "acontece habitualmente", en lugar de "así es". Aunque esto no es enteramente extraño en Hipócrates, en Diocles es tal frase relativamente frecuente. Su frecuencia es la señal de una nueva conciencia metodológica. La palabra εἴωθε, que he traducido por el adverbio "habitualmente", es frecuente en Aristóteles. Está en relación con su doctrina de la experiencia. Aristóteles distingue tres grados de certidumbre en el conocimiento: lo que es necesario (ἀναγκαῖον), lo que sucede habitualmente (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) y lo que es sólo accidental (συμβεβηκός). Las proposiciones matemáticas son necesarias; las premisas físicas pertenecen por la mayor parte a la segunda clase, a lo que "acontece habitualmente". La expresión es más frecuente en las obras éticas, políticas, físicas y zoológicas de Aristóteles, esto es, en aquellas partes de su filosofía que están ampliamente basadas en la experiencia.

Una aguda observación de la frecuencia y regularidad de los fenómenos físicos o sociales era el camino por el que Aristóteles y sus discípulos trataban de determinar crecientemente lo que

<sup>30</sup> Por esta razón no voy a ocuparme aquí con las ideas médicas y botánicas de Diocles, acerca de las cuales debo remitir a mi libro.

llamaban τὸ κατὰ φύσιν, esto es, lo que es conforme a la naturaleza. Aristóteles solía hablar originalmente de lo κατὰ φύσιν en un sentido platónico. En Platón tenía un significado rigurosamente teleológico y normativo. Era lo que *debe estar conforme con la naturaleza*, y "naturaleza" significa la idea platónica, que es el modelo de las cosas. Pero más tarde, en Aristóteles y en Teofrasto (por ejemplo, en el libro de éste sobre las causas de las plantas) lo κατὰ φύσιν se aplica igualmente a los fenómenos patológicos que se dan con cierta regularidad. Así viene a ser la observación empírica de lo que acontece habitualmente el único procedimiento metódico de determinar lo que es "conforme a la naturaleza". En este sentido, hasta una perturbación del proceso normal de desarrollo de una planta o un animal puede llamarse "conforme a la naturaleza", si se da frecuente o habitualmente en ciertas condiciones de clima o de tiempo (en sentido meteorológico) o incluso de enfermedad, probando de esta manera ser "normal". Es un desarrollo de la significación que parece natural en ciencias ampliamente interesadas por fenómenos patológicos. La patología médica debió de dar el primer impulso en la dirección del desarrollo del concepto platónico de naturaleza en este sentido. Ni siquiera Aristóteles considera en las obras de su primer período como normales los síntomas que denuncian las formas degeneradas de gobierno, sino que llama παρὰ φύσιν, esto es, contrarias a la naturaleza, las presentes condiciones de la situación real sobre la tierra, por no corresponder al ideal. Pero los fenómenos patológicos pasan crecientemente al primer término cuando la observación realista acaba por predominar en el espíritu de Aristóteles. Siguiendo el modelo de la medicina se desarrolla una patología de la vida política y social y una patología de los animales y las plantas.

A pesar de este incremento del ingrediente realista en la escuela de Aristóteles, debemos señalar dos cosas: 1) Incluso en Platón hubo desde un principio un vivaz interés por los cambios patológicos de la naturaleza. La *República* de Platón desenvuelve por primera vez un sistema de las formas degenerativas del mejor estado. Sabemos que también la filosofía de Platón experimentó ampliamente la influencia del modelo de la medicina, al que se refiere con tanta frecuencia el filósofo. 2) A pesar

de la tendencia general a extender la observación a los fenómenos patológicos, Aristóteles no abandona nunca la base teleológica de su sistema, aunque él y Teofrasto eran plenamente conscientes de las dificultades que presentaba el mismo en cuestiones de detalle. Así, no nos asombra el ver en Diocles un médico que se aferra resueltamente a una concepción teleológica de la naturaleza. No quiero decir que ello fuese algo absolutamente nuevo y que la medicina hipocrática fuese tan decididamente antiteleológica como parecen pensar los modernos historiadores de la medicina. A un médico que, como el autor de *Epidemias*, V, se considera simplemente un humilde ayudante de los poderes de la naturaleza cuando trata de curar a un paciente de su enfermedad,<sup>31</sup> no puede llamársele antiteleologista, ni siquiera en el caso de que no pronuncie la palabra "telos". Es verdad, sin embargo, que la teleología no es un axioma que los autores hipocráticos apliquen sistemáticamente a todos los fenómenos. Lo único que podemos decir es que hay una inconfundible tendencia en algunos de los libros hipocráticos a interpretar teleológicamente la naturaleza, aun cuando no llegue a desarrollarse.

