

LA CONCEPCION DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN ARISTOTELES

Andrés MARTINEZ LORCA
UNED. Dpto. de Filosofía

...ὄμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν
ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας.

Aristóteles, *Metafísica*, 983b 1-3

A Aristóteles le debemos una serie de notas y referencias sintéticas sobre la filosofía griega (él mismo reconoce su brevedad y carácter sumario al calificarlas en *Metafísica*, 988a 18 de συντόμως καὶ κεφαλαιδῶς) no superadas en su conjunto por ningún otro heleno. Esta singular historia de la filosofía se elaboró, sin embargo, paralela a un uso del término "historia" cuya problematización y riqueza semántica han sido puestas de relieve por Emilio Lledó¹. Para Aristóteles ἱστορία puede significar, efectivamente, bien diferentes objetos: narración de los hechos pasados, investigación, conocimiento, y tipo particular de saber. En la *Poética*, sobre todo en 1451b 1-11 y en 1459a 17-29, contraponen ἱστορία a ποίησις. Y en un paso de excepcional interés distingue así el núcleo de la cuestión: διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἢ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει, *Poética*, 1451b 5-7 («y por esto, la poesía es más filosófica y más excelente que la historia: porque la poesía enuncia principalmente lo universal, mientras que la historia, lo particular»). A diferencia, pues, del moderno historicismo, la historia no podría constituirse como ciencia según Aristóteles porque su objeto carecería de la necesaria universalidad epistemológica. Y como

¹ «Notas semánticas sobre el origen de la filosofía y de su historia», en *Lenguaje e Historia*, Barcelona, 1978, pp. 98-100.

decían los escolásticos siguiendo al Estagirita, «*scientia non est de particularibus*». Pionero en tantas cosas, Aristóteles formuló a lo largo de esas brillantes páginas la primera reflexión sobre teoría de la historia en el mundo occidental.

Lugar de la filosofía en el desarrollo de la cultura humana

Por otra parte, encontramos en Aristóteles una sugestiva concepción de la cultura. La humanidad atraviesa, según él, diferentes etapas en el proceso de civilización, que va desde el descubrimiento de las técnicas más directamente ligadas a satisfacer las necesidades primarias, hasta la especulación sobre lo divino. Como culminación de ese proceso civilizatorio, y sólo allí donde se den unas favorables condiciones sociales, surge la filosofía. Más que en la idea de **progreso**, que expresa una concepción moderna de la historia, creo que hay que insertar esta teoría aristotélica en torno a la idea de **desarrollo**, tan característica de su pensamiento. En todo caso, refleja una línea constante en el **corpus aristotelicum**, justamente subrayada por Rodolfo Mondolfo y a la que yo mismo he prestado atención en una de mis primeras investigaciones².

La bipolaridad de la naturaleza humana es reconocida, en expresión feliz, en una de las páginas que se han conservado del *Protréptico*: «el hombre ha nacido para dos cosas, para conocer y para obrar como un dios mortal» (fr. 10 c, edición Ross). Tanto la creatividad del **homo faber** como la del **homo sapiens** son consideradas σοφία en otro diálogo aristotélico, donde se distinguen las siguientes etapas en la evolución de la cultura: artes útiles para las necesidades vitales; Bellas Artes; la Política y el Derecho; la Física o estudio de la naturaleza; y el estudio de las cosas divinas, conocimiento soberano (*Sobre la filosofía*, fr. 8, edición Ross). Esta oscilación de la actividad específicamente humana entre la esfera de la técnica y la de la teoría, sin anular ninguna de las dos,

² *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires, 1968. pp. 410-418. Véase también mi artículo «Contribución de Aristóteles a la historiografía filosófica», en *Atomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, Madrid, 1988. pp. 67-77. que aprovecho aquí en este punto concreto.

gráficamente ilustrada por su afirmación de la superioridad del hombre dentro del reino animal por su posesión de mano y mente. (*Sobre las partes de los animales*, 686a 27 y ss.), podría resultar atractiva a cualquier ciudadano de nuestra era tecnológica, acostumbrado, por desgracia, a identificar sin más el pensamiento aristotélico con la especulación pura.

