



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Botter, Barbara

El aristotelismo de Alejandro de Afrodisia en la cultura del comentario

Estudios de Filosofía, núm. 40, diciembre, 2009, pp. 109-133

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379835821005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El aristotelismo de Alejandro de Afrodisia en la cultura del comentario*

The Aristotelism of Alexander of Aphrodisias in the culture of commentary

Por: Barbara Botter

Departamento de Filosofía
Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil
barbarabotter@gmail.com

Fecha de recepción: 5 de junio de 2009
Fecha de aprobación: 20 de julio de 2009

Resumen: *el artículo intenta indagar la naturaleza y la peculiaridad de las obras de Alejandro de Afrodisia. Botter argumenta que, como expresión de una cultura nueva, la cultura del “comentario”, las obras de Alejandro de Afrodisia representan una forma de cultura original y diferente respecto de la idea tradicional del desarrollo de las doctrinas de los grandes Maestros del pasado. La práctica de Alejandro apunta a aclarar Aristóteles a través de Aristóteles, modelando, en la medida de lo posible, el comentario a los textos originales por medio de un fatigoso trabajo filológico de confrontación de cada frase singular con todo el resto del corpus de los tratados y con las principales interpretaciones de los predecesores. Según Botter, en el corpus de los comentarios Alejandro trata de aclarar las posiciones de Aristóteles con el objetivo de facilitar la comprensión del texto mismo. El comentario no consiste, por tanto, en una simple repetición, sino en una investigación incesante del significado originario del texto detrás de las interpretaciones históricas y de las intromisiones de otros intérpretes.*

Palabras clave: Alejandro, comentario

Abstract: *this paper attempts to inquire into the nature and peculiarity of Alexander of Aphrodisias' works. Botter argues that, as a result of a new culture, “the culture of commentary”, the works by Alexander represent a form of original and different culture with respect to the traditional idea focused on the development of the doctrines of the great Masters of the past. Alexander's practice aims at clarifying Aristotle through Aristotle, modelling, as much as possible, the commentary on the original texts by means of an exhausting philological work that confronts each single phrase with both the rest of the Corpus Aristotelicum of the treatises and with the main interpretations of the predecessors. According to Botter, Alexander tries to clarify Aristotle's stances with the aim of facilitating the understanding of the text itself. Therefore, the commentary is not a simple repetition, but in a never-ending research of the original meaning of the text behind the historical interpretations and of the interference of other interpreters.*

Key words: Alexander, commentary

* Traducción del italiano (revisada por la autora) de Marcelo D. Boeri.

Como expresión de una cultura nueva, la cultura del “comentario”, y como epígono del arcaísmo y de la cultura de los clásicos del siglo II d.C., las obras de Alejandro de Afrodisia presentan una cierta originalidad en relación con la historiografía filosófica tradicional, concentrada en la idea de desarrollo de las doctrinas de las grandes personalidades del pasado. El objetivo de nuestro ensayo es indagar la naturaleza y las dinámicas peculiares de este tipo de literatura filosófica, el modo de composición de los comentarios y de los tratados de Alejandro, y la sedimentación en ellos de la herencia exegética de Aristóteles.

El discípulo aristotélico: el comentador insatisfecho

Es muy difícil caracterizar con un sólo término al discípulo de Aristóteles. La vía más breve es, tal vez, recorrer el considerado “aristotelismo”, o sea, aquella tendencia, recurrente en la historia de la filosofía, a considerar la autoridad del texto aristotélico como uno de los posibles criterios de verdad.

Al contrario del socratismo, el aristotelismo no se formó inmediatamente después de la muerte de Sócrates, a través de la redacción, la sistematización y la acentuación por parte de los discípulos de los tratados personales que ligaban a todos ellos al Maestro. Es en una época posterior a la muerte de Aristóteles, y de un modo totalmente independiente de todo vínculo personal con el Estagirita, que el aristotelismo tomó forma. Además, al contrario del epicureismo, el aristotelismo no se formó a través del mantenimiento de una tradición doctrinal literal originada por Epicuro; la tradición aristotélica es, al contrario, rica en motivos originales y, a la vez, de discrepancias en relación con el pensamiento del arquetipo. En suma, el aristotelismo tiene una historia, por lo menos en el sentido en que toda época de la historia de la filosofía tiene un propio Aristóteles a su propia imagen y semejanza; es como decir que el aristotelismo “se dice de muchas maneras”.

Los discípulos son numerosos e invocan al Maestro para objetivos diferentes, lanzan uno contra el otro la autoridad de su nombre, ya sea para evaluar una argumentación, o para favorecer una refutación. Sin embargo, como en el epicureismo, y siempre gracias al recurso constante y permanente a la letra del texto de Aristóteles, entendido como representante absoluto de autoridad, es que la legitimidad del discurso del discípulo se justifica.

Esta relación ambigua con el texto del Maestro es fuente de una nueva figura de seguidor: no se trata de un discípulo “creador”, como en el caso de los seguidores de Sócrates; no se trata del discípulo que sumisamente repite las palabras del Maestro, como en el caso de los discípulos de Epicuro, sino que se trata de un

discípulo “intérprete”. En efecto, el aristotelismo puede definirse en cierto modo como la interpretación infinitamente renovada y discutible de la doctrina y de los textos de Aristóteles. Se trata, por tanto, de un conjunto complejo y variable de textos, glosas y teorías, en las cuales se intercalan de manera diversa una constante y ciertas variables: la constante es el reclamo al texto del Maestro a través de la traducción, el comentario y la adaptación de ideas originales al texto aristotélico; las variables son los rastros de individualidad de las que es posible distinguir un discípulo del otro.

Las razones que han conducido a la creación de este nuevo tipo de literatura filosófica se buscan en los orígenes del aristotelismo mismo. Después de la muerte de Aristóteles, en el 322 a.C., aun cuando el Liceo se haya mantenido por cuatro siglos como un importante centro de investigación, principalmente en física y retórica, no parece que haya gozado de considerables personalidades en la dirección de la escuela, aparte de Teofrasto, el sucesor inmediato de Aristóteles. Además, aun cuando la autoridad de Aristóteles durante todo este periodo haya permanecido inalterada, parece que ella se debió de modo particular a las obras de Aristóteles publicadas en vida. El *corpus* del que tenemos conocimiento y que dio origen al aristotelismo sucesivo fue, en su mayor parte, ignorado por los antiguos: con frecuencia se trataba de simples anotaciones, tal vez no bien clasificadas, esbozadas por el mismo Aristóteles en momentos diferentes de su carrera como auxilio durante las lecciones. El estado fragmentario y el estilo elíptico, además de las dificultades del argumento tratado, hacían inadecuados estos escritos para una publicación fuera del círculo de los discípulos. El modo en que este importante complejo de manuscritos, prácticamente perdido, llegó a las manos de Andrónico de Rodas en el 60 a.C. fue a fines de la antigüedad fuente de la leyenda¹. En todo caso, Andrónico, el décimo y último escolarca del Liceo, hizo de esta colección de documentos un *corpus* publicable, después de haberla sometido a un trabajo de clasificación y organización racionales. Éste es, precisamente, el *corpus aristotelicum*, destinado a eclipsar progresivamente la importancia de los escritos esotéricos y a convertirse en el complejo de textos profanos más leído y comentado de la historia. El episodio de la pérdida y el sucesivo y afortunado redescubrimiento de la obra doctrinal del maestro del Liceo determinó la presencia de dos constantes en el aristotelismo: la necesidad de “sistematizar” el texto aristotélico para hacerlo fundamento de una unidad doctrinal; y, sobre todo, la voluntad de regresar, a través de la tradición, a la lectura literal del texto del Maestro, considerada la única garantía de autenticidad. La primera edición del *corpus* por parte de Andrónico tuvo un ulterior impacto significativo para la historia del aristotelismo: dada la

1 Regresaremos más tarde a este punto.

distancia entre esta forma editorial aparentemente sistemática y el escrito original frecuentemente interrumpido, difícil y a veces incluso incoherente, el aristotelismo en cualquier época de su historia no podrá instituirse y perpetuarse si no es a través de la vía del “comentario” a las obras del Maestro, destinado, en la medida de lo posible, a llenar esta distancia.

A partir de Alejandro, activo en los años 198-209 d.C., hasta Guillermo de Moerbeke, en el siglo XIII, el trabajo de los aristotélicos fue una actividad filológica de exégesis y dilucidación del texto antiguo, diferente en los distintos comentadores sólo por la necesidad de adecuar el trabajo a las exigencias del tiempo en que cada uno de ellos vivía. Todos los discípulos de Aristóteles se sintieron comisionados a hacerse portavoces de la auténtica palabra de Aristóteles. Por ejemplo, Guillermo de Moerbeke, diez siglos después de Alejandro de Afrodisia, no se apartó de las indicaciones decretadas por Alejandro: intentó un retorno a la letra a través de la transcripción en latín, palabra por palabra, del texto griego, pasando a través de los árabes Al-Fârâbî o Averroes. Éste último, a su vez, aspiró a restituir el “verdadero” Aristóteles, corrompido por las lecturas platónicas. En los considerados “grandes comentadores” volvió a copiar y explicó el texto de Aristóteles paso a paso, en los “comentadores medios” parafraseó ligeramente el texto, y en los “epítomes” resumió el texto.

