

LA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES

A) VIDA Y OBRA DE ARISTÓTELES

La experiencia vital de Aristóteles la consideramos desde una triple perspectiva: lo que le aconteció como hombre, lo que fue como discípulo de Platón y lo que realizó como investigador. Son tres aspectos que nos aclaran en cierto modo la personalidad de esta colosal figura de la historia del pensamiento que a veces queda difuminada u oculta tras su impresionante obra. Al mismo tiempo estas situaciones nos ayudarán a entender su obra.

1) ARISTÓTELES HOMBRE.

Aristóteles nace en Estagira, en la península de Calcidia, el año 384 a.C.. Era hijo de Nicómaco, del clan de los Asclepiades, médico de la corte real de Amintas II de Macedonia. Su infancia está claramente influida por la profesión paterna.

"Es razonable relacionar el interés de Aristóteles por la ciencia física, y sobre todo por la biología con su descendencia de una familia de médicos. Galeno nos dice que las familias Asclepiades hacían aprender a sus hijos la disección, y es posible que Aristóteles haya tenido alguna práctica en esta materia. Más aún, debe de haber ayudado a su padre en el ejercicio de la cirugía, y este es probablemente el origen de la leyenda que lo acusa de charlatanismo" (W. D. Ross).

Aristóteles queda huérfano de padre y madre cuando es todavía niño. La tuteló un pariente llamado Proxeno. Sus relaciones debieron ser cordiales, porque Aristóteles adoptó a Nicanor, un hijo de su protector, años más tarde. Posiblemente estas circunstancias de su infancia influyeran en el carácter profundamente familiar de que habría de dar muestras Aristóteles ya hombre.

A los 18 años Aristóteles va a Atenas y entra en la Academia de Platón. Allí permanece casi veinte años. A la muerte de Platón (348) le sucede Espeusipo en la dirección de la Academia. Aristóteles, que tiene alrededor de 36 años, queda decepcionado y no quiere permanecer en la escuela. A ello se une el movimiento antimacedónico de Atenas. Aristóteles está ligado a la suerte de los gobernantes macedónicos, y muchos de los avatares políticos repercutirán en su vida. Atenas, pues, es poco segura para un extranjero que tiene relaciones con Macedonia, y Aristóteles se va.

Un condiscípulo de la Academia, Hermias, que había llegado a ser tirano de Atarneus (Asia Menor) le invita, como amigo y protector. Y Aristóteles pasa allí cerca

de tres años. Y allí se casa con Pythias, una hija adoptiva de Hermias. Con ella tuvo una hija. Al parecer, y aunque se unió después de modo no legal con otra mujer de nombre Hepylis, el recuerdo de su primera mujer perduró siempre en su vida. Con Herpylis tuvo un hijo al que puso por nombre Nicómaco y dedicó su *Ética a Nicómaco*.

Siguiendo su peregrinaje, cerca ya de los cuarenta años, Aristóteles se traslada a Mitilene, en la isla de Lesbos. Parece ser que le invitó Teofrasto, su condiscípulo en la Academia. La estancia en Mitilene, que debió durar uno o dos años, fue fructífera para sus investigaciones en el campo de la biología.

Hacia el año 343, teniendo unos 41 años, Filippo le llamó para que se ocupara de la educación de Alejandro, que tenía entonces 13 años. Es difícil saber qué relaciones existieron entre dos caracteres tan opuestos, pero Alejandro debió ser un adolescente difícil de dirigir, ya que era el prototipo del hombre de acción, un genio extrovertido, un "líder" indiscutible.

Al morir Filippo (hacia el 335), Aristóteles que ya tiene unos 50 años, volvió a Atenas. Allí en un bosque consagrado a Apolo Lycius y a las Musas, arrendó unas casas y fundó su escuela: **el Liceo**. Allí comenzó el periodo más fecundo de su vida. Por las mañanas, dando grandes paseos (de ahí proviene el nombre de **peripatéticos** con que se conocía a los miembros del Liceo) discutía con sus alumnos las cuestiones filosóficas más complicadas, de lógica, física, matemáticas, etc.. Eran estas sus enseñanzas **acromáticas**, destinadas a un público minoritario. Por la tarde exponía a un público menos selecto sus enseñanzas exotéricas-retóricas, política, etc...

Aristóteles logró reunir en el Liceo una gran biblioteca, mapas, y una variada colección de objetos para sus lecciones de historia natural. Parece que Alejandro dio órdenes de que le llevaran a su antiguo preceptor cuantos animales o plantas raras se encontraran en los territorios extranjeros que quedaban bajo su imperio. También se dice que le dio 800 talentos como ayuda para sus investigaciones. Parece, pues, a que pese a sus caracteres opuestos, Alejandro respetó siempre a Aristóteles.

La actividad del filósofo durante los años del Liceo hasta la muerte de Alejandro fue ingente y agotadora. Al morir Alejandro en plena juventud (323), Aristóteles tiene 61 años. La oposición antimacedónica se hizo más fuerte. Aristóteles empezó a ser perseguido. Para impedir que los atenienses "pecaran de nuevo contra la filosofía", como había sucedido con Sócrates, buscó refugio en Calcidia, reducto macedónico. Allí murió a los 62 años.

En su testamento se muestra previsor y afectuoso, tanto con sus parientes como con sus esclavos, determinando ser enterrado con los restos de Pythias, su primera mujer:

"Se tiende a veces a no ver en Aristóteles más que una inteligencia encarnada; pero su testamento prueba claramente que tenía una naturaleza agradecida y afectuosa" (W. D. Ross)

2. ARISTÓTELES DISCÍPULO.

"El hombre que a los malos no les es lícito siquiera alabar, que solo o el primero entre los mortales demostró claramente con el ejemplo de su vida y con el rigor de sus argumentos que bueno y feliz el hombre se vuelve al mismo tiempo. A nadie se le ha concedido ya el poder de alcanzar tanto". *Fragmento de elegía hecha por Aristóteles y colocada en el altar de Platón.*

Cuando Aristóteles llega a la Academia es un adolescente, un meteco de la región periférica de la Hélade, que entra deslumbrado en las clases de Platón. Este es un vigoroso anciano de 60 años con una personalidad arrolladora. Aristóteles quedará apresado en el platonismo, de forma que nunca conseguirá liberarse totalmente de él.

¿Cuales fueron las relaciones de estos dos colosos del pensamiento? En el aspecto externo, Aristóteles, aunque permaneció veinte años en la Academia, no fue sólo discípulo, sino también colega de Platón. Pero aun en la época de alumnado, la Academia dejaba cierta independencia de pensamiento a sus miembros.

En la Academia Aristóteles destaca pronto. Se le llama "la inteligencia de la escuela" y "el lector" por excelencia. Es posible que a su relativo enfrentamiento posterior con la Academia contribuyera el hecho de que, a la muerte de Platón, la dirección pasó a Espeusipo, sobrino del maestro, pero muy inferior a Aristóteles. En cualquier caso su enfrentamiento con el platonismo debió comenzar antes, y en ello tuvo gran parte de culpa el modo de ser individual, muy distinto del de Platón.

"La raíz de tal antagonismo está en una incompatibilidad fundamental de temperamento; el temperamento de un filósofo guarda bastante más relación con la formación de su filosofía de lo que él mismo admitiría, aunque tuviera conciencia de tal hecho. Platón era (empleando la terminología de la psicología moderna) un introvertido; y su filosofía es, en definitiva, una filosofía de repliegue frente al mundo de la experiencia corriente. El platonismo desconfía de los sentidos y los condena. Para los platónicos, los ojos y los oídos no son ventanas del alma que se abren a la realidad. Cuando mejor ve el alma es cuando estas ventanas se cierran y entonces mantiene un diálogo consigo misma en la ciudadela del pensamiento. La inclinación natural de Aristóteles se orientaba en otro sentido, hacia el estudio de los hechos empíricos. Su impulso era explorar todo el campo de la experiencia con curiosidad insaciable. No es difícil, pues, comprender que un hombre de ciencia nato sintiera una cierta irritación, apenas consciente, por haber estado sojuzgado tanto tiempo por un filósofo cuyo pensamiento, por magnífico que fuera, era un temple radicalmente distinto del suyo" (F. M. Cornford).

Las observaciones de Cornford son indudablemente agudas pero simplistas. Que Platón era un introvertido parece fuera de discusión, pero que Aristóteles fuera un extrovertido es mucho suponer. Tal vez debe considerarse a Aristóteles también como introvertido, aunque menos emocional que Platón.

"Aristóteles, que ha sido uno de los más altísimos genios humanos, no debía ser bondadoso. Era un "razonador", y con suma frecuencia los "razonadores" son animales de sangre fría, *aiesos*. Por ambas razones, en todas las revoluciones sangrientas ha intervenido un pasmoso número de matemáticos. Aristóteles pasó veinte años al lado de Platón, y pasó otros veinte pinchando en los ojos a la memoria de Platón" (J. Ortega y Gasset)

Si se acepta como buena esta hipótesis sobre el temperamento de Aristóteles se esclarecen bastantes puntos de su relación con Platón y de su misma trayectoria intelectual. Platón es más artista, más poeta; Aristóteles más realista. Por otra parte,

Aristóteles es hombre de tendencia al sistema, cosa que no ocurre en Platón que nunca llegó a poseer un sistema definitivo. Aristóteles, además, es hombre de lento desarrollo intelectual. Aunque escribió desde muy joven, su obra fundamental, al parecer, está redactada en su última época, en los once o doce años que duró su actividad en el Liceo y en los que Aristóteles era ya un hombre maduro.

3) ARISTÓTELES INVESTIGADOR: LA OBRA DE ARISTÓTELES

Siguiendo un criterio ampliamente aceptado, la ingente producción aristotélica puede clasificarse en tres grandes grupos: 1) escritos dirigidos al gran público o de divulgación, que fueron publicados por el mismo Aristóteles; 2) tratados científicos y filosóficos, que constituyen el denominado **Corpus Aristotelicum**, y 3) un conjunto de **memorandums** y colecciones de materiales emprendidos bajo la inspiración y dirección de Aristóteles con la colaboración de otros miembros de la escuela.

a) ESCRITOS DE DIVULGACION. Los títulos conservados son los siguientes: 1) *Eudemo* (Acerca del alma), 2) *Político*, 3) *Sofista*, 4) *Menéxeno*, 5) *Banquete*, 6) *Grilo* (Acerca de la Retórica), 7) *Protréptico*, 8) *Acerca del Bien*, 9) *Acerca de la Justicia*, 10) *Acerca de los poetas*, 11) *Acerca de la Riqueza*, 12) *Acerca de la Plegaria*, 13) *Acerca del Buen Linaje*, 14) *Acerca de la Educación*, 15) *Acerca del Placer*, 16) *Merinto*, 17) *Erótico*, 18) *Acerca de las Ideas*, 19) *Acerca de la Filosofía*, 20) *Alejandro* (Acerca de las Colonias), 20) *Acerca de la Monarquía*.

De la mayoría de estas obras, escritas en forma de diálogo, apenas conocemos algo más que su título y su cronología probable. La pérdida, sin embargo, no ha sido total: entre citas textuales y referencias contamos con cerca de un centenar de informaciones relativas a algunos de estos escritos. Un análisis minucioso y atento de esta información fragmentaria ha permitido reconstruir hasta cierto punto el contenido de algunos de estos escritos, como es el caso del diálogo *Eudemo*, del *Protréptico* y del diálogo en tres libros *Acerca de la Filosofía*.

b) LOS TRATADOS. El conjunto de los tratados filosóficos y científicos constituye lo que usualmente suele denominarse *Corpus Aristotelicum*, que viene a coincidir con las obras ordenadas y editadas por Andrónico de Rodas. Estos tratados pueden clasificarse temáticamente del modo siguiente:

1.- TRATADOS DE LOGICA. Este grupo de escritos, que posteriormente vendría a ser denominado *Organon* (es decir, Instrumento), comprende las obras siguientes: 1) *Categorías* (Predicamentos), dedicado al estudio de los términos o locuciones simples a partir de las cuales se construyen los juicios o proposiciones. 2) *Acerca de la interpretación*, tratado en dos libros que se ocupa de los juicios o proposiciones. 3) *Primeros Analíticos*, en dos libros, dedicado al silogismo considerado en su estructura formal y prescindiendo de cualquier contenido a que tal estructura argumentativa pueda aplicarse. 4) *Analíticos posteriores* (Segundos Analíticos), que consta igualmente de dos libros en que se estudia el silogismo en cuanto razonamiento científico capaz de conducir a la ciencia. 5) *Tópicos*, en ocho libros cuyo objeto de estudio es igualmente el silogismo, pero no en tanto que conduce

a la verdad, sino en tanto que alcanza solamente conclusiones probables. 6) *Acerca de las refutaciones sofisticas*, se estudian los silogismos que conducen a error.

2.- TRATADOS DE FISICA. 1) *La Física*, en ocho libros. 2) *Acerca del Cielo*, en cuatro libros, dedicado al estudio del movimiento local en el Universo. 3) *Acerca de la generación y de la corrupción*, cuyos dos libros tratan de definir y explicar estos procesos naturales. 4) *Meteorología*, compuesto de cuatro libros y cuyo objeto fundamental son los fenómenos atmosféricos, aun cuando el cuatro libro se ocupa de los metales.

3.- TRATADOS DE BIOLOGIA. Suelen distinguirse en este grupo dos tipos de tratados, mayores y menores. **Los tratados mayores** son los siguientes: 1) *Acerca del alma*, tres libros e que se trata de lo viviente en general, del fenómeno de la vida y que contienen la formulación aristotélica definitiva del tema del alma. 2) *Historias de los animales*, en diez libros. 3) *Acerca de las partes de los animales*, que consta de cuatro libros, el primero de los cuales ofrece una introducción general a la biología. 4) *Acerca de la locomoción de los animales*. 5) *Acerca del movimiento de los animales*. 6) *Acerca de la generación de los animales*.

Los tratados menores son: 7) *Acerca de la sensación y lo sensible*. 8) *Acerca de la memoria y el recuerdo*. 9) *Acerca del sueño*. 10) *Acerca de los sueños*. 11) *Acerca de la adivinación por los sueños*. 12) *Acerca de la vida larga y breve*. 13) *Acerca de la vida y la muerte*. 14) *Acerca de la juventud y de la vejez*. 15) *Acerca de la respiración*.

4.- METAFISICA, FILOSOFIA PRIMERA. En este apartado se incluye una sola obra, la *Metafísica*, que en su forma actual se compone de catorce libros.

5.- ETICA. Tres son los grandes tratados aristotélicos dedicados a la moral: 1) *Etica a Eudemo*, en siete libros. 2) *La Etica a Nicómaco*, en diez libros. 3) *Gran ética*, en diez libros.

6.- POLITICA. A este apartado corresponden dos obras: 1) *La Política*, en ocho libros. 2) *La constitución de Atenas*.

7.- TEORIA DEL ARTE. Dentro de este apartado se incluyen: 1) *La Retórica*, consta de tres libros. 2) *La Poética*, que constaba de dos libros, si bien solamente se conserva un fragmento del primero de ellos.

c) MEMORANDUMS Y COLECCIONES DE MATERIALES. A este apartado pertenecen aquellas obras de investigación a gran escala que se emprendieron en el Liceo bajo el impulso y orientación de Aristóteles y con la colaboración de los miembros de la escuela. Son los siguientes: 1) *Lista de los vencedores en los juegos políticos*. 2) *Las Victorias dionisiacas*. 3) *Las Didascalias, reseña de las representaciones teatrales de Atenas*. 4) *Las costumbres bárbaras*. 5) *Los juicios de las ciudades*. 5) *Problemas*, treinta y ocho libros en los que se recogen 873 problemas en su mayor parte referentes a medicina. 6) *Las Disecciones*, de siete libros.

B) LA LÓGICA

Aristóteles llama lógica a la estructura mental que conduce a la afirmación de que un objeto (S) tiene necesariamente una propiedad (P) es un *logos*. Para Aristóteles la lógica no es una ciencia, sino **un instrumento** para ella, su órgano.

La concepción de la lógica aristotélica arranca del lenguaje. En un principio admite que el lenguaje es un símbolo, no del ser, sino de los pensamientos. Ahora bien, de los pensamientos unos corresponden al ser real y otros no. Estos últimos constituyen las **estructuras lógicas**; por ejemplo, ser sujeto no es nada real, sino una estructura lógica. **Existe, sin embargo, una correspondencia entre lo lógico y lo real.** Cualquier ser real no puede asumir cualquier estructura lógica, sino una determinada; por ejemplo: Sócrates está determinado a desempeñar la estructura lógica de sujeto. Es decir, la estructura lógica está basada en algo real.

Por esto, para Aristóteles, es necesario tener en cuenta la significación a la hora de construir la lógica. **Esta actitud metafísica y realista de Aristóteles le llevó a construir una lógica formal de las estructuras mentales en consonancia con una lógica material de los contenidos.** Esto evitó el que Aristóteles construyera una lógica puramente formalizada, al estilo de las lógicas modernas, en que se puede prescindir en absoluto de los significados de los conceptos, para atender sólo a las estructuras que con ellos forma el hombre. En Aristóteles existe una relación entre el es del juicio categórico, es decir, donde la cópula no tiene modalidad, y lo que existe, lo real. Por esta razón, en la lógica de Aristóteles no se encuentra un estudio profundo de todas las conectivas, estructuras lógicas fundamentales de conexión, sino solamente de la cópula (relación, modalidad, afirmación, cantidad). El estudio de las otras conectivas será comenzado por los estoicos.

C) CONOCIMIENTO Y SABER

"Establezcamos que las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto; pues uno puede engañarse con la suposición y con la opinión". Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139b 15- 1141b 5.

