



Aristóteles (384/383-322 a.C.): fue el espíritu filosófico quizás más universal de los griegos.
Dante lo definió como «maestro de aquellos que saben»

CAPÍTULO VII

ARISTÓTELES Y EL PERIPATO

I. LA CUESTIÓN ARISTOTÉLICA

1.1. *La vida de Aristóteles*

Aristóteles nació en el 384/383 a.C. en Estagira, en la frontera macedonia. Su padre, llamado Nicómaco, era un excelente médico que estaba al servicio del rey Amintas de Macedonia (padre de Filipo de Macedonia). Es presumible, por lo tanto, que durante cierto tiempo el joven Aristóteles, junto con su familia, haya vivido en Pela, donde se hallaba el palacio de Amintas, y allí haya frecuentado la corte. Sabemos con certeza que a los dieciocho años, es decir, en el 366/365 a.C., Aristóteles —que había quedado huérfano años atrás— viajó a Atenas e ingresó casi enseguida en la Academia platónica. Fue precisamente en la escuela de Platón donde Aristóteles maduró y consolidó su propia vocación filosófica de una manera definitiva, hasta el punto de que permaneció en la Academia durante veinte años, abandonándola sólo a la muerte de Platón. En la Academia Aristóteles trabó conocimiento con los científicos más famosos de aquella época, empezando por el célebre Eudoxo. Probablemente fue éste el personaje más influyente durante los primeros años en que Aristóteles frecuentó la Academia, período durante el cual Platón pasó una temporada en Sicilia. No cabe duda de que, a lo largo de los veinte años pasados en la Academia —años decisivos para la vida de un hombre— Aristóteles captó la esencia de los principios platónicos y los defendió a través de algunos escritos. Al mismo tiempo los sometió a profunda revisión, tratando de avanzar en nuevas direcciones. Al morir Platón (347 a.C.), cuando ya se encontraba a la mitad de su recorrido vital, Aristóteles prefirió dejar la Academia, porque la dirección de la escuela había recaído en Espeusipo. Éste acaudillaba la corriente de pensamiento más alejada de las convicciones que había ido madurando Aristóteles y, por lo tanto, abandonó Atenas y se instaló en Asia Menor.

Se abre, de este modo, una fase importantísima en la vida de Aristóteles. Junto con su célebre compañero de la Academia, Jenócrates, vivió primero en Aso —sobre la costa de la Tróade— donde fundó una escuela, en unión con los platónicos Erasto y Corisco, originarios de la ciudad de

Scepsi y que se habían convertido en consejeros de Hermías, hábil político, señor de Atarnco y de Aso. Aristóteles permaneció en Aso alrededor de tres años. Se trasladó luego a Mitilene en la isla de Lesbos impulsado probablemente por Teofrasto, nacido en una localidad de esa isla y que más tarde se transformaría en sucesor del propio Aristóteles. Tanto la fase de sus enseñanzas en Aso como la fase de Mitilene son fundamentales. Es probable que en Aso el Estagirita haya enseñado las disciplinas más estrictamente filosóficas, mientras que en Mitilene realizó en cambio investigaciones sobre ciencias naturales, iniciando y consolidando su valiosa colaboración con Teofrasto, quien desempeñará un papel muy importante en los destinos del Peripato.

En el 343/342 a. C. comienza un nuevo período en la vida de Aristóteles. Filipo el Macedonio lo llama a su corte y le confía la educación de su hijo Alejandro, personaje que estaba destinado a revolucionar la historia griega y que en aquel momento tenía trece años. Sin embargo nos ha llegado una información muy escasa acerca de las relaciones que se establecieron entre los dos personajes excepcionales —uno de los más grandes filósofos y uno de los más grandes políticos de todos los tiempos— que la suerte quiso unir. Si bien es cierto que Aristóteles pudo compartir la idea de unificar las ciudades griegas bajo el cetro de Macedonia, no entendió en ningún momento la idea de helenizar a los bárbaros y equipararlos con los griegos. En este ámbito el genio político del discípulo abrió perspectivas históricas bastante más nuevas y más audaces que las que correspondían a las categorías políticas del filósofo, puesto que se trataba de categorías básicamente conservadoras y, desde ciertos aspectos, incluso retrógradas. Aristóteles permaneció en la corte macedonia hasta que Alejandro subió al trono, hacia el 336 a. C. Es posible, sin embargo, que después del 340 a. C. haya vuelto a Estagira, cuando Alejandro ya se encontraba activamente comprometido en la vida política y militar.

Finalmente, en el 335/334 a. C., Aristóteles regresó a Atenas y alquiló algunos edificios cercanos a un pequeño templo consagrado a Apolo Liceo, de donde proviene el nombre de «Liceo» atribuido a la escuela. Como Aristóteles impartía sus enseñanzas mientras paseaba por los senderos del jardín vecino a los edificios, a su escuela también se le llamó «Peripato» (del griego *peripatos* = paseo) y sus seguidores fueron denominados «peripatéticos». El Peripato se contrapuso así a la Academia y durante determinado período de tiempo la eclipsó por completo. Éstos fueron los años más fecundos en la producción de Aristóteles, cuando se llevaron a cabo y se sistematizaron los tratados filosóficos y científicos que han llegado hasta nosotros.

En el 323 a. C., después de la muerte de Alejandro, hubo en Atenas una fuerte reacción antimacedonia, que también afectó a Aristóteles, culpable de haber sido maestro del gran monarca. Formalmente se le acusó de haber escrito en honor de Hermías un poema digno más bien de un dios. Para huir de sus enemigos, se retiró a Calcis, donde poseía bienes inmuebles heredados de su madre, dejando a Teofrasto la dirección del Peripato. Falleció en el 322 a. C., después de unos pocos meses de exilio.

1.2. Los escritos de Aristóteles

Los escritos de Aristóteles se dividen en dos grandes grupos: los exotéricos —compuestos en su mayoría de forma dialogada y destinados al gran público, es decir, afuera de la escuela— y los esotéricos, que constituyen al mismo tiempo el resultado y la base de la actividad didáctica de Aristóteles, no estaban destinados al público en general sino a los discípulos y eran por tanto un patrimonio interno de la escuela. El primer grupo de escritos se ha perdido en su totalidad: de ellos no nos quedan más que algunos títulos y algunos fragmentos. Quizás el primer escrito exotérico fuese el *Grillo o de la retórica* —en el que Aristóteles defendía la postura platónica en contra de Isócrates— y los últimos, el *Protréptico* y *De la filosofía*. Otros escritos juveniles dignos de mención son: *Acerca de las ideas*, *Acerca del Bien*, el *Eudemo o del alma*. La atención de los expertos se ha centrado particularmente en tales obras, de las que se ha logrado recuperar determinada cantidad de fragmentos. Otros escritos del período inicial no son para nosotros más que títulos vacíos.

Por lo contrario, ha llegado hasta nosotros la mayor parte de las obras de escuela, que versan sobre toda la problemática filosófica y sobre algunas ramas de las ciencias naturales. Recordemos en primer lugar las obras estrictamente filosóficas. El *Corpus Aristotelicum*, de acuerdo con su actual ordenamiento, se abre con el *Organon*, título con el que se designó más tarde el conjunto de los tratados de lógica: *Categorías*, *De la interpretación*, *Análíticos primeros*, *Análíticos segundos o posteriores*, *Los tópicos*, *Refutaciones de los sofistas*. A continuación, vienen las obras sobre filosofía natural: la *Física*, *Del cielo*, *La generación y la corrupción*, los *Meteoros*. Con éstas están vinculadas aquellas obras de psicología constituidas por el tratado *Sobre el alma* y por un grupo de opúsculos recogidos bajo el título de *Parva Naturalia*. Los catorce libros de la *Metafísica* son la obra más famosa. Luego, vienen los trabajos de filosofía moral y política: la *Ética a Nicómaco*, la *Gran Ética*, la *Ética a Eudemo*, la *Política*. Finalmente, hay que recordar la *Poética* y la *Retórica*. Entre las obras que se refieren a las ciencias naturales, recordaremos la vasta *Historia de los animales*, *De las partes de los animales*, *El movimiento de los animales*, *La generación de los animales*.

1.3. La cuestión acerca de la evolución de los escritos y la reconstrucción del pensamiento de Aristóteles

Hasta comienzos del siglo actual las obras de Aristóteles fueron leídas de manera unitaria y sistemática. Pero a partir de los años veinte, dicho método ha sido puesto en tela de juicio y se ha calificado de antihistórico, intentando substituirlo por el método histórico-genético, que se propone reconstruir la curva evolutiva del filósofo y leer sus obras en función de dicha curva. Werner Jaeger, fundador de este método, propone una curva evolutiva que se inicia en una postura inicial de adhesión al platonismo y prosigue después con un criticismo cada vez mayor hacia el platonismo y las ideas trascendentes. Luego, pasa a través de una posición metafísica vinculada con el interés por las formas inmanentes a la materia, para

llegar finalmente a una postura, si no de repudio, por lo menos de desinterés ante la metafísica y a un interés acentuado por las ciencias empíricas y por los datos constatados y clasificados empíricamente. En definitiva la historia espiritual de Aristóteles sería la historia de una desconversión del platonismo y de la metafísica, y de una conversión al naturalismo y al empirismo. Tal evolución se haría visible no sólo mediante una comparación entre lo que hemos logrado reconstruir de las obras exotéricas de Aristóteles —escritas en el período en que fue miembro de la Academia— y de las esotéricas, constituidas en su mayor parte por los cursos que Aristóteles dictó a partir del momento en que se instaló por su cuenta. Esa evolución se haría patente, asimismo, si tenemos en consideración únicamente a estas últimas obras, las esotéricas.

También éstas habrían sido elaboradas en fases sucesivas, a partir del período que el filósofo pasó en Aso. Habrían nacido con base en determinados núcleos originarios, muy platónicos, a los que paulatinamente se habrían añadido nuevos desarrollos en los que el Estagirita replanteaba los problemas desde nuevos puntos de vista, cada vez menos platónicos. Por lo tanto las obras de Aristóteles que leemos hoy habrían nacido mediante sucesivas estratificaciones y no sólo no poseerían una unidad literaria, sino que tampoco tendrían una homogeneidad filosófica y doctrinal. En realidad las obras de Aristóteles contendrían planteamientos de problemas y soluciones pertenecientes a momentos de la evolución del pensamiento aristotélico, no sólo distantes entre sí en cuanto al tiempo, sino también en cuanto a la inspiración teórica, lo que explicaría los contrastes existentes entre tales momentos y, a veces, sus patentes contradicciones.

Durante algunas décadas el método histórico-genético gozó de un éxito extraordinario, pero al cabo de medio siglo se ha agotado: al ir pasando paulatinamente por las manos de diferentes expertos, dio resultados no sólo distintos, sino contrarios a los que había obtenido Jaeger. Gracias a dicho método se han logrado gran cantidad de conocimientos acerca de los detalles de la filosofía aristotélica, especialmente del primer Aristóteles (se han intentado diversas reconstrucciones de las obras exotéricas). Ha aparecido toda una serie de contactos y de relaciones de los esotéricos con las doctrinas no escritas de Platón y con las de la Academia. Aristóteles ha dejado de ser aquel bloque monolítico al que antes se le comparaba: ha revelado unas raíces históricas concretas que antes se ignoraban o se menospreciaban, y ha manifestado en definitiva cuanto debe a su época y a sus predecesores. Sin embargo, hace ya tiempo que los expertos no creen en la posibilidad de reconstruir curvas evolutivas como la que propuso Jaeger. Si son leídas sin prejuicios, las obras de Aristóteles, aun careciendo de unidad literaria dado que se trata de lecciones y apuntes, revelan una unidad filosófica de fondo, aunque no de detalle y aunque se aprecien amplios márgenes de problematidad. Tal unidad es precisamente, y en último término, la que ha interesado a la cultura occidental y la que continúa interesando a quienes se plantean interrogantes filosóficos.

1.4. Las relaciones entre Platón y Aristóteles

A Aristóteles no se le puede comprender si no se comienza por establecer cuál es su postura frente a Platón. Si se atiende al núcleo estrictamente teórico, se encuentran determinadas e importantes coincidencias de fondo, que en épocas posteriores han sido demasiado a menudo dejadas de lado, debido a un interés por contraponer a ambos filósofos y convertirlos en símbolos opuestos. No obstante, ya Diógenes Laercio en la antigüedad escribía: «Aristóteles fue el más genuino de los discípulos de Platón.» Se trata de un juicio acertado, si se entienden sus términos en un sentido correcto. Discípulo genuino de un gran maestro no es, precisamente, aquel que repite al maestro, sino el que a partir de las teorías del maestro intenta superarlas yendo más allá que su maestro, dentro del espíritu de éste, como podremos ver.

Las diferencias importantes entre ambos filósofos no se encuentran en la vertiente filosófica, sino en la esfera de los demás intereses. Aristóteles en las obras esotéricas abandonó el elemento místico-religioso-escatológico, tan apreciable en los escritos de su maestro. Como hemos visto, sin embargo, se trata de aquel componente platónico que hunde sus raíces en la religión órfica y se nutre más de la fe y de creencia que de logos. Al dejar de lado este componente en las obras esotéricas (sigue presente, en cambio, en las exotéricas), Aristóteles ha querido proceder, sin lugar a dudas, a un discurso filosófico más riguroso.

Una segunda diferencia fundamental entre Platón y Aristóteles reside en lo siguiente: Platón se interesó por las ciencias matemáticas, pero no por las ciencias empíricas (excepto por la medicina) y, en general, no manifestó ningún interés por los fenómenos empíricos en sí mismos considerados. Aristóteles, en cambio, mostró un interés muy vivo por casi todas las ciencias empíricas (y escaso aprecio por las matemáticas) y por los fenómenos en cuanto tales, como puros fenómenos, y además le apasionó la recogida y la clasificación de datos empíricos sin más. Sin embargo, este componente —del que Platón carece— no debe llevarnos a engaño: lo único que prueba es que Aristóteles, además de intereses puramente filosóficos, también poseía intereses por las ciencias empíricas, de los cuales carecía su maestro. Finalmente, hay que advertir una última diferencia. La ironía y la mayéutica socráticas, combinándose con una excepcional fuerza poética dieron origen en Platón, al menos en sus escritos y probablemente también en sus lecciones orales, a un discurso siempre abierto, a un filosofar que se plantea como una búsqueda sin pausa. El distinto espíritu científico de Aristóteles debía conducir, por necesidad, a una orgánica sistematización de las diversas aportaciones, a una distinción entre temas y problemas según su respectiva naturaleza y también a una diferenciación de los métodos con que se afrontan y se solucionan los diversos tipos de problemas. Así, a la espiral platónica llena de movilidad, que tendía a implicar y a entrelazar siempre todos los problemas, debía seguirle una sistematización estable, fijada con carácter definitivo, que abarque los diversos problemas del saber filosófico. Tal sistematización servirá para señalar las vías maestras por las que transcurrirá la problemática filosófica posterior: metafísica, física, psicología, ética, política, estética, lógica.

2. LA METAFÍSICA

2.1. *Definición de la metafísica*

Aristóteles dividió las ciencias en tres grandes sectores: *a*) ciencias teóricas, es decir, ciencias que buscan el saber por sí mismo; *b*) ciencias prácticas, es decir, ciencias que buscan el saber para lograr por su intermedio la perfección moral, y *c*) ciencias creadoras o productivas, aquellas ciencias que buscan el saber con vistas a un hacer, con el propósito de producir determinados objetos. Las que poseen una dignidad y un valor más elevados son las primeras: la metafísica, la física —que abarca también la psicología— y la matemática. Por lo tanto, conviene iniciar nuestra exposición a partir de las ciencias teóricas, más aún, a partir de la más elevada de ellas: todas las demás ciencias adquieren su cabal significado gracias a ella y en función de ella.

