

Aristóteles, historiador de la filosofía

La idea de la necesaria conexión del pensamiento con su pasado es consustancial a la trayectoria seguida por la filosofía occidental desde sus orígenes mítico-poéticos. En un principio, sin embargo, esa idea carecía de elaboraciones teóricas, siendo ejercida como algo «natural»: decir las cosas dichas (λέγειν τὰ λεγόμενα) ¹ era un medio seguro de evitar que algo digno de gloria cayera con el olvido. Pero este designio espontáneo de forjar una memoria colectiva llegó a estar orientado luego por unos implícitos principios de interpretación, que son los que aquí nos importa rescatar. Sin duda, a través de ellos alcanzaremos a delimitar ciertos objetivos fundamentales de la historiografía filosófica; quizá también logremos entendernos mejor con las posibilidades y frustraciones de esa peculiar actividad a la que llamamos «filosofía».

Fue Platón el primer pensador que se sintió inmerso dentro de una viva tradición. Ello se advierte en la configuración misma de su filosofía, surgida como diálogo vibrante con los filósofos anteriores. La verdad, para Platón, quedaba a la zaga, no en el horizonte: la marcha hacia la filosofía era, ante todo, retrospectiva; sólo tras el contacto con el pasado podían ser abordadas coherentemente las tareas del presente. La secuencia dioses-sabios-filósofos (que expresa, al modo del paradigma, la progresiva degradación del conocimiento) aparece como punto de referencia obligado para la interpretación pla-

1. HERÓDOTO: *Historias*. VII. 152.

tónica de la realidad. De ahí la superioridad otorgada a los antiguos, depositarios de un saber divino desvelado parcialmente a la posteridad: cualquier atisbo de verdad es siempre «un regalo de los dioses a los hombres» (θεῶν εἰς ἀνθρώπωνος δόσεις)² Nuestra tentativa comprensión del mundo se abre, así, sobre un dilatado paisaje de recuerdos.

Pero entonces el retorno al pasado está motivado por la ignorancia y la impotencia. Nadie se interesaría por exhumar las opiniones pretéritas de la humanidad, si le fuera dado aclarar por sí mismo sus problemas. Esta convicción, hasta cierto punto pragmática, exime al filósofo de cualquier actitud creadora respecto al pasado del pensamiento: en el límite, se trataría de reconstruir un cuerpo de saberes deteriorado por el uso de los siglos. Esta fue la íntima añoranza de Platón:

«Puedo, al menos, narrar una tradición de los antiguos. Lo verdadero son ellos quienes lo saben. Si nosotros pudiéramos, por nosotros mismos, descubrirlo, ¿acaso nos preocuparíamos todavía por las opiniones humanas?»³

El mito de Theuth avala este prestigio de la Antigüedad, con el relato de la transmisión a los hombres de las ciencias y las artes. La sabiduría fue, tiempo atrás, vivida y ejercida como *visión de la totalidad*, sin el estorbo de refinados métodos heurísticos. De entre el fárrago de las contradictorias ideas del pasado debe ser posible, por tanto, extraer fragmentos de olvidadas certezas. Por eso recomendaba Platón el cultivo de la memoria, entendida a modo de tensa comunicación con el genuino y remoto conocimiento. Por eso despreciaba la escritura —el último regalo del dios Theuth a los hombres: la escritura, en el fondo, no sirve para la memoria, sino para la rememoración (un refinado género del olvido)—. La letra anquilosa el movimiento de la razón, hace a los hombres con-

2. Cfr. PLATÓN: Fil., 16 c.

3. PLATÓN: *Fedro*, 274 c.

fiados en el valor incontestable del documento y los distrae de su propia búsqueda. A través de la escritura llegan a ser los hombres meros eruditos: «aparentemente sabios en lugar de sabios» (δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν) ⁴.

La historiografía filosófica requiere la mediación del texto: he ahí la causa profunda de que Platón no pudiera entregarse a ella. El discurso que fija el pensamiento pensado aspira a la «objetividad»; si lo consigue, es a costa de una esclerosis que lo torna disponible para múltiples interpretaciones, todas ellas forzosamente externas y sobreañadidas. Pero esa es la antítesis del genuino discurso, el que declara las cosas del mundo y los asuntos humanos: ese λόγος ha de estar constituido a la manera de un ser vivo (ὡσπερ ζῆρον συνεστάναι) ⁵; ha de poder plegarse al movimiento mismo de lo real, ha de ser en última instancia tan efímero como su objeto. La filosofía, para Platón, debía quedar marcada siempre por el signo de la inconclusión, lo que no dejaba de provocar insalvables perplejidades en los interlocutores de Sócrates. El discurso historiográfico, por el contrario, está hecho para perdurar, para ser una y otra vez transmitido, alargado, recortado, traicionado; su suerte es la de todo lo escrito: permanecer como testimonio incompleto y patético de un diálogo truncado ya para siempre.

«Pues lo que, según pienso, Fedro, hay de terrible en la escritura, es que tenga verdaderamente tanto parecido con la pintura. En efecto, las producciones de ésta se presentan como seres vivos; pero si se les pregunta algo, callan majestuosamente. Lo mismo ocurre también con los escritos: creerías que hablan como si pensarán; pero si los interrogas sobre lo que dicen queriendo

4. Cfr. PLATÓN: *Fedro*, 275 a-b. Pierre AUBENQUE se hizo cargo de esta posición platónica ante la "historia de la verdad", concebida como la de un olvido progresivo entrecortado de reminiscencias": *vid. Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P. U. F., 1972, p. 71.

5. PLATÓN: *Fedro*, 264 c.

aprender, señalan una sola cosa, siempre la misma»⁶.

El texto repite indefinidamente una respuesta que tiempo atrás estuvo provocada por una pregunta; el texto historio-gráfico aparece como un tapiz de reacciones pasadas ante los aspectos no dominados del mundo. Para Platón, eso implica la negación del hecho filosófico en su misma raíz. Porque, en efecto, el filósofo interpreta la realidad a partir de una sabiduría perdida y fragmentariamente recuperada, pero también impulsado por el asombro ante los problemas que su mundo le ofrece. Y no duda Platón incluso en afirmar que ese asombro —es decir, el resultado del trato con las cosas y los hombres— constituye el auténtico origen de la filosofía⁷.

De ahí que el interés de Platón no se centrara nunca en lo histórico por sí mismo: los personajes que atraviesan sus diálogos son momentos de un drama en el que se representa la búsqueda actual de la verdad; rara vez surgen como genuinos expositores de doctrinas pretéritas discutibles. No cabe afirmar entonces que Platón hubiera incluido entre sus propósitos el de elaborar una historia de la filosofía: cuando trae a colación pensamientos ajenos, no lo hace con el afán de transmitirlos fielmente, sino sólo para circunscribir y matizar su propio discurso. La ingenua y lúcida pasión de Heródoto por «decir las cosas dichas» cobra así un nuevo sentido: hay que decir lo dicho, pero en tanto que «lo dicho» es producto de una mirada sobre el mundo, integrada en nuestra propia mirada, de este modo —y pese a la supremacía de los antiguos— nosotros construimos cada vez el pasado, dando forma al presente y prefigurando el porvenir.

Aristóteles arrancó de la actitud platónica ante el pasado del pensamiento, explicitando en profundidad sus aspectos positivos. Sin embargo, aunque es común referirse al libro A de la *Metafísica* como a la «primera historia de la filosofía

6. PLATÓN: *Fedro*, 275 d.

7. PLATÓN: *Teet.*, 155 d.

occidental», resulta necesario precisar en qué sentido fue «historiador» Aristóteles. Esta cuestión no viene provocada únicamente por la cadena de reticencias y defensas que ha suscitado la interpretación aristotélica del pasado de la filosofía⁸. Previamente a cualquier valoración de los testimonios de Aristóteles, debemos intentar penetrar las líneas maestras desde las que analizó la filosofía anterior a él. Y se trata por cierto, de un asunto mucho más complejo de lo que la mera lectura del libro A de la *Metafísica* puede hacer suponer.

Queda fuera de dudas que la perspectiva histórica de Aristóteles —al menos, en una determinada fase de su evolución— estaba fundada sobre la evidencia de que la realidad ha de ser entendida como un desarrollo orgánico, cuyos momentos van constituyéndose a partir de una íntima legalidad; según esto, su visión del mundo puede calificarse de «historicista» *avant la lettre*⁹. Ese punto de vista general le permitió asumir las contradicciones como elementos integrantes de un decurso racional, en el que cada término encuentra su lugar propio y su adecuada justificación. Por lo que respecta a la comprensión del pasado de la filosofía, la aplicación de este principio condujo a la idea básica de la necesaria —y, a veces, inconsciente— contribución de cada pensador al despliegue de una verdad intemporal.

De todas formas, la postura de Aristóteles ante los filósofos anteriores no queda enteramente explicada desde ese refinado

8. Este asunto adquirió especial relieve a partir de 1875, tras el concurso abierto por la Universidad de Würzburg sobre el provecho del testimonio de Aristóteles para la comprensión de la filosofía antigua: (“Welcher Gewinn für Kenntniss der griechische Philosophie von Thales bis Plato läst sich aus den Schriften des Aristoteles schöpfen?”). A pesar de que los ecos de la polémica resuenan todavía, cabe sospechar que se trata más de una académica batalla de palabras que de un genuino esfuerzo de reflexión filosófica. En efecto, tanto los detractores como los defensores del Aristóteles “historiador” juzgan desde posiciones historiográficas que no pudieron ser aristotélicas. El propósito de Aristóteles no fue nunca la “fidelidad” al pasado, sino el desvelamiento de la estructura de lo real; sólo desde ese proyecto cobran sentido sus análisis históricos, que aparecen como *elementos del sistema*, no como algo dotado de coherencia propia.

9. Cfr. R. MONDOLFO: “La concepción historicista de Aristóteles”; en *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires, EUDEBA, 1969, pp. 33-38.

planteamiento histórico-genético, precursor de conocidas tesis hegelianas. En efecto, la interpretación aristotélica del pasado comenzó siendo un reflejo del platonismo, con un claro matiz «anticuario»: la tradición adquiere valor relevante, en cuanto depósito de una sabiduría perdida. Y llega incluso a conectar Aristóteles con el mito del origen divino del saber, aunque en el modo de hacerlo deja patente una decisiva distancia crítica respecto de Platón. Refiriéndose a la doctrina de la divinidad de los astros, reconoce Aristóteles la existencia de arcaicos conocimientos, cuyo vestigio es posible rastrear en el mito; pero el mito no es considerado ya como el relato vivo de ese legado, sino como algo que lo enmascara. El núcleo verdadero y sagrado del mito ha sido recubierto de ideas que responden a intereses humanos muy concretos.

«Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud, y en provecho de las leyes y del bien común. Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las sustancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas, estas opiniones. Así, pues, sólo hasta este punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva»¹⁰.

10. ARISTÓTELES: *Met.*, A, 8, 1074 a 38 - 1074 b 14.

Comienza así a delimitarse lo que será la clave de la actitud aristotélica frente al pasado del pensamiento: sólo desde una adecuada posición crítica llegaremos a discernir, de entre los filosofemas pretéritos, aquellos que encierran algún contenido de verdad. Al igual que en Platón, es ese contenido el que dignifica el pasado; sin embargo, para Aristóteles la verdad es un proceso progresivo, no el resultado —ni siquiera parcialmente— de una retención acumulativa. Los fragmentos de la sabiduría perdida no toleran ya una lisa apropiación que los rescate para el presente, sino que requieren una operación de hermenéutica tendente a integrarlos en un estadio más alto del desarrollo de la razón.

La idea del progreso del saber, procedente de los sofistas y de Platón, recibe en Aristóteles un peculiar tratamiento. Las artes y la filosofía vienen siguiendo una evolución punteada de interrupciones. Los períodos de auge y decadencia del conocimiento son explicados mediante el recurso a sucesivos cataclismos cósmicos, que interrumpen periódicamente el perfeccionamiento de la humanidad¹¹. Pero no se trata de un proceso lineal-acumulativo, sino cíclico, debido a dos razones fundamentales: en primer lugar, sólo un devenir cíclico podría presentarse como un reflejo —aunque fuera atenuado— de la eternidad del cosmos; en segundo lugar, pensaba Aristóteles que el tiempo mismo, eje y nervio de la historia, poseía un carácter marcadamente circular. Cabía obtener entonces la inferencia general de «que los asuntos humanos son un círculo» (*κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα*)¹²

El postulado del retorno circular del saber avala complementariamente el prestigio de la tradición; no obstante, Aris-

11. Cfr. ARISTÓTELES: *Meteor.*, I, 14, 351 a 19 - 353 a 27. Esta idea del progreso a través de cataclismos (cuyo origen se encuentra en el mito: *vid. Ilíada*, XX, 215-218 y *Erga*, 106 ss.) tiene su precedente inmediato en PLATÓN (*Timeo*, 20 e, 22 b-f, 23 c y 25 c). Aristóteles aplicó la hipótesis cosmológica de Platón al ámbito de la historia de la filosofía: cfr. W. JAEGER: *Aristotle. Fundamentals of this development*, Oxford University Press, 1967, p. 131.

12. La comparación del tiempo con el círculo es capital en la interpretación aristotélica del tiempo: cfr. *Fis.*, Δ, 13, 222 a 33 - 222 b 4; Δ, 14, 223 b 24-25.

tóteles pensaba que cada retorno suponía un nuevo logro en la dura conquista de la verdad. Hay que excluir, en consecuencia, un estricto retorno de «lo mismo», al estilo nietzscheano: eso «mismo», al regresar, queda integrado dentro de una más amplia perspectiva que modifica su sentido. De este modo hace compatibles Aristóteles las ideas de «retorno» y «progreso»¹³. La historia aparece así como el lugar desde donde se abre cada vez un presente más rico.

Estas reflexiones deben ser ligadas al punto de vista que, según el testimonio de Cicerón, mantuvo Aristóteles en su juvenil tratado *Sobre la filosofía*. Aparece allí previsto un próximo final para el progreso de la filosofía, culminación de la cadena de logros y pérdidas que había sido el desarrollo del saber¹⁴. Y estaba entonces claro para Aristóteles que su propio sistema ocuparía el lugar privilegiado desde el que toda la historia del pensamiento sería asumida en una síntesis definitiva. El libro A de la *Metafísica* constituye un intento de realizar ese ambicioso proyecto.

Efectivamente, la interpretación del pasado de la filosofía que ofrece el libro A de la *Metafísica* presupone la certeza de haber alcanzado el sistema perfecto. Ello permite considerar los esfuerzos anteriores como contribuciones a una investigación colectiva, orientada por una íntima legalidad racional. Cada visión de la realidad ha de ser explicada en función de lo que aportó a la verdad recién conquistada, teniendo en cuenta que tales aportaciones son, además, necesarias e incompletas. No hay, a juicio de Aristóteles, momento alguno desdeñable en el pasado de la filosofía, pues la conjunción de todos ellos ha posibilitado nuestra actual y coherente comprensión del universo. Cada personal contribución a la patencia de la verdad ha de ser considerada, por tanto, como una etapa del camino que la razón ha recorrido hasta encontrar

13. Cfr. sobre este punto P. AUBENQUE: *op. cit.*, pp. 71-74.

14. Cfr. CICERÓN: *Tusc.*, III, 28, 69 (Fragm. 53 ROSE, 8 WALZER, 8 ROSS). Sobre la conveniencia de incluir en *Sobre la filosofía* este fragmento —habitualmente atribuido al *Protréptico*— vid. P. AUBENQUE: *op. cit.*, p. 74, nota 2.

la madurez que le corresponde. Esta creencia conduce a una situación inevitable de optimismo epistemológico, de confianza en que el progreso del saber seguirá siempre una línea ascendente ininterrumpida. En efecto, las dificultades que presenta la búsqueda subjetiva de la verdad se diluyen cuando la perseguimos de manera colectiva, en un lento devenir histórico.

«La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable. (...). Y es justo que estemos agradecidos no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente. Pues también éstos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar. En efecto, si no hubiera existido Timoteo, nos faltarían muchas melodías. Pero, sin Frinis, tampoco habría existido Timoteo. Lo mismo sucede con los que se han expresado acerca de la verdad; pues de algunos hemos recibido ciertas doctrinas, pero otros fueron causas de que llegaran a existir éstos»¹⁵.

Adquiere así Aristóteles una rica perspectiva para el acercamiento a la historia de la filosofía. No se trata meramente de seguir un orden cronológico, haciéndose cargo de los pasos dados por el pensamiento desde el más remoto pasado hasta el presente. En ese caso, la secuencia de los filosofemas parecería como producto del azar, como una penosa y balbuciente acumulación de interpretaciones, cuyo significado total perma-

15. ARISTÓTELES: *Met.*, A, 1, 993 a 30 —993 b 19.

necería oculto. Por el contrario, si vamos desde el presente —desde el *definitivo* sistema del saber— hacia el pasado, encontramos que la secuencia entera estaba orientada por una férrea necesidad. Ello hace que incluso la más insignificante aportación *deba* ocupar su lugar propio, pues acaso sin ella se habría perdido un eslabón irrecuperable en la cadena de esfuerzos por construir la verdad. El pasado de la filosofía sólo puede entenderse desde un presente capaz de otorgarle plenitud y sentido.

Como es sabido, Aristóteles juzgó que su doctrina de la causalidad cerraba el debate en torno al origen (*ἀρχή*) del universo; de este modo, la filosofía dejaba de ser *tensión hacia el saber*, para adquirir el estatuto propio de la *sabiduría* (conocimiento por las causas últimas y los últimos principios). Pero resulta una excesiva simplificación el reproche de que su examen del pasado tendió exclusivamente a justificar su punto de vista sobre la estructura de la realidad. Podemos, en efecto, acercarnos a la cuestión desde otro ángulo: Aristóteles tenía conciencia de haber establecido una tesis consistente, que no se contradecía con los fenómenos estudiados; pero creyó necesario también verificarla por comparación con hipótesis anteriores. Mediante ese cotejo —afirma— «o bien descubrimos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar»¹⁶. La actitud de Aristóteles ante la historia de la filosofía fue eminentemente crítica, pero en modo alguno tergiversadora (al menos, por lo que respecta a los principios teóricos de su interpretación). Lo que importaba para él era, ante todo, la comprensión de la realidad en sus múltiples manifestaciones; a ese objetivo podían contribuir las opiniones del pasado, pero el filósofo tenía el deber de preservar su propia mirada de cualquier tipo de hechizo provocado por el «prestigio de lo antiguo».

Aristóteles analizó las filosofías pasadas a partir de su propia investigación, culminada con las máximas garantías de ri-

16. *Met.*, A, 3, 983 b 5-6.

gor. Y estableció sus conclusiones mediante un método en modo alguno histórico-genético. Por ello, su comprensión de los sistemas anteriores no podía dejar de tener un carácter retrospectivo, pues tan sólo a partir de la totalidad quedan situadas las partes en el lugar que racionalmente les corresponde. Esta fecunda perspectiva permitió a Aristóteles anticipar la conocida tesis de Kant, alargada luego por Schleiermacher: es preciso, al interpretar, comprender al autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo¹⁷. Los presagios dispersos de la verdad no adquieren relieve sino desde el logro definitivo del sistema, hasta el punto de que muchos filósofos no supieron —o no pudieron— captar el profundo alcance implícito de las tesis que sustentaban. Hay, por otra parte, una enorme distancia —observa agudamente Aristóteles— entre lo que los filósofos «quisieron» decir y lo que realmente plasmaron de una forma articulada. La principal misión del historiador es penetrar ese «querer decir», que a veces resulta más significativo que las expresiones concretas celebradas por una mirada plana.

La historia de la filosofía tuvo, así, su primera andadura por una senda del todo ajena a la mera repetición servil de filosofemas pretéritos. Y resulta sorprendente que esta profunda manera de encarar el pasado sobreviviera únicamente en su degeneración doxográfica. Porque lo que importaba, para Aristóteles, no era sobrecargar la memoria con «opiniones» de filósofos ilustres, sino captar el movimiento mismo por el que la verdad había cumplido su desarrollo. Las «opiniones», entonces, carecen de valor por sí mismas; si merecen ser resca-

17. Que este fue el sentir de Aristóteles queda suficientemente probado en los siguientes pasajes —escogidos como significativos entre muchísimos otros, cuya reseña sería inacabable: *Met.*, A, 8, 989 a 31-35; A, 10, 993 a 23-25; B, 6, 1002 b 27; K, 5, 1062 a 23 y 31. Esta insistencia, patente en todos los desarrollos críticos de la *Metafísica*, muestra que no se trata de un atisbo aislado, sino de la aplicación *consciente* de un elaborado principio hermenéutico. Resulta apresurada, en consecuencia, la inclusión de Aristóteles, por parte de Lucien BRAUN, entre los “prácticos ingenuos” de la historia de la filosofía, si bien con el matiz de que se trataría de una manifestación “sabia” de ingenuidad: cfr. *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, Ophrys, 1973, cap. I, §§ 1-2.

tadas del olvido, es en calidad de elementos para configurar una «arqueología del saber» en sentido eminentemente crítico.

La hermenéutica aplicada por Aristóteles tenía, pues, un fundamento teórico bien delimitado: el objetivo de la interpretación era declarar, arrancando de un análisis de la *doctrina manifiesta de un autor*, la estructura de su *doctrina latente*. Cabe sostener, pues, con Pierre Aubenque, que Aristóteles «inaugura un tipo de historia de la filosofía que opone, podría decirse, la conciencia de sí psicológica de los filósofos, a su conciencia de sí absoluta»¹⁸. Habría que esperar muchos siglos hasta que los románticos, Hegel y Heidegger se atrevieran a acometer de nuevo en serio un proyecto tan ambicioso.

La interpretación del pasado de la filosofía ofrecida por el libro A de la *Metafísica no muestra*, con todo, la actitud completa de Aristóteles. El progresivo desvelamiento de la verdad —en el que cada esfuerzo queda *justificado* desde el sistema perfecto— pasa a segundo plano en las reflexiones del libro Γ, donde encontramos una clara decisión *refutacionista*. Si el libro A tendió a señalar coincidencias entre las aportaciones anteriores y el sistema recién conquistado, el libro Γ subrayó, ante todo, las diferencias. Y ambos puntos de vista conducen, solidariamente, a plantear un estudio crítico de la historia de la filosofía. Estudio que, por otra parte, había estado presente también en el libro A, pues de otro modo habría sido imposible plantear una sucesión lógica de las doctrinas hacia la síntesis definitiva; ello sólo podía lograrlo Aristóteles sacrificando el orden cronológico en favor de un orden ideal-racional. El movimiento histórico real de la filosofía queda, así, subordinado a las necesidades de la investigación.

Esta violencia ejercida sobre la historia tiene una justificación teórica original. El pasado de la filosofía aparece desvelado cuando se comprende la *génesis* de las diversas doctrinas en conflicto. La filosofía arranca de la admiración ante determinados eventos¹⁹; la admiración —reconocimiento im-

18. P. AUBENQUE: *Op. cit.*, p. 79.

19. Cfr. ARISTÓTELES: *Met.*, A, 2, 982 b 11-19.

plícito de ignorancia— provoca la pregunta y así queda abierto el campo para la respuesta. En consecuencia, la manera más radical de encarar una doctrina pretérita debería consistir en intentar mirar desde la perspectiva de quien la produjo, reproduciendo su inicial asombro y los caminos que eligió para resolverlo. De este modo, junto a los pasos que progresivamente condujeron a la verdad, cabe ofrecer otro destinado a mostrar las causas del error. Esta postura va en consonancia con el designio aristotélico de llegar a conocer a los filósofos mejor de lo que ellos se conocieron a sí mismos.

Las causas del error son múltiples, pero nunca aparecen como resultado de un insuperable ocultamiento de la realidad, ni tampoco se deben a deficiencias constitucionales de la mente humana. Aristóteles profesó una especie de «determinismo de la verdad», según el cual son *las cosas mismas* quienes orientan al filósofo casi a su pesar: el investigador está «forzado por la verdad», constreñido a «seguir los fenómenos»²⁰. Pero la patencia del ser puede llegar a convertirse en una trampa: ciertos pensadores, cegados por el abierto horizonte de la búsqueda, traspasaron los límites de lo que la realidad estaba sugiriendo; este fue el extravío de Parménides, que, ante la dificultad para explicar el movimiento, prefirió negarlo. Otra causa de error proviene de una estrecha fidelidad a los principios que originaron la doctrina, de suerte que la verdad llega a ser sacrificada en beneficio de la coherencia del sistema; así procedieron —según Aristóteles— los platónicos²¹.

Puesto que los errores, en último término, son desviaciones respecto de una primitiva vislumbre de verdad, el historiador debe esforzarse por *explicarlos*, lo que equivale también a *superarlo*. Todo error fue originariamente verosímil o razonable (εὐλόγος), si bien el curso de la investigación acabó siendo perturbado luego por causas extrañas. La vía de interpretación propuesta por Aristóteles arranca, pues, de la intención mani-

20. *Met.*, A, 3, 984 a 18; A, 3, 984 b 9; A, 5, 986 b 31.

21. Cfr. *Met.*, A, 3, 984 a 30; *De coel.*, III, 7, 306 a 12; *Met.*, M, 7, 1082 b 3.

fiesta del filósofo, tratando de indagar qué distancia la separa de su realización efectiva.

El libro Γ de la *Metafísica* constituye un patente ejemplo de esta actitud. En efecto, tras introducir la teoría del ente y sus atributos, pasa revista Aristóteles a las doctrinas precedentes que, por una u otra razón, se desviaron del recto camino. Y es significativo el modo como juzga esas desviaciones, al margen ya de la actitud comprensiva que había presidido los análisis del libro A. En el caso de Heráclito, la contradictoria posición de su sistema hace pensar que no tomaba en serio sus tesis más extremas («pues uno no cree necesariamente todas las cosas que dice») ²²; Protágoras y Anaxágoras, por su parte, sucumbieron a una trampa lingüística: «creyendo hablar del ente, hablan del no-ente» ²³. En general, todos los errores pueden remitirse a una causa común: aunque estos filósofos «investigaban la verdad acerca de los entes, consideraron que sólo eran entes los sensibles» ²⁴. En definitiva, el desvelamiento de la génesis del error nos hará precavidos ante los escollos que ofrece la búsqueda de la verdad:

«Y el resultado es aquí gravísimo; porque, si los que más han alcanzado a ver la verdad que nos es asequible —y éstos son los que más la buscan y aman— tienen tales opiniones y manifiestan estas cosas acerca de la verdad, ¿cómo no ha de ser natural que se desanimen los que se disponen a filosofar? Realmente, buscar la verdad será como perseguir volátiles» ²⁵.

La práctica de este lúcido método hermenéutico ha sido recibida con recelo por no pocos estudiosos de la historia de la filosofía; Cherniss, el más acerado de estos críticos, llegó incluso a lanzar contra Aristóteles la acusación de haber utili-

22. *Met.*, Γ 1005 b, 23-25.

23. *Met.*, Γ 4, 1007 b, 25-28.

24. *Met.*, Γ 5, 1010 a, 1-3.

25. *Met.*, Γ 5, 1009 b 33 - 1010 a 1.

zado hasta siete procedimientos distintos para deformar la verdad histórica²⁶. Ahora bien, tal reproche sólo está justificado si entendemos que la tarea del historiador se reduce a recopilar «con fidelidad» los hechos del pasado. Pero esa no fue la perspectiva de Aristóteles: él no pretendió nunca mostrar la articulación de los sistemas filosóficos pretéritos, sino la de *la* verdad. Eso significa que encaró el devenir del pensamiento con ojos de genuino filósofo y no meramente de «anticuario».

Con todo, la búsqueda de una explicación *genética* (junto a la *retrospectiva*) nos hace pensar que Aristóteles abandonó, en un estadio de su evolución, la triunfante seguridad respecto a la posesión del «sistema perfecto». En el libro Γ de la *Metafísica* se recurre al pasado no para justificar el avance de la verdad, sino como imprescindible instrumento de crítica. La investigación sigue orientándose por la fuerza de la realidad, pero a ella se añade el acopio de soluciones que los filósofos han ido dando a similares problemas; cada nuevo planteamiento de una cuestión arranca, ciertamente, de las cosas mismas, pero pasa también a través de las interpretaciones. La idea de un progreso necesario de la filosofía cede así su lugar a la de un progreso *tentativo* no garantizado, situación que reclama una permanente actitud de búsqueda colectiva por parte de la humanidad²⁷.

Como resultado de las anteriores reflexiones, podemos afirmar que la práctica historiográfica de Aristóteles estuvo orientada por claras posiciones teóricas, sobre todo si tenemos en cuenta la evolución en su manera de enfrentar el pasado del pensamiento. A este respecto, cabe establecer las siguientes conclusiones:

(1) En su juventud —época en que fue redactado el perdido *Sobre la filosofía* y el libro A de la *Metafísica*— Aristóteles mantuvo una tesis netamente «historicista», basada en la

26. Cfr. M. CHERNISS: *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1935, pp. 352-357.

27. Respecto a este decisivo cambio de orientación en la manera aristotélica de enfocar el pasado de la filosofía, cfr. P. AUBENQUE: *op. cit.*, pp. 90-93.

idea de un *necesario* progreso de la filosofía hacia su culminación definitiva. Desde esta perspectiva, el objetivo de la historia de la filosofía era señalar las huellas dejadas por la razón triunfante en su ascenso hacia la verdad. Este paradigma hermenéutico pasó desapercibido hasta el momento en que Hegel lo retomó.

Esta actitud estaba fundada en dos principios implícitos, mutuamente implicados: el de que era posible —desde el sistema acabado— comprender a los autores mejor de lo que ellos se comprendieron a sí mismos; el de que, en consecuencia, era preciso ir desde la *doctrina manifiesta* a la *doctrina latente*, intentando rescatar el fondo de verdad que pudiera haber en cualquier imagen del mundo. El olvido de estos principios produjo un evidente retraso para el desarrollo de la historiografía filosófica.

(2) el Aristóteles maduro adoptó una postura *refutacionista* frente a la historia del pensamiento, ostensible sobre todo en el libro Γ de la *Metafísica*. Tal giro práctico estuvo basado en otro de naturaleza teórica: no hay progreso *necesario* para la filosofía, sino sólo un acercamiento *tentativo e indefinido* hacia la verdad.

De aquí arranca una notable modificación en el paradigma hermenéutico: no se trata ya de «verificar» el paso de la verdad por los distintos sistemas, sino de señalar los errores que contienen e intentar eliminarlos; ello se logra, parcialmente, analizando la *génesis* de las doctrinas y detectando, a partir de ahí, los puntos en que resultan insostenibles y las causas de esos desvíos.

Por desgracia, las fecundas ideas de Aristóteles ante la historia de la filosofía no ejercieron de inmediato influjo alguno apreciable. Al contrario, degeneraron bien pronto en diversas prácticas historiográficas, fundadas en la ingenua convicción de que los «dichos de los filósofos ilustres» constituyen algo valioso por sí mismo, algo que, en consecuencia, la memoria debe guardar celosamente. Ese estéril modo de proceder estaba destinado a cubrir, con sucesivas modificaciones no esen-

ciales, el período que media entre la época de Aristóteles y el Renacimiento.

El nuevo género —plasmado en las doxografías, las biografías y las historias «de sectas»—²⁸ derivó, en realidad, de una mala comprensión del propósito de Aristóteles al analizar las filosofías del pasado. La mera rutina, acompañada de un escaso interés por la documentación, sustituyó a la capacidad creativa y crítica. Pero lo más lamentable es que ese modo «neutro» de entender la historia del pensamiento ocupa todavía un espacio no desdeñable en el panorama filosófico contemporáneo. Sigue siendo, pues, necesario retornar a Aristóteles, para integrar sus principios hermenéuticos en la configuración de una nueva historia de la filosofía: una historia capaz de responder a las urgencias de nuestra sociedad, empeñada en la búsqueda de su propio rostro.

Estamos demasiado ocupados en «reproducir el pasado», como si ese proyecto —aparte de imposible— no fuera por entero trivial. Somos *nosotros*, una y otra vez, quienes quedamos rescatados (o reflejados, o traicionados) en cada intento de comprensión. El pasado no es más que un pretexto, tal como Aristóteles lo presagió: un pretexto para justificar nuestras ingenuas certidumbres juveniles; un pretexto, también, para someter a crítica cualquier veleidad de sistema. Desde esta perspectiva, Aristóteles rindió un inestimable servicio a la «historia de la filosofía»: sentó las bases para su auto-disolución.

JosÉ MOLERO CRUZ

28. Cfr. L. BRAUN: *op. cit.*, pp. 15-48.