Según Aristóteles hay diferentes tipos de conocimiento que constituyen diversos modos de saber. Hay un **conocimiento puramente sensitivo**, que, cuando es organizado por la memoria, constituye lo que Aristóteles denomina **experiencia**. La experiencia es común al hombre y a los animales. Pero el hombre tiene, además, **otros modos de saber**: técnica, prudencia, ciencia, inteligencia y sabiduría.

La técnica es un modo de saber superior a la experiencia, porque la técnica no sólo sabe qué son las cosas, sino el por qué. Además, mientras el saber de la

experiencia es particular, el de la técnica es universal. Finalmente, mientras la experiencia se adquiere, pero no se enseña, la técnica se enseña.

La prudencia es el saber que se refiere a las acciones con las que el hombre desarrolla su propia vida. Este saber es también universal. Técnica y prudencia tienen una limitación: que tratan de algo que debe ser de una manera, pero puede ser de otra.

Hay otros tipos de saber que son superiores, pues recaen sobre lo que no puede ser de otra manera, es decir, sobre algo que tiene un modo de ser absolutamente necesario. Estos modos de saber son tres: ciencia, inteligencia y sabiduría.

La ciencia es un modo de saber por demostración. La ciencia demuestra la interna necesidad de lo que no puede ser de otra manera. Pero si se asciende demostrativamente a través de las proposiciones, se llegará forzosamente a unos principios, que, por ser primeros, no son demostrables. Es decir, no pueden mostrarse a partir de otras proposiciones, porque ellos son las primeras.

Para captar esos primeros principios es necesario otro modo de saber distinto de la ciencia, que Aristóteles llama 'nous' **la inteligencia**. Se trata de un saber por evidencia. Es el saber evidencial de los primeros principios.

El saber que integra la intuición de los principios y la necesidad racional de las conclusiones es **la sabiduría**.

"Por consiguiente, saber no es sólo **discernir** con precisión lo que una cosa es de lo que es otra, distinguir precisamente un "tí" de otro "tí"; tampoco es sólo **definir** con exactitud la interna articulación de lo que es una cosa, de su "tí"; saber es **demostrar** la interna necesidad de lo que no puede ser de otra manera, es saber apodíctico. Fue la genial creación de Aristóteles". (Xavier Zubiri).

"El saber humano fue, en un principio, un **discernir** el ser del parecer; se precisó más tarde, en un **definir** lo que es; se completó finalmente, en un entender lo definido. Pero a su vez entender ha podido significar: o bien demostrar, o bien especular, o bien experimentar. Estas son las tres dimensiones del entender en Aristóteles: **la necesidad apodíctica, la intelección de los principios y la impresión de la realidad**". (Xavier Zubiri).

Saber es poseer intelectivamente la verdad de las cosas. En la primera línea de su *Metafísica* Aristóteles dice: "Por naturaleza tienen todos los hombres deseo de saber". Se trata de **un impulso**, de un deseo que tiene el hombre en su naturaleza misma. El saber al que por naturaleza estamos impulsados no es un saber cualquiera, sino un saber en el que estamos firmes en la verdad de las cosas. Un signo de que tenemos este saber por naturaleza es **el deleite** que tenemos en el ejercicio de la función de sentir.

La sensación es la base y fundamento del resto del saber, ya que nos proporciona el contacto con los seres particulares y es aquel primer nivel del que estamos dotados en cuanto animales. A través de la sensación humana se abre un

proceso cognoscitivo que va desarrollando y ampliando la aspiración natural al saber dando lugar a los diversos **modos de saber**.

1. SABER ES EXPERIMENTAR.

El hombre siente, ante todo, por los sentidos. Los ojos, los oídos... son órganos de los sentidos. Como los órganos de los sentidos son modos especiales de sentir las cosas, aquel modo de sentirlas que tiene lugar cuando las cosas materiales afectan a los órganos son **afecciones o impresiones** de las cosas, que entregan **datos** sobre ellas. Cada órgano es un modo especial de sentir, pero el sentir mismo tiene una raíz más íntima.

El sentir es **algo primariamente unitario**, es mi sentir, y cada uno de los sentidos no es sino un momento diversificador del primario sentir. Por eso decía Aristóteles que el hombre poseía **un sentido íntimo o común**. No se trata de una síntesis, sino de una unidad primaria frente a la cual los órganos serían más bien análisis, analizadores de lo sentido. Gracias a esto, la "cosa sensible" es "una" cosa constituida en el "sentido" de nuestra afección o impresión.

La idea de una cosa es, por esto, esquema, o figura de ella, lo expreso en la impresión que nos produce. Aristóteles distinguió entre **esquema** (*skhéma*) e **idea** (*eídos*) cuando quisieron apuntar a la esencia de las cosas. Como impresión de mi sentir sobrevive la cosa misma. La cosa deja impresionado al hombre más tiempo de el que dura su acción. La impresión se prolonga, como dice Aristóteles, en una especie de movimiento consecutivo. Al perdurar la impresión de las cosas, la figura de su sentido ya no es *eídos*, sino **imagen**. La imagen no es tanto una fotografía de las cosas que el hombre conserva en su alma, cuanto la permanencia de su impresión. Al mostrarse algo, especialmente en los sentidos, los griegos llamaron "**fenómeno**", de *phaino*, mostrar. La permanencia del mostrarse se expresa por un verbo derivado de *phaino*, *phantázein*. **Imaginar es fantasear**, hacer perdurar la muestra de algo. La esencia de la imaginación es fantasía. La imagen es lo sentido en la fantasía. Ya no es fenómeno, sino **fantasma**.

2. SABER ES SABER HACER LAS COSAS.

Gracias al recuerdo se afina el sentir: quien posee un certero sentido, decimos que es **experto y diestro**, posee ex-periencia. **Empeiria**, experiencia, significa esta experiencia del experto. Sólo entonces es cuando una impresión puede no conservar más que los rasgos comunes a muchas otras. La idea que era solo imagen, da lugar entonces a un tipo común a muchos individuos. Y quien posee este sentido de lo común es **perito**, o *tekhnítes*, como dice Aristóteles.

Para un griego, como Aristóteles, la pericia, *tékhne* no consiste en hacer las cosas, sino en **saber hacer** las cosas. Este saber es muy superior al de la experiencia, al de la *empeiría*. Esta superioridad tiene tres caracteres. Quien tiene pericia, *tékhne*, sabe **mejor**, sabe **más** y sabe **enseñar**:

1. El que tiene pericia, *tekhne*, sabe mejor las cosas que el que sólo tiene experiencia. El empírico sabe **que** un hombre está enfermo y **que** suministrándole una medicina determinado se curará, en cambio el que tiene pericia, *tékhne* sabe **por qué** se cura.

2. La pericia, *tékhne*, no sólo conoce mejor que la experiencia, sino que conoce más que ella, **sabe más** cosas.

3. El que tiene la pericia, *tékhne*, es el que mejor sabe comunicar y **enseñar** a los demás su saber.

3. SABER ES SABER ACTUAR BIEN

Junto a ese saber de la pericia, *tékhne*, el hombre tiene también un saber montado en la razón de ser y en lo universal, pero referido **no a las operaciones** que el hombre ejecuta sobre las cosas o sobre sí mismo en tanto que cosa, sino un saber que se refiere a **las acciones de su propia vida**, a la actividad y a la acción humana. Es el saber de la *phrónesis*, la prudencia. Es una disposición racional sobre lo bueno y lo malo para el hombre, su fin es la buena acción y la verdad práctica.

4. SABER ES DEMOSTRAR: NECESIDAD APODÍCTICA. LA CIENCIA.

Cuando algo es verdad en mi sentir parece ser lo que es. Este "parece" es siempre un me parece. Al decir que esto me parece ser así, enuncio **una opinión** (*doxa*). Para comprender, pues, qué es el saber real, hay que ver qué es esta opinión. Opinar es, por lo pronto, decir algo en mi sentir. Pero este "decir" mismo no hay que tomarlo como una oración de indicativo, sino como un "hablar". **Al hablar decimos las cosas**. Pero decimos esto y no otra cosa, porque una especie de voz interior nuestra nos dice lo que son las cosas. Cuando algo nos sorprende por insólito nos quedamos sin palabras. **El logos es una voz que dicta lo que hay que decir**. En cuanto tal, es algo que forma parte del sentir mismo, del sentir "íntimo". Pero a su vez esta voz es "la voz de las cosas", de ellas; nos dicta su ser y nos lo hace decir. Las cosas arrastran al hombre por su ser. El hombre dice lo que dice **por la fuerza de las cosas**. Mi sentir íntimo siente esta voz de las cosas; este sentir es, en primer lugar, un "escuchar" para "seguir" lo que en ella se dice y entregarnos así a las cosas. Entonces nuestro hablar es justo o recto.

Sabemos algo plenamente cuando, además de saber "qué" es, sabemos "por qué" es.

La idea o aspecto de algo no es sino la manifestación de lo que es, **de lo que ya era antes de que se mostrara**. La idea consistiría en un conjunto de rasgos no solo en cuanto características que algo ofrece a quien lo contempla, sino rasgos que previamente constituyen a ese algo en cuestión. Así la **esencia** no solamente es el contenido de una definición sino lo que esencialmente **constituye** a la cosa. **La idea como "figura" es lo que antes "configura" a la cosa**, le da su "forma" propia, y con ella establece su peculiaridad frente a las demás cosas. Este "ser-propio-de", esta

"propiedad" y la "suficiencia" que lleva aparejada, es lo que los griegos llamaron **OUSIA**, sustancia de algo.

De esta forma el "qué" anterior, aunque coincida con el "por qué" tiene un sentido completamente distinto. Antes teníamos un simple "qué", ahora tenemos un "qué", que lo es "porque" las cosas "son " así y no de otra manera. Al saber así las cosas sabemos **LA NECESIDAD de que sean como son** y, por tanto por qué no son de otro modo. **No sólo hemos definido la cosa, sino que hemos demostrado su necesidad.** Así "demostración" significa explicar los rasgos de una idea de modo distinto al simplemente indicativo. **Saber no es discernir ni definir: saber es entender, demostrar.**

La "demostración" es problemática y difícil por dos motivos. En primer lugar porque no todo es **demostrable en el mismo sentido**, no todo puede ser entendido de la misma manera. En segundo lugar, porque ni todas las cosas ni todo en ellas nos es **igualmente accesible.**

A la vía o camino de acceso a las cosas es a lo que los griegos llamaron **METHODOS**. No se limita el método a ningún modo especial de acceso a las cosas ya que **lo mismo los sentidos que el logos son metodos.** Pero preferentemente se concentró la atención en el *logos* por ser la vía que nos conduce a entender las cosas. La interna articulación de los elementos del *logos* es el objeto de **la lógica.** El problema del método se convierte así en "lógica". La lógica fue el instrumento (*órganon*) del saber real, aquello que nos permite conquistar nuevas ideas y con ello nuevos rasgos de las cosas.

Ya por esta vía observamos que los rasgos de la idea o de la forma, desdoblados o separados de la cosa, no tienen naturalmente, subsistencia independiente de ella, ni aún reunidos por la definición. Por eso, **al separarse la cosa y su esencia o idea y dentro de esta cada uno de los rasgos, no les conferimos independencia, sino mentalmente,** esto es, por el acto mismo de *nous* que los separa. Así, separados, no son sino **CONCEPTOS** o modos como la mente, al captar la cosa, **con-capta** todos sus rasgos y cada uno de ellos en sí y por sí. De aquí resulta que si en uno o varios conceptos encontramos necesariamente implicados otros, éstos serán otras tantas notas o rasgos que necesariamente pertenecen a la cosa. Entonces la demostración adquiere una forma especial: es descubrimiento mediato de ideas; **no es un simple logos, sino un si-logismo,** lo que en sentido más usual suele llamarse "una demostración".

De este modo saber, entender, es entonces raciocinar, discurrir, argumentar. Algo es entendido en la medida en que el discurso o raciocinio lo manifiesta como necesariamente verdadero: lo demás es incierto o anticientífico.

5. SABER ES INTELIGIR. INTELECCIÓN DE LOS PRINCIPIOS. NOUS

El razonamiento no es suficiente para el conocimiento ya que si ha de hacernos entender las cosas no ha de limitarse a discurrir sobre sus momentos. Ha de presentarnos su interna necesidad, apoyados o fundados los unos en los otros, **viniendo por lo tanto necesariamente los unos de los otros.** A este "venir de" es a lo que desde antiguo se llamó **principiar** y aquello "de que" algo viene, **principio,**

arkhé. Conocer una cosa no es sólo probar que necesariamente hemos de admitir que le corresponden tales o cuales momentos, sino ver, demostrar por qué le corresponden necesariamente y mostrar cómo los unos conducen inexorablemente a los otros. Se trata de la "lógica de los principios", infinitamente más difícil que la "lógica de los razonamientos".

Los principios se descubren en aquel contacto íntimo con las cosas que Aristóteles llama *nous* (mente). Pero la mente no se limita a ver lo que las cosas son "de veras". Comienza por "hacerlas visibles". Aristóteles **compara por eso la mente con una luz** que ilumina al objeto "haciéndolo visible" para quien lo posee: la mente confiere, a la vez, "**visibilidad**" al objeto y "**capacidad**" de ver al hombre. Gracias a esta doble dimensión de la mente (la agente y la paciente, decía Aristóteles) es posible **mirar** las cosas desde el punto de vista de lo que de veras son, y **buscar**, por tanto, el ser primario de las cosas, para llegar a ver lo que son. Aristóteles llamó al *nous* "principio de los principios".

¿Cómo conocemos las cosas en sus principios?

La multiplicidad de momentos de una cosa es lo que hace posible que no sea transparente su verdadero ser, y justifica la pregunta de cuales son sus principios verdaderos. Todo error viene de una falsificación, y toda falsificación supone una dualidad, en virtud de la cual algo puede parecer una cosa y ser otra. Si resolvemos una cosa en sus elementos últimos y más simples, estos no podrán no ser verdaderos: **lo simple es por naturaleza verdadero**; puede ser ignorado, pero una vez descubierto, no puede engañar, carece de "dobleza". Todo otro momento estará fundado sobre estos momentos simples, los cuales serán por tanto sus principios. Tratándose de elementos simples, este logos no puede errar, pues se encuentra ante relaciones que son "manifiestas" por sí mismas, que no necesitan, para ser patentes, sino **una simple intuición en las cosas**.

Los "**principios**" de las cosas se expresan así en verdades primarias, primeras en todo conocimiento. El hombre las percibe por el mero hecho de existir, porque se refieren a las cosas por el mero hecho de serlo. Tales verdades son primeras no sólo por ser su verdad anterior a toda otra, sino también por ser conocidas efectivamente con anterioridad a las demás, aunque tal vez sin darnos cuenta de ello. La interna necesidad que caracteriza a todo conocimiento, se realiza en ellas de un modo ejemplar; merecen, **con máxima dignidad**, ser llamadas conocimientos. Por eso los griegos las llamaron **AXIOMAS**, que quiere decir dignidades. Como no necesitan nada más para ser verdaderas, no pueden ser falsas y son necesariamente conocidas. Verdades, en cierto modo connaturales a la mente, que constituyen el sentido primario de una mente que explicita lo que entiende, el sentido primario de lo que es "ser verdaderamente". Los principios son así principios de que algo sea, en verdad, lo que es.

6. SABER ES ESPECULAR: FILOSOFÍA, AMOR A LA SABIDURÍA

Pero conocer en sus principios lo que es la cosa no basta. Hay que entender cómo lo que verdaderamente es, es aquí y ahora eso y no otra cosa, no sólo la esencia, sino la cosa misma, lo que de veras es esa cosa. Pero en "ser de veras" conviene todo; más aún: lo que llamamos "todo" no es sino el conjunto de todas las cosas en cuanto

son "de veras". Entender algo desde sus principios será entonces entenderlo desde el "ser de veras". El principio de las cosas es este "ser de veras", y, por tanto, el todo. Lo que llamamos "cada" cosa es aquello en que el principio, el todo, se ha concentrado lo que ha "llegado a ser". En cada cosa está, pues, en principio todo; cada cosa no es sino una especie de espejo, *speculum*, que cuando incide sobre ella la luz de la mente, refleja el todo, único que plenariamente es de veras.

El ser de las cosas es su ser especular. El todo está en la cosa **especularmente**. Saber una cosa por sus principios será saberla "**ESPECULATIVAMENTE**"; es ver reflejado en su idea el todo que de veras es; ver cómo lo que es de veras ha llegado a ser eso. Entendida así la cosa, co-entendemos, en cierto modo, todo lo demás. Esta comunidad radical y determinada de cada cosa con todo es lo que se ha llamado sistema. Saber algo es saberlo sistemáticamente, en comunidad con todo. Ciencia es entonces **SISTEMA**. Aristóteles pretende que la filosofía recaiga sobre ese todo, y que ninguna cosa sea sabida por sí misma en cuanto distinta de las demás, sino según el todo en que está.

D) EL SER Y EL MUNDO

1) EL SER

Hemos visto cómo la ciencia, conocimiento explicativo, y conocimiento por las causas, tiene como instrumento la demostración, que depende de principios, de premisas verdaderas e inmediatas, de proposiciones indemostrables (axiomas). El conocimiento demostrativo supone un conocimiento no demostrativo en el cual se funda y del cual saca su certeza.

Hemos visto cómo el dinamismo del conocer humano aspira a un saber supremo llamado *sophía* que versa acerca de la totalidad de lo real (filosofía).