El compromiso de Alejandro no apuntaba a metas diferentes. La práctica de Alejandro, llamado el “segundo Aristóteles” o el “Exégeta”, apunta a aclarar Aristóteles a través de Aristóteles, modelando en los límites de lo posible el comentario a los textos originales, por medio de un fatigoso trabajo filológico de comparación de las copias, indicación de las variantes textuales y conjeturas. A esto se agrega el procedimiento de sistematización, el cual respeta una tendencia propia de la época: en el período imperial varias escuelas tendían a constituir universos filosóficos completos y competitivos entre ellos. El principio fundamental de los comentarios es el de seguir los temas ya presentes en el texto aristotélico y eso involucra en principio poner cada frase singular del texto en comparación con todo el resto del corpus de los tratados y con las principales interpretaciones de los predecesores, para aclarar el pensamiento del Jefe de la Escuela. En el comentario al libro IV de los *Meteorologica*², por ejemplo, Alejandro comenta el capítulo 2 de la obra de Aristóteles, en las líneas 379b18-21, comparándola con los pasajes del *De anima* y del *De Generatione et Corruptione* que reflexionan sobre el mismo argumento³.

2 Alejandro, in *Meteor.* 186,13-35.

3 Aristóteles, *DA* 416b20-31; *GC* 321b35; 322a28; 324a15; b5.

Alejandro indica abiertamente que uno de sus deberes, en su calidad de guía de la escuela de Aristóteles, es el de explicar la posición del mismo Aristóteles. El Exégeta dedica a los emperadores Séptimo Severo y Antonino, llamado Caracalla, el *De Fato*, y en la dedicatoria de agradecimiento cita sus deberes:

En efecto, ¿cuál podría ser una oferta más apta para quien honra auténticamente y promueve los estudios filosóficos, que un libro que enfrenta una indagación filosófica? El libro contiene la posición de Aristóteles (τὴν δόξαν τὴν Ἀριστοτέλους), de cuya escuela filosófica yo soy el jefe (οὐ τῆς φιλοσοφίας προϊστάμαι), habiendo sido proclamado maestro (διδάσκαλος) de ella, bajo el testimonio de ustedes [...] después de haber hablado de acuerdo con la posición de Aristóteles, desarrollaré mi discurso contra aquellos que no se han expresado como él sobre tales argumentos (πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοίως ἐκείνῳ ... εἰρηκότας), porque en la comparación de las tomas de posición la verdad resulta más clara a ustedes⁴.

Resulta evidente a partir de estas líneas que la dedicatoria pretende ser una señal de agradecimiento a los emperadores por el hecho de haber sido designado como jefe de la escuela de Aristóteles por recomendación de los mismos emperadores⁵. Esta investidura comporta, al menos para Alejandro, la obligación de satisfacer una carga doble: por una parte, explicar la posición de Aristóteles, por la otra, polemizar contra las otras escuelas.

Los escritos del corpus alejandrino confirman que el Segundo Aristóteles cumplió ambas tareas. En la compilación de sus escritos aparecen dos tipologías de escritos filosóficos: los comentarios y los tratados. En el *corpus* de los comentarios Alejandro aclaró la posición de Aristóteles. En este género de escritos parece que algunos componentes exceden, en muchos sentidos, la actividad de Alejandro: esto se debe, ante todo, a la naturaleza misma del comentario. El comentario, en efecto, no puede ser una obra completamente individual, ya sea porque es la reflexión sobre un texto preexistente, o porque interactúa, cuando es posible, con las exégesis preexistentes de dicho texto⁶.

La segunda tarea a la que Alejandro se siente obligado es realizada por él en los tratados, cuyo objetivo es polemizar contra las escuelas rivales, en particular la escuela estoica y en las que, en particular en algunos de los tratados mayores, el Exégeta deja emerger algunos rasgos de individualidad.

4 Alejandro, *De Fato* 164,3 – 165, 5 (versión castellana adaptada sobre la base de la traducción de C. Natali).

5 Sobre las cuatro cátedras de filosofía instituidas por Marco Aurelio en el 176 d.C. se tienen informaciones más bien limitadas. Para este propósito, Cf. Natali, C. “Il commento di Alessandro di Afrodisia a Meteorologica IV”, en: Viano, C. (ed.). *Aristoteles Chemicus*. Sankt Augustin, 2002, pp. 36-37; *Idem.*, “Lieux et écoles du savoir”, pp. 229-249.

6 Cf. Fazzo, S. “Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell’opera di Tito Aurelio Alessandro d’Afrodisia”, en: Natali, C. - Maso, S. *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*. Amsterdam, 2005, pp. 269-295.

Los tratados

En los tratados Alejandro expone la posición peripatética sobre las cuestiones filosóficas más importantes de su tiempo:

Tal como en las demás cuestiones nos hacemos portavoces de las teorías de Aristóteles al sostener las opiniones más verdaderas transmitidas por él (ἀληθεστέρως ἡγούμενοι τὰς ὑπ' αὐτοῦ παραδεδομένας δόξας) [...], así la pensamos también en el caso de la doctrina del alma⁷.

La lista de estas obras es muy larga; por eso recordamos solamente los tratados principales: *De Fato*, *De Mixtione*, *De anima*, conservados en griego, y el *De Providentia* conservado sólo en árabe. En este género de obras el Exégeta refunda amplias partes de sus comentarios, tratando de conciliar la doctrina de Aristóteles, del cual quiere ser un fiel intérprete, con algunas exigencias de la época en que vive. Sus obras son, por tanto, un documento interesante dentro del impacto entre la filosofía griega clásica y las visiones del mundo que se desarrollan sucesivamente hasta los primeros siglos de la era cristiana.

Un ejemplo interesante para este propósito es el ofrecido por el *Tratado sobre la Providencia*, en el cual el Segundo Aristóteles se esfuerza por acercar la enseñanza de Aristóteles a las exigencias religiosas de su época, fuertemente interesada por el tema de la providencia divina. El gusto por las explicaciones providencialistas había caracterizado las escuelas de pensamiento más influyentes hasta la época de Alejandro. En el *Timeo*⁸, por ejemplo, Platón ofrece una explicación filosófica en la cual la noción de providencia se revela decisiva. El argumento al que hacemos referencia se encuentra en el corazón del εἰκῶς λόγος, es decir, del discurso verosímil, según el cual el Demiurgo produce la totalidad teleológicamente ordenada gracias a su providencia. A partir de algunos textos de Aristóteles Alejandro llega a identificar la providencia divina con la acción principal del mundo celeste en los entes sublunares, la que hace perpetuar su existencia según la especie, y llama a esta providencia δύνάμις τε καὶ φύσις, es decir, “poder y naturaleza”. Es probable que Alejandro combine eficazmente ingredientes aristotélicos y estoicos en su obra, desde el momento que la escuela estoica identifica la providencia, precisamente, con el “poder y la naturaleza”⁹. Es sin duda posible que los estoicos adopten este modelo explicativo cuando aplican la interpretación providencialista a la física.

7 Alejandro, *De Anima* 2, 3-6; mi traducción.

8 Platón, *Timeo* 30a-c.

9 Plutarco, *De Stoic. Repug.* 1050a-b = *SVF* II 937; Cf. Alejandro, *De Mixtione* 226,10 ss. = *SVF* II 1047. Agradezco al Prof. Marcelo D. Boeri por haberme hecho notar este importante detalle.

En rigor, Aristóteles jamás había hablado de providencia divina y el término usado para indicar ésta última, *i. e.*, *πρόνοια*, se encuentra de nuevo en sus obras solamente con el significado de “previsión” y se refiere a la deliberación humana. El Estagirita, sin embargo, admitía una acción ejercida por el Primer Motor, es decir, por un ente divino, sobre las esferas celestes y, a través del movimiento de éstas, sobre el ciclo de la generación y de la corrupción de las sustancias terrestres. Alejandro se sirve de esta doctrina para delinear una especie de vía intermedia entre la negación de cualquier providencia, sostenida por los epicúreos, y el excesivo providencialismo de los estoicos, según los cuales la Providencia penetra el mundo entero. Según Alejandro, el dios de Aristóteles, en efecto, ejerce una influencia sobre los fenómenos celestes que también se puede llamar providencia, y a través del movimiento de los cuerpos celestes, especialmente del sol, influye sobre los acontecimientos del mundo sublunar, limitándose, sin embargo, a determinar las leyes generales de la naturaleza, las cuales consideran las especies universales, no los individuos particulares. En Aristóteles, por tanto, se puede hablar de providencia en un sentido limitado, esto es, limitadamente al cielo y a las leyes naturales. Se trata de una tesis sostenible desde el punto de vista exegético, aun cuando el concepto de providencia haría pensar, más que en una simple acción motriz, en un interés consciente y deliberado por el mundo, que es difícil atribuir al dios aristotélico.

