

01 FILOSOFÍA ANTIGUA

01 04 ARISTÓTELES

y Postaristotélicos

**Jorge Manzano sj,
Apuntes para clase
Versión 2012**

Guadalajara, Jalisco, México

ÍNDICE

Introducción		6ª sección Política	
Vida	3	El Estado, una comunidad	63
Obras	5	Génesis física (pseudohistórica)	
Lógica	10	de la Ciudad Estado	63
		Amo y esclavo	64
		Adquisición de riquezas	64
		Derecho de propiedad	65
		Crítica a varias Constituciones	65
		Tipos de Constituciones o gobiernos	66
		Revoluciones	68
		La Ciudad ideal	69
		La Educación	61
PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES			
<u>1ª Sección El filosofar</u>		<u>7ª sección El Arte</u>	
Punto de partida subjetivo	14	Las bellas Artes	70
Diagrama	15	Retórica	71
		Poesía	71
		Tragedia	72
		Notas finales	74
<u>2ª Sección La metafísica</u>			
Qué es y su objeto	17		
Acto y potencia	20		
Categorías; substancia y accidentes	22		
Las cuatro causas	23		
Crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las ideas	27		
El universal de Aristóteles	30		
El principio de individuación	31		
El motor inmóvil	32		
		PROCESO DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES	
<u>3ª Sección Filosofía de la Naturaleza</u>		Hipótesis sobre la composición de la metafísica	75
Introducción. Escala jerárquica de los seres		Elementos sobre el desarrollo de Aristóteles	78
Y Estructura atómica del universo	37	-Conspecto general	78
Naturaleza y movimiento	37	-Período platónico, en Atenas	78
Finalidad interna de la naturaleza	38	-Período de evolución, viajes	79
		-Período de madurez, Atenas	87
Cuanto, Continuo, Número			
Espacio, Lugar, Tiempo e Infinito	39	POSTARISTOTÉLICOS	90
		Estoicos	91
Biología	42	Epicúreos	93
		Escépticos. Neopitagóricos, Platonismo medio,	
<u>4ª Sección El Alma</u>		Filosofía judeo-helenística. Esenios, Filón	95
Qué es. Facultades del alma	44		
Alma y cuerpo	45		
Inteligencia e intelección	46	PLOTINO	
		El Uno	97
<u>5ª sección Ética</u>		Lo múltiple: por emanación del Uno	98
Ética y Política y		La conversión o ascensión ética	100
Características de la Ética de Aristóteles	49	Alma y cuerpo. Tiempo y eternidad	102
La virtud	52	Plotino en la historia	102
El deber	55	Esquema doctrina de Plotino	103
Las virtudes morales	56		
Las virtudes intelectuales	59		

ARISTÓTELES

Introducción

I VIDA

Nació 384/3 en Estagira, Tracia. Hijo de Nicómaco, médico del rey de Macedonia Amintas II, por lo cual algunos lo consideraban *macedonio*. En realidad Estagira era una antigua colonia jónica; y su madre venía de Jalkis. Las ciudades de Jalkis habían caído bajo control macedonio mientras Aristóteles era pequeño. Pronto perdió a sus padres, y fue adoptado por Proxeno.

A los 18 años, en Atenas. Entra a la Academia -parece que entonces estaba Platón en Sicilia- donde estuvo cosa de 20 años, hasta la muerte de Platón 348/7, de modo que trató ampliamente a éste. La Academia a la que entró ya no era la del *Banquete*. Sócrates ya no era el centro, sino que Platón estaba en su tercera fase (*Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*). Es la época en que se discute mucho sobre la participación. La Academia disponía de una gran masa de material científico: medicina, matemáticas, astronomía; atendía a los datos empíricos -y ésta fue la época en que llegó Aristóteles-, sobre todo en medicina, ética y política. Platón usó muchos de estos datos para el relato de la creación en *Timeo*; y los usó a su estilo, con interés no sólo por la multiplicidad del mundo empírico sino tendiendo su mirada hacia lo alto. El interés de la Academia no era sistematizar todas las ciencias en una, al menos por la ciencia misma; se trataba del saber qué hace buenos a los hombres.

Platón fue guía y amigo de Aristóteles; éste, su gran discípulo, dedicó unos versos a su memoria, a la de aquel hombre único, cuyo nombre no deben pronunciar los labios de los malvados, pues ellos no tienen derecho a ensalzarlo, a él, que fue el primero en revelar nítidamente, con su palabra y con sus obras, que quien es virtuoso es feliz. Aristóteles fue platónico, Pero al morir Platón 348/7, Aristóteles, en compañía de Jenócrates sale de Atenas, y funda una rama de la Academia en Assos, ciudad de la Tróade, mientras Espeusipo, sobrino de Platón, se queda como director de la Academia en Atenas. Dicen las malas lenguas que este puesto debió corresponder a Aristóteles, pero que “por ser extranjero” fue empujado por los platónicos atenienses a que se fuera. Su regreso, años más tarde, como *filósofo imperial* tendría el sabor de un desquite. Aunque es posible que se hubieran dado celos y regionalismos, tal versión no parece cierta.

Aristóteles influyó sobre Hermias -tirano de Assos y de Atarneos-, y éste le dio a su sobrina e hija adoptiva Pythia como esposa. Tres años después Aristóteles se fue a Mitilene en Lesbos, donde se relacionó con Teofrasto, que vendría a ser su discípulo más famoso. Hermias había entrado en relaciones de alianza con Filipo, en contra de los persas. Mentor, general persa, se lo llevó preso a Susa donde fue torturado para que revelara sus tratos secretos con Filipo. Como Hermias guardó silencio, fue crucificado, aunque tuvo modo de mandar decir a sus amigos: “nunca he flaqueado, ni hecho cosa alguna indigna de la filosofía”.

343/2 Aristóteles (41) va a la corte de Pella, invitado por Filipo quien le encarga la educación de su hijo Alejandro (13). Siete años después, toma el mando Alejandro, y Aristóteles se va a Macedonia, quizás a Estagira, reconstruida por Alejandro en honor del maestro. Después, entre conquista y conquista, Alejandro Magno supo enviar a su maestro raros ejemplares zoológicos. Fuera de esto poco se sabe, por no decir nada, de la relación entre estos dos hombres. Por sólo los escritos de Aristóteles, no hubiéramos sabido siquiera de la existencia de Alejandro. No obstante las ambiciones y realizaciones imperialistas de éste, Aristóteles mantuvo como ideal la típica Ciudad-Estado de los griegos, y nunca vio con buenos ojos que Alejandro considerara a griegos y bárbaros en plan de igualdad.

Al año siguiente 335/4 Aristóteles vuelve a Atenas; muerto Espeusipo, podría tocarle a él la dirección de la Academia; pero su larga ausencia, el cambio de su pensamiento, el llegar como filósofo imperial -Aristóteles era contemporáneo de Demóstenes-, u otros factores hicieron que Jenócrates le fuera antepuesto. Entonces Aristóteles fundó su propia escuela, al nordeste de la Ciudad, en el LICEO, dentro del recinto de Apolo Liceo, escuela que fue dedicada a las Musas. Se la conoció también con el nombre de *περίπατος* y a sus miembros como peripatéticos *περιπατηκοί*, debido a su costumbre de discutir mientras paseaban por una galería cubierta, y quizá no tanto porque las lecciones mismas se tuvieran en esa galería. Quizá más que la Academia el Liceo tuvo el carácter de una sociedad de estudio e investigación, a modo de universidad o instituto científico, equipada con magnífica biblioteca, profesores y cursos regulares.

327 Calístenes, sobrino de Aristóteles, y que por recomendación de éste había sido tomado al servicio de Alejandro, incurre en sospechas de conjura, y es ejecutado.

323 muere Alejandro. La gran reacción griega contra la hegemonía macedónica provoca una acusación de impiedad *ἀσεβεια* contra Aristóteles, con el pretexto de un poema en honor de Hermias, escrito 20 años antes, a la muerte de éste; pero en el fondo se quiere castigar a Aristóteles por haber sido preceptor de Alejandro. La condena es segura; y por eso Aristóteles huye de Atenas, “para que los atenienses no pequen por segunda vez contra la filosofía”, según cuentan que dijo; y se retira a Jalquis (Eubea), 322 (63) donde muere de una antigua enfermedad del estómago. Mientras Aristóteles estuvo en Atenas, ésta fue la capital intelectual. Al desaparecer Aristóteles y Teofrasto, la nueva capital será Alejandría.

Familia de Aristóteles. De Pyhtia, su primera mujer, con la que llevó una vida feliz, tuvo una hija también llamada Pythia. Aristóteles adoptó además a Nicanor, hijo de sus padres adoptivos, quien llegó a ser oficial en el Estado mayor de Alejandro. Al morir su primera mujer, Aristóteles se unió con Herpylis, con la que tuvo un hijo Nicómaco. En su testamento es solícito con todos ellos, con sus estudiantes y con sus esclavos. El testamento tiene un tono cálido de humanidad, y deja entrever que Aristóteles era un hombre solitario. En una carta del último período de su vida escribe: “Cuanto más solitario y aislado estoy, tanto más he llegado a amar a los míos”. El mito de un Aristóteles frío, estático, puramente crítico, sin ilusiones, no puede sostenerse, dice Werner Jaeger. Su vida teórica arraigaba en una segunda vida escondida, personal, de la que sacaba fuerzas para sus ideales.

II OBRAS

Tres períodos:

- 1º El de sus relaciones con Platón.
- 2º El de su actividad en Assos y en Mitilene.
- 3º El del Liceo en Atenas.

Dos tipos de libros:

- a) Diálogos de divulgación, exotéricos, por tanto, dirigidos al gran público, del dominio común, en forma literaria y dialéctica, no científica. (Subsisten sólo fragmentos, a modo de citas, en autores posteriores). *ἐξωτερικοί, ἐδεδομένοι, ἐν κοινῇ*.
- b) Escritos pedagógicos, o esotéricos -no porque fueran secretos, sino que eran los cursos destinados a los estudiantes, de carácter científico (Tenemos muchas obras de éstas). *ἀκροαματικοί, οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι, ὑπομνήματα*.

De Platón tenemos los escritos literarios, y no sus cursos de enseñanza. De Aristóteles, al revés. Una vez fue tesis corriente que los textos pedagógicos o escolares habían sido escritos todos durante la última estancia en Atenas. Tal tesis es insostenible; hay que tomar en cuenta la estancia en Assos y en Mitilene. En cambio sí se puede decir en general que los escritos literarios pertenecen al período platónico. Los escritos escolares dan la impresión de aridez literaria en Aristóteles. Pero el estilo de sus diálogos de divulgación no dejaba de ser brillante, si creemos al testimonio de Cicerón, que parece haberlos conocido.

Historia de los escritos de Aristóteles:

Strabon y Plutarco cuentan que Teofrasto, al morir, legó su biblioteca -que incluía las obras de Aristóteles- a su condiscípulo Neleo. Años después, los príncipes de Pérgamo buscaban, por todas partes, libros para su Biblioteca. Los herederos de Neleo, celosos de su tesoro, escondieron esos libros en un sótano. Cosa de cien años más tarde, esos libros, ya muy en desorden y maltratados, fueron vendidos a un tal Apélicon, buen bibliófilo y comerciante; éste se apresuró a sacar copias, pero no tuvo el cuidado necesario con los pasajes alterados. Sila, en la primera guerra contra Mitrídates, se llevó esta biblioteca a Roma, donde el gramático Tiranyo, bibliotecario de Cicerón prosiguió el trabajo; pero el resultado fue mediocre. Sólo más tarde, 60/50 a.C., Andrónico de Rodos, escolar número 11 del Liceo, publicó una edición correcta, acompañada de índices. Esta historia parece ser una novela propagandística del editor. Parece muy extraño que no hubiera copias para los estudiantes ni en la Biblioteca del Liceo, ni en las filiales. Según una tradición había copia en la Biblioteca de Alejandría. Parece que la obra entera de Aristóteles comprendería mil libros, o partes de libros. De todo no tenemos sino 172, número del cual hay que quitar los apócrifos. En los tres catálogos que se han conservado vienen mencionadas 500 obras. El más completo -restos de las tablas de Andrónico- es el de dos autores árabes del S. XIII, que citan a un Ptolomeo, peripatético posterior, según parece ya de nuestra era. Los otros dos catálogos, el de Diógenes Laercio y el del Anónimo de Menagia, parecen provenir del peripatético Hermipo, que quizá transcribió el catálogo de la Biblioteca de Alejandría. En esta parte no hay sino de diez a quince de nuestros libros, y aun así con designaciones confusas y divisiones diferentes. Volveremos sobre el punto.

PRIMER PERÍODO. Hasta 348. Aristóteles se adhiere simplemente a Platón. Parece que en los Diálogos el mismo Aristóteles dirigía la conversación. A este período pertenecen:

Eudemo, sobre el alma. Imita al Fedón. Aparecen la reminiscencia, las Ideas, la inmortalidad del alma. La inhabitación del alma en el cuerpo es una enfermedad; el estado natural del alma es fuera del cuerpo. (Nada de esto admitirá después Aristóteles).

Protréptico. No era un diálogo sino quizá una carta a Thémison, tirano chipriota.

El filósofo contempla las Ideas, y no las imitaciones terrenas y deleznable. El alma entra a la vida verdadera mediante la muerte del cuerpo. La *φρόνησις* está ligada, como en Platón, a la especulación filosófica, y no tiene el sentido meramente práctico con que aparecerá, por ejemplo, en la *Ética Nicomaquea*.

Probablemente entren aquí las partes más antiguas de ciertos escritos sobre:

Lógica

Física (libros 1, 2, 7)

El alma (libros 3)

Se mencionan otras obras en que Aristóteles habría simplemente seguido a Platón:

Banquete, *Menexeno*, *Grilo*, *Sofista*, *Político*.

SEGUNDO PERÍODO 347-35 Se considera platónico, pero ya tiene actitud crítica.

La Filosofía *περί τῆς φιλοσοφίας*.

Platón es considerado como el culmen de la filosofía anterior; pero Aristóteles critica ya la teoría de las Ideas, al menos en su última expresión, relacionada con los números. “Si las Ideas fuesen otra clase de números, diversos de los números matemáticos, no entenderíamos, porque ¿quién entiende otra clase de números?” También aparece ya el Motor Inmóvil, desde luego único. En pro de la existencia de la divinidad aparece ya aquí el argumento de los grados de perfección: donde hay un mejor, hay también un óptimo. La creencia subjetiva en la existencia de Dios es fundada por Aristóteles en la experiencia del éxtasis y sueños adivinatorios, así como en la visión del cielo estrellado.

Al criticar el *Timeo* platónico, afirma Aristóteles la eternidad del mundo.

Quizá un primer esbozo de la *Metafísica*: Libros A, B, K (1-8) A (no el 8), M(9-10), N.

Quizá la *Ética Eudemia*, (Estancia en Assos).

Se mantiene la noción platónica de la frónesis, pero el objeto de la contemplación filosófica ya no es el mundo de las Ideas, sino el Dios de la *Metafísica*.

Quizá una primitiva *Política*: Libros 2, 3, 7, 8. La utopía de Platón es criticada.

También con probabilidad:

De cælo *Περί οὐρανοῦ*.

De generatione et corruptione *Περί γενέσεως καὶ φθορᾶς*.

TERCER PERÍODO 335-323, tiempos del Liceo.

Aparece Aristóteles como asombroso observador e investigador empírico en varios dominios de la Naturaleza y de lo humano, incluida la historia. Ya en la Academia se habían realizado intentos clasificatorios (recordar los comienzos en *Sofista* y en *Político*), pero nada comparable a la sistemática investigación dirigida por Aristóteles, tanto que algunos hablan de una *conversión* de Aristóteles a las ciencias naturales. De hecho Aristóteles nunca abandonó el interés por la filosofía. Puede decirse más bien que trató de hacer filosofía sobre firmes cimientos terrestres. Goethe compara la filosofía de Aristóteles a una pirámide de amplia base asentada sobre el suelo; y la de Platón a un obelisco o a una lengua de fuego que se lanza hacia el firmamento. En todo caso Aristóteles ya no trata a los objetos de este mundo como semiilusorios o inapropiados para ser objetos del saber. El exacto escrutinio de la naturaleza y de la historia era algo nuevo en el mundo griego. Si por un lado el pensamiento de Aristóteles se fue separando del de Platón, por otro lado puede decirse que quiso prolongar el platonismo. Más tarde el Neoplatonismo intentaría hacer una síntesis de ambos, y lo mismo intentó la filosofía medieval.

Las obras escolares de Aristóteles suelen ser un quebradero de cabeza para los estudiosos, debido a lo forzado de las conexiones entre unos libros y otros, a las rupturas en la secuencia del pensamiento, etcétera. Parece que se trata de diversas lecciones que fueron reunidas más tarde por editores que las reunieron bajo títulos comunes.

I	Escritos sobre lógica	Reunidos en la época bizantina con el título de Organon .	
+	Categorías	κατηγορίαι	Términos para nombrar las cosas
+	La interpretación	περὶ ἑρμηνείας	Proposición y juicio
+	Analíticos primeros, 2 l.	ἀναλυτικὰ πρότερα	Tipos de silogismo: consistencia
+	Analíticos segundos, 2 l.	ἀναλυτικὰ ὑστερα	Razonamiento científico
+	Tópicos, 8 l.	τοπικά	Dialéctica o demostración probable
+	Falacias sofísticas	περὶ σοφιστικῶν ἐλεγκῶν	

II	Escritos metafísicos	μετα... φυσικά	Lecciones de épocas diversas.
	El nombre proviene quizá de la posición que ocupan en el <i>Corpus Aristotelicum</i> .		

III Escritos sobre ciencias naturales, filosofía natural, psicología

+	Física, 8 l.	φυσικά	(1,2,7 quizá 1er período)
+	Metereología, 4 l.	περὶ μετεώρων	
+	Historia de los animales, 10 l.	περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι	
+	Anatomía, 7 l.	ἀνατομία	Perdida
+	Partes de los animales, 4 l.	περὶ ζῶων μορίων	
+	Caminar de los animales	περὶ ζῶων πορείας	
+	Movimiento de los animales	περὶ ζῶων κινήσεως	
+	Generación de los animales	περὶ ζῶων γενέσεως	
+	El Alma	περὶ ψυχῆς	
+	Pequeños tratados: sensación, memoria y recolección, vigilia, sueños, sueños clarividentes, vida larga y breve, vida y muerte, respiración. Inundaciones del Nilo.		
+	Problemas		

IV Escritos sobre ética y política

+	Gran moral, 2 l.	ἠθικὰ μοράλια	Casi seguro espuria
+	Ética Nicomaquea, 10 l.	ἠθικὰ Νικομάχεια	Editada por Nicómaco
*	Política, 8 l.	πολιτικά	(2,3,7,8, quizá del 1er periodo)
*	Constituciones de 158 Estados.	Se conserva la de Atenas	Hallada en 1891

V Escritos sobre estética, literatura e historia

+	Retórica, 3 l.	τέχνη ῥητορική	
+	Poética, 2 l.	περὶ ποιητικῆς	Perdido el libro 2º
+	Varia: Listas de las representaciones dramáticas celebradas en Atenas; Didascálicas, Dionisiacas, Leneas. Listas de vencedores en los juegos olímpicos y píticos. Derechos territoriales de los Estados. Libro comenzado sobre el problema homérico. Espurios varios.		

Notas

- 1.- Es tarea muy ardua establecer la cronología exacta de los escritos, que origina diversas interpretaciones. Confirmar en nuestro capítulo sobre el proceso del pensamiento de Aristóteles. Es indudable que Aristóteles iba cambiando. Sólo como ejemplos: En el tercer período es ya nítido su rechazo total a las Ideas de Platón; la psicofísica de *El Alma* es incompatible con la reminiscencia e inmortalidad personal que inicialmente sostuvo; los sueños clarividentes ya no provienen de algún dios, sino que se dan en personas con predisposiciones especiales.
- 2.- Las obras del tercer período no fueron quizá escritas en su totalidad por Aristóteles, quien era algo así como director de investigaciones. De hecho encargó a Teofrasto una historia de la filosofía y de la física; a Eudemo, de las matemáticas y de la astronomía; a Menón de la medicina. Aristóteles dirigía en el Liceo una gran obra colectiva.
- 3.- La *Ética Nicomaquea* es auténtica. Seguramente también la *Ética Eudemia* (segundo periodo). El nombre es de los editores, el hijo y el discípulo, no que se las hubiera dedicado, cosa no usual en la época. La *Gran moral* no parece ser de Aristóteles, sino de algún autor posterior.

Abreviaturas

An pr	analíticos primeros	MF	METAFÍSICA
An ps	analíticos posteriores	Met	meteorología
AN	EL ALMA	MM	ética magna
Cat	categorías		
CL	el cielo	Me	la memoria
EN	ÉTICA NICOMAEUEA	MA	movimiento animales
EUD	ética eudemia	PA	partes de los animales
eu	eudemo (del alma)	Poet	POÉTICA
Fil	la filosofía	POL	POLÍTICA
Fis	FÍSICA	Prtp	protréptico
G A	generación animales	Resp	la respiración
G.C.	generación/ corrupción	Ret	retórica
HA	historia animales	Sens	la sensación
IA	caminar animales	Sof	elencos sofisticos
Int	interpretación	Sue	sueño
Iuv	la juventud	Top	tópicos
		Vig	vigilia

Capítulos con numeración de algunos libros

FÍSICA	METAFÍSICA
I 184a, 1 - 192b, 5	A I 980a, 22 - 993a, 28
II 192b, 8 - 200b, 10	α II 993a, 30 - 995a, 20
III 200b, 12 - 208a, 6	B III 995a, 23 - 1003a, 17
IV 208a, 27 - 224a, 16	Γ IV 1003a, 21 - 1012b, 32
V 224a, 21 - 231a, 20	Δ V 1012b, 33 - 1025a, 33
VI 231a, 21 - 241b, 20	E VI 1025b, 2 - 1028a, 5
VII 241b, 24 - 250b, 10	Z VII 1028a, 10 - 1041b, 34
VIII 250b, 11 - 267b, 27	H VIII 1042a, 2 - 1045b, 25
	Θ IX 1045b, 28 - 1052a, 13
EL ALMA	I X 1052a, 15 - 1059a, 15
I 402a, 1 - 411b, 31	K XI 1059a, 18 - 1069a, 16
II 412a, 1 - 424b, 19	Λ XII 1069a, 18 - 1076a, 5
III 424b, 20 - 435b, 25	M XIII 1076a, 8 - 1087a, 25
	N XIV 1087a, 28 - 1093b, 28
POLÍTICA	
I 1252a, 1 - 1103a, 10	ÉTICA NICOMAQUEA
II 1260b, 28 - 1274b, 28	A I 1094a, 1 - 1103a, 10
III 1274b, 32 - 1288b, 6	B II 1103a, 14 - 1109b, 27
IV 1288b, 10 - 1301a, 16	Γ III 1109b, 30 - 1119b, 19
V 1301a, 19 - 1316b, 27	Δ IV 1119b, 22 - 1128b, 36
VI 1316b, 30 - 1323a, 10	E V 1129a, 1 - 1138b, 15
VII 1323a, 14 - 1337a, 7	Z VI 1138b, 17 - 1145a, 12
VIII 1337a, 11 - 1342b, 34	H VII 1145a, 15 - 1154b, 34
	Θ VIII 1155a, 1 - 1163b, 27
	I IX 1163b, 32 - 1172a, 15
	K X 1172a, 18 - 1181b, 25

En estas notas citaremos con -y sólo con- letras griegas los libros de la Metafísica. En los demás casos usaremos los números romanos; y ocasionalmente sólo los números arábigos.

En general se cita sólo el comienzo del pasaje.

III LÓGICA

División de la Ciencia

(Top I 14, 105b, 19, MF E 1, 1025b 25-1026a 10; K 7, 1064a, 28; EN I 1, 1094a 18)

TEÓRICA Conocimiento por sí mismo, desinteresado

- Física: Estudia las cosas materiales y móviles
- Matemática: Estudia las cosas inmóviles, pero no separadas de la materia
- Filosofía primera: Estudia las cosas inmóviles e independientes de la materia

PRÁCTICA Interesan la actividad misma del agente

- Política (y ética)
- Conexas: estrategia, economía, retórica

POÉTICA Producción de cosas externas al agente, útiles o bellas

Aristóteles varía a veces esta clasificación. En lugar de “División de la ciencia” podría ponerse “División de la Filosofía”. La *Filosofía primera* (o como sobreviviría: *Metafísica*) incluye a veces en Aristóteles, y aun se confunde con la “teología”. La “poética” más que parte de la ciencia o filosofía, sería considerada por Aristóteles como un manual práctico.

LA LÓGICA PA I 639a MF Γ 1005b 3. 1006a 6 EN I 1094b 23

No entra en la clasificación de las ciencias. Aristóteles la considera parte de la cultura general previa a toda ciencia; capacita para ver a qué tipo de proposiciones se ha de exigir prueba, y qué tipo de prueba. Aristóteles llamaba analítica a esta disciplina; antes de Cicerón nunca se le llama lógica. [Supuesto, aparte, un curso completo de la lógica aristotélica, en estos APUNTES toco sólo algunos puntos]

1.- CATEGORÍAS [Ver más adelante, p. 22]

2.- LOS CINCO PREDICABLES: Definición Propio Género Diferencia Accidente (An ps, Top)
ὅρος ἴδιον γένος διαφορά συμβεβηκός

Esta clasificación es típica aristotélica. Consideremos una proposición universal afirmativa: Todas las X son Y. Si la inversa también es verdadera: Todas las Y son X, una de dos: o bien Y expresa la íntima naturaleza de X, su esencia o definición (ejemplo, los hombres son animales racionales); o bien no expresa esa naturaleza íntima, pero sí algo exclusivo, llamado propio; por ejemplo, los hombres pueden aprender gramática (pero no: los hombres pueden dormir).

Si la inversa mencionada no es verdadera: o bien Y es la parte más amplia de la definición, de la cual X es uno de los casos, y tenemos un género: el hombre es animal;

o bien Y es la señal distintiva o diferencia, por la que X se distingue de los otros casos: el hombre es racional;

o finalmente, Y no forma parte de la definición, sino que pertenece a todas las X, pero también a otras cosas, y tenemos el accidente; el cual quizá se defina mejor diciendo que puede estar o no estar en la misma cosa; por ejemplo, estar sentado, ser blanco. Notar que estos predicables se encuentran siempre en alguna de las diez categorías.

Nota.- Estos predicables de Aristóteles pasaron a la Edad Media con la variante del neoplatónico Porfirio [**Mini**: árbol de Porfirio]: *género, especie, diferencia, propio, accidente*. Se introdujo la especie *εἶδος*, y se quitó la definición, ya que es igual a género + diferencia.

Las definiciones son estrictas, por género y diferencia. Llegar a la definición implica un proceso de división hasta llegar a las especies ínfimas, como en el *Sofista* y el *Político* de Platón. Sólo que Aristóteles es muy estricto, y quiere llegar a las articulaciones mismas de la naturaleza; sabe, sí, que no siempre podemos llegar a ello, y se resigna a veces a contentarse con las definiciones nominales o descriptivas, aunque sin apreciarlas mucho. Taylor comenta que nosotros estamos acostumbrados a clasificar conjuntos según los predicados universales que nos son prácticos de momento, o sea, tomamos el punto de vista nominalista, de no considerar una definición sino como declaración del sentido que vamos a dar a una palabra o símbolo; y así nos contentamos muchas veces con los “propios”. La tarea de Aristóteles era más difícil.

3.- DEDUCCIÓN E INDUCCIÓN An pr I 1, 24b An ps I 2, II, 19.31 Top I 12

La deducción es el camino que nos lleva de lo general a lo particular, de la causa a su condicionado. El conocimiento científico por excelencia consiste en esta deducción, que es de tipo matemático. Conocemos la causa (o lo general) de tal modo que sabemos que es la causa (o lo general) de este hecho (particular) y no de otro; y que el hecho no puede ser otro que lo que es. El silogismo es el razonamiento por excelencia. Tal razonamiento consiste en que siendo admitidas ciertas cosas (las premisas), se sigue necesariamente otra cosa diversa de lo admitido. La primera figura del silogismo es la natural y perfecta: Si A se predica universalmente de B; y B de C, entonces por necesidad A se predica universalmente de C. Los silogismos de la segunda y de la tercera figuras se reducen en el fondo a la primera.

El análisis que hace Aristóteles de la deducción silogística es de muy alto nivel, aunque no del todo exhaustivo; y fue un logro duradero. La lógica moderna simbólica es una adición valiosa a la lógica aristotélica; no se opone a ella, pero tiene un grado más alto de simbolización.

La inducción es el razonamiento que parte de lo particular, de los casos concretos. Hay una inducción espontánea o vulgar, que va de lo particular a lo particular, y que gradualmente va constituyendo nuestra experiencia; y la prepara para el conocimiento científico. Nos preguntamos si puede darse una inducción científica, capaz de llevar de lo particular a un principio o esencia universal. Siglos después Stuart Mill dirá que sí, y refiriéndose a la inducción incompleta. Aristóteles se ve obligado a responder también que sí, pero él piensa sólo en la inducción completa, esto es, en la que abarca todos los casos.

- Aristóteles deja la inducción incompleta al orador. La ilustra así: “La guerra entre Tebas y Atenas será algo malo, pues vimos que fue mala la guerra entre Tebas y Focis”. Es el argumento del ejemplo. Aristóteles hace notar que su fuerza reside en una proposición universal implícita: “La guerra entre vecinos es algo malo”, premisa que el orador no dice (Esta figura, de no decir una premisa, se llama *entimema*).
- Dice Aristóteles que fue típico de Sócrates usar los razonamientos inductivos (con sus ejemplos de cocineros, médicos, zapateros, pilotos).

- Que Aristóteles se vea forzado a admitir la inducción se ve por su teoría del conocimiento: Nuestro conocimiento parte de los sentidos, esto es, de lo particular y concreto; y asciende después a lo general y universal. Los sentidos no captan lo universal. Entonces queda claro que llegamos a conocer las primeras premisas por inducción, pues el método por el cual la percepción sensible establece el universal es inductivo. (Aristóteles tiene la teoría de que los sentidos nunca se equivocan en cuanto tales; sino que es el juicio mental el que es verdadero o falso). Por ejemplo, la premisa “todos los hombres son mortales” no se deriva de otra, sino que depende de la inducción. Sabiendo que los sentidos no captan lo universal, dice Aristóteles que la inducción muestra el universal; “lo veríamos” por la repetición de casos.

En todo caso Aristóteles no fue tan profundo en la inducción como lo fue en la deducción. Hizo experimentos; pero no hace una metodología científica de la inducción.

4.- LOS PRIMEROS PRINCIPIOS An ps 3.10 MF Γ 3, l005b 35 ss; 7, 1011b 23ss

Vimos que el razonamiento científico por excelencia es el silogismo, que de premisas conocidas deduce conclusiones nuevas, todavía no conocidas, como en geometría. De hecho Aristóteles suele dar ejemplos geométricos. La conclusión queda probada por la fuerza de las premisas; y en el futuro ella misma servirá de premisa demostrativa. A su vez, las premisas iniciales fueron resultado de un silogismo anterior. ¿No hay un límite en la cadena demostrativa? ¿O hay premisas absolutamente primeras, que no deban demostrarse? La demostración no puede irse al infinito, pues entonces el todo carecería de apoyo, y nada podría probarse nunca. Aristóteles dice entonces que debe haber unas primeras premisas, o primeros principios, o axiomas que no requieran demostración, que sean evidentes por sí mismos. Estos axiomas son comunes a todas las ciencias. Aristóteles menciona dos:

El principio de contradicción, que es el más fundamental: “La misma cosa no puede atribuirse y no atribuirse a la vez y bajo el mismo aspecto al mismo sujeto”.

El principio del tercero excluido:

“Entre dos juicios opuestos contradictoriamente no es posible un tercero”.

Estos principios no pueden demostrarse; pero se puede refutar al que los niegue.

En efecto, quien niega el principio de contradicción ya lo está usando. Por lo demás quien pretenda (→San Agustín) que todo es verdadero, afirma también lo contrario; y quien afirme que todo es falso, se refuta a sí mismo.

¿Qué quiere decir que esos principios son evidentes en sí mismos? Que son conocidos inmediatamente, no mediante otra cosa; de la misma manera que son conocidas inmediatamente las sensaciones.

Los primeros principios son percibidos directamente por el entendimiento

Las conclusiones necesarias de esos principios son objeto de la ciencia

Las conclusiones no necesarias, sino que pueden ser de otra manera, son opinión

νοῦς
ἐπιστήμη
δόξα.

Pudiera parecer de pronto que Aristóteles se contradice. Afirma que esas verdades más simples son captadas intuitivamente por la inteligencia. Pero antes nos había dicho que las primeras premisas nos eran conocidas como resultado inductivo a partir de la experiencia. Por lo primero sería un platónico; por lo segundo, un empirista. En realidad no es ninguno de esos dos, sino que da respuesta a dos problemas diversos: 1º Cómo llegamos a reflexionar sobre los axiomas; y responde: por inducción a partir de la experiencia. 2º Cómo nos son evidentes por sí mismos; y responde: por inspección inmediata. Por eso dice Aristóteles que el conocimiento de esos axiomas no es ciencia (conocimiento demostrado), sino inteligencia, o como algunos la llaman “intuición intelectual”.

Se ve así que la doctrina aristotélica no es mero empirismo (según el cual los principios universales se demuestran con hechos particulares); ni hegelianismo (en que principios y hechos se demuestran recíprocamente); ni lógico reciente (del tipo que no exige la autoevidencia de los principios, sino que sólo se ocupa de las consecuencias necesarias que se siguen de los supuestos iniciales, sin ocuparse de la verdad o falsedad de estos supuestos).

5.- Otros indemostrables

Las definiciones y proposiciones similares de cada ciencia.

Los postulados o demandas. El “supongamos que”, aun los sencillos, como el “supongamos que esta línea en el pizarrón mide un metro”, y otros de más trascendencia. Habría que probarlos, pero se pide que sean aceptados.

6.- Razonamiento científico y razonamiento dialéctico

El razonamiento científico parte de los primeros principios y de premisas demostradas y luego va descubriendo proposiciones nuevas que se siguen necesariamente de aquéllas.

El razonamiento dialéctico no parte de premisas científicamente demostradas, sino de opiniones acreditadas que la autoridad o la tradición han hecho probables. Evita la contradicción, y descubre lo que puede haber de falaz en las respuestas. No se le exige el acuerdo con lo real, sino un acuerdo formal, sea con los términos del problema o con lo que dicen los interlocutores. La dialéctica es un diálogo, una búsqueda de la verdad, no una exposición didáctica. Habría sido el método de Sócrates. La dialéctica es el arte de razonar con consistencia lógica. Puede partir de premisas falsas, para mostrar lo absurdo de las consecuencias; o de premisas supuestas, para ver a qué conclusiones se llega; o de premisas probables, pero entonces las conclusiones serán probables.

Nota.- Aristóteles no subrayó **el principio de identidad**, que se haría famoso siglos después. Lo insinuó al afirmar la igualdad de un cuanto al que se le quitan cantidades iguales.

PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

Nota.- Trataremos ahora de exponer el contenido del pensamiento de Aristóteles, en cuanto se puede considerar definitivo, esto es, el de su tercer período. Después trataremos de ver cómo se fue formando ese pensamiento, a lo largo de sus tres períodos.

1ª Sección EL FILOSOFAR

I Punto de partida subjetivo

La Metafísica de Aristóteles comienza con una frase que pasó a la historia: “Todos los hombres, por naturaleza, desean saber”. A ello nos mueve la ADMIRACIÓN. Aristóteles es el hombre maravillado ante el cosmos en que se encuentra. Los hombres empezaron por admirarse de las cosas, de los eventos; y fue el deseo de comprender, y no de obtener ventajas útiles, lo que hizo que naciera la filosofía. La admiración ante el universo lo lanzó a filosofar, le impuso una gran tarea en el Liceo. La juventud ateniense se había habituado al juego abstracto de las ideas, a tratar las cuestiones políticas con ayuda de la retórica. Aristóteles los puso a estudiar insectos, gusanos y otros animales, a encontrar un nuevo goce ante el arte de la naturaleza. Heráclito dijo a los visitantes extranjeros que no tuvieran temor de entrar a la cocina: también estaban ahí presentes las divinidades. Así invitaba Aristóteles al estudio de los animales, pues todos revelarían algo bello (PA I 5, 644b 22). Aristóteles ya no habla de este mundo como de un mundo de sombras, a lo Platón, que sobre las apariencias pone el mundo de las Ideas. Aristóteles quiere atender al mundo sensible. [Aristóteles no fue tanto genio para las matemáticas como para la biología].

Aristóteles se llena de admiración ante el universo que se extiende ante él. Su profunda inteligencia quiere captar el ser de las cosas, pero todo se le mueve; tanto, que llama al universo el conjunto de las cosas que se mueven. Se enfrenta así a la antigua problemática griega del ser y del devenir (simplificando: entre Parménides y Heráclito). Aristóteles nunca querrá perder tierra firme ni contacto con eso que obvia y directamente tiene ante sí: las cosas corpóreas; y éstas están en devenir. Vamos hacia algo; no gozamos simplemente de lo que ya somos; somos y no somos idénticos a nosotros mismos; hay un cierto margen por el cual no coincidimos exactamente con nuestra definición; cada uno de nosotros es, pero de manera incompleta y deficiente [*vivimos en gerundio*: haciéndonos]. Lo mismo pasa con las cosas que están ante nosotros. El mundo está agitado por fuerzas y movimientos, en continuo devenir. Aristóteles da la solución al problema del ser y el devenir con la doctrina del ACTO y POTENCIA.

a) Una simple reflexión sobre las cosas sensibles descubre que éstas sufren variaciones, aunque siguen siendo lo que son: una planta cambia de tamaño o de color en invierno o en verano, pero sigue siendo la misma planta. Un muchacho corre, se sienta, crece, pega, le pegan; y es siempre el mismo muchacho: hay cambios accidentales. Aristóteles llega así a distinguir entre substancia y nueve (o siete) accidentes: las diez categorías.

