

DOS TEXTOS DE F. DIRLMEIER.

Franz Dirlmeier, que a finales de los años cincuenta iba a suceder a Otto Regenbogen en la cátedra de filología griega en la Universidad de Heidelberg, ha sido una de las grandes personalidades en la investigación de la filosofía antigua. Nacido en 1904, había estudiado filosofía y filología clásica en la Universidad de München, siendo algunos de sus maestros Ed. Schwarz, F. Sommer, W. Otto y A. Rehm, quien habría de dirigir su tesis doctoral. Ya en este trabajo, sobre la historia semántica de conceptos tan fundamentales como *philia* y *philos* se ponen de manifiesto el rigor y la precisión de sus planteamientos. En 1937 publica su magnífica monografía sobre un problema central del aristotelismo, la teoría de la *Oikeiosis* en Teofrasto. Pero, sin duda, lo que constituye una obra verdaderamente excepcional son sus traducciones y comentarios a las tres éticas de Aristóteles, aparecidos entre 1956 y 1963. Estos tres grandes libros, reeditados continuamente, son una fuente riquísima de erudición, acompañada de una aguda sensibilidad para los matices y las innovaciones de la lengua aristotélica. Todos los investigadores de Aristóteles son deudores de este singular y excepcional trabajo. Para estar lo más cerca posible del genial filósofo a quien tradujo e interpretó, Dirlmeier, como un inspirado pero pacífico Ulises, quiso acabar su hermosa navegación por la sabiduría, también en Itaca, en cuyo cementerio descansa.

Muy representativos de su quehacer intelectual son los dos textos cuya versión castellana presentamos aquí, su fundamental estudio sobre Anaximandro, que fija el verdadero texto del fragmento, y que hizo que Heidegger, en su conocido ensayo sobre el filósofo de Mileto, tuviese que aceptar la crítica de Dirlmeier a pesar de que, en parte, hacia tambalearse su complicada interpretación, y su ensayo sobre Aristóteles, que pone de manifiesto las dificultades de aplicar el pensamiento histórico-evolutivo inaugurado por Jaeger a Aristóteles.

E. Lledó

Aristóteles¹

I

Este esbozo trata de la problemática que ha surgido desde que ya no se considera a Aristóteles como representante de un sistema atemporal, inmutable, sino como una persona que recorrió una línea evolutiva, que al final de su vida fue otro, que abandonó posiciones esenciales de su juventud. Así pues, un hombre antiguo, que vivió aproximadamente hace 2300 años, es sometido al moderno pensamiento histórico-evolutivo, esa forma de pensamiento que domina todo el siglo XIX y XX. Tal línea de pensamiento no fue creada primeramente por Darwin, esto es, en torno a 1870; sus raíces se encuentran más bien en Herder y en el Romanticismo. Por aquel entonces se produjo la superación del estatismo de la época racionalista mediante la consigna dinámica: regreso a los orígenes, y, de aquí en adelante, se derivaron los estados más tardíos a partir de las semillas de crecimiento puestas por la naturaleza. Así, Herder se convirtió en el creador de una nueva consideración histórico-literaria que parte del lenguaje materno del género humano, la poesía de los tiempos originarios. Así, Goethe hizo desarrollarse sus plantas originarias. Así, surgieron novelas como Werther o Heinrich von Ofterdingen que mostraban la evolución de la juventud alemana. Homero, la Canción de los Nibelungos, dejaron de tener una inmovilidad estatuaria y se transformaron en figuras vegetales cuyo crecimiento desde "nucleos originarios" a la gran épica era objeto de estudio. Y, entonces, por vez primera -no mucho después de los Prolegomena ad Homerum de F.A. Wolf- a la obra de un filósofo antiguo, gracias a la nueva forma de ver las cosas, se le arrancó una ganancia cognoscitiva plena de consecuencias: se trata de los diálogos de Platón, que Schleiermacher veía como una serie en la que toma forma progresivamente un plan originario, como un camino que lleva de investigaciones de carácter elemental a exposiciones cada vez más perfectas y arquitectónicas. El asunto estaba planteado especulativamente y tuvo que fracasar, como también fracasaron los intentos posteriores de Schleiermacher. Hasta que llegó la estadística lingüística y, con métodos cada vez más refinados, mostró en qué secuencia habían surgido las obras de Platón. Una tarea que se ha impuesto hasta nuestros días.

Pero la gigantesca obra de Aristóteles continuaba siendo un bloque, inaccesible, al igual que la Summa Theologica de Tomás de Aquino. Hasta el

¹ Publicado originalmente en *Jahrbuch für das Bistum Mainz*. Festschrift Dr. Albert Stohr, 1950, pp. 161-171.

año que hizo época de 1923, en el que Werner Jaeger publicó su libro sobre Aristóteles. Hay que decir que esta obra maestra permanecerá con su fuerza protreptica y rejuvenecedora, continúe la investigación aristotélica desarrollándose en la dirección que sea. En esta obra Aristóteles no es acercado a la conciencia moderna (y esto significa: se formula una historia evolutiva) por medio de la estadística lingüística -que para Aristóteles no existe ni tan siquiera en sus primeros comienzos-, sino mediante una interpretación crítica.

No será ocioso recordar los datos principales de la vida de Aristóteles. Vivió entre el 384 y el 322. Este lapso de 62 años se divide en una primera estancia en Atenas en la escuela de Platón desde el 367 al 347: se trata de 20 años; y una segunda estancia en Atenas, desde el 335 al 322, como cabeza de su propia escuela. Entre los años 347 y 355 nos encontramos con período de 12 años de "años de peregrinaje" por las costas de Asia Menor y por Macedonia, donde fue preceptor de Alejandro Magno.

