

Apuntes de Aristóteles

CRÍTICA DE LAS IDEAS PLATÓNICAS.

Para apreciar las críticas de Aristóteles a propósito de las Ideas platónicas, conviene considerar ante todo cómo él entiende dicha teoría. Considera que en Platón confluyen dos influencias: la del movilismo de Heráclito, transmitido a Platón por las enseñanzas de Cratilo, y la de Sócrates.

Platón había conservado de las enseñanzas de Cratilo que los seres sensibles son perpetuamente cambiantes. Por otra parte, había heredado de Sócrates un método que él aplicaba solamente a las cuestiones morales y que consistía en la búsqueda de definiciones universales. A sus ojos, solamente lo

Universal, la esencia permanentemente captada por la definición, podía suministrar un objeto a la ciencia. De ello se seguía que la ciencia no podía tener como objeto inmediato lo sensible, que es perpetuamente cambiante; una ciencia no podía versar sobre lo sensible más que con la condición de

que se admitiesen, al margen de lo sensible, esencias inmutables o ideas, y de que las cosas sensibles,

múltiples y cambiantes, tomaran su ser de las Ideas, y no existieran más que participando de ellas. En

virtud de dicha participación existen, según Platón, las cosas sensibles, del mismo modo que de las Ideas reciben respectivamente también sus nombres. Pero Aristóteles considera que Sócrates no hacía

del Universal, objeto de la definición, una entidad separada; habían sido los platónicos quienes había introducido aquella separación y dado a tales entidades el nombre de Ideas.

Pero Aristóteles considera que la Idea platónica es un universal realizado; las ideas son universales erigidos a sustancias. Él piensa que el universal, objeto de la definición es la condición indispensable de la ciencia. No hay a sus ojos verdadera ciencia sino por medio de la demostración; ahora bien, la demostración supone un término medio que tiene que ser imprescindible un universal, objeto de una definición; pero ese universal no tiene por qué estar realizado fuera de los casos

singulares. Si a la demostración por medio de un universal le es necesario un término único capaz de atribuirse a muchos objetos, no es necesario que sea una unidad realizada al margen de esos mismos objetos múltiples. [...]

El rechazo de las Ideas platónicas, profesado por Aristóteles a partir del *De Philosophia*, no implica la ruptura con la inspiración del platonismo. El universo del *De Philosophia*, como el del *De Caelo*, no es la imagen de un Modelo inteligible ni la obra de un Demiurgo; pero no deja de ser un Viviente organizado, animado; la naturaleza no se reduce a un mecanismo ciego, sino que es un arte inmanente. De este modo se salva el finalismo físico de Platón. Por otra parte, la crítica de las Ideas platónicas, tal como se la expresa en el principal texto en el cual expone Aristóteles la crítica de las Ideas platónicas, es el capítulo 9 del libro A de la *Metafísica*, reproducido sustancialmente en el libro M,

capítulos 4 y 5 de la misma obra. [...] y supone una epistemología heredada de Platón y que se puede hacer remontar, como ya se ha dicho, al mismo Sócrates: la ciencia no puede tener otro objeto que lo

Universal. Aristóteles acepta esta epistemología, pero se niega a realizar lo Universal; pues la realidad

a sus ojos no puede consistir más que en las cosas singulares. Sólo las cosas singulares son reales; es

un contrasentido realizar lo Universal; éste no podría existir fuera de los seres singulares. Es la realización y la separación de lo Universal, el realismo de lo Inteligible, la dualidad de lo Inteligible y lo

sensible lo que rechaza Aristóteles, pero no la función epistemológica de lo Universal, la misión de la Idea dentro del conocimiento. Aristóteles no rechaza la epistemología platónica; pero quiere liberarla

del realismo de lo Inteligible, que no es a su modo de ver más que una excrecencia ontológica.

Ante todo, a los ojos de Aristóteles, la teoría de las Ideas no está bien fundada. Si la ciencia no puede tener otro objeto más que lo universal, no es necesario, sin embargo, que lo universal exista separadamente, realizado al margen de lo sensible. En tal caso, dice Aristóteles, si la ciencia necesitara

las Ideas separadas, habría Ideas no sólo de las sustancias, de los objetos que existen en sí mismos, de

los seres, sino también de sus maneras de ser, de sus modalidades y relaciones, pues también éstas pueden ser objeto de la ciencia.

Además, considera Aristóteles que la teoría de las Ideas es inútil por cuanto la idea separada no puede contribuir en nada a la explicación de las cosas. Invocar, para explicar la estructura del mundo

sensible, un mundo inteligible de idéntica estructura, es recurrir a un mito; esta pretendida explicación

sólo consigue duplicar el número de los objetos de los cuales hay que dar cuenta.

Ficción superflua, la Idea no puede explicar ni el ser ni la producción de las cosas. ¿Cómo podría ser causa del ser de un objeto si está ella separada de se objeto, si no le es inmanente? Decir que el objeto sensible participa de la idea, o que la Idea es para él un paradigma, es hablar en el vacío, servirse

de metáforas, como los poetas. La Idea no puede fundar el ser de un objeto sensible, constituyen su esencia o realidad, su *ousía*, si está ella separada del objeto sensible. Es imposible que estén separados

la *ousía* y aquello de lo cual es ella *ousía*, pues ¿cómo podrían las ideas, si constituyen la esencia de los

seres, hallarse separadas de ellos?

Por otra parte, ¿cómo la Idea iba a ser causa de la producción de las cosas? Para la producción, como para todo cambio, se necesita una causa motriz; pues bien, la Idea trascendente, sustancia inmóvil, no podría cumplir esa función. Aun suponiendo que se la exija como modelo, se necesitaría todavía, para explicar la producción de los seres, la intervención de un agente que contemplara ese modelo y se dedicara a reproducirlo. Resumiendo, la teoría de las Ideas no responde a las necesidades

de la explicación física por cuanto desconoce el papel de la causa eficiente y no toma en cuenta tampoco

la causa final.

Finalmente, nos dice Aristóteles, ¿cómo concebir la jerarquía de los universales, géneros y especies, si están constituidos como sustancias? El individuo, Sócrates, Calías, etc., participa de la Idea

del hombre, de quien toma su ser y que constituye su esencia: el Hombre-en-sí, aunque separado de Sócrates, es la sustancia de Sócrates. Pero el hombre, a su vez, participa del bípedo, y éste del animal.

Si a cada grado de la jerarquía corresponde una sustancia, si el animal es la sustancia del bípedo y el

bípedo la sustancia del hombre, tendremos la sustancia de Sócrates constituida por una acumulación de

sustancias. ¿A qué se reduce, entonces, la unidad de la sustancia? A esta dificultad le encuentra Aristóteles una solución en la distinción entre potencia y acto. El universal, en su opinión, no existe fuera

de los individuos, de los seres particulares; no está realizado al margen de ellos a título de sustancia porque no es una sustancia, una realidad existente en acto; no existe más que en potencia, virtualmente, como una posibilidad ambigua: el animal es la posibilidad de lo pedestre o lo ápedo; lo pedestre es la posibilidad de lo cuadrúpedo o lo bípedo; el género, la posibilidad ambigua de esas distintas especies; pero solamente la especie es actual, es una *ousía*, una forma sustancial. El género no se actualiza más que en esta o en aquella especie; el bípedo que no fuera ni hombre ni pájaro, el pájaro que no fuera ni gallo ni águila ni volátil de ninguna otra especie, no son, desde el punto de vista del conocimiento más que abstracciones, y en relación al ser más que como posibilidades ambiguas e indeterminadas. Sólo la especie es perfectamente determinada y real.

A la teoría de las Ideas platónicas opone Aristóteles, por tanto, una teoría del ser que apela al sentido común. ¿No yace ya, en el interior de la filosofía, de Aristóteles, un conflicto entre la teoría de la ciencia, epistemología heredada del platonismo, y la teoría del ser u ontología? La epistemología es idealista; la ontología es empirista. La ciencia tiene por objeto lo Universal, pero lo Universal no es real; solamente lo singular, lo sensible, es real. Se seguiría de ello que la ciencia no tiene por objeto lo real, y que lo real no es cognoscible. La metafísica consiste en un esfuerzo por superar esta oposición, este conflicto entre el platónico y el empirista. Para comprender dicho esfuerzo tenemos que examinar más concretamente qué idea se formó Aristóteles de la ciencia, y después cómo se formó su ontología.

El silogismo y la inducción.

«El silogismo es una unión de ideas, en la que asentada una cosa, se sigue necesariamente la posición de otra distinta, y ello precisamente en fuerza de la posición anterior» (*Analíticos primeros*). Lo

que es en primer lugar puesto o asentado son dos juicios, las llamadas premisas, a saber, la proposición

mayor y la proposición menor, y de ellas se sigue la conclusión. El silogismo es siempre una deducción

puesto que se concluye un particular a partir de un universal. Si se deduce el universal de la observación

de casos particulares, entonces se llama inducción.

Dado que el silogismo aristotélico parte siempre de ciertos presupuestos, surge la pregunta sobre el origen de los conceptos y juicios, de las premisas que son los pilares del silogismo. Y puesto que el silogismo en Aristóteles se orienta todo él a la ciencia, cuya íntima armazón constituye, este problema

coincidirá con el problema de la naturaleza y origen del saber científico.

