

LA FILOSOFÍA DE LA VIDA

Estudio de su Antecedente

Francisco Gago

ESTUDIOS CRÍTICOS

La filosofía de la vida es una filosofía que se ha desarrollado en los últimos siglos, y que ha sido objeto de numerosos estudios críticos. En este artículo se analiza el desarrollo de esta filosofía, desde sus orígenes en el romanticismo y el positivismo, hasta su actualidad en la filosofía contemporánea. Se examina el papel de la filosofía de la vida en la cultura y la ciencia, y se discute su relación con la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la historia. Se concluye que la filosofía de la vida es una filosofía que ha sido objeto de numerosos estudios críticos, y que su desarrollo ha sido muy complejo y diverso.

¹ Este artículo se basa en la tesis doctoral de Francisco Gago, "La filosofía de la vida: un estudio crítico", defendida en la Universidad de Valparaíso en 1995. La tesis se encuentra disponible en la biblioteca de la Universidad de Valparaíso.

EL FILÓSOFO DE LA VIDA

-El método en Aristóteles-

François Gagin

RÉSUMÉ

Il s'agit, ici, de réaliser une immersion dans l'invention de l'estagirite: cette forme de l'intuition de la réalité qui constitue une espèce d'appréhension immédiate qu'un processus investigatif reposant sur l'observation et la classification de l'activité des êtres vivants recrée. C'est dans cette perspective que seront mieux compris l'invention et l'usage de termes spécifiquement aristotéliens (*cause, matière et forme, acte et puissance* ou l'expression τὸ τί ἦν εἶναι) qu'une réflexion sur l'Idée et la Forme permet de dégager. En dernier lieu, il sera dit comment le point de vue biologique caractérisé par un regard à nul autre pareil, un regard *passionnel* sur la réalité, explique cette vie de l'esprit, la vie théorique qui est le projet et l'activité du Lycée.

La lectura de las obras biológicas aristotélicas y las del crítico francés Le Blond¹ han inspirado el título y el contenido de esta exposición. Ella destacará el motor del quehacer filosófico del Estagirita. Se trata de operar una inmersión en la invención del filósofo: esa forma de intuición de la realidad que constituye una especie de aprehensión inmediata recreada por el proceso investigador basado en la observación y clasificación de la actividad de los seres vivos. Desde esta perspectiva se entenderá mejor la invención y el uso de términos propiamente aristotélicos (*causa, materia y forma, acto y potencia* o la expresión τὸ τί ἦν εἶναι) que, en definitiva, se desprenden de una reflexión en torno a la Idea y la Forma. En fin, nuestra exposición dirá cómo el punto de vista biológico caracterizado

¹ Especialmente *Partes de los animales*, Libro I, en la traducción y comentario de J.M. Le Blond, *Aristote philosophe de la vie, le livre premier du traité sur les parties des animaux*, París, Aubier, 1954, que reproduce en parte las conclusiones de su libro, *Logique et Méthode chez Aristote, études sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, 4^a, París, Vrin, 1996.

por una mirada a ninguna otra igual, una mirada pasional por la realidad, explica esta vida del espíritu, la vida teórica que es el proyecto y la actividad del Liceo.

Antes de indicar el impulso fundamental de la actividad aristotélica frente a la platónica, no sería inútil recordar que los socráticos mayores compartieron un mismo escenario cósmico y cultural. Esta precisión facilitará comprender la finalidad de nuestra exposición, a saber, cómo se conjuga en el discípulo de Platón un reconocimiento y un amor por lo real sensible con una pasión por el saber y su realización casi divina en el hombre.

Sea una determinación primera, un tipo de intuición, o, al mismo tiempo, un lento proceso de formación y de invención, siempre los filósofos antiguos voluntariamente o no, conscientemente o no, plasman en sus escritos una orientación personal de esta aprehensión de la realidad cuyo nombre, a fin de cuentas, se precisa bajo la palabra κόσμος.

Hay de hecho una contemplación, una mirada sobre el mundo (universo). Esta contemplación del mundo es, a la vez, contemplación de la sabiduría que es el filosofar. Este filosofar implica, según lo ha mostrado el gran helenista Pierre Hadot², una transformación interior, una mutación de la visión y ella dice el esplendor del mundo y el esplendor de la norma cuya encarnación es el sabio. A partir de una conversión del individuo, el discurso filosófico se desprende como manifestación de la representación del mundo. Vale señalar, muy esquemáticamente, cuál es la concepción griega del mundo -su innegable realidad, sus innegables presupuestos- para tener presente esta intuición primera que condiciona la actitud y el discurso del filósofo. Nuestro señalamiento está orientado por algunos términos esenciales, indicadores de este paisaje mental y cultural.

El hombre griego hace cuerpo con el mundo, hace uno con él, ya que el mundo, el universo, es pensado como orden, κόσμος, dado por siempre. El hombre está en el mundo. Los dioses son el mundo y están en el mundo. Es lo propio del actuar griego pensar, vivir el mundo, no como una separación, no como un desgarró, no como algo ajeno y temible, sino al contrario, como armonía que comprende cierta jerarquía. Al sentir y conocer su pertenencia a un mundo establecido y ordenado, no es concebible la "salvación", la mirada hacia un allá mejor.

La concepción del mundo, algo establecido, dado y ordenado, está íntimamente ligada a una temporalidad. En efecto, ¿qué queda al hombre, en un mundo establecido, regido según unas normas internas a él que podrían ser los dioses, el

² P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, 1995.

destino, las Moiras, sino adecuarse al instante y consagrarlo? ¿Cómo resaltar y fijar lo que a uno se le impone? ¿Cómo hacerlo propio? La marca implacable del destino lo impide de cierta manera, pero —y en eso reside uno de los fundamentos del llamado griego— la memoria humana, el reconocimiento por parte de los otros permite fijar y detener la marcha inexorable del mundo.