A lo largo de estos tres períodos se consuma la evolución y el cambio interno de Aristóteles. Mientras que los primeros estudiosos creyeron que las obras principales, esto es, la Metafísica, la Política, etc., habían surgido todas después del 335, así pues, en el período de recolección de su vida, el último y más maduro, Jaeger intentó rellenar también el tiempo precedente, especialmente los 12 años llamados de peregrinaje por Asia Menor y por Macedonia. En estos años habría creado Aristóteles los fundamentos especulativos de su sistema, los cuales estarían ya concluidos al final de estos años de peregrinaje, en el 335, y, en cierto sentido, el tiempo anterior quedaba atrás como algo cerrado. En el último decenio de su vida Aristóteles se habría alejado cada vez más de los fundamentos alcanzados, habría emprendido fuertes revisiones de las obras más tempranas y, finalmente, se habría dedicado a la pura investigación de la realidad, a la empiria. Así pues, los últimos años estarían totalmente ocupados por trabajos científico-naturales e históricos -históricos en el sentido más amplio. Para Jaeger, el punto de partida de este proyecto de línea evolutiva es, naturalmente, la relación de Aristóteles con Platón, su maestro. No se puede en modo alguno pasar por encima del hecho de que Aristóteles estuvo en la escuela de Platón 20 años completos, precisamente el tiempo de su primera estancia en Atenas, desde los 18 a los 38 años. En estos momentos Aristóteles habría estado totalmente entregado al gran maestro, totalmente encajonado en las vías de este espíritu fogoso, sumergido en su profunda especulación metafísica. Sólo tras la muerte de Platón, así pues, después del 347, se habría liberado Aristóteles progresivamente de la excesivamente poderosa influencia del gran matemático, investigador de los asuntos políticos y místico, y habría construido su propia

metafísica realista, que se diferencia radicalmente de la platónica por el hecho de que considera que lo verdaderamente ente ya no existe separadamente del mundo de la realidad en un mundo de las Ideas eterno, inmutable e imperecedero, sino que la verdadera esencia de las cosas está realizada en el mismo objeto particular como su configuración, su forma. Pero esta metafísica más próxima a la realidad sería para Aristóteles cada vez menos el fundamento originario unitario de todo su esfuerzo filosófico; se habría vuelto cada vez más hacia una investigación positivista de la inmensa multiplicidad del mundo. Ya no defendería ninguna ética que culmine en la visión, sentida platónicamente, de la divinidad, sino una fenomenología de las costumbres; tampoco construiría ya ningún Estado ideal platonizante, sino que investigaría por vías empíricas las Constituciones de 158 comunidades griegas: una expresión patente de cómo se desmorona el medio metafísico. La distancia con respecto a Platón se hace cada vez más y más grande y, al final, queda el puro empírico, que abre el camino para el siglo de las ciencias especializadas, que ya no se originan, en inalterable constreñimiento, a partir de un profundamento metafísico sustentador; se abre uno a las inmensidades de la época helenista, de Euclides, Arquímedes y, posteriormente, Ptolomeo.

Difícilmente cabe sustraerse de la consistente impresión que produce esta historia evolutiva, y como principio heurístico podrá continuar determinando en cierta medida la investigación; pues en tanto que estamos obligados a realizar en las obras concretas un trabajo preparatorio interpretativo más preciso, profundizamos y aclaramos nuestra visión global. Pero si tenemos ya una imagen acertada de una personalidad filosófica que se desarrolla progresivamente, una imagen que pueda ser considerada regulativa, más aún, quizá definitiva, esto, parece necesitar renovadas reflexiones, tanto a partir de razones generales como también a partir de consideraciones particulares determinadas.

II

Un par de reflexiones de carácter general pueden mostrar que la imagen actual de Aristóteles choca con dificultades.

En primer lugar, siempre constituye una señal de alarma en la ciencia cuando dos verdaderos conocedores de uno y el mismo objeto llegan a conclusiones diametralmente opuestas. Así pues, cuando, por ejemplo, Werner Jaeger sitúa cronológicamente los libros VII y VIII de la Política aristotélica poco después de la muerte de Platón, Hans v. Armin, por el contrario, coloca estos dos mismos libros en la última fase del desarrollo de Aristóteles.

En segundo lugar, hace ya tiempo que en la investigación sobre la antigüedad se ha impuesto el principio de que el pasado debe ser explicado a partir de sí mismo, así pues, lo griego debe ser considerado con ojos griegos, la vida y la creación antigua no debe ser valorada sin más con un aparato conceptual moderno, como, por ejemplo, hizo en su época la Homerische Theologie de Naegelsbach, que consideró el Olimpo según los criterios de la teología protestante. O, por poner un ejemplo del pasado más reciente: tras las investigaciones del historiador vienés Otto Brunner hoy en día ya no es posible emplear conceptos como Estado, sociedad, nación, pueblo, economía, etc. para la época anterior a 1700 como si por aquel entonces hubieran significado lo mismo que hoy en día.

Así pues, cuando a un fenómeno como Aristóteles se le aplica la teoría histórico-evolutiva, cuando es retratado como una personalidad moderna, se proyecta retrospectivamente una categoría mental a la antigüedad de la que ésta ni se sirvió ni pudo servirse en esta forma. Hoy en día una de las preguntas más difíciles de nuestra ciencia sigue siendo saber qué es una "personalidad" griega, según qué leyes ha crecido. Más de 2000 años nos separan de Aristóteles, un lapso de tiempo en el que el homo europaeus -a pesar de la esencial continuidad de lo psíquico- ha experimentado profundas transformaciones internas.