Dos rasgos esenciales caracterizan la ciencia, según Aristóteles. Es un conocimiento fundado en razones y sus conclusiones expresan notas o nexos reales dotados de necesidad y que, por consiguiente, no pueden ser de otra manera de como son. Y justamente estas dos condiciones las

llena cumplidamente el silogismo. «Puesto que aquello de que se tiene ciencia estricta no puede ser de otra

manera de cómo se conoce, tiene que ser forzosamente algo necesario todo aquello que conocemos con

saber apodíctico 5 . Y es apodíctico aquel saber que se da como resultado de una demostración. Por ello

es la demostración un proceso racional que deduce (silogismo) algo de cosas necesarias» (*Analíticos post.*). Pero las notas o nexos reales que no pueden ser de otra manera, se nos dan justamente con la esencia, el «en sí» de las cosas. Por eso el silogismo, y consiguientemente toda la ciencia, no es otra cosa que análisis de esencias. Consiguientemente la base de partida de la estricta ciencia será siempre

5 Es científico sólo el raciocinio demostrativo que encierra una conclusión de necesidad lógica.

el conocimiento de la esencia, conocer **qué es** (el *quid*) y no es nunca una simple apelación al **qué** (el

quia) del desnudo acontecer fáctico. 6

Por consiguiente, para Aristóteles la ciencia es algo que se busca por el saber mismo y por la verdad, es decir, por sí misma. No sirve a ninguna consideración de tipo utilitario. Este sentido de utilidad

lo encontraremos en la *téjne*, en la *empeiría*, en la *frónesis*. La verdadera y auténtica ciencia, sobre todo

como se da en la filosofía, caso ideal del saber, es siempre pura y teórica contemplación de la verdad,

es «autárquica», con renuncia a toda finalidad utilitaria. La esencia de la ciencia, ya se llame *episteme* o

nous o *sofía*, es siempre una penetración intelectual en los fondos reales y esenciales del ser: análisis,

deducción, intuición de esencia. Y precisamente es éste el significado de su afirmación de que la ciencia

en el fondo es el silogismo.

Si las verdades científicas son universales, es que están fundadas en la razón y, por tanto, necesarias; la universalidad es la expresión de la necesidad. Pero aunque nos encontrásemos en la Luna y viésemos que la Tierra se interpone, no conoceríamos por ello la causa del eclipse.

Percibiríamos

indudablemente el *hecho* del eclipse, pero de ningún modo el *porqué* de él porque no tendríamos la percepción de lo universal dado que para reconocer en la interposición de la Tierra la causa del eclipse

lunar, no basta la percepción sensible. Se necesitan reiteradas observaciones por medio de las cuales se

trate de alcanzar lo Universal. De la repetición de los casos singulares se puede inferir lo universal, pero

hace falta para ello una operación del pensamiento, que es propiamente la inducción.

La inducción, nos dice Aristóteles, se eleva de los casos singulares a lo Universal; supone, por tanto, la percepción sensible, pero no se reduce a ella. Es, como la demostración, un proceso intelectual,

pero yendo al revés. La demostración parte de lo universal, y la inducción de los casos particulares; ahora bien, es imposible llegar a lo universal como no sea por medio de la inducción.

Parecería, según lo dicho, que la inducción tuviera por misión suministrar a la ciencia demostrativa los principios universales de que ella necesita; pero hay que tomar bien en cuenta que lo universal descubierto por la inducción, se presupone solamente, no se garantiza. El fundamento de la universalidad no se encuentra más que en la necesidad; la inducción, al desbrozar lo universal de las observaciones particulares, nos orienta hacia lo necesario; nos muestra la causa, pero no la capta.

La

ciencia aristotélica reclama principios más ciertos que los productos de la elaboración inductiva; lo necesario no se capta más que por medio de una actividad intelectual que trasciende la inducción y

la
corona.

Para Aristóteles hay una diferencia entre silogismo e inducción. Mientras en el primero el pensamiento va de lo universal a lo particular, en el segundo el avance se efectúa de lo particular a lo universal.

6 Es significativo en la concepción aristotélica de la ciencia el hecho de que tiene en ella más importancia el

quid que el *quia*. La ciencia pretendida por Aristóteles es el análisis del ser, y en esta forma de racionalismo vemos de nuevo aparecer un rasgo platónico: pues sólo en la idea está ya contenida toda la realidad en la «quiddidad» que la define y constituye.

EL SABER

1.1. Aspiración al saber: «amor a los sentidos» y logos

Así comienza la *Metafísica* de Aristóteles: todos los hombres desean saber. Les apetece. Tienen una intrínseca tendencia natural por la que aspiran a conocer de diversas maneras, según sus capacidades cognoscitivas. Así está hecho el hombre: desde sus estratos más profundos está facultado

a potenciar y extender el saber.

Un signo de esta tendencia es *el amor a los sentidos* que sentimos y nos mueve a utilizarlos y gozarlos. El contacto por los sentidos nos atrae, nos impulsa con pasión y complacencia. Esto sucede de

modo especial con el sentido de la vista, por la riqueza y variedad de sensaciones que descubre.

La sensación (*aísthesis*) es, por tanto, la base y fundamento del resto del saber, ya que nos proporciona el contacto más autorizado con los seres particulares y es aquel primer nivel del que estamos dotados en cuanto animales.

Pero a través de la sensación humana, se abre un proceso cognoscitivo que desarrolla la aspiración inicial al saber hasta límites insospechados. Mediante la sensación, que engloba también la

percepción, discernimos y somos capaces de reaccionar ante las afecciones provenientes del medio externo e interno. Este proceso sensitivo y perceptivo se perfecciona por la memoria (*mnéme*), ya que

ésta permite tener aptitud para aprender, y por la ampliación del espectro de los sentidos. Y de la memoria y el recuerdo que nos capacitan para el aprendizaje nacerá la experiencia (*empeiría*); pues sólo

cuando se tienen muchos recuerdos de una cosa se configura una auténtica experiencia.

A partir de la experiencia se alcanzará el saber técnico (*téchne*), en la medida en que sea extraído el universal ya presente en la experiencia; el universal por el que se da unidad a la multiplicidad e identidad a la diversidad. Mediante el desvelamiento reconstructivo de tales universales se produce el

logos técnico y científico (*téchne* y *epistéme*). El proceso por el que pasamos desde la sensación y percepción hasta la manifestación del universal a través de todas las potencias del alma se llama *inducción* (*epagogé*). Así, pues, aunque sentimos y percibimos lo particular e individual, la sensación nos

abre a lo universal. Este proceso de extracción de lo universal a partir de la experiencia se ha llamado

abstracción. Es un método para avanzar en el conocimiento profundizando en el contacto primordial con

la realidad. Y ahí está el principio del conocimiento técnico y científico, ya que a partir de muchas observaciones experimentales conseguiremos nociones universales sobre los casos semejantes.

El ser humano se eleva sobre el resto de los animales debido a esta capacidad de abrirse desde la sensación a lo universal y al raciocinio (*logismós*). El logos, capaz de universalidad, ordenación racional y argumentación, se desarrolla en la técnica y en la ciencia; la primera en la esfera de la producción y la última en la del ser. Pero en los dos casos se aspira a un conocimiento diferente de la experiencia. Y no porque la experiencia sea inferior a la técnica en lo que concierne a la vida práctica de cada día (pues un hombre experimentado puede tener más éxito que un técnico), sino porque la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares y, en cambio, la técnica es un conocimiento teórico (*logos*) y universal, que puede aplicarse a los casos particulares.

Por consiguiente, Aristóteles considera más sabio al técnico que al hombre experimentado, ya que su entendimiento se abre y potencia en su aspiración congénita al saber. Sabe más quien sabe no sólo que algo *es*, sino también el *porqué* y las *causas* de lo que es. Por eso, el saber y el entender pertenecen más a la técnica que a la experiencia.

Lo que distingue al más sabio no es la habilidad práctica, sino la posesión de la *teoría* (*logos*) y el conocimiento de las *causas*. De ahí que también sea un signo distintivo del más sabio el *poder enseñar*.

Pues para enseñar hace falta conocer el porqué y las causas. Por tanto, los experimentados no son capaces de enseñar, puesto que ignoran las causas y el porqué; pero los técnicos han alcanzado un saber capaz de ser enseñado.

Pero no es posible acceder al saber técnico, ni a la ciencia, más que a través de la experiencia. Sólo por la experiencia llegaremos a estos saberes superiores, a los que el hombre aspira progresivamente dado su afán natural por entender. La tendencia al saber se desarrolla desde el *contacto* producido en la sensación hasta el *logos* expresado en la técnica y la ciencia, a través de diversas disposiciones que son propias del *alma* humana como principio vital. Es propio del ser humano desarrollar estas potencias. Porque el saber tiene a su base un *impulso* (*óreksis*), un deseo, una tendencia. El término de este impulso radical es alcanzar la verdad. Por eso hemos de considerar a continuación aquellas disposiciones propias del hombre para alcanzar la verdad.

1.2. Formas de saber y «estar en la verdad»

A juicio de Aristóteles, en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, que completa su exposición de la primera parte del libro I de la *Metafísica*, en la parte racional (*logos*) del alma hay cinco disposiciones (*hékses*) por las que se está en la verdad. Estas disposiciones tienen la virtualidad de realizar la verdad (*aletheuein*) y en esa medida son consideradas por Aristóteles como *virtudes intelectuales*. E igual que las virtudes éticas son disposiciones activas al bien, en el orden gnoseológico las virtudes son hábitos que conducen a la verdad, pues ésta es el término del conocimiento y del saber.

Pero la parte racional e intelectual del alma (como principio vital de todos los impulsos y actividades propios del ser humano en cuanto tiene vida) tiene dos vertientes *noéticas* en las que se persigue la verdad. Por una parte, aquella por la que *contemplamos* (*theoroumen*) los entes cuyos principios no pueden ser de otra manera; es la esfera epistémica o científica, centrada en la verdad teórica. Pero hay otra vertiente racional (intelectual y noética) que es *deliberativa* y calculadora, y que versa sobre lo que puede ser de otra manera, por consiguiente, estará centrada sobre la verdad

práctica.

Esas virtudes intelectuales o *dianoéticas*, (disposiciones por las que el alma puede disponer de la verdad) por las que se realiza la verdad teórica o práctica, son la técnica, la ciencia (*episteme*), la sabiduría práctica o prudencia (*phronesis*), la sabiduría (*sophía*) y la intelección (*nous*).

1.2.1 La técnica

Como ya hemos podido observar, se entiende aquí como un saber propio de las profesiones técnicas, que se basan en conocimientos especializados. Por eso, tiene un sentido más amplio que su traducción latina *ars* (Cicerón) y más bien se puede conectar con el uso moderno del término *teoría*, debido a que la técnica es un saber teórico-técnico, es decir, un saber universal aplicable a los casos individuales, pero con función técnica, ligada a la producción poiética (*poiesis*), al *saber hacer*. Aquí entrarían no sólo la pintura, escultura y música, sino también la medicina, la arquitectura, la estrategia de

la guerra y el arte de navegación. En este sentido hay que entender “aptitud para producir, una disposición productiva acompañada de razón verdadera”.

