

## ARISTÓTELES

### DESARROLLO Y ESTRUCTURA DE SU PENSAMIENTO<sup>1</sup>

G.E.R. Lloyd

Traducción de Oscar Velásquez

#### CAPITULO I

##### VIDA Y OBRAS

Aristóteles nació el 384 a. C. en Estagira, una pequeña ciudad de Calcidia en el norte de Grecia. Su padre Nicómaco fue médico de la corte de Amintas, rey de Macedonia. El lector moderno podría sorprenderse que fue una ciudad estado de otra manera bastante desconocida y no Atenas, o uno de los otros mayores centros culturales de Grecia, la que engendró a Aristóteles. Pero muchos y brillantes filósofos griegos y científicos provinieron de ciudades que fueron de secundaria importancia económica. El atomista Demócrito, por ejemplo, venía de Abdera, otra pequeña ciudad del norte de Grecia, no lejos de Estagira. Aunque Aristóteles pasó casi la mitad de su vida activa en Atenas, nunca llegó a ser un ciudadano ateniense, y sus conexiones con Macedonia habrían de transformarse en una dificultad para él, y ciertamente después de la muerte de Alejandro Magno, en un peligro para su vida.

El hecho de que el padre de Aristóteles fuera un médico no deja de tener importancia, pues da a entender que Aristóteles fue introducido a la medicina griega y a la biología a una edad temprana. Aunque no tenemos información con respecto al tipo de medicina que Nicómaco practicó o profesó por sí mismo, dos de los más famosos así llamados tratados hipocráticos demuestran que, al menos un representante notable de la medicina griega científica trabajaba en el norte de Grecia al final del siglo V a. C. Son los libros primero y tercero de la *Epidemias*, que contienen historias de casos recogidos de lugares como Tasos y Abdera.

##### *La Academia*

En el 367, a la edad de diecisiete años, Aristóteles fue enviado a la Academia, donde por veinte años fue pupilo de Platón. Esta primera estadía en Atenas es el primero de los tres principales períodos en que se podría dividir el desarrollo intelectual de Aristóteles. La cuestión de su actitud respecto a la enseñanza de su maestro, da lugar a problemas de mayor envergadura que discutiré a su debido tiempo, pero es seguro que Platón fue, con mucho, la influencia formativa más importante en pensamiento de Aristóteles. A pesar de las diferencias de intereses, métodos y doctrinas, de Sócrates, Platón y Aristóteles, estos, los tres más grandes

---

<sup>1</sup> Aristotle: *The Growth & Structure of his Thought* Cambridge University Press 1968

filósofos griegos, forman, como Renford Bambrough lo expresa finamente, una compacta dinastía intelectual.

Platón murió el año 347 y surgió la cuestión de quién lo sucedería como jefe de la Academia. Había tres candidatos posibles: Aristóteles, Jenócrates, y el sobrino de Platón, Espeusipo. No sabemos con certeza qué factores influyeron en el resultado, ni siquiera si la decisión fue del mismo Platón o fue tomada por los miembros de la Academia, pero los hechos en sí mismos son claros. Fue escogido Espeusipo, y tanto Aristóteles como Jenócrates dejaron Atenas. Ciertos estudiosos han supuesto que la razón principal de la no aceptación de Aristóteles fue su heterodoxia doctrinal. Pero ello no fue evidentemente una causa suficiente para ser dejado de lado, puesto que Espeusipo también rechazó la teoría de las Ideas en su forma original platónica. Si el criterio hubiera sido la fidelidad a la enseñanza del maestro, se hubiera esperado que Jenócrates hubiese sido elegido jefe, pues fue el más conservador de los tres principales pupilos de Platón. Una de las razones más importantes de por qué la sucesión pasó a Espeusipo pudo haber sido simplemente preservar la propiedad de Platón en la familia, y pudo haber habido dificultades legales en traspasar la propiedad de un ciudadano ateniense a uno que no lo fuera, como Aristóteles, aunque estos problemas fueron pasados por alto cuando Jenócrates, otro no- ciudadano, sucedió eventualmente a Espeusipo para ser el tercer jefe de la Academia.

Cuando Espeusipo fue elegido, las relaciones de Aristóteles con él se pusieron tan tensas -como se ha generalmente tenido por cierto- que decidió dejar Atenas. Aquí también, sin embargo, carecemos de pruebas acerca de sus motivos. Hay pocos testimonios de primera mano confiables acerca de cualquier hostilidad entre los dos hombres, y no podemos descartar la posibilidad de que Aristóteles actuó, en parte al menos, por razones desconectadas con sus relaciones con miembros de la Academia. Se ha sugerido, por ejemplo, que su partida estaría en conexión con la situación política del momento, pues hubo un estallido de sentimientos antimacedonios en Atenas después que Filipo hubo saqueado Olinto en el 348.<sup>2</sup> Sin embargo, la continuada ausencia de Aristóteles de Atenas, es prueba suficiente de que sus conexiones con la Academia significaron mucho menos para él, después de la muerte de Platón, que el círculo de amigos que lo acompañaron en sus viajes, el principal de los cuales fue su pupilo, colega, y con el tiempo sucesor como jefe del Liceo, Teofrasto de Ereso.

### *Viajes*

Cuando Aristóteles dejó Atenas, fue primeramente a Asos, en Asia Menor, a invitación de Hermias, el gobernante de Atarneo, que en previas ocasiones había cultivado la amistad de otros dos pupilos de Platón, Erasto y Corisco. Aquí comienza el segundo período importante de la actividad filosófica de Aristóteles, el así llamado período de los viajes, que él pasó en varios centros de Asia Menor y

---

<sup>2</sup> Esto ha sido indicado por Ingemar Düring, quien ha reunido los testimonios concernientes a la vida de Aristóteles en *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Acta Universitatis Gothoburgensis LXIII, 2, Göteborg, 1957.

Macedonia, y que fue, como veremos después, especialmente importante para el desarrollo de sus intereses en ciencias naturales. Permaneció en excelentes términos con Hermias, y con el tiempo se casó con Pitias, que es descrita ya sea como sobrina de Hermias, su hija adoptiva o su hermana. Pero después de tres años en Asos se trasladó a Lesbos, y luego, dos años después, el 342, aceptó la invitación de Filipo de Macedonia para ser el tutor de Alejandro, cuya edad era de catorce años.

La idea del más grande filósofo del momento instruyendo al niño que había de llegar a ser el general más grande que los griegos jamás produjeron, es algo que bien puede encender la imaginación. Aún así, la influencia que Aristóteles tuvo sobre Alejandro, ya como su tutor o posteriormente, fue escasa. Durante su segundo período en Atenas, Aristóteles gozó de considerable apoyo macedonio, y eso bien podría haber incluido no sólo respaldo político, sino también asistencia en, por ejemplo, la organización de sus investigaciones biológicas. Es, sin embargo, difícil de creer la especie que se corre algunas veces, que Alejandro recolectó y despachó para Aristóteles desde Persia e India especímenes de raros animales. El sobrino de Aristóteles, Calístenes, ciertamente acompañó a Alejandro a Persia en el rol de historiador, pero fue condenado a muerte bajo la acusación de traición el 327, y esto debe haber agriado las relaciones entre Aristóteles y su ex pupilo. En las raras ocasiones en que Aristóteles menciona autoridades por nombre en sus tratados biológicos, se refiere comúnmente a una generación más temprana de viajeros hacia el oriente, y especialmente a Ctesias, el médico griego que atendía a Artajerjes. Y si especímenes eran enviados desde India a Atenas, se puede suponer que los sucesores de Aristóteles en el Liceo se beneficiaron de esto más que el mismo Aristóteles, pues murió dentro de los seis años de la primera penetración de Alejandro en el valle del Indo. Pero en materia de ideología política un abismo separaba a los dos hombres. Aristóteles no parece darse cuenta de los fundamentales cambios que las conquistas de Alejandro estaban produciendo en el mundo griego, y él habría sin duda considerado cualquiera evolución política que llevara a una decadencia en la importancia de la ciudad estado, como un cambio para lo peor. Si sabía de la política de Alejandro de forjar vínculos entre los pueblos griegos y no griegos de su imperio, ciertamente lo habría lamentado y se habría opuesto a ella.

#### *El retorno a Atenas*

Aristóteles permaneció en Macedonia hasta el 335, año en que Alejandro sucedió a Filipo. Ese año volvió a Atenas, pero no a la Academia, donde Jenócrates había sucedido ahora a Espeusipo como jefe, sino a enseñar por su propia cuenta en el Liceo. El Liceo en cuanto tal era un bosquillo, justo en las afueras de Atenas, frecuentado por otros profesores -Platón lo menciona como una de las guaridas de Sócrates- pero el nombre llegó a aplicarse a la escuela de Aristóteles en particular. Fue probablemente sólo después de la muerte de Aristóteles, bajo Teofrasto, que la escuela adquirió una extensa propiedad y tuvo, como la Academia, la condición legal de un *θίασος* o asociación religiosa. Pero todo lo informal sin embargo que la escuela pudo haber sido bajo Aristóteles, fue de máxima importancia para él, pues le permitió coordinar el trabajo de un número de filósofos y científicos, e iniciar un ambicioso

programa de investigación sin precedentes en muy variados campos de indagación. Desde el 335 al 323, es el tercer y final período importante de su actividad filosófica, reconocido como el período del Liceo o el segundo período ateniense. Pero cuando en el 323 noticias de la muerte de Alejandro llegaron a Atenas, se produjo una inmediata revolución antimacedónica y se inventó contra Aristóteles un cargo de impiedad. No aguardando el momento del juicio, se retiró a Calcis, en Eubea, “para salvar a los atenienses”, como nuestros informes consignan, “de pecar dos veces contra la filosofía”. Allí murió al año siguiente a la edad de sesenta y dos.

Tenemos poca información fidedigna con que intentar reconstruir qué tipo de hombre fue Aristóteles, pero un valioso documento ha sido preservado por Diógenes Laercio, su testamento. Cuando su esposa, Pitias, que le dió una hija, murió, Aristóteles vivió con una mujer llamada Herpilis, y fue Herpilis quien, de acuerdo a nuestras fuentes de información, le dió un hijo, Nicómaco. En su testamento encontramos a Aristóteles haciendo provisiones para su familia y su casa, para Herpilis misma, de quien él habla con gratitud y afecto, por sus dos hijos y por sus esclavos, a varios de los cuales promete libertad ya sea inmediatamente, ya a su muerte, o al casamiento de su hija. Y ordena que sus huesos sean colocados con los de Pitias, de acuerdo con las instrucciones de Pitias. El testamento muestra un Aristóteles responsable, adinerado, bondadoso y liberal, de acuerdo a los estándares de la época. Nuestras otras fuentes agregan poco a este cuadro, pero proveen de bocadillos de información tales como que ceceaba y vestía elegantemente.

### *Escritos*

Los escritos de Aristóteles caen dentro de dos grupos principales, los tratados, que forman con mucho la más grande proporción de sus obras aún en existencia, y a las obras literarias o ‘exotéricas’, que han sobrevivido sólo en la forma de ‘fragmentos’, esto es, citas preservadas por otros autores. Aristóteles mismo se refiere en varias ocasiones en sus tratados a la distinción entre esos dos tipos de obras. En la *Ética Nicomáquea* (1102a 18-28), por ejemplo, habiendo hecho hincapié en que el estudioso de la sociedad humana necesita estudiar el alma, dice que hay una cuenta adecuada sobre este asunto en sus obras ‘exotéricas’. En este caso, él se refiere principalmente al diálogo conocido como el *Eudemo* o *Sobre el alma*.

La importancia de esta distinción entre los dos más importantes tipos de escritos, ha sido interpretada de diversos modos. Una consideración ya corriente en la antigüedad fue que los tratados expresan doctrinas verdaderas de Aristóteles cuidadosamente guardadas, mientras que las obras literarias contienen falsedades para consumo general. Pero esto no guarda relación con el propio uso de Aristóteles de su discusión ‘exotérica’ del alma en el pasaje de la *Ética Nicomáquea* que se acaba de mencionar. Allí la distinción no es entre una verdadera y una falsa doctrina del alma, sino más bien entre un tratamiento especializado y otro no especializado del tema. “El estudioso de la sociedad”, dice Aristóteles, “debe estudiar el alma, pero hacerlo con su propio tema en vista, y sólo hasta donde su propia investigación lo exige. Porque el

esforzarse por una mayor exactitud es más laborioso, tal vez, que lo que es necesario para nuestro propósito presente".

### *Las Obras Literarias*

En la mayoría de los casos, las obras 'exotéricas' difieren de los tratados principalmente por ser composiciones no técnicas escritas para una divulgación amplia. La fuerza de la palabra 'exotérico' en sí misma pudo estar en que eran obras más fácilmente obtenibles para el público general fuera de los inmediatos círculos de los pupilos de Aristóteles. Muchas de esas obras literarias eran diálogos, algunos de ellos modelados en los diálogos de Platón, y su estilo fue grandemente alabado en la antigüedad. Cuando Cicerón, Quintiliano y otros críticos literarios antiguos hablan del 'efluvio de oro' de la oratoria de Aristóteles, o de la 'gracia' o 'suavidad' de su elocuencia, sin duda tuvieron en mente a los diálogos, en primer lugar: tales términos son ciertamente inapropiados para los tratados. Pero la importancia para nosotros de estas obras literarias se basa no en su cualidades estéticas, sino en la interior comprensión que nos procuran del desarrollo intelectual de Aristóteles. Aquí, sin embargo, entramos en un terreno difícil.