El hombre griego existe en función de la comunidad, se reconoce en la ciudad, en el estado, en un sentimiento de pertenencia a un todo ordenado. Más aún, él es la ciudad: tan fuerte es este sentimiento de pertenencia (siendo pocos numerosos los ciudadanos que participaban de manera *directa*, como en Atenas, en la gestión de la ciudad) que en los textos se emplea los términos de “atenienses” o “lacedemonienses” en vez de los escasos “Atenas” o “Lacedemonia” (Esparta). Fuera de esta escena *política*, el hombre no es nada. El ostracismo es el peor de los castigos, nada menos que ser rechazado del orden establecido, del mundo; equivale a la muerte; es un sobrevivir, un estar afuera del mundo, un caos, un desorden emocional y físico. La existencia no vale sino en la πόλις, allí donde se puede conceder responsabilidades políticas, bienes y garantía judicial. La ciudad es, a semejanza del mundo, un lugar que pertenece a todos y donde la regla, el orden, la ley, νόμος —lo que está dado en reparto— es reconocido como valor supremo³.

El mundo es griego. El resto no existe, no vale. La visión griega se impone y funda una concepción filosófica y artística. Serán, pues, preocupaciones del hombre griego la búsqueda de un principio, ἀρχή, que pueda dar cuenta de la multiplicidad de los seres y de la esencia de las cosas, así como la elaboración de cánones inmutables en las diversas manifestaciones artísticas.

Los modelos, los puntos de referencia, son esenciales para comprender el actuar griego. Con el disfraz de las caras antropomórficas de los dioses, el mundo establece unos límites bien definidos y una moral correspondiente. La ciudad intenta reproducir el universo penetrado de espíritu divino. Los modos del actuar, el comportamiento ético, social y político se definen abiertamente; son los otros que me juzgan, quienes pueden restablecerme en el orden de la ciudad; ellos me absuelven de mis “culpas”, son mi conciencia. El griego existe bajo la mirada de los otros.

La palabra, discurso racional, el λόγος, permite adecuarse de nuevo al mundo y relacionarse con esas fuerzas móviles y divinas. El λόγος dice el mundo; nombrando las cosas el griego accede a ellas; el mundo se manifiesta a través la palabra, recobra su sentido gracias a ella. Esto es tan cierto que en algunos filósofos el λόγος es calificado como divino y se asemeja al universo mismo⁴.

³ Es en este sentido que los estoicos dirán que el mundo es una ciudad.

⁴ Así en el modo de pensar heraclíteo o en el sistema estoico, por ejemplo.

La ἀγορά, la plaza pública, donde se expresa el discurso, es uno de los centros de intereses vitales⁵; es el lugar de intercambios donde el hombre griego puede identificarse con la ciudad y, en consecuencia, con el mundo. Es a través del mito (μῦθος), primero, y a través de la prosa discursiva y analítica, luego, que asistimos a la figuración del mundo según los griegos: un todo, una unidad, que encuentra en la disparidad de sus partes su dinamismo, armonía y fin. Esta representación penetra las artes de los griegos: sus artistas idealizan lo bello y buscan la perfecta concordancia.

En fin, esta correspondencia entre las diferentes manifestaciones del vivir griego (política, artística, filosófica...etc.) supeditadas a una concepción bien determinada del mundo, confluye en un propósito moral definido: el καλὸςκαγαθός, el bello y buen hombre, de algún modo lo que, en el Renacimiento, se prefigurará como el gentilhomme. Por esencia lo bello es excelente y la virtud, ἀρετή, cumple con la idea de perfección. Excelencia, perfección, belleza y, por ende, armonía son las características del κόσμος y son las aspiraciones a las cuales los helenos tienden en todas sus expresiones existenciales.

Es esta visión la que comparten Platón y Aristóteles. Una visión que estructura una manera de hacer filosofía, diferente a lo que serían los escritos de los primeros padres de la Iglesia orientados por las Escrituras y, desde luego, por una "cosmogonía" —si es que el término es aplicable en este caso— donde operan las ideas de creación, de transcendencia divina (en el mundo) y de amor, ἀγάπη, tan ajenas al espíritu pagano griego.

Los dos filósofos también tienen en común el hecho de pertenecer a este tipo de relación que une a un discípulo con su maestro. La "filiación" Sócrates-Platón-Aristóteles es conocida desde siempre y asegura la existencia de una escuela o, mejor dicho, de una corriente filosófica que determinará la lectura que los historiadores hacen de la filosofía antigua. Seguramente la posición tan peculiar de Sócrates se debe a sus diversos rostros —no existe una concordancia total entre el Sócrates de Jenofonte, Aristófanes y Platón—, y la máscara que presenta a sus contemporáneos, así como a los estudiosos modernos, no deja de suscitar un cuestionamiento y un asombro que según el *Teeteto* es el hecho mismo y la condición *sine qua non* del filósofo y del filosofar⁶. Al igual que el uso de las máscaras, *prosopon*, en el teatro antiguo —cuya presencia escénica instauro el diálogo entre el público y el actor que es otro, porque convertido en *personaje*, *persona*— Sócrates,

⁵ Véase Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, París, P.U.F, 1969, en especial el capítulo V, "La crise de la Cité. Les premiers sages".