La *técnica* está estrechamente ligada a la *episteme*, por cuanto es más ciencia que la experiencia, ya que el técnico, el *technites*, sabe el porqué y las causas de algo, y, por consiguiente, ha llegado a un

saber universal que es capaz de enseñar mediante el logos. Lo que ocurre es que este rango *teórico* está volcado a la aplicación e intervención en lo que puede ser de otra manera; en cuanto *saber* se acerca a la ciencia, pero en cuanto este conocimiento se dirige a *producir* algo, se trata de un *saber hacer*.

Así, pues, la técnica es una *disposición racional poiética*, es decir, productiva, que tiene por objeto intervenir en las cosas que pueden ser de otra manera. Es una disposición racional para producir algo y

en cuanto lo consigue está en la verdad; es decir, el saber técnico es una disposición productiva (*poiética*) acompañada de razón verdadera, relativa a lo que puede ser de otra manera.

1.2.2. La prudencia o sabiduría práctica

Hay otro tipo de saber acerca de lo que puede ser de otra manera, que es la *prudencia* o sabiduría práctica. Esta versa sobre la *praxis*, es decir, sobre la actividad y *acción* humanas. Es una disposición

racional, con razón verdadera, sobre lo bueno y malo para el hombre (*disposición práctica*). (El hombre

prudente no dirige su acción aplicando de manera automática un conjunto de reglas, sino que es capaz

de deliberar y discernir qué es lo bueno y lo malo en cada situación particular). Por tanto, el fin es la buena acción (*eupraksía*) y la verdad práctica. La prudencia, pues, se guía por la *praxis* o conocimiento

práctico, que es un saber que orienta la acción y se alimenta de los resultados de la propia acción, es decir, de la experiencia.

1.2.3. La ciencia

En el ámbito socrático en que surge como término técnico la *ciencia* (*episteme*), ésta tiene un sentido cercano a lo que ya vimos como rasgos propios del saber técnico. Y esto se nota todavía en Platón y Aristóteles, quienes interrelacionan ambos tipos de saber en algunas ocasiones. En concreto,

Aristóteles toma como punto de partida de la determinación de los rasgos del saber científico el mundo

de la técnica. Así, efectivamente, el conocimiento científico es también un saber universal, por causas y

enseñable, que está en estrecha conexión con la experiencia.

En Platón las exigencias gnoseológicas de la *episteme* frente al conocimiento sensible habían conducido a contraponer dos órdenes separados en el ámbito del ser. La nueva vinculación entre las

facultades sensibles e intelectuales permite no separar la ciencia de la experiencia y evitar, además, el

dualismo ontológico. La *episteme* está unida al conocimiento de experiencia porque sin éste no hay ciencia; no hay, pues, ni separación ni confusión entre ambos ámbitos, sino colaboración en el conocimiento del ser.

La ciencia será un conocimiento universal, de lo necesario, por causas, desde los *principios* y enseñable. Por eso, podrá ser fundamentalmente un saber *demostrativo*, que intentará alcanzar los principios por los cuales explicar lo particular desde lo universal. Ya veremos cómo se podrá conocer, no

obstante, lo más universal y si también esto podrá ser demostrado o si hay otro tipo de conocimiento verdadero que no sea demostrativo.

Pero lo más propio de la ciencia (*episteme*) en sentido estricto es su carácter demostrativo (*apodeiksis*), ya que muestra la estructura interna de las cosas y sus conexiones. Nos proporciona una

«*intelección demostrativa*» que «*exhibe la interna necesidad de lo que no puede ser de otra manera*». Y

esto es posible porque conoce los *principios* desde donde es posible explicar lo demás. Para demostrar

hace falta conocer los presupuestos y su conexión necesaria. Para poder demostrar, pues, se requiere

un conocimiento universal y necesario. La ciencia es conocimiento de lo universal; y, aunque con esto se

acepta la exigencia epistemológica platónica, Aristóteles no la seguirá en sus implicaciones ontológicas

de lo universal. La *episteme* es conocimiento de lo universal y no de lo accidental, entendiendo por universal lo que pertenece a todos y a cada uno *por sí* y en cuanto tal. Es decir, lo universal se entiende

no sólo extensionalmente, sino también como lo *esencial* de cada individuo. La ciencia aristotélica tiene

la pretensión de dar con lo que algo es específicamente, en y por sí mismo. De ahí que uno de los elementos del conocimiento científico sean las *definiciones*; cuyo tratamiento ocupa gran parte del libro II

de los *Segundos Analíticos*.

Por consiguiente, el conocimiento universal de la ciencia es, además, conocimiento de lo necesario, de lo que no puede ser de otra manera, diferenciándose con ello de la técnica. La ciencia capta lo universal y necesario. Y esto se logra respondiendo al *porqué*, mostrando la razón de ser de las

cosas. Esta puede radicar en su esencia o en las conexiones causales. En último término, la llamada teoría de las causas de Aristóteles no hace más que mostrar los diversos tipos de por qué, los modos de

explicar y dar razón de las cosas. Aquí están las garantías del conocimiento universal y necesario. De este modo es posible sobrepasar el orden de la experiencia, sin renunciar al mismo, pero accediendo a

un nivel teórico de lo necesario, desde donde es posible dar cuenta (explicar) las demás cosas, respondiendo así a la pregunta por el porqué.

Por ser demostrativo, explicativo, por causas, universal y necesario, el saber científico es una *disposición demostrativa* de un conocimiento capaz de ser enseñado, ya que muestra las razones, las causas, los principios; es decir, es capaz de probar, mostrando intelectualmente desde dónde y por qué

se ha logrado tal conocimiento. Así, toda ciencia es susceptible de ser enseñada. Pero toda

enseñanza

parte de lo ya conocido; pues no hay aprendizaje sin saber previo. Aristóteles resolverá esta posible aporía sin caer en el innatismo platónico, ya que a su juicio en el alma de quien aprende hay disposiciones

en potencia que nos capacitan para tal conocimiento previo. ¿Cuáles son los caminos para tal conocimiento previo? O el razonamiento (sea de tipo silogístico o no), o la inducción (*epagogé*), como ya

vimos desde un comienzo, pues ésta es principio incluso de lo universal.

Este tipo de conocimiento, propio del razonamiento demostrativo de la *episteme*, difiere de la *dialéctica*, que es más un método de busca e investigación; y, por otra parte, tiene como punto de partida

premisas probables. Por lo cual es un raciocinio verosímil y propio de una *lógica* de lo probable. En cambio, el razonamiento científico, a diferencia del dialéctico, parte de premisas verdaderas hasta llegar

a conclusiones necesariamente verdaderas.

De todos modos, estas diferencias no significan que haya una incompatibilidad radical entre ambas (ciencia y dialéctica), sino que podrían considerarse complementarias.

Hasta aquí ha quedado claro que la ciencia es demostrativa. Pero ¿es el único conocimiento verdadero teórico? ¿Es que todo se puede demostrar? ¿No es insuficiente la disposición demostrativa

para conocer con razón verdadera? ¿No hace falta un conocimiento no demostrativo de los principios?

Si toda *demostración* ha de partir de premisas, tendrá que haber unas premisas primeras que sean los presupuestos de las demostraciones y que no sean, a su vez, resultado de demostración alguna. Estas premisas son los *principios*. Estos pueden ser de cada una de las ciencias particulares y

entonces son específicos de un ámbito determinado. Porque en Aristóteles no hay pretensión alguna de

una ciencia única o unificada, con principios comunes desde donde se deriven los contenidos de todo el

conocimiento científico. Cada ciencia tiene principios, definiciones e hipótesis propios, específicos, determinando así un ámbito objetivo específico. ¿Cómo se conocen los principios? Por inducción y silogismo.

1.2.4. La intelección

Conocemos los principios por la intelección (*nous*). Es una intelección no demostrativa, por cuanto es el conocimiento de los principios desde los que se podrá demostrar. Se trata ahora del conocimiento

de los principios, del desarrollo científico por demostración. Los principios de la ciencia y de lo demostrable. Y éstos no se logran por vía demostrativa. La ciencia necesita proposiciones primeras y verdaderas que sean presupuestas para las demostraciones. Sin estas condiciones no es posible el conocimiento científico. Por consiguiente, dado que no todo saber puede ser demostrable, se exige racionalmente un conocimiento no demostrado (*anapódeikton*), por el que conocemos los principios. El tipo de conocimiento a que nos abre la intelección o *nous* es una captación noética fundamental que es imposible conseguir al margen del proceso de *epagogé*, a partir de las cosas sensibles. No hay

nada en el intelecto que antes no haya estado en el sentido. Pues algo así pasa también en el conocimiento intelectual de los principios, ya que en él intervienen todas las potencias cognoscitivas desde la sensación y percepción (*aisthesis*) a través del proceso de *epagogé*. Sin este proceso no habría

posibilidad de intelección, pero ésta no se reduce a lo anterior, sino que tiene su modo peculiar de

saber:

la aprehensión intelectual de los principios más universales y necesarios, desde los cuales se podrá demostrar.

Algunos han hablado de una visión evidente, basándose en algunas expresiones especialmente de *Tópicos*. Pero tal vez fuera más conveniente recordar que el proceso por el que Aristóteles exige el

conocimiento de los principios es una argumentación, mediante la cual patentiza que los principios son

las condiciones de posibilidad de la demostración (un caso paradigmático es el del principio de nocontradicción

en *Metafísica*, IV, 4). Por consiguiente, cabría hablar de una *evidencia mediada*

reflexivamente, pues los principios pueden captarse por el *nous* mediante un proceso reflexivo bajo ciertas condiciones.

La *episteme* exige, pues, un conocimiento de los principios, un conocimiento verdadero no demostrativo, que es la *condición de posibilidad* de la ciencia. Y ésta es una exigencia en el orden de *fundamentación* del conocimiento científico. Para fundamentar el conocimiento científico se requiere el

nous, la intelección de los principios.