¿Qué es la metafísica? Es sabido que el término «metafísica» (= lo que está más allá de la física) no es un término aristotélico. Quizás fue acuñado por los peripatéticos, si es que no surgió más tarde, con ocasión de la edición de las obras de Aristóteles realizada por Andrónico de Rodas, en el siglo I a.C.

En la mayoría de los casos Aristóteles utilizaba la expresión «filosofía primera» o incluso teología, en oposición a la filosofía segunda o física, pero el término metafísica fue considerado más expresivo y obtuvo las preferencias de la posteridad. En definitiva la filosofía primera constituye precisamente la ciencia que se ocupa de las realidades que están por encima de las realidades físicas. De manera constante y definitiva, fue denominado metafísica —siguiendo las huellas aristotélicas— todo intento del pensamiento humano que se propusiese ir más allá del mundo empírico para llegar a una realidad metaempírica.

Aristóteles definió la metafísica de cuatro maneras diferentes: *a*) la metafísica «indaga las causas y los principios primeros o supremos»; *b*) «indaga el ser en cuanto ser»; *c*) «indaga la substancia»; *d*) «indaga a Dios y la substancia suprasensible». Estas definiciones configuran y dan una perfecta expresión precisamente a las directrices de acuerdo con las cuales se había desarrollado todo el pensamiento precedente, desde Tales hasta Platón, directrices que ahora Aristóteles reúne en una síntesis poderosa. Adviértase que las cuatro definiciones aristotélicas de la metafísica no sólo se hallan en armonía con la tradición filosófica que precede al Estagirita, sino que están también en perfecta armonía entre sí. Una lleva estructuralmente a la otra y cada una de ellas conduce hacia las otras tres, en perfecta unidad. Quien busca las causas y los principios primeros, debe necesariamente encontrar a Dios, porque Dios es la causa y el primer principio por excelencia (en consecuencia, está haciendo teología). A partir de las demás definiciones, también se llega a idénticas conclusiones: preguntarse qué es el ser quiere decir preguntarse si sólo existe el ser sensible o también un ser suprasensible y divino (ser teológico). Asimismo, el problema sobre «qué es la substancia» implica el problema sobre «qué tipos de substancias existen», sólo las sensibles o también las suprasensibles y las divinas (lo cual es un problema teológico). Fundándose en esto, se comprende a la perfección que Aristóteles haya utilizado sin vaci-

lar el término «teología» para indicar la metafísica, dado que las otras tres dimensiones conducen estructuralmente a la dimensión teológica.

¿Para qué sirve esta metafísica?, quizás se pregunte alguien. Plantearse dicha pregunta significa situarse en un punto de vista antitético al de Aristóteles. Este afirma que la metafísica es la ciencia más elevada, precisamente porque no está vinculada con las necesidades materiales. La metafísica no es una ciencia que se proponga satisfacer objetivos prácticos o empíricos. Las ciencias que tienen esta clase de objetivos se hallan sometidas a éstos, no poseen un valor en sí y por sí, sino que valen en la medida en que llevan a cabo tales objetivos. En cambio, la metafísica es una ciencia que tiene valor en sí y por sí, porque su cuerpo reside en sí misma, y en este sentido es la ciencia libre por excelencia. En otras palabras, la metafísica no responde a necesidades materiales sino espirituales, a aquella necesidad que surge después de haber satisfecho las necesidades físicas: la pura necesidad de saber y conocer lo verdadero, la necesidad radical de responder a los «porqués» y, en especial al «porqué» último. Por ello Aristóteles escribe: «Todas las demás ciencias serán más necesarias para los hombres, pero no habrá ninguna superior a ella.»

2.2. Las cuatro causas

Una vez examinadas y explicadas las definiciones de metafísica desde el punto de vista formal, pasemos a examinar su contenido. Hemos dicho que la metafísica, en primer lugar, es presentada por Aristóteles como búsqueda de las causas primeras. Por lo tanto debemos establecer cuántas y cuáles son estas causas. Aristóteles ha llegado a la conclusión de que las causas deben necesariamente ser finitas en cuanto a su número y ha establecido que, por lo que respecta al mundo del devenir, se reducen a las cuatro siguientes, que ya habían sido vislumbradas confusamente por sus predecesores, en opinión del Estagirita: 1) causa *formal*; 2) causa *materia*; 3) causa *eficiente*, y 4) causa *final*.

Las dos primeras no son más que la forma o esencia y la materia, que constituyen todas las cosas y de las que más adelante tendremos que hablar con mayor detenimiento. Recuerdese que «causa» y «principio», para Aristóteles, significan «condición» y «fundamento». Ahora bien, materia y forma son suficientes para explicar la realidad desde un punto de vista estático. En cambio, si la consideramos dinámicamente, en su devenir —al producirse y al corromperse— entonces ya no basta con esos elementos. Es evidente, por ejemplo, que si consideramos a un hombre determinado desde un punto de vista estático, ese hombre se reduce a su materia (carne y huesos) y a su forma (alma). En cambio, si lo consideramos desde una perspectiva dinámica y preguntamos «cómo ha nacido», «quién lo ha engendrado» o «por qué se desarrolla y crece», entonces se hacen precisas otras dos causas o razones: la causa *eficiente* o *motora* —el padre que lo ha engendrado— y la causa *final*, la finalidad o el objetivo al que se encamina el devenir del hombre.

2.3. El ser y sus significados

Como hemos visto antes, Aristóteles nos ofrece en clave ontológica la segunda definición de metafísica: «Hay una ciencia que considera el ser en cuanto ser y las propiedades que le corresponden en cuanto ser. No se identifica con ninguna de las ciencias particulares. Ninguna de las demás ciencias considera el ser en cuanto ser universal, sino que, después de haber delimitado una de sus partes, cada ciencia estudia las características de dicha parte.» La metafísica, pues, considera el ser entero, mientras que las ciencias particulares únicamente consideran partes de él. La metafísica quiere llegar hasta las causas primeras del ser en cuanto ser, al «porqué» que da razón de la realidad en su totalidad. Las ciencias particulares se detienen en las causas particulares, en sectores particulares de la realidad.

¿Qué es el ser? Parménides y los eleáticos lo habían entendido como algo unívoco. Y la univocidad implica también la unicidad. Platón llevó a cabo un gran avance al introducir el concepto de «no-ser» como distinto, que permitía justificar la multiplicidad de los seres inteligibles. Platón, sin embargo, no se había atrevido a dar entrada en la esfera del ser al mundo sensible, que prefirió calificar de «intermedio» (*metaxy*) entre el ser y el no ser (porque deviene). Ahora Aristóteles introduce su gran reforma, que comporta una total superación de la ontología eleática: el ser posee múltiples significados y no uno solo. Todo lo que no sea pura nada pertenece con justo motivo a la esfera del ser, tanto si se trata de una realidad sensible como si se trata de una realidad inteligible. La multiplicidad y diversidad de significados del ser no implica una pura homonimia, porque todos y cada uno de los significados del ser comportan una referencia común a una unidad, es decir, una estructural referencia a la substancia. Por tanto el ser es substancia, o un accidente de la substancia, o una actividad de la substancia: siempre y en todos los casos, es algo que se relaciona con la substancia.

Aristóteles quiso efectuar una enumeración que abarcase todos los posibles significados del ser y distinguió así cuatro grupos fundamentales de significados: 1) el ser como *categorías* (o ser por sí); 2) el ser como *acto* y *potencia*; 3) el ser como *accidente*; 4) el ser como *verdadero* (y el no ser como falso).

1) Las *categorías* representan el grupo principal de significados del ser. Constituyen las divisiones del ser originarias o, como dice también Aristóteles, los supremos géneros del ser. Ésta es la lista de las categorías:

1. Substancia o esencia
2. Cualidad
3. Cantidad
4. Relación
5. Acción o actuar
6. Pasión o padecer
7. Dónde o lugar
8. Cuándo o tiempo
- (9). Tener, llevar
- (10). Estar

Hemos colocado entre paréntesis las dos últimas, porque Aristóteles las menciona en contadísimas ocasiones (quizás quiso llegar al número

diez en honor de la década pitagórica; en la mayoría de los casos, sólo se refiere a ocho categorías). Hay que advertir que, a pesar de que se trata de significados originarios, únicamente la primera categoría posee una substancia autónoma, mientras que todas las demás presuponen a aquélla y se fundamentan en su ser (la cualidad y la cantidad se dicen siempre de una substancia, las relaciones se dan entre substancias, y así sucesivamente).

2) El segundo grupo de significados, relativos a la potencia y el acto, es también muy importante. Se trata de significados originarios, que no se pueden definir haciendo referencia a otros elementos, sino exclusivamente en una recíproca relación entre ambos, ilustrada mediante ejemplos. Existe una gran diferencia entre un ciego y alguien que tenga los ojos sanos, pero cerrados; el primero no es vidente, mientras que el segundo sí lo es. Es vidente en potencia pero no en acto: sólo cuando abre los ojos llega a serlo en acto. Decimos de un trigal recién plantado que es trigo en potencia, mientras que de la espiga madura decimos que es trigo en acto. Esta distinción desempeña un papel esencial en el sistema aristotélico, solucionando diferentes aporías en diversos ámbitos. La potencia y el acto (pueden hallarse en potencia o en acto una substancia, una cualidad, etc.).

3) El ser accidental es el ser casual y fortuito (aquello que ocurre). Se trata de un modo de ser que depende de otro ser y que además no está vinculado con éste de una manera esencial (por ejemplo, ocurre simplemente que, en este momento, yo esté sentado, o pálido, etc.). Es un tipo de ser, por tanto, que no siempre es ni lo es en la mayoría de los casos, sino que es a veces, casualmente.

4) El ser como verdadero es aquel tipo de ser característico de la mente humana, que piensa las cosas y sabe unirlas tal como están unidas en la realidad o separarlas tal como están separadas en la realidad. El ser falso, o mejor dicho, el no-ser falso aparece cuando la mente une lo que no está unido, o separa lo que está unido en la realidad.

La lógica se encarga de estudiar este último tipo de ser. Con respecto al ser accidental, no existe ciencia alguna, porque la ciencia no versa sobre lo fortuito, sino sobre lo necesario. La metafísica estudia sobre todo los dos primeros grupos de significados. Como se ha podido apreciar, todos los significados del ser giran en torno al significado central de substancia y, en consecuencia, la metafísica se ocupará de ella en especial: «Verdaderamente, lo que desde los tiempos antiguos, tanto antes como ahora, y siempre, constituye el eterno objeto de búsqueda o el eterno problema: "¿qué es el ser?", equivale a esto otro: "¿qué es la substancia?" (...); por eso también nosotros, principal, fundamental y únicamente, por así decirlo, debemos examinar qué es el ser entendido en este significado.»

2.4. La problemática relacionada con la substancia

Si se tiene en cuenta lo que acaba de manifestarse, es lógico que Aristóteles defina la metafísica como una teoría de la substancia. También esto explica por qué la problemática de la substancia es la más compleja y la más ardua, dado que dicha noción es el eje en torno al cual giran los demás significados del ser. Aristóteles considera que son dos los principa-

les problemas relativos a la substancia ① ¿Qué substancias existen? ¿Existen sólo substancias sensibles (como sostienen algunos filósofos) o también hay substancias suprasensibles (como afirman otros filósofos)? ② ¿Qué es la substancia en general, es decir, qué debe entenderse cuando se habla de substancia en general? El problema decisivo al que hay que responder es el enunciado en primer término. Sin embargo, es preciso comenzar por responder antes al segundo, porque «todos admiten que algunas cosas sensibles son substancias» y porque resulta metodológicamente oportuno «comenzar por aquello que para nosotros es más evidente» (y que todos admiten), avanzando luego hacia aquello que a los hombres nos resulta menos evidente (aunque en sí y por sí, por su propia naturaleza, sea más cognoscible).

¿Qué es entonces la substancia en general? ① Los naturalistas afirman que el principio substancial reside en los elementos materiales; ② los platónicos lo atribuyen a la Forma ③ en cambio, a los hombres corrientes les parece que son substancias el individuo y la cosa concreta, hechos al mismo tiempo de forma y de material. ¿Quién está en lo cierto? Según Aristóteles, tienen razón todos y ninguno, al mismo tiempo, dado que estas respuestas —por separado— resultan parciales, unilaterales. En conjunto, por lo contrario, configuran la verdad.

① La materia (*hyle*) es, sin duda, un principio constitutivo de las realidades sensibles, porque sirve como substrato de la forma (la madera es el substrato de la forma del mueble, la cerámica es el substrato del jarrón, etc.). Si eliminásemos la materia, eliminaríamos todas las cosas sensibles. No obstante, la materia por sí misma es potencialidad indeterminada y únicamente puede actualizarse y transformarse en algo determinado si recibe tal determinación mediante una forma. La materia, pues, sólo impropiamente es substancia.

② La forma, en cambio, en la medida en que es el principio que determina, actualiza, realiza la materia, constituye aquello que es cada cosa —su esencia— y por lo tanto es substancia de pleno derecho (Aristóteles utiliza la expresión «lo que es» o «lo que era el ser», que los latinos traducirían como *quod quid est, quod quid erat esse*, y se sirve sobre todo de la palabra *eidos*, forma). No se trata, sin embargo, de la forma tal como la entendía Platón (la forma supraceleste transcendente), sino de una forma que es el elemento constitutivo intrínseco de la cosa misma (es una forma-en-la-materia).

③ También el compuesto de materia y forma, que Aristóteles denomina *synolon* (que significa precisamente el conjunto o el todo constituido por la materia y la forma) es substancia de pleno derecho, ya que reúne la substancialidad del principio material y del principio formal.

Por todo ello, alguno ha querido afirmar que substancia primera, en sentido estricto, son el compuesto y el individuo, y que la forma es una substancia segunda. Estas afirmaciones, que aparecen en las *Categorías*, son negadas por la *Metafísica*, donde se dice expresamente: «Llamo forma a la esencia de cada cosa y a la substancia primera.»

Por lo demás, el hecho de que Aristóteles en ciertos textos parezca indicar que el individuo y el compuesto concreto son la substancia por excelencia, mientras que en otros textos se considere que la forma es la substancia por excelencia, sólo constituye una aparente contradicción. En

efecto, según el punto de vista en que uno se sitúe, cabe reponder de un modo o de otro. Desde un punto de vista empírico, que se limite a constatar los hechos, es evidente que el compuesto o el individuo concreto parece ser la substancia por excelencia. En cambio, no sucede lo mismo desde el punto de vista estrictamente teórico y metafísico: la forma es principio, causa y razón de ser —esto es, fundamento— y en relación con ella, el compuesto es principiado, causado y fundado. En este sentido estricto, la forma es la substancia por excelencia y con la más elevada justificación. En conclusión, *quoad nos*, lo concreto es la substancia por excelencia; en sí misma y por naturaleza, la substancia por excelencia es la forma. Por otro lado, si el compuesto agotase el concepto de substancia en cuanto tal, no sería pensable como *substancia nada que no fuese compuesto*. Así, Dios —y, en general, lo inmaterial y lo suprasensible— no podrían ser substancia. Por consiguiente, el problema de su existencia quedaría prejuzgado desde un principio.

