

Stephen R. L. Clark, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*. Oxford: Clarendon Press, 1975, 240 pp.

Este bello libro presupone un conocimiento muy sólido del pensamiento aristotélico. No es, ni pretende ser, una exposición o interpretación "ortodoxa" del sistema del Estagirita; y no solamente no lo es por las frecuentes comparaciones de ideas aristotélicas con el pensamiento oriental, sino más bien porque se trata de una discusión "personal" con el propio Aristóteles y con muchos de sus intérpretes (de ahí las constantes referencias a otros autores que se han ocupado, de una manera u otra, de Aristóteles).

A este preciso respecto señala Clark que entender un texto —en este caso, las obras de Aristóteles— significa entender una serie de presupuestos no dichos en el texto y otros tantos que se dan en el lector. Para comprender un texto, hay que aventurarse más allá de él, aunque este procedimiento implica el riesgo de entender la fuente en cuestión desde la perspectiva del lector y *no* desde el punto de vista del autor. Riesgo por lo demás inevitable: "Interpretation is always re-creation, whether good or bad . . ." (p. 6), y nuestra lectura de Aristóteles es —por la distancia que nos separa de él— ciertamente una interpretación en buena medida "inauténtica" (al leer a Homero, tampoco lo escuchamos como lo escucharon los nobles de las cortes de Jonia). Clark interpreta a Aristóteles, pues, como él lo vive, y ello quiere decir que éste es vivido a veces como un budista, a veces como un existencialista, otras veces como un neo-confuciano.

Los múltiples rasgos que tienen en común el pensamiento aristotélico y el neo-confuciano —por ejemplo, la noción de que el ser es "dinámico", la insistencia en la formación moral del hombre, la norma de que éste debe lograr una armonía en cuanto a sus diversas tendencias— se deben, según Clark, a que las ideas respectivas, griegas y chinas, se han en un mismo modelo de pensamiento, lo que a su vez no se debe necesariamente a un contacto directo o indirecto entre Occidente y Oriente, sino a otro factor: ". . . both philosophies are sophisticated attempts to codify elements of archaic tradition and experience of science, society, and of the god. What is eternally true may be discovered independently: only falsehood need diffuse" (p. 216).

Clark le imputa a Aristóteles, como posición filosófica general, un lugar intermedio entre lo arcaico y lo sofisticado (posición que, de ser cierta, no me parece suficientemente acentuada y elaborada a través de toda la obra), lo cual se manifiesta entre otras cosas por el uso que hace de la idea de *pneuma*; este concepto es una parte integrante de la filosofía aristotélica y significa tal vez una especie

de energía que cumple diversas funciones y a través de la cual se pueden explicar muchos fenómenos a la vez: de tal suerte, *pneuma* es el aire responsable de la expansión del pene, también el elemento estabilizador en la balanza frío-caliente de la vida animal; asimismo es el factor que da origen al movimiento. Afirma Clark que Aristóteles maneja este concepto dentro de un modelo semi-biológico y semi-mítico, modelo característico de todo su pensamiento.

El libro contiene seis capítulos (de los cuales, cuatro están divididos en subcapítulos):

- I Introduction: Methods and Interpretation
- II.1 The *Ergon* Argument
- II.2 The Biological Continuum
- II.3 Wholes and Ends
- III.1 Perception
- III.2 The Doctrine of the Mean
- III.3 Policy and Polity
- IV.1 Time
- IV.2 History
- V.1 *Eudaimonia*
- V.2 Death
- V.3 *Nous*
- VI Body-Mind

Además, se ofrece un resumen del contenido, cuatro apéndices, bibliografía, índice de términos clave, una lista de abreviaturas de las obras de Aristóteles mencionadas y una lista de abreviaturas de revistas citadas en la bibliografía. Esta, de 13 páginas, es excepcionalmente rica. Por otra parte, los términos griegos importantes están transcritos en caracteres latinos, lo que facilita la comprensión al lector que no conoce el griego.

La obra de Clark quiere ser una "... explanation of this ... insight, that philosophy is essentially a way of life ..." (p. 13) y, según el autor, la lectura de Aristóteles debe tener consecuencias prácticas en nosotros. De acuerdo con estas ideas de índole ética, Clark examina el pensamiento aristotélico al respecto: ¿en qué consiste la "vida buena", la felicidad? Para responder a esta pregunta, es preciso preguntarse qué es el hombre y qué es la naturaleza del *ergon* (función) del hombre (lo que no significa que todos los hombres sean iguales, pues el hombre es, según el propio Aristóteles, el más versátil de los animales).

En términos generales, no se puede identificar a ninguna criatura mientras no se sepa cuál es su *ergon*, su función; examinar ésta es, pues, una manera de identificar a los sujetos. Ahora bien, la

función de cada cosa es su *telos*, su "fin"; de ahí que, para conocer la función, se implica un análisis de fines, lo que requiere, a su vez, un análisis de lo que la entidad hace y de su forma particular de vida.

También en la esfera ética, el análisis final, la búsqueda del *ergon*, es una manera de identificar moralmente al hombre. Y para Aristóteles es el hombre libre quien se identifica como sujeto del discurso ético, pues sólo el hombre libre se plantea la pregunta ¿qué debo hacer? Él es el único animal que delibera, que realiza la *proairesis*; él es quien "actúa" en el pleno sentido de la palabra, esto es, actúa después de haber deliberado. El hombre tiene esta capacidad de deliberar, de planear y de actuar en virtud de su facultad de observar reglas, de comprender lo general a través de lo particular. Ello implica también el uso y la posesión del lenguaje: los animales no pueden "actuar", ser "prácticos", porque no tienen lenguaje (por lo mismo no tienen ni sentido de la obligación, ni tampoco sentido de la comunidad).

La función, el *ergon* del hombre es, pues, esta capacidad de elegir y de actuar (dentro de ciertos límites); el ser humano no está predeterminado a hacer necesariamente ciertas cosas, sino que es capaz de realizar la *proairesis*; ésta es, así, fuente de la acción que conduce a la *eudaimonia*, a la "felicidad". Esta, a su vez, no es concebida como gratificación sentida, sino como una armonía interna, como un "buen demonio". Ahora bien, tanto para Platón como para Aristóteles, el *daimon* del *eudaimon* (el "demonio" del hombre "feliz") es el *nous*, pues es la facultad de conocer y de contemplar en la que radica la máxima felicidad; brinda el acercamiento a lo divino y la realización de lo divino en nosotros. (El *nous*, según Aristóteles, parece ser una entidad engendrada en nosotros; es de índole impercedera, divina e inmutable.)

La vida buena, la *eudaimonia*, es la que nosotros tenemos que llevar a cabo, cada uno dentro de sus cánones particulares, dada la complejidad de la vida humana. El hombre razonable que aspira a la felicidad, siempre actúa de acuerdo a un propósito que él mismo se hace; elige, realiza la *proairesis*, y de tal suerte se "crea" a sí mismo, se hace bueno o malo según sus elecciones.

Por otra parte, el hombre feliz es un conjunto armónico, orgánico. El pensamiento aristotélico se apoya en buena medida en paradigmas tomados de la medicina, y ello se puede observar particularmente en su pensamiento moral. La armonía da salud, fuerza y belleza; la salud consiste en que un organismo se mantenga en equilibrio. Tal como la salud física consiste en una armonía —en que no prevalezca nada— la salud mental y "moral" consiste también en una armonía, en que no prevalezca ningún vicio.

La acción correcta es aquella que el hombre bueno llevaría a cabo. La acción virtuosa implica una respuesta adecuada a las demandas del medio ambiente, apropiada a las necesidades de la situación en cuestión. El hombre prudente, el *phronimos*, ejerce su buen sentido, y sus emociones responden sin problemas; da una respuesta equilibrada en diversas situaciones y circunstancias.

De tal suerte, la cuestión ¿cómo vivir bien? equivale a esta otra: ¿cómo llegar a ser un buen juez de las situaciones? La respuesta —por lo menos parcial— es la siguiente: es buen juez quien es equilibrado, quien incorpora facultades y opiniones opuestas y sabe decidir adecuadamente.

Por otra parte, es natural al hombre vivir en comunidad, ser un ciudadano; es ciudadano quien comparte la vida de la ciudad (gobierno, actividades cívicas). Pero el ciudadano no existe para la ciudad (sólo en el estado perfecto esto sería así), sino la ciudad es una comunidad de hombres libres, caso que se da en la *polity*.

Convivir implica la amistad. Esta sólo es posible entre hombres buenos que se quieren entre sí; no se debe dar por placer o utilidad, sino porque los amigos aprecian su mutuo valor (en un estado corrupto no existe amistad). La amistad consiste más en amar que en ser amado, y toda amistad y asociación amistosa se da a partir de una buena relación de uno consigo mismo (el hombre malo, por ejemplo, no está en buena disposición consigo mismo); quererse a sí mismo es hacer lo que es correcto o lo que uno cree que es correcto. El auténtico amor a sí mismo consiste en estimar el propio *nous* y en cuidarse a sí mismo en tanto que ser noético.

La vida buena es la misma para la ciudad y para el individuo: ambos tienen que estar en equilibrio, ver las cosas como son y cultivar el elemento divino en ellos. En resumen: el hombre reconcilia sus capacidad de soledad y de convivencia, de egoísmo y de altruismo, al hacer de sí mismo un *self* al que ama y sirve.

Por otra parte, para contestar mejor a la pregunta ¿qué es el hombre?, Clark discute el pensamiento biológico de Aristóteles (cf. el cap. II.2 que es, por cierto, muy interesante y no sólo para el biólogo), pues, según el autor, las obras biológicas de Aristóteles son expresiones de su actitud filosófica en tanto que hacen comprender más su ética y su metafísica.

Clark le imputa a Aristóteles (yendo más allá del texto, en la creencia de que ningún filósofo habitualmente revela expresamente todas sus ideas) un “‘devolutionary transformist’ model” (p. 28); esto es —así interpreta Clark— Aristóteles opina que todas las criaturas no-humanas, incluyendo las plantas, son de alguna manera hombres degenerados. El “*continuum* biológico” (cuyos límites son fluidos) desciende del hombre —ser más complejo, perfecto y desarro-

llado— a los vivíparos, ovíparos, insectos. El verdadero hombre es el macho; la mujer es considerada como una especie de hombre estéril. Sólo el macho humano tiene una naturaleza completa. De tal suerte, el varón sería el “origen” de todo tipo de vida; lo más perfecto antecedería a lo menos perfecto.

Ahora bien, tanto la teoría de la evolución como la de la “devolución” son (según Clark) en buena parte mitos; una puede ser tan probable como la otra, pues, pese a que la teoría aristotélica no es universal en el sentido de no cubrir todos los casos, sí recurre a la explicación causal. Se podría suponer que toda la vida terrestre proviene de macromoléculas altamente complejas que serían —en términos aristotélicos— *larvae*. La evolución sería entonces concebida como el desarrollo de un modelo cuyo *telos* es el hombre.

Dentro de este contexto biológico cabe decir dos palabras en torno a la muerte. Este fenómeno “natural” puede ser considerado negativa o positivamente, esto es, como un factor que destruye la vida o como una instancia que la perfecciona (“intrusión” o “completion”). No vivimos, según Aristóteles, para morir, y vivir *no* es un proceso de morir; sin embargo, morimos, lo cual, desde el punto de vista anterior, constituye una paradoja. El filósofo “resuelve” dicha paradoja del modo siguiente: la muerte *no* es natural con respecto al *eidos*, a la Forma, pero con respecto a la materia, *sí* es natural. Es una victoria de la materia por encima de la Forma.

Ahora bien, ¿qué es el mundo? No es “todo lo que es el caso”, sino todo lo que es y “todo lo que es el caso” es subsumido a un conjunto, un organismo; el mundo es un conjunto orgánico. La biósfera se mantiene a sí misma; es una especie de conjunto, de totalidad cuyo centro es el hombre.

Los seres humanos somos adaptados al mundo; podemos conocerlo, en el sentido de que somos aptos para tener percepciones de lo que es; en circunstancias “normales” podemos tener confianza en la percepción (los sentidos están localizados en el corazón, en el “centro”) que nos muestra cómo es el mundo.

En cuanto a la historia, Aristóteles no es partidario ni de la concepción cíclica (el mito del eterno retorno), ni tampoco de la lineal: la historia no tiene un punto culminante. Fiel a su pensamiento metafísico, ve en el acontecer histórico una serie infinita de posibilidades, de actualizaciones de las potencialidades humanas.

No quisiera terminar esta nota sin repetir la indicación de que ésta no es una obra para el principiante. Su lectura no es fácil, pues —como ya se dijo al principio— no nos encontramos con una exposición, sino con un diálogo con Aristóteles. Se recomienda, por lo

tanto, a aquel lector que ya conoce bien el pensamiento aristotélico y que desea profundizar más en este autor.

UTE SCHMIDT OSMANCIK

Herbert Marcuse y Jürgen Habermas, *Teoría y Política*. Valencia, España: Cuadernos de la Revista Teorema, 1980; 73 pp.

Este cuaderno constituye la traducción de un diálogo que H. Marcuse sostuvo con Jürgen Habermas, Heinz Lubasz y Tilman Spengler, en Starnberg, Alemania, en 1977. El protagonista central es, por supuesto, Marcuse, y Habermas su interlocutor principal. Los otros personajes son claramente secundarios. El propósito del diálogo era cuestionar críticamente al filósofo sobre el desarrollo de sus ideas. Dado que Marcuse falleció en 1979, puede decirse que sus respuestas son la exposición de sus últimos pensamientos, así como la defensa y evaluación final de su obra. Por tal razón, en esta reseña nos concretamos a exponer los puntos de vista que expresó en dicha ocasión.

En la primera de las cinco partes, Habermas lo interroga acerca de su biografía intelectual. Marcuse expone, en particular, su paso del mundo mental heideggeriano al marxismo. Aunque su posición política había sido revolucionaria desde 1919, filosóficamente saludó la publicación de *El ser y el tiempo*, en 1927, como la aparición de una filosofía concreta que contrastaba con las abstracciones del neokantismo y el neohegelianismo imperantes. Pero en 1932, al descubrirse los *Manuscritos de economía y filosofía*, Marcuse encontró un nuevo Marx realmente concreto y, como dice, “a partir de ese momento, el problema Heidegger-Marx dejó de ser para mí un problema”.

Marcuse narra después cómo ingresó en 1932 al Instituto de Investigación Social en la Universidad de Frankfurt. Allí entró en contacto con Horkheimer y Adorno, los integrantes de lo que ha llegado a conocerse como la Escuela de Frankfurt.

Marcuse afirma que uno de los impulsos más fuertes que recibió en esa época en el Instituto fue el estudio sistemático de Freud. Aunque Marcuse afirma que Fromm se alejó del Instituto por castrar la teoría de Freud y que fue “uno de los primeros en eliminar los elementos explosivos de la teoría de Freud”, Habermas le pregunta si no está siendo injusto con la aportación de Fromm al surgimiento de la Teoría Crítica. Marcuse reconoce que Habermas tiene razón y que fue el “primer Fromm”, el Fromm hasta *El miedo a la libertad* (1941), quien desde finales de los años 20 intentó desarrollar