

La filosofía en el siglo IV

por JOSÉ VIVES, S. J.

El siglo iv es el gran siglo de la filosofía antigua y aun, en opinión de muchos, el gran siglo de la filosofía de todos los tiempos: baste con decir que es el siglo de Platón y de Aristóteles, el de sus más inmediatos continuadores en la Academia y el Liceo, y el de aquellos socráticos que se llaman "menores" y que quedaron ofuscados junto al esplendor de aquellos dos grandes genios, pero que probablemente merecerían por sí mismos mucho más que las simples notas apendiculares en que suelen aparecer en los manuales de historia de la filosofía. Nos vemos, pues, obligados a ceñir nuestro tema, limitándonos a señalar algunos de los rasgos que parecen más significativos de la filosofía de Platón y de Aristóteles en relación con el panorama general de la cultura del siglo iv.

Podríamos comenzar con algunas reflexiones acerca del hecho mismo de que el siglo iv sea, ante todo, el gran siglo de la filosofía griega. No temo que se me vaya a tachar de parcialidad para con mi tema si digo que la filosofía representa la aportación más valiosa de la época, tanto desde el punto de vista de su interés intrínseco como, sobre todo, desde el de su influencia en la posteridad. Probablemente no hay ninguna personalidad individual en toda la cultura antigua, y aun posiblemente en toda la historia cultural de la humanidad, que haya tenido un influjo en el mundo ideológico comparable al que han ejercido Platón y Aristóteles. El pensamiento occidental hasta nuestros mismos días sigue moviéndose por el impulso que le dieron estos dos hombres, sobre todo el primero. La mil veces citada expresión de Whitehead se hace aquí inevitable: toda la filosofía occidental no es otra cosa que notas al pie de página a la filosofía de Platón, o, si se quiere de una manera un poco más matizada, no es más que o comentario o crítica, aceptación o rechazo de la filosofía de Platón.

No es, con todo, nuestro cometido en este momento el de analizar o ponderar el influjo de la filosofía platónico-aristotélica en el pensamiento posterior, sino más bien el de estudiarlo como fenómeno que se produce dentro del ámbito de condicionamientos culturales que constituyen el siglo iv griego, tema de este simposio. Sería demasiado fácil y simplista querer explicar la filosofía platónica como fruto espontáneo y fortuito de una individualidad genial, extraordinaria y fuera de serie, que se llamó Platón. Aun los genios pueden malograrse o crecerse, según sea el terreno de los condicionamientos en que se encuentran implantados. A este respecto podría decirse que aquella *theia tyche* a la que aquel soñador de utopías apela tantas veces cuando se pregunta por la posibilidad de realización de las mismas, le colocó a él en una coyuntura histórica privilegiada para el despliegue de su genio. Si fuera lícito entretenernos en "historia-ficción", podríamos preguntarnos qué hubiera hecho Platón si le hubiera cabido en suerte vivir, por

ejemplo, en la Jonia asiática, en la que los que llamamos primeros cosmólogos se esforzaban por dibujar con trazos harto vacilantes e inseguros una imagen coherente y racional del universo; o si hubiera vivido en aquellos círculos del pitagorismo primitivo en los que una poderosa voluntad de intelección de la naturaleza humana estaba todavía enmarañada en un mundo de oscuros y mal definidos atavismos sacrales; o si hubiera tenido que lanzarse, como Parménides y Heráclito, a un primer abordaje de los problemas del ser y del cambio con instrumentos conceptuales y lingüísticos rudimentarios e inadecuados. Podríamos preguntarnos qué hubiera hecho Platón si no hubiera podido disponer de la flexibilidad, adaptabilidad y riqueza que la gimnasia mental y verbal de una larga generación de sofistas y rétores habían dado a la mente y a la lengua griega y, sobre todo, si la extraordinaria personalidad de Sócrates no hubiese señalado definitivamente el camino por el que el hombre puede llegar a comprender el sentido de su ser y de su actuar... Con todo esto no quiero decir otra cosa sino que el genio de Platón no estuvo en crear de la nada un gran universo filosófico. La situación singularísima que ofrecen los comienzos del siglo iv en el aspecto filosófico es la de proporcionar justamente a punto aquellos elementos que habían de ofrecer a un genio de la talla de Platón la posibilidad de señalar al pensamiento filosófico unas pautas que, si han sido a menudo corregidas o complementadas, han sido también sustancialmente imprescindibles durante más de dos mil años. A este respecto, uno se acuerda de la anécdota que el mismo Platón cuenta al principio de la *República*, acerca del ciudadano de Sérifo que regateaba a Temístocles su gloria diciéndole que se debía, no a sus méritos, sino al hecho de haber nacido en Atenas: "Ni yo sería renombrado si fuera de Sérifo, ni tú lo serías aunque hubieras nacido en Atenas" (*Rp.* 330a). Ni Platón hubiera sido Platón sin los condicionamientos que se dieron en el siglo iv, ni el pensamiento del siglo iv hubiera sido lo que fue sin el genio singular de Platón.