Para finalizar, debemos decir que de este modo el sentido del ser se halla plenamente determinado. El ser, en su significado más fuerte, es la substancia. Ésta, en un sentido (impropio) es materia, en un segundo sentido (más apropiado) es compuesto y en un tercer sentido (y por excelencia) es forma. Por lo tanto, la materia es ser; el compuesto es ser, en un grado mayor, y la forma es ser, en el sentido más elevado del término. Se comprende así por qué Aristóteles calificó la forma de «causa primera del ser» (precisamente en la medida en que informa la materia y da fundamento al compuesto

2.5. La substancia, el acto, la potencia

Las doctrinas expuestas deben ser complementadas con algunas puntualizaciones en relación con la potencia y el acto referidos a la substancia. La materia es potencia, potencialidad, en el sentido de que es una capacidad de asumir o de recibir la forma: El bronce es potencia de la estatua, porque es una capacidad efectiva de recibir y de asumir la forma de la estatua. La madera es potencia de los diversos objetos que se pueden fabricar con madera, porque es una capacidad concreta de asumir las formas de esos diferentes objetos. La forma, en cambio, se configura como acto o actualización de esa capacidad. El compuesto de materia y forma, si se considera en cuanto tal, será predominantemente acto; si se considera en su forma, será sin duda acto o entelequia; si se considera en su materialidad, en cambio, será mezcla de potencia y acto. Por consiguiente, todas las cosas que poseen materia siempre tienen en cuanto tales mayor o menor potencialidad. Por lo contrario, los seres inmatereales —las formas puras— son puro acto y están exentos de potencialidad.

Aristóteles, como ya hemos mencionado, también concede al acto el nombre de «entelequia», que significa realización, perfección actualizante o actualizada. El alma, en tanto que esencia y forma del cuerpo, es acto y entelequia del cuerpo (como veremos con más detenimiento dentro de poco); en general, todas las formas de las substancias sensibles son acto y entelequia. Por su parte, Dios es pura entelequia (al igual que las demás inteligencias motoras de las esferas celestes).

El acto, sigue diciendo Aristóteles, posee absoluta prioridad y superioridad sobre la potencia. Ésta no se puede conocer, en cuanto tal, si no se lo relaciona con el acto del cual es potencia. Además, el acto —que es forma— es condición, regla, fin y objetivo de la potencialidad (la realización de la potencialidad siempre tiene lugar mediante la forma). Por último, el acto es ontológicamente superior a la potencia, porque constituye el modo de ser de las substancias eternas.

2.6. La substancia suprasensible

Para completar el conocimiento del edificio metafísico aristotélico, nos queda por examinar el procedimiento que Aristóteles utiliza para demostrar la existencia de la substancia suprasensible. Las substancias son las realidades primeras, en el sentido de que todos los demás modos de ser —como hemos dicho repetidas ocasiones— dependen de la substancia. Por lo tanto, si todas las substancias fuesen corruptibles, no existiría absolutamente nada que fuese incorruptible. Sin embargo, dice Aristóteles, el tiempo y el movimiento son sin duda incorruptibles. El tiempo no ha sido engendrado y tampoco se corromperá. Antes de la generación del tiempo, tendría que haber existido un «antes», y con posterioridad a la destrucción del tiempo, debería haber un «después». Empero, «antes» y «después» no son otra cosa que tiempo. En otras palabras: el tiempo es eterno. El mismo razonamiento es válido también en el caso del movimiento, porque según Aristóteles el tiempo no es más que una determinación del movimiento. En suma, la eternidad del primero servirá para postular también la eternidad del segundo.

¿Con qué condición podrá subsistir un movimiento (o un tiempo) eterno? Fundándose en los principios establecidos por él al estudiar las condiciones del movimiento en la *Física*, el Estagirita responde: sólo en el caso de que subsista un primer Principio que sea su causa. ¿Y cómo debería ser este principio, para ser causa de un movimiento eterno?

a En primer lugar, afirma Aristóteles, el Principio tiene que ser eterno: si el movimiento es eterno, también debe serlo su causa.

b En segundo lugar, el Principio debe ser inmóvil: sólo lo inmóvil es «causa absoluta» de lo móvil. En la *Física* demostró Aristóteles este punto con todo rigor. Todo lo que está en movimiento, es movido por otro; este otro, si es movido a su vez, es movido por otro. Una piedra, por ejemplo, es movida por un bastón, el bastón a su vez es movido por la mano y ésta es movida por el hombre. Para explicar cualquier movimiento, hay que apelar a un principio que, en cuanto tal, no se ha movido, por lo menos con relación a aquello que él mueve. Sería absurdo el pensar que cabe la posibilidad de irse remontando de motor en motor hasta lo infinito: un proceso que llegue hasta lo infinito es siempre impensable en estos casos. Si esto es así, no sólo deben existir principios o motores relativamente inmóviles, que dan razón de cada movimiento en particular, sino que *a fortiori* debe haber un Principio absolutamente primero y absolutamente inmóvil, del cual depende el movimiento de todo el universo.

c Por último, el principio debe estar totalmente exento de potencialidad, es decir, debe ser un puro acto. Si tuviese potencialidad, resultaría

que no siempre sería movimiento en acto. Esto es algo absolutamente absurdo: en tal caso, no existiría un movimiento eterno de los cielos, un movimiento siempre en acto. Éste es el motor inmóvil, la substancia suprasensible que estábamos buscando.

Este primer motor, ¿cómo puede mover, permaneciendo absolutamente inmóvil? En el ámbito de las cosas que conocemos, ¿existe acaso algo que logre mover sin moverse él mismo? Aristóteles responde señalando como ejemplo de ello el objeto del deseo y de la inteligencia. El objeto del deseo es lo que es bello y bueno: lo bello y lo bueno atraen la voluntad del hombre, sin moverse para nada ellos mismos. Del mismo modo, sin moverse, lo inteligible mueve la inteligencia. Análogamente, el primer motor mueve igual que el objeto de amor atrae al amante y, en cuanto tal, permanece absolutamente inmóvil. Como se hace evidente, la causalidad del primer motor no es una causalidad de tipo eficiente (como la ejercida por una mano que mueve un cuerpo, o por un escultor que trabaja el mármol, o por un padre que engendra un hijo). Hablando con propiedad, se trata de una causalidad final (Dios atrae y por tanto mueve como perfección que es).

El mundo no ha tenido un comienzo/No ha existido un momento en el que haya habido un caos (o un no-cosmos): si así hubiese sido, el teorema de la prioridad del acto sobre la potencia habría caído en una contradicción. Primero, habría existido el caos —que es potencia— y luego el mundo, que es el acto. Esto resulta tanto más absurdo, en la medida en que Dios, por ser eterno, desde siempre ha atraído como objeto de amor al universo, el cual desde siempre ha debido existir tal como es.

> 2.7. Los problemas concernientes a la substancia suprasensible

Una vez demostrada la existencia de la substancia suprasensible antes de concluir debemos solucionar tres cuestiones: 1) cuál es la naturaleza de dicha substancia; 2) si existe una sola, o hay muchas; 3) cuáles son sus relaciones con lo sensible.

1) El Principio del cual dependen el cielo y la naturaleza es Vida. ¿Qué vida? La más excelente y perfecta de todas: la vida que a nosotros sólo nos es posible durante breve tiempo, la vida del puro pensamiento, la vida de la actividad contemplativa. Éste es el magnífico texto en el que Aristóteles describe la naturaleza del motor inmóvil:

De un principio de esta clase, pues, dependen el cielo y la naturaleza. Y su modo de vivir es el más excelente: es aquel modo de vivir que a nosotros sólo se nos concede durante breve tiempo. En ese estado Él permanece siempre. Para nosotros esto resulta imposible, pero para Él no es imposible, porque el acto de su vivir es placer. También para nosotros, la vigilia, la sensación y el conocimiento son placenteros en grado sumo, precisamente porque son acto y en virtud de ello también son esperanzas y recuerdos (...). Si en esta afortunada condición en la que nosotros a veces nos encontramos, Dios se halla de modo perenne, se trata de algo maravilloso; si Él se halla en una condición superior, es algo todavía más maravilloso. Y Él, efectivamente, se encuentra en esta condición. Y Él también es Vida, porque la actividad de la inteligencia es vida, y Él es precisamente esa actividad. Y su actividad, que subsiste por sí misma, es vida óptima y eterna. Decimos que Dios, en efecto, es viviente, eterno y óptimo; por ello, a Dios le corresponde una vida perenne continua y eterna: éste, pues, es Dios.

¿En qué piensa Dios? Dios piensa la cosa más excelente. La cosa más excelente, empero, es Dios mismo. Dios, pues, se piensa a Sí mismo: es actividad contemplativa de Sí mismo, «es pensamiento de pensamiento». Éstas son las afirmaciones textuales del filósofo: «El pensamiento que es pensamiento o en cuanto tal tiene por objeto aquello que es por sí mismo más excelente, y el pensamiento que es tal en máximo grado tiene por objeto aquello que es excelente en máximo grado. La inteligencia se piensa a sí misma, captándose como inteligible. Se convierte en inteligible al intuirse y pensarse a sí misma, de modo tal que coinciden inteligencia e inteligible. La inteligencia es aquello que es capaz de captar lo inteligible y la substancia, y está en acto cuando los posee. Por lo tanto, más aún que aquella capacidad, es esta posesión lo que tiene de divino la inteligencia, y la actividad contemplativa, es lo más placentero y lo más excelente que existe. Por tanto, si la Inteligencia divina es lo más excelente que existe, se piensa a sí misma, y su pensamiento es pensamiento de pensamiento.»

Dios, pues, es eterno, inmóvil, acto puro, está exento de potencialidad y de materia, es vida espiritual y pensamiento de pensamiento. Al ser así, como es obvio, no puede tener un tamaño determinado y debe carecer de partes y ser indivisible. Asimismo, debe ser impassible e inalterable.

2) ¿Esta substancia es única o acaso existen otras que le sean afines? Aristóteles no creyó que el motor inmóvil bastase para explicar, él solo, el movimiento de todas las esferas que en su opinión constituían el cielo. Una sola esfera es la que se encarga de mover las estrellas fijas, que poseen un movimiento sumamente regular. Pero entre las estrellas y la tierra existen otras 55 esferas, las cuales moviéndose con movimientos diferentes son las que explican los movimientos de los demás astros. Tales esferas son movidas por inteligencias análogas al motor inmóvil, inferiores a él y ordenadas según una jerarquía descendente. También se hallan jerárquicamente ordenadas, en paralelo con las inteligencias, las distintas esferas situadas entre la esfera de las estrellas fijas y la tierra. ¿Es esto una forma de politeísmo?

Para Aristóteles, al igual que para Platón —y, en general, para los griegos— lo divino designa un ámbito amplio, en el cual entran, por diversos motivos, realidades múltiples diferentes. Ya en los naturalistas, lo divino abarcaba estructuralmente numerosos entes. Lo mismo cabe afirmar de Platón. Igualmente, para Aristóteles el motor inmóvil es divino, las substancias suprasensibles y los inmóviles motores de los cielos son divinos y también es divina el alma intelectual de los hombres. Es divino todo lo que es eterno e incorruptible. Una vez establecido esto, hay que agregar que Aristóteles realizó un intento unificador. Antes que nada, reservó sólo para el primer motor la utilización explícita del término Dios en sentido fuerte, reafirmó su unicidad y de ésta dedujo también la unicidad del mundo. El duodécimo libro de la *Metafísica* se cierra con la solemne afirmación de que las cosas no quieren estar mal gobernadas por una multiplicidad de principios, afirmación sancionada además por un significativo verso de Homero: «El gobierno de muchos no es bueno, que haya un solo comandante.»

En Aristóteles, pues, se da un monoteísmo más tendencial que efectivo. Tendencial, porque Aristóteles trató de separar nítidamente el primer motor de los demás motores, colocándolo sobre un plano distinto por

completo, de modo que pudiese ser calificado de «único» con toda legitimidad, deduciendo de ese mismo rasgo la unicidad del mundo. Por otra parte, se quebranta esta exigencia tendencial, ya que las 55 substancias motoras son asimismo substancias eternas e inmateriales, que no dependen del primer motor en cuanto a su ser. El Dios aristotélico no es el creador de las 55 inteligencias motoras, y de aquí surgen todás las dificultades que hemos comentado. El Estagirita no ha explicado en lo más mínimo la relación exacta que se da entre Dios y estas substancias y las esferas que ellas mueven. La edad media transformará estas substancias en las famosas inteligencias angélicas de carácter motor, pero solamente podrá llevar a cabo esta transformación apelando al concepto mismo de creación.

3) Dios se piensa a sí mismo, pero no piensa las realidades del mundo y de los hombres individuales, cosas imperfectas y mutables. Para Aristóteles, en efecto, es absurdo que la Inteligencia divina piense determinadas cosas; ella piensa lo que es más divino y más digno de honor, y el objeto de su pensar es aquello que no cambia. Esta limitación del Dios aristotélico depende del hecho de que Él no creó el mundo, sino que es más bien el mundo el que, en cierto sentido, se ha producido en tendencia hacia Dios, atraído por la perfección.

Otra limitación del Dios aristotélico, que posee el mismo fundamento que la anterior, consiste en el hecho de que Él es objeto de amor, pero no ama (o como máximo, sólo se ama a sí mismo). Los individuos en cuanto tales no son, para nada, objeto del amor divino: Dios no se inclina hacia los hombres y, menos aún, se inclina hacia el hombre individual. Cada hombre, como cada cosa, tiende hacia Dios de un modo peculiar, pero Dios, como no puede conocer a ninguno de los hombres en particular, tampoco los puede amar. En otras palabras: Dios sólo es amado, pero no es amante; es objeto pero no sujeto de amor. Para Aristóteles, al igual que para Platón, es impensable que Dios (lo absoluto) ame algo (algo distinto a sí mismo), puesto que el amor es siempre una tendencia a poseer algo de lo cual se carece y Dios no carece de nada. Para los griegos resulta totalmente desconocida la dimensión del amor como don gratuito de sí mismo. Además, Dios no puede amar, porque es inteligencia pura y —según Aristóteles— la inteligencia pura es impassible y, en cuanto tal, no ama.

2.8. Relaciones entre Platón y Aristóteles en torno a lo suprasensible

Aristóteles criticó severamente el mundo de las ideas platónicas mediante numerosos argumentos, demostrando que si dichas ideas estuviesen separadas, es decir, fuesen trascendentes —como afirmaba Platón— no podrían ser causa de la existencia de las cosas y tampoco podrían serlo de su cognoscibilidad. Para poder desempeñar esta función, es preciso que las formas se integren en el mundo sensible y se vuelvan inmanentes. La doctrina del «sinolo» de materia y forma constituye la propuesta que presenta Aristóteles como alternativa a Platón. Aristóteles, sin embargo, no pretende con esto negar la existencia de realidades suprasensibles, como ya hemos comprobado ampliamente, sino limitarse a negar que lo supra-

sensible sea como Platón lo imaginaba. El mundo de lo suprasensible no es un mundo de inteligibles, sino de inteligencias, en cuyo vértice se halla la inteligencia suprema. Las ideas o formas, en cambio, son la trama inteligible de lo sensible, como hemos dicho.

Aristóteles representa un indudable avance con respecto a Platón, en lo que a este tema se refiere, pero en el ardor de la polémica efectuó un eorte demasiado tajante entre el intelecto y las formas inteligibles. Las diversas formas parecerían surgir como resultado de la atracción que Dios ejerce sobre el mundo y debido a los movimientos celestes provocados por aquella atracción, pero no constituyen pensamientos de Dios. Debían pasar aún varios siglos para que se lograra sintetizar la propuesta platónica con la aristotélica, convirtiendo el mundo de las formas en el cosmos noético presente en el pensamiento de Dios.

3. LA FÍSICA Y LA MATEMÁTICA

3.1. *Características de la física aristotélica*

Para Aristóteles, la segunda ciencia teórica es la física o filosofía segunda, cuyo objeto de investigación consiste en la substancia sensible (que es segunda con respecto a la suprasensible, primera), intrínsecamente caracterizada por el movimiento, a diferencia de la metafísica, que tenía por objeto la substancia inmóvil. La palabra «física» quizás pueda provocar que el lector moderno se llame a engaño. Para nosotros, la física se identifica con la ciencia de la naturaleza en el sentido de Galileo, es decir, interpretada cuantitativamente. En cambio para Aristóteles la física es la ciencia de las formas y de las esencias. Comparada con la física moderna, la aristotélica resulta una ontología o una metafísica de lo sensible, más que una ciencia positiva.