Diagrama tentativo del pensamiento de Aristóteles**El universo ante el filósofo****LÓGICA**

órgano para pensarlo primeros principios

METAFÍSICA

Ser y
Devenir

{ Sus condiciones: ACTO Y POTENCIA
 { Sus categorías: SUSBTANCIAS y accidentes
 { Sus causas internas: material y formal
 HYLEMORFISMO
 principio de individuación
 { sus causas externas: eficiente y FINAL
 { escala jerárquica de géneros, diferencias, especies
 los seres, y sus relaciones grados de perfección
 { Causa última, final: el MOTOR INMÓVIL

**FILOSOFÍA
DE LA
NATURALEZA**

El universo
Visible

{ naturaleza, finalidad interna
 continuo
 infinito
 espacio
 movimiento
 tiempo
 astronomía

EL ALMA

El hombre

{ vegetativa
 { sensitiva
 { racional
 - entendimiento pasivo
 - entendimiento agente

POLÍTICA Y ÉTICA

La actividad misma del agente

POÉTICA

La producción de cosas útiles y bellas

b) Una nueva reflexión nos lleva a la constitución profunda del ser sensible. Los alimentos que toma el hombre ya no siguen siendo lo que eran, sino que se transforman al ser asimilados; no dejan de ser, sino que se transforman: hay cambios substanciales; una substancia se convierte en otra. La mente piensa entonces que debe haber algo subyacente a los cambios [recordar el *Timeo*: la arcilla capaz de recibir una figura tras otra; el excipiente capaz de recibir un perfume tras otro]. Ese algo subyacente debe ser algo indeterminado, que no se identifica con ninguna substancia, precisamente para poder pasar de una en otra. Eso algo subyacente es llamado materia primera. La mente piensa también que debe haber otro algo que determine la materia primera a ser tal o cual substancia. Ese algo determinante es llamado forma substancial. Materia y forma son pues la explicación -las causas intrínsecas- de que por qué esas cosas son lo que son. La doctrina que las presenta se llama HYLEMORFISMO: ὕλη materia; μορφή: forma).

c) Estas causas no bastan para explicar el cambio. La observación de la naturaleza nos hace constatar que hay otras dos causas, extrínsecas. Una, que con su acción realiza el cambio de forma, y que se llama causa eficiente.

d) Otra, el fin que ésta se propone, es la causa final. El niño atosiga al adulto con una serie inacabable de porqués, uno tras otro; ese niño es ya un filósofo, que busca las causas más profundas. Cuando ese filósofo es un genio, como Aristóteles, encuentra las últimas causas que hemos mencionado.

La fidelidad al mundo sensible hace que para Aristóteles la οὐσία no sea la Idea platónica, sino la substancia. Queda sin embargo la herencia platónica a la que Aristóteles no pudo renunciar: la forma es, en sí, universal. ¿Cómo se individúa? [cf. el *Parménides*, tan intenso: La forma Belleza, ¿cómo se participa en el hombre o en los seres bellos concretos?] Aristóteles da una respuesta difícil: el principio de individuación (lo que individúa a la forma) es la materia.

Una nueva mirada sobre las substancias sensibles nos hace descubrir:

a) Una gama inagotable de variaciones, como un arco iris de gran fantasía, donde sin embargo distinguimos conjuntos de substancias con las mismas propiedades: géneros, que por medio de diferencias se dividen en especies; y éstas a su vez se multiplican en individuos.

b) Grados de perfección entre esos conjuntos, como si hubiera en el universo una escala jerárquica. Establecida la escala nos preguntamos si no hay grados más altos, inaccesibles a la mirada corpórea. Conocemos *mejores*; pero ¿se da *lo máximo*? Aristóteles afirma la existencia de un motor inmóvil, o Dios, que sin cambiar él, explica todos los movimientos. Su causalidad no es eficiente (Aristóteles desconoce la creación) sino sólo final, como un imán, a quien van todas las cosas, atraídas por su bondad; es acto puro.

2ª Sección LA METAFÍSICA

I Qué es y cuál es su objeto

1.- Vimos que el nombre de *metafísica* probablemente es artificial; se habría llamado así a la colección de libros que venía *después* de los libros de física en el Corpus Aristotélico. Aristóteles no usó ese nombre para la ciencia que vamos a tratar de describir; la llamó según los casos: amor de la sabiduría (filosofía), sabiduría, ciencia teórica, filosofía primera, aun teología. El nombre que más hizo fortuna fue el de filosofía primera.

2.- Hay grados del saber. Un hombre común puede saber que una medicina curó a otro, pero sin saber por qué; sabe, pero no tiene ciencia. En cambio un médico sabe el por qué; tiene la ciencia, porque conoce la causa; y sabe que esa medicina tendrá el mismo efecto en las mismas circunstancias. En el ejemplo se trata de la causa inmediata. La metafísica es la ciencia que busca los principios más remotos de todo, por tanto, las primeras causas.

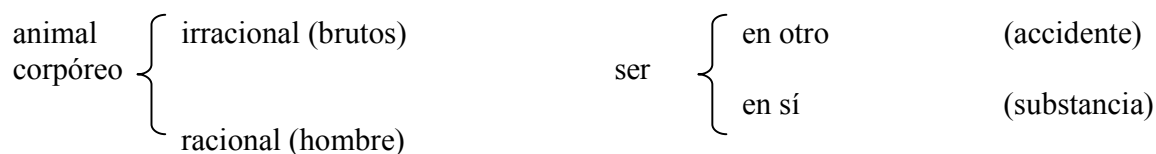
3.- Esa ciencia de las primeras causas es un conocimiento universal en el grado más alto, pues conoce, al menos virtualmente, todos los casos particulares. De modo que es la ciencia más abstracta, la que se aleja más de los sentidos; y requiere buen esfuerzo mental (Avicena diría que tras haber leído 40 veces la metafísica de Aristóteles, no la había entendido). La percepción sensible es común a todos, es fácil, y no garantiza la sabiduría. Lo mismo se diga de la memoria, imaginación, experiencia y técnica.

4.- La metafísica, dice Aristóteles, es también la ciencia más exacta, pues las ciencias que menos principios implican tienen mayor exactitud que las demás.

Muchas ciencias y técnicas humanas se ordenan a producir un efecto útil, por ejemplo, la medicina. La sabiduría no se ordena a producir cosa alguna, ni asegura un efecto, sino que es desinteresada, busca el saber por el saber. Las ciencias cuyo objeto es lo útil y agradable fueron creadas primero. Parece que sólo una vez satisfechos los requerimientos vitales puede un pueblo dar origen al saber más alto [Quizá no sea tan apodíctico el *primum vivere, deinde philosophare*].

5.- Al principio del libro Γ de la Metafísica, dice Aristóteles que la filosofía primera, o sabiduría, versa sobre EL SER EN CUANTO SER. Otras disciplinas atienden a otros aspectos. Por ejemplo, los vivientes son estudiados por la biología, matemáticas, medicina en cuanto vivos, cuántos, sujetos a enfermedades. La Filosofía atiende a ellos en cuanto ser. Decir de algo que ES, equivale a decir que es UNO, y que es BUENO. Siglos más tarde se llamará a estos atributos, junto con el VERDADERO, *atributos trascendentales*, para indicar que son aplicables a todas las categorías del ser, y que no son géneros. (Compete pues a la filosofía el estudio de los tipos de unidad -identidad, semejanza, etcétera-, pluralidad, contrarios, prioridad y posterioridad, género y diferencia, todo y parte, etcétera).

Nota importante. El ser de que hablamos, tomado en su universalidad absoluta no es idéntico al Ser, Uno o Bien platónico, en el sentido de que exista separado. Según Aristóteles ningún universal existe en sí. Tampoco es un género que abarque varias especies. Consideremos, en efecto, estas diferencias:



Las maneras como *animal corpóreo* y *ser* se dividen son muy diversas; *animal corpóreo* es un género, que con la diferencia *irracional* da bruto, y con *racional* da hombre; pero *animal* no trasciende a *irracional* ni a *racional*: No decimos irracional = animal, pues hay entes irracionales que no son animales corpóreos, como las piedras. Ni tampoco se puede decir racional = animal, por razones semejantes. La filosofía del Medievo verá en los ángeles seres racionales que no son animales corpóreos. Más adelante veremos si también en Aristóteles hay una instancia así.

En cambio, *ser* se subdivide en *en otro*, y da un accidente; y en *en sí*, y da una substancia. Pero *ser* no es un género, pues trasciende las diferencias *en otro* y *en sí*. En efecto, se puede decir ciertamente: en otro = ser, pues cualquier accidente es ser; y también: en sí = ser, pues cualquier substancia es ser. Lo que dijimos de *ser* se puede decir también de *uno*, *bueno* y *verdadero*.

Y sin embargo hemos de notar que *ser* no se predica exactamente en el mismo sentido de la substancia y del accidente, pues la substancia es en sí, no necesita ser o estar en otro (aunque deba tener accidentes, y nunca exista sin ellos), mientras que todo el ser del accidente consiste en ser o estar en otro, en la substancia; todo el ser del accidente se refiere a la substancia. O sea: la substancia constituye el ser por excelencia, y propiamente es ella el objeto de la metafísica. Y el accidente no constituye en sí el objeto de ninguna ciencia. La filosofía lo estudia, pero en cuanto estudia la substancia. En resumen, la filosofía primera, o sabiduría (o metafísica) tiene por objeto el ser en cuanto ser (y por eso mucho más tarde se le llamará ontología); y, precisando, tiene por objeto la substancia -y, hasta donde vamos, la substancia sensible, que es la verdadera *οὐσία*, y no, como en Platón, las ideas incorpóreas.

6.- El *ser en cuanto ser* denota no sólo las categorías de suyo sensibles, sino también los primeros principios (contradicción y tercero excluido), que en sí no constituyen una ciencia especial, en cuanto indemostrables. Como son principios del ser -y en cuanto ser, pues abarcan todo, y son usados por toda ciencia-, son también objeto de la filosofía (MF Γ 3). Así, es ésta la más segura de las ciencias, aun infalible.

Los principios se parecen también bajo otro aspecto a las categorías. Entre éstas, la fundamental es la substancia; y las demás se refieren a ella. Entre los principios, los fundamentales son los primeros principios; y los demás se reducen a ellos.

7.- En un sentido puede decirse que la filosofía es la ciencia de la verdad, en cuanto conoce las causas y principios más profundos. En otro sentido no decimos que el objeto de la filosofía sea el ser en cuanto verdadero, sino el ser en cuanto ser. En efecto, verdad y falsedad se dan en el juicio, no en las cosas (En Platón, algo es verdadero en cuanto coincide con la Idea. En Aristóteles podría decirse: en cuanto coincide con su definición).¹

¹ Sólo que entonces falso=inexistente; verdadero=existente. Y ahí falso y verdadero no se toman en su sentido propio; y ser no se toma como “verdadero”, sino como existente.

8.- Puede parecer ya complicado que la filosofía abarque tanto las sustancias sensibles y móviles como los primeros principios lógicos. Esto se complica más. Aristóteles se pregunta si aparte de las sustancias móviles hay alguna sustancia inmóvil, separada de la materia. Aristóteles dice que una sustancia tal, que siendo inmóvil mueva, y explique todos los movimientos, debe existir, dado que es imposible una serie infinita de fuentes de movimiento. Entonces esa sustancia es objeto de la filosofía, pues el ser se manifiesta mejor en lo que no cambia que en lo sujeto a cambio. Y como ese motor inmóvil tiene el carácter de divino, tenemos que la filosofía primera, la sabiduría, es, en realidad, teología. Parece entonces que la filosofía es la ciencia de lo eterno, inmóvil y separado.

En Metafísica escolástica la sustancia se divide en móvil e inmóvil; en Metafísica aristotélica se divide en tres tipos:

- | | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| - material, móvil, perecedera | por ejemplo, flores y animales |
| - material (móvil) y eterna | los astros |
| - material inmóvil y eterna | el motor inmóvil |

Sólo que una ciencia se concibe como una; y su unificación le viene de su objeto; y aquí ya hay muchos objetos. La solución se encuentra quizá en Metafísica K 7, 1064a 28; E 1, 1026a 6: la física estudia las cosas materiales y móviles; la matemática las cosas inmóviles, pero no separadas de la materia; la filosofía primera, las cosas inmóviles e independientes de la materia. Tales son las tres ciencias de la especulación o teoría *θεωρία*. Pero la filosofía primera estudia también los objetos de la física y de la matemática, no bajo los aspectos propios de éstas, sino bajo el aspecto del ser. Y además, la filosofía tiene como objeto al más excelso de los seres. De modo que todas las ciencias se unifican en una, pues todas quedan referidas a la filosofía primera (o teología). Esta tiene la primacía, a causa de la excelencia de su objeto.

Aristóteles echa aquí (por ejemplo Metafísica Γ 2, 1003a, 33) los cimientos de la analogía, doctrina que la Escolástica de los siglos XIII y XVI hará florecer en uno de los esfuerzos más notables en la historia de la filosofía. Dice Aristóteles que todas las cosas pueden ser consideradas en cuanto ser, pero que *no todas son del mismo modo*. Ya vimos que sustancia y accidente son entes; pero no lo son del mismo modo. La sustancia es con independencia; los accidentes sólo son por referencia a la sustancia. Y así, todas las sustancias y todos los entes son por referencia a un término único -que sería el motor inmóvil o Dios.

Von Arnim: Siempre que la metafísica es definida como la ciencia de lo eterno, inmóvil y separado, se trata de una designación desde el objeto más excelente; pero no por eso se excluyen los demás entes; se incluyen, pero teniendo en cuenta que *son por referencia al primero*.

Robin: El motor inmóvil es una sustancia individual; las sustancias sensibles constituyen una pluralidad. Da la impresión de que aquella sustancia individual se universaliza gracias a la analogía. ¿No es esto regresar a la concepción platónica del Bien, del Ser, del Uno?

9.- ¿Hay una noción abstracta de *ser común*? Owens señala el carácter concreto de Aristóteles: La sustancia inmóvil será con toda propiedad *el ser en cuanto ser*; los demás seres, secundariamente. En Aristóteles *ser* no es una abstracción lógica. Sólo con Avicena comienza esa expresión a entenderse como el *ens commune*.

Textos

Metafísica A1, 981b 28;

A2, 982a 11 – 982b 9; α 1, 993b 19; Γ 1, 1003a, 21; 2, 1003a, 33; 4, 1025b 1; E 1, 1026 a 19; E, 2-4 Z 4, 1030b 3, K 3, 1061b 11; 7, 1064a 33; 1069a 30; 6, 1071b 3. Cf. Θ, 1051a 34

II Acto y potencia

1.- Esta es una de las grandes aportaciones de Aristóteles.

Acto y potencia son nociones tan simples, que sólo se pueden describir, no definir.

Acto, *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*, en absoluto, es cualquier perfección. Algo es perfecto en la medida en que está en acto. El acto se capta inicialmente en la acción: comparar al que ve (está en acto), con el que tiene los ojos cerrados (está en potencia para ver).

Potencia, *δύναμις*, es muy en general: la aptitud para algo que, de suyo y en sí todavía no es, pero puede llegar a ser a partir de la disposición de otro. Puede ser:

+ Objetiva, o meramente posible: la capacidad de algo posible, por tanto, no contradictorio, para existir. Por ejemplo, de una casa todavía no existente, se dice que está en potencia.

+ Subjetiva, o real: la capacidad de algo real para actuar o padecer una acción. Aristóteles la define: Es un principio del cambio que hay en otro, o en el mismo en cuanto otro.

- Activa: La capacidad de actuar sobre otro.
Un albañil tiene la capacidad, está en potencia de actuar sobre los materiales de construcción en orden a construir una casa.

- Pasiva: La capacidad de recibir la acción de otro.
Los materiales de construcción tienen la capacidad de recibir la acción del albañil.

El mármol está en potencia (subjetiva, pasiva) para recibir la acción del escultor, quien, mientras no ponga manos a la obra, está en potencia (subjetiva, activa) para actuar sobre el mármol.

La estatua está en potencia (objetiva, en el terreno de lo meramente posible), pues todavía no existe, pero puede llegar a existir.

No hay que confundir acto *ἐνέργεια* con potencia activa *δύναμις*: ésta se da mientras el escultor no actúe; en cuanto actúa se da la *ἐνέργεια*.

2.- El acto es primero que la potencia. Y es que lo potencial es siempre reducido al acto por algo que ya está en acto, como un hombre es engendrado por otro, una planta por otra; la casa, construida por el albañil. En este sentido el acto es temporalmente primero que la potencia. Lo es también bajo el punto de vista lógico, puesto que el acto es el fin, aquello para lo cual existe o se adquiere la potencia. No debe perturbar el caso del retoño anterior al árbol desarrollado, ni el del muchacho anterior al hombre adulto; también aquí el acto es en realidad anterior a la potencia, pues crecimiento y adolescencia se ordenan al árbol y al hombre en su plenitud.

También por otro camino se ve que el acto es anterior a la potencia: Lo eterno es anterior a lo perecedero; nada es eterno por la potencialidad. Si algo tiene potencia a ser, tiene también potencia a no ser, mientras que lo eterno no puede dejar de ser. Dios es acto puro, pues siempre es lo que es en cualquier momento, y no tiene potencia por realizar.

3.- La prioridad del acto sobre la potencia hace afirmar que lo eterno es bueno, que no hay en él defecto. Síguese de aquí que no puede haber un principio malo separado. El mal en sí no existe, aparte de las cosas malas (éstas serían un subproducto del proceso del mundo, algo que acontece en el camino de las cosas hacia su perfección).

4.- Con la doctrina del acto y potencia responde Aristóteles a Parménides y a la escuela de Mégara. Parménides pretendía que el cambio era imposible, porque el ser no puede provenir del no-ser (pues de la nada no puede venir nada); ni del ser (pues el ser ya es).

Aristóteles dice que una cosa viene al ser a partir de su privación en un sujeto. Esto es, proviene de algo que al mismo tiempo es ser-en-potencia, y no-ser-en-acto.

O sea, a la instancia: “El ser no puede provenir del no-ser”, se responde: Del no-ser ni en potencia ni acto, concedo. Del no-ser-en-acto, pero que es ser-en-potencia, sí puede provenir el ser-en-acto.

Y a la alternativa: “El ser no puede provenir del ser, pues el ser ya existe”, se responde:

El ser-en-acto no puede provenir del ser-en-acto, pues el ser-en-acto ya existe, concedo. Pero el ser-en-acto sí puede provenir de lo que es ser-en-potencia, aunque no todavía ser-en-acto. Aristóteles ironiza contra los de Mégara: tendrían que considerar ciego al hombre dormido.

Textos:	MF A 1, 985a 9; K 9, 1065b 15	12, 1019a 15; A 12, 1071b 23	8, 1049b 5; cf. Θ 8,	9, 1051a 17 1049 b 24
---------	----------------------------------	---------------------------------	-------------------------	--------------------------

III Categorías y substancia

Cat Top

Las categorías son las maneras como existen las cosas (aspecto ontológico); también las maneras que tenemos de pensarlas (aspecto lógico), y las maneras que tenemos de nombrarlas (aspecto gramatical). La epistemología de Aristóteles es realista. Nombro las cosas porque así las pienso, y así las pienso porque así son. No es todavía el tiempo del problema crítico. Aristóteles hizo espontáneamente la lista, no por deducción. Aparecen diez categorías. En *An ps* aparecen sólo ocho, pues la posición y el hábito se subsumen en otras. (Nota: ya se encuentran las categorías en Platón).

<i>κατηγορίαι</i>	pregunta	categorías	ejemplos
<i>οὐσία</i>	qué es	SUBSTANCIA	hombre, león, oro
<i>ποσόν</i>	cuánto es	CANTIDAD	70 kg, 1.80 m.
<i>ποιόν</i>	cuál es	CUALIDAD	rojo, sano, astuto
<i>πρός τι</i>	con respecto a	RELACIÓN	doble, semejante a
<i>ἔχειν</i>	tener, posesión, qué tiene	HÁBITO	vestido, con zapatos
<i>ποῦ</i>	dónde es, está	LUGAR	en casa
<i>πότε</i>	cuándo	TIEMPO	ayer
<i>κεῖσθαι</i>	cómo	POSICIÓN	de pie, sentado
<i>ποιεῖν</i>	hacer, qué hace	ACCIÓN	cortar
<i>πάσχειν</i>	padecer, qué le hacen	PASIÓN	ser cortado

Categoría es una palabra griega usada en los tribunales, y significa “acusación”, lo que se dice para acusar al reo, para decir lo que se piensa de él. Aristóteles usó la palabra para indicar qué pensaba de cada cosa, y descubrió que con esos diez términos podía nombrar todas las cosas de nuestra experiencia y sus diversos aspectos. Comienza con la substancia, equivalente de las cosas singulares concretas realmente existentes; y que en lógica son las cosas que sólo pueden ser sujeto, y no atributo. Las otras nueve categorías se llaman accidentes, capaces de ser atributo en una proposición. Julián es tapatío, pesa 75 kg, ayer estaba descalzo en el jardín, cortaba el pasto, lo hirieron. De nadie decimos: Arturo “es Julián”. Si se trata de la identidad de la misma persona con dos nombres se trataría de un mero atributo gramatical, no atributo lógico. Ontológicamente: la substancia no está en otro; no admite contrarios, ni grados, al contrario de los accidentes. Notar sin embargo que la substancia no existe sola, desnuda de accidentes, sino con sus accidentes; y que se manifiesta a través de ellos. La existencia de las substancias es la condición fundamental de la existencia del universo, pues ellas son las portadoras de cantidades, cualidades, relaciones, acciones, lugares, tiempos. En el sentido ontológico fundamental los individuos son las substancias: Juan Sánchez, Rocinante. Problema central de la filosofía es el estudiar las causas de la existencia de las substancias.

En páginas anteriores vimos que la metafísica tiene como objeto ante todo la substancia. Señalamos también las diversas clases de substancias, y, cómo todas lo son por referencia a la substancia eterna e inmutable que existe independiente de la materia.

IV Las cuatro causas

1.- **Visión general.** Al tratar de explicar el fenómeno del cambio, o movimiento -que es un hecho del mundo, por más que Parménides lo haya considerado ilusorio-, Aristóteles dice que hay cuatro explicaciones más profundas, o primeras causas:

1ª, causa material, principio determinable, o base última del cambio	ὑλη
2ª, causa formal, principio determinante, o esencia de una cosa	εἶδος
3ª, causa eficiente, principio productor, o fuente, del cambio	ὅθεν ἢ κίνησις
4ª, causa final, o el para qué del cambio	οὗ ἕνεκα

En efecto, en todo cambio debe haber un substrato o base del cambio; siempre hay algo que cambia, y a eso lo llamamos materia: madera, hombre musical, balón en un campo, mármol. Ese algo recibe una nueva determinación: cama, hombre musical, balón dentro de la portería, estatua. Esa nueva determinación es la forma. El cambio se realiza por la acción de un agente, llamado causa eficiente: carpintero, maestro de música, jugador, escultor. Y todo en orden a un fin: tener dónde descansar, entretenerse, ganar un partido, expresarse a sí mismo.

En los ejemplos aducidos hay cambios accidentales. Pero también hay cambios substanciales, como en los fenómenos de la nutrición. Juan se come una naranja, y se bebe un vaso de leche. Una vez asimiladas, *eso* ya no es la sustancia naranja, ni la sustancia leche, sino que ha pasado a ser la sustancia de Juan; lo que no sucede en los cambios accidentales: la cama sigue siendo madera; el músico, hombre; el balón, balón; la estatua, mármol.

2.- **Historia de las 4 causas.** Aristóteles revisa lo que filósofos anteriores hubieran dicho sobre el tema. Concluye que ningún filósofo había descubierto otra causa diversa de éstas; y que nadie antes de él las había enumerado satisfactoriamente. Aristóteles ve entonces su propia filosofía como la síntesis suprema de las anteriores, como si éstas le hubieran preparado el camino:

Tales, Anaxímenes y Heráclito afirmaron la existencia de una sola causa material: agua, aire, fuego; pero no señalaron la causa eficiente. Empédocles, añadiendo la tierra, afirmó cuatro causas materiales; y pensando en la causa eficiente postuló dos principios activos: amistad y odio; pero no fue suficiente, ni consistente. Anaxágoras comprendió que ningún elemento material podría explicar la belleza y la bondad, y por eso afirmó la actividad de una Inteligencia sobre el mundo de la materia; pero recurría a esa Inteligencia sólo como a un *deus ex machina*, cuando no acertaba a dar una explicación mecánica. Platón se valió sólo de dos causas: la material y la formal; pero puso las formas fuera, separadas de las cosas cuya forma o esencia son. Y en cuanto a la causa final: si acaso la trataron los filósofos anteriores, fue muy de pasada.

Aristóteles parece ser inexacto, pues Platón habló del Demiurgo como de una causa eficiente; y lo mismo se diga de los astros divinidades. También hay causa final en Platón: La causa final del devenir es el Bien. En el apartado que sigue veremos la refutación aristotélica a la doctrina platónica de las Ideas, y a la doctrina de los números (línea pitagórica dentro del platonismo).

3.- MATERIA PRIMERA *πρῶτη ὕλη* = madera para barcos)

Atenderemos ahora a los cambios substanciales, y dejemos de lado los cambios accidentales. Bajo esta perspectiva retomemos un ejemplo de cambio accidental: el bloque de mármol que el escultor transforma en estatua. La forma inicial, *bloque de mármol* deja el puesto a la nueva forma *estatua*, pero la materia sigue siendo mármol. De modo que estrictamente más que cambio de forma ha habido cambio de FIGURA, que es algo accidental. En adelante reservaremos el nombre de forma a lo que es forma substancial; y el de materia primera al substrato del cambio substancial. Es ésta la que pasamos a ver. Cambio substancial: generación de una nueva substancia que implica la destrucción de otra. De las cuatro causas, la material y la formal son intrínsecas a la substancia corpórea: ésta se considera compuesta de materia y forma. Tal doctrina se llama hylemorfismo, y es, junto con la de acto y potencia, una de las grandes aportaciones de Aristóteles. Las otras dos causas, eficiente y final, son extrínsecas a la substancia.

Aristóteles inventa el hylemorfismo para explicar el cambio substancial: X se transforma en Y. Lo que hace que X sea X se llama forma de X; lo que hace que Y sea Y se llama forma de Y. Debe haber entonces un substrato que en sí no tenga ninguna forma, a-morfo, precisamente para poder recibir esas formas diversas. Tal substrato es la materia primera, la que hace posible el cambio, el sujeto de toda generación y destrucción, y que está a la base de todos los cuerpos.

Aristóteles ponía, entre el ser y la nada, la potencia. Aquí: la forma se asimila al acto; la materia, a la potencia. La materia primera es potencialidad pura: está en potencia para recibir, o dejar ir, formas de cuerpos; pero en sí misma no es forma ni acto; lo suyo no es el acto, el actuar, sino sólo el padecer, el recibir [frase del *Timeo*, hablando de la causa vagabunda]: en sí misma es a-morfa. Aristóteles da esta definición negativa:

<i>Λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τι, μήτε ποσόν, μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥριστα τὸ ὄν</i>	Dico autem materiam quæ secundum se considerata ne_ que est quid neque quantum nec aliud quid eorum quibus determinatur ens	La materia primera en sí misma considerada no es ni algo, ni cuanto ni ninguna otra cosa por la cual se determina al ente
--	---	---

Así, de ella, “como de la madre”, nace lo nuevo por la adquisición de otra forma [símil también del *Timeo*, que Aristóteles parece siempre tanto ignorar como utilizar].

Según esto, Aristóteles da una definición positiva de la materia primera:

<i>τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστῳ ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός: εἴτε φθείρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον</i>	Subiectum primum cuiusque corporis (prioritate naturæ) ex quo fit aliquid ita ut insit in eo et non secundum accidens et si corrumpitur aliquid in hoc ultimum abit	Primer sujeto de todo cuerpo (prioridad de la naturaleza) del cual se hace algo, de modo que esté en él, y no sólo accidentalmente; y si ese algo se corrompe, la materia es lo que queda
---	---	---

De modo que al unirse forma y materia primera quedan constituídas las sustancias corpóreas. La materia primera no es la sustancia, sino *constitutivo de la sustancia*. Aristóteles distingue también entre la privación y la materia primera: la privación es mera ausencia de forma; la materia primera es concausa.

Piensa además Aristóteles que la materia primera no puede ser engendrada, pues toda generación supone una materia: ya habría materia primera antes de ser engendrada. Ni tampoco puede perecer; pues según la definición es lo que queda tras toda corrupción; y habría perecido antes de perecer. De modo que es eterna. (Santo Tomás sigue a Aristóteles; y aquí matiza: la materia no es engendrada, pero sí creada).

Notar que la materia primera no se percibe con los sentidos: no se ve, no se oye, no se toca, ni siquiera con los instrumentos más maravillosos de la técnica; no se identifica con las moléculas, ni con los átomos, ni con las partículas subatómicas. Se trata de un postulado metafísico, indispensable para explicar la incesante mutación de los cuerpos.

Cuanto manejamos materialmente, los cuerpos concretos que conocemos: madera, hierro, mármol, como tales, NO SON esta materia primera, sino que ya son materia segunda. El escultor que trabaja el mármol no trabaja directamente la materia primera; los alimentos que tomamos son materia segunda; y en general cuanto hoy día en ciencias y en la vida diaria llamamos *seres materiales* es ya, en términos aristotélicos, materia segunda.

Substancia corpórea = materia segunda = materia primera + forma substancial

4.- FORMA SUBSTANCIAL

Es la parte determinante en la sustancia corpórea. Lo que hace que ésta sea lo que es. Así, como *εἶδος* viene a ser la Forma o Idea platónica traída del cielo a la tierra; y es así el principio inteligible del cuerpo, *λόγος*, lo que determina su definición (o esencia). Bajo el aspecto del conjunto, la forma y la materia primera juntas constituyen la esencia y definición del ser corpóreo; pero el elemento determinante y decisivo es la forma. De modo que *FORMA* puede significar la mera forma substancial, o bien la esencia de la sustancia corpórea.

En cuanto a lo inteligible: El objeto directo del conocimiento, lo que conocemos directamente son las cosas sensibles. Pero la forma es lo que hace inteligibles a las cosas sensibles (sustancias corpóreas o materias segundas). De éstas o en éstas llegamos a conocer la forma. Y llegamos a conocer también, aunque indirecta y discursivamente, la materia primera; ésta no tiene inteligibilidad, sino que toda le viene de la forma.

El término *οὐσία* lo aplica Aristóteles ante todo a la sustancia corpórea compuesta y concreta. Pero lo usa también para designar a la forma inmanente, o causa formal de la sustancia. De modo que ese término puede denotar la realidad del individuo sensible, o lo que hace inteligible al individuo. El término en Aristóteles *puede* significar también *substrato*: la sustancia viene a ser substrato de los accidentes; y en este sentido de substrato (para las formas), el término se aplica muy excepcionalmente, a la materia primera; pero si la materia primera es *οὐσία*, lo es en potencia.

Bajo el aspecto de acto y potencia, dijimos que la materia primera es pura potencia.

La forma significa entonces acto *ἐνέργεια*, o perfección *ἐντελέχεια*.

FORMA tiene también otro sentido como lo indicamos, más débil; ya no de forma substancial sino de mera figura *μορφή* accidental.

¿Tiene la forma existencia propia antes de la generación? Decir que sí sería demasiado platónico. ¿Es engendrada aparte? Aristóteles lo niega. Ni materia ni forma son engendradas por separado. Lo que se engendra es el compuesto de ambas. La forma es algo real, pero no es un ser aparte, sino -al igual que la materia primera- coprincipio o concausa. Pensamos (aspecto lógico) la materia primera como desprovista de toda determinación, y la forma como determinante; y las pensamos como algo necesario que realmente se encuentran (aspecto ontológico) en los cuerpos.

5.- CAUSA EFICIENTE τὸ ὅθεν ἡ κίνησις

Es la causa extrínseca que con su acción opera el cambio (o: determina la existencia de un ser nuevo). Según Aristóteles: los jonios no se preocuparon por esta causalidad; los eleáticos negaron todo cambio; Empédocles y Anaxágoras la intuyeron pero no la profundizaron.

La causa eficiente es, en general, exterior, como el albañil respecto de la casa. A veces, sin embargo, puede ser interior, como en el caso de los cuatro elementos que constituyen el mundo (Aristóteles acepta aquí la doctrina de Empédocles); y es que cada uno de esos cuatro elementos está dotado de un movimiento natural *hacia su propio lugar* en el universo. Por ejemplo, el fuego tiende hacia arriba, y la tierra hacia abajo; y se moverán según esta tendencia, a no ser que haya algún obstáculo. Como pertenece a la forma de cada elemento el tender hacia su lugar natural, resulta que en este caso se identifican la causa formal y la causa eficiente. De ahí que en este caso la causa eficiente no sea extrínseca.

Aparte de la inteligencia humana y de la naturaleza, considera Aristóteles otra causa eficiente: la casualidad. En efecto, hay cosas que suceden siempre de igual manera; otras, casi siempre; pero hay otras que no suceden casi nunca, sino por excepción. Las explicaciones de Aristóteles pueden parecer insatisfactorias; aunque pueden merecer cierta reflexión si se toma en cuenta el indeterminismo científico del siglo XX.

Además de la casualidad, cita Aristóteles la espontaneidad.

6.- LA CAUSA FINAL

Es aquello para alcanzar lo cual actúa la causa eficiente. La causa eficiente actúa para alcanzar un fin, lo que se ve claramente cuando la causa eficiente es extrínseca, como en el caso de la inteligencia humana. De modo que la causa final viene a ser la causa de las causas, la más importante de todas. Aristóteles, como vimos, se tenía por el primer pensador que hubiera considerado la causa final.

La causa final, como la eficiente, puede ser extrínseca: alguien trabaja para ganar dinero. En la naturaleza tendríamos una causa final extrínseca si dijéramos que la hierba crece para que las ovejas tengan con qué alimentarse. Pero en este caso de la naturaleza, Aristóteles insiste sobre todo en la causa final INTRÍNSECA o immanente, por ejemplo, un árbol que alcanza su perfecto desarrollo, o un muchacho la edad adulta. Así que según Aristóteles la causa final normalmente se identifica con la causa formal. El esfuerzo natural por alcanzar la propia perfección hace que muchas veces se identifiquen las causas formal, eficiente y final; y así muchas veces se dan sólo

dos causas diversas: la material y la formal, pues con ésta se identifican la eficiente y la final. Pero ciertamente hay casos en que las 4 causas son diversas unas de otras: El mármol, por ejemplo, tiene su causa material (la materia primera), su causa formal (aquello que lo hace ser mármol); viene una causa eficiente (el escultor), que hará la estatua por un fin, o causa final (reproducir la figura de alguien). En estos casos, las causas eficiente y final existen antes de lo engendrado, e independientemente. Materia primera y forma substancial previa existen juntas antes de lo engendrado: en la bola de bronce no se da la forma de bola sin el bronce. Por la intervención de las causas eficiente y final se engendra algo nuevo, hay un cambio de forma.

Conviene aquí señalar un problema de tipo general. Los eventos de la naturaleza ¿se explican por mera causalidad mecánica, o hay que admitir una finalidad? La pregunta se puede formular de manera pintoresca y, aunque ambigua, clara: ¿Los pájaros vuelan PORQUE tienen alas? ¿O tienen alas PARA volar? Simplificando ahora diríamos que mecanicismo y finalismo no se excluyen, sino que se dan juntos. Respecto de Aristóteles: su insistencia en la finalidad intrínseca no excluye la finalidad mecánica; incluso dice que no siempre hay que buscar una causa final, pues algunas cosas hay que explicarlas por las solas causas eficientes o materiales (por ejemplo, la casualidad). Y hay casos, dice, en que puede actuar la causa mecánica, como el color de los ojos de los animales, que no tiene finalidad alguna, sino que simplemente se debe a las circunstancias del nacimiento. (Para un finalista tenaz el ejemplo pudo no haber sido bien elegido). Hay sin embargo un texto importante de Aristóteles (Cl i 4, 271 a 33) que parece chocar con lo dicho: “Ni Dios ni la naturaleza hacen nada en vano”.

Textos: Fis I 7, 191a 3 - 8, 191a 23; 9, 192a 3-35; II 1, 193a - 9, 200b 9
MF A 3, 983b 24 - 8, 989b 28ss; A 2, 994a 1; Γ 8, 1071b 10
Z 3, 1028b 33; 8, 1033b 1; H 1, 1042a 32; 2, 1043a 23
An ps II 11, 94b 27; CL I 4, 271a 33; GA 778 a 16; 789b 19;
PA 642a2, 677a 17

V CRÍTICA DE ARISTÓTELES A LA TEORIA PLATÓNICA DE LAS IDEAS

1º La teoría platónica prueba que el universal es real, y no mera ficción mental; pero no prueba que el universal exista separado de las cosas individuales. Tomando a la letra la teoría, tendría que haber Ideas subsistentes de las negaciones y de las relaciones. Habría sido Platón, y no Sócrates, quien separó las formas. (Aristóteles quiere tener a Sócrates de su lado).

2º Esa doctrina es inútil:

a) Las Formas son una vana reduplicación de las cosas visibles.

No explican, sino que duplican el problema. Y se duplica el número de los seres.

b) Las Formas no nos ayudan a conocer otras cosas, pues ni siquiera son la substancia de las cosas, ya que no están en éstas.

Aristóteles muestra un interés por el universo visible, que, según él, Platón no tenía.

c) Las Formas no explican el movimiento: Las Formas son inmóviles; y las cosas de este mundo, si fuesen copias de las Formas, deberían ser también inmóviles; pero se mueven de hecho. ¿Cómo se explica, este movimiento? Debería haber causas eficientes.

No parece justo Aristóteles al criticar así a Platón, como si éste no hubiera visto las dificultades. Platón advirtió con claridad que sus Formas no eran causas motrices, y por eso introdujo al Demiurgo.

d) Si las Formas dan razón de los seres sensibles, ellas mismas tendrán que ser sensibles; por ejemplo, el Hombre ideal será sensible. Entonces las Formas se parecen a los dioses antropomórficos. Las Formas serían sensibles eternos.

Platón no concibió al Hombre ideal como de carne y hueso. Las Formas son tipos ideales. La Idea de Hombre contiene la noción de corporeidad, pero no hay razón para suponer que la Idea sea en sí misma corpórea.

3° La teoría de las Formas es imposible:

a) Las Formas contienen la esencia, la realidad más íntima de las cosas sensibles; pero ¿cómo unos objetos que existen aparte pueden contener la esencia de esos objetos sensibles? Platón habla de *participación e imitación*, que no son sino palabras y poesía.

Aristóteles sigue fustigando *la separación local*. Siendo subsistentes las Formas platónicas, hay que concebirlas como independientes, pero no exactamente separadas localmente, pues las Formas no son espaciales.

b) Las Formas tendrán que ser objetos individuales como los objetos de los que son Formas. El Hombre ideal será un individuo, como lo es Juan, o Miguel. Pero si partimos del supuesto de que siempre que haya una pluralidad de objetos, con un nombre común, debe haber un modelo eterno, tendremos que postular un tercer hombre, al que imiten tanto Juan y Miguel como el mismo Hombre ideal. Sólo que entonces la dificultad se repite; hará falta un cuarto hombre, y será cuento de nunca acabar.

No parece que Platón haya sostenido que las Formas son cosas. Las pensó como subsistentes; pero esto no equivale a decir que sean objetos individuales en el mismo sentido en que Juan o Miguel son individuos. Son Ideas individuales, no cosificadas. Platón intentó además sistematizar todo el mundo de las Ideas. Y él mismo se puso la objeción del tercer hombre, en su diálogo *Parménides*, 132a.

4° La teoría que identifica Formas y números es inaceptable.