Con esto no hago sino subrayar lo que por otra parte sería obvio, a saber, que Platón debe muchísimo al pensamiento filosófico anterior a él. Pero quisiera decir algo más: me parece que habría que considerar a Platón más como coronación o epílogo del siglo v que como representante del siglo en que se desarrolló toda su actividad filosófico-política de madurez. O, si se quiere expresar de una manera más matizada, podría decirse que la función de Platón en el siglo iv es la de recoger la herencia filosófico-política del siglo v sometiéndola a una profunda reflexión y análisis que pretendía ser un decantamiento de sus valores. En todo caso, parece indiscutible que Platón, preocupado ciertamente por los problemas de su tiempo y del futuro, busca la solución de los mismos mirando al pasado. Esta actitud retrospectiva y reflexiva sobre el pasado me parece una actitud común a todos los hombres del siglo iv, o por lo menos de su primera mitad, y que puede considerarse como una de las características más marcadas de la época: es en el fondo una actitud tradicionalista, que se da lo mismo en Isócrates cuando sueña en un panhelenismo bajo la hegemonía ateniense y lo argumenta con la constante idealización de los beneficios pasados de Atenas a la raza griega, que en Jenofonte y su idealización de la constitución lacedemónica, que en Demóstenes soñando por una nueva época periclea de Atenas frente a las pretensiones macedónicas. Los hombres de la primera mitad del siglo iv son todos víctimas del *mirage* del pasado inmediato, lo cual se comprende si se reflexiona un poco sobre la realidad histórica del momento en que vivieron: para nosotros, con la perspectiva que nos dan veintitantos siglos de distancia, resulta evidente que

después de la guerra del Peloponeso la ciudad-estado había entrado en fase de descomposición irremediable. Los hombres de la época sentían cómo les invadía esta descomposición, pero no podían resignarse a ella ni podían prever futuro alguno viable. Alejandro no entraba en su futuro. En esta situación no podían más que mirar al pasado y soñar con revivir sus glorias. Toda la literatura de la época está llena de referencias a la gloria, la libertad o la grandeza de los padres.

Sin embargo, parece haber una diferencia fundamental entre la actitud de un Isócrates, un Jenofonte o un Demóstenes, y la actitud de Platón. Aquéllos idealizan el pasado y sueñan luego con simplemente restaurarlo en su figura idealizada. Platón, en cambio, con todo su idealismo y su gusto por la utopía, mira al pasado con un extremo realismo crítico, con el que quiere descubrir las causas de su hundimiento y aportar los correctivos necesarios. A veintitantos siglos de distancia, el panhelenismo del *Panegírico* o del *Areopagítico* de Isócrates, que pudo parecer a los contemporáneos como la política del realismo y del sentido común, aparece como más utópico que la confesada utopía de Platón. Por lo menos Platón intenta hacer una crítica sagaz del pasado, para sacar de ella unas conclusiones válidas para el futuro y para siempre. También él busca una *ktema eis aei*, en una línea en el fondo no tan distinta de la del gran Tucídides. Los otros son mucho más miopes: quieren reproducir el pasado tal cual, y no comprenden que la historia es siempre irrepetible. Para expresarlo lo más brevemente posible, podríamos decir que al comienzo del siglo iv todos miran al pasado: pero Platón busca en el pasado el universal, mientras los demás no son capaces de ver más que el particular; y ésta es, exactamente, la distinción que hay entre el filósofo y el orador o ensayista político, a lo Isócrates o a lo Jenofonte.