Algunas de las obras literarias parecen haber sido escritas en la juventud de Aristóteles, mientras estuvo todavía muy grandemente bajo la influencia de Platón. Pero los problemas envueltos en el uso de estas obras, como evidencia para la visión filosófica que Aristóteles sostuvo siendo un hombre joven, son considerables. Para comenzar, debemos establecer qué escribió. En algunos casos tenemos lo que parecen ser citas razonablemente exactas, pero a menudo nuestra fuente no es una obra que cita explícitamente a Aristóteles, sino más bien que ha sido escrita en imitación de él. Al enfrentar un tema ordinario, los autores antiguos frecuentemente tomaron modelos de literatura más temprana, y los siguieron de un modo que nosotros miraríamos como puro y simple plagio. Pero aun cuando la mayoría de los estudiosos aceptan que el *Protréptico* de Yámblico, por ejemplo, es en gran medida derivado de la perdida obra de Aristóteles del mismo nombre, hay aún mucho espacio para desacuerdos acerca de si, cualquier pasaje dado en Yámblico se corresponde con uno en su original aristotélico.

Nuestra segunda dificultad concierne al contexto de los fragmentos que han sido preservados. Con esas de entre las perdidas obras literarias que son conocidas de haber sido diálogos, nos vemos enfrentados con la embarazosa, en muchos casos incontestable pregunta de quién pudo haber sido el portavoz que expone un cierto particular punto de vista. ¿Representa la cita las propias ideas de Aristóteles, o pareceres que fueron adelantadas en un punto en el diálogo sólo para ser puestas en duda y refutadas en un estadio posterior de la obra? Los peligros de una interpretación incorrecta son obvios si se reflexiona cuán difícil sería obtener un cuadro exacto del pensamiento de Platón en el *Fedón* o la *República*, si esas obras hubiesen sobrevivido sólo en fragmentos.

En tercer lugar, el problema mayor que enfrenta cualquier intento de reconstruir el desarrollo intelectual de Aristóteles nace de la ausencia de evidencia fidedigna con la cual datar la composición de diferentes partes de su obra. Los tratados contienen muchas referencias recíprocas, y a las obras 'exotéricas'. Pero esas referencias deben usarse con gran cautela como guías de las fechas relativas de las diferentes obras. El sistema como un todo contiene inconsistencias, y en muchos casos, particularmente cuando el pasaje que contiene la referencia no forma una parte integral del argumento, hay una clara posibilidad de que la referencia es un pensamiento explicatorio posterior agregado ya sea por el mismo Aristóteles, o incluso por algún otro, mucho después que el grueso de la obra en la que este pensamiento se ha incluido, fue escrita. Cada uno de estos pasajes entonces, debe ser considerado por sus propios méritos. Pero donde la evidencia concreta es insustancial, el peligro de estar argumentado en círculo se hace mayor. Para tomar un crudo ejemplo, si creemos que el desarrollo de Aristóteles puede representarse como una continuada progresión de separación del 'platonismo', tenemos naturalmente la tendencia a pensar de diferentes obras como 'tempranas', 'medias', o 'tardías' de acuerdo con la cantidad de 'platonismo' que ellas parecen contener. Pero es entonces demasiado fácil asumir esta clasificación como un hecho dado, y citar pasajes en las obras así clasificadas como una prueba de la particular interpretación del desarrollo de Aristóteles que nosotros favorecemos. Este es conscientemente un caso extremo, pero sirve para ilustrar un riesgo común en la discusión del desarrollo del pensamiento de Aristóteles.

Las obras literarias aportan algunos testimonios valiosos al difícil problema del desarrollo intelectual temprano de Aristóteles, y las conclusiones más relevantes las discutiré en mi próximo capítulo. Pero fuera de ello estas obras son sólo de un interés e importancia menor. Nuestra fuente principal para las ideas de Aristóteles en cada uno de los numerosos temas que ocuparon su atención, es la colección de tratados que forman el Corpus Aristotélico. Ciertos comentarios deberían hacerse ahora acerca de la ordenación de los tratados en el Corpus mismo, su autenticidad y su estilo.

### *Los Tratados*

La disposición de los tratados y del texto mismo se deben al primer editor de Aristóteles, Andrónico de Rodas. Cómo obtuvo los manuscritos de los tratados es el tema de una sorprendente historia, en verdad apenas creíble. De acuerdo con ésta, la biblioteca de Aristóteles pasó, a su muerte, primero a Teofrasto y luego a Neleo de Scepsis. Los herederos de Neleo no estaban aparentemente ellos mismos interesados en el contenido de los libros, pero para evitar que fueran confiscados para la biblioteca de los reyes de Pérgamo, los escondieron en un sótano en Scepsis. De allí, estos fueron finalmente recobrados en condición muy dañada por un bibliófilo llamado Apelicon, quien los trajo de vuelta a Atenas. Cuando Atenas fue conquistada por Sila el 86 a. C., este se apropió de los libros y los envió a Roma donde, sin embargo, sufrieron ulterior maltrato a manos de copistas hasta que Andrónico fue

encargado de editarlos y publicarlos en la segunda mitad del siglo primero antes de Cristo.

La historia implicaría que los tratados de Aristóteles eran bastante desconocidos desde el comienzo del siglo tercero hasta la mitad del siglo primero a.C., pero esto es con claridad una exageración. Es difícil de creer que los libros que se abrieron paso a Scepsis, representaban la existencia completa de sus obras en el Liceo. Además, un fragmento de una carta de Epicuro, que se ha conservado, hace referencia a los *Analíticos* y a ciertas obras físicas de Aristóteles no especificadas, y esto muestra que el conocimiento de los tratados no estuvo limitado a la escuela misma. Aún así, Aristóteles fue generalmente conocido por sus diálogos más que por sus tratados hasta que Andrónico hubo producido su gran edición. Si esa edición incorporó o no manuscritos recientemente redescubiertos, ella ciertamente estimuló un redescubrimiento de Aristóteles y formó la base de todas las ediciones subsiguientes. Además, el ordenamiento tradicional del texto, las divisiones entre libros y el agrupamiento de libros dentro de tratados, todos derivan en último término de Andrónico, aunque en muchos casos este ordenamiento se apoya en indicaciones insertas en el texto mismo. Así, la más bien heterogénea colección de libros que conocemos como la *Metafísica*, debe su título a su original posición en la edición de Andrónico. Como lo indica el sentido literal de su nombre griego, este fue simplemente el grupo de libros que vino después de las obras físicas, y el término general para el tema de la mayoría de estos libros es 'filosofía primera'.

Las dos cuestiones de autenticidad y estilo están conectadas. De un modo diferente que las obras literarias, los tratados no fueron compuestos, como ellos están, para la publicación, al menos para una publicación general. Con la excepción de unos pocos pasajes, ellos no tienen pretensiones de pulimento literario. Su estilo es económico, a veces hasta el punto de ser oscuro. A veces el texto parece contener poco más que una serie de encabezamientos anotados para discusión o desarrollo posterior. El curso del argumento es a menudo interrumpido por digresiones, a medida que surgen puntos de las dificultades o se siguen posibles objeciones; y hay numerosas repeticiones, siendo atacado el mismo problema desde ángulos similares o levemente diferentes en varias ocasiones.

La indicación de que los tratados representan, en su mayor parte, notas referentes a la lectura de los cursos que Aristóteles dio en el Liceo es bastante plausible. La mayoría de los estudiosos piensa que estos son las notas que Aristóteles compuso para sí mismo como base para sus lecturas, aunque los más escépticos dirían que son obra de un cuidadoso discípulo que atendía esos cursos. Dando por descontado que la solución no puede ser establecida con seguridad, la opinión de que ellos son producciones de segunda mano parece extremadamente improbable en vista de la unidad y coherencia de pensamiento que ellas exhiben. Sin embargo, el modo como los tratados fueron compuestos permitió la inserción de correcciones y reflexiones, y algunos de estos agregados bien podrían no ser obra del mismo Aristóteles.

Un segundo problema surge con relación a la autenticidad de libros en su totalidad, o grupos de libros. Aquí la actitud de los estudiosos ha cambiado bastante desde que se ha aceptado que el pensamiento de Aristóteles no es un sistema único dogmático sino que experimentó una evolución gradual. Cuando, por ejemplo, se hizo la primera colección importante de los fragmentos de las obras 'exotéricas', el editor Valentín Rose, consideró espurias a aquellas obras en buena medida aduciendo que las doctrinas que ellas contenían no lograban ajustarse exactamente a lo que se encuentra en los tratados. De modo semejante, los estudiosos por lo general ya no suponen que obras tales como las *Categorías* y la *Ética Eudemia* deberían ser tratadas como espurias, aunque se mantienen desacuerdos acerca de si ellas son con mayor probabilidad producciones 'tempranas' o 'tardías'. Sin embargo, el Corpus aristotélico contiene indudablemente ciertas obras que no fueron escritas por el mismo Aristóteles. Un ejemplo es el tratado titulado *Mechanica*, aunque en este y en varios otros casos similares, el autor fue probablemente un miembro del Liceo y un pupilo de Aristóteles. Otro ejemplo es la colección de libros de *Problemas*, porque aunque sabemos por referencias en otros tratados que Aristóteles escribió una obra con ese título, esas referencias por lo general no logran concordar con pasaje alguno en la obra que ha llegado hasta nosotros bajo ese nombre. Es más difícil establecer los derechos del cuarto libro de las *Meteorologica* y de importantes partes de la *Historia Animalium*: mientras que el libro X puede ser rechazado con seguridad, VII-IX son dudosamente auténticos, y largos pasajes de otras partes del tratado son sospechosos. Incluso si tales libros no fueran necesariamente compuestos por el mismo Aristóteles, ellos exponen los resultados de programas de investigación que él inició, y en cuestiones de doctrina su posición es en general bastante cercana a la que encontramos se adoptó en los tratados ciertamente más auténticos. Del mismo modo, es improbable que él haya compuesto la totalidad de la colección de historias constitucionales, de las que había 158 en total, aunque nuestro único ejemplo conservado, la Constitución de Atenas, bien puede haber sido en general auténtica. Con Aristóteles, como con la mayoría de los autores antiguos, el estudioso y el especialista deben estar atentos frente a las corrupciones e interpolaciones del texto. Pero el lector general puede estar seguro de que, la gran mayoría de lo que él encuentra en los tratados principales del Corpus aristotélicos es una representación confiable del pensamiento aristotélico.

Se ha mencionado algunas de las cualidades negativas del estilo de los tratados, tales como la falta de pulimento literario, y la oscuridad que surge a veces de una economía demasiado grande de expresión. Pero debería señalarse los méritos positivos de ese estilo, especialmente debido a que los tratados han sufrido a menudo en forma desfavorable, y hasta cierto punto injustamente, de una directa comparación con los diálogos de Platón. Aunque hay imperfecciones tales como una comprensión excesiva, la escritura de Aristóteles es a menudo notablemente lúcida y concisa. Hay pocos períodos literarios. Pero los períodos literarios están, al fin y al cabo, en buena medida fuera de lugar en una discusión de complejas cuestiones técnicas, científicas y filosóficas. Los tratados revelan al filósofo en acción, definiendo el problema que se dispone a tratar, evaluando los puntos de vista de sus predecesores, formulando su propia opinión preliminar, considerando si ellas necesitan modificación a la luz de las dificultades y objeciones, ensayando argumentaciones para los diferentes puntos de

vista, llevando siempre la investigación, en resumen, hacia la solución o expresión más adecuada de su problema. Obviamente el estilo de los tratados habría sido estéticamente más satisfactorio si algunas de las digresiones y repeticiones hubieran sido eliminadas y se hubieran removido otras imperfecciones menores, pero el lector que se vuelve un buen conocedor de esas obras, se allana a favorecer el punto de vista de que el estilo de estos se adapta admirablemente a sus temas y a sus objetivos, siendo sus temas los puntos de discusión más importantes en la filosofía y la ciencia de la actualidad de Aristóteles, y siendo sus objetivos no la mera proposición de teorías, sino la investigación y exploración completa de puntos de discusión.

## CAPITULO II

## EL ALUMNO DE PLATÓN

Hasta tiempos comparativamente recientes, los estudios aristotélicos estuvieron dominados por la suposición de que las doctrinas que el Corpus contiene, forman un sistema único y perfecto. En este, como en muchos otros respectos, Aristóteles fue tajantemente contrastado con Platón. Mientras que el pensamiento de Platón fue generalmente considerado -desde comienzos del siglo diecinueve, en todo caso- como una compleja entidad que evolucionó a través de su vida, la filosofía de Aristóteles fue concebida enteramente como su opuesto, un todo estático, dogmático y monolítico. Cuando se notó discrepancias entre las doctrinas expresadas en dos diferentes pasajes de los tratados, la tendencia fue suponer que uno u otro pasaje estaba corrupto y de acuerdo con esto enmendar el texto. Tanto tiempo como Aristóteles fue tratado -como lo fué a través de la Edad Media- como una autoridad preeminente, si no infalible en la mayoría de los asuntos filosóficos, no se consideró seriamente la posibilidad de que esta autoridad hubiera jamás cambiado de idea. Pero incluso cuando una actitud más crítica hacia Aristóteles estuvo a la orden del día, se suponía aún que su filosofía formaba un sistema invariable y dogmático, y esta suposición no fue desafiada hasta bien entrado el siglo presente.