Nota.- Platón había puesto los objetos matemáticos como algo intermedio entre las Ideas y las cosas sensibles (*República*, 509d ss). Aristóteles, de manera semejante, tanto que, como hemos visto, pone a las matemáticas entre la física y la filosofía primera, como en un segundo grado de abstracción; y considera además que podemos llegar *a la esencia inteligible* de los números, de los objetos geométricos, de la extensión. Pero Aristóteles insiste en que él no da una existencia separada a las especies inteligibles de los números, cosa que sí hace Platón -o una línea pitagórica dentro de la Academia, pues Platón mismo no se atrevió a sacar conclusiones decisivas. Aristóteles reconocería la aportación antigua pitagórica, que al afirmar que los números son principios de las cosas, dejaron atrás las explicaciones meramente materiales. Las dificultades de esta teoría las concentra Aristóteles sobre Platón, por el motivo indicado, de la separación *χωρισμός* de la existencia separada de los inteligibles.

a) Si las Formas son números, ¿cómo son causa de la existencia de las cosas sensibles? ¿Y cómo pueden explicar el movimiento? Pueden explicar la magnitud, y cuanto pertenece a la cantidad, pero sólo eso.

b) ¿Cómo puede haber dos clases de números? (los que conocemos, y sus Ideas inteligibles). Si los números fueran sustancias independientes, lo sería cada unidad. ¿Cómo podrían unirse dos unidades independientes para formar el número 2, etcétera? Si se dice que las unidades contenidas en un número son compatibles entre sí e incompatibles con las unidades de otros números, aparecen dificultades también insuperables. Supongamos el 10. Sus diez unidades serían compatibles entre sí. Pero el 10 está compuesto por dos veces 5; y las cinco unidades de la primera mitad de 10 no lo serían con las cinco unidades de la otra mitad. Además ¿qué diferencia substancial y fenoménica habría entre las dos?

Nota general.- Copleston hace un balance matizado: No está de acuerdo con la crítica de Aristóteles; y sin embargo, dice que hay que tomarla en serio:

Es claro que Aristóteles criticaba la teoría de Platón mismo y no sólo de algunos platónicos. También, aunque Aristóteles critica la teoría de Platón tal como se enseñaba en la Academia, conocía bien los diálogos, y sabía que algunas de sus propias críticas ya habían sido hechas por el mismo Platón en el *Parménides*. La forma matemática de la teoría sí pudiera haber sido un complemento esotérico.

Es cierto que Platón no resolvió de manera satisfactoria el asunto de la *separación* y que las matemáticas superiores de la época no eran el fuerte de Aristóteles. Pero hay que tomar en cuenta que la Metafísica no es una obra redondeada como para ser publicada, sino notas de sus clases. Quizá presentó en esas clases la serie de objeciones contra la teoría platónica; unas de él, otras recogidas de otras fuentes, pero en una forma que no estaba destinada a la publicación.

El hecho es que nos hallamos ante un embarazoso dilema: O bien Platón, a pesar de las dificultades que él mismo veía -y que propuso en el *Parménides*- mantuvo su teoría tal como Aristóteles la combate -y entonces no parece Platón muy cuerdo-; o Aristóteles malentendió burdamente la teoría platónica -y entonces no parece Aristóteles muy sagaz. Copleston se rehusa a aceptar cualquiera de las dos posibilidades. Y señala una vía posible de solución: Aristóteles, ya con su filosofía propia, no se puso en plan imparcial, sino que desde su terreno revisó la teoría platónica, y con fines polémicos recalcó sus deficiencias, cosa que suele conducir a exagerar y falsear la teoría que se critica. El silencio de Aristóteles sobre el Demiurgo quizá se explique porque no vio en él sino una figura simbólica, un mito, que tal vez ni siquiera Platón habría tomado en serio, máxime que Platón no expuso la naturaleza precisa de espíritu (ni la relación entre los diversos *seres divinos*).

Textos: MF A 9, 987b, 14; 990a 34 – 993a 10 B 2, 997a 33 – 998a 19
 Z 10, 1036a 11 14, 1039a 23; K 1, 1059b 8-28
 M 1.2.4.5.6.7; 9, 1086b 1 - 10, 1087^a 25; N 3, 1090a 16

VI EL UNIVERSAL ARISTOTÉLICO

1.- Aristóteles está de acuerdo con Platón en que el universal no es sólo un modo de hablar, sino que es algo real, por tanto, que tiene:

a) Una realidad FORMAL en nuestro entendimiento, el cual capta la esencia común a varios individuos. De entre Enrique, Juan, Ofelia, Beatriz, obtiene nuestro entendimiento una idea universal de hombre. Es universal, porque puede aplicarse a todos; formal, porque está en nuestro entendimiento sin las características individuales de cada uno.

(En este apartado vemos qué es el universal para Aristóteles. El proceso por el cual se forma lo dejamos para la Sección 4a, al tratar del alma, p. 47).

b) Una realidad OBJETIVA en las cosas. La esencia común se encuentra en cada uno de los individuos, con las características propias del individuo. La semejanza real entre los individuos es el fundamento para que nuestro entendimiento pueda elaborar la idea universal; ésta no anda separada, sino que está en las cosas individuales, de donde el entendimiento la abstrae o *concibe*; -y por eso se llamará *concepto*.

Así que hay dos maneras como el universal tiene existencia real: una mental (formal), y otra extramental (objetiva, en las cosas mismas); pero no tiene ninguna existencia formal extramental fuera de las cosas.

2.- Aristóteles como Platón está igualmente convencido de que el objeto del conocimiento científico es el universal, y no lo individual como tal.

Al filósofo, como al científico, le interesa conocer conclusiones universales que se puedan aplicar a todos los individuos que caen bajo un mismo concepto.

3.- Los individuos (este hombre Roberto Vázquez, este caballo Rocinante, este perro Fierabrás) son verdaderamente SUBSTANCIAS. Únicamente los individuos son sujetos de atribución, y ellos mismos no se predicán de otros. Son los verdaderos sujetos, las verdaderas substancias. ¿Los universales son substancias? En este sentido es claro que no, dice Aristóteles; y sin embargo, tal vez en otro sentido, sí se las pueda llamar substancias. Como que tienen derecho a este título, pues el universal expresa el elemento esencial de un individuo, y ese universal es el objeto de la ciencia. Entonces Aristóteles, en Cat 5, distingue:

individuos concretos:	substancias primeras	πρῶται οὐσίαι
esencias universales:	substancias segundas	δεύτεραι οὐσίαι

Así, Roberto Vázquez, nacido en tal parte, de tales padres, etcétera, es una substancia primera.

El concepto *hombre* es una substancia segunda. Entonces, si bien en la *Metafísica* Aristóteles no admite que los objetos de las matemáticas o los universales sean substancias, en las *Categorías* los llama substancias segundas, o substancias en sentido derivado.

Y en el curso de su pensamiento llega a decir que la única substancia verdadera y primera es la *forma pura* -lo dice, claro, en otro sentido en que antes había dicho que la substancia verdadera es el individuo. Simplemente hay que atender al sentido que Aristóteles emplea cada vez. ¿Cuáles son esas formas puras? Como veremos más adelante las formas puras, por tanto, independientes de la materia, son el Motor inmóvil (Dios), las inteligencias de las esferas y el entendimiento agente en el hombre. Estas serían las verdaderas substancias primeras.

4.- Taylor comenta que Aristóteles está siempre ansioso de subrayar las diferencias entre sus doctrinas y las de Platón; y que por eso comienza siempre como naturalista, pero que muy a su pesar termina como platónico. En el punto que nos ocupa: Platón dando sentido estricto a la palabra ciencia, concluía que no puede haber ciencia acerca del mundo sensible, pues de éste sólo podemos tener un conocimiento aproximado, que a lo más llegaría a opinión probable. Los objetos matemáticos puros, que dan un conocimiento exacto y cierto, no son revelados por los sentidos, sino por la razón. Nada en la naturaleza es exactamente rectilíneo, esférico, etcétera. Las figuras en la tierra o en el pizarrón son aproximadas, pero *nos hacen recordar* la exactitud absoluta. Lo mismo en el orden ético, ningún hombre realiza la justicia perfecta; pero al ver a un hombre justo *recordamos* la justicia absoluta. De modo que el camino para llegar a la Idea universal no es la abstracción a partir de la experiencia sensible. Quizá por esto pone Platón las Ideas *aparte* de los particulares, pues representan los límites superiores, a los que se aproximan las cosas sensibles (y no que se trate de *separación local*). Por su parte, Aristóteles califica las Ideas platónicas de *metáforas poéticas*, y quiere ser empírico; lo es, pero de manera no tan consistente. De ser consistente habría dicho que las leyes científicas son sólo una manera conveniente de describir la uniformidad observada en las cosas sensibles; y que las fórmulas puras de las matemáticas, siendo lógicamente consistentes, no representan la realidad, por tanto, que estrictamente no serían verdaderas. Esto lo dirían empiristas de nuestro tiempo.

Textos: Cat 5 Y los mismos textos que en el apartado anterior.

VII EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

La substancia concreta sensible es un ser individual, compuesto de materia y forma. La forma es lo que hace que esta cosa concreta sea específicamente la misma en todos los miembros de esa especie. Por ejemplo, la forma o esencia *hombre* hace que tanto Ricardo como Felipe sean *hombre*. Aristóteles se pregunta entonces qué es lo que hace que tal cosa concreta -Ricardo, Felipe- sea un individuo.

Individuo es lo no dividido en sí mismo, dividido de cualquier otro e indivisible en varios de la misma especie, incommunicable, inmultiplicable. La especie hombre se multiplica en muchos individuos el individuo Felipe G.H. ya no se puede subdividir en varios a quienes les corresponda ser Felipe G.H. con todo lo que lo hace ser tal individuo concreto. El individuo es sujeto capaz de varios predicados, pero nunca es predicado (a no ser, pero sólo en el terreno lógico o gramatical, de sí mismo). Se pregunta cuál es el principio de individuación, por tanto, cuál es el principio ontológico interno de donde radicalmente proviene que el individuo sea incommunicable, inmultiplicable.

a) En los seres materiales, el principio de individuación no es la forma, que tiene otra función y que, precisamente, siendo universal necesita ser individuada (herencia platónica) para poder ser forma de esta substancia concreta. Aristóteles da una respuesta difícil: el principio de individuación es la materia. Así, Ricardo y Felipe son idénticos en cuanto a la forma (*hombre*, o esencia humana), pero son diversos como individuos porque la materia informada es diversa. Lo masculino y lo femenino no se distinguen por su forma (*hombre*), sino por la materia y por el cuerpo. Lo que hace de Felipe un individuo está en la materia.

Tal solución comporta graves dificultades. Hablaremos de una. ¿De qué materia se habla? Se dividen aquí las interpretaciones. Unos piensan que Aristóteles señaló la materia primera. Esto es difícil de comprender, porque no se ve cómo la materia primera, que es del todo indeterminada e indiferenciada pueda tener a su cargo la función tan importante de constituir al individuo como tal. Ni se puede pensar que la materia primera fuera algo así como una masa enorme, cuyos trozos fueran repartidos entre las formas: la materia primera en sí no tiene partes, es potencialidad pura. Otros piensan que Aristóteles señaló la materia ya actualizada en el compuesto, cosa difícil también de comprender, porque tal materia, por ser individual, necesitaría otro principio de individuación. Santo Tomás, fiel a su aristotelismo, conservará la fórmula, con una modificación importante para la teología (transubstanciación), lo cual tampoco lo librará de problemas.

b) En los seres inmateriales, por tanto, que no están compuestos de materia y forma, sino que son formas puras, dice Aristóteles que no hay que buscar principio de individuación, pues son de suyo, y sin más, individuos.

No sólo es extraño que se señalen dos principios de individuación diversos; también lo es que la forma, de suyo universal, sea ahí, también de suyo, individuo. Robin trata de encontrar una solución fundándose en PA I 4, 644a -aunque teme que el pasaje estuviera corrompido: Lo que se hace con el hombre, de considerar al individuo, ¿por qué no hacerlo con las bestias? Porque sería absurdo y fastidioso, pues los individuos difieren tan poco o de manera tan irrelevante en los animales; de manera que en ellos hay que considerar más bien el aspecto genérico o universal. Dice Robin que si es así, entonces propiamente es la forma el principio de individuación; y que la materia, lejos de individualizar positivamente, no funda sino una individuación negativa, por tanto, la que resulta de accidentes, de circunstancias de tiempo y de lugar extraños a la individualidad real. ¿Pensó eso Aristóteles?

Finalmente: Si el principio de individuación es la materia primera -antes o junto con el ser informada-, y como la materia es incognoscible, resulta que el individuo no es del todo cognoscible. Y en efecto, Aristóteles afirma que al individuo no se le puede definir, que el individuo no es enteramente cognoscible, ni objeto de ciencia. La Escolástica dirá: *individuum, ineffabile*.

Textos: Δ 6, 1016b 31- 1017a 7; Z 8, 1034a 5 ; 11, 1036a 27,
H 6, 1045a 7-1045b 24; I 9, 1058b 10-25;
CL I 9, 227b 27; PA I 4, 644a

VIII EL MOTOR INMÓVIL

1.- En el escrito temprano *La Filosofía* hay unos esbozos de pruebas de la existencia de Dios. Se describe a los hombres que contemplaron por vez primera la hermosura de la tierra y del mar, y la majestad de los cielos, y llegaron a concluir que son obras de los dioses. Otro esbozo: como entre las cosas existentes hay unas mejores que otras, deberá haber un óptimo, que es Dios. Santo Tomás remanejaría estos argumentos para presentarlos de manera más pasable: el argumento teleológico y el de los grados de perfección. En su MF α 1, 993b 19-31, Aristóteles insinúa el principio general de los grados de perfección.

En los mismos fragmentos de *La Filosofía*, se encuentra otro esbozo, a partir de los sueños adivinatorios y del éxtasis.

2.- En el libro MF Γ , Aristóteles, dejando de lado aquellos argumentos que pudieran parecer demasiado populares, arguye con principios profundos -por discutibles que sean- físicos y metafísicos. Recogiendo textos varios, podríamos exponerlo como sigue.

Las substancias son los primeros existentes. Por tanto, si todas las substancias son perecederas, todo es perecedero. Ahora bien, hay cosas imperecederas, como el cambio y el tiempo. El tiempo no pudo haber comenzado, ni puede dejar de ser, porque habría un tiempo antes de que naciera el tiempo (banderilla contra el *Timeo*), y habría un *después*, un tiempo después de que el tiempo se hubiera acabado. En cuanto al cambio -o movimiento diríamos lo mismo, pues es concomitante del tiempo. De modo que tiempo y movimiento son eternos. Ahora bien, el único cambio continuo es el cambio de lugar; y el único cambio continuo de lugar es el movimiento circular. Por tanto debe haber un movimiento circular eterno. (Estos son los preámbulos necesarios).

Ahora bien: Que haya movimiento eterno sólo se explica si hay una substancia eterna. Y no bastan las Formas platónicas, pues éstas son incapaces de producir movimiento. Esa substancia eterna es primera, no en sentido temporal, pues el movimiento también es eterno, sino en el sentido de suprema, en cuanto ella es la que explica el movimiento. Tal substancia no puede estar en potencia, pues sería posible tanto que pasara al acto como que no pasara, lo cual no es posible, pues entonces el movimiento no sería eterno. O sea, que esa substancia es **acto puro**. Y es inmaterial, pues tiene que ser eterna. Brevemente se puede decir: La potencia presupone siempre el acto. Debe entonces haber un primer ser que excluya toda potencia, que sea acto puro.

Aristóteles considera que el argumento viene confirmado porque de hecho hay movimiento circular incesante: el de los cielos. Debe haber algo que los mueva, sin que ese algo sea movido, pues la explicación del movimiento no se puede hacer retroceder indefinidamente. Tal es el motor inmóvil, la substancia eterna que explica el movimiento eterno, sin potencia alguna, sino acto puro. Es inmaterial, pues la materialidad implica estar en potencia pasiva y cambiar.

3.- El motor inmóvil es la **razón de todos los movimientos del universo**; pero su causalidad no es eficiente, física. La causalidad eficiente física implica contacto y, por tanto, reacción física del móvil sobre el motor, lo que implica a su vez potencia pasiva en el motor. Pero nuestro motor inmóvil es acto puro, sin potencialidad alguna. Si empujara (o algo semejante), al universo o a una parte de él, cambiaría o se alteraría él mismo. Este primer motor cambia el mundo sin cambiar él; mueve, pero es inmóvil. Es eterno, nunca fue creado; pero tampoco es creador [en el sentido, por ejemplo, del cristianismo], y el mundo existe de toda eternidad. Si no es causa eficiente, si no es creador ¿Cómo mueve el mundo? **Como causa final; como objeto de los deseos**; atrayendo [como imán] todas las cosas.

4.- Hay un sólo motor inmóvil. Y es que las formas puras, por tanto, inmateriales son ya de suyo, individuales. Vimos que el principio de individuación, para las cosas materiales, es la materia. Pero en una forma pura no hay nada de materia. A 9, 1074a 33-8

5.- El asunto se complica cuando Aristóteles explica cómo se relacionan los movimientos celestes. La actividad del motor inmóvil es eterna vida (de suyo no es espacial, y está separado del universo; por tanto, le es heterogéneo). La tierra, esférica, tiene movimiento rotatorio, pero no de translación, sino que está quieta en el centro del universo. Inmediatamente encima de ella se superponen las capas concéntricas y esféricas del agua, del aire y del fuego (sus lugares naturales respectivos); tal es el mundo sublunar, el de los cuatro elementos, el reino de la mutabilidad.

En torno a esta esfera terrestre siguen siete cielos, o sea, otras esferas concéntricas -cuyo centro es el de la tierra-, y que son los cielos correspondientes a la luna (el más bajo de los cuerpos celestes), sol y planetas (conocidos entonces): Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. Tales son los astros errantes. Y por encima de ellos, el primer cielo, o esfera de las estrellas fijas. Tal es el mundo supralunar; los cuerpos celestes están constituídos por un quinto elemento, el éter, libres de generación y de destrucción, de cambio de cualidad y tamaño, y que no tienen movimiento rectilíneo, como los cuerpos terrestres, sino circular. De modo que todo el universo es esférico; su cubierta, por decir así, es el primer cielo, y su núcleo es la tierra. El universo es finito (parece que Aristóteles calculaba el diámetro de la tierra el doble de lo que es). Era necesario que todo fuera así, que en la periferia estuviera lo más ligero, y en el centro lo más pesado.

Esta fue la concepción del universo que llegaría hasta Galileo.

La Academia platónica le reprochó a Aristóteles: a) el que abandonara el principio de que los móviles, dejados a ellos mismos, toman movimiento rectilíneo. b) el que negara que los cuerpos celestes están formados por los mismos cuatro elementos terrestres.

¿Por qué se mueve todo esto? **El motor inmóvil mueve directamente la primera esfera no empujándola sino inspirándole amor y deseo.** El movimiento se va comunicando de esfera en esfera, también por amor y deseo. Esto implica que el primer cielo tiene alma, y también los cielos que le siguen. La vida del mundo supralunar es verdaderamente divina. Los astros son sensibles, en cuanto los vemos, pero son eternos; tienen alma, y actividad sin fatiga: se mueven, pero su movimiento no sufre contrariedad, y es un movimiento circular, el más hermoso de todos. En una primera época admitió Aristóteles la doctrina platónica de las almas astrales, un alma para cada estrella; luego precisó: un alma o inteligencia para cada esfera. El movimiento circular se explica: las esferas no pueden reproducir la vida inmaterial e inmutable del principio que las mueve; a lo más que se pueden aproximar es a realizar el movimiento más perfecto, que es el circular.

Dijimos que la tierra gira, y con movimiento continuo, uniforme, pero que no se traslada. El resto del universo participa de una doble revolución: Una, la del primer cielo, de oriente a occidente, hacia la derecha, que es la más bella de las direcciones, que se realiza en 24 horas y que lleva las estrellas fijas al punto inicial. La otra, inversa, de occidente a oriente y que se descompone en tantas revoluciones diversas cuantos planetas, cada una con su velocidad propia en proporción a la extensión de su cielo, por tanto, del diámetro de la esfera sobre la cual se mueve el planeta. El planeta en un sentido es tan fijo como las estrellas del primer cielo, pues él no tiene movimiento propio, sino que quien se mueve es la esfera. Entre la revolución del primer cielo y la de los otros cielos hay solidaridad. Los planetas más importantes para nosotros son el sol y la luna; los movimientos del sol regulan las generaciones y corrupciones en nuestro mundo sublunar.

Los movimientos planetarios son difíciles de explicar. Eudoxo calculaba que cada esfera de las mencionadas suponía otras. Para explicar, por ejemplo, el movimiento de la luna hacían falta tres esferas; otras tantas para el sol; cuatro para otros planetas; en fin, calculaba en total 27 esferas; Calipo añadía otras siete (todo sin contar la de las fijas). Aristóteles cayó en la cuenta de un problema: Cada esfera, al moverse, perturbaría el movimiento de la vecina. Para contrarrestar esa interferencia, Aristóteles consideró necesario añadir otras 22 esferas interpuestas entre aquéllas, y que girarían en sentido contrario. Obtenía así 55 esferas siguiendo las cuentas de Calipo, o 47 siguiendo las de Eudoxo.

Astronómicamente todo esto nos parece hoy mera fantasía; pero el problema es además filosófico: las esferas en cuestión tienen cada una su inteligencia, y resulta que estas Inteligencias ¡son también motores inmóviles! Además del primer motor inmóvil, salen otros 55 motores inmóviles siguiendo las cuentas de Calipo, ¡o al menos 47 siguiendo las cuentas de Eudoxo!

Plotino pondrá la objeción de que no ve la relación de todos esos motores con el primero; y de que cómo puede haber 55, si la materia es el principio de individuación (lo que hace posible la multiplicación en individuos). Aristóteles vio la dificultad, y la puso en su obra, pero no le dio solución. No faltan las ironías sobre estos 55 dioses o actos puros. En rigor puede pensarse en que esos 55 motores inmóviles son seres intermedios. Hay un texto interesante, con que termina el libro Λ : “No es bueno que manden muchos; uno sólo debe ejercer el mando”. (Los neoplatónicos subordinarían jerárquicamente esos motores; y algunos filósofos medievales pensaron que eran ángeles esas Inteligencias que movían las esferas). En todo caso no se aclara la subordinación, ni la manera como las Inteligencias mueven las esferas-, quizá no como agentes físicos, sino también como objetos de amor y de deseo, pues parece que son inmateriales.²

6.- El acto mismo del primer motor inmóvil no consiste en actividad física, puesto que él es inmaterial, sino que debe consistir en una actividad puramente intelectual: en pensar ; y un pensar que no implique proceso, por tanto, razonamiento o paso de premisas a conclusiones, que es paso de la potencia al acto; sino un pensar directo e intuitivo. El primer motor es no sólo acto, perfección y forma, sino también vida y pensamiento, de manera que es Dios. ¿Qué o en qué piensa? ¿Cuál es el objeto de su pensamiento? Debe ser el mejor de todos los objetos posibles, o sea, Dios, él mismo. Dios se conoce a sí mismo en un acto de eterna intuición; y su definición es: (Λ 9, 1074b 33:) **Pensamiento del Pensamiento** νόησις νοήσεως.

Dios es pensamiento subsistente que se piensa por toda la eternidad. No puede tener un objeto de pensamiento que no sea él mismo, pues tendría un fin fuera de sí, que valdría más que él.

Ese pensamiento es intuitivo, por tanto, hay contacto directo con su objeto, y no que lo conozca por mediación de un tercero.

Es claro que Dios no conoce el mundo, ni se interesa por él, no obstante algunas insinuaciones titubeantes al respecto, como en la *Ética Nicomaquea*: Si los dioses se ocuparan de las cosas humanas, sus predilectos serían los filósofos.

7.- ¿Se trata de un Dios personal? Aristóteles habla de Primer motor inmóvil, o de Dios; pero a veces habla también de *dioses*. Comenta Copleston que Aristóteles, como la mayoría de los griegos, no se preocupa mucho del número de dioses; que al menos en la interpretación monoteísta, su Dios sí sería personal, ya que es Pensamiento; pero que ciertamente no hay indicios de que lo considerara como un *Alguien* a quien se diera culto o se le dirigieran preces. El Dios aristotélico está del todo en sí mismo, y a nada viene que los hombres intenten comunicarse con él. En la *Gran Ética (Magna Moralia*, seguramente espuria) dice Aristóteles que se equivocan quienes piensan que se puede hacer amistad con Dios; ni propiamente puede decirse que amemos a Dios, ni él podría amarnos, pues pasaría de la potencia al acto.

² Platón había enseñado que la tierra no ocupaba el centro del universo, y que tenía movimiento de traslación, siglos antes de Copérnico. Aristóteles insiste en la posición central de la tierra, y ataca a Platón por decir que la tierra se trasladaba.

Una gran doctrina de Aristóteles es la teleología inmanente, o tendencia connatural de los seres, en particular de los vivientes, a la plena realización de todas sus potencialidades, doctrina que incluso hoy día no ha sido aprovechada al máximo; pero esa teleología es inconsciente, no obedece a un plan divino; y se puede uno preguntar entonces si realmente se trata de teleología.

Podemos ver que la teología de Aristóteles fue un buen intento, pero insatisfactorio. Dios no creó el mundo, ni lo ama, ni lo conoce, ni lo atiende; ni nosotros podemos dirigirnos a él. No es causa eficiente, sino sólo final; o, si se quiere, es causa eficiente tan sólo por ser causa final. No hay nada en él que se asemeje a la actividad eficiente del Demiurgo, ni a la providencia amorosa del Pastor de ovejas, presentados por Platón.

Aristóteles había desechado las Formas platónicas, separadas e inmóviles, como *nombres vacíos* y *metáforas poéticas*; y había declarado que las cosas reales individuales constan siempre de materia primera y forma. Pero al final nos dice que la fuente de todo el proceso por el cual las formas informan la materia, es una forma pura, separada, inmóvil; Aristóteles desecha las metáforas poéticas, pero ahora nos dice que Dios mueve el universo entero de esta manera: que Dios *es objeto de los deseos del universo*.

8.- Santo Tomás trataría de interpretar, matizar y prolongar al Estagirita de manera que no se excluyeran ni el conocimiento divino del mundo, ni su amor y providencia, ni siquiera la creación. Y entre las pruebas de la existencia de Dios pone santo Tomás en el lugar de honor el argumento aristotélico, que para terminar este apartado resumimos así:

Es evidente el hecho del movimiento en general, como tránsito de la potencia al acto.

Ahora bien: una cosa no puede pasar de la potencia al acto, a no ser por algo que ya esté en acto: todo lo que se mueve es movido por otro.

Si ese otro también se mueve, ha de ser movido por otro agente. Y como una serie infinita es imposible, llegamos necesariamente a un motor no movido, a un motor inmóvil.

Textos

Frg 1476a 34 -b 22; 1475b 36

Fis II 8, 199b, 26; III 2, 202a 3; IV 11, 219b 1; VIII 5, 257a 31; 6, 258b 10; 259a 6, 259b 28; 7, 261a 31 -8, 263a 3, 8, 264a 7 -265a 12; 9, 265b 1.17; 10, 267b 6

CL I, 2.3.5; II 3.6.8.12-14; espec. 271 a 33; 279a 18; 285a 29; 292a 20; 289a 9

MF A 3, 984b 15; α 1, 993b 19-31; Θ 8, 1049b 24

Λ 1, 1069a 19-26; 6, 1071b 4-22; 7, 1072b 13-25;

8, 1073a 26-9, 1074b 36, 10, 1075a 11; 1076a 4.

AN II 12, 424a 18; III 4, 429a 13

EN IX 9, 1170b 8; X 8, 1179a 24 (MM 1208b 26)

3a Sección FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Introducción

Escala jerárquica de los seres

La escala se establece según el grado de potencia y acto.

- El grado ínfimo es la materia primera, pura potencia.
- Luego vienen los cuatro elementos fundamentales: tierra, agua, aire, fuego.
- Cuerpos inorgánicos como oro, hierro. (Combinaciones de los cuatro elementos).
- Organismos vivos, en el grado ínfimo los vegetales.
- Luego vienen los animales.
- La inteligencia (activa) en el hombre, no mezclada con materia.
- Las Inteligencias separadas de los astros. (En los astros el elemento es el éter).
- Motor inmóvil, o acto puro.

Notas.- El universo no procede del Motor inmóvil por vía de causalidad eficiente ni por ningún tipo de emanación. Nada hay en Aristóteles que indique un proceso evolutivo dentro del universo, sino que las especies se suponen inmutables.

I Estructura astronómica del universo (Ya descrita poco antes. pp. 34-35)

II Naturaleza y movimiento

1.- En Fis II 1 se estudian diversos sentidos de **naturaleza**. El fundamental y decisivo es el de fuente o causa del ser movido o de quedar en reposo; o: impulso innato y propio al movimiento. (Propio, en cuanto natural, se opone a adquirido. Un médico se puede curar a sí mismo, pero no en cuanto enfermo, sino en virtud de la ciencia adquirida, no *natural*). La existencia de las cosas naturales con impulso innato al movimiento es tan obvia que no necesita ninguna prueba.

2.- Los seres que forman parte de la naturaleza son los de nuestro mundo. Las formas puras: Motor inmóvil, inteligencia de los astros, inteligencia activa del hombre, no son naturaleza. Por otra parte, el elemento de los astros es el éter, y por eso realizan un movimiento puro, que no es, como el de nuestra experiencia, tránsito de la potencia al acto.

3.- En el mundo de nuestra experiencia, si vemos los seres más complicados, que son los animales, nos damos cuenta de que son compuestos no-homeómeros, por tanto, tienen unidad, pero sus partes no son homogéneas, como el cuerpo humano. Estudiando esas partes vemos que finalmente son combinaciones de homeómeros, o partes homogéneas, en que una porción cualquiera es idéntica a cualquier otra porción y al todo: carne, huesos. Y el material de que estos, a su vez, constan, son los cuatro elementos, que ya son simples. Esto mismo podríamos observar partiendo de los vegetales, y de los cuerpos inanimados, sean naturales o artificiales. Tenemos en efecto este conspecto de los seres de nuestro mundo:

naturales:	animales, plantas, cuerpos inanimados como oro, hierro, montaña.
artificiales:	cuerpos inanimados como silla, casa, carreta.

Todos los seres naturales tienen su impulso al movimiento. Esto es claro en animales y plantas, que se mueven por sí mismos. El movimiento de los cuerpos inanimados lo produce, en principio un agente externo; pero basta que el agente remueva un obstáculo, por ejemplo, el tapón inferior de una vasija, para que el agua de dentro responda con su movimiento propio, hacia abajo. Pasa lo mismo con los cuerpos artificiales, que tienen su movimiento, no en cuanto tales, en cuanto silla, sino por sus componentes naturales -madera.

4.- Y en el fondo todo se debe a que los cuatro elementos -y por supuesto también el éter- tienen sus lugares naturales: Al centro, el absoluto pesado o tierra; luego el pesado relativo, o agua; después el ligero relativo, o aire; y encima el absoluto ligero o fuego. El éter, sólo en los astros. (Para Platón el fundamento último no eran los cuatro elementos, sino que la cualidad de las cosas dependía de la estructura geométrica de los corpúsculos).

5.- Los fenómenos meteorológicos son explicados por la acción combinada del sol y de los cuatro elementos: oposiciones de frío/caliente, condensación/rarefacción. Con ingenio y fantasía explica así Aristóteles fenómenos como estrellas fugaces, color de nubes en amaneceres y crepúsculos, cometas, vía láctea, lluvia, niebla, rocío, heladas, nieve, granizo; ríos, manantiales y mares; vientos, temblores, rayos y relámpagos. No deja de ser interesante que explicara ya el arcoiris como efecto de refracción.

III La finalidad interna en la naturaleza

1.- Todo movimiento natural se dirige a un fin, como a algo deseable. El movimiento es no sólo el movimiento local, sino todo tránsito de la potencia al acto, por ejemplo, la encarnación de la forma en la materia. Se trata de una finalidad interna o inherente; y generalmente coinciden la causa formal y la causa final.

Conviene recordar que el acto es anterior a la potencia. Aunque el semen y la materia de este hombre determinado, esto es, su potencia, sean anteriores a su acto, otro hombre en acto es anterior a él. Para tocar la guitarra se debe tener la potencia, para tocarla; pero aunque ésta parezca anterior al acto, sucede que antes de adquirir la facultad es preciso haber tocado: sólo tocando se aprende a tocar. En general el acto que está tendiendo al fin se llama *ἐνέργεια*; y el acto que es el fin mismo realizado es la *ἐντελέχεια*.

2.- Al explicar la teleología, Aristóteles utiliza un lenguaje antropomórfico: La naturaleza es como un ama de casa que no tira nada que pueda ser utilizable. Ni Dios ni la naturaleza hacen nada en vano. Hay previsión inteligente y poder divino. La naturaleza tiene horror a la infinitud; busca lo mejor, produce obras; se comporta como si previera el futuro. Todas estas expresiones parecen ser una concesión al tipo ordinario de pensar; no parece que reflejen la manera científica de pensar, a no ser que se quiera hacer que Aristóteles se contradiga violentamente con estos textos (GA, CL) y los de la MF, en que queda claro que Dios no se ocupa del mundo.

3.- Generalmente se combinan finalidad y mecánica; pero hay ocasiones en que sólo intervienen causas mecánicas, como en el color de los ojos de los animales -color que no tiene ninguna finalidad. Hay casos también en que interviene el azar, que en el caso de seres sin deliberación ni elección -incluidos niños y bestias- se llama automático; y en el caso de seres con deliberación y elección se llama suerte, buena o mala.

Los monstruos de la naturaleza no son argumento contra la teleología. Pueden explicarse por que la materia es defectuosa, o porque se resiste a la acción de la forma. Un médico puede administrar un remedio equivocado, o un maestro de ortografía hacer una falta pero eso no quita que tengan un fin.

Ejemplos de suerte, en que queriendo un fin se llega a otro: Un hombre cava la tierra para plantar un árbol, y se encuentra un tesoro. Otro va al ágora, para asistir a la Asamblea, y se encuentra un deudor. Platón se embarca para regresar a Atenas, y la tempestad lo arroja a Egina, donde es hecho esclavo.

4.- Sobre los futuros contingentes y la libertad. Supongamos un hombre que acaba ahora de realizar una acción, por ejemplo, decidió participar, y participó en una batalla. Los de Mégara dicen que esa acción es ya ahora necesaria. Pero si es necesaria lo es de toda eternidad; y sostienen esta tesis: De dos proposiciones contradictorias de futuro contingente, es necesario que ya ahora una sea verdadera y la otra falsa. Aristóteles objeta en contra de ellos: Como los hechos enunciados no existen todavía, dichas proposiciones no pueden ser ni verdadera una ni falsa la otra. Es necesaria la disyuntiva: “participa en la batalla, o no participa”; pero no es necesariamente verdadera o falsa ninguna de las partes. En este sentido Aristóteles no es determinista; pero dado el estado de los textos, es difícil precisar su pensamiento.

Alejandro de Afrodisia da esta interpretación de Aristóteles: El azar es el no-ser fuera de nosotros; la libertad, el no-ser dentro de nosotros, lo que hace que nuestros actos, siendo igualmente posibles, se consideren estar en nuestro poder. Entonces la libertad sería una imperfección, signo de la miseria del hombre, que en lugar de tener una ruta a seguir, tiene que escogerla. Cuanto hay de libertad en la naturaleza no puede ser sino principio de errores y fallas.

IV Cuanto, Número, Espacio, Movimiento, Tiempo, Infinito [Mini: definiciones]

V El número y el infinito

1.- La serie de los números es indefinida, o un infinito potencial. Tal infinito matemático se define: Un número mayor que cualquier número dado. En efecto, a cualquier número, por grande que sea, se le puede añadir una o varias unidades más. Así descrito se le usa fructuosamente en matemáticas.

2.- En cambio repugna un número infinito en acto categoremático. En efecto, si a ese número se le quitaran por ejemplo, 13 unidades, el número restante no sería ni finito ni infinito, cosa que repugna. En efecto:

Ese número restante no sería finito: porque sumando finito con finito (ese número restante + 13) no se obtiene un infinito.

Tampoco sería infinito: ya que se le pueden añadir las 13 unidades quitadas.

Puede añadirse otro argumento: La serie de los números contiene igualmente sus cuadrados. Parece impensable que un número infinito categoremático contuviera todos los enteros y sus cuadrados.

VI Espacio, lugar e infinito

Espacio dice más que *lugar*. Dentro de un espacio se consideran varios lugares. Aristóteles no presenta una teoría del espacio; rara vez usa la palabra *χώρα*; más bien se ocupa del lugar *τόπος*, y de las magnitudes espaciales *μεγέθη*. Compara el lugar con un recipiente o vaso. Se parecen en cuanto contienen algo; se diferencian porque el vaso es un recipiente móvil; y el lugar, un recipiente inmóvil.

El espacio matemático -y en general el continuo o extensión matemática- no consta de indivisibles; sino que es divisible en siempre divisibles. Cualquier volumen, superficie o línea pueden ser divididos en dos, tres o más partes; y con cada una de estas partes puede hacerse lo mismo. Esto es, Aristóteles admite que la extensión matemática es indefinida, o infinita en potencia en cuanto a la divisibilidad; pero no admite que sea infinita en acto, por tanto, que se pudiera tener en acto todas las partes en que potencialmente se pudiera dividir. El espacio físico, o mejor, la magnitud física, no tiene mínimo en acto, por tanto, siempre es divisible en otros divisibles, de modo que aquí también tenemos el indefinido. Pero sí tiene un máximo: Un cuerpo infinito es imposible, aun sincategóricamente, que pudiera ir creciendo siempre sin límite. De modo que en este caso renuncia Aristóteles a la noción de infinito. Que un cuerpo infinito sea imposible, se muestra:

- a) Todo cuerpo se limita por una superficie; y ningún cuerpo limitado puede ser infinito.
- b) El hipotético cuerpo infinito estaría compuesto de elementos finitos o infinitos. Si finitos, no darían un infinito. Si infinitos, un sólo elemento sería igual al cuerpo entero.

O sea, el universo en todo su conjunto es finito. El primer cielo está a una distancia finita de nosotros. El primer cielo es “por un sólo lado”, pues más allá “no hay nada”.

4.- No hay ningún lugar vacío, ni lugar fuera del universo. Todas las cosas están en un lugar excepto el universo mismo. Y el universo no puede tener movimiento de translación, pues ocupa todos los lugares, sino sólo rotatorio. De modo que Aristóteles no considera que sea posible el vacío. Para los atomistas no era posible el movimiento sin el vacío; Aristóteles los contradice: si hubiera vacío, no habría movimiento (y da argumentos varios). Para Aristóteles la materia es continua en todo el universo, aunque no hay límite en lo tenue que pudiera ser.

VIII Movimiento e infinito

Transmisión del movimiento. Un cuerpo no puede ser movido sino por un motor que esté en contacto con él. En el caso de proyectiles: el motor originario comunica al medio (aire o agua) no sólo el movimiento, sino el poder mover, poder que va decreciendo con la distancia. Aristóteles no aceptó el *ímpetu* comunicado por el motor externo al móvil mismo, y que en el siglo XX algunos identificaron con la energía cinética. En el mundo supralunar no se aplica la definición del movimiento físico, pues allá no hay ni generación ni corrupción, ni alteración de cualidad, ni crecimiento ni decrecimiento, ni contrariedad. No coinciden la cosmología y nuestra física. Aquí, todo movimiento en acto es finito. Allá existe un movimiento infinito en acto -y no sólo en potencia, como el movimiento natural pues excluye interrupciones y lagunas interiores; porque no consiste en una serie de movimientos, sino que tiene en acto la unidad de un continuo: es el movimiento circular. Es un movimiento eterno, sin fatiga. Allá no vale nuestro principio físico de que todo movimiento es un cambio o tránsito de la potencia al acto; allá se trata de un movimiento sin cambio.