⁶ Platón, *Teeteto*, 155 d 2-5.

por sus características físicas y su actitud, crea con la máscara de la ironía una transformación en sus interlocutores. La ironía, la asimilación de una de las más famosas fórmulas delficas, el γυνῶθι σαυτὸν, y el fundar racionalmente la moral explican en parte el socratismo. La popularidad del hijo de la comadrona, después de su muerte, es indiscutible. Su autoridad a través de los siglos no se desmiente. Sócrates marca un giro: la fecha de su muerte y la de Alejandro Magno determinan los grandes períodos históricos y, por supuesto, los grandes marcos del pensamiento occidental. Hay un antes y un después de Sócrates: los filósofos son definidos como pre-socráticos o como socráticos mayores o menores. En tanto que Sócrates es un punto de convergencia, se vuelve para historiadores y filósofos una referencia, un modelo ineludible. Aun Nietzsche (para quien la pareja Sócrates-Platón es detestable porque a diferencia de los verdaderos pensadores — los presocráticos — desvirtúa el sentido de la filosofía haciendo del camino hacia la Verdad, el camino hacia la Virtud) encuentra unas palabras elogiosas al recordar el retiro del *Banquete* y de la vida, de la ingrata figura de Sileno⁷.

La explicación esencial del fenómeno Sócrates, en tanto que autoridad, se debe a los calificativos de ἄτοπος y de δαίμων que acompañan al filósofo a lo largo de los diálogos platónicos⁸. Propiamente en el *Banquete*, en el relato de Diotima a Sócrates sobre el nacimiento de Eros, Platón instaura una definición del filósofo y de la filosofía. Este discurso sobre Eros, hijo de Ponos y Penia, se aplica punto por punto a la descripción física y al carácter de Sócrates y, en definitiva, al tipo mismo del filósofo: él no tiene un lugar propio, es “a-típico”, fuera de lugar, original (ἄτοπος), es un intermediario (δαίμων) entre el mundo de los hombres y de los sabios o dioses puesto que nada sabe, puesto que a diferencia de los hombres conoce su ignorancia, puesto que no sabe plenamente como sí saben los dioses y los sabios; está situado a medio camino entre la ignorancia y la sabiduría: es el bello y difícil juego de la filosofía en esta aspiración hacia lo bello, característica de la reflexión platónica. A partir de aquí la filosofía antigua (y el filósofo) se define como un ejercicio preparatorio a la sabiduría en tanto que ejercicio espiritual⁹ y Platón institucionaliza a la filosofía en un espacio privilegiado, la Academia, para aquél que no tiene ninguno mientras se realiza su

⁷ F. Nietzsche, *Nacimiento de la tragedia*, § 13.

⁸ Este tratamiento está expuesto claramente en P. Hadot, *Éloge de Socrate*, París, ed. Allia, 1999. Véase también L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, 1933 y V. Brochard, “Sur le Banquet de Platon”, in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, Vrin, 1954.

⁹ Es la conclusión general a la cual llega P. Hadot, *Qu'est-ce que ..., op. cit.*, en su intento de proponer una definición del *quid* de la filosofía antigua.

proyecto político. Es también esta práctica y ese lugar creado que conoce Aristóteles (por haberlo vivido) y que resume bien el término griego de σχολή.

Aunque Platón y Aristóteles comparten una misma aprehensión del universo y su correspondiente manifestación cultural, y están marcados por un espacio y un ejercicio propio de la filosofía, la discrepancia de sus sistemas parece muy poco conciliable. Es común hablar de idealismo platónico y de realismo aristotélico. Sin duda el fresco de Rafael, *la escuela de Atenas*, contribuyó a cristalizar esta simplificación: ¿en efecto, no pintó acaso el artista a un Platón indicando con un dedo hacia arriba las Ideas, el *Timeo* bajo el brazo, mientras su joven discípulo, al lado, parece frenar el ímpetu de su maestro al inclinar la palma de la mano en dirección del suelo y acompañado de las obras éticas, todo él con un ligero movimiento de marcha adelante? Según esta pintura Platón estaría fijado en su discurso teórico ideal mientras Aristóteles, más práctico, abrazaría lo real animado.

A sabiendas que estamos en presencia de una reducción, vale la pena recordar las conclusiones de la crítica aristotélica a las Ideas, ya que esta noción tiene con evidencia un origen matemático y una esencia cuantitativa¹⁰, a diferencia de la *Forma* cuyo "origen" es biológico, como lo veremos más adelante. El estagirita, en el fondo, convierte la doctrina de sus amigos los platónicos en un burdo dualismo donde se evidencia la escisión del mundo sensible y del mundo inteligible. La separación de las ideas de la realidad sensible y la existencia de las Ideas (ἰδεαί) es un error; una expresión vacía de sentido y el invento de un poeta¹¹. Las Ideas no solamente no explican nada sino que a su turno deben de ser explicadas; son por lo tanto inútiles y estorban la investigación científica. El argumento del tercer hombre arruina, según este enfoque dualista, el carácter explicativo de las Ideas como también la participación de éstas en las pálidas copias que son los objetos cotidianos de conocimiento para los presos de la caverna¹². Siendo las Ideas unos atributos generales que no satisfacen al entendimiento del mundo moviente que rodea al hombre, Aristóteles no les reconoce una existencia transcendente.

Esta discrepancia de los dos filósofos se debe, en realidad, a la intuición fundamental que impulsa sus respectivos quehaceres filosóficos. En el fundador de la Academia la existencia de las Ideas está directamente ligada a una elaboración del conocimiento que debe asegurar una moral (válida para todos en todos tiempos) y una πόλις estable. La democracia ateniense sometida al juego de la falsa dialéctica —la retórica de los sofistas—, y a los intereses peculiares, al condenar

¹¹ *Met.*, A, 9, 991 a 21.

¹² Sobre el argumento del *Tercer hombre*, véase *Met.*, A, 9, 990 b 15.

al mejor de los filósofos, reveló su profunda injusticia y su anárquica propensión. Sin duda, el motor de la actividad filosófica en Platón es lo político¹³. Aristóteles no es Platón el ateniense, y en calidad de μέτοικος no participa plenamente de la actividad política de Atenas. Ciertamente, por haber permanecido veinte años en la Academia, recibe en herencia una educación y una terminología filosófica por parte de su maestro, mas son sus investigaciones físicas, este estudio de la naturaleza como viviente, las que le dan autonomía a su discurso y le imprimen su propio carácter.