Aristóteles sitúa a la filosofía (σοφία) dentro de su concepción global de la cultura humana: no es un regalo divino, ni tampoco un logro ajeno a la civilización, sino la etapa suprema de nuestro conocimiento en su proceso de desarrollo. En la *Ética nicomáquea*, 1139b 14-1141b 22, distingue cinco estados gracias a los cuales el alma posee la verdad: el arte (τέχνη) o conocimiento de cómo hacer las cosas; la prudencia (φρόνησις), conocimiento de cómo asegurar los fines de la vida; la ciencia (ἐπιστήμη) o conocimiento demostrativo de lo necesario y eterno; la razón intuitiva (νοῦς), es decir, el conocimiento de los principios de que procede la ciencia; y la sabiduría (σοφία) o unión de razón intuitiva, νοῦς, y de ciencia, ἐπιστήμη . Al comienzo de la *Metafísica*, en un citadísimo paso (980a 27-982a 3), reelaboró el tema al señalar estos cinco grados ascendentes de conocimiento: sensación o percepción sensible (αἴσθησις), memoria (μνήμη), experiencia (ἐμπειρία), arte (τέχνη) y sabiduría (σοφία).

El análisis aristotélico sorprende por el realismo de su perspectiva social, pues, por un lado, coloca el comienzo del progreso cultural en relación directa con la satisfacción de las necesidades; y por otro, considera que la ciencia no puede originarse sino allí donde un grupo social disponga de ocio, σχολή , para dedicarse al estudio. (No olvidemos que tanto el término latino **schola** como el castellano **escuela** derivan precisamente del griego σχολή). Aristóteles lleva a cabo también una labor de laicización de los mitos referentes al progreso humano, que significa de hecho el comienzo de una fecunda tradición historiográfica acerca de los descubrimientos.

No es la menor de estas aportaciones su creencia en la infinitud del pensamiento. En contra del tópico según el cual toda la cultura griega estaría atada fatalmente al mito del eterno retorno, Aristóteles no ve límite a la creatividad de la mente humana, y ni siquiera hay indicios razonables que nos permitan concluir que juzgaba insuperable su propia obra científica. Más aún, en ese horizonte sin

fin de la razón intuía él un punto de referencia válido para ampliar el reconocimiento del infinito a otras esferas de la realidad: «dado que nunca se agota la capacidad del pensamiento, parece que también son infinitos el número, las magnitudes matemáticas y el espacio exterior», *Física*, 203b 23-25.

1. LIBRO A DE LA METAFISICA: LA PRIMERA HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Estudiemos ahora los tres primeros libros de la *Metafísica*, y especialmente el libro A de excepcional valor historiográfico. «En el libro primero de la *Metafísica* nos ha dejado la primera historia de la filosofía occidental»³. Aristóteles entra de lleno en la filosofía griega anterior a él con la audacia de un descubridor, pues desde el punto de vista historiográfico aquélla representaba un territorio prácticamente virgen. Guiado por la preocupación de dar sentido a la caótica y dispersa literatura «filosófica» disponible, fue ordenando tan heterogéneos materiales (poemas, frases sueltas, escritos en prosa, testimonios orales transmitidos y cuya interpretación resultaba decisiva para reconstruir el pensamiento pitagórico y socrático...), en un denodado esfuerzo por iluminar los orígenes del pensamiento griego.

Como quien penosamente navega por mares y ríos para luego levantar un mapa con el que puedan orientarse futuros exploradores, así procedió Aristóteles. Situó históricamente a sus predecesores desde los más antiguos a los “modernos”, distinguió diversas escuelas filosóficas agrupando a sus integrantes según las tendencias seguidas y analizó el desarrollo de las principales teorías, así como las aporías a que se veían abocadas con frecuencia, advirtiendo también de la necesidad de conocer las aportaciones previas, incluso las erróneas, dada la naturaleza dialéctica de la verdad.

Buscó, ante todo, una coherencia interna en la aparentemente confusa filosofía presocrática, y para ello no dudó en integrar dentro de una perspectiva sistemática, a veces anacrónica, las hasta entonces irreductibles posiciones de los primeros filósofos. Algunos críticos modernos han visto sólo unilateralidad en la

³ Emilio Lledó, «Historiografías filosóficas», en *Lenguaje e Historia*, cit., p. 210.

historiografía aristotélica. Pero, a la hora de interpretar la evolución de la filosofía griega, ni siquiera ellos mismos han sabido prescindir de muchos de los esquemas acuñados por Aristóteles.