Por lo tanto, no habrá de sorprendernos el hecho de que en los libros de la *Física* se hallen numerosas consideraciones de carácter metafísico, dado que los ámbitos de las dos ciencias se comunican estructuralmente entre sí. Lo suprasensible es causa y razón de lo sensible, y tanto la indagación metafísica como la indagación física (aunque con un sentido distinto) acaban en lo suprasensible.

Más aún: el método de estudio que se aplica a ambas ciencias es idéntico o, por lo menos, afín.

3.2. *Teoría del movimiento*

Si la física es la teoría de la substancia en movimiento, se hace evidente que la explicación de ese movimiento constituirá su parte principal. Sabemos ya cómo es que el movimiento se convirtió en problema filosófico, después de haber sido negado como apariencia ilusoria por los eleáticos. También sabemos que, desde la época de los pluralistas, el movimiento se transformó en una noción recuperada y, en parte, justificada. Nadie, sin embargo, y ni siquiera Platón, había sabido establecer en qué consistía su esencia y su estatuto ontológico.

Los eleáticos habían negado el devenir y el movimiento porque —de acuerdo con las tesis de fondo que aquéllos mantenían— suponían un no-ser, en el sentido antes mencionado. Aristóteles llega a la solución de la aporía con toda brillantez.

Gracias a la metafísica sabemos que el ser posee muchos significados y que un grupo de estos significados se halla determinado por la pareja «ser en potencia» y «ser en acto». Comparado con el ser en acto, puede llamarse no-ser al ser en potencia o, más exactamente, no ser en acto. Como es evidente, se trata de un no-ser relativo, dado que la potencia es real, porque es capacidad real y posibilidad efectiva de llegar al acto. Ahora bien, el movimiento o el cambio en general consisten, precisamente, en pasar desde el ser en potencia hasta el ser en acto (el movimiento es «el acto o la actualización de lo que es en potencia en cuanto tal», afirma Aristóteles).

Así, el movimiento no supone en absoluto el no-ser como una nada, sino el no-ser como potencia, lo cual es una forma de ser, se desarrolla en el cauce del ser y constituye un paso desde el ser (potencial) hasta el ser (actualizado). No obstante, Aristóteles agrega otros razonamientos en torno al movimiento y llega a establecer cuáles son todas las formas posibles de movimiento y cuál es su estructura ontológica.

Volvamos, otra vez, a la distinción originaria entre los diversos significados del ser. Hemos visto que la potencia y el acto se refieren a las diversas categorías y no sólo a la primera. Por consiguiente, también el movimiento, que es un paso desde la potencia al acto, se referirá a las diversas categorías. Por ello, de la lista de las categorías cabe deducir las diversas formas de cambio. Considérense en particular las categorías de 1) substancia, 2) cualidad, 3) cantidad y 4) lugar.

- 1) El cambio según la substancia es la generación y la corrupción.
- 2) El cambio según la cualidad es la alteración.
- 3) El cambio según la cantidad es el aumento y la disminución.
- 4) El cambio según el lugar es la traslación.

«Cambio» es un término genérico que se adecua a estas cuatro situaciones; «movimiento», por lo contrario, es una palabra que designa genéricamente las últimas tres y, de modo específico, la última.

En todas sus formas, el devenir supone un substrato (el ser potencial), que pasa desde un término hasta su opuesto; en el primer caso, desde un término hasta su contradictorio, y en los otros tres, desde un término hasta su contrario. La generación consiste en que la materia asuma una forma, mientras que la corrupción es una pérdida de la forma. La alteración es una mutación de la cualidad, y el aumento y la disminución consisten en pasar desde lo pequeño hasta lo grande, y viceversa; el movimiento local es el paso desde un punto hasta otro punto. Sólo los compuestos (los sinolos) de materia y forma pueden cambiar, porque sólo la materia implica potencialidad: la estructura hilemórfica (integrada por materia y forma) de la realidad sensible, que necesariamente implica materia —y por tanto potencialidad— es la raíz de todo movimiento.

3.3. *El espacio, el tiempo, lo infinito*

Las nociones de espacio y tiempo se hallan vinculadas con esta concepción del movimiento.

1) Los objetos son y se mueven no en el no-ser (que no es), sino en un «donde», en un lugar, que tiene que ser algo. Además, según Aristóteles, existe un lugar natural hacia el que cada elemento parece tender por su propia naturaleza: el fuego y el aire tienden hacia la altura, y la tierra y el agua hacia abajo. Alto y bajo no son algo relativo, sino determinaciones naturales.

Entonces, ¿qué es el lugar? Aristóteles efectúa una primera caracterización del fenómeno, distinguiendo entre el lugar que es común a muchas cosas, y el lugar que es propio de cada objeto: «El lugar, por una parte, es aquel sitio común en el que están todos los cuerpos; por otra, es el sitio particular en el que, de manera inmediata, está un cuerpo (...), y si el lugar es aquello que contiene de manera inmediata a cada cuerpo, será entonces un cierto límite.» Posteriormente Aristóteles precisa lo siguiente: «El lugar es lo que contiene aquel objeto del cual es lugar y que no es nada de la cosa misma que ese objeto contiene.» Uniendo las dos descripciones, el lugar será «el límite del cuerpo continente, en cuanto se halla contiguo al contenido».

Por último Aristóteles manifiesta que no hay que confundir el lugar con el recipiente. El primero es inmóvil, mientras que el segundo es móvil. En cierto sentido, cabe decir que el lugar es el recipiente inmóvil, mientras que el recipiente es un lugar móvil: «Y al igual que el vaso es un lugar transportable, así también el lugar es un vaso que no se puede transportar. Por eso, cuando una cosa que está dentro de otra, se mueve y se cambia en una cosa movida —como un barquichuelo en un río— ésta se sirve de lo que contiene como de un vaso, más bien que de un lugar. El lugar, por lo contrario, ha de ser inmóvil; por ello el río entero es lugar, porque lo entero es inmóvil. El lugar, pues, es el primer límite inmóvil del continente.» Esta definición se hizo muy famosa y los filósofos medievales la fijaron en la fórmula siguiente: *terminus continentis immobilis primus*.

De acuerdo con esta concepción del espacio, el movimiento general del cielo sólo será posible en sentido circular, es decir, sobre sí mismo. El vacío resultará impensable. De hecho, si se entiende como proponían los filósofos anteriores, en cuanto lugar en el que no hay nada, representa una contradicción flagrante con respecto a la definición que acabamos de ofrecer.

2) ¿Qué es el tiempo, esa misteriosa realidad que parece huir continuamente, dado que en él «algunas partes han sido, otras van a ser, pero ninguna es»? Aristóteles, para resolver la cuestión, apela al movimiento y al alma. El tiempo se halla estrechamente conectado con el movimiento, como consecuencia de que, cuando no percibimos movimiento o cambio, tampoco percibimos el tiempo. Ahora bien, la continuidad es una característica del tiempo, en sentido general. En lo que es continuo se distinguen el «antes» y el «después», y el tiempo se halla íntimamente vinculado a esta distinción entre antes y después. Escribe Aristóteles: «Cuando hemos determinado el movimiento mediante la distinción del antes y el después, también conocemos el tiempo y entonces decimos que el tiempo realiza su

recorrido, cuando percibimos el antes y el después en el movimiento.» De aquí procede la célebre definición: «el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después.»

Ahora bien, la percepción del antes y el después —y a través de ella, el número del movimiento— supone necesariamente el alma: «Cuando (...) pensamos los extremos como algo distinto del medio, y el alma nos sugiere que los instantes son dos —el antes y el después— entonces nosotros decimos que entre estos instantes existe un tiempo, puesto que el tiempo parece ser aquello que está determinado por el instante y éste permanece como fundamento.»

Si el alma es el principio espiritual numerador y condición, por tanto, de la distinción entre el número y lo numerado, entonces el alma se convierte en *conditio sine qua non* del tiempo mismo, y se comprende perfectamente la aporía que plantea Aristóteles en este texto de enorme importancia histórica: «Cabría (...) dudar si el tiempo existe o no, sin la existencia del alma. Si no se admite la existencia del numerador, tampoco habrá número. El número es lo que ha sido numerado o lo numerable. Pero si es cierto que en la naturaleza de las cosas sólo el alma o el intelecto que hay en el alma poseen la capacidad de numerar, resulta imposible la existencia del tiempo sin la del alma.» Este pensamiento constituye una notable anticipación de la perspectiva agustiniana y de las concepciones espiritualistas de esa época, que sólo en época reciente ha suscitado la atención que merecía.

3) Aristóteles niega que exista un infinito en acto. Y cuando habla de infinito, entiende sobre todo un cuerpo infinito, de modo que los argumentos que aduce en contra de la existencia de un infinito en acto se dirigen en realidad contra la existencia de un cuerpo infinito. Lo infinito sólo existe como potencia o en potencia. Por ejemplo, el número es un infinito en potencia, porque a cualquier número es posible añadirle siempre otro número, sin llegar jamás a un límite extremo más allá del cual no se pueda avanzar. También el espacio es un infinito en potencia, porque es divisible hasta lo infinito, en la medida en que el resultado de la división es siempre una magnitud que, como tal, cabe seguir dividiendo. Por último, el tiempo es también un infinito potencial: no puede existir todo a la vez en acto, pero se desarrolla y crece sin fin. Aristóteles no vislumbró, ni siquiera de lejos, la idea de que lo infinito fuese una noción inmaterial, precisamente porque él enlazaba lo infinito con la categoría de la cantidad, que sólo es válida en el orden sensible. Es explicable, asimismo, que acabase por sancionar de modo definitivo la idea pitagórica —y, en general, propia de casi toda la cultura griega— según la cual lo finito es perfecto y lo infinito, imperfecto.

3.4. *El éter o quintaesencia y la división del mundo físico en mundo sublunar y mundo celestial*

Aristóteles dividió la realidad sensible en dos esferas claramente diferenciadas entre sí: por un lado, el mundo sublunar y, por el otro, el mundo supralunar o celestial. El mundo sublunar se caracteriza por todas las formas del cambio, entre las cuales predominan la generación y la corrup-

ción. En cambio, los cielos están caracterizados por un único movimiento local y, más exactamente, por el movimiento circular. En las esferas celestiales y en los astros no puede haber generación, ni corrupción, ni alteración, ni aumento ni disminución. En todas las épocas los hombres siempre han visto los cielos tal como nosotros los contemplamos: es la experiencia misma la que afirma que jamás han nacido y, al igual que no han nacido nunca, son también indestructibles. La diferencia entre mundo supralunar y mundo sublunar reside en la diferente materia que los compone. La materia constitutiva del mundo sublunar consiste en la potencia de los contrarios y es suministrada por los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) que Aristóteles, en contra del eleatizante Empédocles, considera transformables recíprocamente, con objeto de explicar más a fondo que Empédocles la generación y la corrupción. En cambio, la materia con la que están hechos los cielos es el éter, que sólo posee la potencia de pasar de uno a otro punto y por eso es susceptible de recibir únicamente el movimiento local. También se lo llamó «quintaesencia» o «quinta substancia», porque se añade a las cuatro de los demás elementos (agua, aire, tierra, fuego). Mientras que el movimiento característico de los cuatro elementos es rectilíneo (los elementos pesados se mueven hacia abajo y los ligeros van hacia arriba), el movimiento del éter es circular (el éter, pues, ni es pesado ni es ligero). El éter no es engendrado, es incorruptible, no está sujeto al crecimiento o a la alteración, ni a otras modificaciones que impliquen estos cambios. Por tal motivo, también son incorruptibles los cielos, que están constituidos por el éter.

Más adelante, el pensamiento medieval recogerá también esta doctrina de Aristóteles y sólo al iniciarse la edad moderna desaparecerá la distinción entre mundo sublunar y mundo supralunar, junto con los supuestos que implicaba. Hemos dicho al principio que la física aristotélica (y gran parte de su cosmología) es en realidad una metafísica de lo sensible. Por lo tanto, no nos puede sorprender el hecho de que la *Física* esté repleta de consideraciones metafísicas y que además culmine con la demostración de la existencia de un primer motor inmóvil. Radicalmente convencido de que si no existiese lo eterno, tampoco existiría el devenir, el Estagirita coronó sus investigaciones físicas demostrando con rigor la existencia de este principio.

Una vez más, se manifiesta como algo absolutamente determinante el éxito logrado por la segunda navegación y el carácter irreversible de las aportaciones del platonismo.

3.5. La matemática y la naturaleza de sus objetos

Aristóteles no dedicó una atención especial a las ciencias matemáticas. Experimentó por ellas un interés bastante inferior al manifestado por Platón, que casi había convertido las matemáticas en una vía obligatoria de acceso a la metafísica de las ideas, y que había hecho escribir sobre el portal de su Academia: «No entre quien no sea geómetra.» Sin embargo, también en este ámbito el Estagirita supo efectuar una contribución peculiar y relevante, determinando, por primera vez de un modo correcto, cuál es el estatuto ontológico de los objetos que constituyen el objeto de las

ciencias matemáticas. Vale la pena recordar con detalle en qué consiste esta contribución.

Platón y numerosos discípulos suyos habían considerado que los números y los objetos matemáticos en general eran «entidades ideales separadas de las cosas sensibles». Otros platónicos habían tratado de suavizar esta noción tan estricta, convirtiendo los objetos matemáticos en algo inmanente a las cosas sensibles, conservando con firmeza la convicción de que constituían realidades inteligibles distintas de lo sensible. Aristóteles refuta ambas concepciones, juzgándolas a cual más absurda y, por lo tanto, absolutamente inaceptables. En su opinión, podemos considerar las cosas sensibles —prescindiendo de todas sus otras copropiedades— sólo en cuanto cuerpos con tres dimensiones. Si seguimos avanzando en el proceso de abstracción, podemos considerar las cosas sólo con dos dimensiones, es decir, como superficies, prescindiendo de todo lo demás. Posteriormente, podemos considerar las cosas únicamente como longitudes y, luego, como unidades indivisibles que poseen una posición en el espacio, esto es, como puntos. Finalmente también podemos considerar las cosas como puras unidades, es decir, como entidades indivisibles y sin posición espacial, en cuanto unidades numéricas.

Ésta es la solución aristotélica. Los objetos matemáticos no son entidades reales, pero tampoco son algo irreal. Subsisten potencialmente en las cosas sensibles y nuestra razón las separa mediante la abstracción. Se trata, pues, de entes de razón, que sólo subsisten en acto en nuestras mentes, en virtud precisamente de nuestra capacidad de abstracción (subsisten como separados sólo en nuestra mente y exclusivamente gracias a ella). En potencia subsisten en las cosas en cuanto propiedad intrínseca suya.

4. LA PSICOLOGÍA

4.1. *El alma y sus tres partes*

La física aristotélica no sólo indaga el universo físico y su estructura, sino también los seres que están en el universo, los seres inanimados carentes de razón y los seres animados dotados de razón (los hombres). El Estagirita dedica una atención muy particular a los seres animados, elaborando al respecto numerosos tratados, entre los cuales destaca por su profundidad, su originalidad y su valor especulativo el célebre tratado *Sobre el alma*, que debemos examinar a continuación.

Los seres animados se distinguen de los inanimados porque poseen un principio que les otorga vida y tal principio es el alma. ¿Qué es el alma? Aristóteles para responder a esta pregunta apela a su concepción metafísica hilemórfica de la realidad, según la cual todas las cosas en general son un compuesto de materia y forma, donde la materia es potencia, mientras que la forma es entelequia o acto. Naturalmente esto también se aplica a los seres vivientes. Ahora bien, observa el Estagirita, los cuerpos vivientes tienen vida pero no son vida: constituyen una especie de substrato material y potencial, cuya forma y cuyo acto es el alma. Nos encontramos así con la famosa definición de alma, que ha tenido tanto éxito: «Es necesario

que el alma sea substancia, en cuanto forma de un cuerpo físico que tiene vida en potencia; pero la substancia como forma es una entelequia (acto); el alma, pues, es la entelequia de un cuerpo de esa clase»; «el alma, por lo tanto, es la entelequia primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia».