Hay, sin embargo, un punto en el cual la tesis de Alejandro entra en conflicto con la interpretación que él mismo da de la teología aristotélica en las *Quaestiones* y que, después de él, ha influenciado toda la actividad de los comentarios y la historiografía aristotélica. El dios de Aristóteles movería el cielo sólo como causa final, más precisamente como objeto de imitación por parte del cielo. Pero, ¿cómo conciliar una causalidad puramente finalista con la providencia divina, también limitada a los fenómenos celestes y a la naturaleza? En su doctrina de la providencia Alejandro atribuye al dios de Aristóteles, si no un interés consciente y deliberado por el mundo, al menos una intervención activa, la cual puede pertenecer sólo a una causa eficiente, no a una causa puramente final. Probablemente la contradicción de Alejandro, si no se debe a una manipulación árabe de su tratado, cosa siempre posible, revela la falta de fundamento de su interpretación, convertida luego en tradicional, de dios como causa puramente final. Esta interpretación podría ser fruto de una contaminación entre aristotelismo y platonismo, que atribuye a Aristóteles el concepto de imitación de dios por parte del cielo, del cual no hay rastro en Aristóteles con excepción de un pasaje de curiosa originalidad en *De Generatione et Corruptione*. En la línea 337a3 de este tratado el Estagirita recurre a la noción de “imitación” para explicar el ciclo de transformación de los elementos entre sí¹⁰.

10 Agradezco al prof. Marcelo D. Boeri por haberme hecho notar la introducción de este concepto típicamente platónico en el texto aristotélico.

El impacto entre la filosofía aristotélica y la formación intelectual que caracteriza la cultura romana en la época y la corte de los Severos no fluye siempre en un intento de conciliación plena y total por parte del Exégeta. Al contrario, uno de los rasgos característicos de los tratados es, en general, una intención polémica abierta y declarada en algunos tratados, sobrentendida e incluso presente en otros¹¹. Una señal evidente de la actitud crítica de Alejandro y, al mismo tiempo, de la exigencia de encontrar un compromiso con las ideas circulantes en su ambiente cultural está documentada en un tratado de carácter peculiarísimo, el *De Fato*. Dicho tratado se presenta como un *unicum* en el *corpus* alejandrino, no sólo por el aspecto autobiográfico¹², sino también por el carácter marcadamente esotérico que su mismo propósito le confiere. Único entre los escritos de Alejandro, el *De Fato* se presenta, en efecto, como un escrito ocasional, dirigido a un público más vasto, no sólo a la escuela o a los especialistas o a los estudiosos de filosofía¹³. En el *De Fato* son manifiestos, por un lado, la polémica anti-determinista presente en la antigüedad al menos desde la época en que Carnéades, en el siglo II a.C., había formulado al respecto el famoso “argumento perezoso” (ἀργὸς λόγος), del que nos informa Cicerón en sus escritos sobre el destino y sobre la adivinación¹⁴; por otro, el intento de formular en términos aristotélicos un tema que está bastante difundido en la época de Alejandro pero que es ignorado para Aristóteles. Alejandro asume una posición contra corriente respecto del fatalismo de sus contemporáneos. Y para hacerlo intenta mostrar que la física de Aristóteles, aplicada a la teoría del destino, preserva un espacio a lo que depende de nosotros. De aquí el esfuerzo por hablar en términos aristotélicos de un tema que no es aristotélico en una época y en un contexto que ven difundidísima y prevaleciente una convicción que es todo menos

11 Cf. Sharples, R. W. “The school of Alexander?”, en R. Sorabji, *Aristotle transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. by R. Sorabji, London, 1990, pp. 92-94.

12 Falta un estudio abarcador sobre Alejandro, a pesar del hecho de que desde hace algunos años este autor sea el centro de los intereses de los estudiosos. Para una breve panorámica sobre su vida se puede recurrir al estudio de Sharples, R. W. “Alexander of Aphrodisias. Scholasticism and innovation”, en: Haase, W. - Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, T. II, Bd. 36/2. Berlin-New York, 1987, pp. 1176-1243; y al primer capítulo del volumen de 1976.

13 En el Dipartimento dell’Università Ca’ Foscari di Venezia nació y tomó forma un volumen de traducción y comentario de este tratado, editado en 1996, con traducción de C. Natali y E. Tetamo. Véase Natali, C. “Lieux et écoles du savoir”, en: Brunschwig, J. – Lloyd, G.E.R. (éd.). *Le savoir grec, Dictionnaire critique*. Paris, 1996.

14 Cicerón, *De Fato* 12.28 ss. Véase también Orígenes, *Contra Celsum* II 20 (*SVF* II 957).

aristotélica. En esta obra la común inspiración polémica contra el estoicismo¹⁵ crece y declina como una referencia, siempre polémica, al determinismo y al fatalismo en general.

Si sigue siendo cierto el hecho de que en los tratados de Alejandro los estoicos son un blanco constante, del cual dependen también ciertas deformaciones que las tesis de los adversarios padecen; el *De Fato*, sin embargo, parece alinearse no sólo contra el determinismo estoico, no sólo contra el determinismo filosófico, sino contra el determinismo en general, incluso el simple fatalismo. El antideterminismo de Alejandro comporta, en efecto, una forma de reacción contra las formas más extremas y totalizadoras de aquel fatalismo astrológico que permea la cultura romana en la época de los Severos. El modo en que Alejandro reacciona contra el determinismo comporta concesiones importantes a las creencias de tipo astrológico, de las que él buscó el fundamento en una física de tipo aristotélico, desarrollando una teoría ampliada de la interacción entre mundo celeste y mundo sublunar, sobre la base de una serie de motivos efectivamente presentes en la filosofía natural de Aristóteles. El destino en Alejandro se define y se delimita de un modo complementario respecto de “lo que depende de nosotros, lo que está en nuestro poder” (τὸ ἐφ’ ἡμῖν)¹⁶. Se inscribe, por tanto, en la parte ético-práctica de la filosofía de Aristóteles, de la que la responsabilidad es una piedra de toque.

El Estagirita había atribuido a la ética un método peculiar, basado también sobre el respeto de las opiniones comunes. Lo que se admite comúnmente, afirma Aristóteles en los *Tópicos*, o sea un ἐνδοχόν, tiene una autoridad evidente. Aristóteles estimula una suerte de optimismo gnoseológico en las comparaciones de las capacidades humanas. Parece, en efecto, que los hombres tienen una capacidad innata de conocer lo verdadero, aun cuando sea de modo confuso, de la que el

15 Una agenda del tratamiento anti-estoico de Alejandro se encuentra en *De Mixtione*, cap. 12, en particular en las líneas 227.1-10, en las que disponemos de una reseña de temas sobre los cuales la opinión estoica es, según Alejandro, absurda e inaceptable: “No se dan cuenta del absurdo de las cosas que dicen: las mayores y más importantes doctrinas filosóficas [...] dependen de la doctrina de la compenetrabilidad de los cuerpos (σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος): su doctrina de la mezcla no consiste en ninguna otra cosa; de allí también dependen las cosas que dicen en cuanto al alma; y de allí obtienen su argumento del destino [...] y la providencia” (mi traducción). Lo que es notable es que los temas aquí mencionados son precisamente aquellos sobre los se ocupan los principales tratados de Alejandro: *De Mixtione*, *De Fato*, *De providentia*, *De Principiis*. Es por eso que este pasaje parece una agenda del tratamiento anti-estoico de Alejandro.

16 Aristóteles, *EN* 1111b30; 1112a30 ss.; 1113a9-11; 1113b6-21, 1114a28-31, 1115a2; cfr. 1133a31; 1179b21-23; *EE* 1225a30-33; 1226a2-4; 1226a27-33; 1226b14 ss.; 1235a2 ss.; Bonitz, *Index* s.v.

testimonio más evidente es el uso apropiado del lenguaje¹⁷. El Exégeta insiste escrupulosamente sobre este punto para defender lo que él llama κοινή πρόληψις, es decir, la “prenoción común” de que el exista el destino: cuando los hombres concuerdan universalmente, el margen de error se reduce sensiblemente¹⁸. Por otra parte, en la época de los Severos, cuando Alejandro escribe, por lo general se creía ya sea en el destino, o en la acción de los astros sobre el curso de la vida de los individuos particulares. Es sabido lo que escribía Cumont: “À la cour des Sévères, celui qui eût nié l’influence des planètes sur les événements de ce monde, eût passé pour plus déraisonnable que celui qui l’admettrait aujourd’hui”¹⁹.