La **Filosofía primera** o **Metafísica de Aristóteles** aspira a ser la ciencia más elevada y más general, un saber acerca del **ser en cuanto ser**, ya que el ser es lo que hay de más general, lo que es común a todas las cosas.

Las ciencias particulares apartan y circunscriben un aspecto o parte bien definida del ser para hacer de él el objeto de su estudio (así, las matemáticas consideran la magnitud, la física, el movimiento).

La filosofía, por el contrario, estudia el ser en cuanto tal y sus atributos esenciales. ¿Cuales son estos atributos esenciales, esas propiedades que pertenecen al ser por sí mismo y en cuanto tal? Son, dice Aristóteles, lo Uno y lo Múltiple, lo Mismo y lo Otro, y más generalmente los contrarios; son también lo anterior y lo posterior, el género y la especie, el todo y la parte, y otras nociones de ésta índole, de que las

ciencias particulares pueden sin duda hacer uso, que presuponen conocidas y cuyo objeto se da por descartado, pero cuyo examen se ahorran.

Pero resulta que "**El ser se dice en varios sentidos**", nos dice repetidamente Aristóteles. Y para comprender el sentido de esta observación hay que precisar que el ser del que se trata es **el ser como atributo más general**, que debe distinguirse del ser que indica mera **relación**.

1) ANALISIS LÓGICO DEL SER.

a) EL SER Y LA ATRIBUCION. Parece que a fin de **escapar de las dificultades lógicas provenientes de la doctrina de Parménides** por lo que Aristóteles elaboró la distinción de los sentidos en que debe tomarse el ser y la doctrina de las categorías.

Esta distinción está formulada claramente por Aristóteles en un pasaje del *Organon* que dice:

"No es lo mismo ser esto o aquello que ser absolutamente"

Y es aclarada por Aristóteles en otro pasaje de los **Analíticos posteriores** con el siguiente ejemplo:

"Cuando pregunto si es o si no es un centauro o un dios, entiendo si es o no es en sentido absoluto, y no si es blanco o de otro color".

Esta distinción es la del verbo **ser** cuando expresa la **existencia o la realidad (verbo sustantivo)** y del verbo **ser** cuando indica la atribución, empleado como cópula del juicio, significando solamente **una relación**.

Esta distinción no lleva a Aristóteles a la separación entre la esencia de las cosas y su existencia, es decir, a la concepción de una verdad independiente de la realidad, como había mantenido Platón. Para **Platón**, como hemos visto, las esencias eran verdades eternas, trascendentes a lo sensible, anteriores a los objetos de la experiencia. **Aristóteles** no admite esta concepción. Para él la verdad no puede ser anterior a las cosas.

La verdad y la falsedad no residen tampoco en las cosas, sino que son modalidades del pensamiento y no se expresan más que en relaciones, en la unión y la separación de términos que tienen su realidad fuera del pensamiento. El pensamiento es verdadero si los términos que une o separa están también unidos o separados en la

realidad y es falso en el caso contrario. **Pero la verdad de las relaciones supone siempre la realidad de los términos comparados**; las relaciones establecidas por el juicio; expresadas por el verbo ser, signo de atribución, no son nada por sí mismas; el ser indica **solamente un nexo** que no se puede concebir sin los términos que conecta.

Por tanto: **Aristóteles distingue entre el ser absoluto, el ser sustantivo, y el ser relacional o atributivo.**

b) PREDICACION SEGUN LA ESENCIA Y SEGUN EL ACCIDENTE. El ser que se expresa en la atribución, en contraposición al ser absoluto, puede al analizarse entenderse también en **dos sentidos diferentes**. Por ejemplo, cuando decimos:

Sócrates **es** hombre
Sócrates **es** sabio

La cópula **es** no tiene el mismo sentido en los dos casos, es decir, el predicado no mantiene la misma relación con el sujeto:

1.- Cuando digo de Sócrates que es hombre, doy a conocer, al menos en parte, **lo que es**:

- * el predicado hombre es **un género** dentro de cual entra el sujeto Sócrates.
- * el predicado es un **elemento de la esencia** o de la definición.

2.- Cuando digo de Sócrates que es sabio, no doy a conocer lo que es, sino **sólomente cómo** es.

- * el predicado no expresa la esencia del sujeto, sino **una cualidad** que puede atribuírsele, es decir, un carácter que reside en él.
- * el predicado es algo que el sujeto **tiene**, pero que **no es** en modo alguno, es decir, **un accidente**.

Conclusión: una vez distinguidas las dos acepciones primordiales del ser: el ser sustantivo y el ser predicativo, Aristóteles distingue dos formas de predicación: la predicación según la esencia y la predicación según el accidente:

- * La primera afirma de un sujeto que es **esto o aquello**.
- * La segunda afirma de un sujeto que es **así o asá**.

El género y el accidente tienen en común que no pueden existir por sí mismos, sin un sujeto, a quien se apliquen y en quien residan:

- * El género **se aplica** a un sujeto
- * El accidente **reside** en un sujeto.

Este sujeto:

- * Es siempre un ser singular, concreto.
- * Él sólo es o existe, en sentido primordial y absoluto del término.

* Él sólo merece que se denomine *ousía*, es decir, realidad o sustancia.

El género:

* Es una abstracción.

* No tiene más que una realidad derivada y secundaria. El caballo, el hombre son universales que no existen fuera de los caballos o de los hombres singulares.

Los accidentes no pueden existir sin un sujeto, sin una realidad que les sirva de soporte: no hay blancura sin algo que sea blanco, no hay acción de pasearse sin un sujeto que se pasee.

Solamente el ser concreto, singular, deja de necesitar de otro ser para existir; en este sentido, es en sí, al paso que el accidente es siempre en otro. Si se exceptúan los universales, que no son más que abstracciones, todo lo que **es** es “en sí” (sustancia) o “en otro” (accidente). Solamente la sustancia, el ser singular, concreto, es un ser, un **esto**; el accidente no es más que una manera de ser, un **así** o **asá**, un **de este** o **de otro modo**.

No obstante, los accidentes o maneras de ser, aunque no son **seres**, son sin embargo **del ser**. Blanco o negro, sentado o de pie, n son más que maneras de ser; se puede todavía decir de ellas **lo que ellas son**: la blancura es un color y el color una cualidad; si hablamos de un hombre de dos metros, ese hombre es un ser; "de dos metros" es una manera de ser, una longitud, y la longitud es una cantidad; de pie o sentado son posiciones, el acto de pasearse una acción. Todas estas maneras de ser pueden definirse, entrar en un género, recibir un predicado que exprese **lo que ellas son**.

c) LOS GENEROS SUPREMOS DE SER O CATEGORIAS. A partir de ahí Aristóteles se ve inducido a considerar los géneros supremos bajo los cuales pueden clasificarse los **seres** y las **maneras de ser**, es decir, todo lo que decimos que es. A estos géneros supremos de ser, incluida la sustancia, se los denomina **categorías**; son los predicados más genéricos bajo los cuales se puede clasificar todo lo que existe, seres y maneras de ser.

Todo término que designe algo existente indica o una **sustancia** (un ser) o un **accidente** (una manera de ser).

SUSTANCIA: Sócrates

ACCIDENTES: Las maneras de ser son de distintas clases y por ello los términos que designan accidentes podrán significar:

UNA CANTIDAD: siete palmos de alto

UNA CUALIDAD: pensador

UN ESTADO: pobre

UNA POSICION: de pie

UNA ACCION: dialoga

UN TIEMPO: al medio día

UN LUGAR: en el ágora

UNA PASION: es juzgado

UNA RELACION: es maestro de Platón

Precisamente a la luz de estas categorías podemos ahora entender la frase de Aristóteles:

"El ser se dice en muchos sentidos"

2) ANALISIS ESTRUCTURAL DEL SER: MATERIA Y FORMA

Pero si **"el ser se dice en muchos sentidos"**, ¿qué relación existe entre estos diversos sentidos? ¿Son ellos equívocos, es decir, totalmente diferentes? La respuesta de Aristóteles es que su relación es **análoga**, tienen en común una **analogía de atribución**: el ente (ser) primario, propiamente dicho, es el de la sustancia. Este es el sujeto del que se predicán todos los demás entes (seres), sin ser él predicado de los demás. Así por ejemplo decimos "este perro es blanco" pero no decimos "este blanco es perro". Así pues, sólo la sustancia es ente en sentido formal y estricto; todo lo demás tiene entidad por analogía con la sustancia. El ente en cuanto tal es la sustancia (*ousía*).

Por ello el significado filosófico de sustancia (*ousía*) consiste, más allá de su inclusión en las categorías, en mostrar la estructura radical de la realidad.

Sustancia es sustrato: lo substantive del ser, y desde ahí se concibe la estructura de lo real.

La sustancia es el sujeto último de toda predicación: no puede predicarse de otro ni existe en otro. Existe en y por sí, separada; sólo ella tiene esencia y, por tanto, definición. Por ser sujeto último determinado **la sustancia está separada**.

El carácter más profundo de la realidad, aportado por la sustancia (*ousía*), es **la subjetualidad**; desde ella se configura la concepción aristotélica de la realidad, cuyo núcleo entitativo es:

- * **sujeto de atribución** (predicados)
- * **sujeto de inhesión** (notas reales que le son propias).

Pero la sustancia (*ousía*) es, también, el ser concreto, singular, sujeto que recibe sucesivamente atributos contrarios.

Cuando una sustancia cambia puede distinguirse en ella **dos formas fundamentales de cambio**: el sustancial y el accidental.

1. El cambio o movimiento sustancial es aquel en el que la acción del agente produce la aparición o pérdida de una forma sustancial. Puede ser a su vez:

- * **Generación**, es el paso del no-ser al ser relativo.
- * **Corrupción**, es el paso del ser al no ser relativo.

2. El cambio o movimiento accidental es aquel en que la acción del agente produce la aparición o pérdida de formas accidentales. Puede ser a su vez:

- * **Traslación**: la forma es un lugar en el espacio.
- * **Cualitativo**: la forma son cualidades sensibles en el mismo cuerpo
- * **Cuantitativo**: las formas son cantidades sensibles en el mismo cuerpo.

a) LA SUSTANCIA COMO SUJETO DEL CAMBIO: CAMBIO ACCIDENTAL

Para escapar de las **dificultades físicas** emanadas de la teoría de Parménides, Aristóteles recurrió a la distinción entre materia y forma. Esta distinción la expone en el libro I de la *Física*.

La dificultad con que tropezó Parménides y su escuela, que les condujo a la negación de la existencia del cambio y del devenir y a la afirmación del ser, la formula Aristóteles en su *Física* del modo siguiente:

"Necesariamente, dicen, lo que se hace proviene o del ser o del no ser; ahora bien, lo uno y lo otro es igualmente imposible. En efecto, no es el ser lo que puede hacerse o llegar a ser, puesto que ya lo es; y del no ser no puede provenir nada" (*Física*, I 8, 191 a 27-31).

De lo cual concluyeron que nada puede nacer ni perecer.

Aristóteles examina esta dificultad intentando establecerla posibilidad del movimiento en general, mostrando que **es**, y definiendo **lo que es**.

Para ello parte de una observación muy general que parece haberse impuesto a los físicos. Todo cambio se realiza entre dos términos, uno inicial y otro final, uno de partida y otro de llegada, y esos dos términos tienen que ser siempre de algún modo opuestos; por ejemplo, lo alto y lo bajo, lo de delante y lo de atrás, lo caliente y lo frío. **Así, el cambio se efectúa siempre entre dos contrarios.**

De este modo, no puede cualquier cosa provenir de cualquier cosa, ni resolver en cualquier cosa, sino que siempre un contrario proviene de su contrario (lo blanco de lo negro) y se resuelve en su contrario. De un músico al que sus cabellos se han vuelto blancos, no se dirá que de músico se ha hecho blanco; se ha hecho blanco de moreno que era; y es accidental que al mismo tiempo que moreno fuera músico.

Pero no basta la oposición de contrarios por sí sola para explicar el movimiento, ya que los contrarios no pueden actuar el uno sobre el otro, ni transformarse el uno en el otro. Además de **dos principios contrapuestos**, uno que sirva de punto de partida y el otro de punto de llegada, la explicación del cambio requiere **un tercer principio, el sujeto o supuesto**. Mientras que los principios contrapuestos se sustituyen entre sí, se

sucedan, sin convertirse el uno en el otro a lo largo del cambio, el sujeto permanece, es **el principio permanente del cambio.**

b) EL CAMBIO DESTRUYE Y GENERA SUSTANCIAS: CAMBIO SUSTANCIAL

El análisis anterior referido al cambio accidental, al caso de un sujeto que recibe un atributo que no tenía anteriormente (cantidad, cualidad, lugar), **¿se aplica solamente al cambio de los accidentes o también al cambio en virtud del cual se produce un nuevo sujeto, un ser propiamente dicho, una sustancia?**

Aristóteles cree que el mismo análisis es válido para cualquier clase de generación, de modo que **no hay nunca generación de la nada:**

"Hay siempre algo que sirve de sujeto, de lo cual proviene el ser engendrado; así, las plantas y los animales nacen de una semilla"

Y lo muestra inmediatamente con **un conjunto de ejemplos:**

"Los seres que son engendrados absolutamente son producidos los unos por cambio de figura, como la estatua a partir del bronce; los otros por adición, como los vivientes al crecer; los otros por sustracción, como al Hermes se lo saca de la piedra; otros por composición, como la casa; y otros, finalmente, por alteración, como aquellos que resultan de la conversión de una materia" (*Física*, 190 b 3-9).

La finalidad de esta enumeración tanto de producciones de la técnica humana como de productos naturales, es mostrar que, en general, toda generación, toda producción de una sustancia, no menos que la aparición de un accidente, se efectúa a partir de un sujeto.

c) LA DOCTRINA HILEMORFICA

Si no hay generación sin sujeto preexistente, todo ser engendrado aparecerá como **un compuesto**, en el cual se podrá distinguir:

* **FORMA: lo que ha llegado a ser:** hombre, casa, estatua.

* **SUJETO: lo que se ha hecho esto o aquello.**

Pero el sujeto no ha podido hacerse esto o aquello, recibir tal o cual forma, sino porque se hallaba antes **desprovisto de ella:**

"el bronce no se ha hecho estatua, no ha tomado la forma de la estatua, sino porque era anteriormente informe; los materiales que han sido ordenados para construir la casa, lo han sido porque anteriormente estaban en desorden; la madera o el mármol de que se ha sacado la figura de Hermes estaba antes sin figura".

Por ello, Aristóteles concluye que **la explicación de la generación, de la producción de las sustancias, supone tres principios: el sujeto, (o sustrato), la forma y la privación de ella.**

Toda sustancia sensible, toda cosa engendrada, es un compuesto de materia y forma.

1. LA MATERIA. La materia es aquello de lo cual está hecha una cosa y en lo cual se resuelve, es aquello de donde viene sacada por la generación y en lo que vuelve a caer por su destrucción. Sólo las cosas sensibles, sujetas a nacer y perecer, tienen una materia:

"No de todas las cosas hay materia sino de aquellas que vienen generadas y cambian las unas en las otras. Por el contrario, las que no padecen ningún cambio, sino que son o no son, de ellas no hay materia" (*Metafísica*, H 5 1044 b 27-29).

Al sujeto o sustrato lo denomina ordinariamente Aristóteles con el nombre de materia, designando el sustrato absolutamente amorfo del que todos los seres se hacen. Es el sustrato del devenir, la condición de todo cambio, pero, como tal no puede ser producto del cambio; está sustraída a la generación y la corrupción; es inengendrada e indestructible.

La materia es concebida por Aristóteles partiendo de la relación que los objetos fabricados guardan con los materiales de que se hacen. **Su idea de materia prima es pues la de un sustrato absolutamente indeterminado de todos los seres.**

"La naturaleza que sirve de sujeto, no es concebible más que por analogía. Lo que es a la estatua el bronce, a la cama la madera y a los objetos que tienen forma los materiales informes antes de haber recibido la forma, he ahí lo que es ella respecto de la realidad, del objeto determinado, del **esto** y del ser" (*Física*, 191 a 8-14).

Esta idea de materia prima permite a **Aristóteles resolver la aporía que había llevado a Parménides** y a sus seguidores a negar el cambio, el devenir, al decir que el ser no puede provenir ni del ser ni del no ser. La solución resulta clara, si se distingue en el sujeto de la generación lo supuesto y lo opuesto, la materia y la privación:

"Hay que distinguir entre la materia y la privación, la una, la materia, es no-ser **por accidente**; la otra, la privación, es no-ser **por sí**, esencialmente. La una, la materia, es casi un ser, y una realidad en cierto modo; pero la privación no es de ninguna manera" (*Física*, I, 9 192 a 3-6).

2.- LA FORMA. Mientras que **la materia** es aquello de lo que proviene un ser y le es inmanente, aquello de lo cual está hecha una cosa, (el bronce de la estatua) **la forma** es, en la estatua, la figura representada, pero más genéricamente es la determinación esencial, lo que hace que una cosa sea lo que es.

Si **la materia** es **lo que** ha venido a ser esto o aquello a causa de la generación, **la forma** es esto o aquello que ha venido a ser, pero el eso o aquello considerado en su esencia: no el objeto resultante, que es el compuesto de la forma y materia, sino lo que ello tenía que venir a ser para ser actualmente lo que es: **lo que ello había de ser.**

3.- EL AGENTE. "Todas las cosas que vienen a la existencia se hacen por la acción de algo, a partir de algo, y llegan a ser algo" (*Metafísica*, Z, 7, 1032 A 13-14).

A la distinción entre la materia y la forma, se agrega aquí la consideración del agente o de la causa motriz, de donde se saca el origen del movimiento.