Puesto que los fenómenos de la vida —sostiene Aristóteles— suponen determinadas operaciones constantes y tajantemente diferenciadas (hasta el punto de que algunas de ellas pueden subsistir en determinados seres, sin que estén presentes también las demás), también el alma, que es principio de vida, debe poseer capacidades, funciones o partes que presidan dichas operaciones y las regulen. Los fenómenos y las funciones fundamentales de la vida son: a) de carácter vegetativo: nacimiento, nutrición y desarrollo; b) de carácter sensitivo-motor: sensación y movimiento, y c) de carácter intelectual: conocimiento, deliberación y elección. Basándose en lo que antes hemos mencionado, Aristóteles introduce la distinción entre a) alma vegetativa, b) alma sensitiva y c) alma intelectual o racional.

Las plantas sólo poseen el alma vegetativa; los animales, la vegetativa y la sensitiva; los hombres poseen el alma vegetativa, la sensitiva y la racional. Al poseer el alma racional, el hombre debe poseer las otras dos, y al poseer el alma sensitiva, el animal tiene que poseer la vegetativa; en cambio, es posible tener el alma vegetativa y carecer de las otras dos. Por lo que respecta al alma intelectual, el razonamiento es distinto y complicado, como veremos más adelante.

4.2. *El alma vegetativa y sus funciones*

El alma vegetativa es el principio más elemental de la vida, el principio que gobierna y regula las actividades biológicas. Mediante su noción de «alma» Aristóteles supera claramente las explicaciones acerca de los procesos vitales que suministraban los naturalistas. La causa del crecimiento no reside en el fuego o en el calor, ni tampoco en la materia en general: el fuego y el calor, todo lo más son con-causas y no la causa verdadera. En todo proceso de nutrición y de crecimiento está presente una especie de regla que proporciona magnitud y crecimiento, cosa que el fuego no puede producir por sí mismo y que sería inexplicable si no existiese algo más allá del fuego. Dicha regla es precisamente el alma. Por consiguiente tampoco el fenómeno de la nutrición puede explicarse como relación mecánica entre elementos semejantes (según afirmaban algunos) o entre determinados elementos contrarios. La nutrición consiste en la asimilación de lo no semejante, que el alma hace posible gracias al calor.

Por último, el alma vegetativa preside la reproducción, objetivo de toda forma de vida finita en el tiempo. Cualquier forma de vida, incluso la más elemental, está hecha para la eternidad y no para la muerte, como sostiene Aristóteles en este magnífico texto:

La operación que para los vivientes resulta más natural de todas (para aquellos vivientes que se hallan perfectamente desarrollados, carecen de defectos y no poseen una generación espontánea) es la de producir otro ser igual a sí mismos: un animal produce un animal, una planta, otra planta, con objeto de participar, en la medida que sea posible, en lo eterno y lo divino. Todos aspiran a ello y éste es el fin por el cual llevan a cabo todo lo que realizan por

naturaleza (...). Puesto que los vivientes no pueden participar con continuidad de lo eterno y de lo divino, por razón de que ninguno de los seres corruptibles puede permanecer idéntico y numéricamente uno, entonces cada uno de éstos participa en la medida en que le es posible participar, unos más y otros menos, y permanece no él, sino otro semejante a él, y no uno en cuanto al número, pero sí uno en cuanto a la especie.

4.3. *El alma sensitiva, el conocimiento sensible, el apetito y el movimiento*

Los animales, además de las funciones examinadas en el párrafo anterior, poseen sensaciones, apetitos y movimiento. Por lo tanto, habrá que admitir otro principio que presida estas funciones: el alma sensitiva. La sensación es la primera función del alma sensitiva y, de las tres que hemos distinguido es la más importante y sin duda la más característica. Los pensadores anteriores habían explicado la sensación como una afección, una pasión o una alteración que padece lo semejante por obra de lo semejante (véanse, por ejemplo, Empédocles y Demócrito), o como una acción que lo semejante padece por obra de lo que no se le asemeja. Aristóteles se inspira en estos pensadores, pero avanza mucho más allá. Una vez más busca en la doctrina metafísica de la potencia y el acto la clave para interpretar la sensación. Nosotros poseemos facultades sensitivas que no están en el acto, sino en potencia, esto es, son capaces de recibir sensaciones. Sucede con ellas lo mismo que con el combustible: no se quema si no entra en contacto con un elemento comburente. Así la facultad sensitiva, desde simple capacidad de sentir se convierte en sentir en acto, al enfrentarse con el objeto sensible. Aristóteles sostiene literalmente: «La facultad sensitiva es en potencia lo que la cosa sensible es ya en acto (...). Padece, pues, en la medida en que no es semejante; pero una vez que ha padecido, se convierte en semejante y es como aquél.»

Cabe plantearse, empero, un interrogante: ¿qué significa el que la sensación consista en hacer semejante a lo sensible? Evidentemente, no se trata de un proceso de asimilación como el que tiene lugar en la nutrición: en ésta se asimila la materia, mientras que en la sensación sólo se asimila la forma. «En general, para cada sensación es preciso tener en cuenta que el sentido es aquello que posee la capacidad de recibir las formas sensibles sin la materia, al igual que la cera recibe la impronta del anillo sin recibir el hierro o el oro, esto es, recibe la impronta del hierro o del oro, pero no en cuanto hierro u oro. De manera similar, el sentido padece por obra de cada ente que posee calor, sabor o sonido, pero no en cuanto cada uno de estos entes recibe el nombre de esa cosa particular, sino en la medida en que posee determinada cualidad y en virtud de la forma.»

El Estagirita somete a examen los cinco sentidos y los sensibles que son propios de cada uno de estos sentidos. Cuando un sentido capta el propio sensible, entonces resulta infalible la sensación consiguiente. Además de los sensibles propios, existen los sensibles comunes que, como por ejemplo el movimiento, la quietud, la figura, la magnitud, no son percibidos por ninguno de los cinco sentidos en particular, pero pueden ser percibidos por todos. Puede hablarse, pues, de un sentido común que es una especie de sentido no específico o, mejor dicho, es un sentido que actúa de manera no específica, cuando capta los sensibles comunes. Además puede hablarse sin duda de sentido común para referirse al sentir el

sentir, o al percibir el percibir. Cuando el sentido actúa de una manera no específica, entonces puede caer fácilmente en errores.

De la sensación proceden la fantasía, que es una producción de imágenes, y la memoria, que es una conservación de imágenes. También la experiencia procede de la sensación y surge gracias a la acumulación de hechos recordados.

El apetito y el movimiento son las otras dos funciones del alma sensitiva, que hemos mencionado al comienzo del párrafo. El apetito nace como consecuencia de la sensación: «Todos los animales poseen como mínimo un sentido, el tacto; quien tiene una sensación, empero, siente placer y dolor, cosas agradables y dolorosas, y quien prueba estas cosas tiene también deseo: el deseo es el apetito de lo placentero.»

Finalmente, el movimiento de los seres vivientes se deriva del deseo: «El motor es único, la facultad apetitiva» y, más particularmente, el deseo, que es una especie de apetito. El deseo se pone en movimiento por obra del objeto deseado, que el animal capta mediante las sensaciones o del cual posee una representación sensible. El apetito y el movimiento, por tanto, dependen estrechamente de la sensación.

4.4. *El alma intelectiva y el conocimiento racional*

La sensibilidad no puede reducirse a la mera vida vegetativa y al principio de la nutrición: contiene un *plus*, que sólo se explica si se hace intervenir el principio del alma sensitiva. De igual modo, el pensamiento y las operaciones a él vinculadas —por ejemplo, la elección racional— no pueden reducirse simplemente a la vida sensitiva y a la sensibilidad. Contienen un *plus*, que sólo cabe explicar si se introduce un principio adicional: el alma racional. Debemos referirnos ahora a esta cuestión.

El acto intelectivo es análogo al acto perceptivo, en la medida en que es un recibir o asimilar las formas inteligibles, al igual que la percepción era un asimilar las formas sensibles. No obstante, el acto intelectivo difiere profundamente del acto perceptivo, porque no se halla mezclado con el cuerpo y lo corpóreo: «El órgano de los sentidos no perdura sin el cuerpo, mientras que la inteligencia perdura por su cuenta.»

Aristóteles explica el conocer intelectivo al igual que el perceptivo en función de las categorías metafísicas de potencia y acto. La inteligencia, por sí misma, es capacidad y potencia de conocer las formas puras. A su vez, las formas están contenidas en potencia en las sensaciones y en las imágenes de la fantasía. Es preciso, pues, que algo traduzca *en acto* esta doble potencialidad, de modo que el pensamiento se actualice captando en acto la forma, y la forma contenida en la imagen se convierta en concepto captado y poseído en acto. De este modo surge aquella distinción que se convierte en origen de innumerables problemas y discusiones, tanto en la antigüedad como en el medioevo, acerca del intelecto potencial y el intelecto actual o, para usar la terminología que se transformará en lenguaje técnico (pero que en Aristóteles sólo está potencialmente), la distinción entre intelecto posible e intelecto agente. He aquí el texto en el que se menciona esta distinción, texto que constituirá un punto de referencia constante a lo largo de los siglos:

Puesto que en toda la naturaleza existe algo que es materia y que es propio de cada género de cosas (y esto es lo que es en potencia todas las cosas), y algo que es causa eficiente, porque las produce todas, como hace por ejemplo el arte con la materia, es necesario que también en el alma existan tales diferenciaciones. Hay, pues, un intelecto potencial, en la medida en que se convierte en todas las cosas, y un intelecto agente, en la medida en que las produce todas, y que es una especie de estado similar a la luz: en cierto sentido, también ésta convierte los colores en potencia en colores en acto. Y este intelecto está separado, es impasible y carece de mezcla, y posee una esencia intacta: el agente siempre es superior al paciente y el principio es superior a la materia (...). Separado (de la materia), es únicamente aquello que es y esto solo es inmortal y eterno.

Aristóteles afirma expresamente que este intelecto agente está en el alma. Cae por su base, pues, las interpretaciones defendidas ya desde la época de los antiguos intérpretes, según las cuales el intelecto agente es Dios (o un Intelecto divino separado). Es cierto que Aristóteles afirma que el intelecto procede de fuera y sólo él es divino, mientras que las facultades inferiores del alma ya se hallan en potencia en el semen masculino y a través suyo pasan al nuevo organismo que se forma en el seno materno. Sin embargo, también es cierto que, aunque venga de fuera, permanece en el alma durante toda la vida del hombre. La afirmación según la cual el intelecto viene de fuera significa que es irreductible al cuerpo por su propia naturaleza intrínseca y, por lo tanto, trasciende a lo sensible. Significa que en nosotros existe una dimensión metaempírica, suprafísica y espiritual. Y esto es lo divino que hay en nosotros. Si bien el intelecto agente no es Dios, refleja los rasgos de lo divino y sobre todo su absoluta impasibilidad, como sostiene Aristóteles en este texto:

Pero el intelecto parece estar en nosotros como una realidad substancial y que no se corrompe. Si se corrompiese, ello debería suceder por el debilitamiento que provoca la vejez. Ahora, sucede en cambio lo mismo que ocurre a los órganos sensoriales: si a un viejo se le otorgase un ojo adecuado, vería de igual manera que un joven. Por lo tanto, la vejez no se debe a una afección que padezca el alma, sino el sujeto en el que se encuentra el alma, como acontece en los estados de embriaguez y en las enfermedades. La actividad del pensar y del razonar languidece cuando otra parte en el interior del cuerpo se daña, pero ello en cuanto tal es impasible. El razonar, el amar o el odiar no son afecciones del intelecto, sino del sujeto que posee el intelecto, en cuanto posee dicho intelecto. Por ello, una vez que haya desaparecido ese sujeto, no recuerda y no ama: recordar y amar no son algo propio del intelecto, sino del compuesto que ha perecido, mientras que el intelecto es ciertamente algo más divino e impasible.

Aristóteles en su *Metafísica*, una vez obtenido el concepto de Dios con los rasgos que hemos visto anteriormente, no logró resolver las numerosas aporías que implicaba dicha noción. Tampoco ahora, después de haber llegado al concepto de lo espiritual que hay en nosotros, está en condiciones de resolver las numerosas aporías que se siguen de él. ¿Este intelecto es individual? ¿Cómo es que procede desde fuera? ¿Qué relación tiene con nuestra individualidad y con nuestro yo? ¿En qué relación está con nuestra conducta moral? ¿Carece totalmente de un destino escatológico? ¿Qué sentido tiene su supervivencia con respecto al cuerpo?

Algunos de estos interrogantes ni siquiera han sido planteados por Aristóteles y estarían destinados a no tener ninguna respuesta estructural. Para plantearlos como tema de análisis, y sobre todo para solucionarlos adecuadamente, habrían requerido el llegar al concepto de creación, el cual, como sabemos, no sólo es ajeno a Aristóteles sino a toda la cultura griega.

5. LAS CIENCIAS PRÁCTICAS: LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

5.1. *El fin supremo del hombre: la felicidad*

En la sistematización del saber, después de las ciencias teóricas aparecen las ciencias prácticas, que hacen referencia a la conducta de los hombres y al fin que se proponen alcanzar, ya sea como individuos o como miembros de una sociedad política. El estudio de la conducta o de la finalidad del hombre como individuo es el de la ética, y el estudio de la conducta y de la finalidad del hombre como parte de una sociedad es la política. Comencemos por la ética.

Todas las acciones humanas tienden hacia fines, que constituyen bienes. El conjunto de las acciones humanas y el conjunto de los fines particulares a los que tienden éstas se hallan subordinados a un fin último, que es el bien supremo, que todos los hombres coinciden en llamar «felicidad».

¿Qué es la felicidad? a) Para la mayoría, consiste en el placer y el gozo. Sin embargo, una vida que se agota en el placer es una vida que convierte a los hombres en semejantes a esclavos y que es sólo digna de los animales. b) Para algunos la felicidad es el honor (para el hombre de la antigüedad, el honor equivalía a lo que para el hombre de hoy es el éxito). No obstante, el honor es algo extrínseco que en gran medida depende de quien lo confiere. En cualquier caso, es más valioso aquello por lo cual se merece el honor, que no el honor mismo, su resultado y consecuencia. c) Para otros la felicidad reside en acumular riquezas. Pero ésta, según Aristóteles, es la más absurda de las existencias: es una vida contra natura, porque la riqueza sólo es un medio para conseguir otras cosas y no sirve como fin en sí mismo.

El bien supremo que puede realizar el hombre —y por lo tanto, la felicidad— consiste en perfeccionarse en cuanto hombre, es decir, en aquella actividad que distingue al hombre de todas las demás cosas. No puede consistir en un simple vivir como tal, porque hasta los seres vegetativos viven, ni tampoco en la vida sensitiva, que es compartida también con los animales. Sólo queda, pues, la actividad de la razón. El hombre que quiere vivir bien, debe vivir de acuerdo con la razón, siempre. «Si planteamos como función propia del hombre un determinado tipo de vida (esta actividad del alma y las acciones que van acompañadas por la razón) y como función propia del hombre de valor el llevarla a cabo bien y a la perfección (...), entonces el bien del hombre consiste en una actividad del alma según su virtud, y así las virtudes son más de una, según la mejor y la más perfecta. Pero es preciso agregar: en una vida plena. Una golondrina no hace verano, ni siquiera un solo día: así, un solo día no convierte a ningún hombre en bienaventurado o feliz.»

