

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 25

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

TEOLOGÍA, POLÍTICA Y POÉTICA DEL PRIMER MOTOR INMÓVIL

Ivana Costa
Universidad de Buenos Aires

En las últimas dos líneas de *Metafísica* XII para finalizar su tratamiento de la οὐσία separada e inmóvil y subrayar la necesaria unidad del primer principio, Aristóteles introduce una cita homérica: «No es bueno el gobierno de muchos, uno solo debe ser el jefe» (*Iliada* II, 204). La cita, que aparece también en *Política* 1292a13, fue leída con interés teológico-político, sobre todo en tiempos imperiales. Mi propósito aquí será retomarla, pero en relación con otras citas o referencias a Homero que introduce Aristóteles en la culminación de sus reflexiones sobre dios o los dioses (*De philosophia*, fragmentos 12A, 12B y 13 Walzer) y sobre el primer motor inmóvil (*De motu animalium* 4, 699b35-700a2). Puesto que el gusto aristotélico por la poesía homérica, que está ampliamente atestiguado a lo largo de todo el *corpus*, no tiene un único objeto o tema al cual dirigirse, intento llamar la atención sobre esta serie, en la cual la poesía contribuye a delinear las características del objeto de la teología. Quisiera poder mostrar aquí que las citas de Homero constituyen una parte no superficial de los argumentos filosóficos mediante los cuales Aristóteles deduce la existencia y la necesidad de un único primer principio separado e inmóvil. El recurso a la poesía de Homero —no cualquier poesía, sino esta¹— no es meramente decorativo; y aunque en un sentido muy general pueda inscribirse dentro de un uso retórico (ya sea por la dirección hacia donde enfoca la atención de la audiencia, ya sea por su fuerza persuasiva), los versos citados poseen también una información implícita que completa la demostración

¹ Aristóteles considera que al menos en cuanto al carácter unitario y supremo del primer principio, Homero sostiene esencialmente lo mismo que él, a diferencia de otros poetas y mitólogos (sobre la distancia que lo separa de otros poetas o mitólogos, ver *Metafísica* 1071b26 y ss.).

que brinda Aristóteles, ofreciendo una prueba que no se encuentra en las demás estrategias argumentativas desplegadas, en cada caso, para definir al objeto de la metafísica en su versión teológica.

LA CITA HOMÉRICA EN *METAFÍSICA* XII 10, 1076A4

Aristóteles cita versos de Homero en unas 134 ocasiones². Al menos cuatro de estas referencias subrayan una o varias de las características que definen al primer principio. Una de ellas ocurre en el final de *Metafísica* XII, que como se sabe es el libro dedicado a demostrar la necesaria existencia de una οὐσία separada, el principio del cual pende todo el universo. Tras un sumario repaso de las características de la οὐσία sensible (en las primeras cinco secciones del tratado), en los capítulos 6 y 7 Aristóteles argumenta que tiene que haber un motor eterno que, siendo inmóvil, produzca el movimiento del todo, pura actividad intelectual, principio necesario y bello, vida excelente y perfecta. Luego de razonar sobre esto y sobre algunas cuestiones específicas en los capítulos 8 y 9, en la última sección del libro se propone explicar de qué manera existe el bien en el universo, si es trascendente o inmanente o ambas cosas a la vez. Para explicar su posición, Aristóteles toma dos metáforas: primero una castrense, luego una doméstica (el papel que juega el hombre libre en el οἶκος). La primera metáfora dice así:

[También] debemos examinar de cuál de los dos modos (ποτέρω) la naturaleza del todo contiene el bien y lo mejor, si como algo separado en y por sí (κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό), o como el orden (τάξις) [de las partes del todo], o, en fin, en ambos sentidos, como un ejército. Pues lo bueno de este último consiste tanto en el orden como en el general, pero sobre todo en este. Pues este no depende del orden, sino el orden depende de él (*Metafísica* XII, 1075a11-15).

En la frase siguiente, Aristóteles se refiere a ese orden inmanente que también existe en el universo, aunque dependiente del principio primero. Explica que, tal como ocurre en el ejército y en la organización doméstica, la disposición jerárquica del cosmos es tal que en la cúspide se da la mayor determinación y el mayor nivel de responsabilidad en la coordinación

² Howes identifica 139 citas homéricas en Aristóteles: quince de ellas entre los fragmentos de los escritos exotéricos, dos en los *Problemas* y otras seis en el tratado pseudoaristotélico *De mundo* (1895).

del sistema total, mientras que en las bases se da una indeterminación cada vez mayor y una prescindencia respecto de la plena realización del conjunto. Dice Aristóteles:

En cierto modo, todo está coordinado (συντέτακται), pero no del mismo modo: peces, aves y plantas. Y no sucede de modo tal que una cosa no se encuentra en ninguna relación con otra sino que existe cierta relación. Todo, en efecto, está coordinado en relación con algo único (πρὸς [...] ἓν), tal como en un hogar, donde a los libres mínimamente les está permitido obrar al azar, sino que todas las cosas o la mayor parte de ellas están ordenadas [para ellos], mientras que los esclavos y los animales poco aportan a la comunidad (εἰς τὸ κοινόν), y la mayor parte del tiempo obran al azar. Pues la naturaleza de cada uno de ellos es un principio de tal índole (1075a15-20).

Quienes no asumen esta visión de conjunto, sigue Aristóteles, llegan a absurdos. Por ejemplo, quienes afirmaron que los principios son los contrarios: es decir, algunos presocráticos y los platónicos, para quienes son principios el uno-bien y la díada materia-mal. Ellos no explican cómo surgen las cosas a partir de los contrarios y además hacen que todo, excepto el uno, participe del mal. Cuestiona luego con más detalle a Empédocles y la emprende nuevamente contra los platónicos, tanto contra quienes dicen que las Ideas son principios, como contra quienes afirman que lo son los entes matemáticos. Entre estos últimos, Espeusipo llega al extremo de convertir a «la οὐσία del todo» en una sucesión de episodios inconexos. Pero, por el contrario, sostiene Aristóteles, «los seres no quieren que se los gobierne mal» (τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς) y cita a Homero (*Iliada* II, 204): «No es bueno el gobierno de muchos (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη), uno solo debe ser el jefe (εἷς κοίρανος ἔστω)» (*Metafísica* XII, 1076a).

Es, sin duda, un gran final; una frase que no dejó indiferentes a los lectores del texto. Y como afirma Martín, su empleo en este contexto «no parece agotarse en una función metafórica» (1998, p. 314). Quisiera concentrarme en ese *plus* significativo que la cita lleva implícito. Pero mi intención no es, en absoluto, reflotar la idea según la cual Aristóteles estaría aportando razones, o una cita de autoridad, para una legitimación teológica de la monarquía. Como señala Martín, «Aristóteles no abrió nunca la analogía en esta dirección» (1998, p. 317). En lo que sigue, trataré de apoyar esa conclusión por otra vía y luego buscaré extraer un significado ulterior de la elección de esta cita de la *Iliada* en relación con el valor

de uso que Aristóteles atribuye a la poesía homérica en el ámbito filosófico y metafísico.

Veamos el contexto original de la cita. Es Odiseo el que pronuncia estas palabras, en el Canto II de la *Iliada*, cuando trata de evitar que la ἀρχή se divida. La ἀρχή entendida como el principio que domina e impone orden en los ejércitos aqueos apostados a las puertas de Troya. Las fuerzas griegas, quiere decir Odiseo, no pueden salir corriendo, por propia y caprichosa decisión, como elementos episódicos y aislados, perdidos en el universo. Deben respetar al único jefe. Al comienzo del Canto II, Agamenón, hechizado por un sueño que le envía Zeus, reúne a las tropas y como poniéndolas a prueba les ha dicho que tras muchas derrotas y muertes entre los griegos, al cabo de nueve años y puesto que la tarea por la que habían llegado a Troya continúa incumplida, por todo esto es hora de volver a casa, donde «esposas e hijos nos esperan» (*Iliada* 136). Finaliza su arenga exclamando: «Huyamos a nuestra patria [...] Ya no conquistaremos Troya, la de anchas calles» (140-141). Con este tono derrotista y melancólico, Agamenón anhela, en el fondo, provocar en sus guerreros una respuesta iracunda, pero ocurre lo contrario: al escucharlo, los aqueos se lanzan en desbandada hacia las naves. Entonces interviene Odiseo, interceptando a los que escapan: primero a los jefes militares y luego a los combatientes rasos. A los líderes los insta a no ser cobardes y permanecer fieles a Agamenón, puesto que aún desconocen cuál es la verdadera «intención del atrida» (οὐ γὰρ πω σάφα οἶσθ' οἶος νόος Ἀτρεΐωνος, 192) y en qué medida Zeus está (o no) a su favor. A los soldados sin rango los increpa más toscamente: «¡Infeliz! Siéntate sin temblar y atiende a los demás, que son más valiosos. Tú eres inútil, careces de coraje: nunca se te tiene en cuenta, ni en el combate, ni en la asamblea. De ninguna manera seremos reyes aquí todos los aqueos. No es bueno el gobierno de muchos; uno solo debe ser el jefe, uno solo el rey [...]» (200-205). En su contexto original, el verso citado por Aristóteles continúa con una indicación política más precisa: «uno solo debe ser el jefe, uno solo el rey» (εἷς κείρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς). Pero en el final de *Metafísica* XII, Aristóteles elimina las dos últimas palabras, que podrían aportar una interpretación más directamente política³. Este mismo verso de la *Iliada* aparece citado de la misma manera en *Política* 1292a13.

³ Este podría ser otro argumento en contra de la lectura que ha querido ver en la referencia a estos versos una legitimación teológica de la monarquía.

LA MISMA CITA EN *POLÍTICA* IV 4, 1292A13

En el libro cuarto de la *Política*, Aristóteles distingue diversos tipos de democracia: una que se rige por la ley y otra en la cual los decretos de la Asamblea prevalecen aun por encima de la ley. Los demagogos, dice, surgen en estas últimas, allí donde el pueblo es «un monarca compuesto por muchos miembros», porque en ellas la multitud no es soberana en forma individual, sino colectivamente. La conclusión a la que apunta esta distinción será la siguiente: cuando una multitud actúa en conjunto como monarca y sin sujetarse a la ley, el pueblo se vuelve déspota y termina encumbrando a los aduladores. Ahora, cuando llega a este punto de la explicación —en el que parecen identificarse la democracia colectiva con el gobierno sin ley—, Aristóteles recuerda a Homero. No está claro —escribe Aristóteles— si Homero, cuando afirma que «no es bueno el gobierno de muchos», se refiere a este gobierno colectivo de la multitud o a los muchos «que gobiernan a título singular».

En este marco, el verso no tiene el mismo impacto retórico que tenía en *Metafísica* XII, 10. Aristóteles lo incluye como parte de sus palabras y de su estrategia argumentativa, sugiriendo así que Homero contempla una distinción similar a la que él mismo trazó, aunque no resulte muy claro a cuál de las dos formas de democracia el rapsoda estaba objetando al decir que «no es bueno el gobierno de muchos». Ahora bien, es obvio que en la *Iliada* no se está cuestionando a la democracia como sistema; no obstante, desde la perspectiva de la clasificación que se busca elucidar en la *Política*, la cita homérica resulta consistente. Me refiero a lo siguiente: los dos diversos destinatarios de la interpelación de Odiseo se corresponden precisamente con los dos sujetos políticos de la distinción de Aristóteles. Odiseo se dirige en primer lugar a «cada rey y varón sobresaliente», es decir, a los líderes de cada una de las formaciones aqueas, quienes según el punto de vista de la *Política* podrían constituir una clase análoga a «los muchos que gobiernan a título singular». En segundo lugar, Odiseo aborda a los combatientes, que constituirían, según la clasificación de la *Política*, una especie de colectivo multitudinario. Odiseo pronuncia la frase citada cuando se dirige a los miembros de la multitud, sin embargo, Aristóteles detecta una ambigüedad: el valor de la amonestación de Odiseo a los que huyen —«uno solo debe ser el jefe, uno solo el rey»— compromete tanto al colectivo indiferenciado de soldados rasos como a los líderes que gobiernan singularmente. Y es esta ambigüedad

la que vuelve valiosa la cita de Homero a los ojos de Aristóteles, porque subraya y confirma la distinción entre dos formas de democracia que él quiere poner de relieve.

En *Metafísica* XII ocurre algo parecido. Aristóteles encuentra en la *Iliada* un núcleo de verdad, expresado en verso, pero conceptualmente afín a su razonamiento. Es evidente que la analogía entre el «único jefe» y la unicidad del principio del mundo se funda en la convicción de que los dos significados de ἀρχή, es decir, a) dominio y b) principio/comienzo, se deben dar juntos. Esta condición, razona Aristóteles, se cumple acabadamente en su propia concepción de primer motor inmóvil. Esta es la idea que recorre todo el capítulo 10 de *Metafísica* XII y es lo que confirma en cierta forma Homero con la exclamación de Odiseo: el que manda debe ser uno solo, único jefe que coincide con el principio a partir del cual (y por el cual) los griegos están en Troya, esto es: Agamenón y su honor mancillado.

El mismo supuesto de que ambos significados de ἀρχή coinciden está presente en otros pasajes del *corpus*, por ejemplo en *Metafísica* I 2, 982a16 y b4, donde Aristóteles describe «la ciencia que buscamos», la de las primeras causas (αἰτίαι) y los primeros principios (ἀρχαί, *Metafísica* I, 2, 982b7-10), como la sabiduría más deseable, ya que su objetivo es el saber mismo y no algún resultado: «Y la ciencia dominante (τὴν ἀρχικωτέραν) es en mayor medida sabiduría que la auxiliar, pues no es competencia del sabio recibir órdenes sino prescribirlas» (982a17-19). Precisamente esta ciencia, insiste Aristóteles, la ciencia dominante y superior a la subordinada (ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστεμῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, 982b4-5), es la que conoce en virtud de qué fin ha de hacerse cada cosa, es decir, el bien para cada caso y en conjunto lo mejor en la naturaleza toda⁴. En este pasaje, Aristóteles va incluso más allá de *Metafísica* XII 10, pues da a entender que los dos significados que constituyen el contenido objetivo de la noción de ἀρχή no solo deben coincidir —es decir, lo que es ἀρχή por ser principio necesariamente debe dominar a lo que no lo es—, sino que además, según sugiere, estas notas se proyectan legítimamente y sin mediaciones desde el objeto de estudio (la ἀρχή o las ἀρχαί) hacia la ciencia que estudia tal cosa e incluso hacia quien posea esa ciencia. Volveremos a esto al final.

⁴ Ver la afinidad de esta expresión con el comienzo de *Metafísica* XII, 10.

LA CITA HOMÉRICA EN *DE MOTU ANIMALIUM* 4, 699B34 Y SIGUIENTES

Homero es invocado nuevamente en *De motu animalium* 4 para apoyar la tesis aristotélica según la cual la causa del movimiento del todo debe ser un motor inmóvil y —este es un punto clave aquí— exterior respecto del universo. Aristóteles rechaza primero la hipótesis de quienes creen que al universo lo pone en movimiento un motor que se mueve. Para eso emplea la imagen de un mito, el de Atlas:

Pero quienes míticamente proponen a Atlas con sus pies sobre la Tierra, como si este fuera un radio e hiciera girar al cielo alrededor de sus polos, parecerían hacer uso del mito con inteligencia (*ἀπὸ διανοίας*). Esto parecería ser razonable (*κατὰ λόγον*), porque la Tierra está en reposo. Pero quienes afirman esto tienen que reconocer forzosamente que esta [la Tierra] no es una parte del todo [...] (*De motu animalium* 699a28-32).

Si todo lo moviera Atlas, argumenta Aristóteles, la Tierra no sería capaz de soportar la presión de una fuerza semejante, una fuerza capaz de mover al universo entero partiendo de una situación inicial de inmovilidad. Tampoco se puede admitir que la fuerza que mueve al universo sea una fuerza interna en los cielos: una fuerza de este tipo, razona, no solo sería capaz de mover los cielos, sino también de destruirlos, pero ya mostró en el *De caelo* (I, 10-12) que el universo es indestructible. Entonces, Aristóteles expone su propia solución, utilizando palabras de Homero, en el pasaje 699b35-700a6:

Debe haber algo inmóvil y en reposo fuera de lo que es movido y que no forme parte de esto, ¿o no? ¿Y es necesario que se afirme esto también del universo? Pues, asimismo, parecería absurdo si el principio del movimiento fuera interno. Por eso, a quienes lo entienden así [es decir, como absurdo], les parecen bien dichas las palabras de Homero:

«Pues no podríais sacar del cielo y arrastrar a la llanura a Zeus, el más majestuoso de todos, ni siquiera realizando muchos esfuerzos,
tirando de la cuerda todos los dioses y todas las diosas»⁵

⁵ *Iliada* VIII, 20-22. El orden de los versos aparece modificado, pero no sabemos si esa variación depende del propio Aristóteles, como entiende Nussbaum (pp. 320-321) o de un copista, como evalúa Howes (1895, p. 232).

Pues lo que es absolutamente inmóvil no puede ser movido por nada. En esto radica la solución de la aporía que habíamos mencionado antes, la posibilidad o imposibilidad de disolución de la composición del cielo: si este pende (ῥησθηται) de un principio inmóvil.

Como el Zeus de Homero, solo él, supremo e inmóvil, y fuera del cielo, al margen y por encima de los demás dioses, así mueve el primer motor. Aristóteles plantea el problema —sobre el cual argumentó también en *Física* VIII, *Metafísica* XII y *De caelo*— como una contraposición entre dos discursos míticos: el de Atlas, con su pie apoyado en el universo e imprimiendo una fuerza capaz de moverlo⁶, y el de Zeus, inamovible por encima de todo lo demás. Mitos rivales que ilustran *discursos científicos* rivales. Aristóteles lo dice claramente: quienes recurren al mito de Atlas en apoyo de esta tesis tienen una base racional y parece que hablan con inteligencia, pero Aristóteles despliega el razonamiento que, según entiende, subyace al mito y expone sus propias razones para rechazar ambas cosas, el mito y la hipótesis astrofísica subyacente. Se trata de un claro ejemplo del uso dialéctico del mito sobre el cual han advertido los intérpretes (Botter, 2005, pp. 80 y ss.). Pero en este caso, en que tantos elementos de la explicación aristotélica están elididos, la preferencia por la hipótesis del primer motor inmóvil y separado solo es comprensible si uno conoce el contexto de los versos de la *Iliada*.

El Canto VIII comienza con la reunión de los dioses en la cima del Olimpo: han sido convocados por Zeus, quien se dispone a ayudar a los troyanos, para cumplir con la promesa que al final del Canto I (*Iliada* I, 523) le hizo a Tetis, la madre de un Aquiles aún ofendido. Sabiendo que algunas divinidades quieren terciar en esta batalla, Zeus amenaza al que se atreva a desafiar su autoridad. Prueben —les dice— tender en el cielo una soga de oro y verán que incluso aferrándose todos a ella, dioses y diosas, ni siquiera así lograrán mover a Zeus de la cima del universo. Haciendo alarde de su poder, Zeus está diciendo que nada podrá sacarlo de su posición dominante.

⁶ Aristóteles usa diversas versiones del mismo mito, en contextos diferentes: en *Metafísica* V 23, 1023a20 y siguientes, y en *De caelo* II 1, 284a20 y siguientes alude al Atlas que sostiene el mundo. En *De motu animalium* tiene en mente otra versión: Atlas no es aquí quien sostiene, sino quien mueve el universo (en Nussbaum, 1978, pp. 300-304).

Aristóteles está discutiendo en *De motu animalium* 4 con quienes suponen que el motor del universo es móvil y se encuentra al interior de los cielos; pero tras exponer esa tesis y mostrar algunos absurdos derivados de ella, defiende su propia posición en forma negativa, sin desarrollar una argumentación positiva sobre la necesaria inmovilidad y exterioridad del primer motor, como sí hace en otros escritos. En *De motu animalium* se ilustran estos dos aspectos filosóficamente fundamentales a través de lo que la poesía homérica —y la figura de Zeus en ella— le permiten al auditorio adivinar: Zeus en la cumbre, por encima pero al margen de la batalla que está por comenzar, y, a una visible distancia jerárquica, los demás dioses, nos recuerda su exterioridad (nuevamente, mediante el aspecto semántico relativo al dominio, propio de la noción de ἀρχή). Por otra parte, su posición inconmovible e imposible de alterar expresa la inmovilidad del principio. La función que cumplen aquí la poesía y el elemento mítico no es —como se suele decir— la de despertar las emociones de quien recibe la enseñanza, sino la de completar un argumento filosófico mediante la inclusión de una información que no es emocional —aunque pueda (o no) estar asociada a una experiencia estética y/o emotiva—, sino que está allí para sellar con datos precisos la argumentación.

LOS POETAS, LA MITOLOGÍA Y LA FORMA DE ARGUMENTAR DE LA FILOSOFÍA PRIMERA

En *Metafísica* I 2, 982b11 y siguientes, Aristóteles se refiere al vínculo que tienen los discursos míticos, mitológicos y poéticos con la filosofía primera. Allí, para desligar a la filosofía primera de cualquier compromiso con la productividad, supone una cierta genealogía de la profesión filosófica y dice:

Fue, por cierto, a causa del maravillarse, que los hombres, tanto ahora como al principio, comenzaron a filosofar. Al principio recorrieron las perplejidades que tenían más a mano, después, avanzando gradualmente, plantearon también preguntas sobre las cuestiones más graves, tal como las relativas a los cambios de la Luna, del Sol, las estrellas y el origen del universo. Ahora bien, el que se encuentra ante una dificultad y se maravilla cree que es ignorante (es también por eso que el amante de los mitos es en cierto modo filósofo, dado que los mitos se componen de maravillas); de modo que fue para huir de la ignorancia que se comenzó a filosofar (*Metafísica* I 2, 982b12-21).

Los mitos parten de la misma usina de cosas asombrosas y desconocidas en la que abreva inicialmente la filosofía. Además, quien construye mitos se reconoce a sí mismo ignorante. Por esto, al que le gustan los mitos⁷, Aristóteles le otorga una credencial provisoria de filósofo; sin embargo, aislada del uso concreto de los ejemplos míticos, esta afirmación puede darnos una idea insuficiente del valor que ocupan las irrupciones de la poesía homérica en la reflexión filosófica. Algunos autores interpretan que en Aristóteles el vínculo entre filosofía y teología mítica se inscribe en una visión histórica de tipo cíclica similar a la que propone Platón en *Timeo* y en *Leyes* III: la historia de la humanidad está llena de catástrofes periódicas que destruyen la cultura «pero nos dejan restos conservados por los mitos en la memoria de los sobrevivientes». En esta línea, Botter afirma que para Aristóteles «los mitos sobre los dioses son el trámite que vuelve a reunir la época presente al ciclo de civilización precedente [...]; frutos de una sabiduría dispersa, las razones de su existencia solo pueden aparecer con la reconquista de aquella misma sabiduría». E insiste: «por esto no debemos llegar con excesivo atropello a la conclusión de que Aristóteles consideraba al mito como expresión alegórica de una enseñanza racional. Para Aristóteles, el mito no responde a la necesidad de instruir sino a la de actuar sobre las pasiones» (2005, p. 82).

Quisiera poner en cuestión este tipo de interpretación, que en cierta medida es también la de Nussbaum (1978, p. 321)⁸; en parte intenté hacerlo ya, pero quisiera cuestionarla por otra vía y por otra razón: porque en ella se sugiere que la eficacia de una cita poética solo tiene en su destinatario un correlato emocional, dando a entender que esta persuasión emotiva no hace ningún aporte a la racionalidad del argumento; lo que implica, de algún modo, un correlato entre la eficacia de la poética y la minusvalía cognitiva del auditorio. Según esta tesis, Aristóteles incluye el componente mitológico en la argumentación —sobre teología— solo como estímulo retórico que actúa sobre las emociones del receptor. Por el contrario, creo que para Aristóteles la cuestión de la eficacia de un argumento no solo compromete a la persuasión entendida como la adaptación

⁷ La expresión φιλόμυθος significa, sin duda, «el que gusta de los mitos»: Aristóteles no aclara si es el que los produce (a quien, obviamente, también deben gustarle) o solamente el que, como él, los consume.

⁸ Nussbaum sostiene que «no se espera que tengamos muy en cuenta el contexto» de la cita homérica de *De motu animalium*, pues solo está allí por su «efecto retórico» (1978, p. 321).

de un discurso a la capacidad del receptor sino también, de manera fundamental, al filósofo que produce el discurso filosófico y a su capacidad de evaluar cuál es la forma de argumentación adecuada según *el objeto de estudio* del cual esa argumentación constituye una *ἐπιστήμη*. También la *ἐπιστήμη* que anhelamos, la filosofía primera o teología, es vulnerable a la eficacia entendida como una forma de construir los argumentos según el *objeto* al que están dirigidos.

En *Metafísica II*, Aristóteles se ocupa de este tema. Se pregunta cómo lograr eficacia en una enseñanza teniendo en cuenta tanto la recepción del discurso (la disposición y la competencia del auditorio), como las estrategias del productor, es decir, la capacidad esencial de conocer y poder prever, en cada caso, el tipo de argumento más pertinente para el tipo de conocimiento que se busca alcanzar o impartir, según su objeto. En la primera parte del pasaje (*Metafísica* 994b32-995a6), sostiene Aristóteles:

La eficacia de una lección depende de los hábitos, porque esperamos que se nos hable como estamos habituados y lo que está más allá de esto no nos parece igual, sino algo más incomprensible y más extraño por falta de familiaridad; es que nos resulta conocido lo familiar. Cuánto poder tiene lo familiar lo muestran las leyes, en las cuales lo mítico (τὰ μυθώδη) y pueril es más fuerte a causa del hábito que lo que conocemos de ellas.

Aquí Aristóteles se refiere, sin duda, a la recepción e insiste en cómo los hábitos (ἔθη) determinan la accesibilidad de los discursos. Sigue una observación general sobre la recepción de diversas formas de argumentar:

Algunos no aceptan lo que se les dice a menos que se hable con pruebas matemáticas; otros, a menos que se usen ejemplos; otros, esperan que se aduzca como testimonio a un poeta. Y mientras que algunos esperan todo de manera exacta, a otros los fastidia la exactitud, o porque no es posible conectar (διὰ τὸ μὴ δύνασθαι συνείρειν) o por la pobreza espiritual (διὰ τὴν μικρολογίαν); porque en lo que es de la índole de la exactitud, tanto en los negocios como en los argumentos, hay algo que a algunos les parece indigno (II 3, 995a6-12).

Diferentes hábitos o diferentes disposiciones culturales determinan la mayor o menor aceptación de las diferentes formas de argumentar. Hay una primera observación general sobre la recepción, a la vez que una clasificación de las formas de argumentar. La segunda frase se refiere a una característica de una forma en particular de argumentar: algunos esperan

πάντα ἀκριβῶς, mientras que a otros la exactitud los fastidia, los perturba. ¿Quiénes son estos «algunos» a los que les molesta la exactitud? Como se revela más adelante, uno de estos «algunos» a quienes les fastidia la exactitud indiscriminada es el propio Aristóteles, puesto que advierte, probablemente a los pitagóricos o a algunos platónicos pitagorizantes, que están aplicando esa forma de argumentar a un objeto al cual no le conviene: «Y no se puede exigir exactitud matemática en todo, sino solo en aquello que no tiene materia...». Inmediatamente antes de esta frase, Aristóteles revela que, para él, el conocimiento preciso de cómo deben adecuarse las estrategias argumentativas tiene que ser parte del aprendizaje del filósofo: «Por eso es necesario haber sido entrenado sobre cómo se debe aceptar cada [argumento] (διὸ δεῖ πεπαιδευῆσθαι πῶς ἕκαστα ἀποδεκτέον) ya que es absurdo ponerse a buscar al mismo tiempo el conocimiento y el camino para obtener el conocimiento; ni tampoco es fácil hallarlos» (995a12-14).

No solo es parte del aprendizaje del filósofo: lo es por la relación que este establece con su objeto de estudio y no con los receptores de la comunicación de su saber. El filósofo debe saber previamente cuál es el tipo de argumentación mediante la cual es posible alcanzar el conocimiento en su respectivo campo. La advertencia, como se ha visto, está acompañada por una constatación de que hay algunos filósofos que no cumplen con esto: ellos, al aplicar la «exactitud matemática» a todo, no adoptan una forma de argumentación adecuada al objeto que se proponen estudiar. En este pasaje, insisto, Aristóteles está pensando no tanto (o no solo) en los receptores, sino en los productores de discurso en relación con sus objetos y sus métodos. El mensaje es para los filósofos y no para un imaginario auditorio que padece μικρολογία, gente básicamente emocional, que no posee racionalidad suficiente como para entender la teología. Con los ejemplos de *Metafísica* y *De motu animalium* he tratado de mostrar que la inclusión del Zeus homérico en el tratamiento del primer motor inmóvil no es simplemente emocional, ya que en ocasiones no aporta —o no solo aporta— un elemento de eficacia persuasiva apelando a las emociones, sino que el conocimiento de la poesía y del significado con el que están revestidos los personajes mitológicos empleados en la argumentación trae consigo una información que permite definir un objeto de estudio —en este caso, el objeto de la teología— completando así la forma del propio argumento.

CITAS HOMÉRICAS EN EL *DE PHILOSOPHIA*

Una última observación sobre la poesía de Homero en la teología aristotélica. Como se sabe por los testimonios de Sexto Empírico y Cicerón, entre otros, en el libro III de su diálogo perdido *De philosophia*, que es la sección en la que se dedicaba a la noción de dios, Aristóteles citó profusamente a Homero. En las dos versiones del fragmento 12A⁹ se nos informa que Aristóteles afirmaba «que la noción de los dioses se ha engendrado en los hombres a partir de dos principios», por los fenómenos paranormales de adivinación y por la observación de la regularidad y perfección de los hechos astronómicos. «Aristóteles ciertamente reconoce que el poeta Homero también ha observado esto, ya que hizo que Patroclo, al morir, predijera la muerte de Héctor, y este, el fin de Aquiles. Así pues, a partir de tales hechos, dice, los hombres presumieron que existía algo divino, que era en sí semejante al alma y más capaz de poseer el saber que ningún otro ser». Lo mismo, aunque más resumidamente, nos dice Cicerón. Más interesante todavía es el fragmento 12B¹⁰, pues Sexto Empírico explica mejor qué quería decir Aristóteles cuando afirmó que los fenómenos celestes habían inspirado la noción de dios.

Algunos que han recurrido al movimiento inalterable y bien ordenado de los cielos, afirman que las nociones sobre los dioses se originaron por primera vez a partir de este fenómeno. Efectivamente, es como si alguien, sentado en el monte Ida [ver *Iliada* III, 277 y XIV, 270, entre otros; ver también Platón, *República* III, 391e y *Leyes* I, 625b y 682b; ver Aristóteles, *Retórica* II, 24] de Troya, hubiera visto que el ejército de los griegos avanza con mucho orden y en formación por la llanura, «la caballería delante con caballos y carros, y la infantería detrás» [*Iliada* IV, 297], habría llegado sin dudar a la noción de que hay alguien que ha dispuesto ese orden y ejerce el mando sobre los soldados que están ordenados bajo su dirección, como Héctor o cualquier otro héroe que supiera «ordenar caballos y guerreros armados con sus escudos» [*Iliada* II, 554]. Y del mismo modo que el experto en barcos, a la vez que ha divisado a lo lejos una nave, impulsada con viento favorable y bien aparejada con todas sus velas,

⁹ Fragmento 12A según la numeración de Walzer y Ross. Corresponde a Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* IX, 1, 20-23 y Cicerón, *De divinatione* I, 30, 63-64.

¹⁰ Fragmento 12B según la numeración de Walzer y Ross. Corresponde a Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* IX, 1, 26-27.

comprende que hay alguien que la gobierna y la lleva a los puertos de destino, así también los que primero observaron el cielo y contemplaron el Sol recorriendo su trayectoria, de oriente a occidente, y los bien ordenados movimientos corales de los astros, buscaban al demiurgo de este orden extraordinariamente bello, y conjeturaban que no se trataba de un resultado producido espontáneamente, sino por obra de una naturaleza superior e incorruptible, la cual era dios.

Dos observaciones a propósito de este extraordinario pasaje, poblado de influencias platonizantes. Una vez más, en el *De Philosophia*, cuando se trata de mostrar la existencia de la divinidad con las características que son propias de la noción aristotélica de dios, Aristóteles acude nuevamente a la *Iliada*. Primero para mostrar que ya Homero reconoció el origen divino en los dones proféticos que atribuyó a Patroclo y a Héctor (12A). Luego, presentando una nueva versión de la vieja teoría platónica (que tendrá una vida fecunda en la historia de la filosofía) de que la perfección astronómica es signo inequívoco de la existencia de dios. Aristóteles no se conforma con presentar la regularidad de los astros como una prueba de la existencia de un orden superior: propone una ilustración de esa analogía y toma el mismo motivo castrense con el que empezamos este texto, el de *Metafísica* XII 10. No se trata esta vez de un ejército cualquiera, considerado en general, sino de la concreta situación de los ejércitos aqueos que se disponen a la batalla a las puertas de Troya. Aristóteles nos invita a situarnos en la cima del monte Ida, tantas veces referido en la *Iliada*: si desde allí observamos la bella disposición de la formación militar griega tenemos que reconocer que ese orden no pudo haber surgido de la pura espontaneidad, que hay alguien detrás que ordena y que está al mando. Una vez más, la asociación entre principio de orden y dominio que caracterizará al principio, el primer motor inmóvil. Podríamos decir, no obstante, que la relación que este texto propone entre poesía, política y teología es ligeramente diversa de la que encontramos en los pasajes anteriores, pues a diferencia de lo que ocurre en *Metafísica* XII 10 o en *De motu animalium*, aquí el propósito no es solo argumentar una cierta propiedad de mando y trascendencia que posee lo divino, entendido como primer principio inmóvil, sino explicar cómo fue que los hombres comenzaron a asumir la existencia de los dioses. Y como la perspectiva es ligeramente distinta, Aristóteles aquí no solo se muestra proclive a argumentar empleando las palabras del poeta, sino que se siente habilitado

a tomar su lugar y a construir su razonamiento adoptando la propia perspectiva de Homero quien, como un moderno corresponsal en el escenario bélico, podía observar a cierta distancia la acción y a la vez, desde esa posición, organizar el relato y dominarlo. Sin embargo, una vez más, no nos apresuremos. ¿Es el lugar del poeta el que toma Aristóteles? En rigor, como debía ser bien conocido para un φιλόμυθος como Aristóteles, en la *Iliada*, quien observa a los aqueos desde el monte Ida no es precisamente Homero, es Zeus. Un modo muy sutil, este de Aristóteles, de explicar cuál es el sitio desde donde desea observar. Después de todo, no es otra cosa la que declara en el comienzo de *Metafísica*. Allí Aristóteles afirma que «la ciencia que buscamos, la de las primeras causas y los primeros principios (ἀρχαί)» (*Metafísica* I 2, 982b7-10), «la sabiduría más deseable» es también «la ciencia dominante (τὴν ἀρχικωτέραν)» y es «en mayor medida sabiduría» que otras. «Porque no es competencia del sabio recibir órdenes sino prescribirlas».

BIBLIOGRAFÍA

- Botter, Barbara (2005). *Dio e il divino in Aristotele*. Sankt Augustin: Akademie.
- Dumoulin, Bertrand (1986). *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*. Montreal-París: Bellarmin-Les Belles Lettres.
- Düring, Ingemar (1966). *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: Winter.
- Düring, Ingemar (1990). *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*. Traducción de Bernabé Navarro. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Halliwell, Stephen (2000). The Subjection of *Mythos* to *Logos*: Plato's Citations of the Poets. *The Classical Quarterly*, 50(1), 94-112.
- Howes, George Edwin (1895). Homeric Quotations in Plato and Aristotle. *Harvard Studies in Classical Philology*, 6, 153-237.
- Jaeger, Werner (1923). *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann.
- Jaeger, Werner (1995). *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Traducción de José Gaos. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Martín, José Pablo (1998). Sobre la cita de Homero que cierra el libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles. En Héctor Jorge Padrón (ed.), *Aristóteles: Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas* (pp. 313-321). Mendoza: Editorial de la Universidad de Cuyo.

- Natorp, Paul (1888). Thema und Disposition der aristotelischen *Metaphysik*. *Philosophische Monatshefte*, 24, 37-65.
- Nussbaum, Martha (1978). *Aristotle's De Motu Animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretive Essays. Princeton: Princeton University Press.