Sin embargo, por un momento parece abrirse la posibilidad de someter a prueba, precisamente en Aristóteles, la forma de pensar histórico-evolutiva. Aristóteles mismo fundó el pensamiento histórico-evolutivo, como lo muestra Historia de los animales y la Política. El Estado, dice Aristóteles, no puede ser visto como una figura estatuaria, sino que debe considerarse su evolución a partir de las unidades más pequeñas. Pero esta forma de consideración no se dirige a los seres humanos particulares, al individuo, a la mónada. Podría, sin embargo, objetarse de nuevo: pero Platón ya esbozó, en efecto, la evolución de los seres humanos particulares: en el Fedón hace que Sócrates de noticia de su evolución espiritual, que, de una forma totalmente biográfica, comienza con siguiente frase: "Cuando yo era un hombre joven me atrapó un ardiente anhelo...". Y con la misma frase da comienzo Platón al informe sobre sí mismo de la Carta VII: "Cuando yo era un hombre joven me sucedió exactamente como a muchos de mis coetáneos...". Pero hace ya mucho tiempo que ha sido reconocido que este famoso informe del Fedón, a pesar de la frase inicial, más que una biografía es lo que calificaríamos como "panorámica histórico-espiritual". Incluso aunque tomáramos conjuntamente todas las fuentes sobre Sócrates, ¿qué sabemos de él?.

Y en contra de la autenticidad de la Carta VII se han formulado tan severas consideraciones¹, que se haría bien si por el momento se pone entre paréntesis esta "autobiografía".

Se ve que el peligro es mucho mayor para acontecimientos internos del siglo IV antes de Cristo que para hechos de la historia externa, por ejemplo, del siglo XVII después de Cristo. En cualquier caso, no cabe probar que Aristóteles pudiera concebir por aquel entonces la idea de describir la vida humana en su movilidad individual como sucesión de escalones evolutivos. Aunque la escuela peripatética estuviera predeterminada para "descubrir" la biografía genética, es bien sabido que ésta no fue creada por los griegos, no por incapacidad, sino debido al profundo horror de los helenos ante la variabilidad de lo individual, demasiado individual. Así pues, no puede extraerse la conclusión de que, como Aristóteles concibió histórico- evolutivamente su Historia de los animales, debe él mismo, en tanto que ser humano, ser considerado histórico-evolutivamente. El moderno pensamiento evolutivo no es una herramienta antigua.

Todavía dos reflexiones más de carácter general. De acuerdo con la nueva visión, Aristóteles habría sido en su juventud un espíritu fogoso como Platón. No cabría apreciar en él ninguna inclinación a la empiria (y eso que Aristóteles es hijo de un médico y procede de la esfera jonia, no ática); se habría vuelto cada vez más y más desapasionado y realista, y al final nos encontraríamos con un hombre de hechos, un "posivista", como decimos nosotros. ¿No es esta una imagen vital excesivamente habitual?. El hombre cuya obra forma parte de los pilares fundamentales de la historia espiritual europea, ¿no tendría que haber tenido la genial amplitud de mantener la mirada dirigida al mismo tiempo a lo realmente dado y a las regiones de Platón?.

Y, por último: como ya ha sido indicado, la filología clásica señaló precisamente para Platón, ya medio siglo antes de 1923, sobre la base de hechos lingüísticos, una imagen evolutiva. Hoy en día sabemos distinguir con seguridad entre diálogos de juventud y diálogos de vejez. ¿Pero qué aspecto presenta la evolución de Platón si atendemos a lo más profundo y último?. No mantuvo en todas las fases de su vida el impulso ardiente y embelesado del estadio, por ejemplo, del Banquete; de hecho, esto habría sido algo suprahumano. Hay diálogos de vejez secos, logicizantes: pero al final nos encontramos de nuevo, como al principio, con la lucha por el Estado y con la magia irracional del

¹ G. Müller, "Die Philosophie im Pseudoplatonischen VII Brief" en Archiv für Philosophie, 1949, pp. 251-276.

anhelo místico. De una forma plena de misterio, en todos los comienzos creadores de los helenos, también en el arte figurativo, lo una vez conocido y alcanzado es conservado fiel y cuidadosamente. Nadie dice en modo alguno que en Platón se hubiera extinguido el fuego de la juventud, como el fuego de paja del ciudadano medio se extingue bajo la presión de las dejadeces de la vida. Incluso en los últimos momentos antes de su muerte, Platón -en una carta a un amigo- ensalza con palabras llenas de amor el pensamiento creador de sus años más maduros: caracteriza textualmente a la teoría de las Ideas como "aquella hermosa sabiduría", a la que continúa ateniéndose también en su ancianidad. Así pues, aunque en Platón hayamos aprendido a ver una sucesión de estadios, nuevos y modificados comienzos, cabe también detectar una unidad última: la unidad de la personalidad genial, surgida a partir de un único instante creador de la *physis*. The unity of Plato's Thought se titula un conocido libro americano. Tenemos derecho, pues, a buscar esta unidad de raíz de todo lo genial también en Aristóteles.

III

Estas eran algunas reflexiones generales, que tomadas por sí mismas no obligan a ninguna conclusión, que no tienen que ser motivo de un cambio de opinión ni de una modificación de la imagen de Aristóteles de Werner Jaeger. Lo general debe primero comprobarse en los conocimientos particulares concretos. Quizá tres ejemplos puedan incitar a la reflexión: uno de la época de juventud, cuando, de acuerdo con la imagen evolutiva habida hasta la fecha, tendría que haber sido un platónico puro. Un segundo de la época de peregrinaje, cuando, como se dice, no era ni platónico ni todavía empírico. Y finalmente un tercero de la época tardía, cuando, pues, ya no era platónico, sino que, en tanto que investigador de hechos, tendría que haber alcanzado la máxima distancia con respecto a Platón.