IX Tiempo e infinito

Sólo las cosas que se mueven, o las que hallándose en reposo son capaces de moverse, están en el tiempo. Cuando percibo movimiento, percibo el tiempo. La conciencia de un cambio en nuestro estado de ánimo basta para percibir el tiempo. Cuando no hay conciencia del movimiento, puede haber movimiento, pero no hay percepción del tiempo (el que despierta sin tener conciencia de haber dormido). El tiempo no es una duración abstracta, sino vivida y numerada. Si no hubiese ninguna mente que viviera y midiera el movimiento existente, dice Aristóteles que propiamente no se daría el tiempo, pero sí el fundamento del tiempo: **no hay tiempo sin movimiento**.

Pero el tiempo no se identifica con el movimiento. En efecto:

- El movimiento está sólo en el móvil; el tiempo está en todas partes.
- El movimiento es una cualidad del móvil; el tiempo es una cualidad de esa cualidad.
- El movimiento puede ser acelerado o retardado; el tiempo es uniforme.
- El movimiento es reversible; no así el tiempo.
- El movimiento entra en tres categorías: Cuánto, Dónde, Cuál.
- El tiempo entra en sólo una categoría: Cuándo.

En conclusión: **El tiempo debe ser algo del movimiento:**

El tiempo es el número del movimiento según el antes y el después.

Tiempo e infinito. Si el tiempo es lo que en el movimiento se cuenta, esto no quiere decir que nos sea posible contar todos los *ahora* (instantes) del cambio, pues éste no consta de porciones discretas. El tiempo es un continuo, y vale para él lo que dijimos del continuo matemático que no consta de indivisibles: así como una línea no consta de puntos matemáticos con extensión cero, tampoco el tiempo consta de instantes matemáticos con valor cero. Puede decirse que el tiempo es el intervalo entre dos instantes, y que estos instantes son los límites de ese intervalo; pero en sí el instante como tal no es del tiempo.

El tiempo sí es divisible en porciones siempre divisibles; por tanto, en el tiempo se da el infinito potencial, en cuanto sus partes siempre pueden ser divididas en otras más pequeñas. Y también en cuanto es susceptible de adición indefinida (día tras día, segundo tras segundo).

Tiempo y eternidad. El movimiento es eterno; de modo que el tiempo también es eterno: nunca comenzó, nunca acabará. Y no nos referimos ni única ni principalmente al movimiento local. (En *Timeo* 37c, tiempo y cielo nacieron juntos; el demiurgo los fabricó). Vimos también que el tiempo no pudo haber comenzado, pues señalado el momento del comienzo, se concibe un antes; ni podrá acabar, pues supuesto el momento final, se concibe todavía un después. Da la impresión entonces de que el tiempo es un verdadero infinito, puesto que es eterno. Aristóteles no lo ve así como un infinito en acto, pues siendo un continuo sucesivo, sus partes nunca coexisten.

Para medir el tiempo, el movimiento en línea recta no es el indicado, pues no es uniforme. Aristóteles ve como indicado el movimiento uniforme circular de las esferas celestes; de modo que se justifica medir el tiempo por referencia al sol.

Vista de conjunto sobre el infinito.

a) El infinito potencial, indefinido o sincategoremático aparece en todos los continuos: número, extensión matemática, movimiento, tiempo; excepto en ese continuo físico que es el universo, en cuanto éste no puede crecer indefinidamente: el universo físico es finito. (El número, a la inversa, no admite ser dividido al infinito, pues dado que se trata de un cuanto discreto, tiene como tope la unidad. Esto se dice por la importancia especial que daban los griegos a los números enteros; pero parece que Aristóteles podría admitir que ahí también se puede proseguir la divisibilidad -con los decimales.)

En conclusión: número, extensión, movimiento y tiempo son siempre, en acto, finitos.

b) El infinito en acto, o categoremático es entonces negado. Pero curiosamente Aristóteles pone un movimiento infinito actual en el mundo supralunar, el movimiento circular, el más hermoso de todos, un movimiento en que no hay tránsito de la potencia al acto, y en esto quizá aparece cierta inconsecuencia entre su cosmología y su física. O quizá logró entrever, aunque groseramente, lo que pudiera ser la vida verdaderamente divina, que siendo vida no sufre cambio, sino que existe en toda su plenitud.

Aristóteles y Zenón. En posesión de su teorías Aristóteles resuelve las famosas aporías de Zenón. En breve: Es imposible, en un tiempo finito, atravesar un espacio infinito. Pero sí es posible, en un tiempo finito, atravesar un espacio-infinitamente-divisible, porque ese tiempo finito es a su vez infinitamente divisible.

X Biología

El padre de Aristóteles era médico. Nada raro que Aristóteles tuviera un gran interés por la biología; fue de hecho gran biólogo para su tiempo y no tan buen matemático. De las obras que se conservan de él, una cuarta parte en volumen se dedica a estudios biológicos. No es éste el lugar de entrar en los pormenores; señalaremos puntos aislados sólo para indicarle un lugar a esta materia.

Aristóteles recogió material de muchísimos observadores; no sólo del Liceo y de Alejandro Magno, sino de agricultores, jardineros, médicos, veterinarios, cazadores, pescadores, etcétera. Los viajeros no dejaron de contarle cosas falsas o legendarias. De su padre aprendió disección, y la practicó con cosa de 50 animales (no con el cuerpo humano).

Naturalmente es fácil detectar errores en las obras de Aristóteles; unas debidas a engaños o malas informaciones; otras -le critica un platónico de tiempos de Marco Aurelio-, por tratar de imponer leyes a la naturaleza, en vez de dejarse guiar por ella; otras, a la común imperfección humana. Así, atribuye al cerebro la simple función de corregir el exceso de calor, no obstante que ya desde el siglo V Alcmeon había señalado que el cerebro era el órgano central del sistema sensorio-motor, enseñanza seguida por Hipócrates y por Platón. Aristóteles ponía al corazón como centro del sistema nervioso.

Al mismo tiempo hizo observaciones y descubrimientos exitosos. Supo que los cetáceos eran mamíferos, cosa que sólo quedó establecida hasta el siglo XVI. Describió exactamente gran cantidad de peces, cartilaginosos o de hueso, el desarrollo del embrión de pollo, la cópula de los cefalópodos (redescubierta hasta el siglo XIX), el pez torpedo, costumbres de las abejas, etcétera.

4ª Sección E L A L M A Περὶ ψυχῆς

I Qué es

El alma es el primer acto de un cuerpo natural organizado que tiene la vida en potencia.³

- Como acto o enteléjeia del cuerpo, el alma es FORMA y FIN, y por ende, principio del movimiento. Por su sola presencia se tiene la vida, y por eso se llama *primer acto* o enteléjeia aun en quien duerme, o es ignorante, niño o demente, pues ya es una realización; pero ha de desarrollar sus potencialidades de inteligencia y de carácter para llegar a la plenitud.
- Todos los seres vivos tienen alma, que es el principio de la vida.
- El cuerpo no es vida, sino que tiene vida gracias al alma. Alma y vida están tan ligadas en griego filosófico, que a menudo es mejor traducir ψυχή por vida.
- Con los platónicos, y en contra de los atomistas, Aristóteles considera incorpórea al alma.
- Aristóteles y otros muchos después de él, por ejemplo, hasta el siglo XVII llaman a esta parte de la filosofía *Tratado del alma* (*De anima*). La palabra *psicología* es posterior. Aristóteles no hacía distinción entre lo que hoy llamamos biología y psicología; aun podría considerar este tratado como parte de la física, pues el alma es principio de movimiento.

II Facultades del alma

1.- El alma **vegetativa** τὸ θρεπτικόν En el hombre, animales y plantas.
Comprende: nutrición, crecimiento y reproducción.

2.- El alma **sensitiva** τὸ αἰσθητικόν En el hombre y animales. Comprende:

a) Los cinco sentidos externos: vista, oído, gusto, olfato, tacto (Aristóteles no considera absoluta esta enumeración), con los que se tienen sensaciones.

En la sensación, el alma recibe en sí la forma del sensible, pero sin materia, como la cera recibe en sí la figura del sello metálico sin hacerse metálica ella misma; el cognoscente conoce la piedra, pero no se petrifica. Para Aristóteles conocer es ser. Los no cognoscentes tienen sólo su forma propia; los cognoscentes reciben formas de otros: en un sentido el alma puede devenir todas las cosas. (En la nutrición, el viviente toma la materia y la forma ajena; y asimila el compuesto; en la sensación toma sólo la forma y se identifica con ella).

Condiciones para la sensación: Que tenga cierta intensidad; ni demasiado débil, ni demasiado intensa; por ejemplo, un sonido muy débil no se alcanza a oír; uno muy intenso puede dañar el órgano. Y también que haya una diferencia proporcionada entre el órgano y el objeto: La mano no percibe ni frío ni caliente lo que tenga la misma temperatura que ella.

b) Los sentidos internos:

- El sentido común (no en el sentido actual) tiene estas funciones:

1ª Coordina y unifica en una percepción los datos de los sentidos externos, pues el ojo sólo ve, el oído sólo oye, etcétera. Discierne entre los objetos de dos sentidos. 2ª Por él uno siente que siente; percibe que percibe. 3ª Capta los sensibles comunes -cada sentido aislado tiene prácticamente sólo un sensible propio: color para el ojo, olfato para la nariz. Los sensibles

³ Ψυχή: ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.
Anima est actus primus corporis physici, organici, potentia vitam habentis.

comunes enumerados por Aristóteles son: movimiento/reposo, unidad/multiplicidad, figura/magnitud, y parece que también el tiempo.

Ya Platón había hablado de cosas que la mente percibe sin la ayuda de ningún órgano especial. Aristóteles dice que el sentido común tiene como órgano al corazón.

La inclusión de cosas espaciales y temporales entre los sensibles comunes hace pensar en Kant, para quien espacio y tiempo son formas puras de la sensibilidad, no del entendimiento.

- Fantasía, que interpreta la sensación y conserva, como un tesoro, las imágenes recibidas. La fantasía puede manejar y combinar estas imágenes, libremente en estado de vigilia; más arbitrariamente y con menos control durante el sueño.

- Memoria, que reconoce las imágenes de la fantasía como algo pasado, como ya vividas. La memoria, por referirse al tiempo, vendría a ser función del sentido común.

- Recolección o el acordarse, que es la actualización, con o sin esfuerzo, de imágenes ya desaparecidas de la conciencia. Aristóteles habla ya de la asociación de ideas (teoría científica de 20 siglos después) por semejanza, contraste y contigüidad.

c) Secuencias teleológicas de la sensación:

- Deseo o apetito, pues la sensación puede producir placer y desagrado.

- Locomoción. Los alimentos llegan a la planta, el animal los busca.

3.- Alma intelectual *νοῦς*

Exclusiva del hombre (no en plantas ni animales).

Comprende:

a) Inteligencia teórica

νοῦς θεωρητικός (La vemos en esta sección).

b) Inteligencia práctica

διάνοια πρακτική (La veremos en Ética).

III Alma y cuerpo

Se dice que Platón mantuvo el dualismo de alma y cuerpo; Aristóteles, no. Para éste, el cuerpo no es la tumba del alma, sino que es bueno para el alma estar unida al cuerpo, pues puede así ejercer sus facultades. El cuerpo es la materia; el alma, la forma; de la unión de ambas tenemos una substancia. El alma es el primer acto del cuerpo.

Aunque a veces pareciera que Aristóteles habla de tres almas en el hombre, en realidad su pensamiento es consistente: se trata de una sola alma que tiene esas diversas facultades: vegetativa, sensitiva, intelectual. Facultades -y no partes- que expresan la gran variedad de sus operaciones. El alma no es separable del cuerpo; más exactamente: de este cuerpo. Aristóteles rechaza la metempsicosis, según la cual no importa qué alma puede ser alma de no importa qué cuerpo. Todas las potencias del alma son inseparables del cuerpo, o si se prefiere, perecen con él, excepto la inteligencia, como veremos dentro de un instante, pues tiene operaciones peculiares, independientemente del cuerpo. Aristóteles se opondría a Descartes, para quien la existencia del alma es la primera certeza de todas; y a los epifenomenistas, para quienes el pensamiento es mera secreción del cerebro.

De modo que alma y cuerpo, en íntima unión, forman una substancia individua. Conviene recordar aquí lo que vimos sobre el principio de individuación. Lo que hace que Sócrates sea de la especie *hombre* es la forma, esto es, el alma. Lo que hace que este hombre sea el individuo Sócrates, es el cuerpo, pues en las substancias corpóreas “el principio de individuación es la materia”. Robin considera que es más conforme a la mente de Aristóteles el decir que la forma es

lo que constituye el principio de individuación verdadera; y que una individuación que distingue a Sócrates de Coriscos sólo por el color de los ojos, o por su ciudad de origen, no es sino el aspecto exterior y negativo de la individuación verdadera. Por elegante que sea la interpretación de Robin, no es tan segura históricamente.

IV Inteligencia e intelección

1.- No hay nada en el entendimiento que no provenga de los sentidos. (*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). Las facultades inferiores todas, como nutrición, sensación y movimiento, no hacen sino manifestar, a título de potencia, una aspiración teleológica a la intelección (acto de la inteligencia) o al inteligible.

Tanto en la sensación, como en la intelección, el alma puede devenir todas las cosas, las realidades mismas; se convierte en ellas, no materialmente sino que recibe sus formas desmaterializadas. Se hace metal, piedra o estadio -conocer es ser- pero no materialmente, sino como se dirá después, *intencionalmente*. El alma es incorpórea, y para conocer intelectualmente las cosas corpóreas no necesita, como pensaban los atomistas, ser ella misma corpórea.

La nutrición recibe alimento que es forma y materia. La sensación recibe la forma de lo sensible sin materia, forma que sin embargo está provista todavía de una materia lógica, como la nariz en el chato. La intelección recibe formas absolutamente sin materia, formas puras.

2.- La inteligencia recibe formas inteligibles, como el sentido recibe formas sensibles.

Entonces [→ Kant] la inteligencia no debe tener forma propia, que impediría o modificaría su objeto; su única función es receptividad, potencia; y por eso se llama **entendimiento pasivo**,⁴ potencial o posible. Es como un pizarrón originalmente limpiísimo (*tabula rasa*) donde no hay nada escrito, donde pueden imprimirse las formas. Aquí Aristóteles, terreno, rechaza la doctrina platónica de las Ideas innatas y de la reminiscencia. Eso sí, Aristóteles, al hablar del entendimiento pasivo usa términos parecidos a los del *Timeo*: mero receptáculo, sin forma; el entendimiento, como la materia, puede devenir todas las cosas.

Aristóteles supone que este entendimiento es como el sentido propio, infalible: recibe y da un dato. El error proviene más bien de la imaginación, del sentido común y/o del juicio.

El origen de este entendimiento es algo escabroso. ¿Cómo, cuándo, de dónde viene? El embrión no es sino un hombre en potencia; por ende también tiene el alma intelectiva sólo en potencia. Esta alma, descrita como entendimiento pasivo, carece de órgano corporal, recibe formas puras, y parece que su actividad es independiente de la materia. Aristóteles dice de pronto que este problema del origen del entendimiento no lo puede resolver, y dice que ha de venir de fuera, como por la puerta *θύραθεν* (GA II 3, 736 a24-b12).

- El entendimiento pasivo no es ningún ser en acto antes de entender; de modo que no está mezclado con el cuerpo; porque entonces tendría alguna cualidad como frío, caliente. Su excelencia puede verse al compararle con el sentido: éste tras un sensible muy intenso, por ejemplo, un sonido, no puede percibir otros; en cambio el entendimiento, tras haber entendido algo muy inteligible, entiende los inferiores no peor, sino mucho mejor; y eso se debe a que el entendimiento es *separado χωριστός*, sin cuerpo.

⁴ *Νοῦς παθητικός*: entendimiento pasivo, pasible, potencial o posible.

Cuando el entendimiento ha entendido algo, sigue en potencia para más, y entonces puede entenderse también a sí mismo (parece que indirectamente, pues él no es sensible, pero se conoce al conocer lo sensible). En la *Ética Nicomaquea* (X 7, 1177a 13) se dice que el entendimiento es algo divino.

3.- Pero el entendimiento pasivo no basta. Siendo potencia, para pasar al acto, necesita algo que ya esté en acto. Hay entonces otro **entendimiento en acto, activo**⁵ o agente. El entendimiento pasivo, como deviene todas las cosas, se parece a la materia; el activo fabrica todas las cosas y se parece a la causa eficiente. Es también una especie de hábito, como la luz; porque la luz, en cierto sentido, hace que el color en potencia sea color en acto. (El objeto sería como el color; el entendimiento pasivo como el ojo; el activo, como la luz). El entendimiento activo es separable, impassible y no mezclado, ya que siempre está en acto.

4.- **Proceso de la intelección:**

- a) El objeto exterior actúa sobre los sentidos
 - b) Los sentidos producen sensaciones
 - c) El sentido común coordina y unifica las diversas sensaciones
 - d) La fantasía produce una imagen o fantasma
 - e) El entendimiento agente ilumina el fantasma, abstrae la forma universal y la imprime en el entendimiento pasivo
 - f) El entendimiento pasivo recibe la forma, y tenemos la idea o concepto.
- [→ Tomás, en intelección]

Para Aristóteles, el conocimiento intelectual comienza siempre por los sentidos; y siempre se implican imágenes espaciales y temporales. También aquí va Aristóteles contra Platón; para éste, el pensamiento científico necesita imágenes; pero el más elevado pensamiento filosófico capta, sin imágenes, las Formas puras. Aristóteles llega también a una forma universal, pero por abstracción de lo sensible y gracias a la iluminación de la imagen.

5.- La doctrina aristotélica sobre el entendimiento agente en su conjunto es todo menos nítida. No queda claro si es algo fuera de nosotros -ni en este caso qué es- o si es algo de nosotros -y en este caso si cada hombre tiene un entendimiento agente, o si sólo hay uno, común para todos. Por tanto no se ve claro si el hombre tiene inmortalidad personal. En efecto, dice Aristóteles que el entendimiento agente es separable, impassible y no mezclado; que cuando vive el hombre, el entendimiento realiza en unos momentos su función, y en otros no; que sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno; y que por su naturaleza está siempre en acto, no que a veces entienda y a veces no. Y hablando de ese entendimiento así separado y eterno, dice Aristóteles que no nos acordamos, porque el entendimiento agente es impassible, mientras que el entendimiento pasivo está sujeto a la corrupción, y sin aquél no puede entender. Para toda esta problemática, v. AN III, 4-5. No deja de ser extraño que el entendimiento pasivo sea corruptible cuando se nos había dicho que era algo impassible y divino; y que había llegado “de fuera” (por el contexto parece ciertamente que se refiere al entendimiento pasivo). Lo de que no nos acordemos podría explicarse por otro pasaje del mismo *Tratado del Alma* (De anima), en que memoria, amor y odio se hacen pertenecer al hombre entero y no al entendimiento (¿agente?), que es impassible.

⁵ *Νοῦς ποιητικός*: entendimiento activo, en acto, o agente: El término que hizo fortuna, lo inventó Alejandro de Afrodisia, 220 dC. Aristóteles usa sólo la expresión *el hacer*: *ποιεῖν*.

El entendimiento en acto parece ser a la vez algo *en nosotros*, pues gracias a él podemos entender; y *fuera de nosotros*, porque se separa, y entonces tiene su verdadera *quiddidad*. Incluso dice Aristóteles que en el individuo la intelección en potencia es anterior a la intelección en acto; pero que absolutamente hablando no hay tal anterioridad cronológica pues la intelección en sí es un acto eterno; el acto realizado eternamente por el entendimiento divino, y durante cortos instantes por nosotros. v. MF A 7, 1072b 24; 9, 1075a 10.

La separación del entendimiento agente es la muerte del hombre. Muere éste, no se acuerda, no tiene conciencia personal, ni, por tanto, inmortalidad personal. Da la impresión de que el entendimiento agente se libera entonces; que había entrado “de fuera” a una casa contaminada, y de que para recuperar su pureza ha de dejar esa casa. En ese caso Aristóteles recaería en el platonismo: La plenitud de la inteligencia parece ser, como en *Fedón* -y en *Fedro*- una existencia anterior [¿?].

La situación confusa ha llevado a **interpretaciones diversas**. Alejandro de Afrodisia, del siglo III d.C., identificó el entendimiento agente con Dios. Lo específicamente humano, lo nuestro, sería el entendimiento pasivo. Averroes, en el siglo XII, vio que los entendimientos activo y pasivo sólo se distinguen mentalmente, y a ese único entendimiento lo identificó con Dios; de modo que lo que llamamos nuestro pensamiento no es nuestro, sino de Dios. Estas dos interpretaciones tienen en su contra la doctrina de la metafísica sobre el Motor Inmóvil, que sólo se piensa a sí mismo; sería difícil que ahora Aristóteles describiera a Dios como inmanente al hombre, impartándole el conocimiento.

Otra interpretación -variante de la de Averroes- sería poner sólo un entendimiento separado, común para todos los hombres, pero no idéntico a Dios. La solución puede parecer extravagante. Tiene la ventaja de no chocar con la doctrina del Motor Inmóvil, y de coincidir con la doctrina de la escala jerárquica de los seres, en que tendríamos estas formas puras: Motor Inmóvil, inteligencias de los astros, inteligencia activa de los hombres. Santo Tomás, siglo XIII, interpreta con su habitual benevolencia: El entendimiento agente ni se identifica con Dios, ni es único para todos los hombres. El intento de Aristóteles habría sido mostrar que el entendimiento es la más elevada facultad del alma, y que no es algo heredado de nuestros padres, sino que viene “de fuera”. [Esta expresión se convierte para los filósofos cristianos en la doctrina de que el alma es creada directamente por Dios]

Textos: AN: toda
 MF Θ 8, 1049b 4; A 3, 1070a 24; 7, 1072a 26; 1072b 14-24; 9, 1075a 10
 An ps 99b 36; 100a 17 GA 736a 24 - b 12; 736b 28
 Me 1-2; 449b 30 -450a 12; 451a 16; 452b 7 Sens 437a 9; 442b 4
 Sue 455a 12 Vig 458b 28; 459b 5; 460b 3 G.C. 738b 27
 EN X 7, 1177a 13 - 1178a 8; 1178b 18 Ret I 11, 1370a 28

5a Sección ÉTICA

I Ética y Política

Todos los seres desean el bien. El objetivo de las clases de Aristóteles no era sólo que los estudiantes supieran lo que es el bien, sino que se hicieran buenos. La ciencia adecuada para ello es la política, que contiene en sí el bien humano. Parte de la política sería la ética, que se refiere al bien individual. El bien de la ciudad es más elevado, bello y divino. En realidad los dos aspectos están íntimamente ligados. La política de Aristóteles es ética, por tanto, busca el bien de los individuos; y su ética es política, pues el bien de los ciudadanos se repone en el bien de la Ciudad. Habrá sin embargo un momento en que Aristóteles ponga más en alto la felicidad individual, la que consiste en la contemplación de lo divino, por encima de la actividad política.

II Características de la ética de Aristóteles

1.- **Teleológica.** Todo agente actúa, consciente o inconscientemente, en vistas a un fin, que no es otro que su realización, su acto consumado, su bien, su *ἐντελέχεια*.
¿Cuál es? Un fin que sea realmente el supremo, no simple medio para otro fin [→ problemática del *Lysis*]. Se trata de llevar al acto todas las potencias humanas, especialmente la más elevada, aquella a la cual se ordenan todas las demás. Para saber cuál es, hay que estudiar la naturaleza del hombre, comprender lo que la naturaleza busca en nosotros y lo que nosotros, a fondo, buscamos con ella. Aristóteles actúa como naturalista objetivo, casi con ojos de biólogo, no como los subjetivistas modernos. En todo agente descubre una finalidad interna, como vimos: pensemos en una semilla o en un cachorro.

El hombre tiene una tarea: realizar sus tendencias naturales. En Aristóteles es de la naturaleza humana vivir en gerundio, haciéndose, perfeccionándose; y la vida ética consiste en realizar esa tarea. Así que hay fundamento -la naturaleza humana- para establecer una ética natural, contrapuesta a una ética arbitraria. Quien se sirve de sus facultades para seguir una tendencia humana, hace algo bueno y bello; quien contradice sus tendencias hacia el fin humano, hace algo malo y feo. [Pensar, como ejemplo, en alimentos que naturalmente hacen bien o mal al cuerpo; análogamente hay acciones que hacen bien o mal al alma, o mejor: al hombre como tal]. Toda la ética de Aristóteles se puede condensar en una fórmula bastante moderna: Sé lo que eres; y aclararía: tienes que ser en acto lo que eres en potencia. El hombre es, en potencia, su forma consumada. Y dice Aristóteles que esta forma es algo divino. Sólo que deja en vago qué sea esto divino. Para no recaer en las Formas platónicas, insiste en el carácter inmanente de la forma; y añade que ésta es una imitación o aproximación al Acto puro.

2.- **Eudemonista**⁶: El fin de la vida es la felicidad (muy griego). Y la felicidad consiste en una actividad (muy aristotélico), por tanto:

a) La felicidad no reside en las riquezas, ni en los honores, que son externos al hombre.

⁶ *εὐδαιμονία* = felicidad; *εὐδαίμων* = feliz; a la letra: protegido por un buen espíritu, aunque popularmente significaba afortunado, próspero en bienes externos. Es diverso de *μακάριος* bienaventurado, que se aplica a la vida divina. Aristóteles habla de *βίος*, vida humana; y no de *ζωή*, vida como mera naturaleza, y que en sí no sería ni feliz ni desdichada.

- b) Tampoco en la vida de los sentidos, como comida, bebida, crecimiento o reproducción, pues la felicidad del hombre no puede reducirse a la de plantas y animales.
- c) Tampoco en la sola virtud, como piensan los estoicos, que prescinden de toda satisfacción. Aristóteles no puede estar de acuerdo con esta doctrina, que desprecia elementos importantes de la vida humana. No parece que se pueda ser feliz encadenado, en la tortura, en la miseria, ni en la privación total de satisfacciones.
- d) La felicidad no consiste tampoco en el placer. Aquí Aristóteles rechaza varias doctrinas:

+ La de Eudoxo, que repone el bien excelente y felicidad en el placer.

Pero antes que nada Aristóteles hace ver que son incorrectas ciertas objeciones que se le han hecho a Eudoxo. Citaremos una. Le objetaban a Eudoxo que el placer es un devenir, un proceso, una génesis; y que el bien ha de ser algo fijo, permanente, perfecto y consumado. Aristóteles responde por Eudoxo: El placer no es una génesis, sino que se da en un momento indivisible; es algo perfecto y consumado; lo que pasa es que el tiempo (y el movimiento) condiciona al placer, pero no es de la esencia de éste. Los objetantes tratan de mostrar que sí hay un proceso, pues primero se da un sufrimiento debido a la carencia de algo, y luego viene el placer, que consiste en colmar o rellenar esa carencia, ese vacío. Aristóteles se mantiene firme en que el placer en sí no es un proceso; y no está de acuerdo en que se tomen ejemplos de la nutrición; y él mismo pone ejemplos de placeres que no implican ningún dolor antecedente, como son los placeres que proporcionan las matemáticas, los recuerdos agradables, y aún ciertos placeres corporales como del olfato y de la vista [→ Platón]. Lo que pasa es que la actividad suele ir acompañada de placer, y alguien confunde uno con otra; y lo que es peor, reduce el placer al placer de los sentidos. En realidad los placeres difieren entre sí según sea la actividad que acompañen.

Ya contra Eudoxo opone Aristóteles su propia teoría: la felicidad consiste en una actividad; y el placer en sí no es una actividad, sino un estado pasivo.

+ La de Espeusipo, para quien el placer es siempre malo, nunca un bien. Aristóteles responde que el placer suele acompañar la actividad, y que por ende no es malo en sí, pues viene a perfeccionar la actividad. (Bajo la palabra placer entran no sólo el placer de los sentidos, sino afecciones variadas como agrado, gozo, deleite, alegrías aun espirituales, consolación).

+ La del *Filebo*, que distinguiendo entre placeres inferiores y superiores, relega estos al quinto lugar entre las cosas que constituyen la vida feliz.

e) La solución de Aristóteles pretende ser profunda y realista.

- La felicidad no consiste en el placer, pues el placer es un estado pasivo, mientras que la felicidad es una actividad. Pero no por eso el placer es malo en sí. El placer no es sino un epifenómeno, algo que acompaña la actualización de la potencia. Podrá dar la impresión a Eudoxo de que no buscamos sino el placer -y por eso éste sería el bien; pero el placer no es sino el atractivo teleológico para que busquemos el bien verdadero. El placer no es el bien, pero es un bien: es como el encanto que se añade a la juventud. No hemos de absorbernos en lo que somos y desdeñar el placer, que también es una voz del ser; pero tampoco hemos de olvidar lo que somos para absorbernos en el placer.

- El fin al cual tiende el hombre es un bien último, deseable por sí mismo y que se basta a sí mismo, alcanzable por la actividad humana. Y ésta será la de la inteligencia, su facultad más elevada, la que lo distingue de los demás seres, la única que puede prolongarse indefinidamente y sin fatiga, la más agradable, la que más se basta a sí misma, la que requiere menos recursos. La inteligencia que se aplica a la contemplación de lo divino es una inteligencia virtuosa. Tal vida nos hace gustar de algún modo lo que es la vida del Acto Puro, Pensamiento que se piensa a sí mismo. Suponiendo que la divinidad se interesa por lo humano, el hombre que llevara tal vida sería *θεοφιλέστατος*, el más amado por los dioses. Esta actividad del *νοῦς* va acompañada naturalmente de placer; de modo que en este sentido la vida feliz es también la más placentera.
- Y para poder realizar esa actividad es menester estar suficientemente provisto de bienes externos -como condición, no como constituyente de la felicidad. (A esta posesión de bienes externos convenientes se opondrían los cínicos, de línea estoica.)
- Para Aristóteles, la felicidad conlleva el ejercicio de las virtudes morales e intelectuales.
- Dice Aristóteles que hace falta tiempo para que la inteligencia pueda entrar en posesión de su bien; esto es, la felicidad se mueve en una dimensión temporal, pues el hombre es un ser temporal. No la experimentamos continua, porque la plenitud de nuestras actividades no puede ser constante. Sólo en Dios es continua, sin interrupción; en el sabio humano se da sólo en instantes fugaces. ¿La muerte está incluida en ese ciclo? Aristóteles responde, indeciso, con la negativa. Y es que él atiende sólo -ésa es su debilidad, y al mismo tiempo su fuerza- a la felicidad en la tierra. Cuanto concierne a la inmortalidad lo deja en la sombra.

Notas. Kant le criticó a la ética aristotélica grandes deficiencias en lo que toca al nexo entre virtud y felicidad. Para Aristóteles el sabio es feliz cuando está en acto, como el deportista al ejercitar su deporte. Pero la virtud ¿*produce* la felicidad? Las frases de Aristóteles tienen acentos psicológicos y fisiológicos que Kant miraría con desdén, y por eso reducirá el bien moral a la virtud, cosa que ya habían hecho los estoicos. Además, la experiencia inexorable nos muestra que la virtud no suele conllevar felicidad. Aristóteles, con su optimismo griego, disminuyó la importancia del problema.

Kant no distingue entre el eudemonismo de Aristóteles y el hedonismo de Aristipo; para Kant todas las inclinaciones y sentimientos del hombre son egoístas y de origen sensible, excepto el sentimiento de respeto a la ley. Según Gómez Robledo Kant no entendió a Aristóteles sino que lo interpretó a la luz de la filosofía inglesa de la época; que Kant, como Hume, no vio en la naturaleza sino un caos de sensaciones; y como Hobbes, no vio en el hombre sino una turbulencia de excitaciones y apetitos rapaces. Sólo así se entendería que Kant definiera la felicidad como la conciencia que el ser racional tiene del placer de la vida; y que, consecuente, afirmara luego que el principio de la felicidad no guarda relación sino con la facultad apetitiva inferior.

3.- Intelectualista. La ética de Aristóteles es intelectualista bajo dos aspectos:

- 1º Pone la felicidad en la *θεωρία*, o contemplación intelectual del motor inmóvil. El intelectual es el hombre feliz, y no tanto el amante, ni el extático a lo Plotino.
- 2º Da fundamento intelectual a las leyes morales. Tal fundamento es la naturaleza humana. Se contrapone así (tanto a la ética que parte de principios apriorísticos como) a la ética meramente convencional, la de la ley exterior, positivista, que es arbitraria.

Su intelectualismo no es apriorístico: la ética aristotélica parte de la realidad, de la experiencia moral. Tal vertiente realista da gran equilibrio al intelectualismo de Aristóteles. Él decía que de cada ciencia hay que esperar las pruebas que le corresponden; y en las cuestiones morales no pueden darse respuestas de exactitud matemática, pues las acciones humanas no pueden determinarse con exactitud. Ahí no se da la necesidad matemática, sino que se trata de eventos que suelen ser así, o que podrían ser de otro modo. Las matemáticas van de principios a conclusiones; la ética parte de las conclusiones -esto es, de los juicios que hacen los hombres prudentes, sabios o razonables- para establecer los principios. De modo que se atiende a juicios humanos de los hombres considerados sabios: confrontando las opiniones diversas, y resolviendo las dificultades, se llega a probabilidades acreditadas respecto de las acciones concretas, de aquellas que son medio para llegar al fin supremo.

Nota.- Hay proposiciones ineludiblemente ciertas, absolutamente necesarias. Hay otras muchas que son sólo de probabilidad acreditada, razonables, muy convenientes de admitir, que satisfacen el espíritu, hipótesis racionales, que expresan cierto lazo lógico, dentro del orden. Todos estos significados y otros parecidos suele darlos en Aristóteles la palabra *εὐλογος* y derivadas. En lenguaje popular para muchos casos no hay recetas sino que toca realizar un buen discernimiento.

III La virtud

1.- La virtud es un hábito bueno [Mini] *Hábito* tiene dos sentidos:

- a) Categoría *hábito*: en traje de baño, descalzo, con zapatos.
- b) Categoría *cualidad*: El hábito es una cualidad difícil de perder.
Lo que se hace por hábito se hace con facilidad, espontaneidad, perfección, gusto.

2.- De modo que la virtud es un hábito. Ya desde el principio tenemos capacidad para adquirirlo, pero necesitamos la práctica, como en otros muchos aspectos de la vida. Empezamos por realizar actos que objetivamente son virtuosos aunque no tengamos un conocimiento reflexivo sobre ellos, ni los elijamos deliberadamente. Por ejemplo, a un niño le dicen sus padres que diga siempre la verdad; él obedece, hace actos virtuosos, aunque no conozca la bondad misma de sus actos, ni tenga todavía el hábito de decir la verdad. Poco a poco se le irá formando el buen hábito, y llegará un día a comprender que el decir la verdad es algo bueno en sí.

Siendo un hábito, la virtud es algo interior, no meramente exterior. Viene a ser la facilidad de escoger las acciones moralmente correctas, aquellas que se ordenan a la consecución de nuestro fin. Aristóteles, como Platón, usa la analogía de la salud corporal, que consiste en el equilibrio armonioso de todos los elementos; uno puede dañar su salud comiendo demasiado o demasiado poco; por exceso o por falta de ejercicio. Lo mismo ocurre con la salud del alma: es menester un justo medio, apropiado a nosotros; justo medio que podemos apreciar nosotros mismos, o bien a través de una regla, tal como la determinaría un hombre de discernimiento. El hábito de la virtud nos hace buenos interiormente. Notemos que la virtud no consiste en la mera capacidad que no se hace hábito, ni en los sentimientos, que no suponen elección, ni reflexión, ni rectitud de intención.

3.- La virtud moral es el hábito de elegir, en el justo medio para nosotros, justo medio determinado por la razón (o regla), y tal como lo determinaría un hombre de discernimiento.⁷

La virtud está en un punto medio intermedio (*in medio virtus*) por determinar. Nuestras posibilidades de acción y de sentimiento abarcan una gama muy amplia. La virtud está entre dos extremos viciosos, de los cuales uno lo es por exceso, y el otro por defecto, respecto del sentimiento o de la acción. Por ejemplo, en el sentimiento de confianza en sí mismo tenemos el exceso, que es la temeridad, y el defecto que es la cobardía; en el medio está la virtud de la valentía. En el medio está lo perfecto.

No todo sentimiento o acción comporta un medio. Robo, asesinato son siempre malos; ahí no se trata de buscar el punto medio. Ni tampoco se aplica propiamente a las virtudes intelectuales, sino más bien a las morales, como vamos a ver. Aristóteles no recomienda la mediocridad moral, sino el evitar los vicios contrarios. La virtud es, en este sentido, el extremo opuesto al vicio, que la acosa de dos lados. Puestos en el medio, en la virtud, hay que realizarla plenamente. No se trata de un punto medio matemático, que aquí no tendría sentido, sino de algo conveniente y apropiado para nosotros, según determinaría un hombre de discernimiento.

Kant acusó a Aristóteles de haber establecido una diferencia meramente cuantitativa entre virtud y vicio. No parece justa su crítica. Aristóteles aclaró que según su definición la virtud es medio; pero que, bajo el ángulo de la perfección y del bien, es extremo. No se trata de regateo, sino de lanzarse al extremo de la virtud, situada entre dos contrarios opuestos. Incluso recomienda Aristóteles, para encontrar el justo medio, contrariar de preferencia aquello a lo que nos sentimos más inclinados y vencernos a nosotros mismos, palabras que Gómez Robledo relaciona con la conocida regla de San Ignacio en los Ejercicios [*irse al oppositum per diametrum*].

4.- La virtud, dijimos, es el hábito de elegir.

a) Aristóteles analiza así el proceso moral:

1º Deseo	El agente desea un fin Y. (Por ejemplo, casarse; recuperar la salud).
2º Deliberación	El agente delibera, y ve que A es medio para obtener Y; B, medio para obtener A; C, para obtener B... T, para obtener S.
3º Conclusión	El agente percibe y concluye que algunos medios acercan al fin, que otros alejan; y que él puede escoger, aquí y ahora, entre esos medios.
4º Elección	Escoge este medio, realizable aquí y ahora, por ejemplo, T.
5º Acción.	Realiza la acción.

b) Toda acción comienza por el deseo; y a éste lo mueve un deseable; y en total varios deseables intermedios. El juicio sobre los deseables no es siempre de la misma calidad: a veces precipitado, a veces deliberado, a veces espontáneo. Se trata de un juicio práctico, y atenderemos al del esquema, al que se llega por deliberación. Si se delibera es que los medios no están determinados: la acción moral se mueve en el terreno de la contingencia. Notar que no se delibera sobre el fin (que se supone bueno) sino sobre los medios.