Según Alejandro, todos reconocen que el destino existe y que es una causa de los acontecimientos que dependen de él, desde el momento que los hombres tienen una πρόληψις de él, una prenoción, y ella es suficiente para remover toda sospecha. El término πρόληψις es casi un término técnico en la época helenística y designa en particular la opinión de lo que uno posee antes de adquirir una ciencia²⁰. No se trata de una noción innata, sino de una generalización vaga a partir de la experiencia. Hay diez pasajes en el comentario de Alejandro a la *Metafísica*, en los que el Exégeta asocia la πρόληψις a las κοινὰ ἔννοιαι, es decir, a las nociones comunes²¹ y, por tanto, a las creencias que todos los individuos comparten; en general, Alejandro cree que las creencias de este tipo son verdaderas.

La διαφωνία, o sea, el desacuerdo, explica Alejandro, no considera por eso la existencia del destino, ni el hecho de que el destino sea una causa, sino más bien al interior de qué límites (ἐν τίσιν) el destino opera, o sea, de qué acontecimientos sea responsable el destino²². Según Alejandro, una vez que se haya reconocido que el destino existe y que es una causa, no queda más que una alternativa:

1. la teoría de los adversarios, muy probablemente estoicos,²³ según la cual todo sucede por destino, por lo cual el destino es una causa inevitable

17 Cf. Botter, B. *Dio e divino in Aristotele*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2005, p. 26.

18 **Aristóteles reconoce que la opinión común de los hombres tiene su autoridad**; Cf., por ejemplo, *Tópicos* 100b21 ss.; *EN* 1145b2-7. Cf. Alejandro, *De Fato* 165.14-22, *Mantissa* XXV 179.26 ss.

19 Cumont, F. *Les religions orientales dans le paganisme Romani*. Louvain, 1906, p. 29.

20 **Para el uso de este concepto en los epicúreos**, Cf. DL X 33 y Cicerón, *De Natura Deorum* I 43ss; en los estoicos, Cf. DL VII 54.

21 Cf. Hayduck, M. (ed.). *Alexandri Aphrodisiensis in Metaphysica commentaria* (CAG I). Berlin, 1891, pp. 9, 20 y 29; 15,14.

22 Thillet, P. *Alexandre d'Aphrodisie. Traité sur le destin*. Texte établi et traduit par P. Thillet. 3, 17-20. Paris, 1984.

23 **Aunque Alejandro no mencione jamás explícitamente a los estoicos**. Además, hay que agregar el hecho de que, probablemente por razones polémicas, nuestro autor provee una versión de la doctrina estoica imprecisa y débil. Sobre la cuestión véase Thillet, P. *Alexandre d'Aphrodisie. Traité sur le destin*, *Op. cit.*, introduction, pp. xxxii-xc.

(ἀπαράβατον) e insuperable (ἀναπόδραστος)²⁴; según esta teoría, la presencia del destino permea todo fenómeno.

2. La teoría de los peripatéticos. Y en todo caso de Alejandro, quienes sostienen que el destino es una causa natural que, en cierto modo, es posible orillar y que por eso no influye sobre todos los acontecimientos²⁵.

Al comienzo del tratado, sin embargo, Alejandro había propuesto una distinción diferente:

En efecto, no se comportan del mismo modo en relación a las acciones aquellos que están persuadidos de que todo sucede por necesidad y según el destino, y aquellos a los cuales les parece que ciertas cosas suceden sin tener causas antecedentes de su existencia en absoluto (μὴ τοῦ πάντως ἔσεσθαι προκαταβεβλημένας αἰτίας ἔχοντα)²⁶.

A partir de estos primeros pasajes es evidente que la intención de Alejandro es inscribir la argumentación sobre el destino en el interior del ámbito ético-práctico de la filosofía; en efecto, la expresión “No se comportan del mismo modo...” se entiende en el sentido de “no asumen la misma disposición en relación con las acciones”, por lo cual la alternativa entre las dos posiciones se pone en relación con las acciones humanas. En este pasaje Alejandro distingue entre:

- a. aquellos que creen que todo sucede por necesidad y según el destino; ellos sostienen que todo lo que sucede se debe a una causa antecedente;
- b. aquellos que creen que existen los fenómenos que suceden sin una causa antecedente.

Esta distinción es importante por el hecho de que refiere a la misma posición la teoría según la cual todo sucede por necesidad, según el destino, según las causas antecedentes²⁷. Se debe agregar que la mayor parte de las críticas que Alejandro dirige a sus propios adversarios en el *De Fato* se funda en la convicción de que la posición adversaria, al sostener que todo lo que sucede se debe a una causa precedente, parece afirmar, según el Exégeta, que todo sucede por necesidad. Ahora bien, Alejandro afirma que la creencia en el destino causará repercusiones en mérito a las acciones, y es precisamente aquí donde reside la diferencia fundamental entre Alejandro y sus adversarios:

24 *Ibid.*, 3, 24 – 4, 2. Alejandro, *De Fato* 166, 2-3.

25 Thillet, P. *Alexandre d'Aphrodisie. Traité sur le destin*, *Op. cit.*, 4, 2-8.

26 Alejandro, *De Fato* 164, 12-20 (ed. Bruns); mi traducción.

27 Es la idea de que todo sucede como efecto de una causa antecedente, lo cual lleva a identificar a los adversarios de Alejandro con los filósofos estoicos. .

1. Según Alejandro, el destino no influye en lo que depende de nosotros²⁸. Alejandro, al querer reafirmar su fidelidad a Aristóteles y, por eso, al querer mantener la elección en las acciones morales, considera la elección como una ἀρχή, un punto de partida que rompe la cadena de las acciones naturales. La elección es la causa del acto elegido y no es necesario ponerse a investigar otras causas. El destino, a su vez, es una causa productiva que actúa en los acontecimientos que tienen lugar κατὰ φύσιν, por naturaleza. Pero se puede decir más, esto es, que naturaleza y destino se identifican, en el sentido para el cual todo lo que sucede por naturaleza sucede por destino; sin embargo, desde el momento en que los acontecimientos naturales no suceden por necesidad, sino ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, la mayor parte de las veces, consiguientemente, lo que sucede por naturaleza no sucede por necesidad. Hay, en efecto, fenómenos contra naturaleza y, por tanto, contra el destino.
2. Por el contrario, para los adversarios todo lo que sucede, incluidas las acciones humanas, es un anillo de una cadena causal necesaria, de modo que todo acontecimiento es el efecto de una causa antecedente. Para Alejandro esto parece implicar que todo sucede por necesidad.

Lo específico de la posición de Alejandro consiste en introducir la opinión común de su tiempo, en cuanto al destino y a la acción de los astros sobre el destino, en una versión ampliada de la doctrina de las cuatro causas, que se ubique en la intersección entre la parte física y la parte ético-práctica de la filosofía de Aristóteles. Lo que a Alejandro le interesa recordar y continuamente reafirmar es que si todo fuese por destino nada sería τὸ ἐφ' ἡμῖν, nada estaría en nuestro poder y eso es insostenible desde el punto de vista aristotélico y alejandrino. En un pasaje del comentario a los *Tópicos* el Exégeta ejemplifica punto por punto de qué modo una teoría totalizadora del destino merece ser argumentada y rebatida²⁹. Alejandro llega a sostener la opinión corriente en la época de los Severos en torno de la presencia del destino, y encuentra una mediación con el pensamiento de Aristóteles limitando el destino al “en la mayor parte de los casos” de los acontecimientos naturales. Dicho de otra manera, el destino es funcional en mantener en el ámbito de la naturaleza aquel margen de indeterminación reconocido por el Estagirita mismo en relación con los fenómenos contra naturaleza, con aquello que es contingente y con lo accidental. Finalmente, qué sea de hecho el destino para Alejandro, ocupa poco

28 Lo ἐφ' ἡμῖν en la *Ética Nicomachea* siempre se conecta con la προαίρεσις, la elección. Cf. Aristóteles, *EN* 1111b29-30.

29 Alejandro, in *Top.* = *CAG* II 2, p. 570.4-11 Wallies. Cf. Natali, C. “Lieux et écoles du savoir”, *Op. cit.*, p. 43.

espacio dentro de su tratado³⁰; lo que es importante es la actitud polémica contra los excesos estoicos y las posiciones intransigentes de la cultura romana al lado de la fidelidad en las comparaciones de Aristóteles.

Ahora bien, sin una clara noción de qué sea el destino, ¿cómo elegir si creer o no en su existencia? Alejandro parece satisfacerla de uno modo similar a como haría Pascal en el famoso “argumento de la apuesta”³¹.