De esta tesis, que en este lugar sólo puedo afirmar en una forma dogmática, espero dar la prueba plena en el futuro. Diógenes de Apolonia fué también en el siglo V un teleologista, pero en diferente forma.<sup>32</sup> Es el típico racionalista que trata de probar que la naturaleza obra enteramente como un artista inteligente y debe interpretarse según las reglas de la mecánica y del arte humanos. También este tipo dejó su sello impreso en algunos de nuestros escritos hipocráticos y en Aristóteles. Pero Diocles es un secuaz de la teleología específicamente aristotélica.<sup>33</sup> Conoce los conceptos aristotélicos de potencia y acto y los aplica, por ejemplo, a la higiene y a la ética de la vida sexual. Su interpretación teleológica de la naturaleza le hace acentuar la disciplina de la dietética más que cualquier otra parte de la me-

<sup>31</sup> Cf. una sentencia hipocrática como el famoso *νοῦσων φύσεις ἡτροί*, esto es, es la propia naturaleza del paciente quien cura realmente la enfermedad.

<sup>32</sup> Cf. Willy Theiler, *Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Zürich, 1925), pp. 25 ss.

<sup>33</sup> Cf. Diocles, pp. 51 ss.

dicina. Esta resulta en amplia medida, bajo su punto de vista, la educación del hombre sano; ya no es tan sólo la curación del enfermo. En esto se parece a las filosofías de Platón y de Aristóteles, que son la dietética del alma humana. Platón, en el *Gorgias*, pone al legislador por encima del juez, y al maestro de gimnástica por encima del médico. Esto muestra que Platón estaba aún lejos de la idea de una medicina que sea sobre todo dietética, el cuidado del sano. En su tiempo estaba todavía el cuidado del sano confiado exclusivamente al maestro de gimnástica. Este no llegó a perder nunca totalmente tal posición dentro de la civilización griega, pero algo más tarde hubo de disputarla con el médico, cuando la medicina desarrolló un sistema de dieta cuidadosamente elaborado.

Diocles desarrolla un detallado programa de vida diaria que proporciona un cuadro único de la cultura griega por el año 300 a. c. Como hace la ética de Aristóteles, la dieta de Diocles supone un tipo de hombre que pertenece a la clase alta de la sociedad humana. Quien desee vivir según sus reglas debe estar pertrechado de medios materiales. La vida higiénica se reduce en su totalidad al estructurado conjunto de las actividades gimnásticas regulares que constituían la parte principal de los quehaceres diarios de un griego distinguido tanto por la mañana como por la tarde. Diocles no se limita a dar unas pocas reglas para el verano y el invierno, como el autor hipocrático de la obra *De la Vida Sana*, ni se limita a enumerar largas listas de alimentos, bebidas o ejercicios como el autor de los cuatro libros *Del Régimen*. Traza un completo cuadro de la vida diaria desde el levantarse hasta el acostarse, un verdadero *bios* peripatético. Es un *bios*, ciertamente, en el sentido médico del vocablo. Pero la actitud que toma este médico por respecto a la dieta es casi una actitud ética. Su dietética es, por decirlo así, la ética del cuerpo.<sup>34</sup> Esta idea no puede haber sido muy lejana al espíritu griego, después de haber emparejado Platón y Aristóteles una y otra vez las virtudes del alma y las virtudes del cuerpo. El concepto de virtud o *areté* significa en griego la más alta excelencia o perfección de algo, no precisamente nuestra virtud mo-

<sup>34</sup> Cf. Diocles, pp. 45 ss. (Teoría de la dieta de Diocles y ética aristotélica.)