⁷ "Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὁρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. EN 11 6, 1107a 1.

c) Hay elección *προαίρεσις*. Esto quiere decir que la acción es voluntaria: virtud y vicio están en nuestro poder. Aunque Aristóteles no hace (ni los otros griegos) un tratado especial sobre la voluntad como contrapuesta a la inteligencia, sino que parece incluirla en ésta, aquí sin embargo no identifica el elegir ni con el sólo desear, ni con la sola inteligencia. Habla de razón deseosa y de deseo razonable.

d) Aristóteles rechaza la doctrina socrática de que nadie hace el mal voluntariamente, sino por ignorancia [como se presenta, superficialmente, a Sócrates]. Si virtud y vicio no fueran voluntarios, dice Aristóteles, no se explicaría por qué alabamos o condenamos ciertas acciones. La misma ley absuelve al que hizo un delito porque fue coaccionado físicamente al realizarlo, o a quien lo hizo por ignorancia de ciertas circunstancias. Y los legisladores dan recompensas y castigos. Todo esto muestra que somos responsables, que virtud y vicio están en nuestro poder. La misma ignorancia de que hablábamos no excusa cuando ella misma depende de nosotros y resulta, por ende, culpable; por ejemplo, en el homicida que alegara no haber sabido que el homicidio era malo. Tal aserción no le quita su responsabilidad; sólo muestra que sus principios morales están depravados.

Hay pasajes de Aristóteles en que aparece esa lucha moral que, según algunos, Sócrates parecía ignorar. Pero a veces, como al tratar de la continencia e incontinencia reaparece -opinan algunos- la doctrina de que quien realiza una acción mala ignora, al hacerla, que es mala.

Continencia: actitud por la que uno es dueño de sí, “se contiene” y evita la acción mala.

Incontinencia: la actitud de quien pierde el dominio de sí, y aun deseando hacer el bien se abandona a la acción pedida por la pasión, sabiendo que es algo malo. La materia de continencia e incontinencia son ciertos placeres y desagradados sobre todo corporales.

(No se confunda al incontinente con el vicioso; éste escoge decididamente el placer que es malo; el incontinente cae en el placer, en contra de lo que preferiría hacer, “no se puede contener”. En el incontinente hay titubeos y arranques bruscos, que no se dan en el vicioso).

Y ahora resulta que la incontinencia proviene de la ignorancia o de la opinión, no de un conocimiento verdadero. Aristóteles estudia los silogismos de la acción. Con ejemplos:

Todo lo dulce hace bien.	Hay que probar todo lo dulce.	Pero esto es dulce. Ergo.
Todo lo dulce daña la salud.	Hay que evitar todo lo dulce.	Pero esto es dulce. Ergo.

Puede presentarse un conflicto entre las premisas mayores; y el deseo puede empujarnos a una de ellas, para que vivifique la premisa menor que nos conviene. En la embriaguez, demencia, o en el furor de la pasión, el agente no podrá subsumir “esto dulce” donde corresponde. Lo que la pasión turba son las premisas menores deseables. De modo que hay factores intelectuales a la base de la voluntad buena y de la voluntad mala; en cambio para la voluntad débil hay un equilibrio de premisas que el interés del deseo romperá en su provecho. Notemos que no hay incontinencia en los animales, a quienes sólo mueve lo deseable, sin que intervenga el pensamiento con sus equilibrios mentales. Así que Aristóteles pone en evidencia la lucha entre pensamiento y deseo.

Notemos también que la ignorancia no toca propiamente las premisas mayores; es en las menores donde la inteligencia se obnubila al confundir lo agradable y lo bueno. Es posible entonces que esta acción concreta del incontinente sea involuntaria. Pero es culpable por no haber sabido poner en orden lo superior y lo inferior de su alma; como el impulsivo por no haberse aplicado a suavizar sus tendencias violentas (el que queriendo salvar a otro, lo empuja y lo mata; o quien deseando mostrar amistad abraza a otro y le rompe las costillas).

Sobre el libre albedrío. Da la impresión de que Aristóteles comparte la persuasión general humana de que poseemos libre albedrío, pero no examinó el problema hasta el fondo, y su lenguaje no fue siempre consecuente. Y así, para usar expresiones posteriores, no queda claro si pensó la libertad de indiferencia o la mera libertad de espontaneidad, la que nos fuera común con los animales, aún con las plantas. Ver la diferencia entre los actos espontáneo, violento, necesario, querido, voluntario y libre en [Mini] -bajo el término “Voluntad”.

En la acción moral nos encontramos ante una multitud de casos posibles todavía indeterminados. El vicioso sigue la máxima incorrecta; el sabio, la correcta. Quien duda cuál elegir, es considerado “medio malo”: su moralidad no es suficiente para preservarlo; su acción será desfalleciente porque su pensamiento es deficiente: no ha realizado en sí mismo la verdadera naturaleza del hombre, la de ser racional.

A propósito de la deliberación y elección dice Aristóteles que el hombre es el principio generador de sus actos. En un sentido la causa de Aquiles es su padre Peleo; pero en un sentido más profundo la causa de Aquiles es su propia *forma*. No queda claro aquí si nuestra libertad se reduce a la espontaneidad de la naturaleza. Ciertamente aparece la contingencia de las acciones, pero como en un nivel análogo al del azar en las cosas materiales. De hecho Alejandro de Afrodisia decía interpretando a Aristóteles, que lo que nos confiere el poder elegir es la imperfección de nuestra naturaleza que todavía no es su acto pleno; el sentimiento de nuestra imperfección es lo que nos lleva a pensar en el bien que nos falta, y a desearlo. Habría que emplear todas nuestras fuerzas y posibilidades para llegar a la contemplación del supremo inteligible, allá donde ya no se delibera ni se elige.

5.- El hombre prudente es el que determina el punto medio, razón o regla en que consiste la virtud. De la prudencia o discernimiento hablaremos más adelante. Pero ahora conviene hacer una distinción de interés. Dijimos que la virtud nos hace buenos interiormente, no sólo por fuera. De modo que la virtud supone reflexión, elección y rectitud de intención. Nadie es justo sólo por realizar externamente actos justos según las prescripciones legales, pero a pesar suyo, o por ignorancia, o por otro motivo, y no por ellos mismos. La rectitud de intención es cosa de la virtud; pero el saber qué cosas han de hacerse en vista a la elección, ya no es cosa de la virtud, sino de otra facultad, que podemos llamar habilidad o sagacidad. Si el fin es bueno, la sagacidad será laudable; si malo, reprochable. Así, decimos tanto de los prudentes como de los astutos, que son listos, hábiles o sagaces. Para ser prudente hay que ser hábil, sagaz; pero no basta esto para ser prudente.

IV El deber

Ningún filósofo griego [¿excepto Platón?] funda propiamente lo que llamamos el deber, la obligación. Tampoco Aristóteles [¿o sí?]. Este es un punto de toque de toda ética filosófica. Si la obligación no se funda, parece entonces que las acciones morales son sólo algo recomendable, pero que uno puede dejar de lado. Hay un aspecto positivo, creativo, en el ámbito moral, pero también un aspecto negativo, que circunscribe la libertad de acción. Tales y tales acciones estarán muy de acuerdo con la naturaleza, pero no me viene en gana realizarlas; otras podrán ser dañinas a la naturaleza, pero yo quiero hacerlas, caiga lo que caiga. ¿Basta decir que las acciones están o no de acuerdo con la naturaleza humana, o es menester algo más que haga esas acciones estrictamente obligatorias? Para establecer la finalidad del hombre y la tarea moral, casi lo único con que cuenta Aristóteles es la noción de meta o ideal, incluido en la noción de *forma*.

Sertillanges comenta: es demasiado, o demasiado poco; y pregunta: Si la naturaleza no es sino un hecho bruto, ¿por qué su realización se impone al ser razonable? Y si el ideal no es sino una creación de mi espíritu, ¿por qué dependo de él? Más aún: si se habla de ideal humano, el ideal es el hombre, pero yo no soy EL hombre, sino UN hombre. ¿Hay que renunciar al hombre que se es, en beneficio del que no es todavía?

Aristóteles usa el verbo *δεῖ* (latín: decet) que puede entenderse como deber, pero también como mera conveniencia. Es cierto que Aristóteles subraya siempre el aspecto desinteresado de su moral; pero no parece mostrar fundamento nítido y sólido, a prueba de todo, que justifique el deber estricto en toda su fuerza.

V Las virtudes morales

1.- **Notas generales.** Aristóteles ilustra su teoría con el examen detenido de las llamadas virtudes morales. En ellas se verifica cuanto hemos dicho sobre la virtud, por ejemplo, que se adquieren por hábito; que implican reflexión, elección y rectitud de intención. Habrá acciones en que lo importante sea el resultado, pero aquí lo que importa es el acto moral en sí mismo. Lo que más se ilustra es la doctrina del justo medio.

Piensen algunos que el inventario que hace Aristóteles es empírico y casual; otros, que sigue un método antropológico (difícil de mostrar).

Es de notar que aparecen en la lista virtudes que no todos consideran tales, como la magnificencia y la magnanimidad. Gómez Robledo responde por Aristóteles: la magnificencia se expresa no sólo en el cuantioso dispendio, sino en la belleza de la obra realizada, casi siempre un servicio público. Y de la magnanimidad habría dicho Aristóteles que no es sino el orden bello *κόσμος* de las virtudes, en que resplandece el carácter de un pueblo y de una época.

Platón (República) ponía cuatro virtudes cardinales: sabiduría, valentía, sofrosine, justicia. Aristóteles sigue otro camino; a las tres últimas las pone entre las virtudes morales, y estrecha su significado: la sofrosine aquí queda reducida a la templanza en sentido ordinario.

2.- **Tabla de virtudes morales**, según D. Ross (que matizo un poco).

Sentimiento, acción	Exceso	Virtud	Defecto
temor	cobardía	valentía	temeridad
autoconfianza	temeridad	valentía	cobardía
placer del tacto	desenfreno	templanza	insensibilidad
dar dinero	derroche	generosidad	tacañería
idem, gran escala	vulgaridad	magnificencia	miseria
buscar honores	vanidad	(sin nombre)	cortedad
idem, gran escala	soberbia	magnanimidad	abajamiento
ira	iracundia	amabilidad	pazguatería
verdad sobre uno mismo	jactancia	sinceridad	autodesprecio

3.- **La justicia.** Es la corona de las virtudes morales.

a) Aristóteles pone la justicia como en medio entre el obrar injustamente y el ser injustamente tratado; por tanto, aquí los dos extremos son el mismo: la injusticia. Parece que Aristóteles pone este esquema sólo por simetría con las demás virtudes. Aclara que la justicia representa el equilibrio entre el estado de uno que posee demasiado y el de otro que posee también demasiado.

b) Distingue dos sentidos de *justo*: legal⁸ y equitativo. Por tanto, dos tipos de justicia:

+ **Justicia legal** o universal. La ley del Estado se extiende a la vida entera del hombre, por tanto, abarca la universalidad de las virtudes, no en la totalidad de lo que es una virtud, pues no puede tocar la rectitud de intención, la voluntad buena, pero sí en cuanto a las acciones. De modo que no toca el carácter individual de la virtud, sino su carácter y resonancia social, en cuanto las acciones humanas han de estar enderezadas de algún modo al bien común de la sociedad. Podríamos decir que mira la relación de los individuos hacia la Ciudad, y expresa la ley natural.

+ **Justicia equitativa** o particular. Es la que mira la relación del Estado a los ciudadanos, y de los ciudadanos entre sí. Interpreta y controla a la justicia legal, pues ésta es demasiado general para que pueda aplicarse siempre a todos los casos; puede, por ejemplo, decir que está prohibido dañar a otro; lo dice -y esta es su fuerza- universalmente. Entonces la justicia equitativa hace una distinción entre dos personas concretas: la que dañó a otro por accidente, y la que hizo el daño con premeditación. Aristóteles pone tres clases de justicia particular:

- distributiva, por la cual el Estado reparte los bienes entre los ciudadanos proporcionalmente a sus méritos (*igualdad geométrica*). La proporción es diversa según se trate de un régimen oligárquico en que los ricos o nobles se llevan más o de régimen democrático, en que hay igualdad de personas, y se atiende exclusivamente a la diversidad de los méritos. Puede extrañar esta concepción del Estado que reparte bienes más que carga impuestos. Comenta Burnet que los ciudadanos griegos se consideraban más accionistas del Estado que contribuyentes.

- correctivo o reparativa. No hace acepción de personas, sino considera iguales a todos (*igualdad aritmética*, no en proporción a los tipos de personas). Restablece la igualdad rota por el individuo que hizo injusticia a otro en el terreno material, moral, intelectual. Tal es el oficio del juez, que es la justicia viva. Esta justicia correctiva se divide en familiar, civil y penal. Conviene hacer la distinción entre familiar y civil, pues las relaciones familiares padre/hijo, amo/esclavo no son estrictamente civiles, pues hijo y esclavo son dependientes de otro y, por tanto, no son personas verdaderas; y estrictamente no se puede hablar de justicia en esas relaciones. La de esposo/esposa es algo intermedio, pues aquél goza de todos los derechos, y ésta en menor grado.

- conmutativa. Mira la reciprocidad en los intercambios comerciales. La reciprocidad no se refiere tanto a día de trabajo por día de trabajo, sino más al valor de las cosas que se intercambian, en particular a la demanda. Para evitar las fluctuaciones injustas debidas a la demanda (el arquitecto no necesita ahora zapatos, y estos bajan mucho de valor; pero el zapatero necesita ahora una casa, y ésta sube mucho), sirve la moneda, o representante convencional de la demanda. La moneda está también sujeta a fluctuaciones de valor, pero (*o tempora!*) no tanto como los otros bienes.

⁸ *δίκαιος*: originalmente, el que observa la costumbre o norma, después, el que hace todo con justicia.

ἀδικεῖν: verbo que la ley ática usaba para designar toda violación de la ley.

c) En toda esta problemática Aristóteles es empirista: tiene en cuenta la realidad política de Atenas; pero no deja por ello de ser platónico. Considera, en efecto, una equidad pura, casi semejante a una Idea platónica, que viene a ser el ideal o máximo regulador de las leyes. En la doctrina aristotélica de la equidad (o de lo justo en sí, para hablar al estilo platónico) están las bases de la epiqueya. La epiqueya es el recurso moral que interpreta la ley de manera favorable al individuo, de manera que éste, dadas las circunstancias que el legislador no pudo prever, actúe en contra de la letra de la ley, y sin embargo, con ello, esté realizando lo justo en su plenitud.

La justicia es más bella que el lucero de la mañana y la estrella vespertina...

4.- **La amistad.** Aristóteles la considera una virtud moral necesaria, aunque en un sentido no le guste llamarla virtud, ya que presupone la correspondencia manifiesta del amigo [Santo Tomás dirá: *redamatio non latens*]. La amistad, tal como Aristóteles la concibe, no es sólo una relación de camaradería, sino que incluye las diversas maneras de amor y de simpatía, como benevolencia, filantropía, humanismo, relación de la que se espera una conveniencia, placer de la compañía de ciertas personas por su encanto o alegría en la conversación, amor, deseo de hacer mejor a otra persona, lazos sociales. La actividad más alta, la contemplación de lo divino, se realizará más fácilmente si los hombres tienen otros seres a quienes contemplar, amigos, semejantes. Estos contrabalancean el solipsismo que pudiera amenazar la felicidad del hombre virtuoso.

Pudiera parecer que se trata de egoísmo. Aristóteles distingue entre correcto e incorrecto amor de sí. El incorrecto es el que busca riquezas, honores y placeres sólo para el propio yo. Merece reproche no por ser amor de sí, sino por ceder a la parte irracional del alma. En cambio el correcto amor de sí, verdadero principio de la amistad, es una exteriorización o transfert. Un amigo es el que quiere o hace el bien a otra persona en vistas a esa persona misma; el que se hace uno (*sym-patiza*) con las alegrías y sufrimientos del otro. Más importante que ser amado es amar. Pudiera ahora parecer extraño este desinterés habiendo hablado del amor de sí. Para Aristóteles no hay ninguna confusión: El hombre encuentra su bien en otro; las relaciones de un hombre con su amigo son idénticas a las relaciones consigo mismo, porque el amigo es otro yo.⁹

⁹ Alter ego: ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός
= ἕτερος αὐτός

IX 4, 1166a 32

IX 9, 1169b 6; 1170b 6.

VI Las virtudes intelectuales

1.- Conspecto.

científica τὸ ἐπιστημονικόν (objetos necesarios)	inteligencia intuitiva	νοῦς *	
	ciencia propiam. tal	ἐπιστήμη *	
calculadora τὸ λογιστικόν (objetos contingentes)	artes y técnicas	τέχνη	
	discernim. práctico	φρόνησις	
	sent. estricto	φρόνησις	(individuo)
	economía	οἰκονομία	(familia)
	política	πολιτικά	(Ciudad)
	legislativa		
		deliberativa	
	administrativa		
		judicial	

* Las dos juntas, sabiduría especulativa: σοφία, θεωρία

2.- Sabiduría

La inteligencia intuitiva aprehende lo evidente, como los primeros principios⁰.

La ciencia propiamente tal procede por demostraciones.

Sabiduría, o teoría puede definirse como el saber de lo excelso. Lo excelso abarca los objetos de la metafísica (y quizá también la matemática y las ciencias de la naturaleza).

La contemplación de estos objetos pertenece a la vida ideal y feliz del hombre.

Para Aristóteles sería absurdo decir que la política es el más alto saber. Lo sería si los hombres fueran los superiores entre todos los seres; pero no es así; hay en el universo seres de naturaleza mucho más divina que el hombre. Todo, en Aristóteles, incluso la paz está al servicio de la sabiduría. No que Aristóteles sea individualista: el hombre no se concibe sino en la Ciudad; pero lo más elevado es la contemplación de lo divino (Cf. abajo, No. 7).

3.- Arte

En el dominio de lo contingente abarca el terreno del hacer o fabricar (*to make*). El arte recibe su bondad específica de la obra hecha, con independencia de la disposición moral del agente, según parece. Pero en todo caso la obra de arte en sí misma es medio para otra cosa, por ejemplo, para ser usada, y ultimadamente para una acción, de modo que viene a subordinarse a la sabiduría práctica. Aristóteles usa la palabra τέχνη para designar lo que nosotros llamamos arte, pero también en general el saber producir cosas útiles. Éstas serán instrumento de alguna actividad moral o intelectual; aquéllas, de contemplación estética, pero no parece que Aristóteles haya pensado en ésta como un fin en sí misma. [Sobre el arte cf. sección 7^a].

4.- **Sabiduría práctica o discernimiento** *φρόνησις*

En el dominio de lo contingente abarca el terreno del actuar (*to do*). En nuestras notas sobre Platón vimos que se traducía corrientemente como *prudencia*; por las razones vistas entonces preferíamos traducir: *discernimiento*. Aristóteles la define como la virtud intelectual sobre las cosas morales. Gobierna la vida moral del hombre. El considerarla virtud intelectual es un rasgo del intelectualismo de Aristóteles.

En el esquema la prudencia no se sitúa en el campo de la ciencia. Y es que la prudencia consiste en discernir. Pero nadie discierne sobre cosas que no pueden ser de otra manera. Tampoco es arte, porque éste se refiere al hacer o fabricar, y la prudencia al actuar.

No puede haber virtud moral sin prudencia; ni prudencia sin virtud moral. Dice Aristóteles que Sócrates se engañaba al afirmar que toda virtud es un tipo de prudencia; pero que tenía razón al decir que ninguna virtud puede darse sin prudencia. Más aún, dada la prudencia, todas las demás virtudes derivan necesariamente de ella. Un valiente puede no ser afable; sólo la prudencia lleva a tener la virtud moral en sentido pleno. Puede revisarse la tabla de las virtudes morales, y ver que estando la virtud en medio, los extremos son faltas o excesos de prudencia: quien posee la prudencia tiene todas las virtudes.

Por otra parte, la prudencia sin virtud moral es imposible; dice Aristóteles que los hábitos empañan este ojo del alma que es la prudencia. Sin virtud moral lo que queda no es prudencia, sino sagacidad; y si hay vicio, astucia.

5.- **El justo medio**, decíamos, se aplica sólo a las virtudes morales, y no a las intelectuales. En concreto, a la sabiduría, o contemplación de lo divino, no se le puede asignar límite alguno.

6.- **Estados intermedios**

La santidad da garantía infalible del acto. La virtud es un hábito que predispone al acto, y que da garantía, pero no infalible. En este sentido santidad dice más que virtud.

La bestialidad, de manera parecida, viene a ser la garantía del acto vicioso.

La continencia se sobrepone victoriosa al apetito, pero no es la victoria completa, pues el enemigo deja sentir su fuerza.

La incontinencia desfallece ante el apetito, pero la ley hace sentir su presencia.

Virtud y vicio suponen una consonancia, un acuerdo.

Continencia e incontinencia son estados de conflicto y de batalla.

7.- **La felicidad consiste en el ejercicio de la virtud más alta**, a modo de recapitulación:

a) No consiste en bienes externos, sino en algo interior al hombre: en una vida, en una actividad. Aristóteles distingue tres clases de vida: voluptuosa, política y contemplativa, o especulativa¹⁰. La mejor en nosotros, la que constituye la felicidad perfecta es la contemplativa (o especulativa o sabiduría teórica o filosofía). En efecto:

¹⁰ Tipos de: *ἀπολαυστικός* *πολιτικός* *θεωρητικός*.

Habría otro: *χρηματιστής*, que se dedica al lucro. Aristóteles no toma en cuenta ese tipo de vida por ser violento y contra la naturaleza; y por atender a lo que no es sino medio y no fin.

- La inteligencia es la facultad más elevada del hombre.
La contemplación teórica, la más sublime actividad de la razón.
- Podemos sostener esta actividad prolongadamente y sin fatiga.
- La filosofía es amada por sí misma, y no sólo por sus resultados y ventajas.
- La filosofía implica y requiere tiempo realmente libre y despreocupado, cosa que no sucede con la guerra o la política.
- El filósofo se basta a sí mismo, mejor que otros. Es claro que el filósofo no puede huír las necesidades de la vida, y que necesita tener bienes externos y amigos, pero él puede proseguir sus especulación en absoluta soledad.
- El placer es uno de los elementos de la felicidad, y la filosofía es la más placentera de las actividades. Los placeres de la filosofía son puros y firmes. (Cf. *Filebo*).
- La felicidad conlleva el ejercicio de las virtudes morales; sin éstas no se es de veras feliz.
- Ésta es pues la felicidad completa, con tal que dure un espacio completo de años.

b) ¿Cuál es el objeto de la contemplación? ¿Sólo lo divino? ¿Cualquier objeto, sin referencia a lo divino? ¿Lo divino y también los demás objetos? Algunos autores se inclinan por esta última solución, de modo que los objetos de la contemplación teórica son los objetos inmutables de la metafísica (el primer Motor Inmóvil, los otros 55 o inteligencias de los astros, aun quizá también el entendimiento agente, sobre todo si éste fuera único); y quizá también los objetos de las matemáticas y de las ciencias naturales, al menos en cuanto consideran el aspecto necesario. Otros autores no admiten esta solución; y se inclinan por la primera, que el objeto de la contemplación, que es la actividad más alta, debe ser sólo el objeto más elevado. También hay autores que sostendrían la segunda solución, en una perspectiva más laica. Quizá puedan ayudar a la reflexión los datos que siguen. Aristóteles llama alguna vez *σοφία* a la física, pero aclara que no es la primera. A la vida contemplativa la considera más que humana; el hombre la realiza no por lo que hay en él de hombre, sino de divino; tan es así, que la más alta contemplación se tiene sólo durante breves instantes, y nos damos cuenta de que somos felices en la medida en que nos asemejemos al acto contemplativo divino. Esta insinuación la recoge gustoso Santo Tomás: Aristóteles no pudo conocer el orden sobrenatural, pero su doctrina encaja perfectamente. De modo que Aristóteles no se refería a la vida intelectual en el sentido trivial de la palabra. Festugière da un dato de interés. *θεωρία*, entre los griegos, dice visión inmediata, contacto directo con un objeto presente. Su más excelente manifestación son las fiestas religiosas, en que se procura reproducir por momentos la vida de los dioses, a fin de que el hombre pueda de alguna manera entrar en conversación con ellos. Platón transpuso esta ardiente vivencia estético-religiosa del plano sensible al inteligible. Pero en sí, la contemplación teórica, la *θεωρία* no es un mero conocimiento intelectual en sentido restrictivo, sino que incluye un sentimiento de presencia, de contacto. Todo lo anterior deja entrever que por lo pronto la contemplación se refiere a lo divino. Pero otros elementos sugieren que la contemplación abarca también otras cosas. Por ejemplo, un hermoso pasaje de *Las partes de los animales* (I 5, 644n 22): “Los seres venerables y divinos son poco accesibles a nuestra contemplación... Sin duda nos produce más gozo su nobleza que las realidades que nos rodean, ya que es más deleitoso entrever un poco del amado, que no exactamente muchas y grandes cosas. Pero de hecho los entes perecederos nos proporcionan conocimientos más numerosos y acabados, pues están más cerca de nosotros, y nos son más conocidos por naturaleza...”

En favor de una interpretación más laica está el hecho de que si bien en la *Ética Eudemia* aparece, en la descripción de la vida ideal, “la adoración y la contemplación de Dios”, en la *Ética Nicomaquea* ya no se menciona. Y al menos no queda claro si Aristóteles la daba por supuesta, o si ya la suprimía. No es imposible que la supusiera, sabiendo que no podía tener la certeza

absoluta. Vimos el texto, *Ética Nicomaquea* (X 8, 1179a 31): Si acaso la divinidad tuviera algún cuidado de las cosas humanas, amaré más a quienes aman y honran lo divino en el hombre y en la naturaleza; o sea: el más amado de los dioses y el más feliz de los hombres sería el filósofo. Todo está muy bien, pero la doctrina metafísica nos dice que el Acto puro se piensa sólo a sí mismo, y que no se ocupa de las cosas humanas. Vimos entonces que su doctrina sobre la divinidad no era satisfactoria, y que se enredaba un tanto, al menos en el lenguaje, al hablar de otros 55 ó 49 motores inmóviles.

c) Al poner la contemplación teórica como la actividad más alta del hombre, Aristóteles influyó en muchos autores cristianos, como en Santo Tomás, quien es también intelectualista. No que rechace, ni mucho menos, el amor, pero hace consistir la visión beatífica, esencialmente, en un acto del entendimiento, más que de la voluntad.

Los santos Padres y los escolásticos, quizá para no reducir la sabiduría a lo intelectual en sentido estrecho, no tradujeron *βίος θεωρητικός* “*vita speculativa*”, sino “*vita contemplativa*”.

Textos. Salva indicación contraria, todos los textos son de la *Ética Nicomaquea*.

Libro I EL BIEN DEL HOMBRE.

c.1 último fin. 3 Cada disciplina tiene su propio grado de precisión.
4 todos quieren ser felices. 5 Visión popular sobre placer, honor, riqueza.
7 felicidad y actividad. 13 facultades y virtudes. EUD I 5-7

Libr. II-V VIRTUDES MORALES

II 1 hábito. 2 justa medida. 4 como la determina el prudente. 5-7 definición de virtud moral

III 1 elección. 3 deliberación. 5 nuestra responsabilidad.

III 7-11 descripción de las virtudes morales.

IV prosigue la descripción de las virtudes morales. EUD I 9-11; III,7

Libro V JUSTICIA cf. 2, 1130a 14; 3, 1131a 10; 4, 1132 a 21; 5, 1133b 29; 6, 1134a 17; 7, 1134b 18; 9, 1137a 4.

Libro VI VIRTUDES INTELECTUALES

Sus objetos y descripción: 1, 1139a 4; 2, 1139b 4; 5, 1140b 1; 6, 1141a 2.

Sabiduría teórica: 7, 1141a 20, 1141b 3.

Funciones de la prudencia: 11, 1143b 18; 12, 1144a 20; 13, 1144b 17; 1145a 11

Libro VII CONTINENCIA, INCONTINENCIA, SANTIDAD, BESTIALIDAD

1, 1145b 22; 11, 1152b 1.

Libr. VIII-IX LA AMISTAD

VIII 2, 1155b 3; 8, 1159a 27; 12, 1161b 18

IX 4, 1166a 32; 8, 1168b 18; 9, 1169b 6; 1170b 6.

Libro X PLACER Y FELICIDAD

Placer: 1, 1171a 19; 1173b 10; 3, 1174a 7; 5, 1176a 22

Felicidad y vida contemplativa: 7, 1177a 11; 1177b 4; 8, 1178b; 1179a 31

PA I 59 644b 22.

6a Sección POLÍTICA

I El Estado, una comunidad

Salta a la vista que toda Ciudad es una comunidad; y que toda comunidad se establece en orden a un bien. La comunidad máxima y que abarca a todas las demás es la comunidad política llamada Ciudad. Es ésta la mayor de todas, no sólo porque sea más numerosa que las otras, sino que éstas se ordenan naturalmente para formar la Ciudad; de modo que la Ciudad es por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros, como se puede apreciar en un cuerpo físico: la mano está ordenada al cuerpo, tanto que desprendida de él, propiamente ya no es mano, sino restos.

La Ciudad no es sólo un conglomerado de individuos o de sociedades más pequeñas, sino que tiene una verdadera unidad, la de su fin, o felicidad del hombre. A este mismo fin aspiran todos, consciente o inconscientemente, y con un mismo corazón. Conspiran todos al bien común, y no sólo a intereses privados. Notemos que no sólo hay una obra común, y división de trabajo, como en hormigas y abejas, animales sociales: El hombre se distingue del animal por la percepción de las nociones morales, por el lenguaje que las expresa y por la aprehensión del fin, individual y común. Y es que el hombre, por naturaleza, es un animal político. Quien no necesite o no pueda vivir en comunidad ha de ser o una bestia o un dios. De modo que el Estado es una sociedad natural [→ Hobbes], y no sólo, como pensaban los sofistas, convencional. Y sólo en el Estado puede el hombre ser feliz en sentido pleno.

Nota 1.- El método de Aristóteles es también aquí una combinación de empirismo atento y de doctrinas fundamentales metafísicas y éticas. En lo que expusimos, da prioridad al todo sobre a la parte; identifica la naturaleza con el fin hacia el cual se tiende; y seguirá dando la superioridad al alma sobre el cuerpo, a la razón sobre el deseo, atento al límite y a la justa medida.

Nota 2.- No obstante la experiencia macedónica, a sus contactos con Filipo y Alejandro, siempre vio Aristóteles en la Ciudad griega, y no en el Imperio, el grado supremo de comunidad política.

Nota 3.- La doctrina de la superioridad del Estado sobre el individuo y la familia influyó mucho en el pensamiento posterior. Los Estados totalitarios e imperialistas no pueden encontrar apoyo en Aristóteles; para éste, el objetivo del Estado no es ni la guerra ni el imperio sobre los demás, sino la paz, en orden a la felicidad misma de la Ciudad y de los individuos.

Nota 4.- Relación entre el bien del individuo y el del Estado, entre ética y política.

II Génesis física (pseudohistórica) de la ciudad

Primer momento, la FAMILIA, resultado inmediato de las tendencias naturales a la procreación, por la cual los seres humanos se perpetúan. Puede añadirse aquí la tendencia natural a la autopreservación, que reúne amo y esclavo (vigor mental, vigor corporal).

Segundo momento, la ALDEA, la unión de varias familias, que permite satisfacciones más amplias (más cómoda distribución de trabajo, mejores medios de subsistencia, más sólida defensa).

Tercer momento, la CIUDAD *πόλις* o conjunto de pueblos, que es autosuficiente. Su fin es no sólo vivir, sino vivir bien; realizar la virtud y la felicidad de los individuos y del conjunto.

III Amo y Esclavo

1.- Cuando Aristóteles habla de los fines e ideales más elevados no piensa en todos los seres humanos que viven dentro de la Ciudad, sino sólo en la flor y nata que son los ciudadanos, en los *καλοικαγαθοί*, que son los amos, la razón de ser de la comunidad. Y en concreto piensa en los varones, que son los que tienen capacidad de mandar. Por esto en Grecia no se equiparan la mujer y el esclavo, mientras que entre los bárbaros están al mismo nivel, pues no hay ahí quien por naturaleza mande; y entre ellos la esposa es esclava.

El trabajo de los esclavos -y eventualmente el de los metecos extranjeros- es el que hace posible la noble vida de los ciudadanos. Es lamentable esta actitud de Aristóteles, que sacrifica muchas vidas al servicio de pocos; él, claro, no veía que su actitud fuera lamentable ni injusta. Para, él, el amo es el todo en vista del cual existe el esclavo; él es el fin, el bien y la razón de ser de esa relación, de modo que su autoridad se justifica (ideológicamente) en un derecho moral cuyo principio es metafísico. El esclavo es simple medio.

La esclavitud se funda en la naturaleza: “Es evidente que unos hombres son por naturaleza libres, y otros son esclavos; y que para estos la esclavitud es conveniente y justa”. Un tracio esclavo de un amable amo griego lleva una vida más digna que el tracio que anda trotando libremente en su terruño. Al primero no se le hace injuria al privarlo de una libertad que no sabría usar convenientemente. [Comenta Taylor que los protestantes evangélicos usaron un argumento similar para justificar la esclavitud de los negros en las colonias: ahí tendría el esclavo posibilidades de salvación de que no podría disponer en su África nativa. Los conquistadores del llamado Nuevo Mundo tenían una mentalidad semejante).

2.- Dada por injustificable la doctrina de Aristóteles, puede decirse que presenta elementos de moderación. El conoció la esclavitud sólo a la manera griega, relativamente humana, y no a la manera brutal de los romanos en el Imperio, de portugueses e ingleses en las colonias, o de USA del sur en tiempos posteriores. Reconoce además Aristóteles que la distinción de naturaleza entre hombre libre y esclavo no siempre es tan clara. El hijo de un esclavo natural no es forzosamente un esclavo natural.

Aristóteles da consejos al amo para que no abuse de su autoridad; que no sólo dé órdenes, sino que razone con el esclavo, y que sea su amigo. El esclavo no es sólo cuerpo, sino que es capaz de seguir un razonamiento; y que si como esclavo no puede ser amigo de su amo, sí puede serlo en cuanto hombre. Pero ¿puede dividirse su naturaleza? Su ser como hombre es incompatible con el ser mero instrumento del amo. Quizá por ello dice Aristóteles que el esclavo debe tener siempre la esperanza real de su emancipación. Y se opone a que los vencedores en la guerra -mucho más si es injusta- hagan esclavos de los vencidos.

IV Adquisición de riquezas

- 1.- Hay una manera natural de adquirir bienes externos, por acumulación de los productos del trabajo: pastoreo, caza, agricultura.
- 2.- Hay otra manera, intermedia, por el trueque.
- 3.- Las dos maneras interiores están justificadas. Lo que no se justifica es el exceso, o acumulación ilimitada de riquezas, más allá de las necesidades de la vida.

4.- Hay también una manera no natural -injustificada- que es la producción del dinero por el dinero o a través del intercambio de mercancías. El dinero se inventó para facilitar los intercambios y evitar la especulación en el precio de las mercancías, no para aumentarlo artificialmente por medio del interés. (El instinto griego veía en el comercio algo iliberal, impropio de hombres libres. Algunos autores tratan de interpretarlo diciendo que Aristóteles no condenaba todo interés, sino sólo el exceso, o sea, la usura).

V Derecho de propiedad

- a) En un sistema de propiedad común habrá quien trabaje duro y reciba poco, mientras otro trabaja poco y recibe mucho, lo cual es injusto.
- b) La comunidad de vida y de propiedad es fuente de disgustos.
- c) La gente rinde más cuando trabaja lo propio.
- d) La sensación de tener algo es muy placentera, una manera de amor de sí mismo.
- e) Igualmente la posibilidad de ayudar con lo propio al amigo.
- f) Los pleitos en torno a la propiedad privada se deben no a que sea privada, sino a la malicia humana.
- g) Platón igualaba demasiado a los hombres. Sin embargo reservaba el sistema de propiedad común a los guardianes. Si estaba convencido de ese sistema ¿por qué no lo extendía a todos los hombres? No parece que la solución para hacer feliz al Estado fuera el quitar la felicidad a los guardianes.

Por todas estas razones Aristóteles se inclina en favor de la propiedad privada, pero de uso común. Ross ilustra con un ejemplo: un sistema en que el rico deje libre la admisión a sus parques, dehesas, museos.

VI Crítica a varias constituciones

1.- **Aristóteles critica el estado platónico ideal.** Las propuestas comunitarias de Platón le parecen demasiado radicales, como la propiedad común y no privada. Más bien, dice Aristóteles, habría que educar a los ciudadanos de modo que no deseen una riqueza excesiva; y a los que sean incapaces de tal educación, se les forzará a no adquirir riquezas excesivas. Tampoco le gustó a Aristóteles la comunidad de hijos, que siendo de muchos serían tratados con indiferencia: ¡Mejor sobrino que no hijo platónico! Es criticable también, por peligroso, que las mismas personas tengan siempre el poder. Aristóteles piensa que *Las Leyes* no mejoran substancialmente *La República*; y se dedica también a criticar los pormenores de ese Libro.

2.- **La constitución de Esparta es también criticada.** Esparta no ha resuelto el problema de los hilotas. Si los trata suavemente, los hilotas se insolentan y piden derechos iguales a los de los señores; si los trata con dureza, se ponen a conspirar. Otra falla de Esparta ha sido el descuidar el problema de las mujeres, que viven sin freno y dominan a los varones, cosa que suele suceder en los pueblos guerreros. Estos practican el amor entre hombres y entre mujeres (Aristóteles reprueba el amor entre personas del mismo sexo). Licurgo trató de someter con leyes a las mujeres, pero éstas no se dejaron, así que son responsables de la situación actual. Otra crítica cae sobre la desigual repartición de la riqueza: en Esparta hay grandes ricos y gente miserable.

Los éforos, institución que parece buena en principio, como vienen del pueblo suelen ser pobres, y por lo mismo se hacen venales. Por lo demás, juzgan con su propio criterio, y no, como debiera ser, según normas y leyes. Los magistrados suelen ser vitalicios, y no se tiene en cuenta que hay también vejez de la mente.

Entre lo más grave está el hecho de que las leyes espartanas están ordenadas sólo a la virtud militar, útil para la dominación. Por eso los espartanos se mantuvieron fuertes todo el tiempo que guerrearon; y cayeron en la ruina cuando tuvieron la hegemonía, pues no sabían cómo utilizar el ocio de la paz, ya que sólo habían aprendido a hacer la guerra.

3.- **Sigue la crítica a la constitución de Creta.** En el fondo coincide con la crítica a Esparta, pues ésta imitó -y superó en las desventajas- a Creta. Quizá ésta se vio libre de ciertas desventajas gracias a su situación geográfica, sin enemigos en las fronteras.

4.- **En Cartago** encuentra Aristóteles algunas instituciones excelentes y otras censurables. (Y considera que las constituciones de Creta, Esparta y Cartago son afines entre sí, y muy diversas de las demás). Que haya instituciones excelentes en Cartago lo muestra el hecho de que nunca han tenido ni revoluciones ni tiranos. Equivalentes a los éforos, hay ciento cuatro magistrados de mérito -no cualesquiera como los éforos. Los reyes no son hereditarios, sino que se elige al mejor y no, como en Esparta, al de más edad. Las cosas censurables son en substancia las mismas que en Creta y Esparta. En concreto: la aristocracia degenera a veces en democracia, cuando algunos asuntos los decide todo el pueblo; y en oligarquía: si bien son elegidos los mejores como magistrados, y no reciben sueldo, se eligen a la vez con otro criterio, que sean ricos, para que no tengan apuros económicos. El resultado es que se aprecia más la riqueza que la virtud; los cargos se compran, y luego hay que lucrar en el puesto para poder rehacerse. También es criticable que una persona pueda tener varios cargos públicos.