Si se cree que no todo lo que sucede lo hace por destino, y que algunas cosas están en nuestro poder pero, por el contrario, el destino es señor de todo acontecimiento, el error se limita a las palabras que se usan³². Probablemente Alejandro se propone decir con esto que en este caso el único error que uno corre el riesgo de cometer es pronunciarse falsamente en relación a nuestra facultad de actuar. Dicho de otra manera, si se afirma “si me entreno puedo ganar la competencia” y todo está ya determinado por el destino, no habrá error de ningún tipo. En efecto, el error se presenta solamente en una situación en la que hago *x* cuando debería haber hecho *y*. Pero en el caso en que todo esté ya determinado, yo actúo de cualquier modo de la manera en que tendría que haber actuado. Desde el punto de vista de la acción, por tanto, no cometeré un error.

Por el contrario, si se cree, erróneamente, que todo sucede por destino, se ignorarán muchas cosas que deberían ser cumplidas por nosotros de un modo adecuado y razonable, y esto nos convertirá en personas incapaces de dirigir y gobernar nuestra existencia³³.

Consecuentemente, es obvio que es preferible elegir la vía menos peligrosa³⁴, es decir, creer que existen cosas que dependen de nosotros: esto nos habituará a comportarnos de manera adecuada, al menos en relación con los acontecimientos cuyas consecuencias recaen de un modo u otro sobre nosotros.

El comentario

Para un aristotélico la práctica de la filosofía, es decir, la investigación de la verdad, no es posible si no es a través de la lectura y el comentario de la obra de

30 La exposición sobre el destino ocupa por completo sólo cinco capítulos sobre treinta y nueve, cuatro de los cuales, del 2 al 5, desarrollan argumentaciones preliminares, mientras que la doctrina positiva aparece sólo en el capítulo sexto.

31 Cf. Bonelli, M. “Le pari d’Alexandre d’Aphrodisie 2005”, en: <*Skepsis*> 25, 2005, pp. 183-197.

32 Thillet, P. *Alexandre d’Aphrodisie. Traité sur le destin*, Op. cit., 42, 15-16 : “le danger de cette erreur s’étend jusqu’aux mots”.

33 *Ibid.*, 42, 16-24.

34 *Ibid.*, 42, 24-27.

Aristóteles, considerada una doctrina completa y duradera. Cada palabra, cada frase, cada capítulo, cada obra debe poder ser descifrada y tener un sentido profundo que vaya más allá del significado manifiesto y manifiestamente oscuro o equívoco del texto y, sin embargo, autorizado y garantizado por este único sentido manifiesto, el cual es, al mismo tiempo y de modo paradójico, el principio y el fin del comentario, el núcleo duro y, a la vez, su objeto.

Por lo general el comentario consiste en una reflexión sobre un texto preexistente y se propone el objetivo de facilitar la comprensión del texto mismo. Habitualmente, los comentadores tienen en cuenta también las variantes textuales para aclarar la intención de Aristóteles, y a menudo dan una paráfrasis de los pasajes más difíciles antes de comentarlos. No puede, por tanto, tratarse de una obra completamente individual, en cuanto que, además del hecho de mantener la referencia a la obra fundamental, no pueden ignorarse las exégesis preexistentes del texto en cuestión. Los diferentes aportes son con frecuencia difícilmente distinguibles, pero ésta es una característica peculiar del comentario, que tiende a confirmar y a reforzar el valor de una tradición más que a hacer resaltar la voz de un individuo³⁵. Tal como faltan los nombres de los predecesores, así también falta una clara demarcación de la contribución del último exégeta que escribe. No es, por ende, para su reserva que los comentarios de Alejandro, a diferencia de tratados como el *De Fato*, por ejemplo, niegan al lector informaciones personales, expresiones de afecto o motes anímicos, como lamenta Barnes: “There are no light touches and no jokes”³⁶.

Es significativo el hecho de que, cuando Alejandro introduce una solución interpretativa nueva respecto de la ya indicada, utilice con frecuencia la siguiente fórmula “δύναται τις καὶ ἀκούειν”; o “δύναται τις λέγειν καὶ”, o sea, “también se puede entender el pasaje en este sentido, esto es, que”; o “se puede también decir que...”. En otras ocasiones se encuentra una partícula disyuntiva ἢ, “o”, con la misma función de ofrecer una nueva propuesta de lectura³⁷.

De acuerdo con el comentador bizantino Sofonias (siglos XIII-XIV d. C.), los comentadores establecen el texto del Maestro antiguo de manera personal, le agregan el comentario sección por sección, salvaguardando el vocabulario del filósofo, le agregan sus palabras por claridad y, sobre todo, mantienen las divisiones naturales

35 Fazzo, S. “Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell’opera di Tito Aurelio Alessandro d’Afrodisia”, *Op. cit.*, pp. 289-292.

36 Barnes, J. “Roman Aristotle”, en: Barnes, J. – Griffin, M. (ed.). *Philosophia Togata II*. Oxford, 1997, p. 10.

37 Fazzo, S. “Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell’opera di Tito Aurelio Alessandro d’Afrodisia”, *Op. cit.*, p. 290.

del texto. Esta última observación es curiosa, dado que el texto de Aristóteles se transmitía en columnas continuas en los papiros. Contrariamente a la división de las obras de Aristóteles en libros, que debe ser antigua y reflejar el largo de los rollos de papiro en los que se transcribía el texto, la división en capítulos usada actualmente es de época medieval, deriva de los traductores latinos, y es con frecuencia incoherente y poco convincente³⁸. Para obviar este problema los comentadores antiguos usaron los lemas, o sea, la cita del texto original introducidas dentro de sus comentarios. Esta solución es ventajosa por dos razones: porque facilita la referencia a la obra de Aristóteles, y porque divide el comentario en secciones. Es claro, por tanto, que la división del texto revela un problema ya bien conocido por los comentadores antiguos³⁹.

Con todo esto, el valor del comentario se mide también en base a su capacidad de saber adecuarse al sucederse de las épocas y, por eso, al evolucionar de las exigencias didácticas e institucionales de la escuela. Se trata, por tanto, de una obra extremadamente original, desde el momento que debe saber conciliarse tradición e innovación. El comentario no consiste, por ende, en una simple repetición, sino en una investigación incesante de un significado originario, de una autenticidad perdida, de una coherencia suprema y remota, a la cual el discípulo ya no tiene acceso, desde el momento que la incrustación de las interpretaciones históricas, la poca transparencia del texto y la inflación de las intromisiones de otros intérpretes han bloqueado el camino. El origen de este género de literatura filosófica descansa en el mito hermenéutico de la verdad originaria perdida, la cual debe ser entendida en detalle en los precarios cortes de un texto disimulado bajo los estratos de mediaciones sedimentadas desde largo tiempo en la tradición.

Además, como decíamos antes, el aristotélico debe sistematizar permanentemente la obra que comenta, hacer de ella un complejo coherente, ya sea en el plano editorial o en el doctrinal. Esta práctica resulta evidente, por ejemplo, en el caso del comentario de Alejandro a la *Metafísica*, en el cual, además de la sustancial fidelidad del exégeta a su autor, Alejandro manifiesta la necesidad de proveer una interpretación unitaria de la metafísica aristotélica: la filosofía primera es una ontología que, a través de una investigación aitiológica, culmina en una teología. En esta interpretación la doctrina del ser, de la sustancia y de la causa encuentran en la teología el último punto de convergencia. Una misma disciplina

38 Véase el caso de los *Meteorologica*, dividido en doce capítulos, a menudo sin motivo que justifica la escisión de un capítulo a otro.

39 El problema de cómo dividir el texto de Aristóteles figura en el sexto puesto en la lista de los deberes de los comentadores, tal como los lista Simplicio en el Prólogo al comentario de las *Categorías*. Véase Simplicio. *Commentaire sur les Catégories*, sous la dir. de I. Hadot. Leiden, 1990, vol. I, pp. 138 y 156.

tiene denominaciones diferentes, sin que ello, sin embargo, comporte la anulación de la distinción entre sus diversos niveles. A esta unidad especulativa de fondo se acompaña, según Alejandro⁴⁰, una casi perfecta unidad literaria del tratado, que ve en el libro Lambda el último resultado de la investigación llevada a cabo en los libros precedentes, una tesis que hoy ya no tiene más seguidores.

Por lo demás, la necesidad de sistematizar el texto no traiciona el espíritu de la obra de Aristóteles, quien al comienzo de *Meteorologica* I 1 manifiesta la intención de dar una forma estable a sus obras:

Ya hemos tratado las causas primeras de la naturaleza y de cada especie de movimiento físico, y además, de los astros bien ordenados según su movimiento celeste, así como los elementos corpóreos, cuántos y cuáles son, y sus transformaciones recíprocas, así como de la generación y la corrupción en general. La parte que resta de esta indagación todavía hay que examinarla, y es la que todos nuestros predecesores llamaban μετεωρολογία⁴¹.