Como se ve, aquí se asume en su totalidad el razonamiento socrático-platónico. Aristóteles reafirma claramente que cada uno de nosotros es alma y que es la parte más elevada del alma: «Y si el alma racional es la parte dominante y mejor, parecería que cada uno de nosotros consista precisamente en ella»; «está claro que somos, sobre todo, intelecto». Aristóteles proclama que los valores del alma son los valores supremos. si bien, con su acusado sentido realista, reconoce una utilidad incluso a los bienes materiales en cantidad necesaria. Éstos, aunque con su presencia

no están en disposición de dar la felicidad, pueden comprometerla en parte con su ausencia.

5.2. Las virtudes éticas como justo medio o centro entre extremos

El hombre es principalmente razón, pero no sólo razón. En el alma hay algo que es ajeno a la razón y se opone y se resiste a ella, pero que sin embargo participa de la razón. Más exactamente: «La parte vegetativa no participa en nada de la razón, mientras que la facultad del deseo y, en general, de los apetitos, participa de ella en cierto modo, en la medida en que la escucha y la obedece.» El dominio de esta parte del alma y el sometimiento de ésta a los dictados de la razón es la virtud ética, la virtud de la conducta práctica.

Este tipo de virtud se adquiere mediante la repetición de una serie de actos sucesivos, esto es, mediante el hábito: «Adquirimos las virtudes gracias a una actividad anterior, como sucede también en las otras artes. Las cosas que hay que haber aprendido antes de hacerlas, las aprendemos haciéndolas. Por ejemplo, se llega a ser constructor construyendo, y tañedor de lira tañéndola. Del mismo modo, llevando a cabo acciones justas nos convertimos en justos, realizando acciones templadas, somos templados, y haciendo acciones valerosas, nos transformamos en valientes.» Las virtudes se convierten así en una especie de costumbres, estados o modo de ser, que nosotros mismos hemos creado de la manera antes mencionada. Puesto que son numerosos los impulsos y las tendencias que debe moderar la razón, también son muchas las virtudes éticas, pero todas tienen en común una característica esencial. Los impulsos, las pasiones y los sentimientos tienden al exceso o al defecto (demasiado o demasiado poco). Al intervenir la razón, debe indicar cuál es la justa medida, que es la vía media entre dos excesos. El valor, por ejemplo, es una vía media entre la temeridad y la cobardía. La liberalidad es el justo medio entre prodigalidad y avaricia. Aristóteles sostiene con mucha claridad: «La virtud que se refiere a pasiones y acciones, en las que el exceso y el defecto constituyen errores y son reprobados, mientras que el punto medio es alabado y constituye la rectitud: estas dos cosas son propias de la virtud. La virtud, pues, es una especie de intermedio, ya que tiende constantemente hacia el medio. Además es posible errar de muchos modos (...), pero obrar rectamente sólo es posible de un modo (...). Y por tales razones, el exceso y el defecto son propios del vicio, mientras que el medio es propio de la virtud: se es bueno de un único modo, pero malo, de diversas maneras.»

Obviamente, este medio no consiste en una especie de mediocridad, sino una culminación, un valor, en la medida en que es un triunfo de la razón sobre los instintos. Se da aquí una especie de síntesis de toda aquella sabiduría griega que había hallado su más típica expresión en los poetas gnómicos, en los Siete Sabios, que habían considerado como suprema regla del actuar la vía media, el «nada en exceso» y la justa medida. También nos encontramos aquí con la aportación de la enseñanza pitagórica que atribuía al límite la perfección y también se aprovecha la noción de «justa medida», que tanto aparece en Platón.

Entre todas las virtudes éticas destaca la justicia, que consiste en la justa medida según la cual se distribuyen los bienes, las ventajas y las ganancias, y sus contrarios. Como buen griego, Aristóteles reafirma el más alto elogio de la justicia: «Se piensa que la justicia es la más importante de las virtudes y que ni la estrella vespertina ni el lucero del alba son tan dignos de admiración; y al igual que el proverbio afirmamos: en la justicia están comprendidas todas las virtudes.»

5.3. Las virtudes dianoéticas y la perfecta felicidad

Aristóteles denomina «virtud dianoética», en cambio, la perfección del alma racional en cuanto tal. El alma racional posee dos aspectos, según se dirija a las cosas cambiantes de la vida del hombre o a las realidades inmutables y necesarias, las verdades y los principios supremos. En consecuencia, las virtudes dianoéticas serán fundamentalmente dos: la prudencia (phronesis) y la sabiduría (sophia). La prudencia consiste en dirigir bien la vida del hombre, esto es, deliberar con corrección acerca de lo que es el bien o el mal para el hombre. La sabiduría, en cambio, es el conocimiento de aquellas realidades que están por encima del hombre: la ciencia teórica y, de un modo especial, la metafísica. Precisamente en el ejercicio de esta última virtud, que constituye la perfección de la actividad contemplativa, el hombre alcanza la máxima felicidad y llega a rozar lo divino, como afirma Aristóteles en este texto tan elocuente:

Si se reconoce que la actividad del intelecto se distingue por su dignidad, ya que se trata de una actividad teórica, si no atiende a otro fin que no sea ella misma, si obtiene el placer que le es propio (lo cual ayuda a intensificar la actividad), si por fin el hecho de ser autosuficiente, de ser una especie de ocio, de no producir cansancio, en la medida en que le sea posible a un hombre, y si todas las demás cosas que se atribuyen a un hombre bienaventurado se manifiestan en conexión con esta actividad (...): entonces, por consiguiente, ésta será la perfecta felicidad del hombre, cuando abarque la duración completa de una vida, puesto que no hay nada incompleto entre los elementos de la felicidad. Sin embargo, una vida de este tipo será demasiado elevada para un hombre. En efecto, no vivirá así en cuanto hombre, sino en la medida en que hay algo divino en él. En la misma medida en que este elemento divino supera a la naturaleza humana compuesta, también superará su actividad a la actividad correspondiente a la otra clase de virtudes. Por lo tanto, si el intelecto, en comparación con el hombre, es una realidad divina, la actividad según el intelecto será asimismo divina, en comparación con la vida humana. No hay que dar oídos a aquellos que aconsejan al hombre —dado que el hombre es mortal— que se limite a pensar cosas humanas y mortales. Al contrario, siempre que sea posible hay que conducirse como inmortales y hacer todo lo necesario para vivir según la parte más noble que hay en nosotros. Si bien posee un tamaño reducido, por su potencia y por su valor es muy superior a todas las demás.

De manera aún más acentuada, Aristóteles reitera tales conceptos en este otro texto, que es como el sello distintivo de su ética y de todo su pensamiento acerca del hombre: «De modo que la actividad de Dios, que se distingue por su bienaventuranza, será contemplativa. Por consiguiente, la actividad humana que le resulte más afín será la que produzca una mayor felicidad. Una prueba de ello es que todos los demás animales no participan de la felicidad, porque carecen completamente de tal facultad. Para los dioses toda la vida es bienaventurada, mientras que para los hombres sólo lo es en la medida en que les corresponde alguna semejanza con aquel tipo de actividad; en cambio, ningún otro animal es feliz, por-

que no participa para nada de la contemplación. Por consiguiente, en el mismo grado en que haya contemplación, en ese mismo grado habrá felicidad...»

Es la formulación más típica de aquel ideal que los antiguos filósofos de la naturaleza habían tratado de llevar a cabo en su vida, que Sócrates había comenzado a explicitar desde un punto de vista conceptual y que Platón ya había expuesto teóricamente. En Aristóteles, sin embargo, aparece el tema de la afinidad de la vida contemplativa con la vida divina, elemento que no se daba en Platón, porque el concepto de Dios como Mente suprema, Pensamiento de pensamiento, no surge sino en Aristóteles.

5.4. La psicología del acto moral

Aristóteles posee también el mérito de haber tratado de superar el intelectualismo socrático. Como buen realista, había comprendido perfectamente que una cosa es conocer el bien y otra muy distinta el hacer y actualizar el bien. Por lo tanto, trató de determinar cuáles son los procesos psíquicos que presupone el acto moral. Llamó sobre todo la atención acerca del acto de la elección (prohairesis), uniéndolo estrechamente con el de deliberación. Cuando queremos alcanzar determinados fines, mediante la deliberación establecemos cuántos y cuáles son los medios que hay que poner en práctica para llegar a aquellos fines, desde los más remotos hasta los más próximos. La elección actúa sobre estos últimos, poniéndolos en acto. La elección, para Aristóteles, únicamente hace referencia a los medios, no a los fines; por tanto nos vuelve responsables, pero no necesariamente buenos (o malos). El ser buenos depende de los fines, y para Aristóteles los fines no son objeto de elección sino de volición. La voluntad, empero, quiere siempre el bien y sólo el bien o, mejor dicho, aquello que se nos presenta con apariencia de bien. Para ser bueno, entonces, hay que querer el verdadero bien, no el aparente, pero el bien verdadero sólo lo sabe reconocer el hombre virtuoso, esto es, bueno. Como puede apreciarse, se dan vueltas en círculo, interesantísimo por lo demás.

Lo que Aristóteles busca y aún no logra encontrar, es el libre arbitrio. Precisamente por esto, sus análisis al respecto son de un gran interés, aunque resulten aporéticos. Aristóteles comprendió y defendió que «el hombre virtuoso ve lo verdadero en cada cosa, en cuanto regla y medida de todas las cosas». Sin embargo, no ha explicado cómo y por qué el hombre se vuelve virtuoso. Por eso no sorprende el hecho de que Aristóteles llegue a sostener que, una vez que alguien se vuelve vicioso, no puede no serlo, aunque en un principio hubiese sido posible no convertirse en vicioso. Es obligado reconocer que no sólo Aristóteles, sino que ningún filósofo griego logró resolver estas aporías. Tendrá que llegar el pensamiento cristiano para que la cultura occidental descubra los conceptos de voluntad y de libre arbitrio.

5.5. *La ciudad y el ciudadano*

El bien del individuo es de la misma naturaleza que el bien de la ciudad. Este último, sin embargo, es más hermoso y más divino, porque pasa desde la dimensión de lo privado hasta la de lo social, ante la cual los griegos eran especialmente sensibles, dado que concebían al individuo en función de la ciudad y no la ciudad en función del individuo. Por lo demás, Aristóteles expresa de modo paradigmático esta forma de pensar de los griegos, cuando define al hombre como animal político (es decir, no como animal que se limita a vivir en sociedad, sino como animal que vive en una sociedad políticamente organizada), y escribe textualmente: «Quien no puede entrar a formar parte de una comunidad, quien no tenga necesidad de nada y se basta a sí mismo, no es parte de la ciudad, es una fiera o un dios.»

Empero Aristóteles no considera ciudadanos a todos los que viven en una ciudad y sin los cuales ésta no podría subsistir. Para ser ciudadano es preciso tomar parte en la administración de los asuntos públicos: formar parte de las asambleas que legislan y gobiernan la ciudad y que administran la justicia. Por consiguiente, el colono o el miembro de una ciudad conquistada no podían ser ciudadanos. Tampoco los trabajadores, aunque fuesen libres (es decir aunque no fuesen metecos o extranjeros) podían ser ciudadanos, porque carecían del tiempo libre necesario para participar en la administración de la cosa pública. Así, los ciudadanos quedan muy limitados en número, mientras que todos los demás habitantes de la ciudad acaban por convertirse, de alguna manera, en medios para satisfacer las necesidades de los ciudadanos. Las estructuras sociopolíticas vigentes en aquel momento histórico condicionan el pensamiento aristotélico sobre este tema y le llevan a efectuar una teoría de la esclavitud. Para él el esclavo es como un instrumento que precede y condiciona los demás instrumentos, y es utilizado para producir objetos y bienes de uso, además de servicios. El esclavo es esclavo por naturaleza, como se infiere del texto siguiente:

Todos los hombres que difieren de sus semejantes, tanto como el alma difiere del cuerpo y el hombre se distingue de la fiera (y se hallan en esta condición aquellos cuya tarea implica el uso del cuerpo, que es lo mejor que poseen), son esclavos por naturaleza y lo que más les conviene es someterse a la autoridad de alguien (...). Es esclavo por naturaleza aquel que pertenece en potencia a alguien (y por eso se convierte en posesión en acto de otro) y sólo participa de la razón en lo que respecta a la sensibilidad inmediata, sin poseerla estrictamente, mientras que los demás animales ni siquiera poseen el grado de razón que corresponde a la sensibilidad, sino que se limitan a obedecer sus pasiones. Y su modo de empleo difiere muy poco, porque tanto unos como otros —los esclavos y los animales domésticos— se utilizan para los servicios necesarios al cuerpo.

Puesto que el esclavo era a menudo un prisionero de guerra, Aristóteles experimentó la necesidad de establecer que los esclavos no debían proceder de las guerras de los griegos contra los griegos, sino de las guerras de los griegos contra los bárbaros, dado que éstos son inferiores por naturaleza. Se trata del viejo prejuicio racial de los helenos, que Aristóteles comparte, pagando también en este caso un oneroso tributo a la propia época y sin caer en la cuenta de que contradice los principios de su propia filosofía, que justificarían un avance en la dirección opuesta.

5.6. El Estado y sus formas

El Estado puede asumir diversas formas, es decir, distintas constituciones. La constitución es «la estructura que ordena la ciudad, estableciendo el funcionamiento de todos los cargos y, sobre todo, de la autoridad soberana». Dado que el gobierno puede ser ejercido por 1) un solo hombre, 2) unos pocos hombres o 3) la mayor parte de los hombres, y además quien o quienes gobiernen pueden hacerlo a) de acuerdo con el bien común o b) exclusivamente en su propio interés, entonces se harán posibles tres formas de gobierno recto y tres formas de gobierno corrompido: *1a)* monarquía; *2a)* aristocracia; *3a)* *politeia*; *1b)* tiranía; *2b)* oligarquía, y *3b)* democracia.

Aristóteles entiende por «democracia» un gobierno que, olvidando el bien común, se propone favorecer de manera indebida los intereses de los más pobres y, por tanto, entiende la democracia en el sentido de demagogia. Según él el error en que cae esta forma de gobierno demagógico consiste en afirmar que, ya que todos son iguales en la libertad, todos pueden y deben ser iguales asimismo en todo lo demás.

Aristóteles afirma que en abstracto las dos primeras formas de gobierno son las mejores. Con realismo, empero, sostiene que —en particular, dado que los hombres son como son— la mejor forma es la politeia, constitución que en substancia valora a la clase media. Prácticamente la *politeia* es un camino intermedio entre la oligarquía y la democracia o, si se prefiere, una democracia atemperada por la oligarquía, que posee las virtudes de esta última pero carece de sus defectos.

5.7. El Estado ideal

La finalidad del Estado es moral y por eso resulta obvio que debe proponerse el incremento de los bienes del alma, el incremento de la virtud. Aristóteles afirma que «podemos llamar feliz y floreciente a la ciudad virtuosa. Es imposible que logre la felicidad quien no realice buenas acciones, y nadie —ni un individuo ni una ciudad— puede realizar buenas acciones sin virtud y buen juicio. El valor, la justicia, el buen sentido de una ciudad poseen la misma potencia y forma, cuya presencia en un ciudadano particular hacen que se le llame justo, prudente y sabio». Aquí, de hecho, vuelve a enunciarse el gran principio platónico de la correspondencia existente entre el Estado y el alma del ciudadano singular.