No hay que perder de vista el hecho de que el filósofo fue hijo de médico en la corte de Macedonia, descendiente supuesto de Esculape. Aún si Aristóteles perdió su padre a temprana edad algo de la τέχνη hipocrática debió de influenciar su espíritu enciclopédico¹⁴. Pero es indiscutible la revisión del corpus aristotélico: la tercera parte está constituida por un conjunto “zoológico” que agrupa temáticas relativas a la vida, a lo viviente, al hombre, al animal y sus relaciones. Este campo de estudio constituye un elemento de un conjunto más general que es la investigación física. He aquí el núcleo de la filosofía aristotélica. Salvo el estudio del espíritu, ninguna filosofía (en el sentido de conocimiento) queda fuera de la ciencia natural¹⁵; el examen de lo sensible guía aún las cuestiones metafísicas. El estudio físico desborda la Física para aplicarse generalmente al estudio de los vivientes, los principios y las funciones de la vida¹⁶. No se trata de una filosofía dividida en compartimentos, no existe una autonomía de los campos de estudio, una metafísica

¹³ Como lo atestiguan su biografía y sus confidencias en la *Carta VII*. Cf. P. Hadot, *Qu'est-ce que...*, op. cit., pp. 96-98.

¹⁴ En especial la preocupación por una exacta observación con el fin de definir el mal del enfermo. Toda la sección de los *Problemas* está dedicada a las cuestiones médicas, sin hablar de la comparación frecuente entre la ciencia práctica y el arte médico en la *Ética Nicomaquea*.

¹⁵ *Partes de los animales*, I, 1, 641 a 34: “οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία”. Un testimonio sobre Sócrates muestra el valor que el Estagirita da al estudio físico; Aristóteles reprocha a Sócrates haber descuidado la investigación sobre la naturaleza (τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε) para dedicarse a lo ético y lo político: es un abandono lamentable de la causa final. *Partes de los Animales*, I, 1, 642 a 24-36.

¹⁶ Le Blond, *Logique et méthode...*, op. cit., intro., p. XXIX: “la physique aristotélicienne [...] a un domaine plus large que notre physique actuelle: non seulement, en effet, elle comprend la chimie, mais encore, l'étude des vivants, la biologie et la psychologie, en tant que celle-ci est conçue comme la science des fonctions vitales et du principe de la vie, l'âme. [...]. Il n'y a pas pour lui deux natures, deux sciences de la nature, et toute connaissance paraît ressortir à la physique.”

E. Boutroux, *Leçons sur Aristote*, ed. Universitaire, Paris, 1990, p. 68: “Aristote attribue une âme à tout être vivant. Sa psychologie embrasse la totalité des êtres; elle embrasse aussi la physiologie; les deux sciences se mêlent chez lui.” Las cursivas son nuestras.

aislada de una física o de una zoología, la cual procura a los otros saberes su método y su terminología. En Aristóteles, lo biológico es el motor de la actividad filosófica.

La curiosidad, el espíritu investigador, la observación y la experiencia son las cualidades esenciales del peripatético y facilitan el entendimiento del *método* propio a la biología¹⁷. Mencionar los términos ἐμπειρία e ἱστορία es la mejor manera de introducirse en el πάθος del *homo aristotelicus*, es decir, en el estado de espíritu de la investigación practicada en el Liceo. Esos dos términos tienen una historia, una tradición que cobra una particular importancia en Aristóteles.

Ἐμπειρία, “experiencia”, en el *Gorgias* indica después de la sensación el grado más bajo del conocimiento. En su teoría de la adulación, κολακεία, Sócrates expone a Gorgias que aunque ella (la adulación) parece ser, al igual que la cocina, un arte, τέχνη, es ἐμπειρία καὶ τριβή, una habilidad (experiencia) y una rutina (actividad)¹⁸. Siendo como es fuente de error, la experiencia adquiere en el *Filebo* y las *Leyes* un sentido más positivo y se vuelve una etapa del saber. En Aristóteles, la ἐμπειρία (producto de la “experiencia”) es la primera etapa del saber y en esto se diferencia del arte, τέχνη. Además, la importancia del conocimiento sensible se nota en el uso que hace el estagirita de un gran número de verbos comunes indicadores de una actividad sensible y que son susceptibles de traducir la observación científica. Los sustantivos (θεωρία, σκέψις, πείρα ...etc.) son de uso menor en la obra del peripatético. Esto se entiende si se recuerda que una verdadera técnica experimental era poco frecuente en aquel tiempo —el ejemplo de los médicos hipocráticos es significativo para este caso—, pues cuenta más el acto, la acción de observar, este estado mental que es preciso tener, según el estagirita, para filosofar, que la precisión de los resultados obtenidos (en el sentido de verificación experimental propio de la ciencia moderna). En el fondo es una recuperación del θαυμάζειν platónico, un asombro (que implica un mirar) sobre los φαινόμενα. También la preferencia de este tipo de verbos a cambio de sus sustantivos correspondientes se debe al uso mismo de la lengua griega y se acopla, además, al dinamismo aristotélico.

La terminología anterior en su conjunto, a la cual pertenece ἐμπειρία, se aproxima a lo que los científicos modernos entenderían por observación y experiencia. Ἐμπειρία -su traducción por experiencia es insatisfactoria- designa

¹⁷ Nos apoyamos aquí en las conclusiones de I. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, París, Vrin, 1955.