ral. La virtud moral era un caso particular de una ley general de perfección que penetraba toda la naturaleza. Aristóteles no se cansa de invocar en su *Ética* el ejemplo de la biología y de la medicina. Diocles, a su vez, regula la vida del cuerpo humano con una norma semejante a la del término medio aristotélico. No debemos olvidar que la idea aristotélica del término medio y de los dos extremos viciosos del exceso y del defecto se tomó originalmente de la medicina. Aristóteles compara la acción moral individual del hombre virtuoso con el tratamiento individual aplicado a un paciente por su médico. Es cosa que no puede someterse a reglas generales. El autor hipocrático de la obra *De la Medicina Antigua* caracteriza el arte del médico como un *στοχάζεσθαι*, un conjetural apuntar a un blanco.<sup>35</sup> Así Aristóteles llama al acto moral un *στοχάζεσθαι*, un apuntar al justo medio entre los extremos viciosos de lo demasiado y lo demasiado poco, del exceso y el defecto. Diocles aplica sistemáticamente este criterio a la dieta del sano. Su principal concepto es el de lo *ἀρμόδιον*, "lo apropiado". Es un concepto sinónimo del de *πρέπον*, "lo conveniente". Estos conceptos implican la idea de que la naturaleza de cada cosa lleva en su seno las reglas según las cuales debe tratarse la cosa. Ambos conceptos aparecen, ciertamente, aquí y allí antes de Aristóteles, pero es éste quien los generalizó. En su filosofía se vuelven dominantes, especialmente en la ética y la estética. Diocles los transportó a la dietética. También ellos denuncian su visión teleológica de la naturaleza. La principal regla de dieta es no hacer nada contra la naturaleza, sino todo de acuerdo con ella. Esto es lo que entiende Diocles por adaptarse a la naturaleza. Diocles da con suma frecuencia sus reglas con la fórmula esterotipada *βέλτιόν ἐστι*, "mejor es". La filosofía de Aristóteles distingue cuatro causas, entre las cuales la causa final es la más alta e importante. Aristóteles critica frecuentemente a los anteriores filósofos de la naturaleza por la razón de haber hecho caso omiso de esta causa. No veían que la mayoría de las cosas naturales son como son porque es *mejor* para ellas ser así. Diocles llama a la disciplina entera de la dietética "Hygieina". De esta palabra, que se hizo

<sup>35</sup> Cf. *Diokles*, p. 46.

general en los sistemas médicos de posteriores tiempos de la Antigüedad, se deriva directamente el término moderno "higiene". Es un término forjado siguiendo el modelo de las disciplinas filosóficas de Aristóteles, pues éste las denominaba con adjetivos en neutro plural, por ejemplo *Ἠθικά*, *Πολιτικά*, *Ἀναλυτικά*.

En el libro primero de su tratado *De la Dieta* discutía Diocles, evidentemente al comienzo, el problema del método médico, con vistas especialmente a la etiología. Afortunadamente, ha conservado Galeno los términos originales.<sup>36</sup> Esas gentes, dice Diocles, que creen que deben precisar en todos los casos la razón por la que una cosa es nutritiva, o por la que es laxante, o *diurética*, o produce otro efecto de esta índole, no saben evidentemente, primero, que con frecuencia es algo innecesario para la práctica médica, y segundo, que muchas cosas que existen (en griego tenemos aquí el término filosófico *ὄντα*) son, por decirlo así, como principios (*ἀρχαί*) naturales conformes a la naturaleza, por no admitir que se remonte de ellos a su causa. Es más, los médicos yerran a veces cuando toman por premisa aquello que es desconocido y sobre lo que no hay acuerdo y es improbable, creyendo que esto es precisar suficientemente la causa. No necesitamos fijar la atención en los médicos que dan explicaciones etiológicas de esta índole, sintiéndose obligados a definir la causa de todo, sino que más bien debemos poner nuestra confianza en aquellas cosas que se han observado por experiencia (*ἐμπειρία*) durante un largo período de tiempo. Sólo debemos buscar una causa cuando lo permite la naturaleza del asunto, con tal que lo que digamos de ella alcance de esta manera un más alto grado de evidencia y certidumbre.