Desde este punto de vista, se comprende mejor el carácter utópico de toda la filosofía de Platón. Entiendo por "utopía" no sólo sus fantásticos planes de constitución de una ciudad ideal, sino principalmente su metafísica de la realidad y de los valores absolutos, que están más allá y fuera de todas las realidades y de todas las experiencias de este mundo. Al fin y al cabo la utopía política de Platón no es más que la consecuencia inevitable de su utopía metafísica. La utopía es la actitud como connatural de todo hombre que se ve angustiado por la constatación de que el mundo ya no es lo que fue, ni lo que debería ser. Éste es el peso que carga aplastantemente sobre los hombres de la primera mitad del siglo iv. También Isócrates o Jenofonte construyen sus utopías idealizantes: pero son utopías de más corto alcance, que se limitan a una proyección del pasado en el que se han eliminado todos los aspectos negativos — y éste es el carácter utópico de tales proyecciones — hasta convertirlo en suma de todos los bienes sin mezcla de mal alguno. La utopía de Platón resulta mucho más radical: también él ha sufrido el espejismo de la gloria de la *polis* ateniense, tal como había empezado a brillar en la *pentecontaetia* y en la época periclea. Pero en Platón pesaba demasiado la vivencia de la corrupción de las instituciones políticas que él había vivido día a día durante los años de su juventud, que coinciden con los años de la guerra del Peloponeso. Platón es demasiado inteligente y demasiado realista para poder idealizar optimistamente el pasado. (Uno recuerda el dicho de que todo hombre inteligente no puede menos de ser pesimista a desgana.) Él sueña en los ideales de la *polis* que parecían haber empezado a insinuarse en el pasado, pero sabe que tales ideales no se realizarán si no se cambian radicalmente las condiciones que precisamente hicieron agostar en capullo aquellos

ideales. Por esto sueña en condiciones nuevas: tan radicalmente nuevas, que son simplemente utópicas. Había sido Sócrates el que había señalado el camino a Platón, con su incesante monición de que la conducta de los hombres tenía que regirse, no por el individualismo y oportunismo subjetivos que fomentaban los sofistas y oradores, sino por normas objetivas de justicia y de bien. ¿Dónde estaban estas normas? En ninguna realización histórica o inmediatamente empírica, sino en un análisis del hombre y de la realidad toda, que fuera más allá de todo lo empírico en busca de sus fundamentos universales y necesarios: es decir, en la "utopía" metafísica. Reflexionando sobre el pasado, al impulso del pensamiento socrático, Platón había ya descubierto lo que la moderna filosofía positivista tiene como descubrimiento propio, a saber, que de la realidad empírica no se puede dar el salto a la realidad moral, del "es" no se puede saltar simplemente al "debe ser", a menos que se profundice suficientemente en lo que "es", yendo más allá de lo estrictamente empírico, intuyendo que en lo que "es" hay una exigencia de lo que "debe ser", o, en términos platónicos, que el fundamento del ser está en la Idea del Bien.

Bajo otros aspectos, la utopía metafísico-política de Platón podría considerarse como expresión de la situación psicológica de pérdida de seguridad y de cansancio en el mundo, que el colapso de las promesas del siglo v hubieron de inducir en los hombres de la generación siguiente. Platón es un escarmentado y un desengañado: aunque la Carta VII no fuera auténtica — y no hay por qué entrar en un debate que recientemente vuelve a estar sobre el tapete —, el espíritu que en ella rezuma responde a lo que inevitablemente hubo de sentir Platón después del hundimiento del poder de Atenas, después de la vergonzosa actuación del gobierno de los Treinta — el gobierno de sus amigos y de sus esperanzas — y después del fracaso total de su triple intento de actuación en la política de Sicilia. La utopía metafísico-política de Platón es, como se ha dicho tantas veces, la evasión de un hombre cansado de un mundo que se había mostrado demasiado duro e intratable. La metafísica de Platón procede de aquel cansancio de la realidad que cuando se haga más intolerable — porque a lo largo del siglo iv el mundo se irá haciendo cada vez más intratable —, se convertirá en la antimetafísica de Epicuro. Platón representa el último y agotador gran esfuerzo del racionalismo griego: un esfuerzo desesperado, en el que el racionalismo, precisamente porque ha dado ya todo lo que podía dar de sí y persiste la conciencia de que aun con ello no tiene fuerzas para afrontar la dureza de la realidad, se alía con las fuerzas del irracionalismo. El resultado es esa mezcla de racionalidad e irracionalidad, de *logos* y de *mythos*, de esfuerzo lógico por resolver los problemas planteados por Parménides y Heráclito y de apelación mística a las categorías supraracionales de la tradición órfico-pitagórica, que es uno de los aspectos más desconcertantes y más fascinadores de la filosofía de Platón. El que lea con suficiente sensibilidad la obra platónica vendrá a descubrir que en ella se encuentra el canto de cisne, brillante y magnífico, pero impotente y postrimero, del racionalismo griego. Desde los tiempos de Homero el genio griego se había empeñado en explicar el mundo desde dentro del mundo con la ayuda de la razón. Mientras se trataba de explicar la naturaleza material, la razón parecía avanzar en la explicación con progreso constante. Cuando se trató de explicar la valía y sentido de la vida del hombre en su contexto social, la razón pareció encontrarse impotente. Platón hace un último gigantesco *tour de force*, pero en él ya no es capaz de mantenerse en el puro tablero racional, sino que salta