No encontramos en las páginas iniciales de la *Metafísica* un planteamiento explícito del concepto de historia de la filosofía. Como tampoco ellas se presentan como una rigurosa alternativa de historiografía filosófica, sino más bien como un intento de explicar la génesis de un problema concreto, a saber, la teoría aristotélica de las cuatro causas. Y, sin embargo, esto no ha sido obstáculo para que signifiquen **de hecho** la mejor síntesis de la filosofía griega jamás escrita. Creo, pues, posible rastrear en el libro A un concepto **implícito** de historia de la filosofía, junto a muy útiles sugerencias de índole metodológica y hermenéutica. Intentaré confirmar tal hipótesis mediante una nueva lectura de los escritos de Aristóteles, menos roturados en este aspecto de lo que se suele afirmar.

La primera referencia a los presocráticos aclara el por qué de esa revisión del pasado filosófico: «acudamos, sin embargo, a quienes antes que nosotros se lanzaron a la investigación de los seres y filosofaron sobre la verdad», *Metafísica*, 983b 1-3. Aristóteles admite en las líneas siguientes que esos primeros pensadores puedan contribuir a mejorar su indagación en curso y también que gracias a ellos llegue a descubrirse algo nuevo. No es, por tanto, un interés arqueológico el que subyace en esta vuelta a los orígenes, sino la profunda convicción de que aquéllos pueden sernos útiles en la construcción de la filosofía del presente.

Que la filosofía significa, desde su comienzo mismo, una ruptura con el pensamiento mítico es algo que para Aristóteles no admitía duda. Como dos vías alternativas de aproximación a lo real se contraponen aquí **filosofar**, φιλοσοφῶ (982b 11-12) y **teologizar**, θεολογῶ (983b 29). Y como dos protagonistas radicalmente enfrentados en la cultura griega se cita al **teólogo**, θεολόγος (Hesíodo y sus compañeros) y al **filósofo**, φιλόσοφος (Tales y sus seguidores). Para subrayar la lejanía histórica de los cosmogonistas, Aristóteles califica de **antiquísimos**, παμπάλαιους (983b 28), a estos θεολόγοι, a quienes más adelante (1000a 9) les critica su visión teológica, es decir, mítica del universo.

Una distinción que haría época: las escuelas filosóficas.

Basándose en afinidades intelectuales, pero también en datos histórico-geográficos, Aristóteles introdujo en la historiografía filosófica con sorprendente éxito la distinción de **escuelas filosóficas**. La primera gran escuela la forman los filósofos de la naturaleza o naturalistas, llamados indistintamente φυσιολόγοι y φυσικοί. Fundada por Tales de Mileto, se extiende hasta Demócrito de Abdera y en ella se integran tanto monistas como pluralistas (983b 20 y ss.). La otra gran escuela presocrática se originó en un punto extremo de la Hélade, la Magna Grecia, y sus miembros son "los llamados pitagóricos" o itálicos. Creada en torno a Pitágoras, sus miembros «fueron los primeros en hacer avanzar el estudio de las matemáticas y pensaban que los principios de éstas eran los principios de todos los seres» (985b 23-26). Como se ve, la filosofía griega no tuvo nada de centralista en sus orígenes. De Jonia, en las costas de Asia Menor, y de las ciudades del sur de la península itálica, incluida la isla de Sicilia, procede el impulso filosófico original que sólo más tarde arraigaría en Atenas. La filosofía presocrática es, por consiguiente, fundamentalmente periférica.

Parece probable que los pitagóricos llegaron a explicar la realidad en términos matemáticos a partir de las "matemáticas de la naturaleza", que actúan ocultamente en la formación de la escala musical. Aristóteles intuyó en esta audaz teoría el descubrimiento de la primacía de la forma o estructura formal, pero reprochó a los pitagóricos falta de claridad en su formulación, al decir que los números eran, al mismo tiempo, causa material y causa formal de las cosas, pues los consideraban bajo un triple aspecto, en cuanto unidades aritméticas, puntos geométricos y átomos físicos⁴. Como en otras ocasiones, Aristóteles pretende aquí ser más consecuente en las implicaciones internas de doctrinas ajenas que sus propios autores, sacando así a la luz lo que él estimaba inconscientemente oculto. En todo caso, desde la perspectiva historiográfica aristotélica, la escuela jonia se distingue por su línea fisicista y materialista,

⁴ Sigo en este punto a W.K.C. Guthrie en su *Historia de la filosofía griega*, vol. I, *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, traducción de Alberto Medina González, Madrid, 1984, pp. 228-230.

mientras que la escuela itálica, por su orientación matematizante y formalista.