"En este sentido el autor de una decisión es causa, y el padre es causa de su hijo, el medio de la curación, y más generalmente el agente es causa de la obra" (*Metafísica*, D, 2, 1013, a 29-32).

Por estos ejemplos se ve que la intervención del agente se requiere tanto en la generación natural (el padre es causa del hijo) como en la producción artificial, en las operaciones de la naturaleza no menos que en las obras de arte. En uno y otro caso el devenir presupone igualmente una materia:

"Todas las cosas que vienen a la existencia, tanto por naturaleza como por arte, tienen una materia; efectivamente, es posible que cada una de ellas sea o no sea; ahora bien, esa posibilidad es en cada una de ellas, la materia" (*Metafísica*, Z, 7, 1032 a 20-22).

La materia se caracteriza aquí como posibilidad indeterminada, como virtualidad, como potencia. Pero la realización de lo que está en potencia (la estatua en el bronce o en el mármol, el hijo en el útero materno) exige el concurso de la forma; y procurar la forma es el papel del agente.

4. LA CAUSA FINAL. La causa final es la cuarta clase de las causas distinguida por Aristóteles, después de la materia, la forma y el agente.

"En último lugar la causa se entiende en sentido de fin es decir, **aquello con miras a lo cual**; en este sentido, la salud es causa del paseo. En efecto, ¿por qué se pasea? Diremos que por la salud, y por medio de esta respuesta creemos haber dado la causa. Del mismo modo, todo lo que es intermediario entre una causa motriz y el fin (es decir, toda la serie de los medios), por ejemplo, esos medios de lograr la salud que consisten en el enflaquecimiento, la purga, las medicinas, los instrumentos terapéuticos, son otros tantos medios que se utilizan con miras al fin" (*Física*, II, 3, 194 b 32-125 a 2).

Los medios se atan a la causa motriz, término inicial de la realización; pero la verdadera causa es el fin, la forma que está presente en el espíritu del agente, y que es término inicial de la reflexión que descubre los medios.

Por eso se explica la observación de Aristóteles según la cual la forma, la causa final y la causa motriz se reducen casi siempre a la unidad. **La forma o esencia y la causa final son sólo uno.** En la construcción de una causa, la noción de un recinto capaz de proteger cuerpos y bienes es la forma o esencia de la casa en acto, por oposición a los materiales (madera, piedra y ladrillo), que son la casa en potencia; pero esta noción es también el objeto ideal sobre el cual se ejerce la reflexión teológica, el punto de partida de la intención, o, lo que es lo mismo, la causa final; y por análisis de este objeto ideal, de la forma o la esencia, es como se descubre el término inicial de la realización, que servirá de causa motriz. Los tres aspectos propiamente activos de la causalidad, en contraposición a la materia, cuya función es pasiva, se reducen, por tanto, a la forma.

2) ANALISIS DINÁMICO DEL SER: ACTO Y POTENCIA

Aristóteles introdujo en su filosofía los términos *enérgeia* (acto) y *dynamis* (potencia) para explicar el movimiento en tanto que devenir.

El movimiento como cambio en una realidad necesita tres condiciones las cuales parecen ser al mismo tiempo principios: la materia, la forma y la privación. Pero el cambio no sería inteligible si no hubiera en el objeto que va a cambiar una potencia de cambiar. Su cambio es el paso de una potencia o potencialidad a un estado de acto o actualidad. Este paso se lleva a cabo por una causa eficiente, la cual puede ser externa (en el arte) o interna (en la naturaleza del objeto).

El cambio consiste en llevar a cabo lo que existe potencialmente en cuanto existe potencialmente (*Física*). En este “llevar a cabo” el ser pasa de la potencia de ser algo al acto de serlo; el cambio es paso de la potencia a la actualidad.

Aunque la contraposición entre potencia y acto en Aristóteles es muy similar a la contraposición entre materia y forma, **no pueden equipararse**. La forma es la esencia o uno de los aspectos de la esencia de su ser, en cambio el acto incluye una cierta operación. Cuando esta operación culmina tenemos la entelequia.

Definiciones de acto:

1. Acto es la realidad del ser, de tal modo que el acto es lógicamente anterior a la potencia. Sólo a base de lo actual puede entenderse lo potencial.
2. El acto determina ontológicamente el ser, siendo de este modo a la vez su realidad propia y su principio.
3. El acto es lo que hace ser a lo que es.

Aristóteles cayó en la cuenta de que ninguna de las tres definiciones resultaba suficiente, por lo que **presentó la idea de acto con ejemplos**:

“El acto es la existencia de un objeto, pero no del modo como lo hemos expresado por la potencia. Decimos, por ejemplo, que **Hermes** está en potencia en la madera, y la **semilínea** en la línea completa, porque de ella puede ser extraída. Llamamos también **sabio** en potencia a quien ni siquiera especula, con tal que posea la facultad de especular; el estado opuesto en cada uno de estos casos existe en acto” (*Metafísica*).

“El acto será, pues, como el ser que **construye** es el ser que tiene la facultad de construir; el ser **desvelado**, al que duerme; el que **vela**, al que tiene los ojos cerrados pero posee la vista; lo que ha sido **separado** de la materia, a la materia; lo que es **elaborado** a lo que no es” (*Metafísica*).

Los primeros términos de las series del texto son actos, los segundos potencias.

Si se pregunta a Aristóteles por qué no define estrictamente los términos “acto” y “potencia” contestará que “no hay que definirlo todo, pues hay que saber contentarse con comprender la **analogía**”.

Estas comparaciones hay que entenderlas en relación con el problema del cambio. ¿Cómo concebir el ser como ser que cambia? Si hay cambio ha de haber algo que posea **una propiedad** o se halla en **un estado** y puede poseer **otra propiedad** o pasar a **otro estado**. Cuando eso ocurre, la posterior propiedad o el último estado constituyen **actos** o **actualizaciones** de una previa potencia.

Esta potencia no es cualquiera. Así por ejemplo un hombre no es potencialmente una vaca, pero un niño es potencialmente un hombre, pues de lo contrario seguiría siendo siempre un niño. El hombre es, así, la actualidad del niño. Una cosa negra es potencialmente blanca porque puede llegar a ser blanca. El paso de lo que es en potencia a lo que es en acto requiere ciertas condiciones: estar previamente en potencia **de** algo y no de otra cosa. Puede decirse que además de una cosa que es blanca y de una cosa que es negra hay **algo** que no es ni blanco ni negro, sino que llega a ser blanco. Si se admitiera solamente el ser, en tanto que actual, nada podría convertirse en nada. El enunciado “esta cosa llega a ser blanca” carecería de sentido al menos que se suponga que el enunciado “esta cosa puede llegar a ser blanca” sea verdadero.

Aunque haya seres en potencia y seres en acto, ello no significa que potencia y acto sean ellos mismos seres. Pueden definirse, por tanto, **como principios de los seres o principios complementarios de los seres**. Pero estos principios no existen separadamente al modo de las formas platónicas, sino que se hayan incorporados en las realidades (con excepción del Acto Puro).

Más allá de esta definición Aristóteles entiende en **acto al menos de dos maneras**:

1. El acto es “el movimiento relativamente a la potencia”. Esta noción tiene aplicación sobre todo en la física
2. El acto es “la substancia formal relativamente a alguna materia”. Esta noción tiene aplicación sobre todo en la metafísica.

3) ANALISIS TELEOLÓGICO DEL SER: LA FINALIDAD

"Todo agente obra por un fin"

Nos dice Aristóteles que las cosas que vienen a la existencia tienen tres modos de ser generadas o producidas:

- * por naturaleza
- * por arte
- * por casualidad, espontáneamente.

Esta distinción de tres clases de generación o de producción significan tres principios del devenir o llegar a ser:

- * el natural
- * el artificial
- * el espontáneo

a) LA NATURALEZA. La filosofía de Aristóteles se opone a los que reducen la naturaleza a un mecanismo ciego (los mecanicistas).

Para los mecanicistas todo lo que resulta provechoso o bueno no tiene por qué considerarse un fin, la realización de una intención. La lluvia que hace germinar el grano hace también que se pudra en la era de trillar. Son efectos de una causalidad puramente mecánica. Igualmente la adaptación de ciertos órganos a su función respectiva (los dientes incisivos para cortar, los molares para aplastar) no son muestras de una finalidad, sino una coincidencia feliz.

Aristóteles rechaza las explicaciones de los mecanicistas. Para él la adaptación biológica no puede resultar de coincidencias accidentales, de un azar feliz, pues el accidente favorable es excepcional y la adaptación biológica constante, es decir, se repite en infinidad de ejemplares, en todos los individuos de la misma especie.

La reproducción regular del tipo específico en la generación de los vivientes es la prueba más evidente de la finalidad.

“Decimos que hay finalidad allí donde vemos que hay un término final hacia el cual tiende el movimiento si nada se lo impide” (*Sobre las partes de los animales*)

El término final no siempre es un fin, pues la muerte es el término de la vida, pero no es su meta. El fin de la generación es el desarrollo perfecto del adulto; es esta **perfección** lo que se designa con el nombre de *telos*, finalidad, fin, causa final, *el para qué lo cual*.

Así ocurre con los procesos biológicos. La conservación de la forma, la perpetuación de la especie, más allá de que los individuos perezcan, ese es el fin de la generación y de la vida.

b) EL ARTE. Por su carácter finalista los procesos naturales están emparentados con las operaciones del arte. **En la naturaleza como en el arte se da una adaptación de los medios a los fines.**

“En todos los casos en que algún fin, es con miras a ello como se hace las sucesión de los medios. En consecuencia, la manera como se hace una cosa es también el modo como la produce la naturaleza; y la manera como nace ella naturalmente, es también la manera como se la hace, si nada lo impide. Ahora bien se la hace con miras a un fin; en la naturaleza, por tanto, nace asimismo con miras a un fin. Por ejemplo, si la casa fuese el resultado de una generación

natural; su generación se realizaría del mismo modo que por el arte (es decir, por los mismos medios); y si los seres naturales no estuviesen solamente nacidos por la naturaleza, si pudiesen hacerse también por el arte, éste los produciría del mismo modo que la naturaleza y, por lo tanto, subordinando los medios al fin” (*Física, II*)

Lo que impide afirmar de ordinario la finalidad de los procesos naturales, aunque sean regulares, es que no van precedidos por esa **fase de deliberación** en la cual el agente de la producción artificial toma conciencia de la finalidad de sus operaciones.

Es frecuente también **que el arte “corra en ayuda de la naturaleza”**, para llevar a su acabamiento ciertas operaciones que por sí sola es impotente para realizar. Así ocurre con la agricultura, la medicina, la educación, las artes que colaboran con la naturaleza y la prolongan, habiendo otras artes que la imitan. Pero esa continuación, colaboración o imitación no serían posibles si la naturaleza y el arte no fuesen dos formas de una misma actividad: la finalista o teleológica.

Lo que caracteriza, por tanto, al arte y a la naturaleza no es la deliberación, sino su finalidad, la adaptación de los medios a los fines, la determinación de la serie de los antecedentes por la forma que debe realizarse o también la determinación de las partes por el todo.

La finalidad en el arte supone que el objeto que debe realizarse esté antes representado en una conciencia como representación anticipada del fin y reflexión que descubre los medios. La obra de arte tiene que ser realizada en una materia a la cual el **agente es exterior** o extrínseco. Sin embargo, en la generación natural, en el desarrollo del germen y crecimiento del ser vivo, el principio organizador es **intrínseco o inmanente** a la materia que informa.

El arte, por tanto, es un principio de organización exterior, que actúa en otro ser; la naturaleza es un principio inmanente que actúa en el sujeto mismo en que reside.

c) LA CASUALIDAD.

Del mismo modo que hay fallos en la finalidad del arte puede haberlos también en la finalidad natural. El escritor comete faltas en su escritura y el médico administra equivocadamente una medicina. Lo mismo le pasa a la naturaleza. La naturaleza puede errar en su objeto y la generación en vez de reproducir exactamente el tipo del que engendra, se desvía de él. Así nacen los monstruos.

El nacimiento de los monstruos se explica por el hecho de que la forma que porta el esperma desprendido del engendrador no domina perfectamente la materia suministrada por la hembra. El monstruo es un ser inacabado, informe, mal logrado. La monstruosidad es contra natura, si por natura se entiende la forma y si se caracteriza la generación natural por la repetición regular del tipo específico. Pero el nacimiento de los monstruos es también natural, resultado de las propiedades naturales de la materia, cuyas potencias no ha logrado someter la actividad organizadora de la forma.

d) EL MODELO BIOLÓGICO DEL MUNDO

Aristóteles no se limitó a utilizar sus conceptos para la explicación de los seres vivos, sino que **lo fue extendiendo progresivamente a la totalidad del mundo físico**. De este modo, las nociones de materia, forma, potencia y acto, y sus complejos teóricos dependientes (definición por género próximo y diferencia específica, teoría de las cuatro causas, teleologismo natural, etc.) vieron ampliarse el universo de su discurso y acabaron aplicándose a los cuerpos inanimados, a la divinidad, a los seres humanos y a la totalidad del cosmos, con las consiguientes dificultades e imprecisiones.

Uno de los elementos esenciales al modelo biológico de explicación aristotélica es la cuestión de la causa final y la finalidad en el mundo natural:

"... a quien vaya siguiendo poco a poco en esta observación, acabará por parecerle que también en las plantas se verifican cosas que tienen una clara orientación teleológica; por ejemplo, que las hojas nacen con el fin de cubrir y proteger los frutos. Por tanto, si la golondrina hace un nido natural y teleológicamente, y natural teleológicamente teje la araña su malla, y brotan igualmente de las plantas sus hojas para proteger los frutos, y las raíces no se desarrollan hacia arriba, sino hacia abajo, para buscar allí su alimento, es evidente que existe una teleología y una causa final en los seres que produce la Naturaleza y que existen naturalmente" (*Física*, 199 a, 20).

Las partes de los animales parecen estar hechas "para" cumplir una determinada función anatómica y fisiológica; los mecanismos motores parecen "responder" al tipo de hábitat y estar configurados según la comida de la que se nutre la especie. Todo ello permite concluir la existencia de un fin (*telos*) inherente, no sólo a las distintas especies, sino también a las diversas partes y organismos de cada animal. Con lo cual la naturaleza aparece caracterizada por su teleologismo inmanente. Puesto que para cada ser concreto la forma o estructura constituye a un ser como tal ser y lo diferencia de los demás, la finalidad de este ser consistirá en llegar a realizar plenamente la forma que le corresponde de acuerdo con su especie; en otras palabras, "la figura y la forma son la causa final".

4) ANALISIS TEOLÓGICO DEL SER: DIOS

Hasta Aristóteles la filosofía se había ocupado poco de los dioses con rigor intelectual ya que los dioses no habían entrado de una manera expresa, formal y elaborada en la arquitectura filosófica de los presocráticos y del propio Platón. Con Aristóteles se incluye en Occidente el tema de Dios entre los contenidos sobre los que se especula.

Aristóteles parte del carácter dinámico y cambiante del mundo y la vinculación del conocimiento a la realidad sensible. **Parte del ser para preguntarse qué es el ser en su totalidad y en su significado y buscar el orden del mundo.** La pregunta por el origen del ser, que en Platón está en conexión con su teoría de las ideas trascendentes, se convierte en Aristóteles en una interrogación sobre el ser de los entes.

Surge así la metafísica como ciencia del ser en cuanto tal y la filosofía como extrañeza ante el hecho de que las cosas son, cuyo origen y significado necesitan una explicación.

Sin embargo, también Aristóteles se mueve en un marco de conocimiento que está determinado por la necesidad y establece una conexión entre la teología y la cosmología, entre la teología y la ontología, en cuanto que **Aristóteles busca las causas y principios del ser y hace de Dios el fundamento.** Aristóteles radicaliza la trascendencia divina y su separación del mundo sensible.

Fue Aristóteles el primero en acuñar **el término 'teología'** para denominar, dentro de su metafísica, la ciencia absolutamente primera, que tiene por objeto los seres a la vez separados e inmóviles. Pero como lo divino está presente en estas naturalezas, la teología o filosofía teológica resultó ser para Aristóteles la más elevada entre todas las ciencias elevadas, es decir, entre todas las ciencias teóricas. **La Teología aristotélica caracteriza a Dios, el *Theós*, como motor inmóvil, causa del ser, pensamiento que se piensa a sí mismo y acto puro.**

1. El *Theós* es motor inmóvil. Aristóteles concibe el *Theós* como la más noble y suficiente de las sustancias, la sustancia más perfecta. Por esta razón a la ciencia del ente en cuanto tal que es la sustancia, puede llamarse también teología, saber de la sustancia más perfecta. En la Naturaleza las sustancias están en constante movimiento de generación y destrucción en un movimiento tendente a constituirse como sustancias, es decir, a realizar su naturaleza propia. Esta tendencia emerge de la naturaleza de cada una de ellas; pero se pone en acto como tal tendencia o aspiración, por la acción del *Theós*, supremo bien. Ahora bien: este *Theós* no ha producido las cosas, ni el movimiento que suscita es una aspiración de las cosas hacia Dios, sino una aspiración de cada cosa a ser en acto lo que por naturaleza puede y tiene que ser. Y ésta es la aspiración que el *Theós* suscita, sin acción ninguna por su parte, como **el objeto del amor y del deseo mueve sin ser movido.** Aristóteles pensó, por tanto, que el *Theós* como sustancia suprema era el motor inmóvil del cosmos.