En el año 354, 7 años antes de la muerte de Platón, murió un amigo de Aristóteles, Eudemo. Aristóteles compuso acto seguido, así pues, bajo los ojos de Platón, un diálogo con el título Eudemo o diálogo acerca del alma. Se trataba, por tanto, de un escrito de consolación y, en esta medida, como es obvio, totalmente lleno de demostraciones de la inmortalidad del alma. Es un tema puramente platónico. Son reflexiones como las que Sócrates expuso en sus últimas horas.

De acuerdo con Platón, el alma no puede llevar su verdadera vida en tanto que se encuentra en su prisión, su tumba, a saber: el cuerpo. Pues aquí ha olvidado todo aquello que había contemplado en su anterior existencia. Sólo

cuando ya no está ligada al cuerpo regresa al verdadero ser y, entonces, contempla de nuevo el reino de las Ideas eternas, alcanza un estado de salud y disfruta allí de la máxima felicidad. Gracias a su muerte Eudemo habría consumado este proceso. Ahora es, pues, un eudaimon. Más o menos de esta forma debió de haber de sido el camino discursivo del diálogo aristotélico. Y, en esta medida, se trata de un camino platónico. Pero aquí llega lo sorprendente. Está totalmente fuera de cualquier posibilidad del pensamiento platónico preguntarse si el alma, después de su regreso a la verdadera patria, sigue conservando algún recuerdo de la vida sobre la tierra. En el estado de ser auténtico, de salud, ¿qué sentido tendría semejante recuerdo retrospectivo del estado de enfermedad y del mutable mundo del devenir, constantemente fluente e inconsistente, un recuerdo que tranquilamente podemos calificar de impuro?. A esto hay que añadir que allí tampoco queda ningún recuerdo de los amigos dejados en el mundo. Y aquí se introduce Aristóteles (frg. 41 Rose) con una reflexión que al mismo tiempo sirve de consuelo ante la pérdida del amigo: "Cuando los seres humanos, del estado de salud, caen en una enfermedad, sucede que pierden su memoria, de modo que incluso olvidan leer y escribir. Pero cuando los seres humanos regresan de nuevo del estado de enfermedad a la salud, entonces recuerdan muy bien lo que han experimentado y padecido durante la enfermedad". Eudemo ha regresado del estado de enfermedad a la salud, a saber: a la verdadera vida del alma: y aquí no ha olvidado nada de lo que experimentó en el estado de enfermedad, durante su existencia terrenal; así pues, tampoco ha olvidado a sus amigos.

Este es el clásico ejemplo donde Platón y Aristóteles entran en una estrecha conexión: la metafísica del Fedón, el concepto platónico de alma y de substancia, la tesis platónica de la anamnesis, y junto a ello una observación totalmente empírica, médica. Aquí habla el hijo del médico (el padre de Aristóteles, Nicomaco, fue, en efecto, un médico importante): pero con ello se invierte totalmente al mismo tiempo el sentido de la dirección del pensamiento platónico. Para Platón sólo hay una marcha de la reflexión: fuera de este mundo hacia el verdadero mundo, sin posibilidad de una mirada retrospectiva. Aristóteles, sin embargo, salva para el mundo del más allá el recuerdo retrospectivo del más acá, de lo concretamente aquí experimentado. Con otras palabras: se ha superado el pensamiento platónico negador del mundo, el mundo ha asegurado su plena pretensión de validez. Pero esto significa que ya en esta obra temprana del treintañero Aristóteles, en una obra que podría intentar ser vista como un calco de filosofía platonizante, Aristóteles es al mismo tiempo un metafísico -algunos

también dirían un "místico"- platonizante y desapasionado hombre de hechos, podríamos decir: un médico.

El siguiente ejemplo nos muestra a Aristóteles aproximadamente 10 años más tarde, así pues, después de la muerte de Platón, cuando, como hacían casi todos los helenos eminentes de los siglos V y IV, se encontraba viajando, y, en efecto, por Asia Menor, la isla de Lesbos y Macedonia. El alejamiento externo de Atenas y de la Academia de Platón es también, de acuerdo con Jaeger, un creciente distanciamiento interno respecto de Platón: Aristóteles todavía permanece ligado internamente con el maestro por la dirección global, precisamente una dirección especulativa, pero la crítica y la polémica contra la herencia de Platón va en aumento. De esta forma habrían surgido los estadios más tempranos de sus obras principales: la Metafísica originaria, la Ética originaria, la Política originaria, la Física y la Cosmología especulativas. Más de 200 páginas, la parte principal de la obra de Jaeger, están al servicio del intento de probar pormenorizadamente esta tesis. Pero en estos pasos demostrativos, largos y sumamente impresionantes en los detalles, no encontramos ninguna discusión sobre si el filósofo, tal vez en estos años de peregrinaje, no podría haber dirigido sus investigaciones también en otras direcciones. Pues Aristóteles era por nacimiento un jonio. Todos los jonios -Hecateo, Herodoto, Ctesias, etc.- coinciden en una cosa: están abiertos al mundo, viajan por amor a la "historia" para convertirse en sabios, para recoger experiencias con aguda mirada. Y Aristóteles, en estos años de aprendizaje y de peregrinaje, en los que en Lesbos se encontró con el botánico Teofrasto, ¿no recogería ninguna experiencia, sino que se limitaría constantemente, se encontrase donde se encontrase, a polemizar con la filosofía intra-académica, esto es, no-empírica?. Esto es improbable en sí mismo y se hace todavía más inconcebible en vista de la enorme masa de experiencias que se emplean en los escritos zoológicos, botánicos e históricos de Aristóteles.