5.- En el capítulo menciona Aristóteles otras constituciones; a Licurgo, Solón, Dracón y Pítaco.

VII Tipos de constituciones o gobierno

Tres buenos que buscan el bien común: Tres desviaciones que buscan el propio interés:

Monarquía (el hombre excelente)

Tiranía (fraude y poder)

Aristocracia (los más virtuosos)

Oligarquía (los más ricos)

Politeia (clase media)

Democracia (mayoría de todo el pueblo)

Aristóteles es empirista. Toma en cuenta los tipos de gobierno conocidos. Sus parámetros:

a) el del número: uno, pocos, muchos.

b) sobre todo el de la calidad: excelente, más virtuosos, más ricos, etcétera.

c) también usa el de la coordinación de las partes en un organismo.

Las aspiraciones en cada tipo de gobierno dependen de la diversa noción que tienen de la justicia. Por ejemplo, los más ricos se consideran superiores en todo, y pretenden que la participación en el Estado debe ser proporcional a la riqueza. En la democracia quieren todos tener los mismos derechos políticos. En general cada quien se fija sólo en un aspecto parcial de la justicia, el que le conviene. Pero el fin del Estado no es acumular riquezas, sino el bien, la virtud, la felicidad de todos. Entonces no parece que deban tener el poder ni los ricos, ni los de nacimiento ilustre, ni los igualmente libres, sino los hombres buenos.

El mejor sistema de gobierno es teóricamente la monarquía. Sólo que supone (y es algo irreal), que hay un hombre excelente en virtud sobre todos los demás, y que busca el bien de todos sus súbditos, no el propio. Cuando en una democracia aparece un hombre así, le suelen aplicar el ostracismo, pues no lo pueden asimilar, cuando más bien debieran obedecerlo. En todo caso piensa Aristóteles, por seguridad, que debería haber leyes permanentes, bien hechas, que en cierto sentido fueran superiores al monarca. Entre los problemas que dan los monarcas está su deseo de transmisión hereditaria del poder; y el de tener guaruras, que luego utilizan de manera inconveniente.

El siguiente tipo ideal sería la aristocracia, o gobierno por hombres de eximia virtud, donde no se admite a la ciudadanía a quienes no resulten altamente cualificados, pues los ciudadanos van rotando en el gobierno. Este ideal es también demasiado elevado para la naturaleza humana.

En la práctica el mejor sistema es la politeia, que combina elementos de la oligarquía y de la democracia, en cuanto atiende tanto al término medio en cuestión de riqueza, como la libre igualdad. En la práctica el poder se da a la clase media, capaz de mantener el equilibrio entre los extremos. En efecto, quienes tienen demasiado o demasiado poco no suelen ser razonables: los muy ricos son propensos a la violencia y no tienen el hábito de obedecer; los muy pobres propenden a despreciables canalladas, y no saben mandar. A una Ciudad le conviene por eso tener una amplia clase media. Ésta no tiene que temer coaliciones de los oponentes contra ella, pues ricos y pobres no se van a aliar; y más bien se confiarán, según Aristóteles, a la clase media; media en cuanto a los bienes externos y en cuanto a la cualificación para los cargos.

Razones en favor del gobierno de muchos:

- a) Muchos individuos ordinarios pueden ser y pensar, colectivamente, mejor que unos cuantos.
- b) La continua exclusión de la multitud provoca descontento.
- c) En especial sobre nombramientos y despidos.
- d) Un grupo no se abandona tanto a la pasión como un individuo, dice Aristóteles.

El peor sistema de gobierno es la tiranía, ya que es la desviación del mejor. Después, la oligarquía, que viene a reducir el bien del Estado a la riqueza. El menos malo es la democracia, sobre todo si se funda en la absoluta igualdad de todos, de modo que tome en cuenta por igual al rico y al pobre. Hay otro tipo de democracia, en que se eligen los magistrados ya según alguna cualificación, aunque baja. Es la constitución natural para los pueblos agrícolas y pastorales, pues la gente no tiene tiempo de estar yendo a la Asamblea (en el fondo ya no sería democracia). El peor tipo de democracia es aquél en que se paga por ir a la Asamblea, en que los decretos de ésta valen más que las leyes, donde reinan los demagogos, donde se abusa de los ricos, se menosprecia a las autoridades, donde mandan artesanos y trabajadores.

Resumiendo, el mejor sistema teórico es la monarquía; el mejor sistema práctico, es la politeia; y el menos malo de entre las desviaciones es la democracia.

VIII Las revoluciones

1.- Las revoluciones vienen a manifestar una grave enfermedad o corrupción del sistema. Conviene estudiar sus causas. La causa general es la noción unilateral y perversa de la justicia. Los demócratas piensan que como todos son igualmente libres, todos deben ser absolutamente iguales; los oligarcas que los hombres, como son desiguales en riqueza, han de ser absolutamente desiguales. Lo que provoca tal manera de pensar del revolucionario es la indignación ante la acumulación de riquezas y honores en algunos, la insolencia, prepotencia, desprecio, intrigas, manejos para obtener cargos, descuido de las obligaciones en otros. Las democracias suelen ser destruidas por los demagogos, que incitan al rico contra el gobierno, e instauran una tiranía. Las oligarquías son derribadas a causa de la opresión que ejercen, o por rivalidad entre los oligarcas. Las aristocracias vienen a caer porque las ventajas de la Ciudad se restringen a un círculo demasiado pequeño. Las politeias (y también las aristocracias) se derrumban cuando es insana la mezcla de elementos democráticos y oligárquicos: para las monarquías, ver lo que pasa con las aristocracias; y para las tiranías, como son la fusión de oligarquía y democracia extremas, ver lo que pasa con éstas. Otra causa general es, por supuesto, la intervención extranjera.

2.- Medios para evitar las revoluciones.

El monarca: Debe limitar sus poderes.

El tirano: O quita todo poder al pueblo y lo humilla; o ha de aparecer como si fuera un padre y guardián de los ciudadanos, hombre de vida moderada, compañero de los notables y héroe de la multitud.

Aristocracias y oligarquías: Han de tener cuidado en no lastimar el honor de los grandes, ni dañar al pueblo en materia económica; adoptar en lo posible instituciones democráticas y guardar la solidaridad entre la clase dominante. Deben ser muy atentos a las consecuencias políticas de los cambios económicos. Han de evitar que algunas clases o individuos se hagan muy fuertes, y ver que ricos y pobres se controlen unos a otros. Ayuda no poco el obtener la solidaridad del pueblo ante la amenaza -aún inventada- de agresión extranjera. Igualmente han de evitar el medrar en su oficio. El pueblo no hará revoluciones si no sospecha que sus gobernantes lo están robando. Y deben procurar nombrar magistrados leales al gobierno, honestos, y capaces para sus cargos. (Lo que se dijo de aristocracias y oligarquías vale, *mutatis mutandis*, para las politeias).

Las democracias y oligarquías: Deben procurar no ir a sus extremos, o se autodestruirán. Los jóvenes oligarcas no deben entregarse al lujo desmedido, ni los jóvenes demócratas a la libertad que consiste sólo en hacer lo que a uno le viene en gana.

IX La ciudad ideal

1.- Criterios. Los hombres han de poder disfrutar de tres clases de bienes: externos, del cuerpo y del alma. No todos tienen el mismo valor. La experiencia muestra que un hombre muy virtuoso con bienes externos moderados es más feliz que el muy rico sin virtud. Tener riquezas en exceso es dañoso; pero nunca se puede decir que alguien tenga virtud en exceso.

2.- Población. Ha de ser suficientemente numerosa para que la Ciudad se baste a sí misma, pero no tanto que ya no pueda haber orden ni gobierno. El número no es importante -y Aristóteles no quiere fijarlo- sino más bien la relación justa con los medios de subsistencia y posibilidades de actividad. El factor económico, se ve, es fundamental. En todo caso piensa Aristóteles en la pequeña Ciudad-Estado.

3.- Extensión. No ha de ser tan exigua que no pueda uno entregarse a ocios liberales y culturales, ni tan grande que aliente el lujo. Lo ideal es que se abarque de una mirada. Que la salida sea fácil para los ciudadanos, y la entrada difícil para el enemigo. La comunicación marítima es importante, tanto por la guerra como por la provisión de lo necesario. En este aspecto, la Ciudad ha de ser mercado interior, no para otros, pues no se trata de acumular riquezas. Sólo hay que importar los bienes necesarios, y exportar lo sobrante.

4.- Ciudadanos

a) Su función más importante es la legislativa, luego la ejecutiva, y también la judicial. Bajo este aspecto el Estado se define como un cuerpo de ciudadanos autosuficiente para la vida.

b) Quiénes son ciudadanos en sentido pleno. Sólo los guerreros -en la juventud- que luego serán gobernantes en la edad madura, y sacerdotes en la ancianidad. Quedan excluidos de la ciudadanía los artesanos y trabajadores mecánicos, pues el trabajo manual degrada, y hace al alma incapaz de virtud. Además esta gente piensa sólo en el salario, y no tiene tiempo de asistir a la Asamblea. Por esta última razón la ciudadanía no se extiende a los colonos ni a las Ciudades sujetas.

c) Propiedad y distribución de riqueza. Cada ciudadano poseerá un lote de tierra próximo a la Ciudad, y otro cerca de la frontera, para que todos tengan interés en la defensa, caso de ataque exterior. Habrá también una tierra nacionalizada, para cubrir los gastos religiosos y los agapes comunitarios -muy usados en Grecia- que fomentan la vida comunitaria. El trabajo del campo lo hacen trabajadores no ciudadanos.

Aristóteles limita el derecho de propiedad, quizá más que Platón en Las Leyes, restringe la facultad de testar y la libre disposición de los bienes. Y es que si la distribución de riquezas no se hace con igualdad absoluta entre todas las clases sociales, hay que precaver los deseos desenfrenados del individualismo.

X La educación

Aristóteles, como Platón, daba gran importancia a la educación, con el objetivo de llegar a esa felicidad que es la misma para los individuos y para la Ciudad, que hemos descrito. El fin de la Ciudad no es la guerra ni la dominación sobre otros. Tampoco es el trabajo manual para ganarse la vida. De modo que la educación será de tipo moral. Comienza con el cuerpo, pero con miras al alma; con los apetitos, pero con miras a la inteligencia y a la razón.

No hay que cargar la mano sobre los niños pequeños, quienes durante los primeros cinco años se dedicarán a juegos saludables; y a quienes no conviene dejar mucho tiempo a cargo de los sirvientes, para que no les estraguen el gusto o les enseñen indecencias. De los cinco a los siete años, pueden ir curioseando los trabajos escolares de niños más grandes. La educación propiamente comienza a los siete años. Aprenderán a leer y a escribir, y cuanto fomente las actividades liberales; las que tienen que ver con el ejercicio de las actividades corporales, y sobre todo de la mente, por sí mismas, no por interés. Se favorecerá la formación en letras, arte, música. La música sobre todo es tan importante para la formación del carácter, que aún los niños de cuna deben ser iniciados. Para ellos la sonaja es ya una educación musical, como ésta viene a ser la sonaja para los niños más crecidos. En la juventud habrá dos o tres años de formación militar que incluye servicio de campo en las zonas menos peligrosas.

Los pormenores de esta educación militar, así como la educación posterior científica y filosófica se han perdido, o quizá ya no fueron escritos.

Textos Política:

Libro I Definición y estructura del Estado. Familia, esclavos, propiedad.

1, 1252a 8; 1252b 13.28; 1253a 1-7.19-29; 2, 1254b 32; 1255a 1-24
3, 1256a 1; 5, 1260b 5. (Cf. EUD 1097b 11; 1161b 5)

Libro II Crítica a varias constituciones I, 1262a 13; 2, 1264b 15.

Libro III Ciudadanos. Virtudes cívicas. Sistemas diversos de gobierno.
2, 1277a 33 - 3 1278a 15; 4, 1278b 33; 1279a 17; 1281a 34 10, 1286a 31.

Libro IV Sigue sistemas diversos de gobierno. El mejor sistema.
3, 1290b 22; 4, 1291b 15; 9, 1295b 1 -1296a 21.

Libro V Revoluciones. Causas y prevención.
2, 1302a 32 - 1303a 13; 4, 1304a 38; 6, 1307b 19.

Libro VI Democracia y oligarquía. 1, 1317a 18; 3, 1319b 39.

Libro VII La Ciudad ideal. Educación.
4, 1325b 33 - 1326b 24; 5, 1326b 25 - 1327b 18;
7, 1328b 2 - 1331b 23; 12, 1332b 9 - 1333a 16.

Libro VIII Sigue educación. 6, 1340b 29; 5, 1340a 18 - b 19; 7, 1341a 17; 1342a 1.

7ª Sección EL ARTE (Highlights)

I Las bellas artes

1.- Vimos que mientras la moral se ocupa de la conducta humana, el arte se ocupa de la producción, ya completando la obra de la naturaleza y fabrica instrumentos, ya imitándola, y se dedica a las bellas artes. La palabra imitación no tiene aquí el sentido peyorativo que tenía en Platón, la de tercer grado de distanciamiento de la verdad. Aristóteles rechazaba la doctrina platónica de las Ideas. Y ni en Platón ni en Aristóteles hay que entender una imitación servil.

2.- Aristóteles distingue entre lo bello y lo agradable. En la *Retórica* parece que identifica lo bello con lo bueno, con lo moral; pero en la *Metafísica* los distingue: lo bueno implica siempre alguna acción, mientras que lo bello se encuentra también en las cosas inmóviles. Esto daría fundamento a la contemplación estética desinteresada.

3.- En la *Política* atiende Aristóteles sobre todo a la música, y un poco a otras artes. Y en general habla no tanto de su aspecto estético puro, sino de su función educativa, tanto que se duda si Aristóteles tenía sensibilidad estética. En cambio se conocen obras especiales de Aristóteles sobre *Retórica* y *Poética* (en ésta habla sobre todo de la épica y de la trágica; y se supone perdido un libro sobre la cómica).

II Retórica

La retórica es la capacidad de seguir los diversos caminos para persuadir a los demás sobre un tema determinado. Hay una persuasión extratécnica, que ya existe, como testigos, documentos, interrogatorios, tortura. Y hay otra persuasión, técnica, que el orador ha de producir. Esta persuasión técnica se realiza de tres maneras: El orador induce a sus oyentes a que crean que él es hombre de carácter. El orador provoca la emoción favorable en el público. El orador da argumentos para convencer. Aristóteles reconoce el papel jugado por la emoción del público, pero dice que la emoción se ha de producir por el discurso, y no con los recursos baratos de los tribunales griegos. Y se extraña de la falta de técnica en la argumentación misma. Y en este punto desea contribuir con sus reflexiones. [No es éste el lugar de entrar en pormenores. En ciertas universidades se daban cursos enteros de la Retórica aristotélica. Basten algunos ejemplos aislados. Tener en cuenta que no sacó de su cabeza los datos de una buena retórica sino del análisis que hizo de los grandes oradores del tiempo, como Demóstenes. Ni tampoco inventó las reglas de cómo escribir una tragedia sino que estudió a los grandes trágicos del tiempo].

Considera que un método muy exitoso del orador es el entimema. Recomienda que el estilo sea claro, adaptado a los oyentes, no pomposo ni helado, con palabras y metáforas usuales, que pueden realzarse con variaciones naturales del tono. Las palabras se han de combinar con corrección gramatical, ritmo, armonía y viveza, de manera que a los oyentes les parezca estar viendo todo con los ojos, en acción.

Aristóteles ridiculiza, aunque acepta, la división elaborada del discurso en partes, como la de Isócrates en exordio, presentación del caso, pruebas, perorata. Para Aristóteles basta presentar el caso y probarlo. No dejan de ser de interés los numerosos recursos oratorios que presenta.

Su libro la *Retórica* fue la de un pionero, y tuvo gran éxito en Grecia, Roma, y siglos después. La *Retórica* debe quizá mucho al *Gorgias* y al *Fedro* de Platón; pero también a los *Tópicos* del mismo Aristóteles; éste, en efecto, hace ver el parentesco entre retórica y dialéctica.

III Poesía¹¹

La *Poética* es de los libros más interesantes de Aristóteles. El término *poética* puede incluir todo lo referente a la técnica y al arte, en cuanto contrapuestos a la ciencia y a la ética. En otro sentido se refiere al arte que imita por medio de la voz, y así se distingue de las artes plásticas. Pero también, si en lugar de “voz” ponemos “sonido”, y “ritmo”, incluye la música y aun la danza. Esto es, la poética incluye:

ritmo:	danza
lenguaje:	prosa (mimos, diálogos)
ritmo y lenguaje:	elegía, epopeya
ritmo y melodía:	música instrumental
ritmo, lenguaje y melodía:	poesía lírica, tragedia, comedia

¹¹ *ποίησις*: significa en general fabricación, o -en sentido mitigado- creación. Poesía. De ahí proviene *ποιητική*: poética.

Lo que imita la poética son caracteres, emociones y acciones, por tanto, el interior del hombre, y no propiamente el mundo sensible. Aristóteles trae una afirmación famosa: La poesía es algo más filosófico que la historia, porque sus proposiciones pertenecen más bien a la naturaleza de los universales, mientras que los de la historia son singulares. Lo mismo de otra manera: la historia se ocupa de los hechos reales; la poesía, de lo posible. [→ Kierkegaard: *Migajas filosóficas*]. Se nota la gran influencia de Platón (*República*, libr. II, III, IX, X; y *Filebo* 48a-50e).

IV La tragedia

1.- La tragedia es “La imitación de una acción grave, de duración conveniente, completa, en deleitoso lenguaje, cada particular deleite en su correspondiente parte; en forma dramática, no narrativa; con peripecias que provocan la conmiseración y el terror, de manera que se realice la purificación *κάθαρσις* de tales pasiones”.

- a) **Una:** esto es, debe haber unidad de acción. Se suele decir que Aristóteles exigía tres unidades: de acción, de tiempo -más o menos un día-, y de lugar. En realidad, sólo exige la unidad de acción; insinúa un tanto la de tiempo, y no habla -o muy en vago- de la unidad de lugar.
- b) **Acción grave:** Así, junto con la epopeya, se distingue de la comedia y de la sátira.
- c) **Completa en sí:** que tenga un comienzo que se entienda; desarrollo de la acción, y fin.
- d) **Duración conveniente:** ni tan breve que no se note nada, ni tan larga que a mitad del camino se le olvide a uno la trama, o quede uno fatigado.
- e) **En deleitoso lenguaje:** se refiere al ritmo, melodía y canto, o sea, al papel del coro en la tragedia griega. Cada parte, la recitada y la cantada, en su propio lugar, con armonía.
- f) **En forma dramática y no narrativa:** así se distingue de la epopeya.
- g) **Con peripecias:** Cambio súbito de un estado de cosas a su contrario. Por ejemplo, cuando el mensajero revela el secreto del nacimiento de Edipo, cambia dramáticamente toda la situación. El re-des-cubrimiento *ἀναγνώρισις* cambia la ignorancia de Edipo en saber, y todo Edipo se transforma, y el público responde con la conmiseración y el terror. (Tal vez la tragedia Edipo Rey era la preferida de Aristóteles).
- h) **De tal manera que se realice la catarsis de tales pasiones:** A esto iría la tragedia.

2.- Se discute mucho sobre esta finalidad de la tragedia, y la interpretación depende del sentido de la palabra griega **catarsis**.

1ª línea de interpretación (por ejemplo, Lessing): La catarsis es una metáfora tomada de las purificaciones rituales, de modo que el fin de la tragedia es una purificación moral.

2ª línea de interpretación (por ejemplo, Bernays): La catarsis es una metáfora tomada de las purgas que da el médico; no se trata de purificación moral, sino de eliminación (al menos temporal) de las emociones de conmiseración y de terror.

Esta segunda interpretación es la más aceptable exegéticamente; y hoy día es la más admitida [→ Nietzsche]. La tragedia trata de librar, de aliviar, de purgar al espectador de las emociones dichas, proporcionándole un escape placentero y no perjudicial. Esto presupone que tales pasiones son indeseables, sobre todo si son excesivas; pero que todos los hombres están sujetos a ellas, de manera que es sano, y necesario, darles la oportunidad de excitarse y descargarse, por la vía artística y de manera grata. Esta interpretación se refuerza con dos textos de la *Política*:

- El son de la flauta produce excitación y no efectos moralizadores, por lo que debe dejarse este instrumento a los profesionales, y reservarse para cuando la audición sea, más que recurso educativo, una catarsis.

- Las melodías éticas son educativas; pero podemos escuchar también las melodías llenas de acción y de pasión, porque sentimientos tales como la piedad y el temor, o también el entusiasmo agitan fuerte a ciertas almas... A quienes caen en el frenesí religioso los vemos liberarse mediante la audición de melodías místicas que sanan el alma.

3.- Elementos de la tragedia.

- a) En cuanto al tema: trama, carácter, pensamiento.
- b) En cuanto a los medios de representación: dicción, melodía.
- c) En cuanto a la manera de representar: espectáculo (y aun maquillaje).

Aristóteles trata de mostrar que la trama es más importante que el carácter del personaje y que el pensamiento. Y es que el carácter en cuanto tal es inactivo, es potencia; y la trama es el acto; o si se quiere, el carácter que pasa al acto. De manera que la trama se absorbe al carácter y al pensamiento.

4.- Origen de la tragedia y de la comedia. [→ Nietzsche]

- a) La tragedia comenzó por una improvisación del director del ditirambo, sin duda en el intermedio del canto coral. Así que su origen se vincula al culto de Diónysos.
- b) La comedia comenzó de manera parecida, a partir de los cantos fálicos, “que aún perduran en muchas de nuestras ciudades”. Quizá el director se lanzó de pronto a improvisar procacidades.
- c) El actor fue tomando importancia creciente. Esquilo puso ya dos actores, y recortó el quehacer del coro. Sófocles añadió un tercer actor, y el escenario.
- d) Al introducir partes habladas se echó mano del metro yámbico.

5.- Epopeya y tragedia.

Las dos exigen acción una, completa, grave. La epopeya carece de música y espectáculo; es más larga, tiene más incidentes, y campo abierto para lo improbable y maravilloso, pues no hay actuación: en el escenario sería ridículo representar la persecución a Héctor. Epopeya y tragedia difieren también en el metro de los versos.

¿Cuál es la más elevada? Algunos preferían la epopeya, pues estaba de moda que los actores sobreactuaran vulgarmente. Aristóteles prefiere la tragedia: Es más vívida en sí, y el efecto se acentúa por la música y el espectáculo; es más concentrada; tiene mayor unidad de acción, y produce más completamente el placer que proviene de las pasiones de la piedad y el terror.

La Poética de Aristóteles habla sólo de la tragedia y de la epopeya, aunque habla también un poco del origen de la comedia. Pero lo que tenemos es sólo el primer libro. El segundo lamentablemente se perdió. Parece que ahí hablaba más de la comedia, y tal vez daba otros datos sobre la catarsis; en el caso, purificación o purga de la risa, como la tragedia lo era de la piedad y del terror.

Textos	Problemata, 896b 10	MF	M 3, 1078a 31
Ret	1354a 15; 1356a 25; 1356b 22; 1355a 29; 1366a 33; 1404b 11; 1411b 24.		
Poet	1447a 28; 1449a 9-30; 1449b 12-29; 1450b 1-40; 1451b 5; 1453b 3.		
Pol	VIII 5, 1340a 18 - b 19; 7, 1341a 17; 1342a 1.		

NOTAS FINALES

1.- Posición de Aristóteles ante Platón. La principal objeción de Aristóteles contra Platón fue que la doctrina de las Ideas abría un abismo infranqueable entre los objetos sensibles y las Ideas. Mientras Platón llevaba éstas a otro mundo, Aristóteles creyó mejor ponerlas como formas constituyentes de los seres, a manera de principio esencial intrínseco. Los seres constituídos de materia y forma tienen un dinamismo interno teleológico hacia la propia realización y perfección de la forma.

Aristóteles creyó encontrar la explicación del Devenir en el Ser. El Ser por excelencia es también el Acto por excelencia, sin mezcla alguna de potencia. Así confería al mundo un significado y una realidad que él echaba de menos en Platón. Por un lado, Aristóteles ponía el fin del hombre en una actividad, y no en una cualidad, mientras que Platón -pensaba Aristóteles- lo hacía al revés. Por otro lado, el Absoluto platónico no era la inmanente actividad del Pensamiento que se piensa a sí mismo, sino -a los ojos de Aristóteles- sólo el sumo Arquetipo.

Aristóteles conserva conscientemente enseñanzas de su maestro. Algunas culturales, como el encanto por la medida. Compárese el justo medio de las virtudes aristotélicas con la justa medida que aparece en *Filebo*. Otras, igualmente griegas, y de posición fundamental, como el lugar dado a la inteligencia y a la sabiduría teórica. Compárese, por ejemplo, la sabiduría, la sofía, tal como aparece en la *Metafísica* y en la *Ética* aristotélica, con la de Platón en la *República* y en la *Epínomis*. Lo mismo se diga de la frónesis.

En ocasiones, como fuimos viendo en estas notas, Aristóteles comienza con garbo antiplatónico sólo para terminar como platónico -y muy a su pesar, comenta Taylor.

Sucede también que Aristóteles se encuentre entre la espada y la pared, y parezca dejar la solución para otra vez, una solución que en vano buscamos en su obra. Se queda uno en la incertidumbre si Aristóteles resolvió o no esos problemas, pues se perdió la mayor parte de su obra. Léon Robin es severo; dice que Aristóteles no se explaya cuando se topa con problemas auténticamente filosóficos; y que la solemnidad de su expresión apenas disimula la dificultad del pensamiento; y no compensa la sequedad y brevedad de la explicación.

Los neoplatónicos intentaran sintetizar los pensamientos de Platón y de Aristóteles.

2.- Aristóteles en la historia de la filosofía. Tuvo, y tiene, gran influjo en la filosofía occidental. Se le considera a la cabeza de la gran línea intelectualista, sobre todo por sus notables aportaciones en lógica y en metafísica (aquí: substancia y accidente, categorías, acto y potencia, cuatro causas). Dentro de la línea intelectualista hay una variante orgullosa, exagerada y reduccionista, que por dedicarse a la filosofía menosprecia las ciencias naturales, y con ello deja de lado algo que en Aristóteles fue fundamental: su actitud curiosa, perceptiva, admirativa del hombre y del universo. Es cierto que la ciencia manejada por Aristóteles es hoy día obsoleta -para usar una palabra suave-, pero podemos inspirarnos en su ansia de saber.

PROCESO DEL PENSAMIENTO DE ARISTÓTELES

En la exposición que precede tratamos de mostrar el pensamiento de Aristóteles tal como se suele presentar, ya terminado y definido, y de tal manera que las diversas partes del sistema aparecieran consecuentes entre sí. No siempre es tan fácil suponerlo; y tratamos de revisar algunas de las dificultades, aunque nos quedamos lejos de ser exhaustivos. Veremos ahora el proceso mismo del pensamiento de Aristóteles. Dadas las limitaciones de estos APUNTES, nos concentraremos sólo en dos autores, a quienes resumo en grande y retoco ligeramente: Karl Ludwig Michelet, sobre la composición de los libros de la Metafísica, y Werner Jaeger. Se trata de dos problemas, enfoques y planteamientos diversos, que a propósito escogimos así.

I UNA HIPÓTESIS SOBRE LA COMPOSICIÓN DE LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

1.- Actualmente poseemos las obras sobrevivientes de Aristóteles. Cada una con su título y determinado número de capítulos en un orden dado. Aristóteles no los escribió así, y es prácticamente seguro que no los transmitió así a la posteridad. Él iba publicando lo que escribía, temas variados (por ejemplo, movimiento; lo uno; Ideas; Bien; placer; amistad; acción voluntaria; problemas; definiciones). A veces él mismo pudo tener el plan de ir juntando algunos de esos escritos en una obra más grande; otras veces el plan le pudo venir a la mente hasta después de tener varias obras y ver que podrían tener su unidad. Veremos ahora, lo que pudo ser la historia de su Metafísica. Aristóteles no le puso este nombre, y quizá sea una colección de varios escritos.

2.- El libro que nosotros conocemos como Metafísica consta de 14 libros. Parece que Aristóteles no los dejó así. Cómo los dejó él, personalmente, es un secreto que se llevó la polilla. Podemos recordar lo dicho al inicio sobre las vicisitudes de sus manuscritos. Es probable que él ya hubiera hecho ciertos arreglos, reacomodos y retoques con algunos artículos ya publicados; y parece cierto que algunas bibliotecas, en particular la de Alejandría, tuvieran esos escritos en la forma independiente, separada y con su propio título, como fueron originalmente publicados.

Vimos que Andrónico de Rodas 60/50 a.C. dio a conocer al gran público las obras de Aristóteles, ya divididas en ramas: libros lógicos (Organon), libros físicos, libros metafísicos, libros morales. Pero no hay seguridad si Andrónico puso los 14 libros o sólo 12, sin M, N.

Alejandro de Afrodisia, 2 siglos después, maneja ciertamente la colección de 14 libros, naturalmente divididos en sus ramos. Pero Diógenes Laercio, posterior a él casi un siglo, al presentar el catálogo de las obras de Aristóteles, ¡no menciona la Metafísica! Sí menciona, el libro Filosofía, en 3 ó 4 libros. Es probable que Diógenes hubiera hecho su minucioso catálogo sobre datos de la Biblioteca de Alejandría, y que mencionara el material con otros títulos. El Anónimo (fecha desconocida,) quiso completar a Diógenes. Habla de 10 libros metafísicos; que junto con los 4 de Filosofía, darían nuestros 14.

Sólo a partir del siglo V d.C. ya no hay variaciones ni en el número ni en el orden de libros.

Nota: La Biblioteca de Alejandría ignoraba la compilación en ramas hecha por Andrónico. Diógenes y Anónimo usaron datos de esa Biblioteca y de otras. Por eso es inútil buscar en ellos los títulos que conocemos; en cambio pueden ser útiles para descubrir libros que se creían perdidos; y cuyo destino fue convertirse en capítulos de una obra más voluminosa.

3.- Metafísica hoy:

A	α	B	Γ	Δ	E	Z	H	Θ	I	K	Λ	M	N
I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV

4.- Primera redacción de Aristóteles. A la muerte de Platón, escribe la *Filosofía*, en que refuta las Ideas platónicas y el pitagorismo de Espeusipo, y expone su pensamiento sobre el principio de todas las cosas, que sería el único objeto de la filosofía (queda fuera la substancia sensible).

Ya durante la segunda estancia en Atenas enseña muchas ciencias, y ve que es necesario estudiar en filosofía también la substancia sensible, y elevarse así al primer principio. Entonces lo que antes llamaba filosofía será la filosofía primera; y la que estudie las sustancias sensibles será filosofía segunda. Ya no hay sólo teología, sino también ontología. Esta redacción abarca tres libros en el orden: M N Λ.

M N	traen la refutación a las Ideas platónicas y a las Ideas-Números de los pitagóricos.
Λ	habla del Sumo Bien, causa final como más excelente, Dios, a quien todos desean.

Coincide este plan con el escrito primigenio la *Filosofía*. Ni sería extraño que M N fueran “los libros perdidos” sobre las ideas.

Fruto de este plan sería α, alfa minúscula, muy breve, a modo de introducción añadida, donde se recomienda comenzar con el estudio de la física. También pudo ser introducción a la segunda redacción. Visto así, se explica que el Anónimo mencione La Filosofía con 4 libros, y que hable de 10 (k') libros metafísicos (14-10), aunque habría otras explicaciones.

5.- Segunda redacción de Aristóteles. Serían los libros A K Λ.

A, alfa mayúscula, equivale a M N. Estos, en efecto, ya no bastaban como crítica histórica, pues había que considerar también a los filósofos que reducían el principio de todo a una causa material. Aristóteles atiende a esos filósofos, y con nuevo detenimiento a Platón y pitagóricos.

En este tiempo parece que sólo estaban escritos dos libros sobre física. En estas circunstancias es escrito el libro K, que viene a ser un bosquejo, casi un proyecto de los otros seis libros de física, y de otros metafísicos; pero de los temas físicos sólo habla para decir que el estado de la substancia sensible no toca a la ciencia primera. De hecho apenas menciona los libros Z H que tratarían después de la substancia sensible. Es en K donde se hace la distinción, según su objeto, entre matemáticas, física y teología; y donde aparece ya toda la variedad de nombres: filosofía, sofía, ciencia primera, teología.

A y Λ quedan muy bien ligados con la interposición de K. Recordemos que α pudo servir de introducción a esta redacción. (En su lugar actual rompe la continuidad de A B. Es posible que esta segunda redacción se llamara ya *Filosofía Primera*).

6.- Tercera redacción. Es muy improbable que Aristóteles la haya hecho como tal. Parece más bien que escribió libros independientes con el ánimo, o no, de integrarlos:

- Z Sobre la substancia sensible; principal libro ontológico.
- H Escrito bastante más tarde, como complemento a Z y nexos para (acto/potencia)
- Γ El objeto de nuestra ciencia es el ser en cuanto ser. Se incluyen los principios de contradicción y del tercero excluido.
El motor inmóvil es el principio de todo movimiento.
- E Escrito más tarde como complemento al anterior.
- B Problemáticas, o lista de problemas filosóficos.
- Δ Sobre el sentido de los vocablos. Tiene unas 30 definiciones.
- Θ Sobre acto y potencia.
- I Sobre la unidad. Sobre los contrarios.

Si Aristóteles unificó todos los libros habrían quedado doce libros en el siguiente orden (o sin orden, pero habrían sido la colección encontrada de sus papeles):

α A B Γ -E Z-H Θ I K Λ Δ

Notar: α no separa AB. Δ , al final AKA quedan separados.

7.- **Cuarta redacción.** O mejor, rearreglo de un comentador posterior. Habiendo advertido que MN formaban, junto con Λ , la obra la *Filosofía*, quiso reintegrarlos. Pero viendo que Aristóteles había juntado K Λ , no quiso meterlos antes de Λ , que sería su lugar, sino que los puso después. Esta edición fue la que perduró hasta nosotros.

En el conjunto Michelet opina que sólo hubo dos redacciones:

La primera en tres o cuatro libros, y la Segunda, en catorce.

8.- De esta manera se explicarían muchas repeticiones al interior de nuestra Metafísica. Por ejemplo, el argumento del tercer hombre aparece tanto en A como en M; contiene mucho material, y a la letra de M. El libro K trae elementos (como bosquejo, o menos probablemente como resumen) de B Γ E. Aristóteles no habría querido, o tenido tiempo de refundir el material para que no hubiera repeticiones. A veces añade nexos, y a veces se echan de menos. El libro Δ , el de las definiciones viene a caer en su sitio actual como un meteorito, sin relación alguna con sus vecinos.

No debe perturbar que unos libros se citen unos a otros, incluso a libros que se supone posteriores, pues las citas pudieron añadirse después. En todo caso, dice Michelet, el resultado es desconcertante: la imposibilidad de descubrir una unidad de plan en la disposición actual de los libros de la Metafísica.

La hipótesis tiene sus desventajas, sobre todo en los pormenores de la argumentación.

II Elementos sobre el desarrollo intelectual de Aristóteles

Conspecto general

1er Período platónico. Es el tiempo de Aristóteles en la Academia, hasta 348/7, en que muere Platón. Escribe entonces los diálogos *Eudemo*, *Banquete*, *Menexeno*, *Grilo*, *Sofista*, *Político*, *Justicia*, y la exhortación *Protréptico*. Fueron obras muy leídas, aún en el tiempo de Alejandro de Afrodisia, pero se fueron perdiendo, y nos quedan sólo fragmentos. Desaparecieron quizá cuando se llegó a creer que el verdadero -o definitivo- Aristóteles era el de los Tratados. Pero Jaeger considera de gran interés los fragmentos de este período, en orden a comprender la evolución intelectual de Aristóteles. Hace ver que *Eudemo* está emparentado con el *Fedón*; *Grilo* con el *Gorgias*; *Justicia* con la *República*; el *Protréptico* con el *Eutidemo*.

2º Período de transición. 347-335 (37-49 años), tiempo que pasa fuera de Atenas: en Assos, Mitilene, corte de Macedonia. Jaeger da gran importancia a este período de transición, en que Aristóteles va evolucionando en su pensamiento. Hubo comentadores que pasaban en alto este período, como si Aristóteles hubiera pensado y producido sólo en Atenas, siendo así que la edad de los cuarenta suele ser muy fecunda. Si por una parte intervino en asuntos políticos, es probable que entonces apareciera ya, públicamente como crítico (aunque continuador) de Platón, y de hecho se fue independizando más y más de él. En este tiempo habría escrito la *Filosofía*, y seguramente también sus primeras ediciones de metafísica, ética, política, física, el alma, cosmología.

3er período. 335/4 - 323, tiempo de su segunda estancia en Atenas. Es el período de plena madurez, de su propia personalidad, de clases e investigaciones en el Liceo, de sus obras definitivas.

A) Período Platónico.

En Atenas, tiempos de la Academia

1. *Eudemo* (sobre el alma)
Admite la doctrina de las Ideas
Hay preexistencia y reminiscencia
El alma, separable del cuerpo, inmortal . . .

Valor supremo = Bien absoluto,
no la Eudaimonia = actividad

En Atenas, tiempos del Liceo

El alma
Ya no la admite
ya no hay
el alma, inseparable del cuerpo, perecedera,
(explicación psicofisiológica)
Junto con la Ética Nicomaquea, insiste
eudaimonia = actividad.

Notas.- A la manera del *Fedón*, el *Eudemo* defiende que el alma es una substancia inmortal: “La armonía tiene un contrario, a saber la desarmonía. Pero el alma no tiene contrario alguno; por tanto el alma no es una armonía” (frg. 45). Aquí el alma es todavía una forma en sí, no la forma de algo. En *El Alma*, es al revés: el alma es la entelequia de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia (AN II 1, 41.2a 19); y en este sentido es, como el cuerpo, e inseparable de él, parte integrante del cuerpo; pero ya no es en sí una substancia inmortal. Se situaba así Aristóteles en medio del materialismo -que reducía el alma a la armonía- y el espiritualismo de Platón.

Pasamos a ver el *Protréptico*, escrito quizá todavía, en vida de Platón. El tema es ético, y se maneja la noción de frónesis. Conviene esta nota previa: En el sentido popular griego y en

Sócrates la frónesis es una facultad que se mueve en el terreno práctico; tiene que ver con la elección del bien ético, y con el prudente descubrimiento de lo ventajoso para uno mismo. Es ante todo un discernimiento para lo práctico. En Platón se fue cargando de contenido, de manera que gimnasia, medicina y cualquier disciplina tenían su propia frónesis; hasta que se convirtió, dice Jaeger, en especulación pura, en *νοῦς*; tanto que sí había frónesis ética, pero ésta+ provenía del conocimiento de las normas eternas y, en último término, del conocimiento de la idea del Bien. Es el sentido que tiene en *Timeo*, *Filebo*, *Leyes*, *Epínomis*.