Para Aristóteles la ciudad perfecta debería poseer medida humana: ni demasiado poblada ni demasiado poco. Asimismo el territorio debería tener análogos caracteres: lo bastante grande como para satisfacer las necesidades, pero sin producir cosas superfluas. Las cualidades que deberían poseer los ciudadanos son las características propias de los griegos: un camino intermedio o, mejor dicho, una síntesis entre los rasgos propios de los pueblos nórdicos y los de los pueblos orientales. Los ciudadanos (quienes, como sabemos, son los que gobiernan directamente) serán en su edad juvenil guerreros, luego pasarán a ser consejeros y, en la ancianidad, se convertirán en sacerdotes. De este modo se aprovechará en su justa medida la fuerza que existe en los jóvenes y la prudencia característica de los

ancianos. Por último, dado que la felicidad depende de la felicidad de cada uno de los ciudadanos, será preciso mediante la adecuada educación transformar a cada ciudadano en lo más virtuoso posible. El ideal supremo que debe proponerse el Estado consiste en vivir en paz y en hacer las cosas que son bellas (contemplar). Aristóteles describe dicho ideal en el siguiente texto, que resulta tan sugerente:

Introduciendo en las acciones una distinción análoga a aquella realizada con respecto a las partes del alma, podremos decir que son preferibles aquellas acciones que proceden de la parte mejor del alma, porque todos considerarán que es mejor aquello que tiende hacia el fin más elevado. Cualquier género de vida puede dividirse también en dos, según tienda hacia las ocupaciones y el trabajo o hacia la libertad de cualquier compromiso, hacia la guerra o hacia la paz. En correspondencia con estas dos distinciones, las acciones son necesarias y útiles o son bellas. Al elegir estos ideales de vida es preciso seguir las mismas preferencias que sirven para las partes del alma y para las acciones que de ella se originan: hay que escoger la guerra teniendo como objetivo la paz, el trabajo buscando como objetivo el liberarse de él, y las cosas necesarias y útiles para poder alcanzar las que son bellas. El legislador debe tener en cuenta todos los elementos que acabamos de analizar, las partes del alma y las acciones que las caracterizan, procurando siempre las que son mejores, las que puedan servir como fines y no se limiten a ser simples medios. Este criterio debe guiar al legislador en su actitud ante las diversas concepciones de la vida y los distintos tipos de acciones. Hay que llevar a cabo el trabajo, hacer frente a la guerra y realizar las cosas necesarias y útiles, pero aún más se vuelve preciso practicar el libre ocio, el vivir en paz y hacer las cosas bellas (contemplar).

6. LA LÓGICA, LA RETÓRICA Y LA POÉTICA

6.1. La lógica o analítica

El Estagirita dividió y sistematizó las ciencias de acuerdo con un esquema en el que no hay lugar para la lógica, porque ésta considera la forma que debe poseer cualquier tipo de razonamiento que se proponga demostrar algo y, en general, que quiere tener valor probatorio. La lógica muestra cómo procede el pensamiento cuando piensa, cuál es la estructura del razonamiento, cuáles son sus elementos, cómo se hace posible elaborar demostraciones y cuándo. Por lo tanto, el término *organon* — que significa «instrumento», introducido por Alejandro de Afrodisia para designar la lógica en su conjunto y posteriormente utilizado como título del conjunto de escritos aristotélicos que versan sobre lógica, define correctamente el concepto y la finalidad de la lógica aristotélica, que quiere proporcionar los instrumentos mentales necesarios para afrontar cualquier tipo de indagación.

Es preciso observar, sin embargo, que el término «lógica» no fue utilizado por Aristóteles para designar lo que nosotros entendemos hoy con esta denominación. Dicho término tuvo origen en la época de Cicerón (y quizás de procedencia estoica), pero es probable que sólo se haya consolidado a partir de Alejandro de Afrodisia. El Estagirita denominaba la lógica mediante el término «analítica», y los escritos fundamentales del *Organon* llevan precisamente el título de «Analíticos». La analítica —del griego *analysis*, que significa solución— explica el método mediante el cual nosotros, partiendo de una conclusión determinada, la resolvemos en

aquellos elementos de los cuales procede, es decir, en las premisas y en los elementos que la originan, con lo que la fundamentamos y la justificamos.

6.2. Las categorías o predicamentos

El tratado sobre las categorías estudia aquello que debe considerarse como el elemento más sencillo de la lógica. Si tomamos una proposición como «el hombre corre» o «el hombre vence» y rompemos el nexo que las une, separando el sujeto del predicado, obtenemos palabras sin conexión, carentes de todo vínculo con la proposición inicial: «hombre», «vence», «corre» (es decir, términos no combinados y que al combinarse dan origen a la proposición). Aristóteles afirma: «De las cosas que se dicen sin ninguna conexión, cada una de ellas significa la substancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el dónde, el cuándo, el estar en una posición, el tener, el hacer o el padecer.» Como puede apreciarse, se trata de las categorías, que ya conocemos a través de la *Metafísica*.

Desde el punto de vista metafísico las categorías representan los significados fundamentales del ser, pero desde el punto de vista lógico serán por consiguiente los géneros supremos a los que debe poderse atribuir cualquier término de la proposición. Tomemos la proposición «Sócrates corre» y descompongámosla: obtendremos «Sócrates», que entra en la categoría de la substancia, y «corre», que entra en la categoría del hacer. Así, si digo «Sócrates está ahora en el Liceo» y descompongo dicha proposición, «en el Liceo» se reduce a la categoría del «dónde», mientras que «ahora» se reduce a la categoría de «cuándo», y así sucesivamente.

Boecio tradujo «categoría» mediante el término «predicamento». Sin embargo, la traducción sólo expresa en parte el sentido del término griego y, al no ser lo bastante adecuada, da origen a numerosas dificultades, que se eliminan en gran parte si se conserva el nombre original. En efecto, la primera categoría actúa siempre como sujeto y sólo de manera impropia puede funcionar como predicado, al decir por ejemplo: «Sócrates es un hombre» (esto es, Sócrates es una substancia). Las otras categorías actúan como predicados o, si se prefiere constituyen los modelos supremos de todos los predicados posibles, los géneros supremos de los predicados. Como es natural, dado que la primera categoría constituye el ser sobre el cual se apoya el ser de las otras, la primera categoría será el sujeto y las demás categorías tendrán por fuerza que referirse a este sujeto y por lo tanto sólo ellas podrán ser predicados propiamente dichos.

Cuando nos detenemos en los términos de una proposición, aislados cada uno de ellos y tomados en sí mismos, no tenemos ni verdad ni falsedad: la verdad (o la falsedad) jamás se halla en los términos tomados por separado, sino en el juicio de quien los vincula y en la proposición que expresa dicha conexión.

6.3. La definición

Como es obvio, puesto que las categorías no son meramente aquellos términos que resultan de la descomposición de la proposición, sino los

géneros a los cuales cabe reducir dichos términos o bajo los que caen, como consecuencia las categorías son algo primario e imposible de reducir posteriormente y, por lo tanto, no son definibles: no existe algo más general a lo que podamos recurrir para determinarlas.

Llegamos así al problema de la definición, que Aristóteles no trata en las *Categorías*, sino en los *Analíticos segundos* y en otros escritos. Sin embargo, dado que la definición se corresponde con los términos y los conceptos, conviene hablar de ella a esta altura.

Se ha dicho que las categorías son indefinibles, porque son los géneros supremos. También son indefinibles los individuos, por razones opuestas: son algo particular y se hallan en las antípodas de las categorías. Sólo se les puede percibir. No obstante, entre las categorías y los individuos existe toda una gama de nociones y de conceptos, que van desde lo más general hasta lo menos general y son aquellos que normalmente constituyen los términos de los juicios y de las proposiciones que formulamos (el nombre que indica al individuo sólo puede actuar como sujeto). Todos estos términos, que se hallan entre la universalidad de las categorías y la particularidad de los individuos, podemos conocerlos precisamente a través de la definición (*horismos*).

¿Qué significa definir? Quiere decir determinar qué es el objeto indicado por la palabra, más que explicar el significado de ésta. Por eso, Aristóteles formula la definición como «un discurso que expresa la esencia», o «un discurso que expresa la naturaleza de las cosas». Para definir algo se requieren el género y la diferencia, dice Aristóteles, o de acuerdo con la fórmula clásica que expresa el pensamiento aristotélico, el género próximo y la diferencia específica. Si queremos saber qué significa «hombre» mediante un análisis debemos establecer cuál es el género próximo al que pertenece, que no es el de viviente (también son vivientes las plantas), sino el de animal (además de la vida vegetativa, el animal posee vida sensitiva). Luego, hemos de analizar las diferencias que determinan el género animal, hasta que encontremos la diferencia última que distingue al hombre, que es racional. El hombre, pues, es un animal (género próximo) racional (diferencia específica). La esencia de las cosas está representada por la diferencia última que caracteriza al género.

Como es natural, a la definición de los conceptos separados se aplica todo lo que se ha dicho con respecto a las categorías: una definición puede ser válida o no serlo, pero nunca será verdadera o falsa, ya que la verdad o la falsedad implican siempre una unión o una separación de conceptos, lo cual sólo ocurre en el juicio y en la proposición, de los que ahora tenemos que hablar.

6.4. Los juicios y las proposiciones

Tenemos ante nosotros un juicio cuando unimos los términos entre sí y afirmamos o negamos algo con respecto a otra cosa. El juicio, por lo tanto, es el acto mediante el cual afirmamos o negamos un concepto de otro concepto. La expresión lógica del juicio constituye el enunciado o proposición.

El juicio y la proposición constituyen la forma más sencilla de conoci-

miento y nos permite conocer de manera directa el nexo entre un predicado y un sujeto. Lo verdadero y lo falso nacen junto con el juicio, es decir, con la afirmación y la negación. Lo verdadero aparece cuando mediante el juicio se une lo que está unido en la realidad o se separa lo que está realmente separado. En cambio, se origina lo falso cuando el juicio une aquello que no está unido (o separa lo que no está separado). La enunciación o proposición que expresa el juicio, por tanto, siempre expresa una afirmación o negación y es verdadera o falsa. Adviértase que no todas las frases constituyen una proposición que interese a la lógica: las frases que expresan ruegos, invocaciones, exclamaciones o similares caen fuera del ámbito de la lógica y hacen referencia al discurso de carácter retórico o poético. A la lógica sólo pertenece el discurso apofántico o declarativo.

Aristóteles realiza una serie de distinciones en el ámbito de los juicios y de las proposiciones, dividiéndolos en afirmativos y negativos, universales, singulares y particulares, y estudia también las modalidades de acuerdo con las que unimos un predicado a un sujeto (según la simple aserción, según la posibilidad o según la necesidad. Por ejemplo: A es B, es posible que A sea B, es necesario que A sea B).

6.5. El silogismo en general y su estructura

Cuando afirmamos o negamos algo, esto es, cuando juzgamos o formulamos proposiciones, aún no estamos razonando. Como es obvio, tampoco razonamos cuando nos limitamos a formular una serie de juicios o a enumerar una serie de proposiciones inconexas entre sí. En cambio, estamos razonando cuando pasamos desde un juicio hasta otro juicio, desde una proposición hasta otra proposición que tengan entre sí determinados nexos y que de alguna manera sean unas la causa de las otras, las unas antecedentes y las otras consecuentes. No existe razonamiento a menos que haya este nexo, esta consecuenacialidad. El silogismo constituye precisamente el razonamiento perfecto, aquel razonamiento en el cual la conclusión a la que se llega es efectivamente la consecuencia que surge por necesidad de su antecedente.

En general en un razonamiento perfecto debe haber tres proposiciones, dos de las cuales actúan como antecedentes y reciben el nombre de premisas. La tercera proposición es el consecuente, es decir, la conclusión que se extrae de las premisas. En todo silogismo intervienen siempre tres términos, uno de los cuales sirve como bisagra que une a los otros dos. Veamos el ejemplo clásico de silogismo:

- 1) Si todos los hombres son mortales,
- 2) y si Sócrates es hombre,
- 3) entonces Sócrates es mortal.

Como puede apreciarse, el hecho de que Sócrates sea mortal es una consecuencia que surge necesariamente de haber establecido antes que todos los hombres son mortales y que Sócrates es un hombre. «Hombre» es el término al que se apela para llegar a la conclusión. La primera de las proposiciones del silogismo se llama premisa mayor, la segunda es la premisa menor y la tercera, la conclusión. Los dos términos que resultan unidos en la conclusión se llaman «extremo menor» el primero (esto es, el

sujeto, Sócrates) y «extremo mayor» el segundo (el predicado, mortal). Dado que estos términos se hallan unidos entre sí mediante otro término, que hemos calificado de bisagra, este último recibe el nombre de «término medio», término que lleva a cabo la mediación.

Aristóteles, empero, no sólo estableció qué es el silogismo, sino que procedió a una serie de complejas distinciones entre las diferentes figuras posibles en los silogismos y entre los diferentes modos válidos de cada figura.

Las diversas figuras (*schemata*) del silogismo están determinadas por las diferentes posiciones que el término medio puede ocupar con respecto a los extremos, en las premisas. El término medio puede ser *a*) sujeto en la premisa mayor y predicado en la menor; *b*) predicado, tanto en la premisa mayor como en la menor, y *c*) sujeto en ambas premisas. Por lo tanto, habrá tres posibles figuras en el silogismo (en las cuales posteriormente se dan una serie de posibles combinaciones, según se trate de premisas universales o particulares, afirmativas o negativas).

El ejemplo antes inencionado pertenece a la primera figura, que es según Aristóteles la más perfecta, porque es la más natural, en la medida en que manifiesta con la máxima claridad el proceso de mediación. Por último, Aristóteles estudió el silogismo modal, que es aquel silogismo que tiene en cuenta la modalidad de las premisas, ya mencionada en el párrafo anterior.

6.6. El silogismo científico o demostración

El silogismo, en cuanto tal, muestra cuál es la esencia misma del razonar, la estructura de la inferencia, y por lo tanto prescinde del contenido de verdad de las premisas (y por consiguiente, de las conclusiones). En cambio, el silogismo científico o demostrativo se distingue del silogismo en general precisamente porque tiene en cuenta, además de la corrección formal de la inferencia, el valor de la verdad de las premisas (y de las consecuencias).

Las premisas del silogismo científico tienen que ser verdaderas, por las razones que hemos expuesto; además deben ser primarias, es decir, no deben necesitar a su vez una demostración anterior a ellas y más conocida que ellas. En otras palabras, deben ser inteligibles y claras por sí mismas, y más universales que las conclusiones, ya que han de contener la razón de éstas. Llegamos así a un punto delicadísimo para la doctrina aristotélica de la ciencia: ¿cómo conocemos las premisas? Ciertamente, no podría ser a través de otros silogismos, porque en tal caso llegaríamos hasta el infinito. Habrá que utilizar otro camino, por lo tanto.

¿Cuál es este camino?

6.7. El conocimiento inmediato: inferencia e intuición

El silogismo constituye un proceso substancialmente deductivo, en la medida en que extrae verdades particulares de verdades universales. Pero, cómo se ca tan las verdades universales? Aristóteles nos habla de

a) inducción y b) intuición, que son procesos en cierto modo opuestos al silogístico pero que, en todos los casos, el silogismo presupone.

a) La inducción es el procedimiento a través del cual desde lo particular se llega hasta lo universal. A pesar de que en los *Analíticos* Aristóteles trata de mostrar cómo se puede tratar de manera silogística la inducción misma, se trata de un intento absolutamente aislado. El Estagirita suele reconocer en cambio que la inducción no es un razonamiento, sino un «ser conducido» desde lo particular hasta lo universal, por una especie de visión inmediata o de intuición, hecha posible gracias a la experiencia. En esencia la inducción constituye el proceso abstractivo.

b) En cambio la intuición es la captación pura por el intelecto de los primeros principios. Como ya había dicho Platón, aunque de manera diferente, también Aristóteles admite una intuición intelectual. De hecho, la posibilidad del saber mediato supone estructuralmente un saber inmediato.

6.8. *Los principios de la demostración y el principio de no contradicción*

Las premisas y los principios de la demostración se captan por inducción o por intuición. A este propósito hay que advertir que cada ciencia asumirá, ante todo, sus propios principios y premisas, es decir, principios y premisas que son exclusivos de ella; En primer lugar asumirá la existencia del ámbito o, mejor dicho en términos lógicos, la existencia del sujeto sobre el cual versarán todas sus determinaciones, que Aristóteles denomina género-sujeto. Por ejemplo, la aritmética asumirá la existencia de la unidad y del número; la geometría, la existencia de la magnitud espacial, y así sucesivamente. Cada ciencia caracterizará su sujeto por medio de la definición.