Por parte inglesa ha sido probado ya diez años antes de la aparición del libro de Jaeger -lo que, ciertamente, no ha calado en la conciencia general- que la mayoría de las especies de animales y plantas que Aristóteles describe no son originarias de la patria griega, sino de Macedonia y de la costa de Asia Menor, sobre todo de Lesbos. La conclusión de esta observación, que es totalmente independiente del pensamiento histórico-evolutivo, se infiere perfectamente de sí misma. A este respecto, recientes trabajos, especialmente uno holandés, han mostrado de hecho que todo un conjunto de trabajos científico-naturales de temática biológica parecen pertenecer precisamente al tiempo de peregrinaje; Jaeger, por el contrario, habría remitido todos estos trabajos al último período

empirista. Así pues, de nuevo el mismo resultado: Aristóteles es al mismo tiempo un filósofo especulativo, platonizante, y un historiador jónico. Tomando la palabra historiador en el sentido que tuvo en su primera aparición en Europa: un hombre que viaja para recoger informaciones, para descubrir y cobijar en su espíritu reflexivo la desconcertante multiplicidad del mundo.

El tercer ejemplo nos conduce aproximadamente a los 60 años de Aristóteles, cuando, se dice, ya no era platónico ni metafísico, cuando el impulso faustico, por así decirlo, se había desvanecido. En este tiempo escribió Aristóteles su informe científico acerca del alma, la primera psicología de Europa. Apenas si puede discutirse que los tres libros del De anima pertenecen a los últimos años del filósofo. Los dos primeros libros muestran un puro empirismo. Aristóteles investiga en ellos con idéntico énfasis el alma de las plantas, el alma de los animales y el alma de los seres humanos. Los ámbitos de la naturaleza están, por así decirlo, coordinados. En estos dos libros se construye una especie de psicofísica (naturalmente, no en el sentido de Fechner). La unidad anímico-corporal que representa el animal animado, el ser humano animado, es perecedera. Junto con el cuerpo desaparece también el principio vital anímico inextricablemente ligado con él. Pero en el tercer libro, donde Aristóteles se eleva hacia los ámbitos más elevados de lo anímico, donde habla del nus, cambia repentinamente el registro. Este nus existe antes de todo lo corporal, por así decirlo, entra en el cuerpo desde fuera, y es él mismo algo divino e inmortal. Como es obvio, sería ocioso mostrar que estos tonos son tonos platónicos. En Platón la teoría del nus lo es todo y la investigación psicofísica, empírica, nada. Consecuentemente, Jaeger se vió obligado a decir que este tercer libro pertenece a un estrato temporal totalmente diferente, más aún, a una dimensión de pensamiento totalmente diferente. Sin embargo, una interpretación precisa de los tres libros muestra que forman una unidad indisoluble, que el tercer libro está fundamentado en el primero y en el segundo, más aún, que conforma la conclusión que corona el todo. Los tres libros son una composición bien construida que culmina en el platonismo. Así pues, si concedemos a Jaeger que este tercer libro procede de hecho en su concepción fundamental de una época más temprana de Aristóteles, a saber, del tiempo en el que todavía era totalmente platónico, es entonces igualmente indiscutible que Aristóteles, cuando en su vejez corona su obra psicológica fundamental con esta pieza platonizante, sigue afirmando esta dimensión del pensamiento platonizante con la misma serena firmeza con la que Platón, en la cima de su edad, se había reconocido en su teoría de las Ideas.

El resultado, pues, de este tercer ejemplo conduce de nuevo al de los dos primeros ejemplos: Aristóteles se convirtió en un empirista, pero siguió siendo platónico.

IV

A partir de un cuarto y último lugar puede ampliarse y profundizarse esta nueva imagen de Aristóteles que se está configurando, pero no darla por cerrada, pues el proceso del conocimiento quedará siempre abierto a lo infinito. Hay una ulterior obra tardía de Aristóteles que en su voluntad compositiva, especialmente a la altura de la parte final, muestra una innegable similitud con los libros sobre el alma. Se trata de la llamada Ética Nicomaquea, la primera y al mismo tiempo más madura recapitulación de la moralidad helénica. La Ética Nicomaquea es el libro de la felicidad del ser humano, de aquel estado que está bajo un buen daimon: el libro de la eudaimonia. La activación de nuestras más valiosas disposiciones y excelencias (aretai) es el fundamento de la felicidad, a lo cual - pues falta cualquier idea ascética- hay que asociar una suficiente provisión de bienes externos y una suficiente duración de la vida. Aristóteles investiga detalladamente estos fundamentos del estado de felicidad como un puro fenomenólogo y empírico. No sólo se revela como agudo observador del mundo vegetal y animal, sino también como verdadero historiador de las múltiples manifestaciones de lo ético. Ahora bien, de las excelencias internas dadas a la naturaleza humana la más valiosa es la razón teórica. Y, de esta forma, Aristóteles, de manera similar al tercer libro del De anima, alcanza una última elevación, en tanto que al final de la Ética Nicomaquea, en el libro X, describe la vida teórica, la felicidad del pensador, del sabio. Esta felicidad no hay que entenderla en el sentido de un estado pasivo y quietista. La felicidad del pensador no es ningún aislamiento del sujeto que conoce: no es otra cosa que el dominio del mundo y del supramundo por medio del espíritu, en el marco de la polis griega. La ética de Aristóteles no es una ética individual, como la de los sistemas helenistas, sino que desde la primera a la última frase es una ética política entendida en el sentido antiguo de la palabra. Pues el ser humano individual ético y, en esta medida, feliz, y la totalidad ética, el Estado ético y, en esta medida, feliz, conforman para Platón y Aristóteles una unidad clásica. La cima del Estado es una cima espiritual, que, ciertamente, se concreta de manera necesaria en los portadores individuales; y Aristóteles eleva esta vida al rango de estado divino, suprahumano. Para alcanzarlo se debe apelar a lo inmortal, no cabe contentarse con permanecer con el pensamiento en el ámbito de lo humano. En este punto, la ética de la medida es, por un instante, por así decirlo, superada,

cae aquella barrera que, en efecto, formaba parte desde tiempos inmemoriales de las exigencias fundamentales de la autocomprensión helena. Que Aristóteles enaltezca esta vida espiritual sólo es explicable si se considera este hecho sobre el transfondo de una nobilísima idea platónica y suprahumana: la idea del gobierno del filósofo, la idea del conductor del Estado que, en firme posesión de las intelecciones más elevadas, transforma la polis que fluctúa sin descanso en una comunidad firmemente fundamentada en sí misma y, en esta medida, indestructible. Este filósofo rey se encumbra hasta la contemplación de la divinidad. Se torna en cierto sentido, por decirlo utilizando otra expresión platónica, similar a la divinidad, realiza "el asimilarse a la divinidad, en la medida de lo posible".