2. <i>Protréptico</i>	<i>Metafísica y Ética Nicomaquea</i>
Ve la frónesis en el sentido último platónico. Es <i>νοῦς</i>, <i>θεωρία</i> especulación metafísica, lo que es divino en nosotros, algo diverso de las facultades del alma. Anaxágoras y Parménides serían <i>φρόνιμοι</i>. Como de la Idea del Bien procede toda cognoscibilidad, podría pensarse en una ética deducida cuasi matemáticamente de proposiciones universales. Se pide un método exacto. Incluso la política es una ciencia de normas puras. Frg. 52	Devuelven a la frónesis el sentido antiguo. Ya no se trata de especulación metafísica, sino de discernimiento práctico. Distinguen entre la primera, que sería sofía (la que ve con el <i>νοῦς</i>) y la segunda que es la frónesis. Anaxágoras y Parménides son <i>σοφοί</i>, porque buscan lo eterno, no su interés propio. Pasan al primer plano la experiencia moral y el análisis psicológico. Más que a una Idea se atiende al juicio de los <i>φρόνιμοι</i>. Las proposiciones éticas no son tan universales. Mientras más universales, más vacías. No se trata de especular, sino de deliberar sobre las acciones que son contingentes. No todas las disciplinas exigen el mismo tipo de exactitud. EN I 13, 1102a 19; II 7, 1107a 29; VI 7, 1141a 21-8, 1142b 30; X 10, 1181a 9

Nota. Jaeger aclara que esas observaciones se refieren a los valores específicamente humanos; que en cuanto al valor absoluto Aristóteles creía tanto como Platón en que lo absoluto es Dios, y que en esto Aristóteles siguió siendo platónico toda su vida. Pero que la relación de la metafísica a las acciones particulares es muy débil para seguir llamándola frónesis.

B) Período de evolución, viajes (Assos, Mitilene...)

1.- Libro la *FILOSOFÍA*

Libro muy leído en la antigüedad, hoy perdido, platónico; fue considerado uno de los primeros escritos, pero es más bien de transición entre la Academia y el Liceo; platónico, coincide con *Epínomis*, pero trae ya una refutación general de las Ideas platónicas, y de la variante de que las Ideas eran números (iba no tanto contra Espeusipo, para quien los números eran substancias independientes).

Aparece ya el éter como elemento de los cielos; y el cosmos increado e indestructible. Aparece también el Motor Inmóvil, inmaterial, separado a la manera de Forma pura, por encima de todos los dioses; y en él se funda la unidad del cosmos.

En *Leyes* (X 895e) presenta Platón tres hipótesis para explicar los movimientos celestes:

- a) Los astros son cuerpos con alma en su interior.
- b) El alma está fuera, pero se hace un cuerpo de fuego o aire, con el que mueve al astro.
- c) El alma no tiene cuerpo, pero dirige el movimiento del astro por medio de algún poder maravilloso. Quizá aquí se inspiró Aristóteles al decir que el Motor Inmóvil mueve por el anhelo de las cosas a él. *Epínomis* trae el argumento en favor de las almas de los astros fundado en la regularidad de los movimientos celestes.

El libro III trae el argumento “de los grados de perfección” para probar la existencia de Dios: Donde hay algo mejor, hay algo óptimo (fragm. 16). También se habla de la convicción subjetiva de la existencia de Dios por las visiones proféticas en el sueño o en la cercanía de la muerte; y por la vista de los cielos estrellados (fragm. 10). En esto cambiaría después Aristóteles. En *Interpretación de los sueños* (1462b 20) dice que no hay sueños enviados por Dios. Aristóteles habla también del aspecto personal y emocional de la vida religiosa (fragm. 14). No hemos de entrar a un templo antes de tranquilizar nuestros sentimientos. En su obra la oración dice que Dios es *νοῦς* o algo más allá todavía (fragm. 49). La exigencia de que debemos orar en espíritu y en verdad nació en la comunidad platónica.

Por lo demás, piensa Jaeger que cuando Aristóteles escribió *La Filosofía* ya tenía los puntos fundamentales de su doctrina metafísica.

2.- La metafísica original

Es inadmisibles que la Metafísica se haya escrito toda y sólo durante la segunda estancia en Atenas. Ya en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la muerte de Platón, era la metafísica el centro de la actividad de Aristóteles, al comenzar sus cuarenta. Es seguro que en la Metafísica se constan elementos de períodos diversos.

Jaeger comienza comparando A 9 con M 4-5 (crítica a las Ideas platónicas), que se corresponden casi palabra por palabra; sólo que en la primera habla Aristóteles como “nosotros”, lo que supone que era aún platónico y defensor reciente de las Ideas; y en la segunda ya no usa el “nosotros”, señal de ruptura definitiva. Es probable que el libro A proviniera ya del tiempo de Assos, única ocasión tras la muerte de Platón en que Aristóteles estuvo rodeado de platónicos. Los argumentos del libro parecen recapitular todas las objeciones suscitadas en la Academia. Da la impresión de que en Assos trata Aristóteles de mostrar a sus amigos que el camino para seguir siendo platónico consiste en renunciar a las Ideas separadas y al dualismo. Los amigos de Platón vieron más bien que Aristóteles desertaba.

Que el libro A sea muy antiguo puede insinuarlo su parentesco con el *Protréptico*:

<i>Protréptico</i> (tiempos Academia) El pensamiento y contemplación... es la más deseable de todas las cosas para el hombre. Que los hombres amen extremadamente el saber lo muestra que amamos a la vista por ella misma; y es que es la más clara de todos los sentidos... La sabiduría es más deseable todavía -incluso que la vida misma. Los hombres aman la sabiduría y el conocimiento porque aman la vida.	<i>Libro A</i> (muy pronto, ya en Assos): Todos los hombres por naturaleza desean saber. Indicio de ello es el deleite que nos causan nuestros sentidos, en especial la vista. Se puede decir que amamos el ver sobre todo lo demás. La razón es que este sentido nos hace conocer y sacar más diferencias entre las cosas en mayor grado que los demás.
---	--

El libro A está tan bien trabado con B, que parece fueron escritos a la vez. En algunos manuscritos falta el libro A. Quizá lo suprimieron algunos peripatéticos posteriores, que lo tendrían por espurio, ya que el maestro se citaba como platónico. Quizá también por la misma razón redujeron los diálogos al silencio. El libro M debió haber sido escrito mucho más tarde; la crítica se dirige ante todo ya no contra las Ideas platónicas, sino contra las teorías matemáticas de antiguos amigos de Aristóteles: Espeusipo (que abandona las Ideas, y se va a los Números), y Jenócrates (que identifica las esencias matemáticas con las Ideas consideradas por Platón como números). La crítica ya es enconada. Sin embargo hay que considerar aparte los dos últimos capítulos 9-10 del libro M, por dos razones: Una, que son un prefacio; y es muy raro que todo un libro acabe en un prefacio, máxime que ya M 1 era el prefacio adecuado. Otra, que M 9-10 tiene toda la traza del que ataca la teoría de las Ideas como un platónico entre platónicos. Se concluye que esos capítulos formaban parte de la metafísica original, y escrita en el mismo tiempo, en Assos. El libro N tiene las mismas características de M 9-10, correspondientes a la intensa situación en Assos, y en conjunto es la discusión anunciada en M 9-10.

De modo que la Metafísica original estaría constituida por A B M (9-10) N. Este conjunto habla siempre de la metafísica como la teoría de los más altos principios y causas del ser; su objeto es lo imperecedero y eterno. (La versión posterior verá la metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser, y atenderá más a la substancia como tal). Volveremos al punto al hablar del libro Λ .

Nota. Antes de seguir adelante, conviene presentar de conjunto la opinión de Jaeger sobre los libros de la Metafísica, para seguir mejor el hilo de las versiones sucesivas.

A B Γ Forman conjunto. A B Γ E Lo formarán también.

α Postscriptum. Fue puesto entre A y B, nomás porque no sabía dónde ponerlo.

Δ Obra independiente (el de las definiciones). Trae inserto un pasaje de la Física.

E Transición al grupo que sigue.

Z H Θ Grupo fuerte, sólido. Su relación con el anterior es problemática.

I Aislado. Y se acaban las conexiones.

K Variante reducida de B Γ E, con extractos de la Física.

Λ Pequeño curso aislado, completo en sí mismo, con una visión general metafísica.

M N Así como aparecen ahora no se conectan con el libro Λ , y por eso algunas ediciones los cambiaron de lugar. En cambio sí tienen relación con A α .

Recordar el orden actual: A α B Γ Δ E Z H Θ I K Λ M N

3.- Desarrollo de la metafísica

El libro B presenta la problemática “de la ciencia que buscamos”. Comienza con cuatro preguntas sobre la naturaleza de esta ciencia. Luego ésta: ¿Existen realmente las Ideas y los números? Y si no, ¿existe algún tipo de realidad suprasensible? (sobre el mundo sensible no dice nada). Después se pregunta sobre los primeros principios de las cosas, si son los géneros platónicos o los elementos de las cosas visibles, etcétera. Como se ve la problemática es del todo platónica. Los libros siguientes Γ E responden a las cuatro primeras preguntas. Se esperaría que ya estos libros nos prepararan a la solución de la pregunta sobre la realidad suprasensible que vendría en Z (Δ es entrometido). Nada de eso. Inesperadamente Z presenta la teoría de la substancia en general. Y la lista de problemas pierde su importancia.

La explicación no es fácil. O bien Aristóteles modificó, sobre la marcha el plan original, o bien los libros sobre la substancia (y el acto y potencia,) Z H Θ no son la realización de ese plan, sino algo nuevo. El plan original buscaba los principios; partía *de arriba*, para explicar lo *de abajo*. En cambio Z H Θ , al revés, parten de la substancia sensible para tratar de llegar a lo de *más arriba*. Esos libros no presentan a cada rato el propósito de conducir a la prueba de una realidad suprasensible sino que se concentran en la noción de substancia como forma y entelequia.

En los libros más antiguos no hay referencia alguna a ZH. En cambio I los menciona como “discusiones sobre la substancia”. Esto es, Z fue primero una obra independiente. H fue su anexo. Y el conjunto se cerraba con Θ . Más tarde se añadiría I.

Si pues el bloque A-E1 considera la metafísica centrada en el ser absoluto e inmortal; y el bloque ZH Θ IM la centra en la substancia, nos encontramos con que E 2-4 viene a ser un nexo entre esos dos bloques, pues ahí se trata de los diversos modos de ser, y se reserva para la metafísica el modo de ser substancia, y se excluye los modos accidentales de ser, tanto como las actitudes de la conciencia frente al ser; es una preparación para Z, que comienza con esta problemática. Esto es, hay ahora un intento unitario, extraño a la versión original. Nos hemos habituado a creer que de la noción “ser en cuanto ser” descubrió Aristóteles los múltiples sentidos de ser, que abarcan tanto el acto puro como todas las demás cosas. Tal es la idea que da la Metafísica definitiva, pero no fue ese el camino vivido por Aristóteles; sino que primero pensó que el objeto de la metafísica era simplemente lo imperecedero y eterno.

Esto lo comprueba el inapreciable K 1-8.

(Recordar que K es una variante reducida de B Γ E + extractos de la Física.) Parece que son los apuntes de un estudiante. De hecho Natorp lo consideró apócrifo, porque trae la noción de metafísica como ciencia de lo inmaterial; según Natorp el autor habría sido algún platonizante antiaristotélico, que quería excluir de la investigación todo lo material. Ese hecho sin embargo muestra que el pasaje es auténtico aristotélico; es más, anterior a la interpolación de los libros ZH Θ . Habíamos visto que la impresión de arcaísmo que deja el libro B se debe al estilo platónico de enunciar los problemas; K es más arcaico y riguroso: La realidad eterna funda esa ciencia que buscamos; funda también todo pensar lógico, toda verdad absoluta. Así el principio de contradicción queda establecido ontológicamente (en la versión posterior se omite la mayor parte de los pasajes ontológicos). Jaeger muestra también cómo K está ligado con N.

Estas serían pues las versiones de la Metafísica:

Original: A B M (9-10) N (K ?)

Segunda: B Γ E1, Z H Θ I M (1-9)

Vimos que la segunda versión está compuesta de dos bloques de perspectivas diversas. De nexo entre los dos bloques sirve E 2-4. El libro A se traslada a M 4-5. Se retocan B Γ E: se introduce la nueva noción de metafísica. Los libros Δ y Λ son independientes, cada uno por su lado. Pero hay un problema con K. Vimos que considera la metafísica como ciencia de lo inmóvil y eterno; pero trae también lo de “ciencia, del ser en cuanto ser”. Y mientras la segunda versión considera por todas partes la metafísica como ciencia universal del ser en cuanto ser, resulta que Aristóteles en E1 = K7, al diferenciar física, matemática y metafísica, dice que la metafísica tiene por objeto los seres inmóviles e independientes; y ciertamente está pensando en el Motor Inmóvil. Aristóteles vio la contradicción, pero no la resolvió.

El libro Λ es independiente. Contiene en forma apretada un sistema completo de metafísica, pero en un estadio platónico. Primero sí, habla de la realidad sensible (materia, forma, acto, potencia). Luego, de súbito, habla del Motor Inmóvil y de la realidad suprasensible; y la metafísica es teología; la física necesita completarse con un fin trascendente, hacia el cual tienden todos los movimientos visibles. Se relaciona especialmente con N.

4.- La ética original

Entre los escritos éticos de Aristóteles podemos contar:

Diálogos, especialmente *Protréptico*, *Ética Eudemia*, *Ética Nicomaquea*, *Ética magna*.

Podemos dejar esta última de lado, que alguien escribió con extractos de las otra dos Éticas.

La Nicomaquea es madura, clara, serena. Hubo siempre problemas para relacionarla con la Eudemia; simplemente el arreglo de los capítulos puede confundir:

	I II III			IV V VI			VII		
Eudemia									
Nicomaquea	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX

O sea, los cuatro primeros capítulos de EN se corresponden, sin coincidir, con los tres primeros de EUD; lo mismo se diga de EN VIII-IX con EUD VII. EN X; exclusivo.

Se discutiría a cuál Ética pertenecían originalmente los libros comunes (En Alejandría se conoció sólo una Ética en cinco libros: sería EUD menos esos libros comunes más un “VIII”).

El siglo pasado Spengel sorprendió con su tesis: La ética propia de Aristóteles es la *Nicomaquea*. En cambio la *Eudemia*, versión posterior, la escribió Eudemo, y la deterioró. (Ya Cicerón había insinuado que quizá la EN había sido escrita por Nicómaco; pero lo seguro es que tanto Eudemo como Nicómaco fueron meros editores). La tesis de Spengel hizo fortuna, pero es inadmisibile. La *Eudemia* es de Aristóteles (Jaeger cita autores a favor), y es anterior a la *Nicomaquea*. Podríamos disponer así el material:

Elementos primitivos: Diálogos; y sobre todo *Protréptico*.

Ética original: *Eudemia*, del tiempo de Assos. Enraiza en el *Protréptico*, y coincide con la “metafísica original” del tiempo de Assos.

Ética definitiva: *Nicomaquea*.

PROTRÉPTICO, EUDEMIA Y NICOMAEUEA. Ya vimos el fuerte contraste entre *Protréptico* y *Nicomaeuea* en torno a la noción de frónesis. La *Eudemia* se encuentra a medio camino. En *Protréptico*, el único fin de la vida humana es la frónesis = sofía = teoría. Y lo que importa en el hombre es el alma, racional, en unidad indivisible, desembarazada del cuerpo.

EUDEMIA: sostiene ya que la felicidad depende de la interacción y del equilibrio de las potencias racionales e irracionales; es indiferente que el alma sea una unidad o tenga partes; y es tan valiosa como el pensamiento. *Eudemia* toma elementos del *Protréptico*, que resume o refunde, como en el llamado libro VIII: contemplación y servicio de Dios, impregnado del sentimiento religioso de la primera obra. Pero aclara: el Sumo Bien no es la Idea del Bien; y en cuanto a mostrarlo se remite a una obra ya publicada (*La Filosofía*, II, de Assos).

Notemos esta fase: está rompiendo con Platón, o rompió ya; pero toma de los primeros escritos cuanto puede usar. Más tarde -la ruptura es mayor- deja de usar esos escritos. En la misma manera de formular los problemas, *Eudemia* se inspira en *Protréptico*, por tanto, en Platón.

<i>Eudemia</i>	<i>Nicomaeuea</i>
Fin del hombre: lo estudia no tan sistemáticamente, pero en forma más viva y personal. La felicidad es lo más noble y mejor, pero también lo más placentero. A medio camino entre <i>Protréptico</i> y <i>Nicomaeuea</i> . Insiste en las normas puras y el razonamiento, pero el análisis conceptual de la experiencia reemplaza al conocimiento espontáneo de las ideas por el alma; aunque dice que la experiencia es de suyo confusa.	Al estudiar el fin del hombre comienza con todo un sistema de fines. Deduce que hay un fin supremo de todo esfuerzo humano.
Refuta la idea del Bien, pero conserva mucho de Platón.	Rechaza la exigencia de un método geométrico exacto para la ética. Más que a una Idea o normas puras, atiende al juicio de los hombres prudentes.
La frónesis, como en Platón: conocimiento teórico del ser suprasensible, (y también) prudencia moral práctica. Es el saber más valioso, reina sobre todas las ciencias.	Refuta la idea del Bien, y se aleja mucho de Platón.
Hay contemplación, ya no de las Ideas Platónicas, sino del Dios trascendente de la metafísica original.	Cambia la noción de frónesis: se la enraiza en la conciencia humana y en el carácter moral. Ningún hombre actúa sin ella. No se limita al estrecho círculo de los filósofos.
El conocimiento de Dios tiene significación directa en la vida moral.	Hay contemplación: pero la vida moral no se hace depender de ella.
El valor absoluto es Dios. No que él emita leyes y mandatos; sino que estos brotan en el momento en que la razón, o frónesis, se consagra a contemplarlo.	El conocimiento de Dios pasa, a este respecto, a un segundo término.

La religión consiste en conocer y honrar a Dios. Él es la medida de todas las cosas (Ética teonómica). Del <i>πρῶτος φίλος</i> se derivan todas las formas de amistad. Ese primer amigo es Dios, el más alto valor metafísico, en comparación del cual todo son sombras. La derivación de las varias amistades se lleva a cabo por nociones platónicas. Pero ese fundamento supremo no distrae la atención de la persona del amigo; al contrario: está concretado y encarnado en ella. La amistad se funda en el Bien, pero éste es un valor moral concreto que se desarrolla dentro del carácter del hombre.	Sobre la AMISTAD. Ya no hace relación a las Ideas platónicas, ni a la Idea del Bien. La amistad se ensancha en una sociología de las múltiples maneras de la relación humana. Lo que importa ahora es el análisis psicológico y sociológico. Ya no escribe “amistad primera” -que recuerda la doctrina de las Ideas- sino amistad perfecta.
---	---

5.- La política original

Los antiguos conocieron estos escritos de Aristóteles: *Político*, dos libros; *Justicia*, cuatro libros; *Alejandro*, o *de la colonización*; *Monarquía*; *158 Constituciones de Estados*. Todo se ha perdido. El siglo XIX se recuperó el primer libro de las últimas: *Constitución de Atenas*. Pero tenemos la *Política* en ocho libros. Es instructivo estudiar la evolución de Aristóteles.

1ª fase, muy platónica. Sólo el filósofo puro puede dar leyes duraderas; sólo su proceder es justo y normativo (*Protréptico*). La política viene a ser una derivación del conocimiento teórico, lejos de la política práctica, de las Constituciones de los diversos Estados.

2ª fase La “Política original”.

El libro que conocemos tiene ocho capítulos: VII y VIII traen una pintura del Estado ideal.

IV, V y VI: amplia base empírica; múltiples tipos de vida política real, con una casuística de las enfermedades del Estado (revoluciones) y su terapéutica o prevención.

III, supuestos elementales de la política; concepto de Ciudad y de ciudadano.

II, revista crítica de los sistemas teóricos anteriores.

I, tipos fundamentales de gobierno, bajo el aspecto sociológico o económico.

Jaeger opina que el todo parece muy lógico, pero que no fue planeado así. Según Jaeger:

La “Política original” consta de los libros II III VII VIII

Después habrían venido los libros: IV V VI

Y finalmente: I

Puede parecer extraña esta disección que hace Jaeger; no es el único. Diversas dificultades, entre ellas la de composición, han llevado a diversos comentaristas a barajar los ocho libros y ponerlos en otro orden del establecido, según el criterio que cada quien toma. El criterio de Jaeger es sugerente: lo que suene platónico (Ideas puras, preeminencia, y hegemonía de la inteligencia pura, teocentrismo, sentimiento religioso predominante) *debe* pertenecer a la época temprana del Aristóteles académico; lo que suene ya en definitiva al contrario, o típico aristotélico (formas inmanentes, empirismo fundamental, atención a la substancia sensible, a las Constituciones de Estados concretos, al hombre de carne y hueso, a un cierto antropocentrismo o cosmocentrismo)

pertenece a la última y definitiva fase. Y lo que participe de los dos extremos, especialmente si se notan las raíces con la época temprana, *debe* pertenecer a la segunda fase, al tiempo de Assos y Mitilene, y aun de Macedonia. Puede venir la sospecha de si Jaeger no forzaría alguna vez los textos al tratar hacer valer su hipótesis. Ésta, en todo caso, ha sido fecunda para explicar muchas de las llamadas incongruencias de Aristóteles: no habría incongruencia sino todo un camino de evolución intelectual.

En el caso de la *Política*: los libros IV, V, VI *deben* ser posteriores, pues constituyen una gran base empírica, recurso metódico diverso del original más bien teórico. Jaeger muestra que él no inventa; cita, el final de la *Ética*: Aristóteles dice que ha construido lógicamente el Estado ideal, sin estar familiarizado con los hechos de la experiencia; pero que ya tiene un material abundante (las 158 Constituciones) y que va a emplearlo. Así que muchos pasajes, por ejemplo, de la *Ética* o de la *Metafísica*, vienen a ser una polémica del autor consigo mismo, que le permite ir progresando. Lo que importa para entender IV, V, VI no es lo que conserven del viejo método (división lógica), sino lo nuevo: que la “forma” es inmanente o biológica. Para llegar a ésta el camino ya no es mirar a una meta ideal, sino sumirse en los diversos tipos de Estados reales.

Lo que hemos llamado “Política original” se enlaza con el *Protréptico*, cosa que no sucede con los libros IV, V, VI. Tomando el libro VII: Es platónico al identificar el fin del Estado con el fin ético del individuo; el mejor Estado es el que asegura la vida óptima de los ciudadanos; y no que el Estado quede subordinado; no se trata sólo de comer, beber y estar a gusto, sino que el valor moral y espiritual de Estado es el de sus ciudadanos. Aristóteles hace entonces recordar a sus lectores (Pol VII 1, 1323a 21) la pregunta de cuál es la vida mejor, que es tema típico del *Protréptico*; y el pasaje siguiente cambia bruscamente de estilo; de un tono elevado pasa al más sencillo de los diálogos; y seguramente introdujo aquí Aristóteles un pasaje del *Protréptico*. Al hablar de la felicidad se mencionan las cuatro virtudes platónicas: valentía, sofrosine, justicia, frónesis. El comentario que se hace coincide con los fragmentos conservados del *Protréptico*. Esto no quiere decir que Pol VII 1 sea contemporáneo de *Protréptico*. Ya se nota la evolución. Pol VII 1 sólo reconoce dos tipos de vida posibles: máximo de placer o virtud práctica; ya no menciona la vida de la razón pura. La solución para un platónico habría sido retirarse de la vida política, pues se quitaba el espacio a la vida especulativa. Aristóteles es incomparablemente griego cuando dice que debe haber algo de verdad en aquello de que “quien no hace nada no puede hacer el bien”. Intenta Aristóteles combinar la contemplación filosófica con la acción creativa. Abandona así las solitarias alturas de *Protréptico*, para, ser el continuador, no el destructor de Platón y de sus propios ideales juveniles.

Se concluye que la “Política original” corresponde a la misma fase que la *Metafísica* y que la *Ética* originales. Hay de hecho pasajes que relacionan esta Política original con Eudemia, y otros de la “Política posterior” que se relacionan con *Ética Nicomachea*.

6.- Origen de la física y cosmología especulativa

Aquí es más difícil seguir el proceso evolutivo de Aristóteles. Seguramente la problemática nació en las discusiones dentro de la Academia, pero Aristóteles no habría escrito sobre el tema sino ya fuera de Atenas. La obra original habría estado constituida por los dos primeros libros de la *Física* que conocemos (ocho libros), por *El Cielo* y por el anexo a éste, el *Generación y Corrupción*.

MF A (muy temprana) remite a la *Física*. No puede tratarse de citas añadidas después, ya que se refiere a lo medular: la presentación de los filósofos anteriores confirma la doctrina de las cuatro causas expuestas en la *Física*. También los antiguos M 9 y A 1-5 suponen la Física, que por tanto ya para 347 debía estar escrita. Dos puntos importantes de la filosofía primera: la distinción entre materia y forma, y la teoría del movimiento, pertenecen a la Física. Sobre esos dos puntos deduce Aristóteles la necesidad del primer motor.

El libro *El Cielo* nos permite ver cómo la cosmología de Aristóteles se originó en discusión contra el *Timeo*. Los problemas de si puede haber un cuerpo infinito; si el mundo es finito o infinito, si hay un mundo o varios, debieron discutirse todavía en vida de Platón. Así que *El Cielo* es una obra temprana; pero debió haberse escrito en este tiempo de viajes, después del libro la *Filosofía*, pues se incorpora partes de ésta.

C) Tercer período, madurez. Segunda estancia en Atenas

Ya no se puede decir que Aristóteles escribió todos sus tratados en este período 335-323. Las doctrinas propiamente filosóficas quedaron completadas en el segundo período. Durante el tercer período, segunda estancia en Atenas, el esfuerzo principal de Aristóteles fue de investigación en ciencias e historia. Claro, las disciplinas filosóficas recibieron sus retoques, en consonancia con la nueva inspiración.

1.- Aristóteles hace una lista completa de los vencedores en los juegos píticos. Investigaciones arqueológicas sobre las competencias de las grandes Dionisiadas y de las Leneas. También presenta las Didascalías, archivo de las obras teatrales en Atenas. Lista de vencedores en los juegos olímpicos. Las 158 Constituciones de Estados. Problemas Homéricos. Fue un trabajo inmenso, algo nuevo para el mundo griego. Y seguramente fue un trabajo de colaboración, dirigido por Aristóteles en el Liceo.

2.- En ciencias naturales tendríamos los estudios pormenorizados empíricos, no especulativos: *Historia de los animales*; *Partes de los animales*; *Generación de los animales*; *Meteorología*; *Causas de las inundaciones del Nilo*.

3.- De especial interés: el tratado sobre *El Alma*, pero hay que distinguir entre los dos primeros libros y el tercero. El III trae la doctrina del *νοῦς*, con tratamiento metafísico, no empírico. Toda la atmósfera es platónica; así que este libro debe ser antiguo, no del tercer período que estamos viendo. En cambio los dos primeros libros son del tipo de psicología empírica. Y se añade a la psicología las doctrinas de la sensación y el color, memoria y reminiscencia, sueño y vigilia, los sueños, la respiración, movimiento de animales, longevidad, juventud y vejez, vida y muerte. En todo se nota el interés fisiológico.

Aristóteles no se preocupó de tender un puente entre esta parte empírica y el libro III especulativo. El dato es de interés porque este libro III es el que sirvió de componente psicológico para la ética. Platón quedó inserto para siempre en la ética aristotélica, que sin duda habría sido diversa si, para cuando fue escrita, ya hubiera alcanzado la psicología el nivel a que llegó. De la sola doctrina del *νοῦς* no se hubieran podido deducir tantos datos físicos y psicológicos. En su tercer período Aristóteles es claramente empirista.

La ética de la fase media, clarividencia y profecía son del tiempo de la *Filosofía*.

En cambio *Interpretación de sueños* corresponde al de los estudios fisiológicos. Aquí, no niega Aristóteles que pueda preverse el futuro, pero sí niega que los sueños sean enviados por un dios: ni los sabios ni los virtuosos tienen tales sueños, sino las personas de moralidad inferior, eso sí, con predisposiciones; y además también los animales sueñan.

Platón suscitó el interés filosófico de Aristóteles al mostrarle el maravilloso mundo de las Formas. Aristóteles -como se dice- las bajó a la tierra. Y en este momento se consagra, de admiración en admiración, a penetrar sus secretos ahí donde están actuando. Y no considera indigno estudiar elefantes lo mismo que los más humildes animales, ni examinar carne, sangre, huesos, vasos. No menosprecia el conocimiento de los seres superiores a nosotros, al contrario; pues por imperfecto que sea el conocimiento que de las cosas amadas podamos alcanzar, es éste superior al de otras cosas por grandiosas que fueran. Cf. PA I 5, 644b 22 - 645a 23.

Se ha llegado a creer que la verdadera obra de Aristóteles fija la noción de desarrollo biológico, pero no es así. El significado de la entelequia no es biológico, sino lógico y ontológico.

A pesar del cambio incesante la naturaleza no tiene historia [→ Hegel]. La constancia de las formas del proceso mantiene un ritmo que permanece eternamente el mismo. Análogamente, el mundo humano -individuo, sociedad, Estado- si bien cambian dentro de ciertos límites, sólidamente fundadas en la inmutable persistencia de las formas, siempre idénticas por esencia y finalidad. Este sentido de vida lo simboliza el Gran Año, tras el cual vuelven los astros a su posición originaria, para empezar de nuevo su carrera. También así nacen y mueren las culturas de la tierra, bajo la acción de grandes catástrofes, que a su vez están en relación causal con los cambios regulares de los cielos. Lo que vemos en este instante se vio mil veces, se perderá de nuevo y volverá a verse otro día [→ Nietzsche].

4.- Otra gran obra de este período es la historia de la filosofía y de las ciencias, obra monumental del Liceo. Aristóteles encomendó a Teofrasto la historia de los sistemas físicos y metafísicos. A Eudemo, la historia de la aritmética, geometría y astronomía; a Menón, de la medicina. Y es que también se hacían estudios médicos, disecciones.

5.- Revisión de la teoría del primer motor. Consideraciones astronómicas hicieron que Aristóteles modificara su teología. Habíamos visto que el libro MF Λ pertenece a la versión más antigua de la metafísica. Pero hay que exceptuar el capítulo 8, que pertenece al tercer período.

Todo el estilo del libro Λ -excepto el cap. 8- muestra que se trata de apuntes de profesor, un memorándum de uso personal, como guía para la clase, y no destinado a otras personas. Así no hablaba Aristóteles. Cómo hablaba, lo muestra el cap. 8, que se vino a introducir ahí como cuña entre los bien ajustados caps. 7 y 9.

Olvidando el cap.5, el contenido de Λ es una teología unificada y coherente: El Motor Inmóvil es inmaterial (¿espíritu?), acto puro, vida bienaventurada y serena, libre de toda distracción. Su esencia $\nu\omicron\sigma\iota\alpha$ es eterna, inmóvil, y trasciende todos los sentidos; no tiene magnitud ni extensión; es una unidad indivisible, impasible, inmutable, y se nos dice que tal principio es Dios, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, Pensamiento del Pensamiento.

Dentro de este ambiente sereno, irrumpen el cap. 8 con la pregunta de si hay sólo un motor, o si no habrá muchos. Aristóteles entra al cálculo de los astrónomos, como vimos; añade su hipótesis de esferas de acción contraria, y concluye que habría 47/55 motores. (Simplicio quiso trasladar este

cap. 8 al libro *El Cielo*; Lason, dejarlo en la metafísica como mera nota. Más bien hay que admitir que su fecha es tardía, quizá, hacia el 330.)

En el período medio, el de *La Filosofía*, la teología aristotélica era muy platónica. Sólo se apartaba de Platón al poner un Motor Inmóvil por encima del cielo, con lo que superaba la doctrina del Alma del mundo. Parece que pensaba que los astros tenían alma, y por tanto no se vio en la necesidad de asignarles un motor. Pero ahora se ve forzado a ello; y aún pide excusas por entrar al terreno de lo probable (*εὐλογον*, razonable), que de alguna manera satisface a nuestra mente). La explicación de Aristóteles conlleva serios problemas (cf. pp. 26-7).

Plotino le reprocha que se contente con lo probable y renuncie a la necesidad; que los diversos motores que se piensan a sí mismos deberían tener un sólo fin: el primer motor; que la relación de esos motores con el primero es muy oscura: o bien brotan de él, y entonces son objetos suyos, lo que daría un mundo inteligible como el de Platón; o cada uno es independiente; pero entonces no hay orden general; y no podrían explicar la sinfonía del cosmos. Todavía Plotino: Si los motores carecen de cuerpo, ¿cómo pueden ser muchos? Esta objeción ya la había visto Aristóteles, pues tiene que ver con el principio de individuación, pero la dejó sin respuesta. La doctrina del Motor Inmóvil obedece a una concepción teleológica: mueve el mundo como objeto de deseos. Ahora Aristóteles adopta la actitud de la ciencia natural; titubea, pero sigue pensando en el Motor Inmóvil fuera del cosmos como la única explicación, aún del movimiento de los animales. Se sigue rehusando a ver en él una fuerza física. Los numerosos motores son inmóviles con respecto al movimiento que imprimen a sus propias esferas; pero éstas se mueven influidas por el movimiento del cielo externo, y son arrastradas por el camino de las estrellas fijas; entonces sus motores se mueven incidentalmente (aunque en mala comparación, como el hombre inmóvil que va en un tren). Pero esta explicación no le pudo satisfacer, y prefirió poner motores trascendentes.

Nota final.

Sobre esta teoría comenta Gómez Robledo que el Aristóteles de Jaeger le hubiera gustado mucho a Augusto Comte, pues equivale a la ley de los tres estados:

- 1) *Protréptico*: Contemplación extática del Bien; oración; desprecio de las cosas humanas.
- 2) Descenso de la teología a la metafísica. Ya no el Ser, sino el ser en cuanto ser.
- 3) Fase naturalista. Aristóteles se convierte de la filosofía a la ciencia. Se hace político, científico, zoólogo, casi un entomólogo. En las disciplinas humanas Aristóteles abandona la Idea trascendental y universal del Bien, en favor de ideales humanos.

Así, la doctrina de Jaeger sería inaceptable para muchos, que a lo más admitirían que el entusiasmo juvenil de Aristóteles se hubiera relajado un tanto; cosa comprensible, dado que fue extranjero en todas partes, y que vivió en la inseguridad.

Gomperz: Siempre hay en Aristóteles un armonioso equilibrio entre la poderosa intuición metafísica y la penetrante observación de lo sensible.

Vacherot: La noción del Acto puro es la más perfecta que se haya concebido jamás. Sólo que *el ser universal* no es unívoco, sino análogo. El ser común hay que referirlo al ser en sí de la de la substancia y, partiendo de ésta, a la substancia inmóvil.

[Cómo se concibe a Dios? ¿Sólo hay camino directo? ¿O también a partir de las cosas?

¿Es posible contemplar en la acción?]

FILOSOFÍA POSTARISTOTÉLICA o helenístico-romana

Introducción

Para Alejandro no había distinción entre griegos y bárbaros; pensaba en términos de Imperio, no de Ciudad, al contrario de Platón y de Aristóteles. ¿Las ciudades griegas? aun con su sentimiento de superioridad cultural, se vieron sumergidas en un todo más vasto. Oriente y Grecia se influyen mutuamente. A la muerte de Alejandro se debe hablar de civilización no tanto helénica, sino helenística.

Al decaer el sentido de vivir en la Ciudad, toman importancia por un lado el cosmopolitismo y por otro, el individualismo. La filosofía toma una orientación ante todo ético práctica, mientras las especulaciones físicas y metafísicas pasan a segundo plano. El interés ético práctico aumenta en la época del Imperio Romano, pues los romanos no eran especulativos, sino prácticos. La incredulidad respecto de la mitología popular era común, sobre todo entre gente culta. Pero vivir sin religión no satisfacía; y la gente se afiliaba a cultos orientales, o se volvía a la filosofía, que tomaba matices religiosos. Se buscaba en el fondo una base segura.

Tras los grandes Platón y Aristóteles, la filosofía decae y florecen las ciencias. (Alguien comenta que el hombre, al desesperar del porqué del universo, sigue la línea del cómo). Sobresalen los nombres de Euclides, Arquímedes, Hiparco. Se crean instituciones científicas, museos y bibliotecas en sitios como Alejandría, Antioquía y Pérgamo. Cuando Antonio regaló a Cleopatra la biblioteca de Pérgamo, ésta tendría 200 000 volúmenes. Alejandría sería considerada la capital cultural y comercial del mundo helenístico. Cuando César, en su campaña en Egipto, tuvo que quemar su flota, el incendio se extendió y consumió la célebre biblioteca de Alejandría.

Épocas

- I Fines del siglo IV aC a mediados del siglo I aC.
Estoicos Epicúreos Escépticos Eclécticos
- II Medios del siglo I aC. a mediados del siglo III dC.
Se añade: interés por los antiguos filósofos, su vida, doctrina y obra.
Interés por las ciencias y el misticismo. Reaparece el pitagorismo. **FILÓN.**
- III Medios del siglo III a mediados del siglo VI dC. y, en Alejandría, hasta mediados del siglo VII dC.
Neoplatonismo, pero que intenta sintetizar y absorber todo lo válido de otras corrientes filosóficas y religiosas. Domina el campo varios siglos e influye en el pensamiento cristiano, por ejemplo, en San Agustín. **PLOTINO.**

ESTOICOS

1.- ZENON fundó su escuela 300 aC, que recibió el nombre del lugar donde se enseñaba: Pórtico de Atenas *Στοὰ Ποικίλη*.

2.- Sólo existen y conocemos individuos y cosas individuales. Son empiristas. Rechazan la doctrina de Platón del universal trascendente¹² y la de Aristóteles del universal concreto.

3.- El Logos y el Fuego son la realidad profunda del mundo.

4.- Habrá una conflagración universal: Todo volverá al Fuego. Y del fuego renacerá nuestro mundo tal cual. Ciclos repetitivos [→ ietzsche].

5.- Dios (Logos, Fuego) contiene las razones seminales de todo: *λογοι σπερματικοί*.

6.- No hay libertad (ciclos repetitivos), sino Destino (en lugar de Providencia). En un sentido podemos ser libres: en cuanto aceptemos los eventos como manifestaciones de la voluntad divina.

7.- El mal físico se explica:

- + Por la perfección del Todo.
- + Porque si hay bien, debe haber mal (contrarios) los males físicos como el dolor tienen un aspecto bueno (avisa que se está enfermo). Estimulan la investigación.

8.- El mal moral se repone en la intención; ningún acto es malo en sí mismo. Se explica:

- + porque si hay bien, debe haber mal (contrarios)
- + el mal da realce al bien.

9.- Inmortalidad. Muchos la afirman (difícil de conciliar con la conflagración):

Cleantes, para todos. Crisipo, sólo para los sabios.

10.- Religión. En algunos, devoción personal a Dios.

11.- Ética.