*La Tesis de Jaeger*

La fuerza mayor en lo que podría, sin exageración, ser llamada la revolución en los estudios aristotélicos fue Werner Jaeger. En 1912 Jaeger publicó un estudio del desarrollo de la *Metafísica*, y luego, en 1923 apareció la primera edición de su obra general, *Aristóteles: Fundamentos de la historia de su desarrollo*. En este, argumentaba que la filosofía de Aristóteles no es un "sistema estático de concepciones", sino que experimentó un proceso continuo de desarrollo que puede ser rastreado a través de los diálogos conservados y los tratados. Cuando los diálogos, en particular, parecían expresar un punto de vista diferente de aquel que es presentado en los tratados, no descartó simplemente los primeros como Rose lo había hecho, sino que intentó ajustar el testimonio que aquellos proveían dentro del modelo general del desarrollo de Aristóteles.

En un esquema muy amplio, Jaeger sugería que la evolución filosófica de Aristóteles puede dividirse en tres etapas principales, correspondiendo *grosso modo* a los tres principales períodos de su vida, el primer período ateniense, el período de los viajes y el segundo período ateniense. Existe una fuerte probabilidad que cuando Aristóteles entró por primera vez a la Academia, adhirió por cierto tiempo a las principales doctrinas de su maestro, Platón. Pero Jaeger pretendía encontrar positiva evidencia de un período platónico en la carrera de Aristóteles en obras tales como el *Eudemo* y el *Protréptico*. En cuanto a la partida de Aristóteles desde Atenas a la muerte de Platón, Jaeger la describió como "la expresión de una crisis en su vida interior". "La

partida de Aristóteles y Jenócrates”, escribió”, fue una secesión. Ellos fueron al Asia Menor en la convicción de que Espeusipo había meramente heredado el cargo y no el espíritu. Sostuvo que fue durante el período de los viajes que Aristóteles rompió con la filosofía de Platón y desarrolló las doctrinas centrales de su propia metafísica, tales como la teoría de las cuatro causas y la doctrina de la substancia.

Pero Jaeger creyó que un segundo cambio mayor en interés o énfasis ocurrió después que Aristóteles hubo retornado a Atenas y comenzado a enseñar en el Liceo. Mientras el primer y segundo períodos del desarrollo filosófico de Aristóteles fueron, creyó él, marcados por una preocupación por problemas metafísicos y epistemológicos, el tercero fue dedicado principalmente, a lo que llamó, “la organización de la investigación”. Él asignó al período del Liceo obras tales como los tratados biológicos y la colección de historias constitucionales, producciones que él describió como representando “un tipo científico de investigación exacta en el mundo real, que fue algo absolutamente nuevo y pionero en el mundo griego de su tiempo”. Hablando en forma general, entonces él representó el desarrollo de Aristóteles como uno de *menguante platonismo* y de *creciente empirismo*. Hablando de la colección de constituciones, por ejemplo, escribe que “con esta colosal compilación. . . Aristóteles alcanzó su punto de mayor distancia de la filosofía de Platón”. Él no sólo perfiló una distinción general entre dos estilos de “audaz especulación” y “vasta investigación empírica” en la obra de Aristóteles, sino también insistió en que esos dos estilos corresponden, principalmente, a períodos diferentes en la vida de Aristóteles.

El libro de Jaeger estimuló una serie de estudios individuales en el que cada una de las principales ramas del pensamiento aristotélico, lógica, metafísica y teología, física, psicología, biología, ética y política, fueron examinados desde un punto de vista genético o evolutivo.<sup>3</sup> Ambas partes de su tesis principal concerniente al desarrollo de Aristóteles han sido puestas a prueba y criticadas. Primero, en la cuestión de un Aristóteles desentendiéndose del 'Platonismo', la influencia de Platón es evidente en varias doctrinas importantes que Aristóteles parece no haber ni abandonado ni modificado. Sostuvo que una parte del alma, al menos, es inmortal; una doctrina que comparte no sólo con Platón sino con muchos otros filósofos griegos, y no hay evidencia que haya jamás abandonado esta creencia, aunque ella produce una discontinuidad en su relato acerca del alma. Su doctrina de la forma es un segundo ejemplo, donde las influencias platónicas nunca fueron totalmente eliminadas. Mientras que en la región sublunar él insistió, contra Platón, que la forma

---

<sup>3</sup> Dos de los más importantes primeros estudios fueron el artículo de H. D. P. Lee, "Place-names and the date of Aristotle's biological works", *Classical Quarterly* XLII, 1948, pp. 61-7, y el libro de F. Nuyens, *L'Évolution de la psychologie d'Aristote* (trad. A. Mansion), Lovaina, 1948. *A Portrait of Aristotle*, de Marjoree Grene, Londres, 1963, contiene una viva discusión de los problemas que enfrentan los estudios del desarrollo, y en el mismo año aparecieron dos artículos que hacían un balance de los progresos de la investigación en el problema: el de A.-H. Croust, "The first thirty years of modern Aristotelian scholarship", *Classica et Mediaevalia* XXIV, 1963, pp. 27-57, y el de F. Dirlmeier, "Zum gegenwärtigen Stand der Aristoteles-Forschung", *Wiener Studien* LXXVI, 1963, pp. 52-67. Estos, y el de I. Düring, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966, contiene extensivas referencias bibliográficas sobre el tema.

es inseparable de la materia, admitió excepciones a esta regla en la esfera celeste donde formas puras pueden existir, y de hecho existen, y no hay razón para dudar que él continuó sosteniendo esta doctrina hasta el fin de su vida.

En segundo lugar, parte de la tesis de Jaeger concerniente al creciente empirismo de Aristóteles también tropezó con objeciones. Él propuso originalmente que todas las principales obras biológicas pertenecen al período del Liceo, el período de la "organización de la investigación". Pero H.D.P. Lee, desarrollando una propuesta hecha por D'Arcy Thompson, señaló que una alta proporción de nombres de lugares designados en la *Historia Animalium* se refieren a áreas de Grecia tales como la Tróade, Lesbos y Macedonia, que se sabe que Aristóteles había visitado a menudo durante su período de los viajes. Esto no significa decir que la *Historia Animalium* fue ya redactada hacia el tiempo que él volvió a Atenas el 335. Ciertamente esto no es verdadero con respecto a los tratados en su conjunto, como los tenemos ahora, puesto que contienen un tesoro de información acumulada por un largo período de tiempo, e incluye extensas adiciones hechas por otras manos. Sin embargo, los nombres de lugares ciertamente sugieren que la investigación que formó de base del tratado original fue comenzada en el período de los viajes.

Una objeción final, más general a la interpretación de Jaeger es que su contraste entre dogmatismo y empirismo, o entre metafísica e investigación es demasiado simplificado. La investigación científica no se lleva al azar, sino que siempre a la luz de ciertas teorías o suposiciones más o menos explícitas, y Aristóteles no es excepción. No es demasiado difícil trazar la influencia de ciertas ideas preconcebidas en sus investigaciones empíricas tanto en las ciencias naturales como en las sociales. La organización de la investigación indudablemente cobró ímpetu en el último período de la vida de Aristóteles, y fue continuada y extendida, después de su muerte, por sus sucesores en el Liceo. Pero no es necesario, y es en verdad bastante poco plausible argüir que sus vastas investigaciones empíricas desplazaron completamente de su interés en problemas teóricos de metafísica y epistemología.

Aunque la tesis de Jaeger está expuesta a serias dudas, incluso sus críticos más severos han reconocido su deuda para con él como el pionero que abrió el camino a una nueva apreciación de la filosofía de Aristóteles como algo que evolucionó gradualmente. A pesar del número de estudios evolutivos que se han llevado a cabo, la compleja tarea de reevaluar Aristóteles ha recién comenzado, y hasta aquí otros estudiosos han sido apenas más exitosos que Jaeger en granjearse una aceptación por sus interpretaciones del modo que el pensamiento de Aristóteles se desarrolló. Los problemas metodológicos incluidos en la discusión de esta cuestión son formidables. Ya he mencionado un peligro, aquel de argüir en un círculo y de citar como evidencia para confirmar una tesis particular, textos cuya relativa cronología no ha sido establecida sobre fundamentos independientes. Además, no hay una razón que fuerce a asignar a dos pasajes dos períodos diferentes del desarrollo filosófico de Aristóteles, a menos que las doctrinas que ellos contienen sean estrictamente incompatibles, y ese es muy raramente el caso. A menudo dos teorías que parecen a primera vista contradictorias, pueden reconciliarse una con la otra cuando se han hecho las

concesiones debidas a los diferentes puntos de vista desde los que puede enfrentarse un problema complejo. Para mencionar un ejemplo, Nuyens sugirió que esos pasajes que se refieren al corazón como asiento de ciertas funciones vitales representan un estadio diferente en el desarrollo de la psicología de Aristóteles del de la doctrina del alma como “la actualidad primera del cuerpo orgánico natural”. Pero aquí, tal como otros estudiosos como Block y Hardie lo han demostrado, no hay razón convincente para probar que Aristóteles no pudo sostener ambas doctrinas simultáneamente, y ciertamente hay pasajes en los tratados psicológicos que sugieren fuertemente que así lo hizo, lo que indicaría que, pensemos lo que pensemos de la relación entre las dos doctrinas en cuestión, Aristóteles mismo no se percató de ninguna incompatibilidad entre ellas.<sup>4</sup>

En vista de la complejidad del problema, es apenas sorprendente que los estudiosos tienden ahora a ser mucho menos ambiciosos en sus pretensiones que Jaeger y algunos de sus inmediatos sucesores. Además, se ha enfatizado recientemente que los estudios cronológicos -el examen de las fechas relativas de composición de los diálogos y tratados- no pueden ni debería esperarse que pueden proveer una respuesta a las cuestiones concernientes a las características o preocupaciones predominantes de la filosofía de Aristóteles. Se han expresado numerosas opiniones conflictivas sobre este tópico. Un parecer sostiene que Aristóteles es primero y principalmente un lógico, cuya obra en biología y en otros campos debería interpretarse a la luz de su teoría lógica. Otro lo presenta primeramente como un naturalista, cuya metafísica, lógica y ética reflejan todas, o ciertamente están basadas, en sus intereses y experiencia biológicos. Este es un asunto de la mayor importancia. Pero como Marjorie Grene, por su parte, ha insistido con razón, cuando tratamos de determinar las ideas e intereses fundamentales en la filosofía de Aristóteles, los factores que debemos considerar no son los relativos a la cronología de los tratados en los diferentes campos, sino a su estructura lógica y a las interrelaciones de diferentes aspectos de su pensamiento. La cuestión es filosófica, ella permanecería abierta incluso si tuviéramos información precisa concerniente a las fechas relativas y absolutas de composición de sus varias obras.

Volveré a este importante asunto filosófico en mi capítulo final. Pero mientras tanto nuestra preocupación es con la cuestión histórica, la historia de la formación del pensamiento de Aristóteles. ¿Cuánto se ha avanzado en la comprensión de esto desde Jaeger? A primera vista, el progreso que se ha hecho parece claramente desilusionador cuando es medido ya sea con el esfuerzo realizado en estudios evolutivos o en contra de las esperanzas que levantara la investigación inicial de Jaeger. Aunque se han emprendido numerosos análisis detallados, sus autores han diferido a menudo vivamente en las conclusiones que han alcanzado. En verdad, tan generalizados han sido los desacuerdos de los estudiosos que trabajan en el problema, que ha habido, en años recientes, una definida reacción contra la tendencia a tratar de

---

<sup>4</sup> Más arriba se ha hecho referencia al libro de Nuyens. Los otros estudios mencionados en este párrafo son, el de I. Block, "The order of Aristotle's psychological writings", *American Journal of Philology* LXXXII, 1961, pp. 50-77, y el de W. F. R. Hardie, "Aristotle's treatment of the relation between the soul and the body", *Philosophical Quarterly* XIV, 1964, pp. 53-72.

explicar las evidentes discrepancias entre diferentes pasajes en los escritos de Aristóteles, asignándolos a diferentes períodos de su vida. Aun así, esta reacción, si bien saludable, no debería oscurecer los positivos resultados que han sido alcanzados. En primer lugar, un considerable progreso se ha hecho para determinar el orden relativo de libros que tratan una materia particular o un conjunto de problemas. En segundo lugar, una buena parte del cuadro general del desarrollo del pensamiento de Aristóteles se ha vuelto razonablemente claro.

Bajo el primer encabezamiento yo podría mencionar dos ejemplos. Se sostiene al presente generalmente, que los *Tópicos* representan una etapa más temprana en el desarrollo de la teoría lógica de Aristóteles que los *Analíticos Primeros* y los *Analíticos Posteriores*. Una consideración que lleva a esta conclusión, es que la teoría del silogismo es ignorada en los *Tópicos*, y parece haber sido desarrollada después de esta obra, o al menos después que la mayor parte de ella había sido escrita. Aquí, trabajos posteriores han tendido a confirmar y elaborar una de las sugerencias de Jaeger. En mi otro ejemplo, sin embargo, las conclusiones de Jaeger han sido modificadas. De las obras que tratan con el problema del movimiento, parece ahora probable que la mayor parte del *De Caelo* fue compuesto antes que formulara la doctrina del motor inmóvil que es demostrada en *Física VIII*. Además, el *de Caelo* mismo podría, en la doctrina del éter, señalar un avance sobre una posición aun anterior. En uno de los fragmentos que probablemente proviene de la obra perdida *De Philosophia*, se muestra a Aristóteles negando tanto que el movimiento de las estrellas es impuesto, como que es natural, concluyendo que es voluntario -ellas se mueven porque son vivientes y tienen voluntad propia- y esto parece reflejar una etapa en su pensamiento sobre este tema antes que llegara a la noción de un quinto elemento que se mueve naturalmente en círculo.