¹⁸ *Gorgias*, 463 a-b, 464 c, 465 b. En resumen ἐμπειρία se opone a la teoría o a la ciencia pura, *Rep.* 409 b.

una actitud psicológica determinada. Al inicio de la *Metafísica*, Aristóteles precisa que, en el caso de los hombres, es la memoria la que da origen a la experiencia; es el resultado de una larga práctica, de la acumulación de observaciones relativas a un mismo sujeto. Sin necesariamente conocer la causa de un hecho, el διότι, por acumulación de observaciones (recuerdo y memoria) se llega a una noción (ἐννοήμα, ὑπόληψις), principio de la τέχνη (relativa a la producción y la acción) y de la ἐπιστήμη (conocimiento de lo real). Así, la ciencia aristotélica tendría su origen en la experiencia. Este origen, la información que procura los datos sensibles, marca la posición aristotélica por excelencia frente al sistema platónico. En oposición a la ἀπειρία, esta falta de experiencia que desemboca en lo azaroso, lo casual mientras la experiencia crea al arte¹⁹ -, la ἐμπειρία prepara psicológicamente las bases de la investigación; al contrario, la falta de familiaridad con las cosas de la φύσις y el abuso de la dialéctica conduce al error²⁰. Los principios de la ἐμπειρία son obra de la φρόνησις, suerte de inteligencia práctica²¹, un saber-vivido que supone una familiaridad con un conocimiento práctico adquirido a lo largo de la vida²². Despreciar la ἐμπειρία, que no se confunde con la elaboración de los principios (ἀρχαί) de la ciencia, es según Aristóteles, en resumidas cuentas, correr el fuerte riesgo de no intuir lo real sensible.

Esta suerte de sabiduría -ἐμπειρία-φρόνησις- se inscribe en la marcha de una investigación, una ἱστορία, un proyecto que ilustra bien *Historia de los animales*. 'ἱστορία designa, en la obra platónica, el hecho de conocer y luego, en caso de Aristóteles, una acumulación de informaciones. Es este sentido que tiene su obra, Αἱ περὶ τὰ ζῷα ἱστορία, colección de hechos, a diferencia del Περί ζῴων μορίων, más específico y teórico. Esta colección de informaciones reposa sobre la observación -sobre la experiencia podríamos decir- con el fin de aprehender la naturaleza de un ser. Este sentido del término no hace olvidar a Aristóteles aquel primero de compilación de hechos diversos. Heródoto, padre de la historia, busca la ley que une los hechos entre sí y una unidad de acción (la lucha entre

¹⁹ *Met.*, A, 1, 981 a 5.

²⁰ *Et Nic.*, VI, 9, 1142 a 16-19.

²¹ *Ibid.*, VI, 9, 1142 a 9-15; 1140 b 20.

²² P. Aubenque, *la prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 71-72: "La experiencia no es la repetición indefinida de lo particular; pero entra ya en el elemento de la permanencia: es ese saber vivido más que aprendido, profundo porque no deducido, que reconocemos a aquellos de quienes decimos que 'tienen experiencia'. [...] La incomunicabilidad de la experiencia no es más que el reverso de su singularidad irremplazable, singularidad que atañe a cada uno reconquistar para sí mismo, en la paciencia y el trabajo. Si la ciencia se dirige a aquello que hay de menos humano en el hombre, a lo más impersonal, el intelecto, y si se transmite por las vías universalizables del λόγος, a un nivel más vital se sitúa la experiencia".

Griegos y Bárbaros); esta intención es signo de su diferencia con los logógrafos; a la búsqueda de las causas de las guerras médicas, el historiador mezcla las descripciones exóticas y extraordinarias del mundo bárbaro. El estagirita se inspira en esta comprensión de la *ιστορία* en Heródoto; es más, sin citarlo, Aristóteles, retoma las descripciones (naturalistas) del historiador resumiéndolas, ampliándolas o, a veces, criticándolas. Y la crítica convierte al padre de la historia en *μυθολόγος*, un compositor de fábulas. La observación directa y personal, los testimonios, las lecturas y los comentarios indirectos impregnan a la investigación sobre el mundo físico, también a los asuntos humanos e incluso a las preocupaciones metafísicas. Todo este espíritu indagador está en marcha en *Historia de los Animales*. Primero, el biólogo debe agrupar un gran número de datos (*τὰς ὑπαρχούσας διαφορὰς καὶ τὰ συμβεβηκότα*) e intentar buscar las causas; una vez hecho ese primer trabajo (*ὑπαρχούσης τῆς ἱστορίας*), se constituye, entonces, la ciencia demostrativa (*περὶ ὧν γὰρ καὶ ἐξ ὧν εἶναι δεῖ τὴν ἀπόδειξιν*). La encuesta-colección y recopilación de hechos (*ιστορία*) no es todavía la ciencia, que es demostrativa, pero la prepara; como se afirma en la *Poética*, el historiador (*ὁ ἱστορικός*) queda en el plano de lo particular, mientras el poeta (*ὁ ποιητής*) es capaz de llegar a lo universal²³. La encuesta es vecina de la experiencia.²⁴

La redacción de la *Constitución de Atenas* ofrece, en el campo de los estudios humanos, la mejor muestra de este trabajo preparatorio a una investigación más general²⁵. Aquí la historia, como el resto del *corpus*, no interesa por sí misma sino en la medida en que prepara a un conocimiento más sistemático de orden político. La primera parte es un documento histórico sobre el pasado de Atenas para la cual Aristóteles usa de diversas fuentes y prepara a la segunda que es una exposición de la ciudad actual. Acudir a las opiniones y doctrinas del pasado —lo propio de la doxografía— vale en tanto que anuncia y facilita una discusión y una comprensión presente. Es el sentido del inicio de la *Metafísica*, suerte anticipada de una historia de la filosofía puesta al servicio del cuadro problemático del estagirita; el filósofo espera, así, progresar en su investigación propia, al interrogar sus antecesores sobre puntos precisos²⁶.