fuera de él a un mundo trascendente, con el que la razón se enfrenta sólo a tientas y sin saber exactamente lo que lleva entre manos. El problema de la relación del mundo de las Ideas con el mundo sensible es un problema racionalmente insoluble. La solución que intentará Aristóteles no es solución al problema que se había planteado Platón: los universales aristotélicos no sirven para fundamentar una ética y una comprensión del sentido de la realidad, que es lo que Platón pretendía con su Idea del Bien; pueden servir — quizá — para explicar cómo conocemos, pero no para explicar el qué y el por qué de lo que es. Es curioso ver cómo la razón lleva inevitablemente a trascenderse a sí misma, con esa abertura al infinito que parece ser la propiedad característica del espíritu: a impulsos del racionalismo secularizante, que era la herencia que Platón recibía del siglo v, el fundador de la Academia se ve obligado a una especie de sacralización y divinización de la razón que ya no puede quedarse en mera razón humana, sino que adquiere caracteres absolutos y divinos, en cuanto que rige y gobierna todo el mundo. La razón humana no tiene más remedio que reconocerse limitada, pero al mismo tiempo participante de alguna manera en la Razón absoluta, que constituye y revela el orden objetivo y necesario de las cosas. Se consuma así el proceso de divinización de la razón que había comenzado en Jenófanes y Heráclito, con la constatación de que la razón es siempre mayor que cualquier manifestación o ejercicio de la misma. Platón puso para siempre en evidencia la insuficiencia de todo racionalismo que coarte la razón a módulos simplemente humanos o intramundanos. La razón humana no puede comprenderse a sí misma sin salir de sí misma. No es un azar que Platón apele tantas veces al conocimiento singular que se presenta bajo la forma de *enthousiasmós* y de *manía* o locura divina, o que muestre una estima peculiar por el testimonio de poetas, sacerdotes o sacerdotisas, como en el caso de la Diótima del *Simposio*, o que él mismo acuda al mito en los momentos cumbres de su especulación metafísica. Sin embargo, este proceso por el que la razón se ve obligada a salir de sí misma es siempre doloroso y hasta, diríamos, traumático. Ahí vería yo la última explicación de su recelo con respecto a las formas posiblemente bastardeadas de poesía o de música. La razón tiene en sí misma los medios de control mientras se mantiene en el ámbito de su propio campo: cuando se sale de él se corre siempre el peligro de extraviarse y de caer en el caos. Bajo este aspecto, la posición de Platón es singularmente característica al comienzo de aquel siglo iv que vio como un retroceso innegable hacia la arracionalidad. Platón hace un supremo esfuerzo para mantener un equilibrio entre la exigencia racional y la aspiración suprarrazional. Este equilibrio era difícil e inestable. Después de él y por debajo de él, el siglo iv no pudo ofrecer más que la reviviscencia de los cultos arracionales, el escepticismo o el voluntarismo que habían de florecer en la resignación estoica o epicúrea.

Esto puede quizá bastar para situar a Platón en el momento cultural que le tocó vivir. Cuando de la lectura de Platón se pasa a la de Aristóteles, uno advierte al punto que entra en un universo totalmente distinto. Si uno pudiera arriesgarse a esas descripciones generales que pueden ser tan peligrosas en su misma generalidad, uno diría que si Platón es el magnífico esfuerzo final, grandioso pero agotador, de la fuerza creadora de la razón a cuyo impulso había surgido la gran cultura del siglo v, Aristóteles es el preludio de una nueva época en que la razón se replegará a funciones más bien críticas y sistematizadoras, en lo que habrá de ser la cultura helenística. Puede ser que alguien piense que sólo

se trata de una cuestión de enfoque, de énfasis o de matices. Pero en la apreciación de un fenómeno cultural, los enfoques, los énfasis y los matices son muy importantes. Sin duda, que criticar y sistematizar es también una forma de crear. Pero no es ya aquella forma de creación impetuosa y desbordada que, si toma materiales viejos, los elabora y transforma en algo irreconocible y verdaderamente nuevo. Platón tomó mucho de Heráclito, de Parménides, de los pitagóricos: pero la metafísica de Platón es algo sustancialmente nuevo y distinto de lo que aquellos predecesores habían concebido. Aristóteles ya no es capaz de esta radical novedad. *Salvo meliori iudicio*, yo diría que la metafísica de Aristóteles sigue siendo sustancialmente la metafísica platónica corregida, completada, elaborada cuando se quiera, pero no radicalmente transformada. La misma insistencia con que el filósofo de Estagira vuelve una y otra vez, a propósito de cualquiera de los temas que trata, a refutar los aspectos que le parecen inaceptables en la teoría de su maestro, muestra que en realidad no ha acabado nunca de liberarse de su influjo. Aristóteles siente la continua necesidad de corregir a Platón, porque en el fondo permanece profundamente platónico. Rara vez posee la capacidad de creación libre e incomprometida: aun cuando crea, lo hace comentando o criticando. ¿No es éste uno de los rasgos característicos de lo que había de ser la cultura helenística? Bertrand Russell lo expresó con su habitual estilo incisivo, y hasta quizá con la falta de simpatía que puede esperarse en el ánimo del radical positivista británico:

“Aristóteles es el primero que escribe como un profesor: sus tratados son sistemáticos; sus discusiones, divididas en secciones. Es un maestro profesional, no un profeta inspirado. Su obra es crítica, cuidada, pedestre, sin rastro de entusiasmo dionisiaco. Los elementos órficos de Platón han sido aguados en Aristóteles y mezclados con una buena dosis de sentido común... Los errores de sus predecesores eran errores de juventud lanzada a lo imposible; pero los errores de Aristóteles son los errores de la vejez que no puede liberarse de los prejuicios y de la costumbre. Sobresale en el detalle y en la crítica; pero fracasa en las grandes construcciones, por falta de claridad de principios y de fuego titánico...” (*History of Western Philosophy*, p. 184.)

Afirmaciones tan tajantes pueden ser difíciles de endosar en su pura y simple literalidad: pero creo que expresan, dentro del peculiar género literario del filósofo británico recientemente desaparecido, el nuevo talante filosófico que aparece con Aristóteles.

Este talante se manifiesta ya de una manera peculiarísima en la manoseada frase inicial de la *Metafísica*: “Todos los hombres por naturaleza desean saber”. Platón no hubiera podido escribir una frase semejante al comienzo de la *República*, o de las *Leyes*, ni siquiera en el *Simposio* o en el *Teeteto*. Para Platón, el objeto de la filosofía era el Bien; para Aristóteles es ya el saber, la ciencia, concebida como entidad sustantiva, coherente y sistematizada. De ahí la frecuencia con que Aristóteles vuelve una y otra vez a los problemas de la ciencia como ciencia: sus condiciones de posibilidad, su método, la distinción de las ciencias por sus objetos y sus mutuas relaciones subordinantes, la pregunta sobre si la metafísica es o no es una ciencia. Desde luego algunos de estos problemas habían sido ya planteados y tratados por Platón: pero en éste se trataban como cues-

tiones previas, en vistas a otra cosa. En Aristóteles parecen tratarse muchas veces como cuestiones sustantivas. Aristóteles quiere construir el edificio del saber, de la ciencia, como colección coherente de datos verdaderos y definitivos. Con esto está dicho que ha desaparecido aquella actitud socrática de búsqueda siempre abierta de la verdad, que se mantuvo siempre viva en Platón, a pesar de sus dogmatismos. El dogmatismo de Platón vendrá de la exigencia de absoluto que la verdad comporta en sí misma: el de Aristóteles parece provenir a veces de la coherencia y rigidez del sistema que hay que construir.

Expresándolo de una manera sólo aparentemente distinta, podríamos decir que el impulso que lleva a Platón a la filosofía es el de la búsqueda de un sentido absoluto a las cosas, mientras que el que anima a Aristóteles es el de una curiosidad universal, inagotable y hasta nimia de saber cosas, ordenándolas y sistematizándolas. Ahora bien, la curiosidad coleccionadora es otra de las constantes de la época helenística. Sin embargo, en algunos aspectos la curiosidad de Aristóteles está todavía muy por encima de la curiosidad helenística, pongamos por caso, de los eruditos alejandrinos. Mientras en éstos predomina lo que podríamos llamar una curiosidad en extensión — saber y coleccionar muchas cosas, las más diversas —, en Aristóteles se da todavía, y además de aquélla, una curiosidad en profundidad — investigar todos los aspectos y todos los problemas, aun los más profundos, que pueden presentarse en el estudio de cualquier cuestión. Aristóteles da la impresión de querer ser siempre absolutamente exhaustivo, de no querer dejar de lado ni un solo detalle, ni un solo aspecto, ni una sola implicación de las cuestiones que aborda con una audacia y una capacidad de penetración ciertamente envidiables. Bajo este aspecto las introducciones a muchos de sus tratados, en las que suele trazar un esbozo de las cuestiones que luego intenta desarrollar, revisten la forma de una catarata desbordante de problemática. No me resisto a transcribir, para confirmar lo que digo, algunos párrafos del comienzo de su tratado sobre *El Alma*:

“Ante todo tal vez sea necesario determinar a qué género de cosas pertenece el alma y qué es, es decir, si es algo concreto y sustancial, o una cualidad o cantidad o alguna otra de las categorías admitidas; y, además, si es un ser potencial o más bien un acto, pues de esto se seguirían no pequeñas diferencias. Hay que investigar también si es divisible o indivisible, y si todas las almas son de la misma especie o no, y, caso que no sean de la misma especie, si difieren sólo en especie o también en género. Porque los que en nuestros días investigan sobre el alma sólo parecen prestar atención al alma humana. Habrá que dilucidar si la definición del alma es una, como la de animal, o si hay una diferencia específica para cada clase de almas, como hay una definición de caballo, de perro, de hombres y de dios... Luego, si es que no existen muchas almas, sino sólo partes de un alma, habrá que ver si hay que comenzar investigando el alma en su totalidad, o hay que comenzar por sus partes... Y aun suponiendo que haya que investigar primero las operaciones del alma, uno puede dudar de si hay que examinar primero los objetos de las mismas, como, pongo por caso, el objeto sensible antes que los sentidos, o el objeto inteligible antes que el intelecto. Además, parece que no sólo el conocimiento de la esencia es útil para examinar las causas de las propiedades de las sustancias... sino

que a su vez las propiedades pueden contribuir en gran parte al conocimiento de la esencia..." (*De An.*, 402 a 23 y ss.)

Esta incisiva y penetrante curiosidad, que en cuestiones teóricas se resuelve en una catarata de problemática, se traduce en el campo de lo empírico en una minuciosa observación de detalles y acopio de datos verdaderamente increíble. Los voluminosos libros de historia natural de Aristóteles recogen tal riqueza de peculiaridades morfológicas, anatómicas y funcionales de las distintas especies vivientes, que son pasmo de los especialistas actuales y aun, en medio de errores inevitables y comprensibles, han dado claves a los científicos modernos para descubrir e interpretar hechos poco conocidos. Los sistemas de nutrición, reproducción o locomoción de especies muy afines son distinguidos y analizados cuidadosamente. El interés de Aristóteles por la biología domina en realidad toda su filosofía: la biología es para él la ciencia clave o tipo de su estructuración mental, y por esto tiene tan particular inclinación por una concepción teleológica de toda la realidad y un interés por tipos fijos y bien determinados, que constituyen géneros y especies de todas las cosas. Se ha llegado a decir que la biología tiene para Aristóteles una función semejante a la que tienen en Platón las matemáticas. Bajo este aspecto se manifiesta también en Aristóteles un tipo de interés por lo concreto que preuncia ya lo que ha de ser el mundo helenístico. El gozo de Aristóteles en la contemplación de la realidad tal como es, aunque ésta pudiera presentarse como repugnante, se manifiesta en un pasaje de su tratado *De partibus animalium* (645a 7 ss.):

"Trataremos de la naturaleza de los seres vivientes, sin omitir nada ni de lo que tiene mayor dignidad ni de lo que puede ser más bajo. Porque aun en aquellos seres cuya contemplación puede ser repugnante a los sentidos, la naturaleza puede proporcionar un extraordinario placer al que se pone en actitud filosófica y busca comprender las causas de las cosas. En realidad somos capaces de gozar en la contemplación de tales seres cuando los vemos en sus representaciones artísticas, pues admiramos en ellas el arte del pintor o del escultor que las hizo. Si es así, sería extraño que la contemplación de las mismas obras de la naturaleza no nos produjera una satisfacción todavía mayor, si llegamos a descubrir sus causas..."

Ningún aspecto de la realidad queda fuera del interés de Aristóteles, quien está convencido de que la experiencia de la realidad en todas sus formas es la única fuente de conocimiento. Desde este punto de vista, Aristóteles es un realista y un empirista. Al comienzo del mismo tratado *De partibus animalium* (640a 13 ss.) expresa perfectamente su actitud científica: "Procuramos comprender ante todo los hechos, y entonces podremos pasar a investigar las causas". Y en otro tratado lo explica todavía más claramente: "Los principios que fundamentan toda ciencia particular se derivan de la experiencia: así, por ejemplo, de la observación astronómica se derivan los principios de la astronomía" (*Anal. Prior.*, I, 30, 46a, 18). Verdaderamente estamos en las antípodas de Platón y de su apelación a las Ideas puras e inmutables como garantía de conocimiento. Sin necesidad de suscribir en todo su rigor la tesis de Jaeger, según la cual Aristóteles habría ido perdiendo con los años el interés y la confianza en la metafísica, para entregarse a la ciencia empírica, parece cierto que se da en Aristóteles una cierta

desconfianza y aun tal vez cansancio de la razón pura y de la especulación. ¿No es esto parte esencial de la herencia que había de recibir el helenismo?