Pero estamos aquí menos interesados en materias de detalle comparativo que con la cuestión de la interpretación total del desarrollo intelectual de Aristóteles. En este problema, resultados positivos son mucho más difíciles de alcanzar, puesto que ellos dependen del establecimiento de interrelaciones entre sus obras en diferentes campos. Hoy ciertamente parece improbable que la totalidad de su obra en un campo, léase ética, lógica o biología, es el producto de un período particular de su vida. El cuadro que emerge es, -como lo veremos- complejo, desarrollándose los intereses de Aristóteles simultáneamente en una amplia extensión de temas. Toda explicación de su desarrollo general debe, sin embargo, comenzar con la cuestión de su inicial relación con Platón.

En varias ocasiones, en la *Metafísica* y en otros lugares, Aristóteles usa la primera persona del plural, "nosotros", para referirse a los platónicos, evidentemente incluyéndose a sí mismo en el grupo, incluso cuando está criticando sus doctrinas. Pero Jaeger argumentó que hay evidencia concreta en los diálogos, de un período platónico en la carrera de Aristóteles, y es tiempo ahora de examinar esta parte de su tesis en detalle. Primero, debe reiterarse que hay una fuerte conjetura que, cuando Aristóteles llegó a la Academia a la edad de diecisiete años, adhirió por algún tiempo a las doctrinas de su maestro. Pero ¿hasta dónde proveen los diálogos testimonios de

un período en la vida de Aristóteles en que él fue un platónico ortodoxo? ¿Mantuvo, por ejemplo, la teoría platónica de las ideas o una doctrina platónica del alma? ¿Hasta dónde había ya comenzado a reaccionar contra Platón incluso en sus primeras obras literarias?

### *El Eudemo*

Las respuestas a estas cuestiones dependen de un análisis detallado de los restos de dos obras que quedan, el *Eudemo* y el *Protréptico*, particularmente.<sup>5</sup> Primero, las circunstancias en las que el *Eudemo* fue compuesto tienen una relación importante con sus contenidos. Se nos dice que Aristóteles lo escribió para su amigo Eudemo después de la muerte de este último. Los temas centrales del diálogo son que el alma es inmortal y que el difunto tiene una existencia superior al viviente. La idea que “sería mejor para los hombres no haber nacido en absoluto. . . pero, una vez nacidos, lo siguiente mejor es morir lo más pronto posible”, es un tópico común de la literatura griega temprana. Pero tres rasgos del tratamiento de Aristóteles en esta materia tienen particular significación filosófica. Primero, el *Eudemo*, como el *Fedón*, contenía una serie de argumentos para establecer la doctrina de la inmortalidad del alma, y, como el *Fedón* nuevamente, se propone refutar la opinión de que el alma es un “afinamiento” o “armonía”, una doctrina que, si fuera correcta, mostraría la imposibilidad de la inmortalidad del alma. En segundo lugar, Aristóteles aparentemente argumentó que el alma está en su estado verdadero y natural cuando está separada del cuerpo, no cuando está unida al cuerpo. Cicerón (frag. 1, Ross) se refiere a una historia que implica que Aristóteles está de acuerdo con la opinión de que cuando un hombre muere, su alma retorna a su verdadera casa, y un pasaje en Proclo (frag. 5) sugiere que él comparaba la existencia del alma sin el cuerpo a la salud, y su vida en el cuerpo a la enfermedad. En tercer lugar, dos de nuestras fuentes sugieren que el alma tiene ciertas visiones en su estado no corporal. Desafortunadamente ambas fuentes son muy vagas acerca de la naturaleza de estas visiones y de sus objetos. Proclo (frag. 5) menciona la idea en su comentario sobre la *República* de Platón, y las visiones en el pasaje de Platón que él examina, el mito de Er, son simplemente del mundo subterráneo. Pero nuestra otra fuente manifiestamente posterior, el filósofo árabe al-Kindi, habla del alma separada contemplando “almas,

---

<sup>5</sup> La literatura que trata estos problemas presentados por estas obras es muy extenso. Entre las discusiones de más utilidad en Inglés son, de O. Gigon, "Prolegomena to an edition of the *Eudemus*", en *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, editado por I. Düring y G. E. L. Owen, Göteborg, 1960, pp. 19-33, de I. Düring, *Aristotle's Protrepticus, an attempt at reconstruction*, Göteborg, 1961, y de A.-H. Croust, "*Eudemus* or on the Soul: a lost dialogue of Aristotle on the immortality of the soul", *Mnemosyne* 4th ser. XIX, 1966, pp. 17-30. La discusión entre C. de Vogel y Düring en la cuestión "Did Aristotle ever accept Plato's Theory of Transcendent Ideas" en números consecutivos de *Archiv für Geschichte der Philosophie* XLVII, 1965, pp. 261-98 y XLVIII, 1966, pp. 312-16, ilustra el grado de desacuerdo que todavía existe en esta materia. El estudio más reciente que está dedicado a los escritos exotéricos en su conjunto es el de E. Berti, *La Filosofia del primo Aristotele*, Padua, 1962.

ideas y ángeles" (Frag. 11), y esto sugiere que cualquiera que sean las visiones aludidas en el *Eudemo* debidas al mito de Er, ellas también han derivado en algo de otros mitos tales como el del *Fedro*, donde lo que el alma ve no es el aparejo convencional de la mitología del mundo subterráneo, sino la verdadera realidad, esto es, para Platón, las Formas trascendentales.

El *Eudemo* es una "consolación", no un análisis sistemático de la naturaleza del alma, sin mencionar el problema del conocimiento. Los fragmentos que poseemos no comprometen a Aristóteles con ninguna doctrina ontológica o epistemológica definida: aun más, en vista del tema del diálogo, es dudoso si tal tipo de doctrina fue claramente establecida en la obra. Nuestros testimonios, sin embargo, sugieren ciertamente dos conclusiones bastante relevantes acerca de los contenidos del *Eudemo*. Primero, Aristóteles propone una doctrina del alma existiendo naturalmente fuera del cuerpo, que, como se verá, contrasta extrañamente con el relato del alma presentado en los tratados. Y en segundo lugar, el diálogo incluía un pasaje que hablaba particularmente de las visiones que el alma tiene cuando deja el cuerpo. Esta es otra idea que no tiene paralelo en los tratados, y fue evidentemente calcada de los mitos escatológicos en los que Platón describió los viajes del alma y las visiones que tiene en su estado de separación. Lo que no podemos decir con ninguna seguridad, sin embargo, es cuán de cerca pudo Aristóteles haber seguido un específico modelo platónico: ni es claro qué peso debería atribuirse a un pasaje que era obviamente mitológico en contenido. Nuestra observación final es, entonces, negativa: si buscamos una afirmación explícita de que los objetos de conocimiento son Formas trascendentales (platónicas), nada se hace presente en los fragmentos que quedan del *Eudemo*.

Algunas reseñas relativas al *Eudemo* indican que la concepción de Aristóteles acerca del alma en este diálogo tiene mucho en común con la de Platón. Pero un testimonio podría ser tomado como sugiriendo que él ya difería de Platón sobre este tópico en ciertos aspectos. Este es el fragmento 8, un pasaje en el comentario de Simplicio sobre el *de Anima*, en el que nos cuenta, entre otras cosas, que "también en el *Eudemo*" Aristóteles declaró que el alma era una "forma" y alabó a aquellos que describen el alma como receptora de las formas. La segunda frase presenta poca dificultad, pues se señala sin duda entre otros a Platón. En Platón, el alma es la que aprehende o coge las Formas. Además, Aristóteles mismo continuó creyendo que el alma es "receptora de formas", aunque en los pasajes en el *de Anima* en que expresa esta doctrina, las "formas" en cuestión no son las trascendentales, platónicas y absolutas, sino las propias de Aristóteles, formas "perceptibles" e "inteligibles".<sup>6</sup>

Pero el rasgo sorprendente de la reseña de Simplicio es que, él dice que en el *Eudemo*, se dijo que el alma era "una forma". Simplicio mismo evidentemente creyó que la doctrina del *Eudemo*, a la que se refiere, es similar a la expresada en el

---

<sup>6</sup> El texto inglés usa "form" (aristotélica), y "Form" (platónica), que se ha traducido por "forma", que es aquí equivalente a "idea". Simplicio reporta εἶδος (N. del T.).

pasaje del *de Anima* que él está comentando, puesto que dice “en el *Eudemo* también. . . él (Aristóteles) declara que el alma es una forma”. Y hay ciertamente varios pasajes tanto en los tratados psicológicos como en los biológicos, en que el alma es contrastada con el cuerpo como la forma a la materia, aunque la definición técnica de alma en la doctrina ya desarrollada de Aristóteles es la “actualidad primera” del cuerpo natural orgánico. Pero suponiendo por el momento que Simplicio está correcto, es difícil ver cómo pudo Aristóteles en el *Eudemo* haber sostenido a un mismo tiempo ambas doctrinas: que el alma es la forma del cuerpo en el sentido aristotélico del término forma, y la doctrina referida por Proclo que, en su estado verdadero y natural, el alma está separada del cuerpo -y que cuando se incorpora en el cuerpo es como si estuviera enferma. No resuelve nuestro problema, sin embargo, el argumentar que Simplicio ha simplemente malinterpretado el sentido del término “forma” como Aristóteles lo usaba en el *Eudemo*, y que debe haber tenido un sentido platónico en el pasaje en cuestión. Platón mismo en ninguna parte identificó el alma como una Forma trascendental, y ciertamente una doctrina tal habría sido imposible de conciliar con la teoría de las Formas expresada en sus diálogos. Nuestra interpretación entra en dificultades, entonces, cualquiera que sea el sentido que le damos al término “forma”: pero ni en uno u otro respecto la doctrina referida por Simplicio es platónica. Cualquiera de las dos más bien insatisfactorias interpretaciones que se prefiera, es claro que si la reseña de Simplicio tiene en absoluto alguna substancia, Aristóteles había ya comenzado en el *Eudemo* a modificar las enseñanzas de Platón sobre el alma.

### *El “Protréptico”*

Los testimonios provenientes del *Protréptico* conducen a una conclusión general semejante. Esta obra fue una exhortación al estudio de la filosofía, pero hay considerables dificultades en fijar sus contenidos, puesto que dependemos principalmente no de citas directas, sino de pasajes en el *Protréptico* de Yámblico, que es comúnmente considerado como basado en buena medida en la obra de Aristóteles. En primer lugar, sin embargo, parece claro que como en el *Eudemo*, así también en el *Protréptico* Aristóteles argumentó que la existencia del alma en el cuerpo es antinatural y un castigo. Como conviene al tema principal de la obra, se puso gran énfasis en la contemplación como la más alta actividad del hombre, y en la obtención del conocimiento y sabiduría como su principalísimo final. Pero la cuestión más interesante que los testimonios del *Protréptico* aportan, concierne a la naturaleza y objeto de este conocimiento. En uno de los pasajes de Yámblico (Frag. 11, Ross) que se piensa que sigue de bastante cerca a Aristóteles, se hace la pregunta de “si el objeto de este conocimiento es el mundo, o algo cuya naturaleza es diferente”, pero la pregunta es puesta en este punto sólo para diferirla. La mayoría de los términos usados para describir los objetos del conocimiento que el filósofo debería tratar de alcanzar son ambiguos. Uno de nuestros textos (de nuevo Yámblico, Frag. 10 a) se refiere al filósofo “que tiene una visión de las cosas eternas”, pero esto podría significar ya la contemplación de las verdaderas eternas o meramente el estudio de los eternos cuerpos celestes, aunque sin duda el primer sentido es el más posible. Y en otra parte,

los objetos de estudio del filósofo son simplemente descritos como “realidad” o “la verdad”.

Pero hay un testimonio que ciertamente nos permite avanzar algo más: este es el pasaje en Yámblico (*Protr.* cap. 10, 54, 10 ss., Frag. 13) donde se argumenta que la comprensión teórica tiene ventajas prácticas. Primero, se propone la idea de que doctores, instructores y gobernantes, necesitan “experiencia de la naturaleza” para ser buenos en sus obligaciones particulares, aunque la frase “experiencia de la naturaleza” es altamente ambigua, como lo revela el argumento siguiente. Los artesanos, se afirma, derivan sus mejores herramientas de la “naturaleza”, y esto se explica diciendo que instrumentos tales como la regla, se derivan de fenómenos naturales tales como los rayos de luz, y es en referencia a esos instrumentos que nosotros testificamos lo que a nuestros sentidos puede parecer suficientemente derecho o pulido. Pero entonces, también el gobernante se dice que necesita ciertas normas, ὅροι, en referencia a las que él juzgará qué es justo o bueno o ventajoso, y se dice también que esas normas derivan de la “naturaleza misma y la verdad”. La ley que más se conforma con la “naturaleza” es la mejor ley. Pero para estar en posición de proponer tales leyes, el gobernante debe estudiar filosofía.

Sin embargo, habiendo sugerido este punto de semejanza entre artesanos y gobernantes, que ambos obtienen sus “clasificaciones” de las “naturaleza”, el argumento prosigue para trazar una distinción entre ellos, considerando el tipo de “imitación” que cada cual practica. Se afirma que los artesanos derivan sus herramientas y sus más exactos cálculos no de “los originales” o “lo que es primero”, αὐτὰ τὰ πρῶτα, sino de copias de un primero, segundo o mayor grado. Sólo el filósofo copia de “esas cosas que son exactas en sí mismas”, ἀπ’ αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν. Él solo las “contempla a ellas y no sus imitaciones”. Tal como un constructor usaría más bien la regla que un ya existente edificio como medida de rectitud, así el gobernante-filósofo no puede esperar crear buenas leyes si usa como su norma las leyes existentes de algún estado, pues una imitación de lo que no es en sí mismo ni divino ni estable, no puede tampoco ser estable. El solo filósofo, sin embargo, puede alcanzar reglas estables, porque “él solo vive su vida contemplando la naturaleza y lo divino”.