²³ *Historia de los Animales*, I, 9, 1451 a 38 – b 11.

²⁴ En *Primeros Analíticos*, I, 30, 46 a 24 *ιστορία* es reemplazado por *ἐμπειρία*.

²⁵ Un fragmento de una obra considerable, fruto de la actividad de los miembros del Liceo. Cicerón afirma en el *De Finibus*, V, 5, que es gracias a Aristóteles que se conoce las costumbres, instituciones y reglas de todas las ciudades del mundo griego y bárbaro.

²⁶ Véase S. Mansion, "le rôle de l'exposé et de la critique des philosophes antérieurs chez Aristote", in *Études Aristotéliciennes*, ed. de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, 1984, pp. 55-76.

La universalidad de la curiosidad y el espíritu de indagación (propio de los doxógrafos e historiadores antiguos) resalta el ímpetu y el valor de la vida. El mundo de los vivientes es digno de estudio, tanto como el mundo de los seres eternos, a pesar de su aparente humildad. Conocida es la anécdota que relata Aristóteles en *Partes de los Animales*: a unos visitantes que dudaban en acercarse porque encontraban a Heráclito calentándose en el fuego de la cocina, el filósofo animándolos a entrar les dijo que allí también estaban presente los dioses:

“ἐκελευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς”.²⁷

En todo hay naturaleza y belleza, y el estagirita indica que es la finalidad, no la casualidad, la que obra en alto grado en los frutos de la naturaleza. Este tono místico, que no debe ser interpretado en el sentido de un politeísmo, está dirigido a un público amplio (ajeno a los discípulos) con el fin de mostrar el interés del estudio biológico²⁸. El mundo de los vivientes es digno de estudio porque lo habita el λόγος; es esta belleza realizada en la actividad finalista de la naturaleza la que por tanto dignifica al estudio del hombre, que por su carácter político y su aspiración al saber está situado en el tope de la escala de lo seres vivos del mundo sublunar.

El elogio de la vida implica un método de la investigación, una búsqueda, μέθοδος, cuyos principios generales abren el discurso de *Partes de los Animales*:

“En todo orden de especulación (θεωρίαν) e investigación (μέθοδον) la más alta, parece que existen dos maneras de comportarse; se llamaría a la primera ciencia de la cosa misma (ἐπιστήμην τοῦ πράγματος) y a la otra un tipo de cultura (παιδείαν τινα). Pues es de un hombre culto el hecho de ser capaz de juzgar con pertinencia de la manera correcta o no, cómo se expone, por lo que reconocemos al hombre que posee una buena cultura general, y ser culto es, precisamente, revelar esta aptitud. [...] Es, entonces, manifiesto que en la indagación sobre la naturaleza (περὶ φύσιν ἱστορίας) es preciso asentar un cierto número de nociones como reglas generales según las cuales se apreciará la forma de lo demostrado, de manera independiente de la cuestión de saber si, en verdad, las cosas son así u otras.”²⁹

²⁷ I, 5, 645 a 18-20.

²⁸ Es Le Blond que emplea el término “místico” en su comentario, *Aristote, philosophe de la vie*, cit., nota 143, p. 185.

²⁹ I, 1, 639 a 1-15. La traducción es nuestra.

Para quien quiere emprender un estudio sobre la constitución de los animales es necesaria una cultura de orden filosófico. Precisemos esta idea: esta παιδεία es la dialéctica, la habilidad para la discusión. No es una disposición al saber universal sino una función que pone a prueba al saber; a la dialéctica le basta con probar el saber cuando la filosofía lo produce positivamente³⁰. El hombre de cultura puede juzgar de todo siempre y cuando su juicio sea crítico (κριτικόν) frente a la manera (correcta o no) como el filósofo expone su saber. De hecho el filósofo es superior a este hombre culto por tener la ciencia de la cosa (ἐπιστήμην τοῦ πράγματος). Es preciso resaltar aquí, de todos modos, que esta cultura consiste en una familiaridad con el objeto y los métodos de los diversos campos científicos, la cual permite juzgar, sino de manera absoluta, bien³¹. He aquí justamente la dialéctica en marcha puesto que Aristóteles indica que se deben juzgar a los principios de la ciencia física. La cuestión radica en saber si es preciso o iniciar con consideraciones comunes respecto a este o aquel animal, o estudiar primero las especies particulares (639 a 15-b5). Escoger una de las dos opciones no es asunto de ciencia sino de cultura; es preciso saber que en todas las cosas hay varias causas y presentir que existe más finalidad y belleza en las obras de la naturaleza que en los artefactos humanos (639 b 19-21). A sabiendas de esto, la explicación finalista deberá ser emprendida, subordinando a ella el estudio de las partes materiales necesarias de los cuerpos particulares (642a 1-b4).

Las nociones recordadas de finalidad y causa, tan fuertemente ligadas a la investigación natural, deben ser relacionadas con la de alma y naturaleza³². Es indispensable saber que el *De Anima* constituye un tratado de biología general. El alma es revelada por la función y la forma del cuerpo. Su presencia o ausencia origina la diferencia entre una mano de piedra y una mano viva, capaz de aprehender, activa; es la diferencia entre un cadáver y un cuerpo vivo³³. Si la vista fuera un animal independiente, el alma sería el ojo³⁴; la vista es al ojo lo que el alma es al cuerpo. El alma es principio de la vida, forma, fin y razón del cuerpo. El cuerpo, todo entero, existe de algún modo para el alma y cada una de las

³⁰ *Met.*, Γ, 2, 1004 b 25.

³¹ *Et. Nic.*, I, 1, 1094 b -1095 a 2: "...en cada materia, juzga bien el instruido en ella, y de manera absoluta, el instruido en todo..."