Quizá debo discutir primero el pasaje que precede a estas palabras. En él señala Diocles que no siempre podemos reducir los efectos semejantes a la misma causa, como habían hecho frecuentemente sus predecesores, con su celo etiológico por derivar de unas pocas causas primeras todos los fenómenos por los que

<sup>36</sup> Gal., *De alimentorum fac.*, vol. VI, p. 435, Kühn. La edición, más reciente, de Helmreich contiene varias ligeras mejoras del texto. En punto al siguiente análisis de este interesante fragmento metodológico, remito a mi libro, pp. 25-45.

se interesa el médico. Ni podemos decir, continúa, que las cosas que tienen el mismo sabor, olor, temperatura o algo de esta suerte, hayan de tener los mismos efectos. Cosas semejantes *en este sentido del término* tienen con gran frecuencia efectos semejantes, como es fácil de mostrar. No es verdad que algo sea laxante, diurético o tenga cualquier otro poder semejante por ser caliente, húmedo, salado; etc. Lo dulce, lo ácido, lo amargo y todo el resto de estas cualidades no tienen los mismos efectos, sino que, según Diocles, mejor dijéramos que "la naturaleza entera" es la causa del hecho de que cuando aplicamos una de ellas se produzcan habitualmente ciertos efectos.<sup>37</sup>

El autor del libro hipocrático *De la Medicina Antigua* había dado ya expresión con notable celo a la creencia de que yerrán aquellas escuelas médicas que creen que deben hacer de la medicina un arte o ciencia exacta adoptando uno de los sistemas de la filosofía natural jónica y derivándolo todo de un principio o de unos pocos principios.<sup>38</sup> Están demasiado impresionadas por la filosofía. No debemos olvidar nunca que estos principios filosóficos son simples hipótesis y especulaciones y no pueden dar certeza alguna a un médico que ha de aplicar a un paciente el tratamiento que necesita cuando su vida está en peligro. La única base firme en la que puede apoyarse es la experiencia. Diocles está de acuerdo con este autor hipocrático; y entonces preguntará alguno: ¿a qué decir de él que es un aristotélico y un espíritu filosófico? Pero pronto va a verse cómo interviene la filosofía aristotélica. La protesta del autor hipocrático contra la filosofía es una protesta contra la filosofía natural del tipo presocrático. El propio autor lo llama el tipo que introdujo Empédocles y aquella clase de gentes.<sup>39</sup> Pero la filosofía, cuando se la echa por la puerta principal, pronto vuelve

<sup>37</sup> Bajo el punto de vista del período más reciente del desarrollo de la ciencia moderna es característico de la situación en que se encuentra Diocles el hecho de que la medicina y la ciencia natural se inclinan en conjunto a abandonar el método de la explicación mecánica de los distintos fenómenos y a tomar una actitud que ahora llamamos "ganzheitlich" u "holística".

<sup>38</sup> Hipócrates, *De Vet. Med.*, c. 1 ss., y especialmente c. 20.

<sup>39</sup> Hip., *loc. cit.*, c. 20.

a entrar con otro traje por la puerta trasera. A la sazón vestía el traje del lógico y el metodólogo.<sup>40</sup>

Cuando Diocles rechaza el concluir de efectos biológicos semejantes una misma causa, porque cosas semejantes *de esta índole* no necesitan producir forzosamente los mismos efectos, aplica el nuevo método de distinguir los varios sentidos de cada concepto, de Aristóteles (el método de los *πολλαχῶς λεγόμενα*, que conocemos sobre todo por el libro Δ de la *Metafísica*). Aquí y en el libro I enumera Aristóteles varios sentidos del concepto de lo semejante (*ὅμοιον*). Sólo dentro del uso menos exacto de la educación retórica adopta Aristóteles la afirmación general de que efectos semejantes son el producto de causas semejantes.<sup>41</sup> Pero en metafísica, esto es, en un ambiente rigurosamente filosófico, empieza por distinguir los varios sentidos de lo semejante. Este método se hizo necesario en el momento en que varias ramas del pensamiento científico se encontraron unas con otras dentro de una misma escuela filosófica. Entonces se comprendió que el concepto de lo semejante empleado por el matemático cuando habla de triángulos o paralelogramos semejantes y que está definido por Euclides en el axioma primero del libro VI de los *Elementos*, es totalmente distinto de lo semejante en que piensa el médico cuando habla de causas y efectos semejantes. En la distinción de los cuatro sentidos de "semejante" que hace Aristóteles todavía podemos ver que ésta fué la razón de su ensayo de diferenciación. El primero de los cuatro sentidos del libro I de la *Metafísica* se entiende evidentemente como una definición del concepto matemático de semejante.<sup>42</sup> Es la semejanza de dos figuras rectangulares que no son idénticas en su esencia concreta, comprensiva de la forma y la materia, sino en su forma. También el segundo sentido se refiere a una identidad de forma. Se encuentran cosas que admiten un más o menos (por ejemplo, cualidades físicas como "caliente"), pero que realmente tienen el mismo grado de la cualidad en cuestión. Tercero, llamamos semejantes aquellas cosas que tienen la misma cualidad (por

<sup>40</sup> Es simplemente ignorancia de la historia pensar, como parecen hacer muchos historiadores, que Hipócrates eliminó la filosofía de la medicina de una vez para siempre.