En segundo lugar, cada ciencia procederá a definir el significado de una serie de términos que le pertenecen (la aritmética, por ejemplo, definirá el significado de par, impar, etc.; la geometría definirá el significado de conmensurable, incommensurable, etc.), pero no supondrá la existencia de tales términos, aunque llegue a demostrarla, probando que se trata de característica que corresponde a su objeto.

En tercer lugar, para lograrlo, las ciencias tendrán que apelar a ciertos axiomas, esto es, a proposiciones verdaderas con una verdad intuitiva, y éstos son los principios en virtud de los cuales se da la demostración. He aquí un ejemplo de axioma: «Si de cantidades iguales se restan cantidades iguales, sigue habiendo cantidades iguales.»

Hay algunos axiomas que son comunes a varias ciencias (como el que acabamos de citar) y otros lo son a todas las ciencias sin excepción, como el principio de no contradicción (no se puede afirmar y negar del mismo sujeto, al mismo tiempo y en la misma relación, dos predicados contradictorios) o el de tercero excluido (no es posible que exista un término medio entre dos términos contradictorios). Se trata de los famosos principios que pueden calificarse de trascendentales, esto es, válidos para cualquier forma de pensar en cuanto tal (ya que son válidos para todo ente, en cuanto tal), conocidos por sí mismos y primeros. Constituyen las condiciones incondicionadas de toda demostración y resultan obviamente indemostra-

bles, porque cualquier forma de demostración los presupone. En el cuarto libro de la *Metafísica*, Aristóteles mostró que es posible una especie de prueba dialéctica de estos principios lógicos supremos, mediante la refutación (*elenchos*). La refutación consiste en constatar cómo cualquiera que niegue estos principios se ve obligado a utilizarlos, precisamente para negarlos. Por ejemplo, quien diga que el principio de no contradicción no es válido, si pretende que tenga sentido su afirmación, debe excluir la afirmación contradictoria a la suya y, por lo tanto, ha de aplicar el principio de no contradicción en el momento mismo en que lo esté negando. Todas las verdades últimas son de esta clase: para negarlas se está obligado a apelar a ellas y, en consecuencia, a reafirmarlas.

6.9. *El silogismo dialéctico y el silogismo erístico*

Sólo se está ante un silogismo científico cuando las premisas son verdaderas y poseen las características antes mencionadas. Cuando en lugar de ser verdaderas las premisas resultan simplemente probables, fundadas sólo en la opinión, estaremos entonces ante el silogismo dialéctico, que Aristóteles estudia en los *Tópicos*. El silogismo dialéctico, según Aristóteles, sirve para hacernos capaces de discutir. En particular sirve para establecer, cuando discutimos con gente corriente o con personas doctas, cuáles son los puntos de partida de nuestros interlocutores y en qué medida las conclusiones a las que llegan se hallan en correspondencia con aquéllos. Esto se consigue, no desde puntos de vista ajenos a nuestros interlocutores, sino precisamente desde su propio punto de vista. Por consiguiente el silogismo dialéctico nos enseña a discutir con los demás, suministrándonos los instrumentos necesarios para sintonizar con ellos. Además le sirve a la ciencia no sólo para debatir con corrección los pros y contras de diferentes cuestiones, sino para comprobar los primeros principios. Éstos, al ser —como ya sabemos— imposibles de deducir a través de silogismos, sólo pueden captarse de modo inductivo o intuitivo.

Por último, un silogismo puede proceder no sólo de premisas basadas en la opinión, sino también de premisas que parecen fundamentarse en la opinión, pero que en realidad no se basan en ella. Nos hallamos, entonces, ante un silogismo erístico.

Se da también el caso de que muchos silogismos sólo sean en apariencia y que parezcan llegar a una conclusión, pero que en realidad sólo concluyen debido a algún error. Estamos, así, ante los paralogismos, es decir, razonamientos erróneos. Los *Elencos sofísticos* o *Refutaciones sofísticas* estudian con precisión las refutaciones (*elenchos* quiere decir refutación) sofísticas, es decir, falaces. La refutación correcta es un silogismo cuya conclusión contradice la contradicción del adversario. En cambio, las refutaciones de los sofistas y, en general, sus argumentaciones parecían correctas pero en realidad no lo eran y se valían de una serie de trucos para inducir al engaño a los inexpertos.

6.10. Conclusiones acerca de la lógica aristotélica

Kant afirmó que la lógica aristotélica —que él entendía como lógica puramente formal, si bien en realidad se halla fundamentada en la ontología de la substancia y en la estructura categorial del ser— nació perfecta. Después de los descubrimientos de la lógica simbólica nadie puede volver a repetir este juicio, dado que la aplicación de los símbolos ha agilizadísimo enormemente el cálculo lógico y ha rectificado muchas cosas. Además, resulta muy difícil afirmar que el silogismo constituye la forma propia de toda mediación y de toda inferencia, como creía Aristóteles. Sin embargo, a pesar de cuantas objeciones puedan plantearse o se hayan planteado a la lógica aristotélica y a pesar de todo lo verdadero que pueda haber en las obras que abarcan desde el *Nuevo Órgano* de Bacon hasta el *Sistema de Lógica* de Stuart Mill, así como en los estudios que van desde la lógica trascendental kantiana hasta la hegeliana lógica de la razón (lógica del infinito) o, por último, en las áreas lógicas de la contemporánea metodología de la filosofía, lo cierto es que la lógica occidental en su conjunto se halla enraizada en el *Organon* de Aristóteles, que —como hemos afirmado antes— continúa siendo una piedra miliar en la historia del pensamiento occidental.

6.11. La retórica

Aristóteles, al igual que Platón, se halla firmemente convencido de que la tarea de la retórica no consiste en enseñar o instruir acerca de la verdad o de determinados valores en particular. Tal labor era propia de la filosofía, por un lado, y de las ciencias y artes particulares, por el otro. En cambio, el objetivo de la retórica es persuadir o, mejor dicho, descubrir cuáles son los modos y los medios necesarios para persuadir.

La retórica, pues, es una especie de metodología de la persuasión, un arte que analiza y define los procedimientos mediante los cuales el hombre intenta convencer a los demás hombres, estableciendo cuáles son sus estructuras fundamentales. En consecuencia, desde el punto de vista formal la retórica se muestra análoga a la lógica, que estudia las estructuras del pensar y del razonar. En particular, presenta ciertas analogías con aquella parte de la lógica que Aristóteles denomina «dialéctica». Como se ha dicho, la dialéctica estudia las estructuras del pensar y del razonar que se basan, no en elementos científicamente fundamentados, sino en elementos procedentes de la opinión que parecen aceptables a todos los hombres o a una gran mayoría de ellos. De forma similar la retórica estudia aquellos procedimientos mediante los cuales los hombres aconsejan, acusan, se defienden, elogian —actividades todas ellas específicas del persuadir— en general, partiendo de opiniones probables, pero no de conocimientos científicos.

Las argumentaciones que suministra la retórica, en consecuencia, no deben basarse en las premisas originarias desde las que se inicia la demostración científica, sino de aquellas convicciones comúnmente admitidas, desde las que parte la dialéctica. Además, la retórica no hará en sus demostraciones ninguna ostentación de los diferentes momentos en los

cuales llegaría a perderse el oyente común, sino que extraerá rápidamente la conclusión de las premisas, omitiendo —por las razones mencionadas— la mediación lógica. Esta clase de razonamiento retórico se llama «entimema». El entimema es, pues, un silogismo que parte de premisas probables —de convicciones comunes y no de principios primeros— y que es conciso y no está desarrollado en diversos pasos. Además del entimema, la retórica utiliza el ejemplo, que no implica mediación lógica de ningún tipo, sino que convierte en inmediata e intuitivamente evidente aquello que se pretende probar. Análogamente a como el entimema retórico se corresponde con el silogismo dialéctico, el ejemplo retórico se corresponde con la inducción lógica, ya que desarrolla una función del todo similar.

6.12. *La poética*

¿Cuál es la naturaleza del hecho y del discurso poético y qué es lo que se propone? Para comprender la respuesta dada por nuestro filósofo al problema, hay que centrar la atención en dos conceptos: 1) la mimesis y 2) la catarsis.

1) Platón había reprobado severamente el arte, precisamente porque se trata de una mimesis, una imitación de cosas fenoménicas, que —como es sabido— son a su vez una imitación de los eternos paradigmas de las ideas. El arte se convierte en copia de una copia, apariencia de una apariencia, con lo que la verdad se debilita hasta que desaparece. Aristóteles se opone tajantemente a este modo de concebir el arte e interpretar la mimesis artística desde una perspectiva opuesta. Tanto es así, que la convierte en una actividad que, no sólo no reproduce pasivamente la apariencia de las cosas, sino que casi las recrea de acuerdo con una nueva dimensión, tal como afirma el texto siguiente:

La tarea del poeta no consiste en decir las cosas sucedidas, sino aquellas que podrían suceder y las posibilidades que existan de acuerdo con la verosimilitud y la necesidad. El historiador y el poeta no difieren por el hecho de que uno habla en prosa y el otro en verso (puesto que la obra de Heródoto, si estuviese en verso, no sería por ello menos historia, en verso, de lo que es, sin versos), sino que difieren en esto: uno dice las cosas que han acontecido y el otro, aquellas que podrían acontecer. Y por esto, la poesía es algo más noble y más filosófico que la historia, porque la poesía versa más bien sobre lo universal, mientras que la historia trata de lo particular. Lo universal es esto: qué especie de cosas, a qué especie de personas, les acontece decir o hacer según verosimilitud o necesidad, lo cual se propone la poesía, llegando a utilizar nombres propios. En cambio, es particular lo que hizo Alcibiades y lo que padeció.

La dimensión según la cual el arte imita es, pues, la de lo posible y lo verosímil. Es precisamente esta dimensión la que universaliza los contenidos del arte, y los eleva a nivel universal (como es obvio, no se trata de universales lógicos, sino simbólicos, fantásticos, como se dirá más adelante).

2) Mientras que la naturaleza del arte consiste en la imitación de lo real según la dimensión de lo posible, su finalidad consiste en la purificación de las pasiones. Aristóteles afirma tal cosa refiriéndose explícitamente a la tragedia, «que por medio de la piedad y del terror acaba efectuando la

purificación de dichas pasiones». Desarrolla una noción análoga en referencia a la música.

¿Qué significa, pues, purificación de las pasiones? Algunos han considerado que Aristóteles habla de una purificación de las pasiones en sentido moral, casi de una sublimación de éstas, quitándoles lo que tienen de perjudicial. Otros, en cambio, han entendido la catarsis de las pasiones en el sentido de una supresión o eliminación temporal de las pasiones, en un sentido casi filosófico, y por lo tanto en el sentido de liberación a través de las pasiones. Mediante los escasos textos que han llegado hasta nosotros, se manifiesta con claridad que la catarsis poética no es para nada una purificación de carácter moral, ya que se la distingue de manera expresa de esta última. Al parecer, aunque con vacilaciones e incertidumbre, Aristóteles entrevió en aquella agradable liberación realizada por el arte, algo análogo a lo que hoy llamamos «placer estético». Platón había condenado el arte, entre otras cosas, porque desencadena los sentimientos y las emociones, reduciendo el elemento racional que sirve para dominarlos. Aristóteles invierte de manera absoluta la interpretación platónica: el arte nos descarga de emotividad, no nos carga de ella, y la clase de emoción que nos provoca —de una naturaleza muy particular— no sólo no nos perjudica, sino que nos cura.

7. LA RÁPIDA DECADENCIA DEL PERIPATO DESPUÉS DE LA MUERTE DE ARISTÓTELES

La suerte que recayó sobre Aristóteles en su escuela, durante toda la época helenística y hasta los comienzos de la era cristiana, fue muy poco afortunada. Su discípulo más importante, colaborador e inmediato sucesor suyo, Teofrasto —que sucedió a Aristóteles en el 323/322 a.C. como escolarca del Peripato, hasta el 288/284 a.C.—, estuvo sin duda a la altura de su maestro por la vastedad de sus conocimientos y por la originalidad de su investigación en el ámbito de las ciencias. Sin embargo, no logró captar y hacer captar a los demás el aspecto filosófico más profundo de Aristóteles. Aún más incapaces de comprender a Aristóteles se mostraron sus demás discípulos, que rápidamente retrocedieron a concepciones materialistas de carácter presocrático, mientras el sucesor de Teofrasto, Estratón de Lámpsaco (que rigió el Peripato desde el 288/284 a.C. hasta el 274/270 a.C.) señala la ruptura más notable con el aristotelismo.

No obstante, además de este olvido o de esta falta de entendimiento del maestro por parte de sus discípulos, y que —como hemos visto— también se dio en la Academia platónica, existe otro hecho que explica el infortunio de Aristóteles. Al morir Teofrasto, dejó los edificios del Peripato a la escuela, pero legó a Neleo de Scepsi la biblioteca que contenía todas las obras no publicadas de Aristóteles. Sabemos que Neleo se llevó la biblioteca al Asia Menor y que, al fallecer éste, quedó en poder de sus herederos. Estos, por su parte, escondieron los preciosos manuscritos en un sótano, para evitar que cayesen en poder de los reyes Atálidas, que estaban creando la biblioteca de Pérgamo. Dichos escritos permanecieron ocultos hasta que un bibliófilo llamado Apelición los adquirió y los transportó nuevamente a Atenas. Poco después de la muerte de Apelición,

fueron confiscados por Sila (86 a.C.) y llevados a Roma, confiando su transcripción al gramático Tiranión. Andrónico de Rodas (décimo sucesor de Aristóteles), en la segunda mitad del siglo I antes de Cristo, fue el primero que hizo una edición sistemática de esos escritos. Sobre esta cuestión hemos de hablar más adelante.

A partir de la muerte de Teofrasto, pues, el Peripato se vio privado de aquello que puede considerarse como el instrumento más importante de una escuela filosófica. En particular, se vio privado de aquella producción aristotélica —consistente en los apuntes y los materiales de clase, los llamados escritos esotéricos— que contenía el mensaje más profundo y más original del Estagirita. Es muy cierto que, como algunos han hecho notar, se habían llevado a cabo reproducciones de estos escritos y que, por lo tanto, algunas copias permanecieron en el Peripato. Por consiguiente, el relato que nos narra Estrabón manifiesta un tono excesivamente novelesco. También es cierto que un atento estudio de los antiguos catálogos de las obras de Aristóteles que han llegado hasta nosotros nos revelan que habían quedado en circulación algunas copias de los escritos esotéricos aristotélicos, además de las que fueron transportadas al Asia Menor. A pesar de todo, sea cual fuere la verdad al respecto, hay dos hechos indiscutibles: el Peripato mostró durante largo tiempo una ignorancia con respecto a la mayor parte de los escritos esotéricos y éstos sólo volvieron a escena después de la edición de Andrónico. Si después de Teofrasto, el Peripato quedó en posesión de alguna obra esotérica de Aristóteles, nadie estuvo en condiciones durante más de dos siglos y medio de sacarle ningún provecho. Durante la época helenística se estudiaron de forma predominante —casi con exclusividad y con un interés cada vez menor— las obras exotéricas, únicas que Aristóteles había publicado y que carecían de la fuerza y de la profundidad teórica que caracterizan las obras esotéricas.

Así, el Peripato no logró ejercer un influjo filosófico de relieve y sus debates apenas fueron más allá de las paredes de la escuela. Ahora el alimento espiritual de los nuevos tiempos procedía ya de otras escuelas: el movimiento cínico, el Jardín de Epicuro, el estoicismo de Zenón y el movimiento escéptico de Pirrón.