Debemos reiterar que no sabemos hasta qué punto todo este pasaje reproduce a Aristóteles. Además, el argumento es reconocidamente confuso y difícil de interpretar. Primero, la fluctuación de sentido del término “naturaleza”. Cuando se dice que el artesano obtiene sus herramientas de la “naturaleza”, representa a ciertos fenómenos físicos. Pero cuando se recomienda que el gobernante tome las normas por las que juzgará lo que es justo, bueno y oportuno de la “naturaleza misma y la verdad”, “naturaleza” aquí no representa dato alguno de experiencia, sino más bien un ideal abstracto, y la experiencia del gobernante en leyes reales o en constituciones existentes es explícitamente excluida. Segundo, las “normas” mencionadas en este fragmento deben evidentemente distinguirse de aquellas a que se ha hecho referencia en otra parte en nuestros testimonios en favor del *Protréptico*. Así, en el Frag. 5 encontramos la común idea aristotélica de que el hombre bueno o el

hombre sabio actúa como una norma de lo que es bueno para otros hombres -lo que él juzga que es bueno o malo es bueno o malo: “¿qué medida, *κάνων*, o norma, *ὄρος*, más exacta que el hombre sabio, *ὁ φρόνιμος*, tenemos para lo que es bueno?. Pero si ambos, Frag. 5 y Frag. 13, son genuinos, parece que Aristóteles no sólo constituye al hombre sabio en norma de bien y mal para la humanidad en general, sino también sostuvo que el gobernante mismo necesita ciertas normas de referencia. Estas últimas no son suministradas por “el hombre bueno”, ni por ningún objeto de experiencia. Vienen más bien de “la verdad”, y para captar estas normas el gobernante debe estudiar filosofía, concebida aquí como una investigación teórica que contempla objetos que son descritos como “primeros” y “exactos”.

Si el Frag. 13 se basa en el *Protréptico* y no lo desfigura completamente, entonces, en esa obra Aristóteles distinguió entre diferentes tipos de actividad - filosofía y producción artística- de acuerdo a la condición de los objetos que ellos imitan, contrastando la imitación de exactos originales por parte del filósofo, con la imitación de copias por parte del ordinario artesano. Además, la filosofía así concebida se la toma como siendo directamente relevante a la obra del científico de la política, porque sin hacer filosofía él no será capaz de captar las verdaderas normas de lo recto y lo falso. Esta segunda doctrina, especialmente, contrasta con el punto de vista expresado en los tratados éticos. Allí la doctrina del *Protréptico* Frag. 5, que el hombre bueno provee una norma de bien y mal, es elaborada, por ejemplo en la *Ética Nicómaclea* 1113 a 25 ss. Pero no escuchamos más de la dependencia de la ciencia política en ninguna investigación exacta: ciertamente la inexactitud de la ética y de la política en sí mismas es enfatizada en los términos más vigorosos posibles. “El mismo grado de precisión —τὸ ἀκριβές”, dice en la EN 1094b 12 ss., “no debería ser exigido en todas las investigaciones. . . acciones hermosas y justas, que son el sujeto y materia de la política, admiten abundantes diferencias y variaciones. . . es inapropiado en ética reclamar una demostración, como lo es si se permite a un matemático el usar meramente argumentos probables”. De nuevo sostiene en EN 1095a 30 ss. que el punto de partida en las discusiones éticas es lo que es mejor conocido para nosotros - esto es, lo particular- y no lo que es mejor conocido en forma absoluta, los universales. Incluso el *Protréptico*, por contraste, da menos valor a la consideración de leyes y constituciones particulares existentes, y aboga por que el legislador debería mantener fija su mirada en lo que es estable, divino y eterno.

Los textos preservados no clasifican la condición ontológica de los originales que el filósofo contempla, excepto que dicen que ellos son “primeros” y “exactos”. No hay evidencia explícita de que son las Formas platónicas trascendentales. Sin embargo, las implicancias platónicas del Frag. 13 son obvias. Donde es usual para Aristóteles distinguir simplemente entre universales y particulares, hizo una distinción aparentemente entre originales y copias, y esta idea claramente debe muchísimo al modo en que Platón describió la relación entre las Formas y los particulares. Igualmente, la referencia de la dependencia de la ciencia práctica del gobernante en la investigación exacta, teórica, del filósofo, tiene más en común con las tesis éticas que Platón intentó establecer con la ayuda de la teoría de las

Formas, que con las opiniones que Aristóteles más tarde había de proponer sobre la naturaleza de la investigación ética en la *Ética Nicomáquea*.

Como el *Eudemo*, sin embargo, el *Protréptico* muestra señales de que Aristóteles se desvía de las tesis platónicas en ciertos puntos. Mientras la distinción perfilada en Yámblico entre original y copia recuerda fuertemente la discusión de los diferentes tipos de creación en el libro décimo de la *República* de Platón, hay al menos un punto importante de desacuerdo entre las dos doctrinas. Tanto en la *República* como en el *Cratilo*, por ejemplo, Platón está dispuesto a conceder que el artesano que hace una cama o una lanzadera, imita la Forma del artefacto directamente. En la *República* es solamente el pintor o el escultor o el poeta el que imita copias. Sin embargo, en Yámblico al menos, todos los artesanos parecen estar a un mismo nivel que los pintores, escultores y poetas de *República* X. De acuerdo con el texto que hemos considerado, cuando el fabricante de instrumentos hace sus herramientas, él no toma los "originales" mismos como modelos: al contrario, se dice que estas herramientas han sido tomadas de copias que están a un primero, segundo, o mayor grado de lo que es exacto. Es difícil estar exactamente seguro de lo que se significa con esto, a menos que la idea es que la regla, por ejemplo, no es tomada de la absoluta rectitud en sí, sino más bien de tales fenómenos naturales como rayos de luz -como se ha insinuado antes en este pasaje. Sin embargo, si hay que confiar en Yámblico, la doctrina del *Protréptico* difiere de Platón al interponer una fase en la creación de instrumentos que no es mencionada en las discusiones propias de Platón en esta materia, y al asignar un rango correspondiente más bajo a la mayoría de los artesanos.

Así, dos de las obras literarias tempranas de Aristóteles contienen doctrinas que tienen obvias afinidades con tesis platónicas y que contrastan con las opiniones que encontramos expresadas en los propios tratados de Aristóteles. El concepto de que el alma, en su condición verdadera y natural, es separada del cuerpo, y que su estada en el cuerpo es una aflicción y un castigo fue sostenida por otros pensadores griegos tempranos, y en particular por los pitagóricos, antes de encontrar su más dramática expresión en Platón. Reaparece, inesperadamente, en el *Eudemo* y el *Protréptico*, en sorprendente contraste con la definición del alma como "la primera actualidad del cuerpo orgánico natural", que Aristóteles había de proponer más tarde en el *de Anima*. Por otra parte, algunas de las opiniones del *Protréptico* sobre la naturaleza del debate ético y político, difieren vivamente de las que son expresadas en la *Ética Nicomáquea*.

Los testimonios concernientes a la actitud de Aristóteles hacia la teoría de las Formas en sí mismas son menos seguros. Ninguno de los dos diálogos se refiere explícitamente a las Formas platónicas trascendentales. Sin embargo, el *Eudemo* parece haber contenido un pasaje concerniente a las visiones del alma fuera de su cuerpo, basado, en parte, en el mito del *Fedro*. Y la distinción trazada en el *Protréptico* entre los "primeros" y "exactos" originales que el filósofo contempla, y las meras imitaciones o copias, obviamente derivan -aunque la modifican-, de la distinción entre modelo y copia, que jugó tan importante papel en la consideración de Platón de la

relación entre Formas y particulares. En ambos casos, el testimonio no es suficiente para probar que Aristóteles aceptó la teoría de las Formas como tal en ese tiempo. Todo lo que muestra es que él estuvo dispuesto a adquirir y usar, para sus propios fines, ideas e imágenes que se originan en las exposiciones de Platón de esta teoría. Y mientras que su disposición a hacer esto puede sugerir que él fue, si no un adherente de la teoría, al menos un simpatizante de ella, la extensión de su simpatía o apoyo sigue siendo grandemente una materia de conjetura.

La influencia de Platón en el *Eudemo* y el *Protréptico* es fuerte. Pero hay clara evidencia en ambas obras que Aristóteles había comenzado a apartarse de las enseñanzas de su maestro. Además, estas son las únicas dos obras donde hay substancial evidencia de Aristóteles sosteniendo importantes tesis platónicas que había de rechazar más tarde. Los tratados en sí mismos no contienen ninguna insinuación de que en alguna etapa de su carrera Aristóteles toleró, menos aún, sostuvo la teoría de las Formas de Platón. El tono de algunos pasajes donde considera que la teoría es más suave que la de otros, pero aun en aquellas partes de la *Metafísica* en que se coloca a sí mismo con los Platonistas, rechaza las Formas trascendentales en términos inequívocos. Además, varias de las obras perdidas, también, tanto literarias como técnicas, contenían críticas fundamentales a las Formas, y aunque no podemos estar seguros de las fechas, estas obras incluyen algunas que bien pueden haber sido producidas durante el primer período ateniense -esto es, mientras Platón estaba aun vivo.<sup>7</sup> Dos de nuestras fuentes de información, Plutarco y Proclo, refieren que los diálogos contenían refutaciones de las Formas, y Alejandro aporta una extensa y detallada información concerniente en particular a la obra titulada *De las Formas*, en la que Aristóteles da a conocer los argumentos por los que los Platonistas esperaban establecer su teoría, junto con las críticas y objeciones propias de Aristóteles.

Podemos razonablemente suponer que en el inicio mismo de su carrera filosófica, Aristóteles aceptó muchas de las enseñanzas de Platón. Dos de sus obras tempranas, el *Eudemo* y el *Protréptico*, nos proporcionan un vislumbre de un Aristóteles cuya doctrina del alma, por ejemplo, y cuya concepción de la investigación ética, son más cercanos a Platón que a las opiniones expresadas en los tratados. La evidencia concreta de su aceptación de la teoría de las Formas es en sí misma tenue, y en todo caso su adhesión a esa teoría pudo sólo haber sido de corta vida, puesto que fue rechazada no solamente en tratados tales como *Metafísica A*, sino también en los diálogos tempranos y en la obra *De las Ideas*. Incluso después que hubo formulado sus principales objeciones a la doctrina de las Formas, Aristóteles permaneció aún profundamente influido por otros aspectos de la enseñanza de Platón. No solamente heredó ciertamente muchos de sus problemas de Platón, sino que su crítica de Platón a menudo proporciona el punto de partida y fundamento de sus propias teorías. Sus ideas se desarrollaron a menudo, de hecho, en deliberado contratase con las de

---

<sup>7</sup> Algunos estudiosos podrían argumentar que algunas de tales obras, incluyendo *Sobre las Formas* y *Sobre la Filosofía*, fueron compuestas incluso antes del *Eudemo* y el *Protréptico*. Mientras que este punto de vista es posible, me parece más probable que las últimas dos obras fueron escritas antes de que Aristóteles hubiera formulado sus principales objeciones a la doctrina central de la ontología de Platón.

Platón. La evidencia de testimonios para un período en la vida de Aristóteles en que puede ser considerado, al menos en algunos aspectos, un platonista ortodoxo, ha sido revisado: es, como se ha visto, muy limitada. Permanece el mucho más intrincado e importante asunto de las influencias más fundamentales que Platón tuvo sobre su alumno. El próximo paso es considerar la naturaleza de las principales críticas que Aristóteles efectuó contra la filosofía de su maestro.

## CAPÍTULO III

## LA CRÍTICA DE PLATÓN

Jaeger vio la partida de Aristóteles de Atenas en el 347, como la expresión de una crisis en su vida interior, y describió esa partida como una secesión. Aunque podríamos creer con facilidad que el abandono de Atenas marcó un proceso importante en su relación con la Academia, sabemos que él comenzó a criticar a los platónicos, a la vez que considerándose aún a sí mismo un miembro de su círculo. Él usa regularmente la primera persona plural al referirse a los platónicos en su reseña crítica de la filosofía de estos en *Metafísica* A c. 9, e incluso antes de eso, él había manifestado sus objeciones a la teoría de las Formas extensamente en la perdida obra *Sobre las Formas*. Su rechazo de esta doctrina central del platonismo puede bien fecharse en un período en que Platón estaba aún vivo. A la larga, las críticas por parte de Aristóteles de las teorías de su maestro, se extendieron sobre una amplísima extensión de temas, incluyendo física, cosmología, psicología y ética. Pero la clave de su reacción contra la filosofía de Platón es indudablemente su rechazo de la teoría de las Formas. Esta fue la piedra angular de la enseñanza de su maestro, y del rechazo de esta doctrina provienen muchas de sus otras objeciones menores.