2. El *Theós* aristotélico es también causa del ser. Dios es para Aristóteles el momento absoluto que exige la propia variación del universo. Puesto que el cambio se ofrece al hombre griego como algo esencialmente necesitado de principio y de terminación, de *arkhe* y de *télos*, el concepto griego de naturaleza conlleva que la movilidad de esa misma naturaleza se repliegue sobre sí misma y adquiera un punto final de apoyo en el *Theós*, en Dios. Por ello **como causa del ser el Dios aristotélico no produce las cosas sino que hace que la Naturaleza las produzca, poniéndola en movimiento.**

3. El *Theós* aristotélico es pensamiento que se piensa a sí mismo. De la frase de Parménides: 'es lo mismo el ser y la visión de lo que es', arranca todo el pensamiento griego. Por eso, el momento absoluto del universo, el Dios que Aristóteles pedía para dar a aquél un carácter definitivo y sustantivo, envuelve en sí al pensar en forma de pura actualidad; es un pensamiento que se piensa a sí mismo. **Por ser el *Theós* la sustancia absolutamente independiente de todas las demás es un acto que es la pura actividad actual.** Y esta actividad es por ello mismo **la perfección absoluta.** Su actividad no puede consistir en perfecciones como la justicia, la magnanimidad o la valentía porque ello supondría que el *Theós* necesitaría de otras cosas. "Y, sin embargo todos afirmamos que los dioses viven y son pura actividad actual. Por tanto, ¿en qué otra cosa podría consistir (su vida) sino en *theoría*? Por consiguiente, la actividad divina no puede ser sino teórica" (*Metafísica*). Y esta *theoría* es a su vez pura; no depende de ningún objeto conocido que fuera ajeno al *Theós*. Esta vida es la que confiere al *Theós* su perfecta felicidad, porque la felicidad consiste en la consumación del acto de la actividad. **En su teoría el *Theós* es absolutamente perfecto y feliz con una vida que 'es siempre'.** El hombre tiene también esa actividad teórica, pero 'para nosotros sólo por corto tiempo' (*Metafísica*).

4. El *Theós* es acto puro. De Aristóteles deriva la idea de que Dios es puro acto, *enérgeia*. Puro significa que no tiene en su naturaleza nada que le lleve a desplegarse, como acontece en los seres finitos, sino que es un acto subsistente. El término-acto como designación del ser significa actualidad y entonces se concibe a Dios como una *actualidad pura y perfecta, es decir, como un ente en quien no hay potencialidad ni virtualidad de ninguna especie*, ni física ni metafísica. Es un ente cuyo ser no es metafísicamente defectivo. No le falta nada en la línea del ser.

De la filosofía griega clásica surgió una teología de la necesidad que encerrará en su sistema a Dios, al mundo y al hombre con grandes **consecuencias para la posteridad de la cultura occidental.**

La imagen de la divinidad se definirá en términos de necesidad, inmutabilidad e impasibilidad. Así se llega a Dios en conexión con el mundo y se le entiende como su **causa fundante y originante, ordenadora y explicativa del sentido del mundo.** Pero ese Dios es trascendente al mundo estará **infinitamente separado de él y no podrá ser afectado por el cosmos ni por el devenir de la historia.**

De ahí saldrán las concepciones de Dios de los filósofos como un **Ente infinito, lo que es en sí y por sí se concibe**, El **Absoluto**, el **Principio** del universo, el **Primer motor**, la **Causa primera**, el **Espíritu universal**, la **Razón universal**; el **Bien**, el **Uno**, lo que está más allá de todo ser, el fundamento del mundo y hasta el propio mundo entendido en su fundamento, la finalidad a que todo tiende, etc.

D) LA PSICOLOGÍA DE ARISTÓTELES: SOBRE EL ALMA

El concepto de alma en el pensamiento griego está vinculado a dos tipos de hechos distintos aunque en cierta medida relacionados entre sí: **a la vida**, de un lado, y **al conocimiento intelectual** de otro. En el primer caso el alma se nos presentaba como el principio de vida, aquello en virtud de lo cual un ser vivo está vivo. En el segundo caso el alma vendría a entenderse como el principio de conocimiento racional, es decir, algo distinto del hombre frente al animal. Decíamos allí cómo estas dos maneras de entender el alma pueden ser denominadas respectivamente concepción aristotélica y concepción platónica del alma. Vimos que en la concepción platónica el alma era el principio de conocimiento intelectual. Veamos ahora qué significa el alma como principio de vida en la antropología de Aristóteles.

El pensamiento de Aristóteles sobre el alma **evolucionó a lo largo de su vida**. Al parecer, en su primera etapa hizo suya la concepción dualista y platónica de las relaciones cuerpo y alma: el alma preexiste al cuerpo, lleva una vida que está en oposición a su esencia propia y solamente liberándose del cuerpo el alma pone fin a esta doble existencia puede continuar su verdadera vida.

Pero **el pensamiento último y maduro de Aristóteles** sobre el alma se encuentra en su tratado *Acerca del alma*. En él comienza exponiendo y criticando las doctrinas de sus predecesores. En una crítica general argumenta que los que se han preocupado del alma solamente han examinado el alma humana, olvidando que también hay un psiquismo animal, en correspondencia con su grado de organización. Particularmente va pasando revista a las insuficiencias en la concepción del alma de órficos, pitagóricos e hilozoístas (Tales).

1. PUNTO DE PARTIDA

Aristóteles adopta **un doble punto de partida**.

Por una parte, los análisis realizados en sus anteriores tratados, en concreto en la **Metafísica**, sobre los distintos **géneros de ser** y sobre la composición hilemórfica.

Por otra, un hecho de experiencia: en la naturaleza todos los seres son compuestos, es decir, siempre podemos distinguir una multiplicidad de elementos materiales integrados en una composición, y la forma o estructura que unifica e integra estos elementos en a unidad de un organismo vivo o de un objeto fabricado por el hombre. La diferencia está en que en el caso de los seres naturales el principio de información es intrínseco, mientras que en el caso de los objetos fabricados por los hombres, el principio de información es extrínseco.

Toda multiplicidad de elementos de cualquier tipo que sea que entre a formar parte de una composición, es **materia**. Para Aristóteles la materia es la función de estar integrada en una composición. Por eso la materia es algo **relativo**. Como vimos, la materia es incognoscible y solamente puede inferirse a partir de la analogía con las transformaciones de la materia sensible.

La multiplicidad que entra en una composición es completamente incapaz por sí misma de darse su propia composición, su propia forma o estructura. El principio informador es distinto de la multiplicidad que integra.

La materia integrada se halla en **potencia** con relación a la estructura que la integra. Ella no se da a sí misma la información sino que la recibe. El principio de información es el que hace de lazo de unión. Por eso Aristóteles lo llama **acto**, que realiza la finalidad propia del programa, del plan o de la idea rectora, **entelequia**.

2. EL CUERPO.

Aristóteles llama cuerpo (*to soma*) a la materia integrada en un organismo viviente, constituyendo un cuerpo, un cuerpo vivo, eso que todo el mundo considera como una sustancia.

Con la palabra cuerpo se designa dos cosas totalmente distintas:

1) **En sentido popular** es el individuo concreto existente a quien se señala con el dedo: es un cuerpo, una sustancia, una totalidad orgánica.

2) **En sentido filosófico** es la materia que entra en la composición o constitución de ese compuesto que es el organismo o el cuerpo vivo: composición de esa totalidad.

Desde el comienzo del libro segundo de su *Acerca del alma*, Aristóteles llamará cuerpo (*soma*) al sustrato que entra a formar parte de la composición orgánica o cuerpo vivo, es decir, la materia.

3. LA DEFINICIÓN DE ALMA

Aristóteles da en el tratado *Acerca del alma* tres fórmulas para definir el alma, que suponen una progresión en su elaboración:

1.- Puesto que el ser viviente es una sustancia corporal se puede distinguir en él una materia y una forma. Lo que hace de él un ser viviente es **la forma**, mientras que el **sujeto la materia** susceptible de recibir la vida es el cuerpo. Dirá por ello que:

"el alma es la esencia o la forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia (*Acerca del alma*, II, 412 a).

2.- La materia es la potencia, la forma es e acto, o también la perfección, el acabamiento, **la entelequia**. El alma es aptitud más bien que actividad en ejercicio; subsiste durante el sueño, cuando el ser viviente suspende la mayor parte de sus actividades. Corresponde a la función más bien que al ejercicio y por tanto es potencia segunda. Aristóteles dirá por ello que:

"el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia" (*Acerca del alma*, II, 419 a).

3.- Veamos en el cuerpo vivo uno de sus órganos. "Si el ojo fuese un ser viviente, la vista sería su alma", dice Aristóteles. La vista es la función, actividad en ejercicio; y es la función la que determina la estructura del órgano, de la misma manera que el uso al cual se destina un instrumento determina su forma, su configuración; así por ejemplo el hacha tiene la forma que necesita para cortar. En la naturaleza, como en el arte, es la finalidad, la función lo que determina la forma de los instrumentos, de los útiles, de los órganos; es el fin el que exige los medios; la materia está informada por los fines.

Un cuerpo viviente está compuesto de partes cuya estructura está determinada por las exigencias de ciertas funciones y el alma es el conjunto de funciones que es capaz de realizar el organismo; se dice que está organizado, constituido de partes, que son instrumentos u órganos para determinadas funciones. Así organizado posee la vida en potencia, de ahí que la fórmula definitiva de alma dada por Aristóteles de alma sea:

"la entelequia primera de un cuerpo naturalmente organizado" (*Acerca del alma*, II, 442 b 5-6).

Un cuerpo vivo, un organismo del que se haya retirado el alma, no es ya un organismo, como una estatua o una pintura no es tampoco un hombre. El alma y el cuerpo no son, por consiguiente, dos sustancias distintas; son ambos una sola y única sustancia, forma y materia. El cuerpo organizado es el ser viviente en potencia; el alma es la forma por la cual se constituye el ser viviente en acto.

4. LA RELACIÓN DEL ALMA CON EL CUERPO

No existe problema alguno en Aristóteles en cuanto a las relaciones entre el alma y el cuerpo, ya que el cuerpo vivo es la misma alma en cuanto informa una materia. El famoso problema de las relaciones entre alma y cuerpo no aparece más que cuando, a consecuencia de un error de análisis, creemos ver dos cosas o dos realidades donde

solamente hay una. Existe una composición evidente entre alma y materia para constituir un cuerpo, pero no entre alma y cuerpo:

"Es el alma la que mantiene, la que hace posible la unidad con el cuerpo, la que asegura su consistencia. Cuando ella se va el cuerpo se disipa y se corrompe" (*Acerca del alma*, I, 5, 411 b).

No es exacto decir que el cuerpo se descompone, ya que desde el momento en que el hombre o el animal muere, no existe en absoluto cuerpo. No es el cuerpo el que se descompone, sino la materia que había sido informada. El cuerpo inanimado, no informado, y los órganos privados de información no son ya ni cuerpo ni órganos.

5. LA VIDA, EL ALMA Y SUS FACULTADES.

Aristóteles realiza un doble análisis de los seres vivos:

1. Un análisis estático. Las observaciones aristotélicas en su estudio de los animales le llevaron a distinguir en éstos (ver lo tratado en el *Tratado sobre el alma*) unos elementos comunes distribuidos de manera distinta, es decir, un mismo "material" (*hylé*) con estructuras (*morfaí*) diversas. ¿Cual es, pues, la esencia de los seres vivos? Poseer un "alma" tal que configure sus cuerpos como organismos estructurados de un determinado modo para cada especie distinta. Alma y cuerpo son dos caras de una misma moneda, como lo son la materia y la forma (estructura) en que se articula. Cuando un ser vivo muere, el animal conserva aparentemente todos sus miembros igual que antes, pero le falta el principio fundamental de la vida: que los miembros se muevan como unidad estructurada. Con la muerte, cada órgano deja de estar vinculado al todo, se disgrega la estructura común y, por fin, se corrompe y descompone. Lo que desaparece es aquella forma corporal única, de donde se desprende que "parece más bien ser el alma la que mantiene el cuerpo unido, pues cuando aquélla se separa, éste se desintegra y se disipa" (*Sobre el alma*, 411, b, 5). Por consiguiente, el cuerpo y el alma no son más que una sola entidad; se trata de términos sinónimos a la materia y a la forma. De ahí la definición clásica del alma como forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia.

2. Un análisis dinámico. ¿Qué esencia tienen los seres vivos como para que de una bellota surja una encina, de un huevo un lagarto o del semen un hombre?, ¿cómo debe estar constituida la bellota, el huevo o el semen para devenir encina, lagarto u hombre? Si la bellota fuera "totalmente" bellota, si no hubiera un resquicio en su modo de ser que la hiciera tender a algo distinto de lo que es, nunca podría transformarse en encina; y lo mismo en cuanto al huevo o el semen. Luego es preciso que la bellota tenga cierta tendencia (potencialidad) a abandonar su configuración actual (acto) y adoptar otra nueva. Hay que admitir en todo ser vivo una estructura **acto-potencial**, es decir, un modo de ser actual que incluya la potencialidad de devenir algo distinto. Con lo cual se explicaría la génesis de los seres vivos, al igual que su destrucción y corrupción.

1º) LA VIDA.

La vida no es otra cosa que el modo de existir propio de los seres que tienen **dentro de sí el principio de su movimiento.**

Los seres vivos, lo mismo que los inertes se componen de materia y forma. Esta forma en virtud de la cual el viviente se mueve, se llama alma. El alma es el principio de la vida; por consiguiente todos los seres vivientes tienen alma. Ahora bien, hay una gradación en las almas correspondientes a los distintos grados de vida.

Los vegetales solo tienen alma vegetativa, que es principio de todos los movimientos que se ordenan a las funciones de nutrición, de crecimiento o desarrollo y de reproducción.

Los animales tienen alma sensitiva, la cual además de las tres funciones vegetativas es el principio del conocimiento sensitivo, sentidos externos y sentidos internos, del apetito que sigue a ese conocimiento y de la facultad locomotiva.

El hombre tiene alma racional, la cual sin necesidad de multiplicar las formas, ejerce las funciones de la vida vegetativa, las de la vida sensitiva, además, goza de entendimiento o razón y de voluntad libre.

2º) EL ALMA HUMANA

El alma humana, siendo única, ejerce **las funciones** de la vida vegetativa, de la vida sensitiva y sus peculiares exclusivas funciones intelectivas. **Las aptitudes o capacidades** que el alma tiene para ejercer dichas funciones se llaman potencias o facultades.

1.- POTENCIAS SENSITIVAS. Las potencias sensitivas que el hombre tiene en común con los animales superiores son tres: cognoscitiva, apetitiva y locomotiva.

a) El conocimiento sensitivo es el que se lleva a cabo por los sentidos. Hay dos tipos de sentidos:

* **Sentidos externos:** solo funcionan en presencia de los objetos sensibles. Son cinco: vista, oído, olfato, gusto, tacto. Hay cualidades sensibles que solamente pueden ser aprehendidas por un solo sentido y las llama **sensibles propios**, como por ejemplo el color, el sonido, etc..., y cualidades sensibles que pueden ser captadas por varios sentidos: las que se refieren a la extensión y el movimiento; Aristóteles las llama **sensibles comunes**.

* **Sentidos internos:** funcionan en ausencia de dichos objetos, exceptuando el sentido común. Los sentidos internos son cuatro: **el sentido común**, que discierne, unifica y coordina las sensaciones de los diversos sentidos externos en un objeto sensible, y además es una especie de autoconciencia rudimentaria que hace darse cuenta de que se siente; **la imaginación o fantasía**, que tiene la función de conservar y reproducir las sensaciones recibidas por los sentidos externos; la **estimativa**, que nos

hace conoce previamente a la experiencia lo que es conveniente y lo que es nocivo para el sujeto; la **memoria**, que evoca y localiza las imágenes de la fantasía en un momento del tiempo pasado.

b) El apetito sensitivo es activo-práctico. Consiste en tender hacia el bien y huir del mal sensibles. El bien y el mal sensibles, dentro de a pura animalidad son el placer y el dolor.

c) La potencia locomotiva consiste en moverse localmente para servir al apetito.

2.- POTENCIAS INTELECTIVAS. A nivel intelectual existen **dos potencias**: la potencia cognoscitiva llamada entendimiento y la potencia apetitiva llamada voluntad.

a) El entendimiento. Frente al innatismo de Platón, Aristóteles afirma que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia. El conocimiento intelectual consiste en la captación de la esencia de las cosas manifestada en su forma mediante **el proceso de abstracción** que realiza el entendimiento agente. Según Aristóteles en el hombre hay dos entendimientos: el entendimiento pasivo o paciente y el entendimiento activo o agente.

* **El entendimiento paciente** es el que entiende; pero como es potencia pasiva necesita recibir las formas inteligibles que le informen y reduzcan al acto de entender lo que ellas representan de los objetos. Ahora bien, las formas inteligibles no existen en sí mismas, como decía Platón, hay que elaborarlas partiendo de los objetos reales y usando de intermediarias las imágenes de la fantasía.

* **El entendimiento agente** es la facultad encargada de elabora las formas inteligibles. El no entiende propiamente, sino que hace las cosas inteligibles para que puedan ser entendidas por el entendimiento pasivo.

El entendimiento agente y el entendimiento paciente no son dos funciones de una misma potencia. Por lo menos son dos potencias distintas, quizás dos realidades entre las cuales hay mayor distinción que entre dos potencias paralelas. En primer lugar, el entendimiento paciente es mortal; el agente inmortal y divino. Además en algunos lugares, Aristóteles hace al entendimiento agente superior al alma, como cuando en el *Acerca del alma* presenta la trilogía cuerpo, alma y entendimiento. Parece sugerir que en el hombre, además del cuerpo y del alma, que lo informa y que perece con él, se da el entendimiento activo e inmortal (*nous*). El entendimiento paciente sería perecedero y el entendimiento agente sería inmortal. Dos textos confirman lo dicho:

"Y este entendimiento (el agente) es separado, impasible y sin mezcla, siendo todo en acto por su esencia... Solamente cuando está separado es lo que es y solamente esta parte es inmortal y eterna... y, en cambio, el paciente es mortal y sin aquel nada puede pensar" (*Acerca del alma*, III, 5).