1.2.5. La sabiduría

Pero cuando logramos un saber que une las exigencias de la ciencia y engloba las aportaciones del *nous*, estamos ante otro tipo de saber que Aristóteles denomina *sabiduría* (*sophía*). Veremos que éste es el camino de la filosofía y de la denominada *ciencia* que se busca. Porque es aquella ciencia que

da cuenta también de sus propios principios, y, por consiguiente, exige el orden de *fundamentación*, que

desborda las conexiones demostrativas, pues el conocimiento verdadero no se reduce a la disposición

demostrativa.

La sabiduría es el mejor de los modos de conocer, pues el sabio no sólo conoce lo que deriva de los principios, sino que atiende también a la verdad de los mismos. La sabiduría es intelección y ciencia

de lo más excelente por naturaleza. Por consiguiente, tanto por su modo de saber como por su objeto, la

sabiduría es el tipo de conocimiento que Aristóteles instituye como propiamente filosófico.

Si habíamos comenzado nuestra exposición recordando el comienzo de la *Metafísica*, con la alusión al *amor a los sentidos*, éste se transforma, tras el desarrollo del conocimiento en todas sus vertientes, en *amor a la sabiduría: filo-sophía*.

ÉTICA 7

La ética de Aristóteles se opone a la doctrina de la idea de bien de Platón y al intelectualismo moral socrático porque el conocimiento aun yendo más allá de la experiencia comienza por ésta.

Puesto

que los hechos no pueden ser sometidos a un *a priori* como en Platón, Aristóteles se opone a la identidad: virtud / saber que enseñaba Sócrates y fundamenta la ética como algo ajeno a la metafísica y

considera que su objeto es definir el bien del hombre, pero un bien realizable.

El hombre, como todo ente, tiene movimientos que le son propios en tanto que hombre. Cada arte, cada investigación, así como cada acción y cada elección, están hechas con vistas a un *fin* (*télos*) que nos parece bueno y deseable: el fin y el bien coinciden. Los fines de las actividades humanas son múltiples y algunos de ellos son deseados solamente en vista de fines superiores, (así, en la producción

de un instrumento médico, éste es el fin, pero sólo por cuanto se da de antemano la medicina como fin del instrumento, y ésta a su vez sólo es fin en virtud de su fin, que es la salud). Pero para que este proceso no se continúe hasta el infinito, debe existir un fin supremo, que es deseado por sí mismo, y no solamente como condición o medio para un fin ulterior, y del cual dependan todos los otros. La pregunta va a ser, pues, en qué consiste la esencia del bien moral. De acuerdo con el constante sentir de los pensadores griegos la respuesta unánime va a ser: la eudemonía es el sumo bien (la ética griega es, en general, una ética de bienes). También Aristóteles considera que este fin es la **eudemonía**. Pero, ¿en qué consiste la *eudemonía* para el hombre? Frecuentemente se traduce *eudemonía* por *felicidad*, pero su significado es mucho más amplio. Otros conceptos como *bienaventuranza*, *dicha*, estar favorecido por un buen *daimon*, tener parte en un buen destino etc., recogerían matices que no están presentes en *felicidad*.

En vistas a los sentidos descritos, la ética va a tener como tarea fundamental esbozar un modo de vida del cual podamos razonablemente esperar que nos conduzca a la dicha. En este contexto, ser feliz

va a ser equivalente a “*vivir bien y obrar bien*”⁸

Para Aristóteles, todo ente tiene *un* fin, que es su ser mismo (*telos* en el sentido de *ousia*), a partir del cual son fines todos sus fines. Dado que el «ser del hombre» es pertenecer al *lógos*, «tener *lógos*», el

bien del hombre consistirá en asumir esa pertenencia. De este modo, la felicidad va a ser el bien supremo del hombre

Aristóteles, según su costumbre, se aplica a aducir y valorar las opiniones de otros en este terreno, rebatiéndolas en la parte que no le agradan:

· Así, considera que no puede hacerse consistir la felicidad en el placer⁹ y en el gozo, pues esto estaría también al alcance del animal y nuestro bien no pasaría de un bienestar corpóreo; nada habría entonces en el mundo valioso del hombre esencialmente superior a lo que tenemos en el buey, por ejemplo. Si la felicidad se ha de poner en el placer, tendríamos que proclamar con encomio la dicha del buey que padece en un campo de guisantes, había dicho ya Heráclito.

⁷ Junto con la Política, ciencia práctica que precisa de la virtud de la prudencia y, por ello, diferente de las

ciencias teóricas (Física, Matemáticas y Metafísica)

⁸ Ética a Nicómaco, I, 2, 1095a

⁹ Cuando se trata del placer, hay que distinguir fundamentalmente entre placer en el sentido de placer

impelente a algo (como su motivo), equivalente a deseo, concupiscencia, y placer en el sentido de dicha

beatificante sobre algo. En el primer sentido, el placer es un mero devenir y tiene su fin exterior a él. El

placer en el segundo sentido, cuando se realiza de un modo connatural, es bello y bueno y trae consigo

agrado. Y cuanto más auténtica y natural es una cosa, una determinada acción, tanto más beatificante

resultará. Consiguientemente no cae el placer bajo la categoría de lo indeterminado, sino que está esencialmente determinado por la actividad que le sirve de base. Con ello llega Aristóteles a una jerarquización de placeres correspondiente a la jerarquía de los bienes y valores del ser en cuestión.

En la cima está el placer vinculado al puro pensar; le sigue el placer enlazado con las virtudes éticas; y en el último grado están los placeres sensibles corpóreos, en la medida en que éstos se hacen necesarios, es decir, corren por los cauces y según la medida prescritos por la naturaleza misma. De lo dicho se advierte claramente que el placer para Aristóteles no es algo primario, no constituye un principio sino que desempeña exclusivamente una función de acompañamiento de aquellas actividades que llevan en sí incluido el placer.

Crítica al hedonismo. 10 El placer no puede ser el objeto de la Ética porque es parte constituyente (pero parte al fin) de la actividad humana espontánea, del libre florecimiento del hombre como ser activo 11 , y por ello no es independiente. Cuando el placer se contempla como fin, Aristóteles habla de *hombres vulgares que se muestran completamente serviles al preferir una vida de bestias*. Queda, pues, claro que la palabra *placer* en Aristóteles no se refiere tanto a un tipo determinado de sensación cuanto a la conciencia del libre despliegue de nuestra actividad.

- Honor. Significa tanto los cargos políticos de prestigio como la consideración social que los acompaña. Pero honor no es autosuficiente porque solo adquiere su verdadero sentido cuando va acompañado del mérito. Tampoco el honor que acarrea la estimación y la prestancia en la vida pública ante las gentes, ha de ser el constitutivo de la eudemonía humana; pues si el honor no es algo que está puramente a merced del consentimiento más o menos convencional de otros, sino que radica y se funda en lo interior del hombre, entonces habrá que procurar la bondad para que se sigan justificadamente aquellos efectos sociales exteriores, y así el honor no será el fundamento de nuestra eudemonía, sino que la interna bondad moral será el fundamento del honor.

- Tampoco la felicidad va a consistir en la posesión de riquezas.

- Alcanzar las ideas inteligibles (Platón). Porque para Aristóteles los bienes alcanzables por la *eudemonía* son los alcanzables en esta vida, pero esto es precisamente lo que niega la teoría de las ideas, que dice que los bienes alcanzables en esta vida lo son por referencia a la IDEA del BIEN. 12

La teoría aristotélica de la *eudemonía* hay que entenderla como *lo que siempre es buscado por sí mismo y no como medio de*. Por tanto, lo **autosuficiente**, entendiendo por tal *aquello que por sí solo hace deseable la vida y no necesita de ninguna otra cosa*. 13 ¿Qué podría ser eso? La realización de las

capacidades propias del hombre. Problema: ¿Cuáles son esas capacidades? Sin duda las que tienen su

raíz en la **RAZÓN** (*logos*) 14 : *la vida en cuanto **actividad** de la parte racional del alma* 15 .

[Recaltar:

Actividad, nunca pasividad]

10 *Ética a Nicómaco*, VII 12-15 y X 1-6

11 Precisamente por consistir en actividad es placentera la felicidad. Pues aunque, por su concepto, el placer

parece consistir más en el reposo que en el cambio, en el hombre el placer va ligado de modo especial

con la actividad: es, por así decir, su coronamiento, su florón. El placer acompaña a la actividad *como la*

belleza a la juventud. No, por cierto, a cualquier actividad, sino a aquellas que son espontáneas y naturales, las que van en el sentido del cumplimiento y adquisición de las excelencias características del

hombre.

12 Crítica a la Idea de Bien *Ética a Nicómaco* I, 4.

13 *El bien perfecto parece, pues, ser autosuficiente. Pero no entendemos por autosuficiencia el vivir para sí*

sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y

conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social.

Ética a Nicómaco I, 5, 1097b

Nótese que ese bien o ese conjunto de bienes ha de ser alcanzable en esta vida terrena. Pero precisamente esto sería lo denegado por la doctrina de las Ideas en aplicación al terreno ético. Pues, de

acuerdo con ella, los bienes alcanzables en esta vida no son tales sino por referencia a una Idea subsistente de bien. Ahora bien, esta conclusión tendría consecuencias desastrosas, tanto en el terreno

de la práctica, puesto que equivaldría a sustraer a la idea de felicidad su carácter de verdadero imán de

nuestra acción y conformadota de nuestra vida; en el terreno metodológico, en cuanto nos desviaría de la

atención a los fenómenos concretos: los diversos caracteres humanos y sus modos característicos de intentar plasmar la felicidad. Inspirado en esto está el famoso proverbio: *amicus Plato, sed magis amica*

veritas.

14 El significado predominante de *logos* en los escritos éticos de Aristóteles es el de razón reflexiva y

calculadora, la que es capaz de establecer estrategias y vías de acción, y cuya principal tarea consiste en

la gerencia de las acciones humanas. Así que, cuando Aristóteles habla de la razón como característica

especificadora del hombre, no debemos pensar en nada excesivamente elevado y abstracto, sino en aquella actividad alerta del espíritu que hallamos constantemente en los casos mejores de las transacciones sociales, las actividades profesionales y políticas, etc.