<sup>41</sup> Arist., *Ret.*, I, 4, 1360<sup>a</sup> 5.

<sup>42</sup> Arist., *Metaf.*, I 3, 1054<sup>b</sup> 3.

ejemplo, color blanco), pero lo tienen con dos matices diferentes (por ejemplo, estaño y plata). Cuarto, llamamos semejantes aquellas cosas que tienen más cualidades idénticas que diferentes. Es patente que la afirmación de Diocles de que efectos biológicos semejantes no necesitan ser el producto de las mismas causas se funda en una distinción semejante. Hay una diferencia esencial entre las cosas que son idénticas en su forma (esto es, sustancialmente) y las cosas que sólo tienen una cualidad de común. Las cosas que tienen de común la cualidad de "calientes" no necesitan producir todas el mismo efecto, por ejemplo, sobre la digestión o la micción. La frase de Diocles es, naturalmente, muy breve. No se refiere expresamente a la teoría lógica de Aristóteles. Pero esto no era ni necesario, ni corriente. Ningún filósofo peripatético menciona jamás a Aristóteles al discutir, aplicar o criticar la doctrina del maestro. Pero después de haber probado que Diocles era un aristotélico por su terminología y su calidad de miembro de la escuela peripatética, no puede caber duda de que conoce y da por supuesta en este clásico capítulo metodológico la doctrina aristotélica de los varios sentidos de los conceptos científicos. Diocles concede en general mucha atención a la cuestión de los sinónimos de enfermedades, plantas medicinales, etc., y cuando dice, por ejemplo, que hablamos de movimiento en el sentido de lo que mueve y de movimiento en el sentido de la movido, está ciertamente aristotelizando, y no hay ningún escritor hipocrático que hable jamás en esta forma. Yo diría más bien que rechaza a la manera hipocrática las hipótesis innecesarias y no probadas en medicina; pero que prueba este principio con la nueva lógica aristotélica.

Observamos la misma aguda conciencia de las implicaciones lógicas de toda afirmación médica en las siguientes palabras, en que rechaza la necesidad, aparentemente científica, de precisar la causa de todo, afirmada por algunas escuelas médicas. El párrafo entero está teñido de terminología aristotélica. Cuando Diocles habla de ciertos hechos más allá de los cuales no podemos ir en la serie de las causas, y que, por tanto, hemos de aceptar como principios, no alude a los principios en el sentido presocrático del término, esto es, a causas reales, sino a los *principios del conocimiento*, de los cuales se derivan según Aristóteles todos

los demás conocimientos en cualquier campo.<sup>43</sup> Tenemos que admitir que semejante discusión es única dentro de la medicina, incluso en la Antigüedad clásica. Sólo era posible, me atrevo a decir, en la escuela peripatética. En ésta no sólo se había desarrollado una conciencia filosófica general de todos los métodos del conocimiento humano, sino que esta conciencia había penetrado todas las ramas de la ciencia y la investigación. Aristóteles enseña que estos primeros principios son indemostrables e inmediatos (*ἀναπόδεικτα* y *ἄμεσα*). Se ha llegado a ellos por diferente camino en cada campo. En la matemática, que, sin duda, dió el primer impulso a este proceso formulando cierto número de tales axiomas, se los alcanza por una percepción directa (*αἴσθησις*). En la física se obtienen los principios por inducción partiendo de la experiencia. En la ética descansan en la habituación, esto es, en una experiencia diversa de la usada en física.<sup>44</sup> Podemos llamarla una experiencia interna, cuyo resultado es la formación de una actitud permanente o hábito.