"Solamente el entendimiento (agente) proviene del exterior y sólo es divino, porque el acto corpóreo no participa en nada de acto de él" (*De la generación de los animales*, II, 3).

Lo que queda por dilucidar es si el entendimiento agente es personal, es decir uno para cada hombre, o es impersonal, es decir uno sólo para todos los hombres. De los tres comentaristas más significativos de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Averroes y Santo Tomás, sólo éste último opta por considerar al entendimiento agente como una facultad propia de cada hombre. Pero bien pudiera ser que Santo Tomás, en su empeño por cristianizar o "bautizar" a Aristóteles, proyecte sobre él su concepción cristiana. Los otros dos se deciden por un entendimiento impersonal, único para todos los hombres.

b) La voluntad. De igual modo que hay un apetito sensitivo que sólo se mueve por bienes sensibles, el apetito intelectual, la voluntad, se mueve por bienes que trascienden el orden propiamente sensible y, cuando se refiere a lo sensible, es movido por las razones del entendimiento. La voluntad quiere el fin, pero entendimiento le ayuda deliberando acerca de los medios para conseguirlo. Aristóteles parece admitir la libertad de la voluntad, puesto que siempre cuenta con la responsabilidad del hombre.

c) El entendimiento y la abstracción. La afirmación fundamental de la teoría aristotélica del conocimiento es la de que éste consiste en **una asimilación**. Por ella el alma al conocer va conformándose al objeto conocido, de la misma manera que la cera recibe en sí la figura del sello que se le imprime. El alma humana es en cierto sentido todas las cosas ya que, juntamente con el modo de ser que le es propio, puede adoptar las modalidades de ser de los objetos conocidos. De ahí que conocer es convertirse de algún modo en la cosa conocida. Se asimila un objeto cuando se hace propia su forma. La asimilación puede ser de dos maneras: física e intencional. La asimilación en que consiste el conocimiento no es física, como asimilar un alimento, sino intencional, por la cual nos apropiamos de la forma de un objeto, pero en cuanto es forma del objeto. Es el conocimiento o facultad cognoscitiva el que se conforma al objeto. Es decir, es asimilación de la forma de otro, en cuanto que es de otro.

El proceso de asimilación de las formas arranca de los sentidos. En la sensación se perciben objetos que, para ser sensibles, tienen que ser materiales. Pero la materia intelectualmente no es cognoscible; por tanto, para que el objeto conocido previamente en la sensación se haga permeable al entendimiento, es necesario liberar la forma de las condiciones de la materia (hilemorfismo). Esta tarea la realiza una función llamada por Aristóteles abstracción. La abstracción, palabra latina que significa separación, el entendimiento en su función activa o agente separa la materia y lanza sobre el contenido de la sensación, inmediatamente ofrecido en un acto de la fantasía (fantasma), un haz de luz, por virtud del cual se destaca la forma. De este modo el objeto ha pasado de meramente sensible a inteligible, y ya puede una segunda función de mi entendimiento, a la que llama pasiva o paciente captar esa forma, asimilándose a ella. A estas dos funciones del entendimiento Aristóteles las llama simplemente entendimiento agente y paciente

E) LA ÉTICA

1. LA PALABRA "FELICIDAD".

El concepto de felicidad constituye un elemento central de la ética aristotélica. La palabra castellana felicidad es la traducción de la palabra griega *eudaimonía*, que es la empleada por Aristóteles para designa el fin de todas nuestras acciones aspiraciones, el bien supremo humano. No obstante, hay que decir que no existe en castellano una palabra que reúna en ella todos los matices que la palabra *eudaimonía* tiene en griego, como serían también bienaventuranza y dicha.

La misma palabra griega *eudaimonía* no tenía de por sí, en el uso ordinario, el significado pleno que Aristóteles le va a dar. Lo mismo que la palabra castellana "felicidad", la palabra *eudaimonía* era una palabra ambigua. Aunque originariamente significó ser favorecido por un buen hado (daimon), tener parte en un buen destino, prosperidad, posesión de bienes (Heródoto, I, 134) ya en tiempos de Aristóteles los matices mitológicos eran casi imperceptibles en el habla ordinaria. En este tiempo el término podía referirse de ahí su ambigüedad a un doble significado:

- * **un significado subjetivo:** estar contento, llevar una vida agradable.
- * **un significado objetivo:** llevar una vida digna o noble.

Como normalmente sucede también en español se tendía a suponer que ambos significados no son totalmente distintos, sino que entre ellos existe una relación: sólo se es verdaderamente feliz (en sentido subjetivo) cuando se es feliz (en sentido objetivo). *Eudaimonía*, lo mismo que felicidad, es, por tanto, un término a la vez descriptivo y normativo; pero su contenido normativo es meramente formal pues el término mismo no indica en qué consiste esa vida digna y dichosa.

Aristóteles utilizará esa ambigüedad. Toda su reflexión filosófica estará dirigida a llenar de contenido normativo el concepto de felicidad, es decir, a construir un puente razonable que una ambos sentidos de felicidad.

La tarea fundamental de la ética aristotélica consistirá en esbozar un modo de vida del cual se pueda razonablemente esperar que nos conduzca a la dicha.

En el libro primero de los diez que componen la *Ética a Nicómaco* planteó Aristóteles el problema de que **cada actividad humana persigue un bien que es su fin**, como ocurre con la medicina, que tiene por fin la salud, o con la construcción, que

tiene por meta la casa; pero estos distintos fines tienen a su vez otros, por lo que siempre cabe preguntar: "salud, ¿para qué?", "edificios, ¿para qué?". En **esta jerarquía de fines**, los subordinados tienen menor importancia porque no se buscan por sí mismos, sino por el fin superior. Pero puesto que el pensamiento griego no podía soportar la idea de que una serie de elementos subordinados entre sí fuera infinita, para Aristóteles todas las actividades humanas tienden a un fin, y todos los fines son a su vez medios para un fin último, que da razón de los restantes.

Este fin último natural de todas las acciones humanas es para Aristóteles la felicidad.(eudaimonía) ya que sobre ella no tiene sentido preguntar ¿para qué? Sin embargo, no todos los hombres entienden de igual modo en qué consista la felicidad humana ya que unos la ponen en el dinero, otros en los honores, otros en la virtud y otros en el placer. Por eso es necesario trazar los rasgos que ha de tener una actividad para que se identifique con la felicidad y para buscar cuál de las actividades humanas los posee.

Según Aristóteles **la felicidad deberá ser un bien perfecto**, es decir, que se busca por sí mismo y no por otro superior a él, a diferencia de los bienes útiles, que se buscan por otra cosa; deberá ser un bien suficiente por sí mismo, o sea, que hace deseable la vida por sí mismo, de manera que quien lo posee ya no desea otra cosa, aunque no sea incompatible con gozar de otros bienes; tendrá que ser el bien que se consigue con el ejercicio de la actividad más propia del ser humano, según la virtud más excelente; y será el bien que se consigue con una actividad continua.

Las dos últimas cuestiones las intentó aclarar Aristóteles preguntándose **cuál es la función más propia del ser humano, y distinguiendo entre las acciones que tienen el fin en sí mismas y las que se realizan por un fin externo a ellas**. Cada humano tiene una función propia en la comunidad como la de ser soldado, ser gobernante, ser madre... y sus obligaciones morales consisten en desempeñarla bien y en intentar adquirir las virtudes adecuadas para ello. Pero Aristóteles se pregunta si más allá de las funciones sociales de cada cual hay función propia del ser humano como tal. **Si existiera una actividad en la que se expresara esa función, la felicidad consistiría en el desempeño de esa actividad** a lo largo de la vida entera y la virtud que preparara para su ejercicio sería la más perfecta.

Por otra parte, **las acciones que tienen el fin en sí mismas son más perfectas** que aquellas cuyos fines son distintos de ellas ya que ni necesitan de algo más, ni hace falta que terminen, porque lo que queremos conseguir con ellas en ellas mismas se contiene. Por eso, si existe una actividad propia del ser humano, que tiene que ser un bien perfecto y autosuficiente, será del tipo de acciones que tiene el fin en sí mismas. Estos caracteres los encuentra en el **ejercicio de la inteligencia teórica**, que es lo más propio del ser humano, se desea por sí mismo y puede ejercerse con continuidad, ya que la satisfacción que proporciona se encuentra en su mismo ejercicio. De ahí concluirá Aristóteles que **el ejercicio de la actividad teórica, de la actividad contemplativa, constituye la felicidad**.

Pero, puesto que el ejercicio continuo de la vida contemplativa es imposible para los seres humanos, la orientación hacia el bien y la felicidad tiene que conducir en el hombre a **una especie de predisposición duradera** puesto que no el que procede bien

alguna que otra vez es bueno como hombre total, sino aquel que ha convertido ese proceder en hábito. Por ello la virtud se define como un hábito bueno.

Aristóteles distingue, en correspondencia con **el doble aspecto del alma** (lo racional puro y lo racional en cuanto domina lo irracional), las virtudes éticas (propriadamente morales) de las virtudes dianoéticas (propriadamente intelectuales). La virtud dianoética principal es la prudencia, que constituye la "sabiduría práctica" porque ayuda a deliberar bien, sobre lo que nos conviene en el conjunto de la vida humana; a discernir, al tomar decisiones, entre el defecto y el exceso, orientado a las demás virtudes. Las virtudes éticas son un "un hábito de elección que conserva el justo medio, medido por nosotros tal y como es determinado por la razón" (*Ética a Nicómaco*, 1106b-1107a). En las virtudes éticas la acción recta depende esencialmente de la elección del justo medio, así por ejemplo, la valentía se puede definir como el justo medio entre los extremos de la temeridad y de la cobardía. Otras virtudes éticas son la justicia, la amistad, el valor, etc.

Un hombre que vive según las virtudes es un hombre feliz, pero para serlo necesita vivir en una ciudad regida por leyes buenas, porque el "logos" que le capacita para la vida contemplativa y para tomar decisiones individuales prudentes también le habilita para vivir en sociedad. Por eso la ética exige la política; el bien supremo individual (la felicidad) requiere una polis con leyes justas. Por ello para Aristóteles (*Ética a Nicómaco* y *Ética a Eudemo*) la Moral forma parte de la ciencia Política ya que la vida individual sólo puede cumplirse dentro de la ciudad (pólis) y determinada por ella, de tal modo que hay una correspondencia entre las formas éticas de la vida individual y las formas políticas de la ciudad (polis).

El bien político es el más alto de los bienes humanos, pues aunque en realidad sean uno mismo el bien del individuo y el bien de la ciudad parece mejor y más perfecto procurar y salvaguardar el de ésta que el de aquél. La justicia depende de la ley, de tal modo que, cuando ésta ha sido rectamente dictada, la justicia legal no es una parte de la virtud, sino la virtud entera. **En la doctrina aristotélica el fin de la ética y el de la política son idénticos: la felicidad, el vivir bien, la vida perfecta y suficiente.** El fin más alto del esfuerzo humano no es, sin embargo, la perfección del carácter, sino la idea de comunidad. En un estado ideal, bajo el orden absoluto del bien, se identifican las virtudes individuales y las cívicas (*Política* 1278b y 1288a).

Cuando Aristóteles dice del **hombre que es un *zoon politikón***, lo que quiere decir es que es un animal social, en el sentido de que las formas de vida común de la familia y la aldea le resultan insuficientes y necesita de la *polis*, que es la sociedad perfecta y autosuficiente.

El mérito de Aristóteles no fue solamente fundar la ética como disciplina filosófica, sino, además, haberse planteado la mayor parte de los problemas que luego ocuparon la atención de los filósofos morales como fueron la relación entre las normas y los bienes, relación entre la ética individual y la social clasificación, examen de la relación entre la vida teórica y la vida práctica, etc.

2.- LA FELICIDAD ES EL BIEN SUPREMO

"Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. **Sobre su nombre**, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios" (*Ética a Nicómaco*, I, 2, 1095 a 14-22).

El punto de partida de Aristóteles es lingüístico: el acuerdo meramente verbal de todos en que la felicidad constituye el bien supremo del hombre. Pero este acuerdo verbal desaparece y se torna problemático en cuanto intentamos traducirlo a los hechos: nadie se pone de acuerdo, unos dicen que el bien supremo es el placer, otros que las riquezas, otros que los honores...

Estas discrepancias no son expresión de mera equivocidad en el significado, como si por felicidad todos entendieran algo absolutamente distinto. Por debajo de la multiplicidad de la referencia, el acuerdo de todos apunta a una coincidencia conceptual que ofrece un punto de apoyo para la reflexión. A partir del acuerdo verbal sobre la primacía de la felicidad, el pensamiento puede elaborar criterios que hagan más o menos razonables las interpretaciones de felicidad como placer, honor, riqueza... etc. Pero tales criterios no se extraerán del simple análisis del concepto de felicidad, sino de la reflexión sobre la condición humana.

3.- LA FELICIDAD ES AUTOSUFICIENTE

"Pero volvamos de nuevo al bien objeto de nuestra investigación e **indaguemos qué es**. Porque parece ser distinto en cada actividad en cada arte: uno es, en efecto, en la medicina, otro en la estrategia, y así sucesivamente. ¿Cuál es, por tanto, el bien de cada una? ¿No es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas? Esto es, en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión es el fin, pues es con vistas al fin como todos hacen las cosas. De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, este será el bien realizable, y si hay varios, serán éstos. Nuestro razonamiento, a pesar de las digresiones, vuelve al mismo punto; pero debemos intentar aclarar más esto. Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos". (*Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097 a 1-30).

Al admitir que la felicidad es el bien supremo del hombre, Aristóteles nos dice que no puede darse este nombre a cualquier cosa que deseemos, sino que debemos descartar algunos bienes. **Por ello la felicidad no podrá consistir en:**

* Posesión de cosas que son de por sí medios para conseguir algo distinto, como por ejemplo las riquezas.

* Cosas que, aun siendo deseables por sí mismas, y por tanto no como simples medios, son deseables como partes integrantes de un conjunto más amplio, pues solo dentro de él adquieren su sentido.

Si hay acuerdo en que la felicidad es el bien supremo, no podemos hacer consistir la felicidad más que en una cosa (o en un conjunto de cosas) que se busque siempre por sí misma, y nunca como medio para otra cosa (o como parte integrante de un conjunto más amplio). Si ello es así, el bien (o bienes) en que consiste **la felicidad es plenamente autosuficiente**, de modo que una vez alcanzado este fin la vida resulta ya dichosa y plena, aunque puedan añadirse otros bienes que no pertenecen a la estructura de la felicidad pero que son compatibles con ella, como por ejemplo mayor riqueza, al modo de perfeccionamientos secundarios:

"El bien perfecto parece, pues, ser autosuficiente. Pero no entendemos por autosuficiencia el vivir para sí sólo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer, y en general para los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social" (*Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097 a 1-5).

4.- LA FELICIDAD NO CONSISTE EN EL PLACER

"Así **el vulgo y los más groseros** los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa --los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política, y, en tercer lugar, la contemplativa--. La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, pero su actitud tiene algún fundamento porque muchos de los que están en puestos elevados comparten los gustos de Sardanápalo" (*Ética a Nicómaco*, I, 5, 1095 b, 15-20).

Aristóteles está de acuerdo en que el placer es una de las cosas (a diferencia, por ejemplo del dinero) deseable por sí misma, y no sólo como medio para otra cosa. Pero ello no es suficiente para afirmar que sea el bien supremo ya que el placer se presenta normalmente como parte de un todo, como parte constituyente de la actividad humana espontánea, del libre florecimiento del hombre como un ser activo. Aristóteles piensa que la palabra placer en la mayoría de los usos no se refiere tanto a un determinado tipo de sensación cuanto a **la conciencia del libre despliegue de nuestra actividad**. Cuando actuamos libremente, espontáneamente, entonces encontramos nuestra actividad placentera:

"Podría pensarse que todos aspiran al placer porque todos desean vivir; pues la vida es una actividad, y cada uno se ejercita en y con aquello que más ama: el músico oyendo melodías, el estudioso ocupando su mente con los objetos teóricos, y así todos los demás. El placer perfecciona la actividad, y por tanto también el vivir, que es lo que todos desean. Es razonable, por tanto, el aspirar también al placer, pues completa nuestra vida, que es deseable por sí misma" (*Ética a Nicómaco*, I, 4, 1175 a, 10-17).

5.- LA FELICIDAD NO CONSISTE EN LOS HONORES NI RIQUEZAS

"En cambio, **los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores**, pues tal es ordinariamente el fin de la política. Pero, sin duda, este bien es más superficial que lo que buscamos, ya que parece que radica más en los que conceden honores que en el honrado, y adivinamos que el bien es algo propio y difícil de arrebatar. Por otra parte, esos hombres parecen perseguir los honores para persuadirse a sí mismos de que son buenos, pues buscan ser honrados por los hombres sensatos y por los que los conocen, y por su virtud; es evidente, pues, que, en opinión de estos hombres, la virtud es superior. Tal vez se podría suponer que ésta sea el fin de la vida política; pero salta a la vista que es incompleta, ya que puede suceder que el que posee la virtud esté dormido o inactivo durante toda su vida, y, además, padezca grandes males y los mayores infortunios; y nadie juzgará feliz al que viva así, a no ser para defender esa tesis. (*Ética a Nicómaco*, I, 5, 1095 b, 20-30).