El mismo rasgo se manifiesta en el acusado historicismo de Aristóteles. Cuando comienza a tratar una cuestión, lo primero que suele hacer es darnos un resumen histórico-crítico de lo que sus predecesores opinaron en aquella materia. Aristóteles es, en este sentido, el padre de esa forma literaria tan propia del helenismo que es la doxografía. Su erudición histórica es tan asombrosa, que parece conocer absolutamente todo lo que en el mundo griego se había dicho o escrito acerca de los temas que él trata; y gracias a las citas y referencias que en él se encuentran — o que, derivadas de él se encuentran en los escritos de sus discípulos — conocemos nosotros muchos aspectos del pensamiento griego que de otra suerte se hubieran irremisiblemente perdido. En el Liceo, bajo la dirección de Aristóteles, se emprendió la recopilación sistemática de documentos históricos, ya fueran las constituciones políticas de los diversos Estados o las listas de vencedores dramáticos u olímpicos.

Cuando los anticuarios de la biblioteca de Alejandría o los cronólogos de la época ptolemaica reunían y sistematizaban mil datos de interés puramente histórico, no hacían sino seguir una pauta que había sido dada por Aristóteles en el trabajo de su equipo de eruditos del Liceo.

Para acabar de encuadrar a Aristóteles dentro de las tendencias del siglo iv, quiero referirme a algunos aspectos de su ética y de su política que son tal vez los que muestran más claramente cómo con el Estagirita ha entrado en el mundo griego un nuevo talante, una nueva forma de enfocar la vida. Todo el ideal de Platón había sido el de encontrar un fundamento absoluto y trascendental de la ética y de la política: se trataba de ligar la ética y la política a una metafísica absoluta. Aristóteles ya ha renunciado completamente a una pretensión de este género. Su ética tiene un carácter también empírico y fenomenológico, y apenas tiene ya que ver nada con su metafísica. En la *Ética a Eudemo*, que algunos consideran como una ética primeriza de Aristóteles (cf. Jaeger: *Aristóteles*, edic. castellana, p. 277 ss.), se deja sentir todavía el influjo platónico, y se dice que es el Sumo Bien el que determina la moralidad de las acciones humanas, de suerte que el fundamento de la moral está en la contemplación de este Sumo Bien para asemejarse lo más posible a él (*Eth. Eud.*, 1249a 21 ss.). El fin del hombre es “servir a Dios y contemplarle”. Pero esta manera de enfocar la ética, de tan claros resabios platónicos, desaparece totalmente en la *Ética a Nicómaco*. En ésta, lo mismo que en la *Metafísica*, Aristóteles descarta positivamente toda posibilidad de apelación a la Idea del Bien para fundamentar la moral, considerándola como inalcanzable y quimérica (cf. *Eth. Nic.*, 1096a 11; *Met.*, 986a y 999a, etc.). Ha sobrevenido el desencanto de la razón intuitiva, que ha sido sustituida por la razón empírica. Se abandona todo intento de fundamentación metafísica de la ética, para buscarle un fundamento antropológico-empírico. No es a partir de la Idea del Bien como hay que determinar lo que es bueno para el hombre, sino que a partir de lo que fenomenológicamente es bueno para el hombre se intentará esbozar un cuadro más descriptivo que esencial de lo que es el bien. Lo que es bueno para el hombre será lo que es conforme con su naturaleza conocida empíricamente, y en la práctica vendrá dado por el juicio moral del hombre “decente” — *spoudaios* —, cuyas acciones están dirigidas por el *nous*, es decir, por la facultad suprema y específicamente humana, y no sólo por sus apetitos o tendencias inferiores (*Eth. Nic.*, 1109a 24). También en Platón el juicio

práctico moral tenía que venir dado por un hombre privilegiado: pero en Platón este hombre era el filósofo que había contemplado la Idea del Bien, y se convertía en mero ejecutor de un Bien absoluto y predeterminado. En cambio, el hombre *spondaios* de Aristóteles ha de descubrir el bien en cada situación concreta mediante el recto uso de su propio principio racional. Platón anda siempre en búsqueda del Bien absoluto, y su ética, con la clara conciencia de que tal Bien no se encuentra en este mundo, se mueve siempre a impulsos de un anhelo de superar la mundanidad: es una ética abierta al infinito, y por esto es utópica. En cambio la ética de Aristóteles está cerrada y circunscrita a la cismundanidad, y lo único a que aspira es a la *eudaimonía* o equilibrio interior del hombre, con sus distintas tendencias y apetitos, bajo la guía de la razón. Si la ética de Aristóteles resulta estar así en las antípodas de la ética de Platón, está en cambio en el terreno en que se moverá la ética de la Stoa y de Epicuro. La razón ha tenido que recortar sus alas, y ya no puede tener la audacia de querer volar hacia un absoluto: ha de contentarse con buscar el bien a tientas, como un punto medio entre dos extremos. Es lo que Gilbert Murray llamaba "the failure of nerve", la pérdida de nervio y de vigor que acusa el hombre de la época helenística.