Es en la *Ética Nicomaquea* donde Aristóteles indica más claramente el camino por el que alcanzamos el conocimiento de estos principios y cómo debemos comportarnos en punto a la cuestión del método científico. Frente al ideal metódico de tratar los problemas éticos en una forma matemática, de la escuela platónica, dice que no debemos pedir exactitud matemática cuando no lo permite la naturaleza del objeto. Aristóteles piensa que es un signo de la verdadera cultura científica (*παιδεία*) el saber precisamente cuánto debemos exigir en cada dominio del conocimiento.<sup>45</sup> En ética y política debemos contentarnos con una forma típica de descripción, y no debemos buscar conclusiones necesarias cuando sólo podemos esperar obtener un conocimiento de lo que acontece habitualmente o de lo que es habitualmente

<sup>43</sup> Arist., *Metaf.*, B 1, 995<sup>b</sup> 7; en otras partes distingue los principios del ser y los principios del conocimiento (principios apodícticos). Los principios del ser o principios reales (agua, fuego, etc.) eran el objeto de todas las investigaciones de los filósofos presocráticos. En Aristóteles son, por consiguiente, los principios del conocimiento el nuevo descubrimiento. Debemos tenerlo presente al encontrarlos discutidos por Diocles. Cf. mi análisis de este problema, *Diocles*, pp. 42 ss.

<sup>44</sup> Arist., *Et. Nic.*, I, 7, 1098<sup>b</sup> 3, y J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, Introduction, pp. xxxiv ss.

<sup>45</sup> Arist., *op. cit.*, I, 1, 1091<sup>b</sup> 19 ss.

justo. Esto recuerda, naturalmente, la situación que prevalece en la medicina. Diocles sigue en su fragmento metodológico las ideas de Aristóteles, y hasta sus palabras, tan de cerca, que no podemos evitar la conclusión de que tenía el modelo de la *Etica Nicomaquea* a la vista al formular su opinión. Ya hemos señalado que concibe la disciplina de la dietética como la disciplina médica que hace juego con la ética. No es, por tanto, una cosa tan exagerada el que extienda esta analogía incluso a la situación metodológica de ambas ciencias. Por el contrario, después de haber aludido tan frecuentemente Platón y Aristóteles en sus tratados éticos a la situación paralela en la medicina, era muy natural que un hombre de la multiforme cultura filosófica de Diocles aprovechara en beneficio de la medicina el refinamiento de los métodos éticos alcanzado por Aristóteles.

Aristóteles y Diocles piden igualmente que no partamos de premisas desconocidas y dudosas, sino de aquello que nos es conocido y sobre lo que hay acuerdo. Ambos dicen que no debemos buscar una causa allí donde los hechos en cuanto tales son la última prueba que podemos obtener. La notable fórmula de Diocles, de que en tales casos son los hechos, por decirlo así, como principios naturales, significa lo mismo que la fórmula enunciada por Aristóteles en las famosas palabras de la *Etica* sobre el "que" y el "por qué" (ὅτι y διότι). Cuando hemos llegado, dice, a ciertos hechos fundamentales por medio de la experiencia moral, no es necesario buscar las causas de estos hechos, pues quien tiene los hechos tiene también los principios o puede adueñarse de ellos fácilmente.<sup>46</sup> También el otro argumento de Diocles, de que un conocimiento de la causa no es frecuentemente necesario para la práctica médica, se encuentra en la introducción metódica de la *Etica Nicomaquea*.<sup>47</sup> Aristóteles nos amonesta aquí a no exagerar nuestras exigencias metódicas, porque hay una diferencia entre el matemático y el arquitecto. Los dos quieren determinar en el respectivo campo el ángulo recto, pero el geómetra investiga la naturaleza y las cualidades de este concepto matemático en cuanto tal, mientras que el arquitecto

<sup>46</sup> Arist., *op. cit.*, I, 7, 1508<sup>a</sup> 33 y I 2, 1095<sup>b</sup> 6.

<sup>47</sup> Arist., *op. cit.*, I, 7, 1098<sup>a</sup> 26 ss.

tan sólo lo determina en la medida en que se requiere para su obra. Aristóteles piensa aquí que el más alto grado del conocimiento filosófico es darse cuenta de los límites trazados por la naturaleza de nuestro objeto, más bien que perder el tiempo en perseguir ideales metódicos inasequibles. No debemos tomar el *parergon* más en serio que el *ergon*. Es más filosófico para una disciplina como la ética darse cuenta de su carácter práctico que tratar de convertirse en una ciencia teórica exacta. Diocles transporta esta idea a la medicina. Y en este sentido considera a la medicina como una parte del conjunto del conocimiento o ciencia humana llamada filosofía por la escuela peripatética. En su carta al rey Antígono reclama Diocles tal título para su arte médico.<sup>48</sup> La forma en que lo impregna de una conciencia filosófica del método y lo combina con un estudio universal de la naturaleza justifica ese nombre.