Aristóteles no es indiferente con el honor social. Piensa que es un motivo de actuar mucho más valioso y noble que el placer corporal, pero que sin embargo tampoco en él puede consistir la felicidad.

La crítica de Aristóteles a la idea del honor social como bien supremo es parecida a la hecha al placer:

* El honor, aunque sea deseable por sí mismo, no es un bien suficiente y completo, sino que solamente tiene sentido cuando va unido al mérito.

* El honor social no es una posesión propia, y el bien propio debe serlo, sino que es algo que está en el reconocimiento y la aprobación de los demás.

El honor social, por tanto, puede ser un elemento o parte de la felicidad, es decir, lo mismo que el placer es una consecuencia natural de la acción, pero en ningún caso es su elemento determinante.

Tampoco **la vida de negocios**, dice Aristóteles, puede ser el bien que está buscando ya que ella es algo violento, y es evidente que la riqueza tiene carácter de medio, es decir, es útil en orden a conseguir otros bienes.

6.- LA FELICIDAD CONSISTE EN UNA FUNCION DEL HOMBRE.

"Pero volvamos de nuevo al bien objeto de nuestra investigación e **indaguemos qué es**. Porque parece ser distinto en cada actividad **en cada arte**: uno es, en efecto, en la medicina, otro en la estrategia, y así sucesivamente. **¿Cual es, por tanto, el bien de cada una? ¿No es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas?** Esto es, en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión es el fin, pues es con vistas al fin como todos hacen las cosas. De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, este será el bien realizable, y si hay varios, serán éstos." (*Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097 a, 20-30).

"Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que les es propia. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será esta función?" (*Ética a Nicómaco*, I, 7, 1097 b, 20-30).

7.- LA FELICIDAD ES OBRA DE LA RAZON

"¿Y cuál, precisamente, será esta función? El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado la vida de la nutrición y crecimiento, Seguiría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta **actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa.** Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción. Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un guitarrista, y así en todo, añadiéndose a la obra la excelencia que da la virtud (pues es propio de un guitarrista tocar la cítara y del buen guitarrista tocarla bien), siendo esto así, decimos que **la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud,** y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante (basta) para hacer venturoso y feliz" (*Ética a Nicómaco*, I, 7, 1098 a, 1-20).

8.- LA FELICIDAD ES UNA ACTIVIDAD CONFORME A LA VIRTUD.

"Divididos, pues, **los bienes en tres clases**, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades anímicas las referimos al alma. Así nuestra definición debe ser correcta, al menos en relación con esta doctrina que es antigua y aceptada por los filósofos. Es también correcto decir que el fin consiste en ciertas acciones y actividades, pues así se desprende de los bienes del alma y no de los exteriores. Concuera también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta. Es evidente, además, que todas las condiciones requeridas para la felicidad se encuentran en nuestra definición. En efecto, a unos les parece que es la virtud, a otros la prudencia, a otros una cierta sabiduría, a otros estas mismas cosas o algunas de ellas, acompañadas de placer o sin él; otros incluyen, además, la prosperidad material. De estas opiniones, unas son sustentadas por muchos y antiguos; otras, por pocos, pero ilustres; y es poco razonable suponer que unos y otros se han equivocado del todo, ya que al menos en algún punto o en la mayor parte de ellos han acertado". (*Ética a Nicómaco*, I, 8, 1098 b, 10-30).

9. LA VIRTUD

1) LA VIRTUD Y EL ALMA

"Puesto que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta, **debemos ocuparnos de**

- 1) **la virtud, pues tal vez investigaremos mejor lo referente a la felicidad.** Y parece también que el verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes. Como ejemplo de éstos tenemos a los legisladores de Creta y de Lacedemonia y los otros semejantes que puedan haber existido. Y si esta investigación pertenece a la política es evidente que nuestro examen estará de acuerdo con nuestra intención original.
- 2) Claramente **es la virtud humana que debemos investigar**, ya que también buscamos el bien humano y la felicidad humana. Llamamos virtud humana **no a la del cuerpo, sino a la del alma**; y decimos que la felicidad es una actividad del alma. Y si esto es así, es evidente que **el político** debe conocer, en cierto modo, los atributos del alma, como el doctor que cura los ojos debe conocer también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que a política es más estimable y mejor que **la medicina**. Ahora bien, los médicos distinguidos se afanan por conocer muchas cosas acerca del cuerpo; así también el político ha de considerar el alma, pero la ha de considerar con vistas a estas cosas y en la medida pertinente a lo que buscamos, pues una mayor precisión en nuestro examen es acaso demasiado penoso para lo que nos proponemos.
- 3) **Algunos puntos acerca del alma** han sido también suficientemente estudiados en los trabajos exotéricos, y hay que servirse de ellos; por ejemplo, **que una parte del alma es irracional y otra tiene razón**. Nada importa para esta cuestión si éstas se distinguen como las partes del cuerpo y todo lo divisible, o si son dos para la razón pero naturalmente inseparables, como en la circunferencia lo conexo y lo cóncavo.

4) De lo irracional

a) **una parte parece común y vegetativa**, es decir, la causa de la nutrición y del crecimiento; pues esta facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se **nutren** y en los embriones, y ésta misma también en los organismos perfectos, pues es más razonable que (admitir) cualquier otra. Es evidente, pues, que **su virtud es común y no humana**; parece en efecto, que en **los sueños** actúa principalmente esta parte y esta facultad, y el bueno y el malo no se distinguen durante el sueño. Por eso, se dice que los felices y los desgraciados no se diferencian durante media vida. Esto es normal que ocurra, pues el sueño es una inactividad del alma en cuanto se dice buena o mala, excepto cuando ciertos movimientos penetran un poco y, en este caso, los sueños de los hombres superiores son mejores que los de los hombres ordinarios. Pero basta de estas cosas, y dejemos también de lado **la parte nutritiva ya que su naturaleza no pertenece a la virtud humana**.

b) Pero parece que hay también **otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón**. Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en **el hombre continente como en el incontinente**, ya que **le exhorta** rectamente a hacer lo que es mejor. Pero también aparece en estos hombres algo que por su naturaleza viola a razón, y esta parte **lucha y resiste** a la razón. Pues, de la misma manera que los miembros paráliticos del cuerpo cuando queremos

moveros hacia la derecha se van en sentido contrario hacia la izquierda, así ocurre también con el alma; pues los impulsos de los incontinentes se mueven en sentido contrario. Pero mientras que en los cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos; más, quizá, **también en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se opone y resiste.** (En qué sentido es distinto no interesa.) Pero esta parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente, y es, además probablemente más dócil en el hombre moderado y varonil, pues todo concuerda con la razón.

c) Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece; y, así, cuando se trata del **padre o de los amigos**, empleamos la expresión "**tener en cuenta**", pero no en el sentido de las matemáticas. Que a parte irracional es, en cierto modo, persuadida por la razón, lo indica también la **advertencia y toda cesura y exhortación.** Y si hay que decir que esta parte tiene razón, será la parte irracional la que habrá que dividir en dos: una, primariamente y en sí misma; otra, capaz de sólo de escuchar (a la razón), como se escucha a un padre.

5) **También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia,** pues decimos que unas son **dianoéticas** y otras **éticas**, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas. De este modo cuando hablamos del carácter de un hombre, no decimos que es sabio e inteligente, sino que es manso o moderado; y también elogiamos a sabio por su modo de ser, y **llamamos virtudes a los modos de ser elogiados.** (*Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102 a, 5-40).

2) LA VIRTUDES ÉTICAS Y EL MODO DE SER (HABITO).

"Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de "costumbre".

De este hecho resulta claro que **ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza,**

1) **puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre.** Así la **pedra** que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni **el fuego**, hacia abajo; **ni ninguna otra cosa**, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera. **De ahí que** las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre.

2) **Además, de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades.** Esto es evidente en el caso de **los sentidos**; pues no por ver muchas veces u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino a revés: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado. En cambio, **adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores.** Y éste es el caso de las demás **artes**, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y **citaristas** tocando la **cítara.** **De un modo semejante,** practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles. Esto **viene confirmado** por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo.

3) **Además, las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda virtud,** lo mismo que las artes; pues tocando **la cítara** se hacen tanto los buenos como los malos

citaristas, y de manera análoga **los constructores de casas** y todo lo demás: pues construyendo bien serán buenos constructores, y construyendo mal, malos. Si no fuera así, no habría necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos y malos. Y este es el caso también de **las virtudes**: pues por nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres nos hacemos justos o injustos, y nuestra actuación en los peligros acostumbrándonos a tener miedo o coraje nos hace valientes o cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y mansos, otros licenciosos é iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo. **En una palabra, los modos de ser** surgen de las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de efectuar cierta clase de actividades, pues los modos de ser siguen las correspondientes diferencias en estas actividades. Así, el adquirir un modo de ser de talo cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total". (*Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103 a, 15-25).

3) LA VIRTUD, LA RECTA RAZON Y LA MODERACION

"Así pues, puesto que el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella), **debemos examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas**, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser, como hemos dicho.

1) Ahora bien, **que hemos de actuar de acuerdo con la recta razón es comúnmente aceptado y lo damos por supuesto** (luego se hablará de ello, y de qué es la recta razón y cómo se relaciona con las otras virtudes). Pero

2) convengamos, primero, en que **todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión**, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud. Y si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón la concerniente a lo particular será menos precisa; pues ésta no cae bajo el dominio de ningún arte ni

3) precepto, sino que **los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno**, como ocurre en el **arte de la medicina y de la navegación**. Pero aun siendo nuestro presente estudio de tal naturaleza, debemos intentar ser de alguna ayuda.

Primeramente, entonces, hemos de observar que **está**

4) **en la naturaleza de tales cosas el destruirse por defecto o por exceso**, como lo observamos en el caso de la **robustez y la salud** (debemos, en efecto, servirnos de ejemplos manifiestos para aclarar los oscuros); así el exceso y la falta de ejercicio destruyen la robustez; igualmente, cuando **comemos o bebemos** en exceso, o insuficientemente, dañamos a salud, mientras que si la cantidad es proporcionada la produce, aumenta y conserva. **Así sucede también con la moderación, virilidad y demás virtudes**: pues el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve **cobarde**; el que no teme absolutamente a nada y se lanza a todos los peligros, **temerario**; asimismo, el que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace **licencioso**, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible. Así pues, la moderación y la virilidad se destruyen por exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio. Pero no sólo su génesis, crecimiento y destrucción proceden de las mismas cosas y por las mismas, sino que

5) **las actividades dependerán también de lo mismo**; pues tal es el caso de las otras cosas más manifiestas, como el **vigor**: se origina por tomar mucho alimento y soportar muchas fatigas, y el que mejor puede hacer esto es el vigoroso. Así, también, ocurre con las virtudes: pues apartándonos de los placeres nos hacemos **moderados**, y una vez que lo somos, podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto de **la valentía**: acostumbrados a despreciar los peligros y a resistirlos, nos hacemos valientes, y una vez que lo somos, seremos más capaces de hacer frente al peligro. (*Ética a Nicómaco*, II, 2, 1104 a, 26-39).

Resumen. Aristóteles parte en su ética del principio de que el fin último, la meta de todos los seres humanos, es la *eudaimonía*, la felicidad. Con esta afirmación están de acuerdo todos los hombres, pero el problema comienza cuando se trata de concretar en qué consiste la felicidad. La palabra griega *eudaimonía* no tenía de por sí, en el uso ordinario, el significado pleno que Aristóteles le va a dar. Lo mismo que la palabra castellana felicidad, la palabra *eudaimonía* era una palabra ambigua. Aunque originariamente significó ser favorecido por un buen hado, tener parte en un buen destino, prosperidad, posesión de bienes en tiempos de Aristóteles el término podía referirse de ahí su ambigüedad a un doble significado: un significado subjetivo: estar contento, llevar una vida agradable y un significado objetivo: llevar una vida digna o noble.

La tarea fundamental de la ética aristotélica consistió en esbozar un modo de vida del cual se pueda razonablemente esperar que conduzca a la felicidad. El punto de partida de Aristóteles es el acuerdo meramente verbal de todos en que la felicidad constituye el bien supremo del hombre. Pero este acuerdo verbal se vuelve problemático en cuanto se intenta traducirlo a los hechos: nadie se pone de acuerdo, unos dicen que el bien supremo es el placer, otros que las riquezas, otros que los honores... Pero la felicidad no conste en el placer, ya que el placer es una consecuencia del ejercicio de una actividad, pero por sí mismo no es digno de ser un fin para el hombre. Tampoco la riqueza puede constituir la felicidad humana ya que tiene carácter de medio y la felicidad se busca por sí misma.

Para Aristóteles cada ser es bueno y feliz realizando la actividad que les propia y natural. Este principio es una consecuencia lógica de la concepción teleológica de la naturaleza en Aristóteles. Cada cosa, cada instrumento, tiene su peculiar ser y sentido, cuando llena su misión y cumple su cometido entonces es buena, es decir, todo ser natural tiende a realizar determinadas actividades y el ejercicio de éstas trae consigo la satisfacción de sus tendencias y, con ello, la perfección y la felicidad. Si el hombre se comporta según su naturaleza y cumple los cometidos fundados en su esencia llenando de sentido su ser es bueno y dichoso. Pero puesto que la actividad más propia y natural del hombre que corresponde más adecuadamente a la naturaleza de éste es la actividad intelectual, la forma más perfecta de felicidad sería la actividad contemplativa. Pero el hombre no sólo es razón o entendimiento. Una vida totalmente dedicada a la contemplación sería posible solamente si el hombre no tuviera necesidades corporales, problemas económicos, interferencias sociales, etc. La vida buena humana debe incluir, por tanto, bienes exteriores. Tanto los bienes internos como los externos debe poseerlos y actuarlos el hombre a lo largo de toda la vida, es decir, haciendo que ese género de vida sea un estado duradero.

Pero el medio más apto para conseguir la felicidad es la virtud. Virtud es el modo de vida bueno y se opone al vicio o modo de vida malo. La virtud para Aristóteles en general es la actitud del querer que se decide por el justo medio y determina este medio tan y como suele entenderlo el hombre inteligente y juicioso (Aristóteles: *Ética a Nicómaco* 1106 b 36), es decir, el natural obrar del hombre hacia su perfección. Pero como la naturaleza específica del hombre consiste en ser racional y el ser racional se escinde en lo racional puro (inteligencia) y lo racional en cuanto domina el cuerpo (voluntad), las virtudes pueden ser éticas y dianoéticas. Las virtudes dianoéticas son las perfecciones del puro entendimiento como la sabiduría, la razón, el

saber. Las virtudes éticas son las que dicen relación con el cuerpo y con su dominio por parte del alma como la valentía, la moderación, la generosidad, etc...

F) LA POLÍTICA: TEORÍA DEL ESTADO.

1. EL FIN DEL ESTADO.

La felicidad, la perfección y la plenitud de la vida humana se alcanza en el Estado. Sólo en la comunidad se encuentra el hombre en su forma perfecta y acabada, y sólo en ese ámbito social se alcanza el bien en gran escala. Con la ley el hombre es el ser más perfecto; sin a ley el hombre es el más salvaje animal.

Para Aristóteles el Estado no es solamente:

* un expediente para atender y satisfacer las necesidades puramente fisiológicas del hombre.

* una colosal empresa en el terreno de la economía o del comercio.

* una institución para la autoafirmación del poder político

Aunque esos fines los persigue el Estado, su auténtica tarea y misión, a la que se subordinan las demás tareas, es la vida buena y perfecta. El Estado surge como salvaguarda de la vida, pero se edifica en la prosecución de la eudaimonía, su sentido son las "bellas acciones" y el hermoso y feliz vivir.

2. EL ORIGEN DEL ESTADO.

El origen del Estado Aristóteles lo considera desde dos puntos de vista: mirando su nacimiento en el tiempo (origen genético) o mirando sus bases en un orden lógico ideal (origen metafísico).

a) ORIGEN GENÉTICO DE ESTADO. El Estado considerado en el espacio y en el tiempo es el término de un proceso de evolución. Físicamente el individuo, la familia o la tribu y el pueblo son anteriores al Estado. Estas comunidades aisladas no tienen fuerza física para defenderse de sus enemigos ni tienen plena suficiencia en el trabajo, en el comercio y en la economía. Al no bastarse a sí mismas se reúnen por amor a la vida en una cierta comunidad de intereses en el Estado. Este ya es suficiente en sí mismo, es decir autárquico.

Todo Estado esta conformado por una asociación de familias que tienden a un bien común, y éste bien es el objeto más importante de esta asociación de tipo

política, ya que, como en todas las asociaciones que forma el hombre, sólo hacen lo que les parece bueno. En las familias las bases de las asociaciones se dan, entre el señor y el esclavo, y ente el esposo y la mujer, siendo éstas, asociaciones de tipo natural, puesto que la naturaleza ha creado seres para mandar y otros para obedecer, donde el que esta dotado de razón y previsión sea el dueño, y el que por sus facultades corporales sea capaz de obedecer y cumplir las órdenes, obedezca como esclavo.

La primera asociación se da entre muchas familias, conformando el pueblo, y de la asociación de muchos pueblos, se forma el Estado que llega a su forma última, cuando es capaz de bastarse absolutamente a sí mismo, es decir, que se forma por la necesidad de satisfacer las necesidades de la vida. La formación del Estado es un hecho natural, ya que el hombre es un ser naturalmente sociable, porque no puede bastarse a sí mismo separado del todo como el resto de las partes, siendo aquél que vive fuera de ésta, un ser superior a la especie, o una bestia. Por todo esto, la naturaleza arrastra instintivamente al hombre a la asociación política.