³² Sobre todo este desarrollo, véase la excelente introducción de Le Blond a su traducción comentada de *Partes de los Animales*, op. cit., pp. 27-51 que retoma las conclusiones de su destacada obra, *Logique et méthode*, op. cit., pp. 346-372.

³³ *Partes de los Animales*, I, 1, 641 a 29.

³⁴ *De Anima*, II, 1, 412 b 18.

partes para la función que le es natural. Prioridad, entonces, de la forma sobre la materia que hace de los compuestos una unidad; el alma es principio y fin de las funciones y les asegura su unidad³⁵. El alma asegura su cohesión al cuerpo: es su οὐσία. Es a través del alma que vivimos, percibimos y pensamos: resulta que ella será noción y forma y no materia y no substrato³⁶. Mas, el alma no existe sin el cuerpo y *viceversa*. Ella no se confunde con la inteligencia porque no es naturaleza (φύσις)³⁷ y el estudio de las formas separadas será propio de la teología o, si se quiere, de la filosofía primera, la metafísica. Sin embargo, vale recordar que en *Partes de los Animales* la inteligencia se considera en relación con la vida. La inmanencia de la energía, que la noción de ἐνέργεια traduce, se demuestra en cada uno de los grados de la vida y se realiza plenamente en el espíritu.

La naturaleza (φύσις), opuesta al azar (αὐτοματον, τέχνη) es este principio activo y vivo, voluntad reductora de orden. Mas Aristóteles no es conscientemente evolucionista y trabaja con la hipótesis de la inmutabilidad de las especies: cada especie imita, en una perpetua sucesión de individuos semejantes, la eternidad del movimiento sideral. En definitiva el universo aristotélico está bien delimitado entre la materia primera, pura materia indeterminada, y el acto puro, primer motor, pura forma. Esta unidad lo conduce a personificar la naturaleza, como fuerza que trascienda a los individuos. La naturaleza no hace nada en vano, tiene una intención, apunta hacia un τέλος. Ella que utiliza las necesidades impuestas por la materia no es una providencia, no es Dios, no es el acto puro. La distinción entre lo *natural* y lo *artificial* muestra que su acción procede de lo interior. Sólo es preciso hablar de causa eficiente para los artefactos humanos mientras que esta causa es interna al proceso natural mismo³⁸. La naturaleza no fabrica como el artesano y es, una vez más, interna a las naturalezas individuales y conlleva a cada una a imitar el ser ontológico superior, en una aspiración profunda hacia el primer motor. Por consiguiente, para no confundirlo con el Demiurgo platónico, su personificación no debe hacer olvidar su carácter finalista, esto es sin conciencia.

La finalidad y la necesidad, en biología, remite al empleo de la causalidad, pues explicar es asentar la causa final y la causa eficiente. El *para qué* remite a cualquier influencia mecánica mientras que el *por qué* a las funciones del ser vivo las cuales se hacen inteligibles por la sólo acción de los órganos. La prioridad de la

³⁵ *Partes de los Animales*, I, 5, 645 b 19.

³⁶ *De Anima*, II, 2, 414 a 12.

³⁷ *Ibid.*, II, 2, 414 a 19.

³⁸ *Física*, II, 192 b 13.

causa final sobre la eficiente advierte acerca de la prioridad de la finalidad sobre la necesidad: explicar es contestar a la pregunta *τίς τὸ τέλος*. El fin es la causa última³⁹. La distinción de las cuatro causas es asegurada definitivamente por la exposición de la *Física* y la *Metafísica*⁴⁰. En esencia estos escritos se interesan en el descubrimiento de las causas, lo que justifica el recurso a las opiniones de los primeros filósofos. Una vez adquirida la base de este conocimiento, el estagirita amolda este instrumento "conceptual" para la explicación propiamente biológica. Así, la causa formal se reduce a la causa final y, aun, a la causa eficiente. Hay que considerar, en efecto, en el examen de un ser su estado terminal, "adulto", su forma acabada, realizada, que permite entender retrospectivamente su cambio, su generación y su corrupción; así, es la esencia del hombre la que ordena su constitución⁴¹. Lo que define verdaderamente un órgano es su forma (*εἶδος*), es decir su función (*ἔργον*). Por tanto, es condenable mantener como explicación esencial la causa material tal como, según Aristóteles, lo hicieron los antiguos. Esta elección es insuficiente: no basta decir que el rostro, la mano o el pie está conformado de fuego o tierra; con toda evidencia si tuviéramos que hablar de una cama, buscaríamos determinar su forma más que su materia o, al menos, la materia del conjunto. Es preciso hablar de su configuración (*σχήματος*) y decir lo que es su forma (*ιδέα*); pues la naturaleza formal tiene más importancia que la naturaleza material (*Ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφήν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως*).⁴²

Así, pues, se entiende que el naturalista buscará hablar de la causa final o formal y tener la ciencia del alma. En efecto, el alma es el ejercicio de las funciones vitales; es también naturaleza, un principio inmanente de movimiento y reposo (*ὁρμή μεταβολῆς ἔμφυτος*); en fin, ella es substancia (*οὐσία*) en el sentido de realidad inteligible. Gracias a ella el ser vivo se realiza plenamente. Si el naturalista quiere penetrar el corazón de la *φύσις*, adherir a la espontaneidad de la vida, es indispensable para él conocer el alma. El biólogo se limitará al estudio de tres funciones esenciales de la vida, tres especies de movimientos: el crecimiento, el afecto y la locomoción. No vale tratar del alma que no es naturaleza, el alma *noética*, porque precisamente, no es principio de movimiento.⁴³

³⁹ Sobre esta idea fundamental, véase *Partes de los Animales*, I, 1, 639 b 11 -640 b 28.