15 *Ética a Nicómaco*, I, 6

“Es interesante observar cómo Aristóteles está completamente convencido de que la felicidad y el bien supremo no pueden consistir en otra cosa que en *actividad*, y nunca en un estado de pasividad satisfecha. (Hablamos evidentemente de la felicidad humana; otra cosa muy diferente habría que decir al hablar de la felicidad divina, que consiste justamente en el reposo y la identidad consigo mismo. 16) En el hombre, podríamos decir, la felicidad consiste siempre en el esfuerzo consciente para llegar a ser su mejor posibilidad. Sin duda, en esta convicción aristotélica juega una parte importante el principio de teleología; pues todas las cosas -al menos, en el bajo mundo terrestre- se cumplen en su tensión para realizar del mejor modo posible su esencia. Pero no sería infundado el sospechar que en ella se expresa también ese gusto por la acción característicamente griega que ha significado una revolución tan importante en la historia de la humanidad, desde la política hasta el arte y las técnicas más variadas”.

La actividad racional es la actividad reflexiva del espíritu con vistas a orientar correctamente nuestra acción. Es lo que podría llamarse sabiduría práctica (*phrónesis*).

Pero ¿qué pasa con la actividad teórica de la razón, con la contemplación (*theoría*)? ¿Qué papel juega en la vida moral? 17 Hay que recalcar la importancia de la contemplación en Aristóteles

“Aristóteles trata de la contemplación tanto en *Ética a Nicómaco* como en *Ética de*

Eudemo, al final de los tratados respectivos. Ello nos indica ya el papel que Aristóteles desea

atribuirle. La contemplación es en cierto modo la culminación de la vida humana, aquello que en última instancia da un sentido a todo el ajetreo en que ella consiste. También sería de suyo la verdadera felicidad; pues sería la actividad pura de aquello que en nosotros hay de más elevado, aquello que en nosotros es capaz de entrar en contacto con lo divino. Por lo demás, la contemplación reuniría, y de manera eminente, todas las calificaciones que exigíamos del supremo bien: sería la más autosuficiente, la más completa en sí misma y plenamente satisfactoria, la más independiente de las condiciones materiales”.

Aunar la sabiduría práctica con la contemplación sería en lo que consistiría la *areté* 18 (excelencia o, más impropriamente, virtud). Para Aristóteles, *areté* va a designar preferentemente cualidades internas

(es decir, cualidades que se conciben como profundamente enraizadas en la persona y definitorias de

ella: cualidades del carácter) y no ya las cualidades exteriores, como la belleza, la fuerza física o la habilidad retórica.

La *areté* 19 consistiría en la interiorización de esas cualidades del carácter (*ethos*) a las que coadyuvarían las excelencias de la inteligencia y esas excelencias del carácter constituirían un modo de

16 *Ética a Nicómaco*, VII, 15

17 La actividad más excelente sería aquella que permitiese un desarrollo equilibrado de las virtudes morales,

fundamentado en la vida contemplativa (**la actividad más excelente sería la vida contemplativa**), en la

medida en que la vida práctica tiene su finalidad en la teoría y está encaminada a ella.

18 La palabra *areté* tiene una larga historia. Originariamente es la cualidad, o cualidades, que distinguen a

los nobles o jefes del conjunto del pueblo: el valor guerrero y las proezas físicas, ante todo. Son, por tanto, las características de la persona que destaca en la actividad socialmente más importante en los

tiempos de turbulencia feudal: el liderazgo guerrero.

A medida que evoluciona la vida social y política del pueblo griego, y que la organización feudal es sustituida por la ciudad (*pólis*), varían también las cualidades que se consideran modelos de excelencia

humana: la habilidad política, la capacidad retórica, la observancia de la ley constituyen las *excelencias*

(*aretai*) más preciadas.

La instauración democrática, por un lado, y la interiorización ética llevada a cabo por Sócrates, por otro,

han conducido finalmente a una cierta *espiritualización* de las cualidades que se consideran excelentes: la

justicia, la moderación, la prudencia, etc., deben ser las cualidades propias del hombre democrático, que

vive sobre la base de la concordia entre los ciudadanos. Este es el momento en que precisamente se inserta Aristóteles.

MONTOYA- CONILL *Aristóteles: Sabiduría y Felicidad*, pág. 127

19 “Aunque *espiritualizada*, en la noción de *areté* sigue la tiendo la competitividad griega, la lucha por ser el

mejor. (A esta moral centrada en la competencia por la excelencia, se la ha llamado **moral agonal**, porque tiene su modelo en el *agón*, o juego atlético). El griego de la época clásica concibe la moral siempre como búsqueda de la excelencia, o, si queremos, como huída de la mediocridad.

Ciertamente

Sócrates, al hacer a la propia conciencia (y no a los demás) juez de la excelencia, ha contribuido a

eliminar las peores consecuencias de esta moral agonal. Sin embargo, seguimos oyendo el tono ser que se expresa en la acción (*praxis*), acción que habría que entender como el conjunto de aquellas actuaciones del hombre que ponen de manifiesto no su habilidad técnica (no la técnica de un pastelero o de un cirujano) sino el modo verdadero de su estar en el mundo: sus verdaderas relaciones consigo mismo y con los otros, con la realidad social y con el orden divino, en una palabra, su concepción real de

la felicidad, que debe brotar espontáneamente en nosotros, ser *habitual* en nosotros.

El hábito es una categoría intermedia entre el carácter y la acción: el carácter de una persona se articula en sus hábitos y estos se ponen de manifiesto en las acciones.

“De nuevo tenemos que llamar la atención sobre las dificultades de la traducción. *Hábito* tiende a dirigir nuestra acción hacia el carácter repetitivo, reiterativo, de la acción; el término griego *heksís*, por el contrario, orienta el pensamiento más bien hacia el aspecto de tener una actitud firme en determinadas situaciones, actitud de la que fluyen espontáneamente nuestras respuestas. Decir de alguien que tiene el hábito (en el sentido de *esquís*) de la templanza no significa tan sólo predecir que repetirá cierto tipo de acciones (u omisiones), sino más bien mantener que su actitud interna (sus modos de sentir y de imaginar) frente a ciertos estímulos (la bebida o los estímulos sexuales, por ejemplo) es tan firme que se expresará en determinados comportamientos (abstinencia en ciertas ocasiones, etc.). En la doctrina aristotélica del hábito (debemos tenerlo bien presente al oír la palabra) es más importante el arraigo de la actitud interna que la repetición de las acciones, pues aquella es la fuente de éstas.

Por todo lo dicho, **excelencia de carácter** es:

“una actitud firme y orientada hacia la decisión; se halla colocada en aquel punto medio que es verdaderamente medio con relación a nosotros y que está establecido por una reflexión (lógos) correcta (a saber, por el tipo de reflexión con la que el hombre dotado de sabiduría práctica lo determinaría). 20

y tiene los siguientes elementos, según la definición anterior:

· **Actitud** firme permanentemente adquirida (no es un estado natural innato) en virtud fundamentalmente de inteligencia (lo que excluye la mera repetición de actos) y de esfuerzo personal²¹ y orientada hacia la decisión. La diferencia entre acción y decisión consiste en que “el análisis de la decisión se centra en su momento inicial: *la decisión (proaíresis)*.[...] No todas las cosas que hace el hombre pueden ser consideradas acción (*praxis*) suya, si por *acción* entendemos aquella actividad que pone de manifiesto el *carácter (éthos)* de la persona, es decir, su postura consciente y voluntaria frente a toda la realidad. Para que lo que hacemos sea verdaderamente acción nuestra debe enraizarse en una decisión (*proaíresis*). La decisión es, por tanto, el momento fundamental de la acción; y es claro que la excelencia del carácter está orientada hacia la toma correcta de decisiones”.

competitivo *aristocratizante*, en muchas de las excelencias del carácter que Aristóteles ensalza, tales como la magnificencia, la magnanimidad, etc.

Esta es la razón por la que hemos traducido sistemáticamente *areté* por *excelencia*: para guardar este

aroma de búsqueda de la propia perfección, en todos los terrenos y no solo en el moral, que tiene la ética

griega. A nuestro entender, la traducción usual por *virtud* corre el riesgo de *espiritualizar* excesivamente a

areté en el sentido del altruismo y la abnegación. Haría de la ética griega una ética cristiana *avant la lettre*. Es el cultivo de todas las excelencias humanas, y no sólo de las que dicen relación altruista al prójimo, lo que preocupa fundamentalmente a Aristóteles. “

MONTOYA- CONILL Aristóteles: *Sabiduría y Felicidad*, pág. 128

20 *Ética a Nicómaco*, II, 6

21 Adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo, como en el caso de las demás artes... Así, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes... Así también los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir costumbres, y ésa es justamente la intención de todo legislador.

Ética a Nicómaco, II, 1

Hay que tener claro que la disposición de las virtudes éticas se refiere a la **elección**, no a la deliberación; por lo tanto es una disposición de nuestra voluntad y no de nuestra razón. 22 Toda decisión va precedida de deliberación y es fruto de la deliberación por estar penetrada por la razón calculadora (*lógos*) y por el pensamiento discursivo (*dianoia*).

· **Aspecto de mediación individualizada** entre dos extremos deficientes y, en relación a ellos la excelencia va a consistir en una *actitud firme en aquel punto medio que es verdaderamente medio con relación a nosotros*.

“Cada una de las excelencias del carácter tiene, según Aristóteles, un dominio especial dentro del campo del comportamiento humano: la valentía hace referencia al comportamiento en caso de peligro; la templanza, al comportamiento ante los estímulos de la vitalidad, etc. En todos los casos, el comportamiento correcto en cada dominio consiste en un equilibrio entre el comportamiento cobarde y el temerario; en el caso de la templanza, entre un ascetismo exagerado y el desenfreno, etc. Ahora bien, ese punto de equilibrio no es igual para todos, sino que se encuentra individualizado. Para conocer cual debe ser mi comportamiento correcto en el combate, por ejemplo, no basta con conocer cuál es el comportamiento correcto en general, sino que tengo que tener en cuenta mis propensiones naturales, mis inclinaciones, sentimientos, etc. Lo que en una persona naturalmente osada sería quizá un comportamiento de un valor normal, puede resultar temerario para otra persona de temperamento más tímido.”