En la teoría política sucede exactamente lo mismo. El hombre ya no se atreve a buscar, como buscaba Platón, la clave mágica que pudiera ser solución absoluta y perfecta de los problemas políticos. A medida que va avanzando el siglo IV, avanza el caos político de los Estados griegos en guerras y disensiones interiores continuas: ya nadie puede entregarse a la ilusión de un Estado perfecto: "Hay que pensar en un sistema de gobierno que no sólo sea perfecto, sino que sea realizable y que pueda fácilmente adaptarse a todos los pueblos", dice Aristóteles, con evidente crítica del idealismo del que había sido su maestro (*Polit.*, 1228b). Por esto se coloca Aristóteles, también en el terreno político, en una actitud meramente empírica y fenomenológica. No pretende ya delinear el Estado perfecto, sino que se limita a analizar las formas de gobierno de hecho existentes, mostrando cómo todas ellas se derivan de ciertos principios inherentes a la naturaleza humana. Todas pueden ser válidas cuando realmente buscan el bien común (*Polit.*, 1279b), y todas se corrompen fácilmente cuando se ponen al servicio de intereses egoístas. Puesto en esta actitud meramente empírica y fenomenológica, la teoría política de Aristóteles se queda raquítica y sin vuelos. Ocupado en analizar las múltiples experiencias políticas que se iban haciendo en las distintas ciudades-estado, Aristóteles no llega a darse cuenta de que los días de la ciudad-estado están contados y de que los presupuestos sociales, económicos y culturales que habían permitido aquellas experiencias habían dejado de existir. Aristóteles no parece haber vislumbrado nada de la profunda revolución política que su discípulo Alejandro iba a operar en todo el mundo griego. Como puede sucederles fácilmente a los positivistas y empiristas en cuestiones sociopolíticas, Aristóteles era en realidad un conservador y hasta un retrógrado. En cierto sentido, Platón tiene rasgos mucho más progresistas. La política de Aristóteles es una política de intelectual de gabinete, y a pesar de su postura pretendidamente realista, se resuelve en puras elucubraciones de erudito. Tal vez no podía esperarse otra cosa de aquel hombre que llevó una vida de intelectual apátrida, y estuvo alejado de intervención directa en las lides políticas. En esto Platón, nacido entre las clases gobernantes de Atenas e implicado inevitablemente en

todos los asuntos de su ciudad — para no hablar de las fallidas experiencias de Siracusa —, le llevaba evidentemente alguna ventaja.

Hemos de poner fin a este deshilachado intento de estimar la postura de Platón y de Aristóteles en el momento histórico-cultural que les tocó vivir, en la primera mitad del siglo IV. Con todas las reservas con que ha de presentarse todo intento de apreciación generalizante, nos ha parecido que Platón puede considerarse como epílogo del racionalismo del gran siglo clásico, mientras que Aristóteles viene a ser como una especie de prólogo del helenismo. En Platón la razón hace un último y supremo esfuerzo por comprender el último sentido del mundo y, al sentirse incapaz de conseguirlo por sí misma, sale de sí misma y apela a algo más allá de ella misma, apelando a todo el complejo suprarracional que tenía honda raigambre en la tradición órfico-pitagórica de Grecia. En Aristóteles la razón creadora ha perdido ya vigor, confianza en sí misma y audacia, y se repliega a sus funciones críticas y sistematizadoras. Es verdad que se trata de una función crítica de altos vuelos, que bajo muchos aspectos es todavía creadora. Pero el movimiento de repliegue estaba iniciado. Durante muchos siglos los filósofos se contentarán con intentar describir e interpretar el mundo. Las grandes preguntas sobre el último porqué de las cosas quedarán fuera del campo de la filosofía propiamente dicha, como objeto del que se ocuparán movimientos místicos y religiosos. La filosofía será una filosofía de la resignación, que enseñará a sus secuaces a aceptar el mundo como es y hacer de él lo mejor que se pueda. Ha comenzado el helenismo como era de la minuciosa observación del mundo y del contentamiento o la resignación ante él.