Más adelante, Aristóteles conecta la filosofía de Platón con la de los pitagóricos, llegando hasta afirmar que ambas coincidían en la mayoría de las cuestiones (987a 29-31). Y en el capítulo 9 del mismo libro A que venimos comentando interpreta el platonismo como un desarrollo extremo del pensamiento pitagórico en el que se acaban identificando matemáticas y filosofía (992a 32-33). Simpatizante él mismo con los φυσικοί, Aristóteles cree desastroso el efecto de la filosofía platónica en el ámbito de las ciencias naturales, pues así «se liquida toda investigación sobre la naturaleza» (992b 8-9).

Una tercera escuela filosófica aparece con Sócrates cuyo giro moral significó una ruptura con los naturalistas jonios. «Sócrates, sin embargo, se concentró en las cuestiones éticas, pero en absoluto sobre la naturaleza en su conjunto» (987b 1-2). Con esta frase justamente celebrada y que más tarde reelaboró Cicerón en una bella imagen (Sócrates habría hecho descender la filosofía del cielo a la tierra), expresaba Aristóteles una tesis que habían formulado con anterioridad Antístenes y Aristipo. Fue, no obstante, el aristotélico del siglo III a.C. Fanias de Eresos quien acuñó el término “socráticos” (frs. 30-31, edición de Wehrli), que si bien es adecuado para designar al círculo de amigos del gran maestro ateniense, sin embargo resulta problemático en cuanto referencia teórica, pues casi todas las escuelas posteriores, y desde luego la Academia y el Liceo, defendían su filiación socrática.

Entre los frecuentes malentendidos que observamos en algunos críticos respecto a la historiografía aristotélica destaca la pretensión de hallar en ella un sentido de la totalidad y un rigor de método comparables a los mejores modelos de la historiografía filosófica contemporánea. Sólo su ciego anacronismo de fondo puede explicar la arbitrariedad que tal exigencia implica. Pero Aristóteles no pretendió nunca escribir una historia de la filosofía como tal. Buscó otra cosa, hacer una **historia de los problemas** (de algunos problemas, evidentemente). Y en verdad que lo consiguió, pues con él se inicia este tipo de historia, recuperada recientemente gracias a la labor, entre otros, de Wilhelm Windelband y Olof Gigon.

En el libro A sólo se atiende a lo que ofrece interés, εἰς τὴν νῦν σκέψιν τῶν αἰτιῶν («para nuestra actual investigación de las causas», 986b 13), prescindiéndose de lo que se sale del marco de esa

investigación. Aristóteles afirma poco después (988a 18 y ss.) que ha hecho un resumen de las posiciones de los filósofos anteriores acerca de los principios, ἀρχῶν, las cuales se aproximan a lo que él mismo ha expuesto en la *Física*. Esto ha sido interpretado por algunos eruditos como una manipulación descarada de la filosofía presocrática. Pero, según pienso, podría interpretarse también, y quizá con más razón, como el reconocimiento de que las propias teorías aristotélicas tenían en cuenta las formuladas antes por sus predecesores e intentaban asimilarlas y desarrollarlas armónicamente. Así parece deducirse de su conclusión posterior cuando escribe que considera haber determinado correctamente, ὀρθῶς, las causas, como parecen testimoniar, μαρτυρεῖν, sus predecesores al no haber vislumbrado otras. Por ello -añade-, los principios deben investigarse así "o de algún modo semejante" (988b 16-19).

Cautelas de la hermenéutica aristotélica.

Respecto a la hermenéutica de Aristóteles, hay que precisar que es menos rudimentaria de lo que se suele creer. A pesar de la escasez y dispersión de los escritos de los presocráticos, se concede aquí un valor singular a los textos filosóficos. Por ejemplo, al acabar su explicación de la teoría de Empédocles, Aristóteles se remite, como prueba de la validez de su interpretación, al propio texto: «esto puede verse **leyendo su poema**» (985b 2-3, subrayado mío). No hará falta recordar cuántas citas textuales de los presocráticos proceden de referencias aristotélicas: la famosa recopilación de Diels es la mejor prueba. Si subrayaremos, en cambio, que, a diferencia de sus compañeros de la Academia quienes conocían una obra por escuchársela leer en público a un esclavo especializado en tal tarea, Aristóteles introdujo la costumbre "moderna" de lectura personal y por ello recibió el sobrenombre de ὁ ἀναγνώστης, "el lector". Su modo de citar indica también la innovación de tomar notas de lectura para un posterior uso literario o docente⁵. En