Los argumentos de Aristóteles están dirigidos no tanto contra el Platón que conocemos del *Fedón* y la *República* como contra el platonismo en boga en la Academia de su propio tiempo. En verdad, las dos posiciones que él atacó, y los argumentos que usó para atacarlos, deben mucho a las discusiones de la Academia. Varios de sus argumentos dan de inmediato la impresión de capciosos e injustificadas como críticas de Platón mismo. A veces la explicación de esto podría ser que apuntan a otros miembros de la escuela. Por otra parte, algunas de sus objeciones son ciertamente exageradas, en especial cuando el tiene una tesis propia que defender sobre el problema en discusión. Al presente, no necesitamos adentrarnos demasiado en las fascinantes pero complejas cuestiones acerca de la amplitud con que Aristóteles pudo haber desfigurado a Platón o al Platonismo, o las razones para hacerlo así. El problema que principalmente nos preocupa es más bien el descubrir los puntos de un desacuerdo real entre Platón y Aristóteles en conclusiones de importancia filosófica. ¿Cuáles son los principales fundamentos filosóficos para el rechazo por parte de Aristóteles de la teoría de las Formas? ¿Y en qué medida las propias ideas de Aristóteles sobre substancia y causalidad están aún en deuda con Platón?

*Crítica de las Formas*

Las principales críticas presentadas contra la teoría de las Formas pueden agruparse en tres acápites centrales: (1) críticas de los argumentos usados para establecer las Formas, (2) críticas de aspectos de la teoría misma, y (3) críticas de su utilidad, esto es, de su capacidad de proporcionar soluciones a los problemas que ella estaba destinada a resolver.

Bajo el primer acápite, Aristóteles pretende que, o bien (a) los argumentos que los platónicos usaron para establecer la teoría de las Formas no son concluyentes y no prueban absolutamente nada, o (b) si ellos prueban algo, prueban demasiado, puesto que ellos prueban la existencia de Formas de cosas de las que los platónicos negaron que hubiesen Formas (*Metafísica* 950 b 8). Se refiere a continuación a los argumentos centrales usados para establecer las Formas, con los breves y un tanto crípticos títulos con los que éstas eran conocidas en la escuela, tales como 'el uno por sobre lo múltiple', y el argumento 'del pensamiento de algo que no lo es más'. Sin embargo, con la ayuda del comentario de Alejandro, escrito acerca de la obra *Sobre las Formas*, es posible reconstruir los argumentos en cuestión y las objeciones de Aristóteles.

Así, el argumento de 'uno por sobre lo múltiple', por ejemplo, puede resumirse como sigue: si para cada clase, tal como la de los hombres, hay algo, el predicado general 'hombre', que es predicado de cada uno de los miembros de su clase, pero que no es idéntico con ninguno de ellos, éste será separado de los particulares y eternos; pero aquello que es separado de los particulares y eternos es la Forma; por consiguiente hay Formas. Pero Aristóteles objetaba esto primeramente, que el argumento obliga a los Platónicos a erigir Formas de negaciones, porque incluso un término negativo, 'no-hombre', por ejemplo, es predicado como un término singular idéntico de muchos sujetos; y en segundo lugar, que dicho argumento no prueba que haya Formas. Todo lo que este tiende a probar es que, aquello que es predicado en común, es diferente de los particulares, de los que este es predicado: no establece que el predicado común es un objeto real con una existencia separada e independiente. Las objeciones de Aristóteles a otros argumentos toman una forma semejante. Es, sin embargo, un tanto sorprendente el descubrir que él criticó ciertos argumentos suponiendo que ellos implicaban Formas de artefactos y de términos relativos. Platón mismo no habría vacilado en hablar de la Forma de una cama o de la Forma de extensión, y con todo Aristóteles ahora lo hace aparecer como una consecuencia importuna de ciertos argumentos, el que ellos impliquen esas Formas. Él creía evidentemente que el postular tales Formas iba en contra de los principios generales que los Platónicos debían aceptar. Y en el caso de Formas de relaciones, el principio en cuestión bien pudo haberse derivado de la distinción que el mismo Platón había establecido entre entidades autosubsistentes, καθ' αὐτὰ, y relativas, πρὸς ἄλλα, en el *Sofista* (255 c.).

Aristóteles concluye que ninguno de los argumentos usados para establecer las Formas es convincente. Pero luego él también critica ciertos aspectos de la teoría misma. Objeta especialmente la explicación que se dio de la relación entre Forma y particulares. En *Metafísica* 991a 20 ss, él reclama que, decir que las Formas son modelos, παραδείγματα, y que las otras cosas participan de ellos, μετέχειν, es vana conversación y mera metáfora. Los Platónicos, dice, sostienen que las Formas son separadas y aparte de los particulares de los que ellas son las Formas: sus términos son χωρίς y χωριστά. Pero al hacer eso, ni semejanza ni participación pueden dar una explicación adecuada de la relación entre los dos. Aquí él puede aparecer como agrandando una dificultad acerca de la que el mismo Platón estaba consciente, y que

discutió en el *Parménides*, aunque es un asunto altamente controvertido si Platón modificó su actitud sobre esta cuestión a la luz de las objeciones que él considera en ese diálogo. Pero hasta donde atañe a Aristóteles, su crítica de los términos usados para describir esa relación, refleja su propio rechazo de la suposición que las Formas son entidades separadas.

Pero el tercer y más importante tipo de crítica que Aristóteles ha de hacer a las Formas es que ellas no aportan solución ni a los problemas del cambio y del devenir o al problema del conocimiento. Lo que los Platónicos habían hecho, afirma ácidamente en cierto momento (*Metafísica* 990a 34 ss.), fue el postular entidades iguales en número a los objetos que había que explicar, como si, doblando el número de cosas que ellos tenían que considerar, aportaría una solución al problema de sus causas. Pero ¿en qué contribuyen esas Formas, pregunta (*Metafísica* 991a 8 ss), a los objetos sensibles? Ellas no causan ni movimiento ni cambio. Además, arguyendo una vez más desde el punto de vista de su concepción propia de forma inmanente, él niega que las Formas contribuyan ni al conocimiento de los particulares ni a su ser.

En cuanto al primer punto, que las Formas no causan ni movimiento ni cambio, Platón mismo habría contestado sin duda que lo que originaba movimiento, en su sistema cosmológico, era el alma del mundo o el Artesano que es descrito en el *Timeo* como conduciendo al mundo al orden desde el desorden, y como creando las cosas según el modelo de las Formas eternas. Podría ser que hubiera Platonistas que conservaron la teoría de las Formas mientras abandonaban las doctrinas del alma del mundo y del Artesano. Pero incluso contra Platón mismo, la objeción de Aristóteles es bastante pertinente en la medida en que las Formas mismas no proporcionaban respuesta a la cuestión del origen del movimiento. Platón, en verdad, habían enfatizado la inmutabilidad de las Formas, y había opuesto a ellas en ese respecto a los particulares, que él describía como cambiando siempre.

Sobre el segundo punto, que las Formas no contribuyen ni al conocimiento de los particulares ni a su ser, Platón ciertamente quería que su teoría ayudara a resolver cuestiones tanto epistemológicas como ontológicas, como podríamos llamarlas. Aristóteles no podía válidamente objetar que Platón no proporcionara respuestas a la preguntas de qué es cognoscible y qué es real, pero él creía que las respuestas que Platón dio eran erradas en aquello que sus Formas eran separadas de los numerosos particulares de quienes ellas son Formas. E incluso admitida la existencia de las Formas platónicas, son sólo las Formas mismas las que son los objetos de conocimiento, y eso puede decirse que es en el sentido más estricto de esos términos: los muchos particulares son meramente los objetos de opinión, y ellos pertenecen al mundo del devenir, no del ser.

Se puede suponer que los principales motivos por los que Aristóteles rechazó las Formas serían que ellas proporcionaban una solución inadecuada al problema del cambio físico y los problemas metafísicos y lógicos de lo que es real y lo que es cognoscible. Pero decir esto es simplemente identificar las áreas de su desacuerdo con Platón, no explicar ese desacuerdo o clarificar su fundamento. Para

hacer esto tenemos que entrar en los propios puntos de vista de Aristóteles sobre las cuestiones de la substancia y de la causalidad.

### *Substancia*

Podemos comenzar con la doctrina de la substancia, el tema central de lo que Aristóteles llama 'filosofía primera', pero uno de los más oscuros y difíciles de su pensamiento. El término en Aristóteles que es traducido generalmente como 'substancia' es οὐσία, literalmente 'ente'. Pero él también usa algunos extraños circumloquios, especialmente τὸ τί ἦν εἶναι o 'lo que es el ser una cosa'. Esta expresión parece muy oscura, pero lo que Aristóteles significa por el 'lo que es el ser un X' es, en cada caso, la respuesta a la pregunta '¿qué es el ser un X?' - '¿qué es el ser una mesa?', por ejemplo, o, como podríamos decir, '¿qué es lo que hace a una mesa más que ninguna otra cosa?'. Pero ¿cuál es el problema que trata Aristóteles al usar estos términos? ¿Hay en verdad aquí, uno podría preguntar, un problema realmente reconocible? Aristóteles lo creyó así ciertamente. El problema central, de hecho, como él lo entendió, es uno cuyos orígenes pueden rastrearse en una filosofía muy anterior.

El sentido primario y original de οὐσία en griego es propiedad o riqueza: el inglés 'substance' se usa en un sentido equivalente en frases como 'a man of substance'. Pero incluso aunque no hay un uso seguro pre-platónico del término οὐσία en el sentido filosófico de 'ente', la cuestión de lo que realmente existe fue ya la materia de una aguda disputa en tiempos de Platón. En el siglo quinto hubo un complejo y prolijo debate entre los eleáticos y sus oponentes en relación tanto a la validez de los sentidos como a la naturaleza de 'lo que es'; ¿puede decirse que el cambiante mundo de los fenómenos existe, o es la realidad una e inmutable? ¿Podemos aceptar la evidencia de los sentidos o debemos confiar sólo en la razón y el raciocinio? El *Camino de la Verdad* de Parménides, en particular, es una exploración de lo que podría decirse, resulta de la aislada afirmación εἶστί, 'es': en ella él negó la realidad del cambio y la pluralidad, y concluyó que lo que es, es uno e indivisible, y no sujeto ni a devenir ni a destrucción.

La ontología de Platón es bastante más sutil que la de los eleáticos. Se ha afirmado a menudo que sus ideas comparten algo de las características del ente eleático: son inmutables y eternas, y objetos del verdadero conocimiento. Pero él no les niega toda realidad a los cambiantes particulares. Es verdad que hay textos en que parece hacer esto al describir sólo las Formas como reales; pero más a menudo y con mayor precisión, habla de dos tipos de ente, uno de lo que es ὄντως ὄν, 'realmente real', y otro ὄν πως, real sólo en un sentido secundario. Así, en el *Fedón* 79a ss., él habla de dos tipos de cosas que son, la especie visible y la especie invisible, y en la *República* 479d, describe los muchos particulares como siendo 'sacudidos' entre el ser y el no-ser.

Para ilustrar la distinción de Platón entre diferentes niveles de ser, podríamos considerar uno de los más importantes tópicos a los que se aplica, el de valores morales y estéticos. Aquí estaba él, por cierto, siguiendo y desarrollando las enseñanzas de Sócrates. En los diálogos tempranos él representa a Sócrates exigiendo saber qué es belleza, o justicia, o coraje, o piedad, y muy a menudo la réplica que se le da a Sócrates consiste en un ejemplo de cualquier cualidad o virtud que ellos están discutiendo. Cuando eso sucede, Sócrates señala la distinción entre la belleza misma y una instancia particular de ella, e insiste en que dar un ejemplo es una respuesta inadecuada a la pregunta del tipo '¿qué es la belleza?' Si Sócrates formuló por sí mismo una idea clara de qué suerte de objetos pudieran ser la belleza, la justicia y el coraje, es sumamente dudoso, pero Platón evidentemente comenzó a hacer eso en sus escritos desde el *Fedón* y el *Banquete* en adelante. Al señalar la distinción entre la belleza misma y los particulares bellos, Platón a menudo sigue adelante y contrasta a los dos. La belleza misma no es otra cosa que belleza, y es siempre, en todas partes, y para cada cual, lo que es. Pero los muchos objetos particulares bellos tienen otras cualidades además de lo bello mismo: una mujer bella, por ejemplo, es alta o baja, rubia o castaña, joven o vieja. Además, ella puede aparecer hermosa a una persona, pero fea a otra, hermosa en un respecto, pero no en otro, hermosa en un momento pero no en otro, etcétera. Y lo más importante, mientras objetos particulares hermosos llegan a ser y son destruidos, la belleza misma permanece sin ser afectada por su suerte. Luego de distinguir la belleza misma de los particulares hermosos hay un pequeño paso, aunque importante, al contrastar los dos con respecto a su estabilidad, o permanencia, o realidad.

La teoría de las Formas obliga a Platón a ver qué merece llamarse 'real' en el más amplio sentido y a ver cuál es el más alto tipo de conocimiento. Los particulares tienen una participación en la realidad en tanto cuanto tienen una participación en las Formas, pero estas últimas, separables e independientes de los particulares, son 'realmente reales', y el tipo más alto de conocimiento es el conocimiento de esas entidades trascendentes, para obtener las cuales, se insiste repetidamente, el alma debe actuar en la medida de lo posible por sí misma, divorciada del cuerpo. La doctrina de la substancia de Aristóteles puede ser vista como una rival de la teoría de las Formas de Platón, y en particular sugiere que deberíamos adoptar una táctica diferente en nuestra búsqueda del conocimiento. Es verdad que su doctrina es más que una réplica a Platón, y ciertamente, como lo veremos más tarde, es incierto si Aristóteles pretende proponer una concepción única, claramente definida y definitiva de substancia. Pero lo que nos interesa por el momento es la luz que su discusión de la substancia arroja sobre su reacción contra la tesis central de la filosofía de Platón.