- + Vivir según la naturaleza.
- + El placer nunca es fin. Unos: el placer que acompaña al bien es bueno.
Otros: todo placer es siempre malo.
- + El hombre virtuoso ha de tener todas las virtudes.
- + Hay que librarse de las pasiones (placer, tristeza, deseo, miedo...) para llegar a la A-patía (manera estoica de vivir la sofrosine)

12.- Cosmopolitismo.

13.- A los comienzos del Imperio romano, el estoicismo insiste en los principios prácticos y morales, que toman un cariz religioso: Parentesco del hombre con Dios, y amor a los semejantes.

¹² Recordar al cínico Antístenes: veo el caballo pero no veo la caballeidad.

14.- En concreto, SÉNECA¹³, preceptor y ministro de Nerón, busca el saber intelectual no por sí mismo, sino como medio para alcanzar la virtud, a pesar de las tentaciones y caídas. No sólo con Nerón, sino ya con Calígula y Claudio, vio de cerca la degradación humana, y lo efímero de las riquezas y del poder; lo áspero de los combates morales, lo difícil de una conversión súbita y definitiva. Quizá por ello mitigó el estricto idealismo moral de los primeros estoicos. Admitió el uso de las riquezas y bienes para buenos fines, con tal de mantenerse dueño y no esclavo de las riquezas. Practicaba y recomendaba el diario examen de conciencia.

Frente a la autosuficiencia del sabio que desprecia a los demás, recomendó la benevolencia activa, la ayuda a los semejantes y el perdón a quienes nos han injuriado. Admitió el castigo para quienes hubieran actuado mal; pero un castigo cuyo objetivo fuera la enmienda -y, por tanto, blando-, y no por rencor ni venganza.

15.- EPICTETO de Hierápolis, 50-138 dC. Esclavo de la casa de Nerón. Manumitido. Fundó una escuela en Nicópolis, Epiro.

Aunque todos los hombres tienen base suficiente para llevar una vida moral, la instrucción filosófica les es necesaria. “¿Cuál es pues la Naturaleza del hombre? ¿Morder, golpear, poner en prisiones, decapitar? ¡No! Sino hacer el bien, cooperar con los demás”.

“Recuerda que Otro ve desde arriba; que debes complacerlo a El más que a ningún hombre”. El cosmopolitismo y el amor a la humanidad trascienden los límites del estrecho patriotismo. Dios es padre de todos los hombres, que son, por lo mismo, hermanos según la Naturaleza. A todos los hombres debemos amor, y a nadie hemos de devolver mal por mal. “¿No ves que tus súbditos son parientes tuyos, que son tus hermanos por Naturaleza, vástagos de Zeus?”

16.- MARCO AURELIO, emperador romano, 161-180 dC. Semejante a Séneca y Epicteto. Tiende a romper con el materialismo estoico. Hace oración a Dios; pero observa los ritos del culto politeísta, lo que explica en parte las persecuciones a los cristianos durante su reinado (aunque seguramente pesaron más las razones políticas). Con otros muchos estoicos admite no tanto la inmortalidad, sino una sobrevivencia limitada.

17.- CÍNICOS posteriores. Los estoicos tipo Séneca se dirigían a las clases más altas. Para las masas aparecieron unos predicadores cínicos, pobres y austeros, en contra de la corrupción moral, que llevaban una vida itinerante. Uno reprendió en público a Tito por sus relaciones con Berenice, y fue azotado; otro hizo lo mismo, y fue decapitado. Luciano critica a los cínicos sus malos modales, incultura, grosería y mal gusto, aún sus vulgaridades e indecencia. Más tarde hay vestigios de un cinismo cristianizado.

¹³ Séneca muere en 65 dC.

EPICÚREOS

1.- EPICURO nació en Samos 342 aC. fue el fundador de la escuela en Atenas 307, en su propio jardín, de modo que los epicúreos fueron llamados “los del jardín”.

2.- Primer criterio de verdad: la percepción sensible, explicada al estilo Demócrito y Empédocles. Segundo criterio: los conceptos, que no son sino imágenes de la memoria.

Criterio para la conducta: los sentimientos y afecciones.

El del placer nos dice lo que debemos elegir; el de molestia o dolor, lo que debemos evitar.

3.- La doctrina de Demócrito nos libra del temor a los dioses y a la muerte, y nos da la paz del alma. Todo se explica por el movimiento mecánico de los átomos, y se hace superfluo el recurso a la intervención divina y el pensamiento de la inmortalidad.

4.- El alma está también compuesta de átomos, que son lisos y redondos, pero a diferencia de los animales tiene una parte racional con sede en el pecho. También los dioses están compuestos de átomos, eso sí, los más finos de todos, de modo que sus cuerpos son etéreos. Epicuro no era ateo: necesitaba los dioses como ideal de la tranquilidad imperturbable y como realidad objetiva para explicar la creencia universal.

5.- Los hombres pueden honrar a los dioses por la excelencia de estos, y participar en las ceremonias culturales; pero no han de tener miedo a los dioses, ni tratar de ganárselos con sacrificios. La verdadera piedad consiste en el pensamiento justo.

6.- Los epicúreos rechazan la teleología antropocéntrica de los estoicos.

7.- Y también su teodicea: El mal que aflige al hombre es irreconciliable con la concepción de un universo regido por la divinidad. No que sean ateos. Los dioses habitan en los intermundos, son bellísimos y felicísimos, pero no cuidan de los asuntos humanos. Comen, beben, ¡y hablan en griego!

8.- Ética. Eudemonista. El fin de la vida es la felicidad, que consiste en el placer. Y el placer consiste en la ausencia de molestia o de dolor. (Cirenaicos: satisfacción positiva).

El placer se halla preeminentemente en la serenidad del alma, o ataraxia.

Aunque se incluye la salud del cuerpo, Epicuro insiste en el placer intelectual.

“Cuando decimos que el placer es el bien principal, no hablamos de los placeres del disoluto, ni de los goces sensuales, como creen algunos ignorantes... sino que nos referimos a la liberación del dolor corporal y de las inquietudes y confusiones del alma; pues no son las continuas embriagueces y orgías... lo que hace una vida feliz, sino las sobrias contemplaciones...”

Se trata de conseguir el máximo placer duradero. Un placer pasajero podrá producir un dolor más grande; y al contrario, un dolor pasajero puede producir un mayor placer.

Virtudes tales como la sencillez, la moderación, la templanza, la alegría, conducen más al placer que no la lujuria desenfrenada, la febril ambición y otros vicios. La ética de Epicuro recomienda así un ascetismo moderado.

Quien no viva conforme a la prudencia, la honradez y la justicia, no podrá vivir feliz. El hombre justo es el más libre de inquietudes; el injusto es presa perpetua de ellas. (La injusticia no es

intrínsecamente mala; si tiene ese carácter es porque se le junta el miedo al castigo). El sabio procura no multiplicar sus necesidades, para no multiplicar las fuentes del sufrimiento.

La ética epicúrea no es tan egoísta como parece. Para ellos, es más agradable hacer un beneficio que recibirlo. Recomiendan rodearse de amigos: Así se vive gratamente, con mutua confianza, sin miedos. Aunque parece que resalta la ventaja personal, los epicúreos la equilibran diciendo que el sabio ama a su amigo como a sí mismo.

El sabio no ha de mezclarse en asuntos políticos, pues estos perturban la tranquilidad del alma. Hay dos excepciones: la del hombre que necesita entrar en política para asegurar su seguridad personal, y la del que tenga tal vocación que la ataraxia le sería imposible si no hiciera política.

ESCÉPTICOS

- 1.- El escepticismo antiguo. Pirrón, de Elis 360-270.
El hombre no puede conocer la naturaleza íntima de las cosas.
- 2.- La Academia media. Arcesilao 315-241.
Sócrates sabía que no sabía nada. Arcesilao, ni eso.
- 3.- La Academia nueva. Carnéades de Cirene 214-129.
Toda prueba necesita una prueba, al infinito.
- 4.- Enesidemo de Knossos; enseñó en Alejandría. Escribió cerca del 43 a.C.
Inspirado en Pirrón, presenta diez argumentos en favor del escepticismo:
 - 1º Los diferentes tipos de vivientes implican diferentes nociones del mismo objeto.
 - 2º Ídem los diferentes tipos de hombres.
 - 3º Los sentidos dan datos encontrados. Una fruta puede verse fea, y saber exquisita.
 - 4º Una corriente de aire es grata a un joven; y espantosa a un viejo.
 - 5º Diferencias de perspectiva. Una torre cuadrada parece redonda de lejos.
 - 6º Los objetos no se presentan en su puridad, sino envueltos en un medio, como el aire.
La hierba parece gris en la noche, y dorada al atardecer.
 - 7º Hay diferentes percepciones de calidad.
Un grano de arena parece áspero; mientras que al tacto la arena parece suave y tersa.
 - 8º La relatividad en general.
 - 9º Las impresiones son diversas según la frecuencia.
Por ejemplo, un cometa, que se ve rara vez, impresiona más que el sol.
 - 10º Hay diversas maneras de vivir, diversos códigos morales, diversas leyes, mitos y sistemas filosóficos.

NEOPITAGÓRICOS

La antigua escuela pitagórica PARECE que se extinguió prácticamente en el siglo IV, pero reapareció en el siglo I aC: Veneración a Pitágoras, interés por las ciencias, dimensión religiosa.

Dualismo alma-cuerpo + trascendencia de Dios + intuición mística de Dios + emanación.

Numenio habla de Padre, Creador y Creación. El primer Dios, o Padre: lo identifica con la Idea platónica del Bien y con el aristotélico Pensamiento del pensamiento. El Creador es bueno porque participa del Padre; y se identifica con el Demiurgo del Timeo. La Creación es el tercer Dios.

Con el neopitagorismo se relacionan la literatura hermética: escritos místicos, tal vez de inspiración egipcia, y que hablan de la salvación por el conocimiento de Dios, o gnosis; y con los oráculos caldeos, doctrina soteriológica similar, que combina elementos órficos, pitagóricos, platónicos, estoicos.

PLATONISMO MEDIO

1.- Línea ortodoxa: Estudian los Diálogos, insisten en la doctrina misma de Platón.

2.- Línea ecléctica. Toman elementos aristotélicos, estoicos, neopitagóricos (trascendencia de la divinidad, seres intermedios, misticismo). Figura de interés es PLUTARCO de Queronea, educado en Atenas; visitó Roma con frecuencia. Escribió *Vidas paralelas*, *Moralia*, *Comentarios a Platón*, etcétera. Anticipa el éxtasis de Plotino.

FILOSOFÍA JUDEO - HELENÍSTICA

1.- ESENIOS En los esenios se notan ciertos influjos de la especulación griega, con rasgos órfico-pitagóricos: dualismo de alma y cuerpo, preexistencia del alma y sobrevivencia después de la muerte; prohibición de sacrificios cruentos, de carne y vino; importancia a los seres intermedios o ángeles.

En conjunto, los judíos se adherían más bien con firmeza a sus tradiciones, y se oponían con viveza al helenismo y al desenfreno moral que traía consigo. Sin embargo, en la cosmopolita Alejandría era más fácil que los judíos aceptaran la influencia griega.

2.- **FILÓN**, de Alejandría, 25 aC - 40? dC., admirador de los filósofos griegos, aseguraba que en estos se puede encontrar la misma verdad que en las Escrituras y tradición del judaísmo. Creía que esos filósofos habían usado las Escrituras (no hay fundamento histórico para tal afirmación, por ejemplo, respecto de Platón).

Por otro lado él mismo interpretaba alegóricamente la Escritura. Concluye que hay dos sentidos en la Escritura: uno, el literal, antropomórfico, apropiado para el común de la gente, y otro superior, no antropomórfico, espiritual. Así, mientras la Escritura habla de muchos movimientos

de Dios, muestra Filón que con propiedad no puede decirse que Dios se mueve. Filón no menosprecia el sentido literal ni mucho menos quiere acabar con la observancia de la Ley sino que atiende tanto a la letra como al espíritu. Dejando intacta la Ley, quiere conciliar la Escritura con la Filosofía.

Dios es personal, como lo presenta la Escritura, pero también ser puro τὸ ὄντως ὄν absolutamente simple, libre y autosuficiente. No ocupa espacio ni lugar, sino que contiene dentro de sí todas las cosas. Absolutamente trascendente, rebasa las Ideas mismas del Bien y de la Belleza. El hombre llega a Dios no por la comprensión científica -tendríamos que ser Dios, lo cual es imposible-, sino en la intuición inmediata. El más excelso de los seres intermedios es el Logos, netamente inferior a Dios, pero el primer engendrado. Entra en el rango de lo que llegó a ser, pero entre todo lo que llegó a ser tiene la primacía. Como se ve, esto no coincide con la teología cristiana.

DIOS	Trascendente. Sobre Bien y Belleza.
LOGOS	Primogénito. Inferior a Dios. Mundo de las Ideas.
	- Aspecto interno: mundo platónico ideas
	- Aspecto declarativo: nuestro mundo visible.
	[→ Spinoza: natura naturans/ natura naturata]

Seres intermedios

HOMBRE	Aspecto interno: razón
	Aspecto declarativo: palabra que sale de la razón

Las ideas platónicas están puestas en el Logos. Este es el lugar del mundo ideal; y en esto coincide con los neopitagóricos. Notar los dos aspectos o funciones del Logos que se reduplican en los hombres.

Filón usa los libros sapienciales y el ejemplarismo platónico: el Logos es imagen o sombra de Dios, y es el modelo ejemplar de la Creación.

También algunos temas estoicos: El Logos es el principio, immanente y trascendente a la vez, de la Ley que rige el Universo, y es el vínculo que une a todas las creaturas, de manera que forman un único organismo.

Además del Logos hay otras potencias o seres intermedios subordinados a Dios. Filón dudaba en poner estas potencias como atributos de Dios correspondientes a las Ideas, o como seres relativamente independientes. En todo caso estarían todas comprendidas en el Logos.

Mantiene Filón un marcado dualismo entre alma y cuerpo:

- + el único bien verdadero es la virtud
- + respecto de las pasiones se ha de procurar la a-patía
- + hay que confiar más en Dios que en uno mismo.
- + Filón desaconseja la vida pública, por ser distractiva de la vida interior.
- + la ciencia sólo ha de procurarse en cuanto puede ayudar a la vida interior
- + ésta tiene sus etapas; y la más elevada es la sabiduría celestial o intuición de la divinidad.

Algunos han exagerado la influencia de Filón sobre el pensamiento cristiano.

LOTINO

Nació en Egipto, hacia el 204 dC. Según informa Porfirio, Plotino escuchó a varios maestros en Alejandría, pero no encontró lo que buscaba sino hasta los 28 años, bajo la dirección de Ammonius Saccas (que algunos hacen cristiano, pero del que en realidad no se sabe nada). Plotino participó en una expedición romana -fallida- contra Persia.

Ya cuarentón se instaló en Roma, donde abrió una escuela. Se hizo famoso, y gozó del favor de gente importante, entre ellos el Emperador Galieno. Dicen que quiso fundar una ciudad en Campania, para concretar la república de Platón, pero que el proyecto fracasó.

Ya de 60 años tuvo de alumno a Porfirio. Éste fue quien trató de dar forma sistemática a los escritos de Plotino; los dividió en seis libros, y cada libro en nueve capítulos. De ahí el nombre de Enéadas con que se conoce la obra de Plotino. Las Enéadas no son de fácil lectura. En primer lugar porque no fueron redactadas en un orden definitivo y sistemático sino más bien con la idea de reflejar la sucesión de discusiones con los discípulos. En segundo lugar, porque no siempre es fácil identificar al adversario, ni distinguir lo que éste dice y lo que dice Plotino. Y en tercer lugar porque Porfirio dio igual importancia a textos desiguales, y juntó o separó textos de manera arbitraria. Para colmo de males, Plotino andaba ya mal de la vista, y no pudo corregir los manuscritos. Es de lamentar que la lectura de sus obras sea tan ardua, pues parece que su expresión oral era muy viva.

Mucha gente consultaba a Plotino a manera de director espiritual. Recogía huérfanos, y era un tutor muy amable, de modo que se ganó muchas amistades. De carácter afectuoso, algo tímido y nervioso, llevó vida de asceta. Porfirio refiere que en los seis años en que fue su discípulo, el maestro experimentó cuatro veces la unión mística con Dios. Combatió a los gnósticos, pero no dice nada del cristianismo, cuyas doctrinas debió conocer bastante. Murió en 269.

I EL UNO

Dios es absolutamente trascendente. Él es el UNO, superior a todo pensamiento y a todo ser; inefable, incomprensible. El Uno, claro está, no puede ser ninguna de las cosas que existen, pues son las cosas las que requieren un principio; sino que el Uno es anterior a todo lo existente. Plotino pone al Uno por encima del Ser. No que no sea nada, sino que trasciende a todo ser del que tengamos experiencia. Ni el ser, ni la esencia ni la vida pueden predicarse del Uno; no porque sea inferior a ellas, sino porque es más que todas ellas. Así que el Uno de Plotino no es el Uno de Parménides.

Como Dios es Uno, sin multiplicidad ni división, no puede haber en él ninguna dualidad; y por eso Plotino dice que no debemos poner atributos al Uno, pues habría dualidad entre Él y los atributos que tuviera. No podemos atribuirle el pensamiento, pues éste implica dualidad entre el que piensa y lo pensado. Ni le podemos atribuir, por razones semejantes ni voluntad, ni actividad, ni distinción entre su substancia y sus accidentes. Ni siquiera se puede distinguir él mismo de sí mismo, y por consiguiente está más allá y por encima de la autoconciencia. Tampoco podemos decir de él que es bueno, por la misma razón; podemos decir, sí, que el Uno es el Bien; pero hemos de comprender que Unidad y Bondad son predicados inadecuados, y que a Dios sólo pueden aplicarse analógicamente. Entonces podemos así decir de él que es el Uno, el Bien, indivisible, inmutable, eterno, siempre idéntico a sí mismo.

II LO MÚLTIPLE: por emanación del Uno $\rho\epsilon\acute{\iota}\nu, \acute{\alpha}\pi\omicron\rho\rho\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$.

1.- Los seres múltiples y finitos no pueden ser partes de él, pues él es *el Uno* [en este sentido Plotino no es panteísta]. El Uno tampoco fabrica ni modela el mundo [no es un demiurgo], pues si tuviera esa actividad ya no sería inmutable.

Plotino habla de EMANACIÓN. Del Uno emana todo lo demás. Aclara Plotino que Dios permanece intacto, sin disminución ni movimiento; pero que el mundo sale o procede de Dios por necesidad [y en este sentido hay panteísmo], y que en la emanación Dios no es frenado ni por egoísmo ni por celos. Hay una PROCESIÓN [Del verbo *proceder*], pero el primer Principio permanece siempre en su trono. Plotino se vale también de las metáforas de ILUMINACIÓN, comparando al Uno con el sol -que ilumina sin sufrir mengua alguna [así veían las cosas los antiguos]. Emplea también la comparación del REFLEJO o IMAGEN del espejo: El objeto que se refleja aparece duplicado, sin que por ello experimente en sí cambios ni pérdidas.

2.- La primera emanación del Uno es la Inteligencia, o Pensamiento, o Espíritu: $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ que es intuición inmediata, y que tiene un doble objeto: al Uno y a sí mismo. Es él el aristotélico Pensamiento del Pensamiento; eterno, atemporal, beatitud en eterna posesión. No sólo; el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ es el mundo inteligible, el mundo platónico de las Ideas; es más, él es la Belleza misma. De modo que en él están todas las Ideas de las especies y de los individuos. Bajo este aspecto está en él toda la multiplicidad, pero no la multiplicidad absoluta, pues las múltiples Ideas están en él de manera indivisible, y él es Pensamiento del Pensamiento. Podemos comprender esto si atendemos a lo que sucede con nuestra inteligencia, que tiene objetos sucesivos ya Sócrates, ya un caballo, ya cualquier otro ser; en cambio el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, conoce todas las cosas simultáneamente. Esta Inteligencia posee o tiene todos los seres, no en un lugar, sino en cuanto ella se posee a sí misma y constituye la unidad de aquéllos. [Esta concepción pasará a la Edad Media: el mundo es un sistema de signos inteligibles que habrá que descifrar]. Todavía más: esta Inteligencia es ¡el demiurgo del Timeo! El Uno es el Padre de la causa; y esta causa es el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, la Inteligencia, la Belleza, el Demiurgo.

Plotino no puede aceptar la teología de Aristóteles, que pone toda una multitud de dioses o motores inmóviles, y en quien la soledad divina parece no ser sino celos o impotencia.

3.- La siguiente emanación, procedente de la Inteligencia, es el Alma del mundo, incorpórea, indivisible, vínculo entre el mundo inteligible y el mundo sensible. Esta procesión no se realiza en algún “lugar”, pues la Inteligencia no tiene “lugar” físico; ni el Alma tampoco tiene lugar, en cuanto tiene la mirada puesta en la Inteligencia. Y es que el Alma del mundo posee dos orientaciones: una, hacia arriba, hacia la inteligencia; otra, hacia abajo, hacia nuestro mundo sensible. Esta orientación inferior es lo que constituye el alma real de nuestro mundo sensible, y es lo que Plotino llama “naturaleza”. Puede verse que el mundo sensible debe toda su realidad a la participación de las Ideas que se encuentran en la inteligencia. Sólo que estas Ideas no operan directamente en el mundo sensible. Postula entonces Plotino unos reflejos de las Ideas (Cf. *Timeo*) en el Alma del mundo: $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota\ \sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\iota$, los primeros en el Alma superior, y los segundos -derivados de los primeros-, en el Alma u orientación inferior.

4.- Vienen después las almas individuales, que proceden (es una procesión) del Alma del mundo; y lo mismo que ésta tienen dos orientaciones (o tres, según la distribución pitagórico platónica): la primera orientación hacia el $\nu\omicron\upsilon\zeta$; la otra está en relación directa con el cuerpo. Puede aquí preguntarse si el $\nu\omicron\upsilon\zeta$, viene a ser el entendimiento agente. Puede decirse, pero no viéndolo como estrictamente separado, sino en la continuidad de las procesiones [La concepción de Plotino no corresponde con la Trinidad ni con la creación cristianas].

En el pensamiento de Plotino las almas individuales preexistían. Tras una caída se unieron al cuerpo. Y así, todo conocimiento es reminiscencia. Nuestra razón no hace sino ir conociendo en el tiempo lo que la Inteligencia conoce de una sola mirada. Hay transmigración: el alma sobrevive a la muerte. Plotino afirma fuertemente la inmortalidad personal; Yo no dejo de ser yo sólo por el hecho de haber alcanzado la mejor de las moradas. Cada una de las almas seguirá existiendo, seguirá siendo una; y no obstante todas son una conjuntamente. Sin embargo, al parecer pierde el alma la memoria de su existencia terrenal; cosa obvia, pues queda sin cuerpo; y el cuerpo no explica la memoria, sino el olvido.

UNO	El Bien. El Padre de la causa.
$\text{No}\upsilon\zeta$	Inteligencia intuitiva del Uno y de sí mismo. Pensamiento del Pensamiento Mundo inteligible de las Ideas. Él es la Belleza. Demiurgo. Causa.
ALMA DEL MUNDO	Superior, orientada hacia el $\nu\omicron\upsilon\zeta$. Reflejos de las Ideas. Inferior orientada hacia el mundo. Reflejos de las ideas
ALMAS INDIVIDUALES	Superior: pertenece al dominio del $\nu\omicron\upsilon\zeta$. Inferior: conexión directa con el cuerpo.
MUNDO MATERIAL	Privación de luz.

5.- Por abajo del alma está el mundo material. Plotino describe la emanación como irradiación de luz. Al irse alejando de su centro, la luz se va haciendo cada vez más opaca, hasta diluirse en la oscuridad total, que es la materia, o privación de luz. No que exista separada, como tal, como oscuridad completa o principio del no-ser; sino que es parcialmente iluminada por la forma, y entra en la composición de los objetos corpóreos. Así combina Plotino el tema aristotélico de materia y forma con la “necesidad” platónica del *Timeo*. En un momento dado añade Plotino la tesis órfica y neopitagórica de que la materia es el principio del mal: en su grado ínfimo, como privada de iluminación, es el mal mismo -no que el mal sea una realidad inherente ni principio positivo, pero quizá por el lenguaje parece Plotino inclinarse a un dualismo, que es lo más opuesto a su visión de conjunto. No es dualista. Lo que pasa es que en sus enseñanzas psicológicas y éticas se nota una propensión al menosprecio del mundo visible; pero esta tendencia es contrarrestada por su afirmación de la unidad y de la armonía del cosmos. Los gnósticos despreciaban el mundo; Plotino lo alaba como obra del demiurgo y del Alma del mundo, gobernado por la Providencia divina. Expresamente dice que no debemos pensar que el mundo es malo, a pesar de todas las calamidades que veamos en él, pues es imagen del mundo inteligible. Ni podría haber mundo mejor [→ Leibniz], excepción hecha del mundo inteligible. La armonía y unidad cósmica son la base racional de la profecía y de la influencia mágica de poderes superiores. Y es que Plotino admitía, además de las divinidades astrales, otros dioses y demonios invisibles al hombre.

Por un lado trae Plotino textos en que describe al cuerpo como un estorbo a la vida del espíritu, y que propone al alma atenciones indignas de ella. Mientras el cuerpo sea más vigoroso y mejor constituido, es mayor el riesgo de que venzan sus exigencias y arrastre al hombre [→ Pascal, → *Epínomis*]. Por otro lado Plotino presenta al hombre como una obra bella, tan bella como puede serlo; por su parte racional ciertamente, pero también por la armonía y orden universal, en que interviene la materia.

6.- El Uno y el cosmos. No hay nada que pueda aprender el Uno; ni tiene necesidad de conocer los seres múltiples; pues él les hace un don más importante que conocerlos: él es su Bien. Permaneciendo en su plenitud mueve él a los seres imperfectos, que lo imitan como pueden [Platón a través de Aristóteles]. El Uno sobreabunda como una fuente, de donde brota el acto de la vida, que se da a todos los ríos, sin agotarse; o como la raíz que nutre todas las ramas, pero sin disminuirla misma. El Uno produce la Inteligencia, la vida; y a través de la Inteligencia, las almas y los otros seres que participan de la inteligencia y de la vida; él los conserva; él hace que el fuego caliente, que la naturaleza engendre plantas y animales; a unos insufla la vida; a otros también la inteligencia.

El hombre se ve obligado a decir que el Uno es racional, para excluir la tesis de quienes lo piensan irracional; que es acto, contra quienes hablan de un Dios no consumado, sino en devenir; que tiene potencia, contra quienes lo imaginan impotente o indiferente; que en su esencia se encierra la naturaleza de lo múltiple, para rechazar toda cosmogonía dualista; que es omnipresente aunque no se gasta ni se agota, para disipar el panteísmo naturalista. Se amontonan estos nombres para que se neutralicen; se corregirán añadiéndoles prefijos como *super* [aa] pero sobre todo negativos como *in-finito*. “No trates de verlo por medio de lo que él no es: verías sólo sus huellas. Tendrías que intuirlo en su pureza, sin mezcla, tal como él es”. Enn V,5,10. Nuestro fin no se logra cambiando de lugar, pues consiste ya desde ahora en unírnos con el Uno, en hacernos dioses. Es menester una conversión (hay que con-vertir, in-vertir la atención a); se trata de una ascensión.

III La conversión o ascensión ética

1a. Fase El hombre distraído, des-atento, atiende sólo a lo sensible. Con-virtiéndolo, invirtiéndolo su atención, como amigo de las musas (arte, música), impulsado por Eros (*Banquete*), pasa por una purificación o catarsis, se libera de la tiranía del cuerpo y de los sentidos. Se eleva así a la práctica de las virtudes políticas, por ende, las cuatro virtudes cardinales, de las cuales la más alta es la frónesis. Podríamos decir que de una vida animal pasa a ser amigo de las musas, amante y virtuoso.

2a fase El alma ha de elevarse definitivamente por encima de las percepciones sensibles volviéndose hacia el νοῦς, y ocupándose de las ciencias y de la filosofía. Pasa entonces a ser un filósofo, un δαίμων.

3a fase El alma va más allá del pensar discursivo, hasta la unión con el *νοῦς*, que aunque ya es una emanación tiene carácter divino; él se manifiesta al alma antes de que ella contemple al Dios más alto, soberano y padre también pues no reina sobre extraños. El alma pasa del ser filósofo al ser divino, pues se une a la inteligencia. En esta unión el alma conserva la propia conciencia. La visión que se tiene es desconcertante, y aun parece vacía, pues no se usan los ojos habituales del cuerpo; pero el alma no puede dudar de que esa Inteligencia existe, como no puede dudar de la propia existencia, aunque tampoco se vea a sí misma con los ojos corporales. La Inteligencia es el Ser y la Belleza: El Ser es deseable porque él es la Belleza; y la Belleza es amable porque ella es el Ser. La Inteligencia se piensa a sí misma, en virtud de su propia naturaleza; el alma se piensa a sí misma en cuanto depende de otra cosa. Es como si la luz que viera no hiciera sino uno con la luz que es vista. Acostumbrados como estamos a vivir y a pensar en el tiempo, nos cuesta trabajo imaginar esta transparencia. La Inteligencia es también amistad, las amistades de acá abajo no hacen sino imitarla, pues unen elementos separados, mientras que aquella es toda en uno y sin disociación.

En cuanto a la Inteligencia misma: Su autopensamiento no es lo primero; sino que viendo al Uno, se capta ella, por sobreabundancia, a sí misma.

4a fase Unión mística (misteriosa) con Dios o el Uno (que trasciende la Belleza y el Ser). Es un éxtasis que se caracteriza por la ausencia de toda dualidad; el alma está hecha uno con el Uno. Ya no hay conciencia; ni inconsciencia; sino que se está todavía más allá (superconciencia del Uno). “Ahí verá el hombre, como puede verse en el cielo, a Dios y a sí mismo a la vez; hecho él mismo radiante, pleno de luz inteligible, identificado con esta luz en toda su pureza, sin pesantez ni carga alguna, convertido en Dios, y como inflamado... Podrá el hombre caer de esta visión, pero su virtud hará que recupere la perfección de su esplendor; será de nuevo aliviado de su carga, ascenderá de nuevo a la Inteligencia y de ahí al Uno. Esta es vida de dioses, de hombres felices... una vida más allá de los placeres terrenos, un vuelo del solo al Solo”. Enn VI, 9, 7.11. Más que visión, es unión, coincidencia, contacto silencioso y tenebroso.

El éxtasis es de breve duración en esta vida. Aspiramos a su posesión completa en la vida futura, cuando nos veamos libres del estorbo del cuerpo. Por eso hay que amar la vida. Es difícil describir tal éxtasis, a no ser con las metáforas indicadas por Plotino. No se trata de levitación, catalepsia ni estigmas; ni de visión propiamente tal, ni de revelaciones secretas, ni de conversaciones del alma con su Dios. El pensamiento intelectual y el razonamiento quedan sobrepasados. Da la impresión de que no hay acompañamiento de excitantes emociones, sino que todo se realiza en una serenidad y gozo perfectos. Tal, que el alma acepta la destrucción de cuanto amó una vez, no sólo honores y riquezas, sino la belleza y la ciencia. Acá abajo la única imitación del fenómeno es la de los amantes, que olvidan todo y quieren fundirse uno en otro. Habiendo abandonado toda medida, estando en el Uno “estás tú, todo entero”. Enn VI, 51 2.

Sea también metáfora o no, dice Plotino que hay en el alma un deseo amoroso y un don gozoso de sí. Igualmente la Inteligencia es amante *νοῦς ἐρῶν*, como embriagada de néctar. No que sea mejor amar que saber, sino que más allá de toda visión noética, no se pueden usar sino términos eróticos para traducir el misterio de gozo más puro.

III Alma y cuerpo

Además de lo dicho, conviene hacer algunas precisiones. Entre el dualismo que hace del cuerpo la tumba del alma, y el hylemorfismo aristotélico que los liga, Plotino ocupa un lugar intermedio. En un sentido el alma experimenta ciertos fenómenos que tienen que ver con el cuerpo; en otro, es impasible. La opinión, por ejemplo, comporta un saber y una pasión; las pasiones tienen que ver con el cuerpo: turbación de los sentidos, temblor, palidez, no poder hablar [→ *Timeo*]. Pero los dos componentes -el saber y la pasión- están muy ligados. A su vez, el resplandor de luz toca no sólo al alma, también se repande aún en las partes vegetativas de ésta. Por eso si alguien no vive todavía como filósofo, puede iniciar la ascensión aun a partir de los más bajos niveles. No que el alma necesite el cuerpo para sentir, sino que el cuerpo necesita del alma. Con ocasión de las afecciones del cuerpo, el alma conoce el mundo exterior, para proteger al cuerpo. Un ejemplo es el caso del dolor que avisa de las enfermedades. Sólo el cuerpo padece; el alma sola no sentiría; pero siente por el bien del cuerpo.

IV Tiempo y eternidad

El doble proceso que hemos visto, emanación y retorno, ambos a través del *νοῦς*, no deja de parecerse al Prólogo de San Juan. Además hay una “caída” misteriosa. Pero hay temas centrales que difieren del cristianismo. Uno de ellos, que la creación del mundo y de las almas tiene lugar en el tiempo, mientras que el conjunto procesión/ascensión de Plotino es eterno. Procesión y ascensión se anulan mutuamente, y el tiempo parece perder su importancia. En Aristóteles el movimiento es el paso de la potencia al acto, un progreso. En Plotino, expresión imperfecta del acto eterno; una consecuencia de la inatención originaria del Alma. Plotino ve las cosas desde el ángulo de la eternidad. La historia sería una historia lógica.

V Plotino en la historia

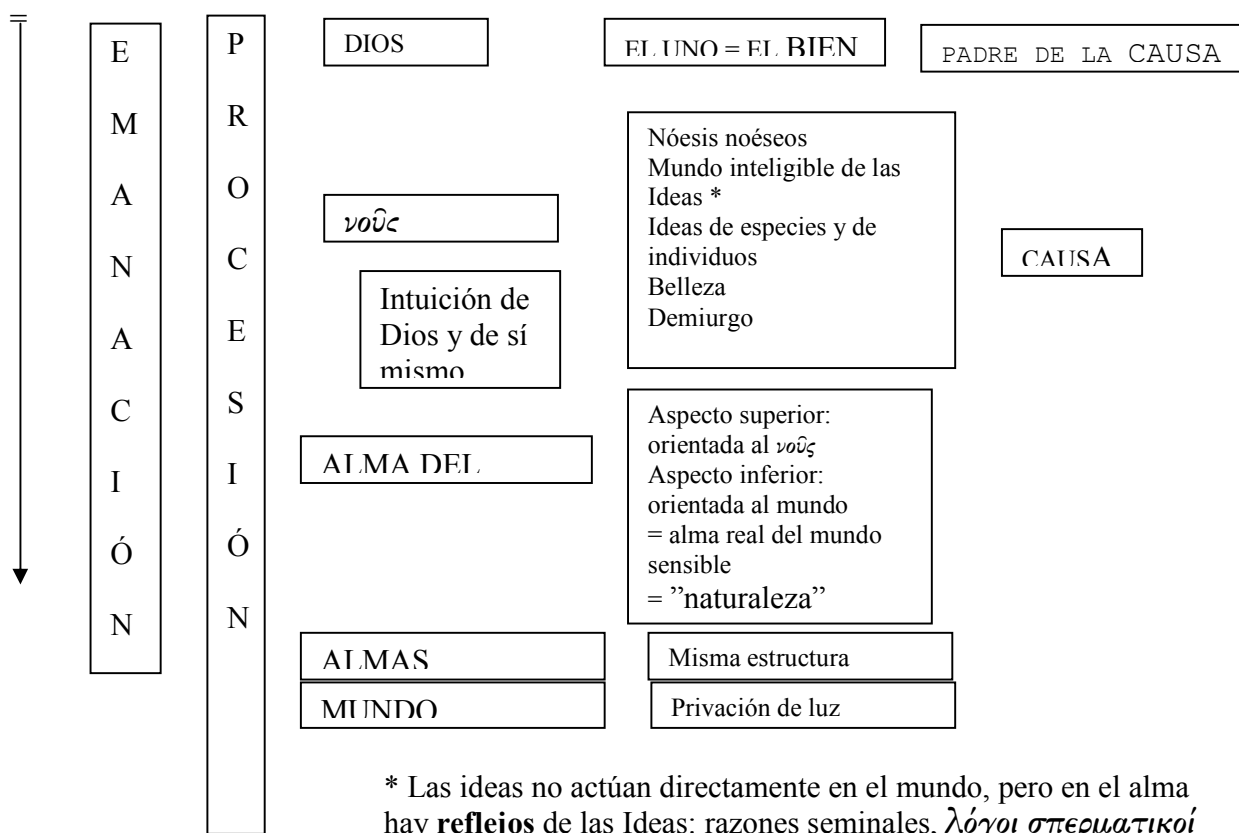
Da la impresión de que la filosofía en Plotino se vuelve mística, pero que desconoce el pecado y la gracia; y no necesita ni sacramentos ni adhesión a una Iglesia. Quizá por ello pudo competir con el cristianismo. Triunfaría éste quizá por estar enraizado en la historia, y no ser a-temporal; por su insistencia en el más allá condicionado por una misión terrestre; por combinar mística con ética; ascética y valoración sagrada de lo natural; religiosidad popular y creciente intelectualismo. Plotino, dice Bergson, impregnó de misticismo un intelectualismo jamás negado. Quizá por ello influyó, con su grandeza y sus hándicaps negativos, en el cristianismo, a través de los Santos Padres, especialmente de San Agustín.

Los sucesores de Plotino tendieron a aumentar el número de seres intermedios. PORFIRIO fue su discípulo más famoso. Se dice, pero no consta para nada, que Porfirio se hizo cristiano, y que luego apostató. Sí consta que Porfirio escribió 15 libros contra los cristianos, que combatió a la Biblia y a sus exegetas. Se anticipó al criticismo escriturario, negando, por ejemplo, la autenticidad del libro de Daniel, y declarando que las profecías contenidas en él son vaticinios *ex eventu*. Negó que el *Pentateuco* fuera obra de Moisés. Señaló incoherencias y contradicciones (que son aparentes), y atacó sobre todo la divinidad de Cristo.

Otras escuelas neoplatónicas: La escuela siria, con Jámblico + 330 dC.

La escuela de Pérgamo; la de Atenas; la de ALEJANDRÍA, donde especialmente hubo influjos mutuos con el cristianismo. Algunos hablan de una escuela del Occidente Latino.

VI Esquema de la doctrina de Plotino



↑ A S C E N S I Ó N É T I C A	CON VER S I Ó N	4a fase	Unión mística con Dios = Uno Ninguna dualidad. Éxtasis
		3a fase	Unión con el νοῦς = Ser = Belleza = Amistad El alma conserva todavía su auto conciencia Se va más allá del pensar discursivo
		2a fase	El alma se vuelve hacia el νοῦς Se ocupa de filosofía y ciencia Se eleva por encima de lo sensible
		1a fase	Liberación de los sentidos; práctica de virtudes Purificación a impulsos del Eros Arranque a partir de la vida animal y sensible

(En esta página el esquema inferior va superpuesto al superior)