La carta al rey Antígono, que he atribuido a Diocles, ilustra por otro lado todavía su interés por el problema metódico. Ilustra igualmente la aportación que un médico filosóficamente consciente era capaz de hacer a la discusión peripatética del problema del método científico. Diocles escribe para su real paciente un *vademecum* o catecismo médico en forma de una carta de sólo unas páginas. El anciano, en cuyas manos descansaba en aquel momento el destino del mundo, tenía unos ochenta años, según dije. Diocles trata de indicarle el mejor camino para evitar graves enfermedades. Es éste un punto de vista distinto del de la dietética, aunque también implica prescripciones sobre dieta. La profilaxis está en trance de convertirse en una disciplina especial. Diocles la llama una teoría de cómo se originan las enfermedades y cómo podemos ayudarnos contra ellas. Es cosa que depende principalmente de nuestra capacidad para darnos cuenta del hecho de que hay ciertos *signos* que indican por adelantado la futura enfermedad y de nuestra habilidad para sacar provecho de estos signos. El fino sentido de la metodología comparada que tiene Diocles le hace observar al punto la esencial identidad de la naturaleza de tales signos patológicos con aquellos signos por los cuales, por ejemplo, predice la ob-

<sup>48</sup> Cf. *Ep. ad Antig.*, I (*Diokles*, p. 75).

servación meteorológica los cambios atmosféricos y la futura tormenta. Esta meteorología práctica la habían desarrollado hasta entonces principalmente los expertos en la navegación, como señala Diocles. Este alude, además, a ciertas "personas de múltiple experiencia". Pensamos en los científicos peripatéticos de un saber enciclopédico, como Teofrasto, que escribió un tratado entero sobre los signos meteorológicos que se ha conservado. El propio Diocles es un meteorólogo, como puedo probar con un fragmento meteorológico que he descubierto recientemente y que pudiera pertenecer a su libro perdido *Del Fuego y del Aire*.<sup>49</sup> Diocles debía, pues, de estar familiarizado con el uso meteorológico de aquellos signos que habían tomado de la antigua tradición náutica los modernos científicos peripatéticos. Estos adaptaron el método a sus propósitos científicos, tratando de aprender algo de él para su análisis filosófico de la experiencia. Los peripatéticos hicieron uso del signo, por ejemplo, en la nueva disciplina de la fisiognómica, de la que se conserva un tratado bajo el nombre de Aristóteles. Este tratado pertenece con seguridad a la escuela peripatética. El autor investiga la relación entre los signos fisiognómicos y el carácter. El método es rigurosamente empírico y está basado en la observación de semejanzas en nuestra experiencia y en ciertas conjunciones constantes de las que inferimos iguales semejanzas y conjunciones en lo desconocido. Estoicos y epicúreos desarrollaron el concepto de signo o *semeion* con mayor generalidad, en su significación lógica, y edificaron sobre esta base una teoría epistemológica que llamaron semiótica, los estoicos en una forma racionalista, los epicúreos en un sentido más empírico. Pero las raíces de este proceso residen en la escuela aristotélica y en la medicina griega. Aristóteles trata el silogismo partiendo de signos al final de los *Analíticos Anteriores*. Lo ilustra con ejemplos tomados de la *prognosis* médica y añade un capítulo entero sobre la cuestión especial de la posibilidad de una fisiognómica científica. Si tuviésemos el libro perdido de Diocles sobre la

<sup>49</sup> Cf. *Vergessene Fragmente*, pp. 5-10. El título del libro de Diocles *Del Fuego y del Aire* lo registra Wellmann, *op. cit.*, p. 117. El nuevo fragmento trata del proceso de la combustión (*ἐκπύρωσις*) en la cima de la región del aire en el universo.

*prognosis*, quizá sabríamos más sobre sus teorías metodológicas. En todo caso, vemos aquí en el interior de la escuela de Aristóteles y percibimos algo del fondo de su lógica. Esta lógica no se alzó en medio de un vacío. La lógica de Aristóteles es la lógica de las ciencias existentes en su tiempo, a las que dió a su vez un nuevo impulso, como vemos en Diocles.