Las respuestas de Aristóteles a las preguntas '¿qué existe realmente?' y '¿qué puede ser conocido?', lo lleva bastante lejos de la teoría platónica de las Formas. Pero aún en dos aspectos al menos él sigue a Platón bastante estrechamente. (1) Para ambos filósofos es la forma la que es cognoscible. Aristóteles es más explícito que Platón, en que contrasta la forma de cada objeto con su materia. Él distingue entre la madera de la que una mesa está hecha, y la forma que la mesa tiene; eso es lo que

diferencia una mesa de algún otro objeto hecho de madera, como por ejemplo una silla. Pero, como Platón, considera que es la forma la que hace cognoscible a una cosa. Distinguimos una mesa de una silla por sus formas. Dos mesas idénticas son conceptualmente indistinguibles: el simple hecho de que, la misma cantidad de material ha sido usada dos veces en su construcción, no nos ayuda a distinguir las excepto en número. (2) Como Platón, una vez más, Aristóteles tiende a asociar 'substancia' o 'ser' con eso que es permanente o eso que persiste a través del cambio. Ambos filósofos exigen que 'ser' debería ser inteligible y definible. Estos son puntos importantes de semejanza que indican que Aristóteles siguió teniendo bastante en común con Platón, incluso en una parte de su filosofía en que él rechazó la médula principal de la enseñanza de Platón. Pero aunque hay estos parecidos generales entre las ideas de ser de los dos filósofos, en otros aspectos sus puntos de vista son fundamentalmente opuestos.

Para Platón, los objetos particulares del mundo de la experiencia cotidiana 'participan de' las Formas y no son totalmente no-existentes: pero lo que es 'realmente real' es la Forma en su estado puro. Para Aristóteles, al menos de acuerdo con la doctrina de las *Categorías*, 'substancia' es el término aplicado primeramente al objeto concreto individual, el complejo de forma y materia, esta mesa, esta silla, Sócrates, este espécimen de peje-perro, etcétera. Según su parecer, la forma y la materia son ciertamente distinguibles lógicamente, pero en la región sublunar al menos, ellas no son distinguibles en el hecho. La forma de una mesa no tiene una existencia separada: ella no existe a no ser en conjunción con algún tipo de materia, madera, metal o mármol. El agregado de las delimitadoras palabras 'en la región sublunar' es necesaria, porque Aristóteles ciertamente habla de forma pura o substancias puras en la región celeste, donde no hay, en todo caso, materia terrestre, ni tierra, agua, aire o fuego alguno. Pero si esto introduce una complicación en su teoría, en cuanto se refiere a la región sublunar, la teoría en sí misma es bastante clara. La doctrina de las *Categorías* establece que es el individual compuesto de forma más materia, por ejemplo, Sócrates o Calias, el que es substancia en un sentido primero; mientras el género, animal, y la especie, hombre, son substancia en un sentido secundario. En las *Categorías*, puede decirse en efecto que Aristóteles ha revertido el orden de prioridades que Platón estableció cuando distinguía entre dos tipos de ser en el *Fedón*, e insistía que las Formas invisibles -que son comparables con los géneros y las especies de las *Categorías* de Aristóteles- son ambas primeras y superiores a los particulares visibles, tales como Sócrates o Calias o esta mesa.

Podemos apuntar a un contraste mayor entre los dos filósofos en sus descripciones del ser ¿pero hasta dónde podemos llegar para explicarlo o aclararlo? Tal vez no muy lejos. Pero parece posible asociar sus diferentes concepciones de forma, hasta cierto punto, con sus diferentes intereses. Por qué Platón 'separó' las Formas no es, indiscutiblemente, el tipo de pregunta a la que podríamos nosotros jamás dar, o jamás esperar, una completa y definitiva respuesta. Las influencias conocidas en el desenvolvimiento del pensamiento de Platón son extremadamente complejas, y hay indudablemente otras cosas de las que permanecemos ignorantes. Pero un factor más importante, ciertamente, fue la necesidad de encontrar una respuesta a aquellos que

argumentaron que la moralidad es solamente una materia de convención y no tiene una base natural, objetiva -el punto de vista que Platón mismo asocia con el sofista Protágoras en el *Teeteto*, por ejemplo. Que la teoría de las Formas no es el único posible contrario al relativismo moral sofista, puede verse del hecho de que Aristóteles mismo escogió una línea de defensa diferente. Como se descubrirá cuando discutamos su ética, él rechazó tanto la tesis que lo correcto e incorrecto son meramente relativos, como la tesis de que hay en cada caso una Forma única correspondiente a justicia, el Bien, etcétera. Pero para Platón el insistir que la justicia es no sólo distinta de los actos particulares justos, sino de un tipo bastante diferente de ellos, una entidad separada e independiente, fue, un modo, y ciertamente un modo muy dramático, de expresar su convicción de que, concédase lo que se conceda al argumento que un acto justo particular pudiera aparecer justo a una persona pero injusto a otra, la justicia misma debe sin embargo existir, y debe haber normas morales objetivas.

En su rechazo de las Formas independientes 'hipostasiadas', Aristóteles estuvo en parte motivado, según su propio testimonio, por consideraciones lógicas. Muchos de los argumentos que aportó contra los platónicos en la obra *Sobre las Formas* están basados en su análisis de la predicación. Él insistió que todo lo que tales argumentos como 'el uno sobre lo múltiple' establecían era que, un predicado común, es distinto de los múltiples particulares de los que éste es predicado. Pero mientras nosotros podríamos y deberíamos distinguir el universal de los particulares concretos, fue, según su parecer, tan innecesario como superfluo el atribuir existencia separada a los universales.

En segundo lugar, estuvo en desacuerdo con Platón sobre la cuestión epistemológica de cómo deberíamos iniciar la adquisición del conocimiento de la Forma. Aunque Platón creyó que los particulares pueden, bajo ciertas circunstancias, estimular el alma a recordar la Forma, enfatizó repetidamente el contraste entre, por una parte, la opinión verdadera, que se deriva de la percepción sensorial y que es el mejor estado de intelección que podemos alcanzar en relación a los particulares, y por otra, el conocimiento, que tiene como sus objetos las Formas, y que el alma adquiere a través del raciocinio y el recuerdo. Pero si el punto de vista de Platón fue que nosotros deberíamos dirigir la mirada del alma lejos de los particulares para contemplar las Formas, Aristóteles por el contrario, insiste que nosotros deberíamos investigar la forma general estudiando primero los casos particulares de ella. Deberíamos proceder del particular al general, porque es el particular el que es 'mejor conocido por nosotros'.

Podríamos decir aquí que el punto de vista de Aristóteles es lo que el sentido común podría indicar. Pero parece posible ser más específico que eso. Su doctrina de que el particular proporciona el punto de partida de nuestra investigación de la forma general, no es una solución meramente teórica a un problema lógico. Ella proporciona la base de un sistema práctico en sus efectivas investigaciones, tanto en las ciencias sociales como en las naturales. Para el naturalista, en particular, el espécimen individual es la personificación de la especie, es decir, la forma: la palabra en

griego es la misma, εἶδος. La especie se compone de sus miembros individuales, y es a través de ellos que ella se perpetúa. Esta a su vez permite que se establezcan límites entre las varias especies de animales y plantas, donde, por contraste, en ética o política, en actos justos o valerosos, o en constituciones democráticas u oligarcas, no forman en absoluto especies claramente delimitables, menos aún autoperdurables. El naturalista puede, y debe en verdad desconfiar de las peculiaridades de cualquier espécimen particular. Pero los especímenes individuales, tomados en conjunto, proporcionan evidentemente su fuente total de información directa sobre las especies. Las propiedades y características de una especie particular de animal o planta no pueden, en la práctica, ser deducidas por métodos de razonamiento *a priori*. El naturalista no tiene otra opción que proceder según el modo en que Aristóteles sugiere que el filósofo en general debería proceder.

Algunos aspectos de la ontología y epistemología, que Aristóteles desarrolló en oposición a la teoría de las Formas, podría ser asociado con sus intereses en las ciencias naturales. La necesidad de un sistema alternativo epistemológico debe haberse hecho sentir en ese campo especialmente. Pero son necesarias dos precauciones. Primeramente, su rechazo de las Formas no debería verse como una consecuencia directa de sus detalladas investigaciones en Física y Biología. Mientras que el efecto de esas investigaciones fue indudablemente el confirmarlo en su rechazo de la epistemología de Platón, las principales objeciones que él tuvo que hacer contra la teoría son generales, y deben habersele ocurrido mucho antes que la mayor parte de sus extensas investigaciones en campos tales como la zoología se hubieran llevado a cabo.

En segundo lugar, la diferencia entre los dos filósofos no debería ser interpretada como un contraste absoluto entre, por una parte, un investigador de hechos y, por otra, un moralista dogmático. Porque, antes que nada, Aristóteles está bastante dispuesto a exhortar y persuadir en parte de sus obras éticas y políticas. Por otra parte, su ciencia, contrariamente a la ciencia moderna, está impregnada de una teología que tiene fuertes tonalidades éticas, y uno de sus principales motivos para investigar la naturaleza es revelar el orden y finalidad de los cambios naturales. Además Platón, por su parte, demuestra a menudo su habilidad como observador, particularmente como un observador de la naturaleza humana, y muestra un interés creciente en las ciencias naturales, especialmente en el *Timeo*. Pero aunque el contraste entre Platón y Aristóteles está lejos de ser absoluto, hay una clara distinción en sus métodos, en la importancia relativa que ellos atribuyen a los particulares y el ejemplo concreto. Aristóteles insiste en que el punto de partida de la indagación, tanto en la investigación de la naturaleza como en el estudio de la ética y la política, son los particulares, y lo que él llama τὰ φαινόμενα. La interpretación de este término proporciona una importante comprensión de su método. Aunque en ciertos contextos la traducción 'fenómenos' no es inapropiada, el término griego es más vago y más general que el español. Abarca bastante más de lo que podríamos llamar los hechos observables: puede, y a menudo de hecho incluye, las opiniones comúnmente sostenidas, ἔνδοξα, y lo que se dice o se piensa acerca de un sujeto, λεγόμενα, e incluso las implicaciones del modo en el que los términos se usan. La recomendación para

consultar los *φαινόμενα*, ocurre en varios pasajes en Aristóteles, tanto en tratados físicos como éticos, y esto ciertamente nos permite distinguir su método del de Platón. Aunque el alcance del método que Aristóteles recomienda es lo que podríamos llamar empírico, no se le debería exagerar, pues bajo τὰ φαινόμενα él incluye no sólo los resultados de sus propias y extensas investigaciones en las ciencias biológicas y sociales, sino también las opiniones recibidas sobre cualquier asunto que está en discusión.<sup>8</sup>

### *Causalidad*

La doctrina de la substancia de Aristóteles es un tópico que clarifica los motivos principales de su reacción contra la filosofía de Platón. Otro, es su doctrina de la causalidad. Ya hemos señalado una objeción explícita de Aristóteles, en la *Metafísica*, que las Formas platónicas no causan ni movimiento ni cambio, pero una de las características sorprendentes de esta acusación es la que se relaciona específicamente con el campo de la física. Es interesante, entonces, comparar el papel que Aristóteles mismo asigna a la forma en su explicación del cambio natural. Pero tenemos que delinear primeramente, los principios en que se basa esta explicación, y en particular, las dos famosas doctrinas de las cuatro causas y del acto y la potencia. Los textos aquí vienen en su mayoría de los dos primeros libros de la *Física*.

En *Física I*, la propia doctrina de Aristóteles acerca de la causalidad, se desarrolla, típicamente, contra el trasfondo de una discusión de las ideas de sus predecesores. Él nota la persistencia, en el pensamiento temprano, de la opinión que el cambio tiene lugar entre opuestos de un tipo u otro, y esta provee el fundamento de su propia teoría general de la forma, εἶδος, y privación, στέρησις. El cambio tiene lugar entre un par de opuestos, tales como caliente y frío, uno de los cuales representa la 'forma', el otro la 'privación'. Pero un factor adicional es necesario además de los opuestos, específicamente, aquello que está sujeto a, o experimenta, el cambio: τὸ ὑποκείμενον o 'substrato'. Hervir una tetera implica no sólo un cambio de frío o caliente, sino también algo que cambia, el agua, que es primero fría y luego caliente. El agua, entonces, puede ser llamada al 'substrato' del cambio en este ejemplo. Pero aunque no es demasiado engañoso decir que es agua la que cambia en el ejemplo de la tetera hirviendo, el agua misma posee naturalmente ciertas cualidades, y podemos, si queremos, llevar más lejos nuestro análisis lógico. Si lo hacemos, encontraremos que lo que es el 'substrato' en el sentido más estricto, es una abstracción, una materia sin cualidad. Hasta aquí, entonces, hemos identificado dos tipos de causa, (1) forma -siendo el cambio ya sea de la forma a la privación, o viceversa- y (2) materia o el substrato. Pero entonces, construyendo una vez más sobre ideas cuyos orígenes pueden ser trazados en una filosofía anterior, Aristóteles añade dos tipos adicionales de causa, la causa motriz o eficiente, y la causa final.

---

<sup>8</sup> El significado del término *φαινόμενα* en Aristóteles ha sido examinado por G. E. L. Owen en su reciente e iluminadora discusión sobre la sentencia *πιθάναι τὰ φαινόμενα* en *Aristote et les problèmes de méthode*, Lovaina y París, 1961, pp. 83-103.