⁵ Cfr. Ingemar Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966, p. 8. La fuente de tan significativa anécdota es la *Vita Aristotelis Marciana*.

algunas ocasiones Aristóteles deja claro que la posición que atribuye a otro filósofo no es una verdad indiscutible sino una opinión suya personal: «[los pitagóricos] no dicen nada especial sobre los objetos sensibles, según creo yo, οἶμα » (990a 18). Por otra parte, introduce como argumento demostrativo en su hermenéutica la *συνεδρεῖα σοφῶν*, que podemos traducir por “consenso de la comunidad científica”. El verbo *συνεδρεῖω* significa, en efecto, sentarse juntos en una asamblea deliberante, deliberar colectivamente: hay una expresa referencia política a una asamblea que toma democráticamente un acuerdo tras una discusión en común. Podemos, por tanto, mantener una determinada interpretación filosófica cuando, tras ser abiertamente confrontada, coincida con la deliberación colectiva de los sabios (987a 2-3). No hay, pues, en el libro A una explicación apriorística del pensamiento de los presocráticos sino una hermenéutica plausible basada en los textos y desde la perspectiva de un concreto núcleo de problemas, las cuatro causas. Las palabras con las que termina el capítulo 5 así lo dan a entender: «esto es lo que podemos captar de los primeros filósofos y de quienes les sucedieron» (987a 27-28).

A partir de 988b 22 se plantean diversas aporias a las soluciones propuestas por sus predecesores respecto a los principios. Y es que Aristóteles no sólo reconstruye las teorías de los anteriores filósofos sino que al mismo tiempo, y en medio de la polémica, va construyendo su propio sistema. Por otra parte, atento al mundo que le rodeaba, el Estagirita no desdeñó nunca recoger la opinión de la gente sobre las grandes cuestiones filosóficas, como los principios, el placer o la percepción sensible. Para él, la tarea del filósofo no consistía en ignorar el sentido común sino más bien en superarlo mediante la pretensión ilustrada de convertir la opinión vulgar en conocimiento científico. Aquí, 989a 11-12, recoge la “opinión antigua y popular” de que todo es tierra, conectándola con la afirmación de Hesíodo según la cual la tierra llegó a producirse antes que los demás cuerpos. Aunque es rebatida inmediatamente, no hay duda de que aquella encerraba para él un indudable interés especulativo.

Por último, encontramos en el libro A una fecunda perspectiva histórica de la filosofía griega. El desarrollo del pensamiento marcha paralelo al mundo histórico aunque **no siempre**, y en esto se distingue la concepción aristotélica de la férrea necesidad de la

dialéctica hegeliana. Ya vimos cómo Aristóteles llamaba “antiquísimos” a los cosmogonistas, y “antiguos” a los primeros filósofos. ¿Quiénes serían entonces los pensadores “modernos”? A juzgar por el paso de 992a 32 y ss., éstos son quienes convirtieron la filosofía en matemáticas, o sea, Platón y sus seguidores.

Se puede apreciar un progreso en la historia de la filosofía por el modo de abordar los problemas. Usando un método característico en él, Aristóteles ilumina su pensamiento en este punto mediante el empleo de tres expresivas metáforas:

-Los primeros filósofos son como **luchadores inexpertos**, ἀγύμναστοι, que a veces dan buenos golpes (985a 13-14).

-Algunos presocráticos (y en concreto, Jenófanes y Meliso) parecen **demasiado rústicos**, ἀγρικότεροι (986b 27). Late aquí el desprecio urbano por el modo primitivo de vida, propio del campesino. Esa falta de refinamiento es la que se echa en cara a ambos pensadores.

-Aunque los filósofos “antiguos” expusieron parcialmente las cuatro causas, su logro quedó incompleto porque balbucían como niños. «Y si bien en un sentido todas [las causas] han sido antes mencionadas, en otro sentido no lo han sido en absoluto. Pues la filosofía más antigua **parece balbucir en todo** por ser joven y estar en sus comienzos» (993a 14-16, subrayado mío).