Además, esta visión totalizadora se yergue sobre la ilusión de la unidad sistemática del *corpus*, la cual, al menos aparentemente, contrasta con la forma dispersa, aporética y abierta, en la que se presentaba la letra del *corpus*. La ilusión de poder disponer de un sistema completo de escritos es una necesidad común a otras escuelas, como la epicúrea o la Academia de Antíoco, y se funda en un mito mucho más sólido que todos los signos aparentes que la obra del originador presenta, es decir, el de la unidad absoluta, de la univocidad primordial, de la coherencia total de la verdad en su origen. En las cuestiones filosóficas la verdad ya estaba descubierta por el fundador de la escuela, y a los discípulos sólo les resta la tarea de hacer comprensible la obra del Maestro y de diferenciarla de las críticas de las demás escuelas.

Desde este punto de vista se podría afirmar que el fin, sin duda provisorio de la cultura del comentario, entendido en el sentido inaugurado por Alejandro, puede datarse en 1912, fecha de la publicación de los trabajos de W. Jaeger. El historiador de la filosofía desarticuló el *corpus* aristotélico en estratos sobrepuestos de escritos realizados por el Jefe de la Escuela en diferentes momentos de su vida y, de este modo, destruyó la ilusión de unidad de un *corpus*.

La práctica del comentario y la necesidad de sistematización no serían posible sin el deseo de un regreso al sentido originario del texto. Por lo demás, el principal

40 Este discurso vale para el Alejandro auténtico, al que se debe solamente el comentario a los cinco libros de la obra aristotélica, y tal vez aún más para el Pseudo Alejandro. El autor del comentario a los demás libros VI-XIV es muy probablemente el bizantino Miguel de Éfeso (siglos XI-XII).

41 Aristóteles, *Meteor.* I 1, 338a20-b1; mi traducción.

obstáculo que Alejandro y un aristotélico, en general, encuentran en su trabajo es la distancia temporal del Jefe de la Escuela, colmada de otros comentarios, fruto de otras tradiciones exegéticas. La aspiración de Alejandro es la de dejar que su propia interpretación y su propio comentario se modelen sobre la letra desnuda del texto original más allá de la historia que ha acompañado la transmisión del texto aristotélico. Se tiene la impresión de que el discípulo no cree que pertenece él mismo a una historia del pensamiento, de la cual parece excluir, por hipótesis, al Maestro mismo, dejando a merced de ella a todos los demás comentadores.

Los comentarios de Alejandro llevan a su más alta expresión una tradición de análisis y comentario de las obras de Aristóteles, nacida en el siglo I d.C. y desarrollada de la manera más intensa en el siglo siguiente con Adrasto, Aspasio y con el maestro de Alejandro. En sus obras Alejandro cita a algunos de sus maestros, como Hermino, que comentó las obras lógicas de Aristóteles y el *De Caelo*; Sosígenes, que se ocupó de manera análoga de cuestiones de lógica y astronómicas, y que escribió un Περὶ ὀψέως; y, finalmente, Aristóteles de Mitilene, llamado por Alejandro “nuestro Aristóteles”⁴² para distinguirlo del gran maestro y de quien se nos han transmitido las doctrinas sobre el intelecto activo. Estos maestros no se encuentran ancilarmente ligados a una estrecha ortodoxia, sino que mantienen una cierta libertad de opiniones, ya sea entre ellos o respecto del texto del filósofo comentado⁴³.

Esto no quita el hecho de que una de las características fundamentales y fundantes de la tradición filosófica del comentario sea la indiscutida intención de dar una exégesis correcta de la obra de Aristóteles y una explicación de ella.

Éste, a su vez, será el objetivo común a los intérpretes sucesivos, de Simplicio a Amonio, a Filópóno, a Alejandro⁴⁴ y, al menos desde un cierto punto de vista, a Aspasio. Este último es el único comentador, antes de Alejandro, del cual nos quedan extractos significativos sobre la *Ética Nicomaquea*, que se remontan, probablemente, a la primera mitad del siglo II d.C. En la obra de Aspasio se verifica una cierta tendencia a citar otras obras de Aristóteles, como la *Física* y, de un modo puntual,

42 Alejandro, in *Metaph.* 166, 19-20, ed. Hayduck.

43 Esto también sucede cuando el intento no ha tenido un resultado feliz. Aristóteles de Mitilene, por ejemplo, intentó sustituir la demostración genuinamente aristotélica del hecho de que las causas no son una serie infinita con una demostración dialéctica. Sin embargo, este intento se reveló, al menos en el decir de Alejandro, mucho menos eficaz respecto del aristotélico. Véase Alejandro, in *Metaph.* 166, 18-167, 3 Hayduck.

44 Sofonias, in *De Anima* 1, 1-22 Hayduck (C.A.G. XXIII 1, Berlin 1883); Cf. Wittwer, R. “Aspasios Lemmatology”, en: Alberti, A. – Sharples, R. W. (ed.). *Aspasius: the Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*. Berlin-New York, 1999, p. 51.

varios pasajes del *Organon*, en particular los *Analíticos Primeros y Segundos*, y los *Tópicos*⁴⁵. No obstante, ninguno de los predecesores de Alejandro supo hacer tanto como Alejandro. Aun cuando el *corpus aristotelicum* estuviese disponible casi por completo, al menos por un par de siglos en la edición de Andrónico, Alejandro fue el primero en redactar una edición abarcadora, amplia y analítica, y demostró un conocimiento extensivo de él y supo adecuarse a la costumbre de su época, que requería una organización sistemática de las doctrinas de un filósofo.

Alejandro siempre se mantiene muy fiel a su Maestro desde todos los puntos de vista, tanto doctrinales como formales. La forma de fidelidad más importante se refiere a la ortodoxia doctrinal, revelada por Alejandro mediante su capacidad de atravesar y de poner en relación en su conjunto una colección de escritos vasta y articulada. Siempre se abstiene de criticar al Maestro⁴⁶; por el contrario, no pierde oportunidad de manifestar su amplio conocimiento del *corpus aristotélico*. Generalmente, busca, en palabras de Aristóteles, los elementos que más que cualquier otro permiten la ampliación del discurso y su profundización por medio de la comparación con otros pasajes del *corpus*.

Los comentaradores peripatéticos de Alejandro tienen el objetivo de explicar las obras de Aristóteles palabra por palabra: la cita directa del texto de Aristóteles y las explicaciones de Alejandro se entretajan de modo muy estrecho de frase en frase; además, las explicaciones del Exégeta con frecuencia no son más que la cita de expresiones y de conceptos retomados de otros pasajes de alguna obra aristotélica⁴⁷. Esto es evidente, por ejemplo, en el comentario al libro IV de los *Meteorologica*⁴⁸, donde Alejandro ilustra la doctrina expuesta en el capítulo 4 del texto original⁴⁹. Al discutir sobre el tacto y sobre las dificultades de determinar el modo de funcionar de esta particular facultad sensible, el Exégeta toma el pretexto de las palabras de Aristóteles e integra la argumentación de los *Meteorologica* sirviéndose de varios

45 Cf. el índice de la edición de Hayduck en *CAG* XIX,1, en particular p. 242 sg.

46 Véase *Meteor.* 343a2; 372a10 en relación con *De Sensu*, 2 ss., donde Aristóteles se sirve de dos teorías diferentes de la visión que podrían entrar en conflicto entre sí. Alejandro enfrenta la cuestión en el comentario *in Meteor.* III 2, 372a29 con el evidente propósito de defender a Aristóteles. Cf. Ideler, I. L. *Aristotelis Meteorologicorum libri IV*. Lipsiae, 1836, II, pp. 273-274; Moraux, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. 3. Berlin, 1973-2001; trad. ital. Vol. I-II : *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. 3. Milano, 2000, II, p. 760.

47 Véase Alejandro, *in Meteor.* 11, 389b7-18, donde comenta el pasaje 222, 16-32 dejando ver claramente referencias a 379b18-19; 379b25-26; 382b24; 389a25-26; 389b29; y referencias al *GC* 330b3-4.

48 Alejandro, *in Meteor.* 200, 19-201,13.

49 En particular las líneas 382a17-21.

pasajes del libro II del *De anima*⁵⁰. Alejandro se arriesga a componer en el lenguaje del Estagirita textos nuevos, cuya composición doctrinal, también en los casos en que sean en parte originales, no está nunca privada de apoyo en los textos de Aristóteles.