Las cuatro causas son, entonces, forma, materia, causa motriz y causa final. Qué entiende Aristóteles por estas, puede verse en los siguientes ejemplos. Tómese primero un ejemplo de producción artificial, la confección de una mesa. Para dar una explicación de esto, deben mencionarse cuatro factores. Primero, materia, pues la mesa ha sido hecha de algo, generalmente madera. Segundo, forma, pues la mesa no es precisamente cualquier trozo de madera, sino madera con una cierta conformación. Tercero, causa motriz, pues la mesa fue hecha por alguien, el carpintero. Cuarto, causa final, pues cuando el carpintero hizo la mesa, la hizo con un propósito, proporcionar una superficie elevada y plena que pudiera ser usada para escribir sobre ella o comer. Del mismo modo, en un ejemplo levemente más complicado, la construcción de una casa, las cuatro causas son: (1) los ladrillos, la mezcla, madera y piedras que son usados en su construcción; (2) el ordenamiento de esos materiales componentes de una cierta manera; (3) el constructor, o como Aristóteles a veces lo dice, el arte de la construcción; y (4) el propósito que el constructor tenía en mente, proporcionar un refugio capaz de ser usado como habitación humana. Si consideramos un ejemplo sacado de la naturaleza, se aplica un análisis similar. Tomemos la reproducción de una especie de animales, por decir, el hombre. La materia, Aristóteles cree, es suministrada por el elemento femenino, la madre. La forma es el carácter específico del hombre y lo que lo hace diferente de otros animales: la definición común académica, que Aristóteles usa aún muy a menudo, fue animal racional bípedo. La causa motriz es proporcionada por el padre: de acuerdo con Aristóteles, el semen no contribuye a la materia del embrión, que proviene totalmente de la madre, sino que sirve solamente para activar o informar esa materia. Por último, la causa final es el fin hacia el cual el proceso es dirigido, el hombre perfecto, totalmente desarrollado.

Aristóteles cree que estos cuatro factores deberían ser tomados en cuenta cuando se considerara cualquier tipo de cambio. Los cuatro son siempre distinguibles lógicamente. Pero es fácil ver que, aunque lógicamente distinguibles, no son siempre distinguibles de hecho. En particular, la materia es contrastada a menudo con las otras tres causas tomadas en conjunto. En la reproducción de los animales, por ejemplo, la materia es colocada aparte, pero la causa formal, la causa motriz y la causa final están todas personificadas en diferentes maneras por el animal macho maduro. Es el hombre totalmente desarrollado el que posee la forma de hombre, que -como el padre- proporciona la causa motriz en el proceso de reproducción, y que, -como el hombre maduro en el que el joven niño crece- es el fin hacia el que el proceso se dirige.

La relación entre esas tres causas es particularmente importante si queremos comprender las críticas de Aristóteles de la doctrina de la Forma de Platón. En tales casos de producción artificial como la construcción de una mesa, el carpintero es obviamente externo al objeto que él hace: y la causa final, el uso que la mesa cumple, puede considerarse como el producto de la deliberación consciente del operario. En el llegar a ser natural, sin embargo, la causa final o fin es inmanente en el objeto mismo, el animal o planta vivos y en crecimiento. El tema de la teleología de Aristóteles será retomado de nuevo más adelante, pero tres puntos son aquí

relevantes. Primero, él estaba bien enterado de que no hay un propósito consciente en la naturaleza. En un importante pasaje en la *Física* (199b 26ss), él considera una objeción que podría ser hecha a su concepción de la causa final en la naturaleza, a saber, que la naturaleza no delibera. Aquí él concede que la naturaleza de hecho no delibera, pero mantiene sin embargo que uno puede hablar de 'fines' en la naturaleza, o de 'eso en vistas de lo cual' un proceso natural tiene lugar. Segundo, él no sostiene que la naturaleza cumple sus fines como una regla absoluta sin excepción, sino sólo como una regla general: los procesos naturales, como a menudo lo dice, tienen lugar 'siempre o en su mayor parte'. Tercero, si alguien pregunta por qué él siguió creyendo en causas finales en la naturaleza, a pesar del hecho de que la naturaleza no delibera, su motivo principal para hacerlo así es simplemente la regularidad de los cambios naturales. Primeramente, los movimientos de los cuerpos celestes proporcionan un modelo de regularidad y uniformidad; hay uniformidad, también, en la reproducción de las especies naturales, en el hecho de que cada clase produce su propia clase, el hombre generando al hombre y el caballo al caballo; y deberá encontrarse regularidad también en los movimientos naturales de los cuatro elementos, la tierra siempre cayendo y el fuego siempre elevándose cuando nada impide su movimiento. Estos eran, entonces, algunos de los principales motivos para su creencia que la naturaleza como un todo no es sin propósito ni azarosa, sino que exhibe orden y regularidad, y si orden y regularidad, entonces 'fines', aunque no fines conscientes.

El contraste con Platón se hace evidente cuando comparamos las causas finales y eficientes de Aristóteles con el δημιουργός o Artesano de Platón. Aunque Aristóteles señala que la naturaleza no delibera, él compara a menudo la actividad de la naturaleza con la de los ordinarios artesanos, y muchas de las metáforas y comparaciones que él usa en este contexto recuerdan fuertemente las encontradas en el *Timeo*. Sin embargo, hay una importante diferencia entre los dos filósofos, en el hecho de que Aristóteles va más lejos que Platón en hacer explícito su sentido literal. No podemos estar seguros de la fuerza de muchas de las metáforas tecnológicas de Platón. Obviamente, no deberíamos presionar la interpretación literal de sus descripciones del Artesano: pues hacer eso sería culpar a Platón de un antropomorfismo vulgar del cual él no fue ciertamente culpable. Sin embargo, lejos está de aclararse cómo deberíamos entender las imágenes que usa para transmitir su idea de la fuerza creativa en acción en la cosmología, o qué explicación deberíamos dar de la relación entre el Artesano y el alma del mundo. Aristóteles, por otra parte, niega explícitamente que la naturaleza delibera conscientemente, y él reconoce claramente que sus metáforas son metáforas. Él dice repetidamente que la naturaleza no actúa sin un objetivo, e incluso, en ocasiones compara gráficamente la naturaleza con un pintor, un modelador o algún otro tipo de artesano. Pero deja en claro que él no postula una mente divina controlando los cambios naturales desde afuera. Por el contrario, los objetos naturales tienen sus 'fines' dentro de sí mismos. La tierra busca naturalmente su lugar propio, y el joven niño se desarrolla como hombre.

### Potencia y Acto

El ejemplo del crecimiento natural proporciona el paso al próximo aspecto importante del análisis del cambio de Aristóteles, la doctrina de la potencia, δύναμις y acto, ἐνέργεια. La doctrina de las cuatro causas, podría decirse, proporciona un resumen de los factores que Aristóteles cree que tienen que ser tomados en cuenta al describir cambios naturales o artificiales. Pero él también analiza el cambio de otro modo cuando pone mucho mayor énfasis en los aspectos dinámicos del proceso de cambio. Si los más claros ejemplos para ilustrar las distinciones entre las cuatro causas provienen de la producción artificial, las nociones de potencia y acto son vistas mejor en el caso del crecimiento natural. La semilla del árbol es 'potencialmente' el árbol maduro: es 'potencialmente', como dice Aristóteles, lo que el árbol maduro es 'actualmente'. Esta doctrina pone atención en la continuidad del cambio natural. Los objetivos hacia los que los cambios naturales están dirigidos, son los fines de procesos continuos. Pero mientras las ideas de potencia y acto son obviamente relevantes en este camino hacia el crecimiento natural, Aristóteles generaliza la doctrina y la aplica igualmente a otros tipos de cambio. Un trozo de madera en una tienda de carpintero es potencialmente una mesa, o una silla, o un escritorio. Una pieza de mármol en el estudio de un escultor es potencialmente el Apolo de Belvedere o la Venus de Milo. En cada instancia es la relativamente informe materia, la madera o el mármol sin figura, que puede decirse que poseen potencia. Materia sin cualidad, la abstracción, es pura potencialidad. Pero una materia relativamente informe posee potencialidades en diferentes sentidos y en grados diferentes. Podemos notar, por ejemplo, los diferentes sentidos en que una semilla es potencialmente un árbol, y un trozo de madera es potencialmente una mesa, o asimismo, aquellos en que un hombre joven es potencialmente un hombre, y tierra, agua, aire y fuego son potencialmente un hombre, y en verdad Aristóteles mismo, llama la atención sobre las diferencias en el sentido de potencia en tales casos. La forma y la causa final son encontradas en el producto final de los cambios naturales y artificiales. Pero la doctrina de la potencia permite a Aristóteles sugerir, que incluso la relativamente informe materia es potencialmente lo que el producto final es actualmente. La forma no es algo trascendente y separado, como había sido para Platón, sino algo que es gradualmente adquirido y puesto en acto durante el proceso de cambio.

Antes de dejar la doctrina de la potencia y el acto, puedo hacer notar que además de proporcionar un ejemplo interesante del contraste entre la noción de formas de Platón y Aristóteles, esta doctrina fue la base de la solución de Aristóteles al problema propuesto mucho antes por Parménides cuando negó la existencia del cambio. El argumento de Parménides es a veces representado en nuestras fuentes secundarias, aunque no en su poema mismo, en la forma de un dilema. ¿Cómo puede decirse que algo llega a ser? No se puede decir que llega a ser ni (1) desde lo que no es, puesto que es totalmente no-existente, ni (2) desde lo que es, porque entonces no llega a ser, sino que ya es. El primer paso hacia la clarificación de este problema fue dado por Platón en el *Sofista* (255 e ss.), cuando explicaba el sentido de 'lo que no es', y mostraba que uno puede decir de algo que 'no es X', significando que es diferente de X, sin negar que esa cosa existe. Aunque el problema de cómo dar cuenta del cambio y

el devenir siguió aún siendo un problema, incluso después que Platón hubo establecido ciertas distinciones entre los usos del verbo 'ser'. Fue Aristóteles, en efecto, el que primero hizo las paces con él. Sostuvo, precisamente tal como Parménides y la mayoría de los otros filósofos griegos lo había hecho, que el devenir en sentido absoluto es imposible. Nada llega a ser desde lo que es totalmente inexistente. Pero las cosas pueden sin embargo llegar a ser en un sentido relativo, como cuando una semilla llega a ser un árbol, o de un trozo de madera se hace una mesa. En estos casos podría decirse que el árbol y la mesa llegan a ser, pero llegan a ser no de la nada, lo totalmente inexistente, sino de algo -la semilla, la madera- que es potencialmente lo que el producto final es actualmente. En cada caso, el sustrato adquiere una nueva forma. Si un eleático preguntara, entonces, si un árbol llegó a ser desde lo que es o desde lo que no es, un árbol, la respuesta sería que en un sentido la semilla es el árbol -esto es, es *potencialmente* un árbol -pero en un sentido no es- no es *actualmente* un árbol.

El punto focal de la reacción de Aristóteles contra la filosofía de Platón es su rechazo de la teoría de las Formas. Esta teoría es criticada desde varios puntos de vista diferentes. Como un lógico, Aristóteles ofrece un análisis de predicación diferente. Como un ontólogo y un epistemólogo, sostiene en las *Categorías* que es el particular concreto, no el universal, aquello que es substancia en sentido primero, y esto proporciona el punto de partida en nuestra investigación de la forma. En tercer lugar, como un físico, señala que las formas separadas y trascendentes son inútiles para responder por el cambio y el devenir. Las formas platónicas pertenecen al mundo del ser inmutable. Pero el estudio del cambio, sostiene Aristóteles, implica la investigación de la forma en los objetos cambiantes del mundo del devenir. Donde Platón dirigía primeramente la atención del filósofo, si no exclusivamente, al estudio del ser inmutable, la visión de Aristóteles redimía la física como un objeto adecuado de las investigaciones del filósofo.

La reacción de Aristóteles contra el platonismo refleja, sobre todo, su interés y su estimación de la importancia del mundo de la naturaleza. Incluyendo no sólo los inmutables cuerpos celestes, sino también los objetos cambiantes del mundo sublunar. Al final, él iba a criticar las teorías de Platón en muchísimos contextos diferentes. En la *Ética* rechaza en particular la relevancia de la Forma del Bien, además de estar en desacuerdo con Platón en muchos puntos de la teoría ética, como por ejemplo, en la naturaleza de la virtud o la del placer. En la *Política*, critica con algún detalle las recomendaciones políticas de la *República* y las *Leyes*. En los tratados físicos, psicológicos y biológicos, frecuentemente comenta -no siempre en forma desfavorable, por supuesto- sobre aspectos de la cosmología de Platón o de las ciencias naturales del *Timeo*. A pesar de sus desacuerdos con Platón, y sus críticas a menudo ácidas y a veces más bien injustas tanto de Platón como de los Platonistas, él sigue compartiendo algunas ideas importantes con su maestro. Él cree que es la forma universal la que es cognoscible -y esta noción, cuando combinada con su creencia de que los particulares concretos son substancia en el primer sentido, deja abierto un problema mayor en su filosofía. Y en segundo lugar él cree, como Platón, que el mundo como un todo, y los cambios naturales en particular, exhiben orden y

finalidad. A pesar de su rechazo de la doctrina clave de las Formas trascendentales, él se mantiene en ciertos aspectos profundamente en deuda con Platón, no sólo en cuestiones particulares de detalle sino también en ciertos problemas fundamentales. Emergió de su preparación en la Academia como un pensador crítico e independiente, con intereses que abarcaban una variedad mucho más amplia de temas que los que habían ocupado la atención de Platón. Pero, como veremos, cuando consideremos sus teorías, tema por tema, las semejanzas entre los dos filósofos son a menudo tan notables como sus diferencias.