Creo que la valoración que uno de los mejores helenistas de nuestra época ha hecho sobre la historiografía filosófica aristotélica sintetiza muy bien la novedad que representó en el mundo antiguo: «para Aristóteles, de hecho, la historia del pensamiento humano tiene mucha más importancia que para sus predecesores. Las creencias populares y las opiniones de los primeros filósofos no son para él en modo alguno simplemente falsas, sino que, por el contrario, contienen bajo la forma de inspiraciones e intuiciones aquellos puntos de vista que el filósofo del presente puede explicitar con claridad. Por esto es del más alto interés conocer las doctrinas de los antiguos: ellas representan, en efecto, aun en su imperfección, las premisas del saber actual»⁶.

⁶ Olof Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Berna, 1959; cito por la edición italiana, *Problemi fondamentali della filosofia antica*, traducción de Luciano Montoneri, Nápoles, 1983, p. 91.

2. LIBRO α DE LA METAFISICA: COMO INVESTIGAR LA VERDAD

Prestemos ahora atención al libro α de la *Metafísica* que, a pesar de su brevedad, no carece de interés epistemológico. «No es sino un fragmento, pero contiene notables reflexiones que arrojan luz sobre la posición de Aristóteles respecto a la ciencia y, por consiguiente, sobre su personalidad de investigador»⁷. Se reconoce en estas páginas la complejidad de la investigación filosófica y se advierte de su radical dificultad, pues nadie puede alcanzar de modo absoluto la verdad. El desarrollo del conocimiento científico es lento y representa siempre una conquista colectiva.

Además de su defensa del trabajo científico en equipo (que aparece en diversos lugares del **corpus aristotelicum** y que él mismo llevó a la práctica en la organización interna del Liceo), Aristóteles destaca aquí que el auténtico protagonista en el avance de la ciencia es la humanidad en su conjunto. Veamos el texto de este conocido paso: «La investigación de la verdad es, en parte, difícil, pero en parte, fácil. Una prueba de esto se encuentra en el hecho de que ningún hombre individual puede alcanzar la verdad de modo plenamente adecuado, ni fallar por completo, sino que cada uno dice algo sobre la naturaleza y, como individuo, contribuye poco o nada a la verdad, pero del conjunto de las aserciones surge cierta magnitud» (993a 30-b 4).

Complementario del anterior es el siguiente paso donde Aristóteles rechaza la concepción del error como pura negatividad y afirma, al contrario, el papel dialéctico que desempeña en cuanto motor crítico de la investigación: «Es justo que estemos agradecidos no sólo a aquéllos cuyas opiniones compartamos, sino también a quienes se han expresado más superficialmente; pues éstos también contribuyeron en algo, ya que desarrollaron nuestra capacidad intelectual. (...) Sucede del mismo modo respecto a aquéllos que se han expresado sobre la verdad; pues de algunos hemos heredado ciertas opiniones, pero otros fueron responsables de que surgieran éstos» (993b 11-19).

⁷ Düring, *Aristoteles*, cit., p. 112.

3. LIBRO B DE LA METAFISICA: EL METODO DE LA FILOSOFIA

Conviene analizar detenidamente el comienzo del libro B de la *Metafisica* donde se expone con brillantez el método de la filosofía. Ofrezco a continuación este importantísimo paso en traducción personal, como vengo haciendo con todos los textos aristotélicos hasta ahora citados, pues me parece francamente insatisfactoria la versión de Valentín García Yebra, sin duda la mejor de las disponibles en castellano: «Para los que quieran **liberarse de las aporías** (εὐπορήσαι), es útil **desarrollar las aporías** (διαπορήσαι) perfectamente; pues la posterior liberación intelectual (εὐπορία) implica la solución o desatadura (λύσις) de las aporías previas, y no pueden desatar quienes ignoran la atadura (δεσμόν). Pero la aporía del pensamiento muestra la atadura respecto a la realidad concreta (πράγματος); pues al pensamiento que **está en aporía** (ἀπορεῖ) le ocurre igual que a los que se encuentran atados, ya que en ambos casos resulta imposible avanzar. Por esto, es necesario haber examinado antes todas las dificultades (δυσχερέας): por lo ya dicho, y porque los que investigan sin antes **haber desarrollado las aporías** (διαπορήσαι), se asemejan a los que no saben a qué lugar hay que marchar, desconociendo incluso si alguna vez encontraron o no lo que buscaban. Porque el fin (τέλος) no es evidente a quien actúa así, pero a quien **plantea previamente las aporías** (προηπορηκότι), sí que lo es. Además, quien escucha todos los argumentos en disputa como si se tratara de adversarios en un proceso, necesariamente se encuentra en mejor disposición para juzgar (κρίναι)». *Metafisica*, 995a 27-b4; los subrayados son míos.