Muy probablemente los comentarios de Alejandro se difundieron en forma escrita, aun cuando es posible que, antes de la redacción, el autor haya comentado oralmente el tratado aristotélico. La práctica de la discusión anterior a la redacción de un comentario ya era común a los comentarios de Galeno, quien antes de destinar un comentario al texto escrito leía y discutía el texto del maestro dentro del círculo de los discípulos⁵¹. De este modo, el comentador hace accesibles a un público de apasionados los textos difíciles de entender, ya sea por su origen, o sea, como apuntes de lecciones, o por el hecho de permanecer desconocidos por siglos.

Se adoptan dos indicios a favor de la hipótesis de que el destino final de los comentarios de Alejandro fuese el texto editado: 1) los lemas del comentario mismo no parecen derivarse de la práctica didáctica, sino que se conectan con el contenido del texto comentado. Esto exige que, después de haber discutido con los discípulos las obras del Maestro, Alejandro haya confiado al escritor sus observaciones; 2) el Exégeta descuidó el análisis de la *Política* y de la *Retórica*, juzgadas completamente obsoletas, en la medida en que la primera estaba ligada al mundo de las πόλεις del siglo IV a.C., y la segunda es suplantada por las obras de Hermógenes. El Exégeta se concentró, en cambio, en las partes de la filosofía aristotélica consideradas más actuales e interesantes en su tiempo, o sea, la lógica, la física y la ética⁵²; a estas tres secciones se debe agregar el comentario a una obra muy estudiada en la antigüedad y en el medioevo, aunque hoy sea ciertamente la obra auténtica menos leída en todo el *corpus aristotelicum*: los *Meteorologica*. Esta obra fue considerada, junto al *De Caelo*, la respuesta del Estagirita al *Timeo* de Platón, y se encuentran rastros del interés por este tratado en todo el período imperial⁵³. La importancia de este comentario se debe también al hecho de que no tengamos comentarios a los *Meteorologica* anteriores al análisis de Alejandro, ni los cita ningún predecesor; en tanto que después de Alejandro esta obra se encontró en el centro del interés de muchos comentadores, entre los cuales recordamos a Filópono, de quien nos queda el comentario al libro I, y a Olimpiodoro.

50 Aristóteles, *DA* 418b26; 424a2.

51 Cf. Manetti, D. - Rosselli, A. "Galeno commentatore di Ippocrate", en: Haase, W. – Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg*. 1994, T. II, Bd. 37/2, p. 1559.

52 Alejandro amplió, respecto de sus predecesores, la sección "física", incluyendo también la *Metafísica* y los escritos psicológicos.

53 Cf. Louis, P. (éd.). *Aristote. Météorologiques*. Texte éd. et trad. Paris, 1982, p. XL.

Alejandro escribió comentarios a la lógica de Aristóteles, de los que se han conservado los comentarios a los *Analíticos Primeros I* y a los *Tópicos*, mientras que se han perdido los comentarios a los *Analíticos Primeros II*, *Analíticos Segundos*, *Categorías*, *De interpretatione*, *Refutaciones Sofísticas*. Además, comentó la *Metafísica* y las obras físicas, y nos quedan los comentarios a *Metafísica I-IV*, a los *Meteorologica*, y al *De Sensu*, en tanto que se han perdido los comentarios a *Física*, *De Caelo*, y *De Generatione et Corruptione*, *De anima*, *Parva Naturalia*. Finalmente, en el comentario a los *Tópicos*, cita “las *Éticas*, como hemos mostrado también en los comentarios a ellas” (ἐν τοῖς εἰς ἐκεῖνα ὑπομνήμασιν)⁵⁴. Natali sostiene que puede tratarse de un comentario perdido a la *Ética Nicomachea*⁵⁵.

La competencia de Alejandro llega más allá de cuanto han sabido hacer sus maestros u otros respetables comentadores, como Aspasio. La lectura de sus comentarios revela un nivel de especialización extremo desde todo punto de vista, sabiendo ejercitar el control lingüístico y conceptual en toda la amplitud de su producción. En particular en los comentarios, se expresa, en líneas generales, usando sólo términos ya usados por Aristóteles, o compuestos y derivados a partir de los ya usados por el Maestro, y limita de manera drástica la presencia de vocablos obtenidos del registro del lenguaje común. Es importante subrayar que lo que se ha dicho vale solamente para el estilo usado en los comentarios, dado que en sus tratados de filosofía, por el contrario, el Exégeta usa abundantemente el lenguaje técnico de los estoicos, incorporándolo a sus propias argumentaciones⁵⁶. En lo tocante a los comentarios, sólo en casos raros y particulares, el Exégeta introduce términos tomados del léxico de otras escuelas y no atestiguados en Aristóteles⁵⁷.

Algo muy similar se puede decir para las formas argumentativas empleadas por Alejandro, las cuales se toman prestadas, en buena parte, de Aristóteles, y para la estructura general de la exposición que sigue una serie de modelos recurrentes en las obras del Estagirita⁵⁸. Por ejemplo, es posible mostrar que en *De Fato* 2-5⁵⁹ la doctrina del destino toma como modelo la doctrina del azar y de la fortuna de la Física aristotélica⁶⁰.

54 Alejandro, *Topici* 187,8.

55 Natali, C. “Il commento di Alessandro di Afrodisia a *Meteorologica* IV”, *Op. cit.*, p. 39, p. 35-57.

56 Cf. Alejandro, *De Anima* 67, 16-17; 67, 20; 73, 18; 74, 13; 78, 24, etc.

57 Una excepción es el término εἰμαρμένῃ, muy presente en el *De Fato*, y ausente en los textos aristotélicos, aunque Alejandro pretende reencontrarlo. Con este propósito cita εἰμαρμένος, o sea, una forma adjetiva del participio perfecto. Véase Alejandro, *Mantissa* XXV 186.13-23.

58 Cf. Natali, C. “Lieux et écoles du savoir”, *Op. cit.*, en relación a la presencia de estas estructuras en el *De fato*.

59 Cf. Alejandro, *Mantissa* XXV.

60 Aristóteles, *Física* II 3-5.

Por lo tanto, la suya no es una paráfrasis como la de Temistio o la de Pselos⁶¹, ni la traducción del griego de Aristóteles a un lenguaje más moderno. Sus comentadores acompañan al lector a lo largo del texto, a menudo el autor explica las frases una por una utilizando un modo de proceder detalladamente analítico⁶², y todo el tiempo resume lo que ha dicho hace un momento o anticipa lo que dirá Aristóteles. Como observa Natali⁶³, en lenguaje moderno se podría decir que se trata de una guía a la lectura que describe en detalle las bellezas de la obra admirada⁶⁴. Este método expositivo está muy presente en el comentario a la *Metafísica*, en el cual Alejandro no se limita a la pura y simple aclaración del texto aristotélico, sino que lo amplía y lo enriquece con discusiones profundizadas de pasajes singulares.

Surge espontáneamente preguntarse cómo Alejandro pudo adquirir tales competencias, trabajando de un modo tan ventajoso respecto de sus predecesores. Competencias tan precisas y especializadas tienen una mayor razón si se tiene en cuenta en qué diferentes y atrasadas condiciones trabajaba el Exégeta hasta entonces. No sólo el apoyo material, o sea, los rollos en *scriptio continua*, era de lenta y difícil consulta, sino que la tradición interpretativa de los textos mismos era atrasada y embrionaria. En la época de Alejandro la formación del *corpus* de las obras de Aristóteles no estaba todavía del todo establecida. Como hemos anticipado en la parte inicial del presente ensayo, fue sólo en el siglo I a.C. que Andrónico de Rodas, activo tal vez en Roma, tal vez en Atenas, reordenó el conjunto de las obras del Estagirita⁶⁵.

Pero las fuentes discrepan sobre los detalles de esta empresa a punto tal que algunos dudan del asunto en su totalidad. En años recientes, Barnes⁶⁶ juzgó

61 Según Sofonias, en la paráfrasis el autor reviste el papel del filósofo comentado, habla en primera persona para anunciar él mismo sus doctrinas, y estas últimas son expuestas en un texto único privado de división en secciones; Cf. Sofonias, in *De Anima* 1, 1-22 (C.A.G. XXIII 1, Berlin, 1883).

62 Limitándose al sólo capítulo 1 del libro IV de *Meteorologica*, es posible encontrar al menos una decena de veces las declaraciones de Alejandro: “Habiendo dicho x, ahora Aristóteles pasa a decir y”; véase *In Meteor.* 181, 4; 12; 182, 2; 10; 28; 183, 22; 184, 5; 21; 185,8; 13. Cf. Natali, C. “Il commento di Alessandro di Afrodisia a *Meteorologica* IV”, *Op. cit.*, pp. 35-57.