En el dibujo de esta felicidad máxima en la parte final de la Ética Nicomaquea, una felicidad en la que conocimiento y acción se unifican, Aristóteles rompe todas las cadenas del empirismo desapasionado y positivista. Al final de su vida se declara partidario de Platón, se revela de nuevo como el hombre que en el dominio, conducción y conformación práctico-reflexiva del mundo da realidad al sentido más elevado de la existencia individual, pero también de la existencia política.

De esta forma, muy sencillamente, puede formularse el siguiente resultado provisional:

En primer lugar, Aristóteles es empirista al principio y al final. Es el mismo en el diálogo Eudemo y en la fenomenología de la Ética Nicomaquea.

En segundo lugar, Aristóteles es platónico al principio y al final: la doctrina de la inmortalidad del Eudemo y la apelación a la vida divina, autónoma, de la parte final de la Ética Nicomaquea están al mismo nivel. En el horizonte ateniense y originariamente jonio de su personalidad los dos modos de ser están constantemente unidos y se impregnan de tal manera, que a las sutiles investigaciones que enlazan con Werner Jaeger le siguen quedando extraordinarias dificultades.

Trad. Salvador Mas

**La sentencia de Anaximandro
de Mileto (VS⁵ 12 b 1)***

Más de mil años después de la muerte de Anaximandro, el científico neoplatónico Simplicio recogió en su erudito comentario a la Física de Aristóteles la tesis fundamental del pensador Milesio y, así, la salvó para la posteridad. No la tomó de la obra original de Anaximandro, sino de las investigaciones de Teofrasto sobre "historia de la filosofía", así pues, de una obra científica peripatética de la época del primer helenismo.

Simplicio (in Phys. 24, 13-21 D) escribe: 'Αναξιμανδρος...ἀρχὴν...τῶν ὄντων...λέγει...μήτε ὕδωρ ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν βασιρον, ἐξ ἧς ἀπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐδοῖς, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. Las palabras en negrilla fueron recogidas por W.Kranz en los Fragmentos de los Presocráticos¹ en el apartado B, "indudablemente textuales", mientras que Diels, en las primeras ediciones, expresó una cierta irresolución ante su decisión de dejarlas en A.

De hecho, Simplicio atestigua que Anaximandro se había expresado "así en palabras algo poéticas". Pero la pregunta es cuántas de las palabras transmitidas pueden ser consideradas como palabras reales del Milesio. Ya John Burnet² consideró inconveniente el par conceptual γένεσις - φθορά, que es una expresión estereotipada de la filosofía posterior³, y, en consecuencia, lo excluyó con derecho de la cita, que, entonces, comenzaría con las palabras κατὰ τὸ χρεῶν.

* Publicado originalmente en *Rheinisches Museum für Philologie*, Vol. 87 (Nueva Serie), 1938, pp. 376-382.

¹ Prólogo a la 5 ed., p.V.

² *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1913², 434.

³ Platón; Aristóteles Περὶ γένεσεως καὶ φθορᾶς. Evidentemente, los conceptos tomados en sí mismos son antiguos, γένεσις homérico, φθορά en Esquilo, Herodoto, etc.

Pero todavía queda otro inconveniente. Que lo ente surja y perezca, y ciertamente cada vez de nuevo a partir de lo mismo y en lo mismo, es formulado poéticamente una segunda vez por medio de la siguiente frase: lo que deviene paga a lo que perece y lo que perece paga a lo que deviene (ἀλλήλοις) justo castigo y penitencia por la injusticia. En ambas formulaciones se trata de uno y el mismo cambio objetivo de ser. La primera vez este cambio se produce κατὰ τὸ χρεῶν -como querríamos decir, por el momento sin fundamentación: según el tener que, según la necesidad. El arbitrio, pues, queda excluido. La segunda vez el cambio debe producirse κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Diels⁴ traduce: "según el orden del tiempo". Werner Jaeger: "según el veredicto⁵, veredicto⁶ del tiempo". Hermann Fränkel⁷: "según el decreto del tiempo". W.Kranz, de una forma lingüísticamente equívoca: "según la disposición del tiempo" (¿orden o mandato?). La primera vez, pues, es un poder irracional, no describible con exactitud, que está sobre todo el proceso de transformación; la otra vez es un proceso altamente preciso: una especie de distribución creada por el tiempo (Diels) o bien un veredicto (¿o una sucesión continuada de veredictos?) del tiempo (W.Jaeger, H.Fränkel, W.Kranz (¿?)). Sin embargo, difícilmente puede producirse uno y el mismo proceso según dos posibilidades que se excluyen. Naturalmente, este argumento, que encaja en la lógica interna de la visión del mundo de Anaximandro, no es como tal eficaz, pues ¿qué sabemos en concreto de la obra de Anaximandro?