La reflexión aristotélica gira en este fragmento en torno a las ἀπορίαι. Este nombre comenzó significando en griego “dificultad de paso”, “obstáculo” (no se olvide que πόρος significaba originariamente “vía”, “paso”, y que mediante el α privativa se formó posteriormente ἀπορία). En filosofía tuvo un uso dialéctico, que es el que aquí sigue Aristóteles y que podríamos traducir por “cuestión en discusión”, “dificultad” o “problema”. Podemos contemplar en estas líneas un logrado ejemplo de la extraordinaria flexibilidad de la lengua griega para ir creando nuevos términos a partir de una raíz común, consiguiendo con mínimo esfuerzo y máxima eficacia delimitar el campo semántico objeto de estudio. Los verbos que más

arriba hemos subrayado nos permiten ver en acción el genio de Aristóteles en una doble vertiente, dialéctica y lingüística. (Düring supone, y probablemente con razón, que este libro no fue escrito para la exposición oral, sino que constituía un conjunto de notas de uso personal). Detengámonos ahora a analizar semánticamente estos verbos⁸.

En primer lugar, ἀπορέω que indica la situación de quien afronta una ἀπορία y está, por tanto, inmerso en ella; el problema lo pone en apuros provocando la perplejidad. Διαπορέω constituye un paso adelante en el proceso dialéctico y significa “penetrar en el problema”, “examinarlo”, es decir, desarrollar las ἀπορίαι: **es el método**. En el tercer verbo, προαπορέω, podemos ver una fase del método, la inicial, que comienza con el planteamiento preliminar de dudas y dificultades. La fase final viene representada por εὐπορέω que se opone a ἀπορέω y expresa la solución de las dudas y dificultades: por fin se ha encontrado el camino. Como Aristóteles utiliza la imagen de la atadura para representar la falta de libertad de quien está en ἀπορία, y además expresa con el término λύσις (que indica tanto la acción de liberarse de una atadura desatándola, como lo que llamamos “solución” de un problema), he preferido ser fiel a esa imagen aristotélica traduciendo εὐπορήσαι por “liberarse de las aporías”, pues el final del camino en la dialéctica aristotélica no es otro que la liberación del pensamiento de las ataduras de las ἀπορίαι, o sea, lo que llamo una liberación intelectual.

Disiento aquí de la excelente traducción de Ross quien vierte δεσμός por “nudo”, **knot**, y prefiero la latina de Moerbeke (seguida por García Yebra) que lo traduce como **vinculum**, es decir, “atadura”, “cadena que se ponía a los presos”. No discuto la corrección formal del término inglés elegido por Ross, pero creo que con él se pierden algunos interesantes matices del texto aristotélico. Por otra parte, parece razonable ver en este paso un eco del mito de la caverna en la *República*, donde conocimiento equivale a liberación efectiva de las cadenas.

Ya en nuestros días, Wittgenstein reelaboró a su modo este fragmento del libro B siguiendo, como era lógico, la interpretación de Ross (cuya primera edición de la *Metafísica* se publicó en 1924).

⁸ Aprovecho aquí las sugerencias del profesor Enrico Berti.

«La filosofía desata los **nudos** de nuestro pensamiento, los **nudos** que nosotros estúpidamente hemos hecho en él; pero para desatarlos debe hacer movimientos tan complicados como esos **nudos**»: *Philosophische Bemerkungen*, Oxford, 1964, p. 52, subrayado mío. Salta a la vista el abismo epistemológico existente entre la dialéctica aristotélica y la filosofía analítica: para el Estagirita, la **atadura** que sufre el pensamiento de quien se halla perplejo, procede de los hechos (πράγματα); mientras que para Wittgenstein es nuestro propio pensamiento el que hace los nudos, el que se lia “estúpidamente”.

En resumen, sin conocer el problema, no se puede encontrar la solución; y quien no es capaz de resolver la ἀπορία , permanece atado, encadenado a ella. Toda la *Metafísica* de Aristóteles está fundada en este libro B cuyas ἀπορίαι se van desarrollando en los siguientes libros. La dialéctica es πειραστική, escrutadora, examinadora de todo lo que la filosofía es capaz de conocer (1004b 25). Cuando se conoce, se hace filosofía. Y cuando se buscan los problemas, las ἀπορίαι, se hace dialéctica. **El método de la filosofía es la dialéctica**, pero ambas no deben confundirse.