Nótese que no sólo la excelencia en sí es un término medio, sino *mi excelencia* es un **término medio individualizado** 23 o sea, relativo a nosotros mismos. La intención general es clara: subrayar los elementos de inteligencia práctica, de cálculo (*logismós*), de utilización inteligente de las propias posibilidades y de juicioso conocimiento de sí que tiene que existir en toda vida humana consciente, y, por tanto, también en la vida moral. De acuerdo con esta doctrina, todas las faltas consisten en el exceso o el defecto de una cualidad que si está presente en el grado moderado es una virtud

No es necesario decir que la defensa de *la individualización* de la excelencia de carácter no tiene nada que ver con el relativismo, 24 porque las posibilidades de excelencia a las que se refiere Aristóteles no son cualesquiera que me apetezca forjar, sino las posibilidades de *verdadera* excelencia, aquella que encaja en el orden del mundo (orden que recoge también las exigencias de la justicia).

· **Sabiduría práctica (*phrónesis*)** 25.

22 Aristóteles define la **virtud ética** como «un estado del individuo a quien concierne la elección, situado en un punto medio relativo a nosotros mismos, determinado por un principio racional en la dirección en que lo determinaría el hombre prudente»

Ética nicomaquea II, 6

23 *La excelencia de carácter tiene que ver con pasiones (pathos) y acciones, y en ellas se da el exceso, el*

defecto y el término medio. Así en el temer, en el atreverse, en el desear con apetencia, en el enfadarse,

en el compadecerse, y en general en sentir placer o displacer, caben la exageración y el defecto, y ninguno de ellos es correcto. Pero el sentir estas cosas cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que es debido, eso es aquel punto

medio y a la vez lo más noble, eso constituye la excelencia del carácter.

Ética a Nicómaco, II, 5

24 Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el

adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas

en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos.

Ética a Nicómaco, II, 6

25 Pierre Aubenque traduce *phronesis* por prudencia. Este autor considera a la prudencia como un saber de

lo contingente que permite al ser humano abrirse camino entre dos frentes: el azar fundamental del nacimiento, que hace que las dotes naturales para la acción virtuosa no estén repartidas por igual, y el

azar residual de la acción, que hace que los resultados de esta ésta nunca sean del todo previsibles.

A la

deriva, abandonado a su suerte, la prudencia es el saber que permite al hombre reducir al máximo los

límites de lo imprevisible. La prudencia sería entonces, a los ojos de Aristóteles, esa capacidad intelectual

imprescindible para orientarse frente a los embates de las circunstancias.

La doctrina de la *sabiduría práctica* constituye la clave de toda la teoría aristotélica de la excelencia moral. Su papel fundamental consiste en establecer ese punto medio (tanto en nuestro modo de sentir como en el de actuar) en cuya búsqueda consiste la excelencia moral.

Sin ella, no sólo erraremos en nuestro comportamiento exterior, sino que tampoco podremos alcanzar la actitud interna adecuada, el equilibrio correcto de nuestros sentimientos y pasiones.

Ante todo, Aristóteles mantiene que la vida moral es una cuestión en la que la inteligencia tiene un importantísimo papel y que plantea los problemas morales de esta forma: ¿cómo lograré realizar, con los materiales que tengo, las mejores posibilidades de excelencia que hay en mí?

La ética aparece entonces como una tarea positiva de armonización de las posibilidades humanas. Por ello, la sabiduría práctica debe ocuparse con todas las posibilidades de vida que sean compatibles con el orden básico, con el orden de la justicia.

Verdadera excelencia de la inteligencia, es a la vez excelencia del carácter: lo verdadero y lo correcto, el ser y el deber, aparecen unidos a ella de manera inextricable. En cuanto excelencia de la inteligencia, nos desvela el verdadero bien del hombre, la felicidad, así como las excelencias del carácter que forman parte de él; nos muestra igualmente los medios por los que podemos alcanzarlo: por la realización individual de las excelencias del carácter. Pero toda esta tarea intelectual de desvelamiento la realiza tan sólo en cuanto es a la vez una excelencia del carácter. La misma referencia al bien supremo es tan sólo posible si la sabiduría práctica guarda el gusto de este bien. De aquí que la sabiduría práctica no pueda cumplir su función sin la templanza (*sophrosyne*). Los juicios de la sabiduría práctica no son como los de la matemática, que no son perturbados por la perspectiva del placer o del displacer. Por el contrario, los juicios prácticos pueden ser ampliamente perturbados por tal perspectiva, puesto que lo que establecen es que tal modo de actuar es adecuado para tal fin; si el hombre, perturbado por la perspectiva del placer o displacer, pierde la percepción clara del fin y ya no ve la necesidad de hacerlo todo con vistas a él, su juicio práctico resulta inevitablemente pervertido. La templanza, al disponernos a moderar y controlar la experiencia del placer, *conserva a la sabiduría práctica entre phronesis y sophrosyne.*

La sabiduría práctica se parece más a la habilidad práctica (*deimótes*), la que se despliega en los negocios y en la política, que a las formas generales del conocimiento, como la ciencia, la intelección o la sabiduría. Se distingue de aquella ciertamente por su orientación hacia el bien

supremo, y no hacia objetivos más limitados, como la adquisición de riquezas, el triunfo social, etc., pero se asemeja más a ella que a los conocimientos generales en su modo concreto de proceder, en el afán de tomar en cuenta el mayor número posible de circunstancias concretas.²⁶ Así pues, Aristóteles pone la esencia de la eudemonía, y con ello el principio del bien moral, en la perfecta actuación del hombre según su actividad específica. El hombre, por tanto, si se comporta según

su naturaleza y cumple los cometidos fundados en su esencia, llenando así el sentido de su ser, le llamaremos bueno y al mismo tiempo dichoso. En consecuencia, la pertenencia a la que hacíamos referencia más arriba no será, desde luego, la vida vegetativa, que le es común con las plantas, ni la vida

de los sentidos, que le es común con los animales, sino solamente la vida de la razón. Así el hombre sólo será feliz si vive según la razón; y esta vida es la **virtud**. El estudio de la felicidad se transforma, pues, en el estudio sobre la virtud. (Bajo el nombre de virtud comprende Aristóteles lo que designamos

hoy con el nombre de valores). Los bienes exteriores, como las riquezas, el poder o la belleza, pueden,

con su presencia, facilitar la vida virtuosa o volverla más difícil con su ausencia; pero no pueden
26 Podría pensarse, por tanto, que Aristóteles sostiene dos concepciones diferentes de la felicidad.

Por un

lado -a la luz de EN, X 7-8-, la felicidad consistiría en la *teoría* o actividad contemplativa, a la cual están

subordinados el resto de los bienes, incluidas las virtudes morales. Por otro lado, la felicidad consiste en

la actividad práctica, con el ejercicio de virtudes como magnanimidad, la valentía, la justicia, la templanza,

etc. El Bien reside en el mero ejercicio de la virtud a través de la *praxis* gobernada racionalmente por la

prudencia.. Estas dos concepciones no serían excluyentes, sino complementarias pues para Aristóteles el

fin último de la vida humana consiste en usar adecuadamente la razón, y dicho fin puede alcanzarse de

dos maneras distintas: Primeramente, y de manera ideal, consagrándose a una vida filosófica y haciendo

de la contemplación el supremo objetivo de nuestras acciones; pero si este tipo de vida no pudiera llevarse a cabo, la mejor actividad posible sería el ejercicio generalizado de las virtudes morales en el

escenario político.

La virtud y la maldad dependen solamente de los hombres. La virtud va a depender de la elección de los medios que se hace en vista del bien supremo. Es, pues, libre para el hombre. Y el hombre es libre en cuanto es “el principio y el padre de sus actos como de sus hijos”; y tanto la virtud

como el vicio son manifestaciones de esta libertad. El saber moral tiene por objeto las “cosas prácticas”

que, por naturaleza, tienen algún “error” y, en virtud de ello, son contingentes; con ello el saber moral

tiene la perspectiva de lo que puede ser de otra manera. Por ello Aristóteles va a apelar al hombre prudente, al justo medio dado que no es posible eliminar la contingencia.

La virtud

No es Aristóteles un fanático de la virtud. Los valores éticos y espirituales constituyen, sí, el auténtico fundamento de la eudemonía, pero para ser ésta perfecta y completa, deberá añadirse a las

internas cualidades del hombre una serie de bienes exteriores. Tales son el nombre, nacimiento, plenitud

y madurez de vida, bienestar y ausencia de cuidados, exención del trabajo servil que se ven necesitados

a ejercitar los artesanos y hombres de negocios, posición social digna, hijos y familia, amigos, salud corporal, belleza, vida social y cultura. Todo esto, bienes tanto internos como externos constitutivos de la

eudemonía, debe poseerlos y **actuarlos** el hombre. No sólo poseerlos porque la eudemonía es para Aristóteles **acción**. Y todo esto a lo largo de toda la vida, de manera que no es bueno y feliz el hombre

que sólo por un breve espacio de tiempo vive de aquel modo, sino cuando aquel género de vida ha llegado a hacerse un estado duradero; pues «una golondrina no hace verano».

La virtud es para Aristóteles «aquella actitud de nuestro querer que se decide por el **justo medio** (*mesotés*), y determina este medio tal como suele entenderlo el hombre inteligente y juicioso» (*Eth. Nic.*

B, 6). Dicho de otro modo, virtud es el natural obrar del hombre en su perfección. Y puesto que la naturaleza específica del hombre consiste en su ser racional ²⁷, y este ser racional se escinde en pensar

y querer, tenemos ya con ello los dos grandes grupos de virtudes: las virtudes dianoéticas y las virtudes éticas.