Puede, sin embargo, aclararse el asunto sin tener que servirse del desagradable método de verificar la lógica mental de un pensador del siglo VI. El camino pasa por Simplicio. Sólo se necesita perseguir hasta el final la posibilidad de que - como ya hemos visto a propósito de γένεσις - φθορά- no todo en el fragmento de Anaximandro sea lenguaje del siglo sexto, sino que algo en él sea una forma de expresión posterior. Una mirada al grandioso índice de palabras de los "Presocráticos" muestra que τάξις -al margen de nuestro fragmento- no puede ser reivindicado con seguridad como concepto del primer pensamiento jonio. Se

⁴ En la 3 y 4 ed. de los Presocráticos. También en los estudios "Der antike Pessimismus", Berlin, 1921, 11, y "Anaximandros von Milet", NJ 51, 1923, 68.

⁵ En el "Reichsgründungsrede" de 1924 (= Humanist. Reden und Vortr. Berlin, 1937, 96.

⁶ Paideia I, Berlin 1934, 217.

⁷ Parmenidesstudien, NGG 1930, 183.

trata de una arraigada expresión del lenguaje escolar peripatético. En el sentido de disposición, τάξις puede atestiguar en Platón: κατὰ τὴν τοῦ νόμου τάξιν (Leyes 925b). La suposición de que τάξις significa en Anaximandro veredicto parece tener tan sólo, hasta donde alcanzo a ver, un punto de apoyo: el yambo de Solón (fr. 24,3 Diehl)⁸. La madre tierra da testimonio en favor de Solón ἐν δίκῃ χρόνου, ante el "tribunal de la eternidad"⁹. Para esta interpretación vale, mutatis mutandis, lo que Cornford¹⁰ dijo en el prólogo a su traducción del Timeo: el peligro de una falsa traducción está especialmente dado "by misleading reminiscences of the English Bible". El pensamiento de Solón está dominado por la idea del gobierno de Δίκη. Esta es la única instancia que él conoce. Esta Δίκη es testigo silencioso de las acciones de los seres humanos y llega para castigar χρόνῳ πάντως, "infalible con el tiempo"¹¹. El tiempo es sólo "ayudante y compañero"¹² de Δίκη. Frente a esta representación religiosa fundamental de una Δίκη totalmente independiente, de una ὅπως θεῶν directamente homérica, ¿qué hace como segunda instancia con idéntica tarea un juez-tiempo?. En vano se buscará en el pensamiento heleno antiguo una concepción semejante de χρόνος. Sólo sabemos de la elevación órfica de Χρόνος a una ἀρχή de las cosas; pero esto nada tiene que ver con Anaximandro, cuya ἀρχή, en efecto, conocemos. De esta forma, todo habla en favor de que Bergk y Wilamowitz tienen razón cuando mejoran el texto de Solón proponiendo ἐν Δίκῃς θρόνῳ. Así pues, el "veredicto" del tiempo en Anaximandro sería, en todo caso, una idea con cuya unicidad uno sólo podría darse por satisfecho en el caso de que no hubiera ninguna otra posibilidad explicativa.

Si se leen en Simplicio unas pocas líneas antes de la noticia sobre Anaximandro, nos encontramos con la información sobre Heráclito (24,4s.), que también

⁸ W. Jaeger, Paideia I, 218.

⁹ U.v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen II, 310.

¹⁰ F.M. Cornford, Plato's Cosmology, London 1937, VII.

¹¹ Paideia I, 193.

¹² W. Jaeger "Solons Eunomia", SBBA 1926, 79.

procede de Teofrasto¹³. El transcurso del mundo se presenta en el pensamiento de Heráclito de tal forma que todo surge del fuego y todo regresa de nuevo al fuego. Conocemos esta teoría en sus palabras originales (22 B 90): "transacción (ἀνταμοιβή) por turno: del todo frente al fuego y del fuego frente al todo, así como las mercancías por oro y el oro por mercancías". Se trata de la misma intuición fundamental de Anaximandro: Teofrasto informa sobre Heráclito con las siguientes palabras: πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναι φησιν Ἡράκλειτος πάντα. Y añade: ποιεῖ δὲ κατὰ τάξιν τινὰ κατὰ χρόνον ὀρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατὰ τινὰ εἰμαρμένην ἀνάγκην. Esto quiere decir: el transcurso del mundo no es caótico, sino periódico.

A partir de este lugar podemos inferir retrospectivamente sobre el χρεῶν de Anaximandro y decir: no significa "obligación" (H.Fränkell, W.Kranz) o "como es en orden" (H.Fränkell), sino "necesidad" (Diels, "Presocráticos"⁴)¹⁴. Después, la segunda utilización del pronombre τις indica que aquí no se trata de palabras de Heráclito. Teofrasto dice: Heráclito supone que en la transformación del mundo, por así decirlo, están presentes τάξις, χρόνος y ἀνάγκη. Hoy en día no podemos saber cómo sonaría esta teoría en lenguaje heracliteo¹⁵. De esta forma, como es evidente, Diels tampoco recogió esta frase en el apartado B.

¿Por qué "traduce" Teofrasto el contenido de la intuición heraclitea precisamente con τάξις y χρόνος?. La respuesta ya ha sido anticipada: porque es un peripatético. Para reconocer esto tenemos que dirigirnos a un ámbito que, en principio, parece estar muy alejado de la cosmología, a saber: el de la teoría peripatética de las categorías.

Al final de la larga investigación sobre la categoría del ποτέ, añade Simplicio (in Categ. 356, 20-30 K) un apéndice sobre la utilidad que el tiempo (χρόνος) ofrece al todo del mundo, o sobre la δυνάμις (356, 30) que el χρόνος ejerce en

¹³ El texto está en los "Presocráticos" I,145,10s.

¹⁴ También me atengo al τὸ χρεῶν γενέσθαι de Herodoto: necesidad del destino.