Un estudioso francés a quien tanto debe el aristotelismo de nuestra época ha dedicado unas penetrantes páginas a la concepción aristotélica de la historia de la filosofía⁹. Pierre Aubenque ha contrastado «la concepción de un avance progresivo de las técnicas y las ciencias» de herencia sofístico-hipocrática, presente en *Sobre la filosofía*, y «la avasalladora marcha de la exposición histórica del libro A, donde cada filósofo se halla justificado por el movimiento retroactivo de la verdad final», con las nada triunfalistas conclusiones y la actitud aporética que reflejan libros más tardíos de la *Metafísica*. Su hipótesis aparece bien articulada y la considero correcta en líneas generales, si bien discrepo de algunas interpretaciones puntuales en cuyo detalle no puedo entrar aquí. Creo que P. Aubenque ha sabido ver muy acertadamente el valor historiográfico del libro A, tantas veces menospreciado. «En realidad, la exposición, del libro A, que es **histórica** y no meramente **doxográfica**, representa mucho más que la confirmación extrínseca de una teoría

⁹ Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, versión castellana de Vidal Peña, Madrid, 1974, pp. 71-91, que constituyen el capítulo 1º de la obra.

elaborada por otras vías... Como podremos comprobarlo en otros casos, la efectiva práctica de Aristóteles no corresponde siempre a las intenciones que declara: concede **de hecho** demasiada importancia a la historia de la filosofía como para que ésta signifique tan sólo para él un ornamento sobreañadido»¹⁰.

Distanciándose de sus primeras posiciones, Aristóteles habría conquistado lo que Aubenque llama "una concepción dialéctica de la historia", según la cual la historia sería entendida como "el indefinido horizonte de la búsqueda y el trabajo humanos". De la conclusión de estas páginas se trasluce una concepción aristotélica de la historia de la filosofía sin duda sugestiva para un investigador actual. «Desde estos dos textos de juventud [*Sobre la filosofía* y el libro A] hasta las frases desengañadas de los libros Γ o Z, vislumbramos una evolución que condujo a Aristóteles de una concepción finalista y optimista de la historia de la filosofía a una concepción dialéctica y relativamente pesimista, de la idea de un progreso **necesario** a la de una incierta progresión, de la esperanza en un próximo acabamiento a la aceptación de una búsqueda indefinida»¹¹.

Después de la implacable y meticulosa crítica de Harold Cherniss, resulta arriesgado dejar de reconocer los límites de la historiografía aristotélica. Incluso un historiador tan poco sospechoso de hostilidad como Rodolfo Mondolfo ha admitido que en la subordinación de la exigencia histórica a una finalidad teórica se producen deformaciones de la realidad histórica de las fases anteriores, lo cual representa el principal defecto del testimonio aristotélico¹².

Permanece, sin embargo, el sentido de la historicidad introducido por Aristóteles en la filosofía griega y justamente subrayado por

¹⁰ Ibid., p. 77, nota; el subrayado es del autor.

¹¹ Ibid., p. 91; subrayado del autor.

¹² Introducción a *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Florencia, 1972, p. CLX.

Olof Gigon¹³. Según este estudioso suizo, Aristóteles sobresale por su tendencia al dato histórico y como el pensador que funda su sistema sobre el consenso de la historia. El profesor R. Mondolfo, por su parte, ha llegado a descubrir un rasgo historicista en la contribución aristotélica: *«Ora questa rassegna, sebbene subordinata ai fini della speculazione teoretica, assume con Aristotele un carattere storicistico nel vincolarsi col suo concetto di sviluppo, per il quale i momenti successivi di presentazione dei problemi e dei pensatori gli appaiono legati fra loro da un vincolo di continuità»*¹⁴. Entre nosotros, Emilio Lledó ha puesto de relieve la labor de Aristóteles como historiador en la *Política*.

¹³ *«Die Geschichtlichkeit der Philosophie bei Aristoteles»*, en *Archivio di filosofia*, 1954, pp. 129-150, que incluye traducción italiana; hay también traducción francesa de este trabajo en AA.VV., *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Roma-Paris, 1956.

¹⁴ *Eractto*, cit., pp. CLIX-CLX. Véanse también Kurt von Fritz, *Aristotle's Contribution to the Practice and Theory of Historiography*, Berkeley (USA), 1958; y R. Mondolfo, *«Veritas filia temporis in Aristotele»*, en *Momenti del pensiero antico e cristiano*, Nápoles, 1965.