· Virtudes dianoéticas.

Estas virtudes son las perfecciones del puro entendimiento, propias del alma racional. Para Aristóteles, del mismo modo que en la parte irracional del alma se encuentran la parte nutritiva y la parte apetitiva, la parte racional posee también dos funciones: una parte es la que denomina como *científica* (contempla realidades que no pueden ser de otra manera [necesarias]) y la otra es denominada como *calculativa o deliberativa* (contempla realidades contingentes que pueden ser de otra manera a como son y respecto de las cuales es posible la elección). Tanto la parte *científica* como la *calculativa* pertenecen a la parte racional del alma pues ambas persiguen la consecución de la verdad. Lo que sucede es que la *científica* persigue la verdad lógica o puramente intelectual, mientras que la *deliberativa* persigue la verdad que está de acuerdo con el deseo racionalmente recto. Es la diferencia que existiría entre el lógico, el prudente o el artista. Todos poseerían virtudes intelectuales ya que persiguen la consecución de la verdad (intelectual) y no, necesariamente, el ser templados o generosos (verdad moral). Ahora bien, según Aristóteles, la verdad intelectual que persigue el lógico o el artista se diferencia en que, en el segundo, su realización no es algo uniforme y necesario como en el caso de una derivación lógica en donde su conclusión sí lo es. De todos modos, la realización artística es algo intelectual porque llevarla a cabo exige determinados conocimientos que no serían necesarios para llevar a cabo la realización de las virtudes morales. Es importante entender que, según Aristóteles, no sólo hay virtudes intelectuales que son diferentes entre sí; sino que también el que tales virtudes intelectuales, aún siendo diferentes entre sí, no son morales sino intelectuales.

La parte científica del alma se refiere, por tanto, a realidades que no pueden ser de otra manera (necesarias). Lo que sucede es que a tales realidades necesarias la ciencia se refiere a ellas bajo tres modos o formas:

1. De forma inductiva: de lo particular se llegaría a lo general.
2. De forma deductiva: de lo general se llega a lo particular.

²⁷ Cuando el conocimiento es malo o incluso inexistente, pero el corazón, a pesar de ello, se comparte bien,

podrá según Aristóteles existir bondad, pero no virtud, ya que falta el fundamento, o sea la razón, sin el

que la virtud no puede existir.

3. De forma intelectual: se refiere a los principios que no necesitan demostración, como sucedería, por ejemplo, con el principio de contradicción.

En relación con la parte científica del alma las virtudes intelectuales serían:

La **sabiduría** (*sofía*) es el grado más alto de la ciencia. Abarca la ciencia (inductiva y deductiva) y el intelecto. El sabio es aquel que posee ciencia e inteligencia al mismo tiempo, y que sabe no sólo deducir los principios, sino juzgar su misma verdad.

La **ciencia** (*episteme*) en cuanto capacidad demostrativa (*apodíctica*) tiene por objeto lo que no puede suceder diferentemente de cómo sucede, es decir, lo necesario y eterno. Abarca, pues, el conocimiento de lo inductivo y de lo deductivo.

En definitiva, su función es el conocimiento de lo universal y necesario a través de la demostración. La lógica es su método. Se llega a ella partir de unos principios que proporciona el *nous*.

El **intelecto** (*nous*) es la capacidad de comprender los primeros principios de todas las ciencias, que precisamente por ser principios no forman parte de la misma ciencia; supone, pues, el dominio de los principios que no necesitan demostración.

En definitiva, gracias a él conocemos los principios de modo inmediato, es decir, intuitivo. Se aprehenden los primeros principios (*arjai*), que son supuestos de la ciencia.

Por su parte, la parte calculativa o deliberativa de la parte racional del alma supone la búsqueda de la verdad según deseo recto y se refiere a realidades contingentes. Tales realidades contingentes tienen un carácter *productivo* o un carácter de *actuación*. Las virtudes que se corresponden, según Aristóteles, con esta parte racional del alma son:

- El arte (*techné*) es la capacidad acompañada de razón, de producir algún objeto y atañe a la producción (*poiésis*), que tiene siempre su fin fuera de sí misma, y no la acción (*praxis*).

En definitiva es la capacidad de producir algo, la disposición por la que hacemos las cosas con ayuda de una regla verdadera: Saber hacer las cosas, saber el por qué, obrar con conocimiento de causa. Es enseñable. Universal

- La **prudencia** (*frónesis*) es la capacidad unida a la razón de obrar de forma conveniente frente a los bienes humanos; le compete determinar el justo medio en que consisten las virtudes morales. La *prudencia* es una virtud intelectual referida no a la producción sino a la actuación. Aristóteles la define como una *disposición racional verdadera y práctica de lo que es bueno para el hombre*. El fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción (*praxis*) no puede serlo.

En definitiva, disposición verdadera con ayuda de una regla que nos permite obrar en lo relativo a las cosas buenas y malas para los hombres. Se ocupa del bien del individuo, pero también de la familia y del Estado. Saber el modo de actuar del hombre. Es una actividad (*praxis*) y una virtud. Saber práctico

Hace hincapié Aristóteles en distinguir entre prudencia y sabiduría. Así, dice que mientras la prudencia se refiere a las cosas humanas y consiste en el juicio sobre la conveniencia, oportunidad y utilidad, la sabiduría se refiere a las cosas más altas y universales. La prudencia es siempre prudencia

humana que guía la conducta del hombre y no tiene valor para seres distintos o superiores al éste; la sabiduría es universal. Este es un punto en el que la diferencia polémica entre Aristóteles y Platón es más acentuada. Platón no distingue la sabiduría de la prudencia: con las dos palabras entendía la misma

cosa, o sea, la conducta racional de la vida humana, especialmente de la vida asociada. Aristóteles distingue y contrapone las dos cosas. La prudencia, lo hemos dicho, tiene por objeto las acciones humanas que son mudables y no pueden ser incluidas entre las cosas más altas; la sabiduría tiene por

objeto el ser necesario, que no está sujeto a ninguna eventualidad. Desde este punto de vista, la felicidad será *sofía*, y la aspiración a la felicidad *filosofía*.

- Virtudes Éticas

Estas virtudes tienen su campo de acción en el sometimiento del cuerpo y de sus apetitos al dominio

del alma. Aquí Aristóteles sigue la huella platónica que admitía en el alma una parte dominadora y una parte que se ha de dominar, rechazando la reducción socrática de toda virtud al saber. Pero ha de quedar claro que Aristóteles rechaza la identidad virtud / saber socrática así como a la doctrina de

la idea de Platón porque, aduce, los hechos no pueden ser sometidos a un *a priori* como defendía éste.

La virtud moral consiste en la capacidad de escoger el justo medio (*mesòtes, mediocritas*), adecuado a nuestra naturaleza, tal como es determinado por la razón, y como podría determinarlo el sabio. El justo medio excluye los dos extremos viciosos, que pecan uno por exceso, otro por defecto. Esta capacidad de elección es un poder (*dínamis*) que se perfecciona y refuerza con el ejercicio. Sus diferentes aspectos constituyen las diferentes virtudes éticas. Algunos ejemplos de ellas son:

La **amistad** es el centro entre el egoísmo y el desinterés.

La **dulzura** es el término medio entre la cólera y la apatía

La **esplendidez** es el término medio entre la extravagancia y la mezquindad.

La **gentileza** es el término medio entre el adulador (alaba a todos para dar gusto) y el grosero (insulta y se opone a todo).

La **gracia** es el término medio entre la bufonería y la rusticidad.

La **liberalidad**, justo medio entre la avaricia y la prodigalidad, concierne al uso prudente de las riquezas

La **magnanimidad**, que es el punto medio entre la vanidad y la humildad, concierne a la recta opinión de sí mismo.

La **magnificencia**: es el término medio entre la ostentuosidad (gasta a gran escala pero de modo totalmente inoportuno) y la mezquindad (piensa que gasta siempre más de lo debido)

La **mansedumbre**, que es el justo medio entre la irascibilidad y la indolencia, concierne a la ira.

La **sinceridad** es el término medio entre el jactancioso (se atribuye más cualidades de las que le pertenecen, dándose importancia) y el irónico (se niega las cualidades que le pertenecen quitándose importancia).

La **templanza**, que es el justo medio entre la intemperancia y la insensibilidad, se refiere al uso moderado de los placeres.

El **valor**, que es el justo medio entre la cobardía (teme lo que no debe) y la temeridad (no teme lo que debe), determina lo que debemos o no debemos temer.

La **justicia** es la principal virtud ética, y a ella dedica Aristóteles el libro V de la *Ética Nicomaquea* y el IV de la *Ética Eudemia*. En una visión enteramente realista dice Aristóteles que el más seguro camino para la virtud viene a ser prácticamente la ley, que encauza la conducta del hombre por ciertas vías. La legalidad no es ciertamente la moralidad ideal, pero es, material y objetivamente considerada, algo digno y valioso, habida cuenta que el hombre medio y corriente no suele conducirse por ideales filosóficos o éticos, sino que más bien conforma su obrar con la ley y la costumbre. En definitiva, el hombre que respeta todas las leyes es el hombre completamente virtuoso. Pero, además de este sentido general, la justicia tiene un sentido específico y es entonces distributiva, conmutativa o política.

o La justicia *distributiva* es la que determina la distribución de los honores o el dinero o de otros bienes que pueden ser divididos entre quienes pertenecen a la misma comunidad.

Estos bienes deben ser distribuidos según los méritos de cada cual. Por eso la justicia distributiva es semejante a una proporción geométrica en que las recompensas distribuidas a dos personas se relacionan entre sí como sus méritos respectivos.

o La justicia *conmutativa*, en cambio, se ocupa de los contratos, que pueden ser voluntarios o involuntarios. Se dicen contratos voluntarios la compra, la venta, el préstamo, el depósito, el alquiler, etc. Entre los contratos involuntarios, los hay con fraude, como el robo, el maleficio, la traición, los falsos testimonios; otros son violentos como los golpes, el crimen, la rapiña, la injuria, etc. Este tipo de justicia es correctiva y se ocupa de equilibrar las ventajas y desventajas entre dos contrayentes.

o La justicia *política* se realiza en la *pólis* y puede ser *natural* (lo que hoy se llama derecho natural) y *legal* o convencional (lo que hoy se llama derecho positivo).