⁴⁰ *Fís.*, II, 3, 194 b 23 sq. y *Met.* A, 3 y Δ, 2.

⁴¹ *Partes de los Animales*, I, 1, 640 a 32.

⁴² *Ibid.*, I, 1, 640 b 20-29.

⁴³ *Id.*, I, 1, 641 b 9.

El movimiento, y más exactamente, el crecimiento es lo que Aristóteles tiene en mente cuando desarrolla su noción de potencia. Es una concepción biológica, tendencia de la materia hacia la forma; “la materia desea la forma como la hembra al macho” dice en la *Física*⁴⁴. Ciertamente hay un impulso, una tensión, ὁρμή, hacia la realización, característica de la vida misma⁴⁵. A su turno el acto, ἐνέργεια, es susceptible de tener una inspiración biológica, en tanto que es actividad que realiza la perfección y de la cual el motor inmóvil, pensamiento del pensamiento, es la mejor y más bella expresión.⁴⁶

Junto a las nociones de *acto* y *potencia*, nos parece que la fórmula (τὸ τί ἦν εἶναι) quiere decir, en palabras, una manera de aprehender lo real sensible y viviente. El pretérito imperfecto ἦν, tan sujeto a discusión, bien podría ser una expresión de la *potencia* que tiende al ser, εἶναι, su *actualización*; ese modo temporal, expresión de la duración, traduciría el movimiento y el tiempo necesario al ser para realizarse plenamente⁴⁷. Esta hipótesis, si es adoptada y confirmada, se acoplaría a esta intuición aristotélica de la realidad que, por lo visto, es tan dinámica y “vitalista”.

El punto biológico, una mirada pasional por la realidad, desemboca, paradójicamente en una vida del espíritu, la vida teórica que es el proyecto y la actividad del Liceo. Hemos hablado de una preocupación por un conocimiento intensificado de los hechos que el término ἱστορία traduce bien. Observación, clasificación, un saber enciclopédico acompaña el ambiente peripatético. Los representantes del Liceo, en tiempo del maestro, e inmediatamente después, desarrollan un cúmulo metódico de informaciones como lo dejan suponer los títulos de la obra de Teofrasto⁴⁸. Que Aristóteles designe a Teofrasto para dirigir la escuela, denota el espíritu investigador de ésta. Un verdadero trabajo de equipo (especialmente en las cuestiones históricas) impulsa al hábito de la investigación concreta y rigurosa. Los *Mecánicos* y los *Problemas* de tono aristotélico —sin que sepamos a ciencia cierta que sean del Filósofo— demuestran esta continuidad en la investigación. La elección fundamental de vida y el proyecto académico se centran

⁴⁴ I, 9, 1902 a 22.

⁴⁵ Cf. Le Blond, *Logique et méthode*, op. cit., p. 368.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 369.

⁴⁷ F. Gagín, “Esencia y ciencia en Aristóteles —una hipótesis sobre el τὸ τί ἦν εἶναι—”, in *Praxis Filosófica, Filosofía Antigua*, No. 8/9, abril de 1999, Cali, pp. 281-300.

⁴⁸ Más de 200 títulos, obras de estudios especializados en el inventario que hace Diógenes Laercio, *Vida y sentencias de los filósofos ilustres*, V, 2

en lo político. En consecuencia la filosofía se convertía en una toma de posición frente a la πόλις del momento. El modo de vida del peripatético no parece coincidir con esta aprehensión de la filosofía, si es verdad que el saber vale por sí mismo⁴⁹. En todo caso, no es lo político la característica del proyecto fundador del Liceo sino, precisamente, según la vía de la metafísica, una aspiración a la vida filosófica. La actividad de la escuela de Aristóteles es únicamente una formación para la vida filosófica⁵⁰. Ésta es una vida según el espíritu, una actividad del espíritu que no tiene ningún otro fin que ella misma. Se basta a sí misma en un gustoso placer contemplativo⁵¹. Es en un nivel humano la satisfacción del motor inmóvil. Como en el *Banquete*, existe una aspiración a la sabiduría por parte del Filósofo sin que ésta sea plenamente accesible. Curiosamente, el discurso teórico conduce a una ética, es decir a una práctica de desapego de todo lo que no favorece al conocimiento. En este punto se reconcilia esta evidente escisión primera entre el discurso teórico (del Liceo) y la actividad propia de la Academia: precisamente las investigaciones, los catálogos, las observaciones y clasificaciones de hechos diversos están al servicio de esta vida del espíritu, con el fin de satisfacer esta aspiración natural en el hombre hacia el saber. La creación de un modo discursivo propio, el ὄργανον, instrumento de la filosofía — después del abandono de la dialéctica platónica— responde a esta aspiración; él es el más adaptado para construir una ἐπιστήμη, tentativa humana de realización en el orden de la φύσις finalista, por lo menos, en el orden del mundo sublunar (imperfecto respecto del supralunar).

Como Platón, Aristóteles encontrará los límites de su discurso: por más esfuerzos realizados en afirmar que el ser tiene varias acepciones (relativas a un término único), las aporías surgen. Los límites del discurso vienen de la realidad. Lo que es simple es inexpresable como, por ejemplo, el intelecto primero. Este callejón sin salida se resuelve frecuentando de manera asidua la realidad y con el uso de conceptos y de un método en el marco compartida de la σχολή. Es en este último donde convergen los fundadores de la Academia y del Liceo, en el ejercicio atípico de la *praxis filosófica*, aun si sus móviles primeros, sus intuiciones, motores de sus actividades filosóficas se opongan.

⁴⁹ *Met.*, I, 982 a 15.

⁵⁰ P. Hadot, *Qu'est-ce que... op. cit.*, p. 124 sq. que seguimos aquí para el fin de nuestra exposición.

⁵¹ *Cf. Et. Nic.*, X, 1177 b 27.