63 Natali, C. “Il commento di Alessandro di Afrodisia a *Meteorologica* IV”, *Op. cit.*, pp. 42-43.

64 Aspasio aplica este método en su comentario a la *Ética Nicomaquea*. Cf. Barnes, J. “An introduction to Aspasio”, en: Alberti, A. – Sharples, R.W. (ed.). *Aspasio: the Earliest Extant Commentary on Aristotle’s Ethics*. Berlin-New York, 1999, pp. 18-27.

65 Véase Moraux, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*, *Op. cit.*, I, pp. 3-94 y; Gottschalk, H. B. “Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD”, en: Haase, W. -Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, *Op. cit.*, pp. 1083-1097.

66 Barnes, J. “Roman Aristotle”, *Op. cit.*, pp. 1-69.

escépticamente la reconstrucción de Moraux y dio su confianza a las informaciones transmitidas por Estrabón. Ahora bien, si es ciertamente razonable considerar exagerada la idea de que la actividad de Andrónico consistiese en producir una edición crítica del texto de Aristóteles tipo Teubner⁶⁷, es cierto de modo semejante que gran parte de las informaciones transmitidas por Estrabón son falsas⁶⁸. En cuanto a la actividad de Andrónico, la fuente más creíble se encuentra a un paso de Porfirio, quien en la *Vida de Plotino* afirma:

(Andrónico el peripatético) ha dividido en tratados los escritos de Aristóteles y de Teofrasto, poniendo juntos en la misma obra los argumentos apropiados⁶⁹.

Es evidente que Andrónico reunió las obras de Aristóteles en tratados; tal vez no fue el primero, ciertamente no fue el último; más bien, la discusión sobre cómo reunir las obras del Estagirita se intensificó realmente a partir del siglo I a.C. Después de Alejandro, la exégesis armonizante de los neoplatónicos, la paráfrasis de los bizantinos y, finalmente, la reconstrucción sistemática de los escolásticos se usaron para perfeccionar la disposición de las obras del *corpus*, a fin de hacerlo funcional al estudio y la enseñanza. Pero todo eso implica como *conditio sine qua non* aquel nivel de conocimiento del *corpus* y de las doctrinas, *corpus* del cual no conocemos la estructura abarcadora anterior a la época de Alejandro.

Para expresar de modo ejemplar la importancia de los comentarios peripatéticos de Alejandro nos parece carismático el juicio de Donini: “A scavare sotto una proposizione di Alessandro c’è, di solito, di che rimanere sbalorditi: si è rinviati, come dall’anello di una catena a quello precedente, a una serie imponente di testi aristotelici che sono presupposti, e, una volta sgranato tutto il rosario, ci si rende conto che l’interprete ha inteso dare ragione anche di quegli altri testi nel commentare l’unico a cui, apparentemente, il suo interesse doveva essere rivolto”⁷⁰.

Conclusión

Es probable que la cultura del comentario, entendido en su exigencia profunda de reencontrar el sentido original del texto, pensado como verdad perdida, sea una consecuencia, ya de la doctrina aristotélica, ya del modo en que el Estagirita concibió la relación entre maestro y discípulo.

67 *Ibid.*, p. 28.

68 Natali 2002, p. 44, n. 17.

69 Porfirio, *Vita di Plotino*, 24; mi traducción.

70 Donini, P. L. “Testi e commenti, manuali e insegnamento : la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica”, en: Haase, W. – Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg, Op. cit.*, p. 5041; Cf. *Idem.*, *Le scuole, l’anima, l’impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*. Torino, 1982, pp. 213-239.

En el plano doctrinal, al contrario de Sócrates, Aristóteles no identifica el bien supremo del hombre con la comprensión racional por parte de cada uno de su propia conducta y la exigencia de coherencia absoluta en la práctica ética; al contrario de Epicuro, el Estagirita no identifica este bien supremo con la perpetuación de una vida sin turbaciones, sin males y sin temores, sino que considera que este bien consiste para el hombre en la actualización, en la medida de lo posible, de una vida contemplativa, o sea, en el acto de comprensión de todo aquello que es y es posible comprender. La filosofía no es, por tanto, el interrogarse crítico de Sócrates, ni la práctica terapéutica de Epicuro, sino un proceso de conocimiento que apunte al fin, al cumplimiento, es decir, a su propio perfeccionamiento. Creemos que en este ideal enunciado por el Maestro se puede reconocer la misma práctica del discípulo: el aristotélico es aquel que identifica la felicidad con el conocimiento cumplido y en acto, en el cual se realiza y se concluye el camino que lo ha conducido hasta allí a través de las palabras del Maestro.

En el plano de la relación entre maestro y discípulo, Aristóteles, contrariamente a Sócrates, no concibió esta relación sobre el modelo de una relación amorosa de copia, de un tipo tal de permitir al maestro indagar aquello que todo discípulo tiene de único; contrariamente a Epicuro, Aristóteles no concibió la misma relación sobre el modelo de un vínculo médico-paciente que sea tal como para permitir al primero, a través del cuidado del discípulo mismo, iniciar al joven en la práctica terapéutica. Para Aristóteles la relación entre maestro y discípulo es esencialmente una relación de enseñanza, como es posible deducir de la transmisión del discurso de la ciencia, como resulta evidente en los *Analíticos Segundos*. Ahora bien, si al maestro se le concede *a priori* la posesión total del saber, al discípulo le está destinada la tarea de obtener esta totalidad apoyándose paso a paso en el discurso del jefe de escuela, a través de la reunión, jamás totalmente cumplida, de su obra.

Bibliografía

1. ALESSANDRO D' AFRODISIA. *Il destino*. A cura di C. Natali ed E. Tetamo. Milano, 1996.
2. BARNES, J. "An introduction to Aspasius", en: Alberti, A. – Sharples, R. W. (ed.). *Aspasius: the Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*. Berlin-New York, 1999.
3. BARNES, J. "Roman Aristotle", en: Barnes, J. – Griffin, M. (ed.). *Philosophia Togata II*. Oxford, 1997, pp. 1-69.

4. BONELLI, M. "Le pari d'Alexandre d'Aphrodisie", en: <*Skepsis*> 25, 2005, pp. 183-197.
5. BOTTER, B. *Dio e divino in Aristotele*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2005.
6. CUMONT, F. *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Louvain, 1906.
7. DONINI, P. L. *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*. Torino, 1982.
8. DONINI, P. L. "Testi e commenti, manuali e insegnamento : la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica", en: Haase, W. – Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg*. 1994, T. II, Bd. 37/2, pp. 5033-5043.
9. FAZZO, S. "Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell'opera di Tito Aurelio Alessandro d'Afrodisia", en: Natali, C. - Maso, S. *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo*. Amsterdam, 2005, pp. 269-295.
10. GOTTSCHALK, H. B. "Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD", en: Haase, W. – Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin-New York, 1987, T. II, Bd. 36/2, pp. 1079-1174.
11. IDELER, I. L. *Aristotelis Meteorologicorum libri IV*. Lipsiae, 1836.
12. LOUIS, P. (éd.). *Aristote. Météorologiques*. Texte éd. et trad. Paris, 1982.
13. MANETTI, D. - Rosselli, A. "Galeno commentatore di Ippocrate", en: Haase, W., Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg*. 1994, T. II, Bd. 37/2.
14. MORAUX, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 3 vol. Berlin, 1973-2001; trad. ital. Vol. I-II : *L'Aristotelismo presso i Greci*, 3 vol. Milano, 2000.
15. NATALI, C. "Il commento di Alessandro di Afrodisia a Meteorologica IV", en: Viano, C. (ed.). *Aristoteles Chemicus*. Sankt Augustin, 2002, pp. 35-57.
16. NATALI, C. "Lieux et écoles du savoir", en: Brunschwig, J., Lloyd, G. E. R. (éd.). *Le savoir grec, Dictionnaire critique*. Paris, 1996, pp. 229-249.

17. SHARPLES, R. W. "Alexander of Aphrodisias. Scholasticism and innovation", en: Haase, W., Temporini, H. (hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, T. II, Bd. 36/2. Berlin-New York, 1987, pp. 1176-1243.
18. SHARPLES, R. W. "The school of Alexander?", en R. Sorabji, *Aristotle transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. by R. Sorabji, London 1990, pp. 83-112
19. SIMPLICIUS. *Commentaire sur les Catégories*. Sous la dir. de I. Hadot. Leiden, 1990.
20. SORABJI, R. (ed.). *Aristotle Transformed*. London, 1990.
21. THILLET, P. *Alexandre d'Aphrodisie, Traité sur le destin*. Texte établi et traduit par P. Thillet. Paris, 1984.
22. TODD, R. B. *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*. Leiden, 1976.
23. WITTEWER, R. "Aspasios Lemmatology", en: Alberti, A., Sharples, R. W. (ed.). *Aspasius: the Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*. Berlin-New York, 1999.
24. WOLFF, F. "Três figuras do Discípulo na Filosofia Antiga", en: *Discurso* 22, 1993, pp. 123-152.