Si nuestras conclusiones son fundadas, como pienso que lo son, hemos acertado a reconstruir una parte importante, pero hasta aquí desconocida, de la escuela y filosofía de Aristóteles que había desaparecido junto con el ideal de vida científica de que había nacido la escuela misma. La medicina era uno de los más autorizados y respetados miembros de la numerosa familia de ciencias unidas en el Perípatos. El departamento médico de la escuela peripatética tuvo en Diocles su máximo representante. Metrodoro perteneció a él. Erasistrato, una de las mayores figuras médicas de todos los tiempos, como Diocles, perteneció a él. La influencia de Diocles sobre Praxágoras de Cos en sus principales teorías, lo mismo que en numerosos detalles, se había advertido hace mucho, pero permanecía sin explicar por haber casi un siglo entre ambos. Ahora vemos de pronto que Praxágoras era un contemporáneo de Diocles, tan sólo un poco más joven que éste. Puesto que Praxágoras era el jefe de la escuela hipocrática, su dependencia respecto de Diocles significa que unos veinte años después de la muerte de Aristóteles estaba la escuela hipocrática de Cos bajo la influencia dominante del departamento médico de la escuela de Aristóteles. Herófilo, el jefe de la nueva escuela médica de Alejandría durante los reinados de los Tolomeos I y II, era discípulo de Praxágoras. Hizo progresar la anatomía —sobre la cual había escrito Diocles la primera obra sistemática—, enriqueciéndola con muchos descubrimientos nuevos. También hizo progresar el elemento dialéctico y lógico de la medicina —introducido por Diocles—, por lo que se le llamó el dialéctico. Fué un discípulo suyo quien fundó la escuela empírica de medicina a fines del siglo III.

Los biólogos peripatéticos se adhirieron todos a la teoría del *pneuma* que era la idea fundamental de Diocles en fisiología y patología. El hecho de que Teofrasto y Estratón estén muy estrechamente ligados con la teoría médica de Diocles ha parecido

más bien extraño hasta aquí, pero ahora resulta fácilmente comprensible, lo mismo que el importante papel que desempeña la teoría del *pneuma* en la psicología y fisiología estoica y hasta en la metafísica del Pórtico. La teoría se remonta a la escuela siciliana de medicina, y la adoptaron Platón y Aristóteles.<sup>50</sup> En la escuela de Aristóteles experimentó un renacimiento en el sistema médico de Diocles, quien le mezcló elementos de la medicina hipocrática y de Cnido, pues, lo mismo que la filosofía de Aristóteles en general, se caracteriza la medicina de Diocles por una fuerte tendencia sintética. Une en su seno las escuelas históricas de la medicina griega y trata de ligarlas dentro de una unidad más amplia. Es esta nueva conciencia histórica y sintética lo que da a Diocles su posición de clave en la historia de la medicina griega. Pone, además, en claro por qué fué esta generación la que produjo la primera historia de la medicina en la obra de Menón. Este pertenecía evidentemente al mismo departamento médico de la escuela aristotélica. La obra no se escribió por Aristóteles mismo, como se creía tradicionalmente en la Antigüedad clásica, sino bajo su dirección, como la historia de los primeros sistemas físicos de Teofrasto y las famosas obras de Eudemo sobre la historia de la geometría, la astronomía y la teología. Cuando hace unas décadas se descubrieron extensos extractos de la historia de la medicina de Menón, el problema más difícil a que tuvieron que hacer frente los investigadores fué el del retrato que hace de Hipócrates.<sup>51</sup> Lo representa como un pneumático, y esta errónea representación parecía difícilmente comprensible. Para nosotros ya no presenta un serio problema. Menón, Diocles y la escuela peripatética veían evidentemente la historia de la medicina a la luz y en la perspectiva de su propia teoría. Trataban de encontrar las primeras indicaciones de ella en Hipócrates y esto no es más que una prueba de su alta consideración hacia el gran médico.

<sup>50</sup> Cf. mi artículo "Das Pneuma im Lykeion", en *Hermes*, vol. XLVIII, p. 51.

<sup>51</sup> Editado por H. Diels en el *Supplementum Aristotelicum*, III, 1 (Berlín, 1893). Sobre el retrato de Hipócrates que hace Menón, cf. H. Diels, *Hermes*, vol. XXVIII, p. 407.

## INDICES