¹⁵ Quizá las μέτρα, las medidas, procedan de esta forma de pensar: fr. 30 y 94 ("Helios no transgredirá sus medidas"). Por lo demás, en el fr.94 -al igual que en la imagen del mundo de Anaximandro- se contempla la posibilidad de que haya ἀδικία; pero entonces vendrán las servidoras de Dike. Y como en Anaximandro, también en Heráclito la γένεσις esta gravada con pesimismo: fr.20: Ἡράκλειτος γοῶν κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν. La "palabra ofíca", de la que Aristóteles (fr. 60 R) da noticia, forma parte de este contexto: τοῦτο γὰρ θεῶς οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν κατὰ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολᾶσει μεγάλων τινῶν ἀμαρτημάτων.

el juego de fuerzas del todo: ὡς γὰρ τὸ ὄν διὰ τὸν αἰῶνα ἅμα ὅλον ἐστὶν ἐν ἐνὶ συντηρημένον, οὕτως ἡ γένεσις διὰ τὸν χρόνον ἐν τάξει διακεκρίται, καὶ εἴπερ μὴ ἦν χρόνος, σύγχυσις ἂν ἦν καὶ τῶν γενέσεων καὶ τῶν πράξεων, ὡς συγκεχύσθαι τοῖς ἐπὶ τῶν Τρωικῶν τὰ νῦν. "Así como lo ente es compendiado en una unidad por medio del αἰών, del mismo modo, lo que deviene es dividido en un orden "determinado" por medio del tiempo. Y si el tiempo no existiera habría un entremezclamiento "sin regla" de los nacimientos y de las acciones¹⁶. Por ejemplo: el presente y la guerra de Troya coincidirían. Así pues, el poder del χρόνος consiste en que convierte el γίνεσθαι sin reglas en un γίνεσθαι ordenado. O al revés: las cosas no surgen συγκεχυμένως (in Categ. 160, 1), sino según el orden que ha sido creado por el tiempo: periódicamente.

El informe de Teofrasto sobre la idea de Heráclito de un transcurso ordenado de los períodos del mundo (τάξις καὶ χρόνος: Simpl. in Phys. 24,5) demuestra que precisamente en el texto citado de las Categorías no tenemos terminología del peripatos más tardío, sino del primero: de Aristóteles¹⁷ y de Teofrasto¹⁸. El eresio reconoce en sus investigaciones histórico-filosóficas que ni Heráclito habría aceptado μεταβολαὶ caóticas, ni tampoco Anaximandro habría dejado desarticulado su ἀπειρον o bien el surgimiento a partir de este fundamento originario. Esto es lo que le interesa y, por el contrario, no le interesa tanto la forma en la que Heráclito y Anaximandro habían hablado sobre ello. De esta forma, emite con el lenguaje del siglo cuarto (tercero) el juicio sobre la -quizá más llena de presentimientos- suposición de Anaximandro de que la necesidad (χρεῶν) domina en el γίνεσθαι: surgimiento y desaparición acontecen, también en Anaximandro, κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, esto es, según el orden periódico que es producido por el tiempo. El tardío lector de la obra de Teofrasto

¹⁶ In Categ. 352,19: (χρόνος) εἰς ὄν καὶ ἡ τῶν πράξεων τάξις ἀναφέρεται.

¹⁷ Pol. β 2, 1261 a 34: no todos pueden gobernar al mismo tiempo (συγκεχυμένως, según Simpl. in Categ. 160,1) ἀλλ' ἢ κατ' ἐνιαυτὸν ἢ κατὰ τινα τάξιν ἢ χρόνον (διακερυμένως, según Simpl. in Categ. 266,30). Meteor. α 14, 351 a 25: κατὰ μέντοι κατὰ τάξιν. ταῦτα κτίνεσθαι ἰατ περτοδον.

¹⁸ Met. 6b 27 et alt.

entretendió el informe de Teofrasto y las ποιητικὰ ὀνόματα¹⁹ de Anaximandro en un todo, el cual, espero, ha sido reconocido en su composición.

Los helenos conocieron el orden y la división en el marco del todo. "Todo el cielo y cada parte, todo conjuntamente se representa ἐν τάξει κατὰ λόγους καὶ μορφαίς καὶ δυνάμεισιν καὶ περιόδοις". A la belleza de esta frase contraponen Teofrasto en su Metafísica (7a 10s) un antiguo dicho de Heráclito: una idea como un conjuro, inquietantemente irónica, inoportuna, ofensiva: el todo, como un "montón de estiércol confusamente arrojado" (B.Snell σάρμα εἰκητι κεχυμένων): horror indefiniti en el principio de la nueva creación del mundo por el espíritu.

La visión del mundo de los jonios, cuando ya formaba parte de la historia, fue conformada de nuevo por los científicos de la escuela aristotélica, que conservaron fielmente el inicial miedo ante lo indeterminado, lo ilimitado. Pero lo extendieron también a casi todos los ámbitos del ser. La sujeción jonia del caos del γενέσεις en περιοδοί se verifica de nuevo cuando, por ejemplo, Aristóteles, "somete" el desordenado transcurso del discurso humano al transcurso "ordenado" con la siguiente fundamentación: la λέξις εἰρομένη es un ὀηδὲς διὰ τὸ ἀπειρον· τὸ γὰρ τέλος πάντες βούλονται καθορᾶν (Rhet. γ 9, 1409 a 31). Si a los conocimientos de los creadores siglos VI al III le añadimos el diligente análisis de Simplicio, que a la salida de la antigüedad compendia de nuevo con firme mano lo pensado, entonces hemos abarcado con ello un milenio del espíritu helénico.

Trad. Salvador Mas

¹⁹ Así pues, las palabras son tan sólo las siguientes: κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας.