Andrés Martínez Lorca

Introducción a la filosofía medieval

Alianza Editorial

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.

Primera edición: 2011
Segunda reimpresión: 2017

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Andrés Martínez Lorca, 2011
© Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2011, 2016, 2017
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-5478-2
Depósito legal: M. 31.308-2011
Composición: Realización Editorial
Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:
alianzaeditorial@anaya.es

Índice

Prólogo 13

PRIMERA PARTE. El nacimiento de la historia de la filosofía: de los griegos a Hegel 21
1. Aristóteles: su valoración del pasado filosófico 24
2. El mundo árabe y la historia 31
3. Hegel: la madurez de la historia de la filosofía como disciplina académica ... 35

SEGUNDA PARTE. La filosofía medieval 41
I. Problemas metodológicos, teóricos e históricos 43
1. El método escolástico 43
2. La polémica sobre la «filosofía cristiana» 68
3. Influencia del legado filosófico árabe en la escolástica latina 74
II. Historiografía de la filosofía medieval 97
1. Fuentes de la historia de la filosofía medieval 97
2. Fuentes históricas árabes sobre la filosofía islámica 111
3. Fuentes de la historiografía filosófica andalusí 127
III. La informática e internet como instrumentos para el estudio de la filosofía medieval 131

TERCERA PARTE. Filósofos medievales 141
1. En la crisis de la teocracia medieval. El aristotelismo político desde Tomás de Aquino a Marsilio de Padua 143

2. Ibn Ḥazm, filósofo: los temas centrales de su pensamiento 171
3. Averroes, el filósofo andalusí que revolucionó Europa 209

Bibliografía general 223

A la memoria de mis padres,
Robustiano Martínez y María Lorca,
que siempre estuvieron a mi lado

La filosofía, al igual que las ciencias y las artes, obligadas a enmudecer en el Occidente bajo el imperio de los bárbaros germánicos, van a refugiarse entre los árabes, donde acusan un espléndido florecimiento; y de aquí refluyen luego al Occidente.

G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*

Pero el Islam no se limita a esta función transmisora y reintegradora: es que los árabes fueron estrictos creadores. Ciertamente sobre el humus de griegos y cristianos, pero auténticos creadores. (…) El Islam es entonces una fase de la corriente unitaria de nuestro pensamiento, (…) es un momento vivo de este pensamiento, no es sólo un eslabón entre Grecia y el Occidente europeo.

Xavier Zubiri, *Escritos menores (1953-1983)*

Desde mediados del siglo XII, en efecto, gentes de toda Europa habían peregrinado a Toledo como a la fuente suprema de la filosofía y de las ciencias. El prestigio de su saber arábigo era aceptado como un hecho natural y nada polémico en todas partes, y desde luego también por los españoles y su indiferente o adormilada clerecía. (…) Si los españoles habían de ir a París para aprender teología y a Bolonia para estudiar leyes, toda Europa venía en cambio a Toledo para iniciarse en las ciencias de la naturaleza.

Francisco Márquez Villanueva, *El concepto cultural alfonsí*

Prólogo

El estudio de la filosofía medieval ha debido sortear hasta ahora un doble escollo: el desprecio de los ilustrados y la manipulación que de ella ha hecho el pensamiento conservador. Hegel representa muy bien la primera dificultad al afirmar en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que «el escolasticismo, visto en conjunto, es una bárbara filosofía del entendimiento sin ningún contenido real, una filosofía que no suscita en nosotros ningún interés verdadero». Por eso, se proponía recorrerla «con botas de siete leguas», como en efecto hizo en las escasas y despectivas páginas que le dedicó. El segundo escollo, muy acentuado en los países latinos, ha consistido en utilizar las doctrinas filosófico-teológicas medievales como arma ideológica contra las conquistas científicas, filosóficas y políticas propias de la modernidad. Pensemos, por ejemplo, en los furibundos ataques de los tradicionalistas católicos a los ideales democráticos surgidos en Europa con la Revolución Francesa y en defensa del absolutismo del Antiguo Régimen. Xavier Zubiri, en un lejano escrito de 1938, alertaba sobre la ambigüedad de esas corrientes reaccionarias: «Casi todos los "tradicionalismos" del siglo XIX han sido en realidad olvido de la tradición». Y Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel* advertía sobre la confusión popular entre Edad Media y *Ancient Régime,* así como de la necesidad de distinguirlos, pues el Antiguo Régimen es precisamente la edad del mercantilismo y de las monarquías absolutas, clausurada por la Revolución Francesa.

Más allá de su desconocimiento de las fuentes y de los prejuicios hacia la Edad Media en su conjunto, la posición crítica de Hegel se basa en un supuesto falso que él mismo formuló con toda claridad en ese mismo texto: «La filosofía escolástica, al igual que la arábiga, se desarrolla al margen del tiempo». A la altura de nuestra época y partiendo de un manejo adecuado de fuentes, no es posible admitir esa pretendida excepcionalidad que situaría a la filosofía medieval al margen de la historia, quizá en el «lugar supraceleste» que reservaba Platón para sus Ideas. Un análisis de los filósofos medievales escolásticos como clase de intelectuales ligada a la Iglesia bastaría para verificar hasta qué punto su pensamiento estaba vinculado a la ideología y al poder del mundo medieval. Nuestro rechazo del negativo juicio hegeliano hacia el pensamiento medieval vendría a confirmar, de forma paradójica, uno de los principios de su concepto de historia de la filosofía que conviene ahora recordar: «Toda filosofía —escribió Hegel— es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena del desarrollo espiritual».

Por otra parte, intentando superar el anquilosamiento del tradicionalismo de matriz religiosa, han sido intelectuales católicos abiertos al pensamiento moderno los que más se han esforzado por recuperar el legado escolástico con espíritu crítico y rigor filológico. Mencionemos, entre otros, a M.-D. Chenu, B. Nardi, M. Grabmann, R.-A. Gauthier y F. Van Steenberghen. Especial mérito han tenido en este ámbito los eruditos españoles (todos ellos hombres de religión) Miguel Asín Palacios, Manuel Alonso, Luciano Rubio y Salvador Gómez Nogales, quienes contribuyeron con sus investigaciones a insertar en la cultura europea la filosofía y la teología del islam medieval. El cardenal Mercier, impulsor de la neoescolástica desde la Universidad de Lovaina, fijó una meta en la que coincidían todos estos renovadores: «cultivar la ciencia por la ciencia misma y no buscar en ella directamente ningún interés apologético». Ese espíritu abierto y tolerante tuvo ya sus precedentes en la escolástica, aunque a algunos esto les suene extraño. En el siglo XIII, Alberto Magno, que se había distinguido como teólogo innovador, criticó con severidad en su *Comentario a la Política* a los detractores del aristotelismo en las universidades, a los que acusaba de pereza mental: «Y lo digo por ciertos perezosos quienes, buscando el consuelo de su inercia, lo único que buscan en los escritos es algo que reprender. Y de tal manera son torpes en su pereza —para que no parezca que son ellos solos los perezosos—, que buscan echar una mancha aun sobre los escogidos. (…) En la comunicación del estudio son como el hígado en el cuerpo, pues en todo cuerpo hay un humor, que es la hiel, que evaporándose amarga todo el cuerpo».

Por fortuna, el medievalismo ha dejado de ser entre nosotros un campo vedado. Desde comienzos del siglo XX, el Centro de Estudios

Históricos abrió un fecundo camino que sólo la victoria del franquismo pudo bloquear. Intelectuales de primer orden en la filología, la historia y el arte brillaron en el cielo de España con una luz tan intensa que ni siquiera pudo apagar por completo la derrota de la II República. Recordemos a algunos de estos hombres de ciencia: Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, Rafael Altamira, Julián Ribera, Miguel Asín, Claudio Sánchez Albornoz, Manuel Gómez Moreno, Rafael Lapesa y Leopoldo Torres Balbás. A partir de la segunda mitad del siglo pasado, una nueva generación de historiadores hispanos ha convertido el Medievo en uno de los campos mejor cultivados dentro de los estudios históricos y humanísticos. Junto a un mayor interés hacia la historia social y económica, ha habido también en los últimos decenios una profunda renovación metodológica inspirada en parte por la escuela francesa de *Annales*.

No ha tenido tanta suerte entre nosotros la filosofía medieval. Ni se procedía de tan prometedores orígenes como los ya apuntados del Centro de Estudios Históricos, ni de los inspiradores de la contrarreforma educativa franquista podría esperarse renovación alguna, ni los nuevos aires de la transición política han significado un cambio en profundidad en el medievalismo filosófico. Ha habido, sí, estudiosos aislados cuya aportación historiográfica es digna de especial reconocimiento, como, por ejemplo, los medievalistas y profesores salmantinos Vicente Muñoz Delgado y Saturnino Álvarez Turienzo, así como los arabistas Manuel Alonso, José M.ª Millás Vallicrosa, Salvador Gómez Nogales, Luciano Rubio y Miguel Cruz Hernández. Y hay también ahora en nuestras universidades medievalistas competentes y jóvenes investigadores de calidad. Pero no han nacido nuevas escuelas dedicadas al estudio del medievalismo filosófico, ni se ha prestado a los problemas metodológicos la atención que objetivamente merecen, ni se ha sabido insertar de manera dialéctica a la filosofía árabe en el conjunto de la historia de la filosofía medieval. En algunos casos, se ha repintado la fachada pero manteniendo en pie el ya carcomido edificio ideológico del tradicionalismo católico: se estudia así la filosofía medieval sin conocer la filosofía griega y sin tener siquiera curiosidad por las principales corrientes del pensamiento moderno y contemporáneo (racionalismo, empirismo, idealismo alemán, marxismo, fenomenología, existencialismo o filosofía analítica). Si se parte todavía de la buscada superioridad de la teología sobre la filosofía, si se sigue considerando a la escolástica latina como *philosophia perennis* al margen de la historia, ¿cómo será posible entonces renovar nuestra visión del pensamiento medieval? ¿Podríamos dejar a un lado el espíritu crítico y el racionalismo propio de la actividad filosófica al leer a San Agustín, a San Anselmo

o a Santo Tomás de Aquino? Para resumir mi pensamiento sobre este punto, recordaré una anécdota. Cuando participaba el año 2003 en el IX Congreso Latino-Americano de Filosofía Medieval, celebrado en la ciudad brasileña de Porto Alegre, visto el cariz de algunas intervenciones, me vi obligado a hacer esta elemental declaración de principios: «Somos medievalistas, no medievales, ni mucho menos feudales».

Para servirnos de guía en la necesaria renovación temática y metodológica, podemos acudir a Xavier Zubiri, uno de los grandes filósofos españoles. Entre sus escritos póstumos deseo espigar algunas penetrantes reflexiones acerca del pensamiento medieval. Partiendo de un esbozo general de los manuscritos latinos de la Biblioteca Nacional de París relativos a la filosofía española de la Edad Media (redactado en 1937), observaba con toda naturalidad que ella está constituida por el pensamiento árabe y judío, del que ofrece un valioso elenco. Respecto de las traducciones árabo-latinas producidas en su mayor parte en Toledo, observa que «lo que se ha comenzado a traducir ha sido en primer lugar la medicina, la astronomía, las matemáticas; sólo después se ha traducido la filosofía y la teología». La cronología de estas últimas traducciones contribuiría, según él, «a precisar la marcha progresiva del pensamiento cristiano de la Edad Media. Hechos que muestran toda la complejidad del problema de los orígenes de la filosofía escolástica. España ha jugado aquí un papel decisivo que es necesario estudiar».

Pero sería en el homenaje que le rindió en 1971 la Sociedad de Estudios y Publicaciones a Miguel Asín Palacios, cuya obra calificó de «verdaderamente monumental», donde más a fondo aborda algunos de estos temas. Tras señalar de pasada que hay que distinguir entre averroísmo latino y Averroes, Zubiri —que conocía como pocos la patrística y la escolástica— hace esta afirmación que nos sorprende por su contundencia: «Las grandes corrientes del pensamiento filosófico-teológico del medievo cristiano son, así, la cristianización de las corrientes del pensamiento musulmán». Más adelante, al tratar del islam en la historia del pensamiento, Zubiri lleva a cabo algo que antes echábamos en falta en nuestro medievalismo filosófico: la integración dialéctica, no mecánica, de la filosofía islámica en la evolución del pensamiento europeo. «El pensamiento islámico con toda su riqueza no es sólo la expresión de una cultura espléndida que por sí misma justificaría la atención del historiador. (…) Pudiera pensarse que se trata de una mera transmisión del pensamiento antiguo y de la influencia que sobre nosotros ejercieron a este respecto. Creo, sin embargo, que *el pensamiento islámico pertenece a nuestra historia* por una razón mucho más honda… Es que es una fase positiva de un pensamiento que se desarrolla unitariamente desde los griegos hasta el mundo moderno».

Esa nueva mirada sobre el islam que Zubiri nos propone, y que por su originalidad nos parece tan actual, implicaba para él un diálogo similar al que ejercitamos con los griegos o los escolásticos. Como se ve, todo un programa de futuro que está por llevar a la práctica. «Es necesario mirar al Islam no sólo como una cultura más ni tan sólo como un eslabón entre dos culturas, ofrecido a la sagacidad y curiosidad de eruditos. Es una fase de nuestro propio dinamismo pensante. Y por esto, al discutir los problemas deben discutirse las opiniones de los árabes con la misma positividad con que se discute a los estoicos, a los neoplatónicos, o a tantos teólogos y filósofos cristianos de la Edad Media. Esto que se viene haciendo en otras ciencias debe hacerse igualmente en filosofía y en teología».

Por otra parte, todavía sigue en pie entre el público profano el viejo prejuicio que considera la época medieval carente de diversidad en filosofía. Podríamos rastrear su origen en el desprecio ilustrado hacia ella, al que he aludido antes, y que se tradujo en la pura y simple ignorancia de esos pensadores y sus obras. Manuel Sacristán, uno de nuestros más destacados intelectuales del siglo XX, alejado del medievalismo pero observador atento de los avances de la historiografía, apuntó hace años un panorama más próximo a la realidad y completamente distinto de la vulgar opinión. «La filosofía medieval pudo presentar hasta la reciente investigación histórica un aspecto uniforme y monolítico; pero hoy [1968], aun cuando el conocimiento de la filosofía de aquella época sigue siendo insuficiente, se vislumbra un cuadro casi turbador, de tan complicado como es: tomistas, scottistas, ockhamistas, averroístas latinos, cientifistas incluso, han estado simultáneamente en el primer término de un escenario filosófico por cuyo fondo discurrían muy diversas tradiciones inspiradoras de aquellos actores: la tradición aristotélica, la platónica, la plotiniana, la agustiniana». Para que el cuadro aquí ofrecido sea más completo, o «turbador» según su expresión, conviene añadir que Sacristán, en una visión etnocéntrica de la filosofía medieval, dejó fuera de su bosquejo la rica y variada filosofía árabo-islámica oriental y occidental, así como el original pensamiento judío medieval. También hay que añadir en su mérito que Manuel Sacristán estaba en los antípodas del tradicionalismo católico, pues ha sido el principal teórico marxista español.

Hablemos ahora de este libro y de su contenido. Lo primero que hay que decir es que no se trata de un manual de historia de la filosofía medieval. Creo que los manuales han hecho mucho daño en las Facultades de Filosofía porque han empobrecido la enseñanza universitaria al alejar a los estudiantes de los textos filosóficos obligándolos a repetir y memorizar unos resúmenes mejor o peor elaborados en lugar de ayu-

darles a pensar por sí mismos a partir de las propias fuentes textuales. En nuestra época tales compendios de uso escolar tienen todavía menos razón de ser porque, a diferencia de tiempos pasados, sobra información en las bibliotecas, y especialmente en internet.

Por eso, he escrito no un manual sino una introducción a la filosofía medieval. Pretendo así ser útil a los estudiosos de esta disciplina académica al abordar problemas metodológicos e historiográficos habitualmente desatendidos. En la primera parte he analizado la concepción de la historia de la filosofía desde los griegos hasta Hegel, con quien alcanza la madurez. Las ideas que han forjado durante siglos nuestra comprensión del desarrollo de la filosofía tienen que estar presentes también en la reconstrucción crítica del pensamiento medieval. Lejos de todo dogmatismo y desprovistos de cualquier tentación apologética, acerquémonos a los textos medievales con los instrumentos filológicos e históricos habituales en las ciencias humanas y con el método hermenéutico más depurado que podamos usar en el estudio de cualquier otro período histórico de la filosofía.

La segunda parte es central en el libro, pues está dedicada al examen de problemas metodológicos y a temas historiográficos. He prestado una atención especial al método escolástico, sin cuya comprensión resulta prácticamente imposible profundizar en el conocimiento de la filosofía medieval latina. Hasta ahora, por desgracia, carecíamos de estudios sobre él en español. En otro plano, he estudiado aquí la polémica contemporánea sobre la «filosofía cristiana» y he trazado también el proceso de recepción del legado árabe en la escolástica latina. Al considerar la historiografía de este período, el objetivo fundamental por mí buscado ha consistido en la recopilación selectiva de las fuentes literarias e históricas de la filosofía medieval, bien sea ésta cristiana, islámica o judía. Pensando en mis lectores más jóvenes, tanto españoles como latinoamericanos, dedico un capítulo a la informática e internet como instrumentos para el estudio del pensamiento medieval. Resulta tan penoso como sorprendente que ni los libros impresos ni tampoco la red informen de manera adecuada sobre los recursos electrónicos disponibles, ya que lo que encontramos en cualquier buscador de internet representa una gota de agua en un mar de información y, para colmo, de poca calidad científica.

En la tercera y última parte he hecho tres calas sobre algunos filósofos medievales. Creo que con ellas basta para expresar cómo entiendo yo el trabajo concreto de un historiador de la filosofía de este período. (En mi libro *Maestros de Occidente* pueden encontrarse más ejemplos). Una, sobre la evolución del aristotelismo político desde su primer receptor, Tomás de Aquino, hasta el averroísta latino Marsilio de Padua,

quien elabora una teoría laica del poder político y rechaza las pretensiones papales de ejercer la soberanía tanto en asuntos religiosos como civiles. Otra, sobre el brillante sabio andalusí Ibn Ḥazm de Córdoba, cuyo pensamiento filosófico me parecía estar necesitado de una reconstrucción general. La tercera cala intenta explicar de manera sucinta a un lector actual la novedad que representó en su época la filosofía de Averroes.

Cierra el libro una bibliografía general selecta, estructurada y comentada. En nuestra época tenemos (o sufrimos, según se mire) un exceso de información, también en el terreno de la bibliografía. Resulta apremiante, por tanto, no perderse en este espeso bosque, es decir, saber orientarse, distinguir la paja del grano, no confundir la calidad científica con el éxito comercial. Para ello, se incluyen en la bibliografía los siguientes apartados: diccionarios y enciclopedias, léxicos, antologías de textos, historias de la filosofía medieval, estudios relevantes y repertorios bibliográficos. Innecesario es decir que un estudioso que aspire a lo mejor debe poder manejar varias lenguas europeas si no quiere poner puertas al campo.

Sólo me queda esperar que este libro, fruto de largos años de investigación y docencia en la universidad, sea útil a profesores y alumnos y sirva de estímulo al estudio de la filosofía medieval. Ése, al menos, es mi deseo.

Andrés Martínez Lorca
Madrid, abril de 2011

Primera parte

El nacimiento de la historia de la filosofía: de los griegos a Hegel

La filosofía medieval forma parte de la historia de la filosofía, aunque dentro de ella se distinga por la extensión geográfica en que se desarrolló (desde Irán hasta el extremo occidental de Europa en la Península ibérica), su variedad lingüística (griego, árabe, latín y hebreo) y su amplísima duración temporal, no emulada por ningún otro período histórico. El peso decisivo que ejerció la religión en el Medievo, fundamentalmente el cristianismo y el islam, ha arrastrado consigo algunos prejuicios que afectan negativamente a su estudio. El principal de ellos consiste en la conexión, o más bien confusión, entre la concepción del mundo de un estudioso y su labor como historiador de la filosofía. La falta de espíritu crítico que late en la tradicional concepción de la escolástica como *philosophia perennis* sigue viva todavía en algunos manuales, donde prevalece el carácter apologético sobre el carácter científico exigible a un estudio moderno de la materia. Este lastre es más visible en países latinos de escasa tradición laica como España. Piénsese que durante el franquismo, y hasta los años sesenta del siglo pasado, la filosofía oficial en las universidades públicas era la desteñida «filosofía aristotélico-tomista», que cerraba el paso a la recepción de las corrientes de pensamiento propias de la modernidad.

Por eso, y también por razones teóricas y metodológicas, me ha parecido oportuno reconstruir el perfil de la historia de la filosofía como especialidad propia con una larga trayectoria especulativa y práctica.

No se trata de añadir erudición suplementaria antes de entrar en materia, sino de cimentar el estudio e investigación de la filosofía medieval sobre un suelo común al resto de las etapas históricas y que debe distinguirse por una depurada metodología historiográfica y hermenéutica que sepa aprovechar también otros instrumentos ya consagrados por el uso académico en el trabajo histórico-filológico.

La historiografía filosófica no tiene nada de niña prodigio. Si bien su nacimiento podemos situarlo en pleno apogeo de la filosofía griega con Platón y, sobre todo, Aristóteles, no alcanzaría la madurez científica hasta el siglo XIX. Como precursores modernos pueden citarse al historiador y geógrafo alemán Georg Horn y al escritor inglés Thomas Stanley, quienes publicaron el mismo año de 1665 dos historias de la filosofía tituladas, respectivamente, *Historiae philosophicae libri septem* y *The History of Philosophy*. Un paso adelante representó por su erudición la *Historia critica philosophiae* de Johan Jakob Brücker, editada en cinco volúmenes entre los años 1742-1767.

Pero será con Hegel cuando la historiografía filosófica logre tanto una rigurosa metodología como su necesaria autonomía académica. El extraordinario eco que despertó la publicación póstuma de sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Lecciones sobre la Historia de la Filosofía)* en 1833 no hizo sino confirmar la cálida recepción con que antes fueron acogidas sus nuevas perspectivas historiográficas expuestas en clase a lo largo de veinticinco años en las aulas de las universidades de Jena, Heidelberg y Berlín.

¿En qué reside la originalidad de la contribución hegeliana? En mi opinión, en su innegable talento filosófico; pero, sobre todo, en el dominio del método histórico. Hegel supo asimilar y dar nueva vida al historicismo alemán, con el cual el estudio de la historia alcanza su mayoría de edad constituyéndose como ciencia. El vigor intelectual de la escuela histórica alemana, desde las *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad* del ilustrado Johan G. Herder (1744-1803) hasta *Histórica* de Johan Gustav Droysen (1808-1884), discípulo de Hegel, fecundó la visión hegeliana de la filosofía y, a través de ella, la mejor historiografía filosófica germánica del siglo XIX.

1. Aristóteles: su valoración del pasado filosófico

Encontramos en Aristóteles una sugestiva concepción de la cultura. La humanidad atraviesa, según él, diferentes etapas en el proceso de civili-

zación, que va desde el descubrimiento de las técnicas más directamente ligadas a satisfacer las necesidades primarias hasta la especulación sobre lo divino. Como culminación de ese proceso civilizatorio, y sólo allí donde se den unas favorables condiciones sociales, surge la filosofía. Más que en la idea de *progreso*, que expresa una concepción moderna de la historia, creo que hay que insertar esta teoría aristotélica en torno a la idea de *desarrollo*, tan característica de su pensamiento. En todo caso, refleja una línea constante en el *Corpus aristotelicum*, justamente subrayada por Rodolfo Mondolfo y a la que yo mismo he prestado atención en una de mis primeras investigaciones[1].

La bipolaridad de la naturaleza humana es reconocida, en expresión feliz, en una de las páginas que se han conservado del *Protréptico*: «el hombre ha nacido para dos cosas, para conocer y para obrar como un dios mortal» (fr. 10c, edición Ross). Tanto la creatividad del *homo faber* como la del *homo sapiens* son consideradas *sophía* en otro diálogo aristotélico, donde se distinguen las siguientes etapas en la evolución de la cultura: artes útiles para las necesidades vitales; bellas artes; la política y el derecho; la física o estudio de la naturaleza; y el estudio de las cosas divinas, conocimiento soberano (*Sobre la filosofía*, fr. 8, edición Ross). Esta oscilación de la actividad específicamente humana entre la esfera de la técnica y la de la teoría, sin anular ninguna de las dos, gráficamente ilustrada por su afirmación de la superioridad del hombre dentro del reino animal por su posesión de mano y mente (*Sobre las partes de los animales*, 686a 27 y ss.), podría resultar atractiva a cualquier ciudadano de nuestra era tecnológica, acostumbrado, por desgracia, a identificar sin más el pensamiento aristotélico con la especulación pura.

Aristóteles sitúa a la filosofía dentro de su concepción global de la cultura humana: no es un regalo divino, ni tampoco un logro ajeno a la civilización, sino la etapa suprema de nuestro conocimiento en su proceso de desarrollo. En la *Ética nicomáquea*, 1139b 14-1141b 22, distingue cinco estados gracias a los cuales el alma posee la verdad: el arte (*tékhne*) o conocimiento de cómo hacer las cosas; la prudencia (*phrónesis*), conocimiento de cómo asegurar los fines de la vida; la ciencia (*epistéme*) o conocimiento demostrativo de lo necesario y eterno; la razón intuitiva (*noũs*), es decir, el conocimiento de los principios de que procede la ciencia; y la sabiduría (*sophía*) o unión de razón intuitiva,

[1] *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba, 1968, pp. 410-418. Véase también mi artículo «Contribución de Aristóteles a la historiografía filosófica», en *Átomos, hombres y dioses. Estudios de filosofía griega*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 67-77.