¿Cómo nace y cómo se desarrolla la virtud? Aristóteles ve claramente la importancia que para ello tiene un buen natural; aprecia el conocimiento especulativo de los valores que necesariamente ha de añadirse a la mejor índole; hace especial hincapié en el consciente esfuerzo personal hacia el bien, sin

caer en la desorbitada tesis socrática de la enseñabilidad de la virtud; tiene en mucho la aportación al

perfeccionamiento moral que significa una buena educación, y apunta sobre todo al ejercicio y a los hábitos adquiridos como factores decisivos. En este sentido dice que del mismo modo que un hombre se

hace constructor de casas construyendo y se hace buen constructor construyendo bien, igualmente se

hará uno sobrio y justo ejercitándose prácticamente en vencerse y pensando y obrando rectamente. Lo que tiene que quedar claro es que, a diferencia de Sócrates 28, Aristóteles no designa la virtud como un saber (episteme), sino como una actuación de la voluntad. La voluntad es una cosa distinta del

saber, por cuanto el querer significa una actuación cuyo principio está en nuestras manos. Pero no se

trata de cualquier actuación (acciones de los niños, acciones a la fuerza, acciones inconscientes,...) sino

acciones de libre elección. La voluntad libre, es algo superior a la mera actuación de la voluntad. El

principio del obrar de tal manera está en nosotros, que podemos, con el dominio del acto disponer sobre

nuestro obrar o no obrar. La libre decisión de la voluntad presupone siempre el conocer lo querido; obrar

libremente significa, pues, obrar con propósito y deliberación. De esta manera puede guiar la razón a la

voluntad pero sabe Aristóteles que puede uno obrar contrariamente a la razón y que consiguientemente

los juicios de valor éticos se concretan en último término con la voluntad libre como tal. En resumen, pues, el conocimiento y la voluntad son los dos elementos fundamentales del obrar moral, lo que efectivamente habrá que incluir en el patrimonio común del pensamiento ético.

Puesto que la virtud como actividad propia del hombre es la felicidad misma, la felicidad más alta consistirá en la virtud más alta y la virtud más alta es la teórica, que culmina en la sabiduría. En efecto,

la inteligencia es la actividad más elevada que existe en nosotros; y el objeto de la inteligencia es lo más

elevado que existe en nosotros y fuera de nosotros. El sabio se basta a sí mismo y no tiene necesidad,

para cultivar y extender su sabiduría, de nada que no posea en sí mismo. La vida del sabio está hecha

de serenidad y de paz, ya que no se afana por un fin externo cuyo alcance es problemático, sino que su

fin se encuentra en la misma actividad de su inteligencia. La *vida teórica* es, por tanto, una vida superior a la humana, que el hombre no la vive en cuanto que es hombre, sino en cuanto posee en sí algo de divino ("vivir de conformidad con lo que en él hay de más elevado"). Así la ética de Aristóteles se

cierra con la resuelta afirmación de la superioridad de la vida teórica. Pero Aristóteles no identifica la

vida contemplativa del sabio con la vida virtuosa, aunque hace residir en la Teoría, en la vida contemplativa, la felicidad perfecta, el punto de la actividad humana excelente. El saber moral es un problema de racionalidad práctica que tiene que ver con medios y fines; como problema técnico, el saber

moral nos prepara para deliberar sobre lo que es bueno y sobre los que nos puede hacer felices, meta

de la ética eudemonista aristotélica.

La Política y El Estado

La perfección y plenitud de la moralidad la tenemos en el Estado, hasta el punto de que la virtud no es realizable fuera de la vida en sociedad, esto es, del Estado. En la política ve Aristóteles la grandiosa

organización de la moralidad. Sólo en comunidad se encuentra el hombre en su forma perfecta y acabada, y sólo en ese ámbito social se realiza el bien en gran escala. Con la ley es el hombre el ser más perfecto; sin la ley el más salvaje animal. La auténtica tarea del Estado, aquella a la que deben subordinarse todas las demás tareas, va a consistir en la vida «buena» y «perfecta», es decir, el ideal de

la humanidad moral y espiritualmente cultivada y ennoblecida. El Estado surge simplemente como salvaguarda de la vida, pero se edifica en la prosecución de la eudemonía, es decir, de una grandeza moral. No le da su sentido la pura utilidad, ni el poder brutal (por eso ninguna comunidad política puede

estar constituida por esclavos o por animales), sino las «bellas acciones», el hermoso y feliz vivir. A diferencia de Platón (que como sabemos establece una teoría de un Estado ideal difícilmente realizable),

Aristóteles considera que “es necesario tener en la mente un gobierno no sólo perfecto, sino también realizable y que pueda fácilmente adaptarse a todos los pueblos”, que procure la prosperidad material y

la vida virtuosa y feliz de los ciudadanos. A este propósito se tienen presentes las conclusiones de la *Ética* en el sentido de que la vida activa no es la única vida posible para el hombre, ni siquiera la más

alta, y que al lado de ella y por encima de ella está la vida teórica.

28 Aristóteles censura a Sócrates el haber cifrado la virtud exclusivamente en el conocimiento. Es necesario, cree Aristóteles, que haya un impulso que empuje al hombre hacia el bien; la razón viene después como lo llamado a enjuiciar y determinar ese impulso. Impulso y razón son, por consiguiente,

los dos momentos necesarios para la virtud. Será virtud para Aristóteles el estado en que las inclinaciones se comportan con respecto a la razón de tal modo que hacen lo que ésta les ordena.

HEGEL, *Lecciones sobre historia de la Filosofía*. Pág. 239 II

29 Este es un punto en el que la diferencia polémica entre Aristóteles y Platón es más acentuada.

[...] Para

Aristóteles la filosofía tiene como objetivo fundamental conducir a cada hombre a la vida teórica, a la

pura contemplación de lo que es necesario; mientras que para Platón tiene como objetivo llevar a los hombres a una vida en común, fundada en la justicia.

Aristóteles alumnos

Aristóteles piensa que el hombre individual no puede desarrollarse según su naturaleza viviendo aislado. El hombre no es un ser solitario; necesita de los demás; sólo en comunidad satisface sus necesidades, se desenvuelve y actualiza plenamente su forma. El hombre es, por naturaleza, un ser social; ni es un animal ni un dios.

Hay algunos animales, por ejemplo, las abejas, que son también sociales. Emiten sonidos.

poseen voz, *phoné*, y con ella pueden comunicar sus estados de placer y de dolor, que son siempre subjetivos. Pero **el hombre es el más social de todos, por estar dotado de lenguaje, de *lógos*.**

La capacidad lingüística de que le ha dotado la naturaleza -y la naturaleza no hace nada en vano- le permite hablar con los demás e intercambiar opiniones sobre lo justo y lo injusto, sobre lo conveniente y perjudicial... Puede llegar así a acuerdos que se plasman en leyes y que constituyen las *polis*. Ser miembro de una *polis* es, por tanto, tan natural como tener ojos o como tener piernas. El hombre es, pues, también por naturaleza un **animal político**: «El hombre es por naturaleza un animal político y, por tanto, aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la

convivencia, si bien es verdad que también les une la utilidad común». Y la *polis*, la «ciudad-estado», es la sociedad «perfecta», autosuficiente, porque posee los medios adecuados para conseguir sus fines;

es temporalmente posterior a la sociedad familiar y a otras sociedades a las que protege y ayuda en el cumplimiento de sus propios fines, aunque, lógicamente, anterior a todas: «la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte».

La política, como ciencia práctica, no es exacta. No basta el conocimiento sino que precisa la prudencia, que se adquiere por la costumbre. La *areté* política (el saber vivir en sociedad) consiste en

saber dotarse de un orden político justo plasmado en leyes que los ciudadanos deben obedecer, que permita un trato de igualdad entre los ciudadanos.

Aristóteles fue testigo de las tremendas convulsiones que sufrieron las *polis* griegas en su época, y, por eso, piensa que lo más importante no es la búsqueda de un régimen perfecto de gobierno, sino algo mucho más modesto y necesario: conseguir, con los menos gastos posibles, la seguridad -*aspháleia*- y la estabilidad que permitan vivir bien y civilizadamente a los miembros de la *polis*. En el

momento en que las *polis* van a desaparecer para siempre, Aristóteles trata de mantenerlas a toda costa

porque piensa que son las instituciones que mejor pueden ofrecer a los ciudadanos la seguridad, requisito básico de la vida en sociedad.

Por este motivo, Aristóteles no se dedica a elogiar ninguna organización concreta de Estado, sino que trata de descubrir la estructura sociológica de los Estados existentes, demostrando, al hacerlo, una extraordinaria capacidad de análisis empírico de la realidad social.

En su obra fundamental sobre este tema, la *Política*, se muestra como un pensador realista y distingue entre «la mejor constitución en absoluto» y «la mejor constitución dadas las circunstancias».

Una constitución, por muy buena que sea teóricamente, puede que no sea adecuada para un país por las circunstancias históricas por las que atraviesa. Son esas circunstancias, precisamente, las que tienen que determinar el tipo de constitución más adecuada para ese país en ese momento concreto.

Las tres posibles organizaciones de un Estado son: la **monarquía**, la **aristocracia** y la **democracia**. En teoría, Aristóteles piensa que el mejor de estos sistemas es la monarquía; pero, en la

práctica, teniendo en cuenta cómo son los hombres, resulta mejor la aristocracia. En contra de Platón,

sostiene que la democracia es un buen sistema de gobierno, pero es un sistema que, para poder funcionar adecuadamente, exige un nivel elevado de educación en el pueblo. Cuando alguno de estos posibles sistemas de gobierno, en lugar de preocuparse de la *areté* de los ciudadanos, se ocupa de buscar su propio provecho, degenera en un gobierno vicioso; la monarquía se convierte entonces en **tiranía**, la aristocracia en **oligarquía** y la democracia en **demagogia**.