La naturaleza le concede al hombre exclusivamente la palabra, mediante la cual, diferencia el bien del mal y lo justo de lo injusto, siendo esto la principal característica que lo hace distinto de los demás animales. La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de la vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es lo que constituye al derecho.

Por último, el Estado es siempre anterior a la familia y a cada individuo en particular, porque el todo esta siempre por encima de las partes, y una vez que es destruido éste, ya no hay partes, porque solas carecerían de función alguna

b) ORIGEN METAFÍSICO DEL ESTADO. Si se mira al Estado no en su devenir y nacimiento en el tiempo, sino en su esencia y sentido, el Estado no es entonces el término de un proceso sino el principio y el comienzo de su proceso de evolución. El hecho de que los hombres se asocien entre sí para formar el Estado no es un acto o movimiento caprichoso, de manera que pudiera decirse que el Estado descansa en un pato artificial, sino que los hombres siguen en su proceder una nota fundamental y esencial de su naturaleza. "El hombre es un ser social por naturaleza". La idea, la esencia del hombre está ya de antemano de tal manera configurada, que por naturaleza se siente impulsado a la formación de la sociedad estatal. El hombre tiene en la estructura de su propio ser una disposición natural hacia el Estado. Esta estatalidad estructural es la que determina todo el proceso o devenir que va desde e individuo hasta el Estado a través de las formas más primitivas de comunidad de la familia, tribu o pueblo. Por ello puede decir Aristóteles que "el Estado es antes que la familia y que el individuo, puesto que el todo necesariamente ha de ser antes que a parte".

La prueba de esta ordenación natural del hombre a la vida social la descubre Aristóteles en el lenguaje. Por su naturaleza el lenguaje significa una unión de seres humanos. Los animales poseen sólo una voz que expresa estados de place o de dolor, sin embargo los hombres tienen un lenguaje cuyas palabras son vehículo de expresión de ideas sobre lo útil y nocivo, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, y sirven para darse a entender sobre el fin moral del Estado que se asientan sobre verdades y valores.

3. LA ESENCIA DEL ESTADO.

De lo dicho hasta ahora puede extraerse cuál es para Aristóteles la esencia del Estado. El Estado es una comunidad de ciudadanos; un ciudadano es para Aristóteles el hombre libre que tiene participación en la administración de la justicia y en el gobierno.

a) EL ESTADO Y SUS ELEMENTOS. En la filosofía política de Aristóteles se transparenta su teoría del conocimiento y su metafísica. La idea, el concepto, no es forma autosubsistente allende de la realidad individual de las sustancias, como en Platón. Es una abstracción que se nutre de la realidad individual, concreta e independiente de las sustancias primeras, lo único realmente existente. Aristóteles tiene el mérito de juntar en su filosofía política idealidad y realidad, el todo y la parte, la comunidad y el individuo, derechos y deberes.

Para Aristóteles el Estado no tiene existencia real sino a través de los individuos, familias y comunidades que viven en el espacio y tiempo concretos. Son elementos y realidades efectivas y operantes en el todo estatal ya que sólo existiendo estos existe también el Estado. Anular los elementos integrantes del todo significaría anular también al Estado. De esas realidades vive el Estado como la sustancia segunda vive de la primera.

La realidad del Estado la traslada Aristóteles a la comunidad de los ciudadanos, pero ni considera al Estado unilateralmente atomizado, ni unilateralmente totalizado, sino que equilibra ambos aspectos. Su teoría sobre la esencia del Estado presupone al ciudadano libre formado, con personalidad individual, pero sin la exageración del individualismo egoísta.

b) CRITICA DE LA UTOPIA PLATONICA. Aristóteles critica el comunismo platónico de bienes, mujeres e hijos para la clase de los guardianes.

Sobre la renuncia a la familia señala contra Platón la pérdida moral que ésta supondría: a) Las relaciones entre hombres y mujeres no serían las de amistad, benevolencia y apoyo mutuo, sino exclusivamente las de una selección sexual zoológica; b) La unidad tan pretendida por Platón fallaría, puesto que difícilmente nadie se podría sentir unido de corazón a uno de los mil hijos que existen en el Estado quien sólo con una milésima de probabilidad puede creer que está ante su propio hijo al tratar con un determinado mancebo.

Sobre la comunidad de bienes, Aristóteles argumenta contra Platón: a) cómo se perderían múltiples virtudes muy valiosas en el hombre, como son el amor dadivoso, la espléndida liberalidad y beneficencia, y sobre todo el amor hacia sí mismo que se encierra en el gozo de la propiedad individual; b) cómo si todo es de todos, nadie se entregará con entero interés a nada, ya que lo que no es nuestro no solicita nuestro propio cuidado. La propiedad privada, como tal, no es la culpable de que surjan litigios

y contiendas en el Estado, sino lo inmoderado en el adquirir poseer. Por eso habrá que procurar evitar en este terreno los extremos. Una desmedida riqueza hace propenso al hombre al desenfreno, a la insolencia, a la opresión y al desprecio de toda ley. Pero, por otra parte, la pobreza engendra ánimo de esclavos, es madre del descontento, de la corrupción y de las contiendas civiles. Lo mismo que la adquisición, debe ser regulado el uso de la riqueza por principios éticos. Ahí tendrá aplicación la norma: **entre amigos todas las cosas son comunes.**

4. EL ESTADO Y EL CIUDADANO.

El Estado es una comunidad, formada por elementos diferentes y el gobierno de ese estado, depende de la organización impuesta por todos los miembros que lo conforman. El ser ciudadano no depende del domicilio, ya que esclavos y extranjeros también poseen uno, tampoco proviene del derecho de entablar una acción jurídica, porque esto pueden hacerlo las personas que no son ciudadanos, la característica distintiva del ciudadano es que este goza de funciones políticas y judiciales, tanto como juez o magistrado, es decir que posee libertades políticas.

Dentro de la categoría de los ciudadanos, hay una división entre Ciudadanos incompletos: que son aquellos que aún no han llegado a la edad de inscripción cívica; y Ciudadanos jubilados: que son los ancianos que ya han sido borrados de la inscripción cívica.

La definición de ciudadano es **relativa del lugar** donde se la aplique, varía según la forma de gobierno, el caso del que estamos hablando acá, es el correspondiente a la forma democrática principalmente.

La obra común de todos los ciudadanos es **la prosperidad de su estado**, sin importar las diferencias de los destinos de sus actos, así, la virtud del ciudadano se refiere exclusivamente a la relativa al estado, pero como este se encuentra revestido de diferentes formas (según el tipo de gobierno que adopte), la virtud del ciudadano no puede ser nunca una, al contrario de la virtud del hombre de bien, que es una y absoluta, entonces, es lícito que la virtud del ciudadano sea distinta que la del hombre privado.

Teniendo en cuenta la república perfecta, donde cada ciudadano debe llenar las funciones que le han sido confiadas, supone que cada uno debe tener una función diferente según su función, con lo que no puede existir identidad entre **la virtud cívica**, que puede variar según la función que cada uno desempeñe dentro de la república perfecta, y **la virtud privada**, que tiene que ser única y puede no encontrarse presente en todos los hombres. El magistrado digno de ejercer el mando, debe de contar con esta doble virtud, de buen ciudadano y de hombre de bien, por lo que a los hombres destinados a ejercer el poder, es preciso educarlos de manera especial.

El buen ciudadano debe **poseer las virtudes**, tanto de mando (la prudencia), como de súbdito (la obediencia), y contener así la ciencia, la fuerza del mando y la obediencia. Debe saber tanto obedecer, como mandar a los que los obedecen para que realicen los trabajos, entre éstos se hallan incluidos los artesanos.

En conclusión, el ciudadano es aquel hombre político, que es o puede ser dueño de ocuparse, tanto personal como colectivamente de los intereses comunes y tiene participación en los asuntos públicos. Las condiciones del ciudadano van a variar según el tipo de constitución sea aristocrático, en el que el honor de desempeñar las cuestiones públicas esta reservado a la virtud y a la consideración, los artesanos y obreros no serían ciudadanos dentro de este sistema, mientras que estarían considerados dentro de la clase ciudadana en algún otro, pero no en la constitución perfecta.

5. LAS FORMAS DE GOBIERNO.

Aristóteles da una visión de las posibles formas de Estado en las que puede cristalizar la vida en comunidad. Usa tres criterios clasificatorios para distinguir las diversas formas de gobierno: el número de gobernantes, su capacidad y competencia y el fin al que se dirige el gobierno. Empezando por este último criterio hay formas en las que se gobierna teniendo como fin el bien del pueblo (formas buenas) y formas en las que se gobierna el beneficio de los propios gobernantes, contra el bien del pueblo (formas malas).

Las formas buenas de gobierno son: **la monarquía**, en la que uno es el que manda y es el mejor; **la aristocracia**, en la que gobiernan muchos y son los mejores; **la república**, en la que todos los ciudadanos participan en el gobierno porque todos son más o menos competentes.

Las formas malas de gobierno son: **la tiranía**, en la que manda uno, que es el peor, es la forma más degradada de todas; **la oligarquía**, en la que son muchos los que mandan y pertenecen al partido de los ricos; **la democracia**, en la que mandan en su totalidad los desheredados de la fortuna.

Dentro de cada forma Aristóteles distingue otras formas derivadas. Así registra cinco formas de democracia, cuatro formas de oligarquía, tres formas de aristocracia y dos formas de república.

Aristóteles afirma que la monarquía regia representa la más ideal de las formas de gobierno, aunque no la cree realizable. Viene después en perfección la aristocracia, que si la cree realizable aunque lo mejor sería que estuviera mezclada con instituciones de la oligarquía y de la democracia; en ella habría que orientar el interés del Estado a la reacción y defensa de una clase media próspera. Excesiva riqueza y demasiada pobreza son extremos que no conducen a nada bueno. Sobre todo habría que evitar una concepción unilateral que no ve las ventajas y bienes de otras instituciones y formas.

Resumen Teoría del Estado (política). Para Aristóteles la felicidad, la perfección y la plenitud de la vida humana solamente pueden alcanzarse dentro del Estado. Sólo en la comunidad se encuentra el hombre en su forma perfecta y acabada, y sólo en ese ámbito social se alcanza el bien en gran escala. Con la ley el hombre es el ser más perfecto; sin a ley el hombre es el más salvaje animal. Para Aristóteles el Estado surge como salvaguarda de la vida, pero se edifica en la prosecución de la eudaimonía, su sentido son las "bellas acciones" y el hermoso y feliz vivir. El Estado considerado en su origen histórico en el espacio y en el tiempo es el término de un proceso de evolución. Físicamente el individuo, la familia o la tribu y el pueblo son anteriores al Estado. Estas comunidades aisladas no tienen fuerza física para defenderse de sus enemigos ni tienen plena suficiencia en el trabajo, en el comercio y en la economía. Al no bastarse a sí mismas se reúnen por amor a la vida en una cierta comunidad de intereses en el Estado. Este ya es suficiente en sí mismo, es decir autárquico. El origen esencial del Estado es el principio y el comienzo de su proceso de evolución. El hecho de que los hombres se asocien entre sí para formar el Estado es una nota fundamental y esencial de su naturaleza. "El hombre es un ser social por naturaleza". La idea, la esencia del hombre está ya de antemano de tal manera configurada, que por naturaleza se siente impulsado a la formación de la sociedad estatal. El hombre tiene en la estructura de su propio ser una disposición natural hacia el Estado. El Estado consiste en ser una comunidad de ciudadanos, siendo un ciudadano para Aristóteles el hombre libre que tiene participación en la administración de la justicia y en el gobierno. Los elementos del Estado son los individuos, familias y comunidades que viven en el espacio y tiempo concretos. Son elementos y realidades efectivas y operantes en el todo estatal ya que sólo existiendo estos existe también el Estado. Las posibles formas de Estado en las que puede cristalizar la vida en comunidad son buenas y malas. Formas buenas son aquellas en las que se gobierna teniendo como fin el bien del pueblo y formas malas aquellas en las que se gobierna el beneficio de los propios gobernantes, contra el bien del pueblo. Las formas buenas de gobierno son: la monarquía, en la que uno es el que manda y es el mejor; la aristocracia, en la que gobiernan muchos y son bs mejores; la república, en la que todos los ciudadanos participan en el gobierno porque todos son más o menos competentes. Las formas malas de gobierno son: la tiranía, en la que manda uno, que es el peor, es la forma más degradada de todas; la oligarquía, en la que son muchos los que mandan y pertenecen al partido de los ricos; la democracia, en la que mandan en su totalidad los desheredados de la fortuna.

APÉNDICE: LA IMAGEN DEL UNIVERSO EN ARISTÓTELES

Para trazar un cuadro de conjunto suponemos ya conocidas las tesis aristotélicas siguientes:

* **El movimiento en general** es definido por Aristóteles como **el paso de la potencia al acto**. Todo movimiento es, pues, un proceso a través del cual una sustancia **adquiere** una cualidad, un modo de ser o estado que no poseía, pero que **podía poseer**.

* **El movimiento local**, o desplazamiento, no constituye un caso esencialmente distinto a otros tipos de movimiento (cuantitativo y cualitativo), sino que obedece a las mismas leyes y le es aplicable la misma definición: la piedra que cae desde el tejado y el humo que asciende **buscan** a través de este movimiento la **adquisición de un estado** que corresponda a su naturaleza.

* **Todo lo que se mueve es movido por otro**. Este principio es fundamental en la física y en la teología aristotélicas.

Según Aristóteles:

1. El Universo es finito, simétrico y esférico. La esfericidad del Cosmos es una consecuencia lógica de las otras dos características señaladas. Si el universo es **finito**, no puede extenderse indefinidamente, sino que ha de estar encerrado o comprendido dentro de ciertos límites; si es **simétrico**, su centro ha de equidistar de los extremos. Tiene, pues, forma **esférica**.

2. El Universo se caracteriza porque en él existen direcciones absolutas, independientes del lugar que en él ocupe ocasional o permanentemente cada sustancia. La experiencia cotidiana nos muestra que arriba y abajo, a derecha y a izquierda... son determinaciones relativas: ir a la cuarta planta de un edificio es ir **hacia arriba** desde la tercera planta, pero es ir **hacia abajo** desde la quinta. En el Universo aristotélico existe un arriba y un abajo absolutos y también derecha e izquierda, delante y detrás. La izquierda en el Cosmos es el Occidente y la región de delante es la que atraviesan los astros en su movimiento de Oriente a Occidente

3. Solamente existen dos tipos de movimientos simples: el rectilíneo y el circular. Movimientos simples son aquellos cuyas trayectorias son simples y una trayectoria es simple cuando distintos segmentos o partes de la misma son idénticos (pueden superponerse) como ocurre con la recta y con la circunferencia.

Este postulado de origen geométrico, basado exclusivamente en una idea geométrica de perfección, llevó a Aristóteles a afirmar que **solamente pueden ser movimientos naturales el rectilíneo y el circular**, lo que aplicado a esquema del Universo esférico nos da tres formas posibles de movimiento natural: de abajo arriba

(a partir del centro del Universo), de arriba abajo (hacia el centro del Universo esférico) y alrededor del centro. Los dos primeros son rectilíneos y el último es circular. Los movimientos naturales rectilíneos (de arriba abajo y de abajo arriba, el humo que asciende y la piedra que cae) tienen lugar en la región sublunar, es decir, en la Tierra y sus alrededores hasta la esfera de la Luna. Por el contrario, el movimiento natural circular corresponde a la Luna y al resto de los cuerpos celestes que giran alrededor de la Tierra en sucesivas esferas concéntricas.

1) EL MOVIMIENTO EN LA REGIÓN SUBLUNAR. Los movimientos **naturales** en la región sublunar son los movimientos hacia abajo y hacia arriba, es decir, desde el centro y hacia el centro del Universo. **El concepto de movimiento natural** es un concepto fundamental de la física aristotélica y sus implicaciones son de suma importancia.

Lo contrario de movimiento natural es movimiento violento o antinatural. Los movimientos de la piedra que cae y del humo que asciende son naturales; los movimientos de la piedra lanzada hacia arriba o del chorro de vapor lanzado hacia abajo son violentos. De modo general se puede decir que un movimiento es natural cuando **corresponde a una sustancia en virtud de sus propiedades** y cuando el resultado de tal movimiento es la **adquisición de un estado o modo de ser** acorde con la naturaleza de tal sustancia. Por ejemplo, el desarrollo y crecimiento de un viviente es un movimiento natural, ya que cumple ambas condiciones: crecer **corresponde a la naturaleza** de un viviente como una actividad intrínseca suya y el resultado del crecimiento es la **adquisición del tamaño** que corresponde naturalmente al individuo adulto de la especie.

En el caso del movimiento local natural se cumplen estas dos condiciones:

1. Los movimientos rectilíneos hacia abajo o hacia arriba son producidos por dos **cualidades naturales inherentes** a las sustancias corpóreas: la **ligereza** y la **pesantez**. Las sustancias que naturalmente se mueven hacia abajo -- como la tierra -- lo hacen en virtud de su pesantez que no es sino la **tendencia** a dirigirse hacia el centro del Universo. Por el contrario, los cuerpos que ascienden naturalmente hacia arriba -- como el fuego -- lo hacen en virtud de su ligereza, que no es sino la **tendencia** a dirigirse hacia el extremo del Universo. Entre la tierra y el fuego, Aristóteles sitúa como elementos intermedios al agua y al aire.

La ligereza y la pesantez no son para Aristóteles relativos, sino **absolutos**. Es decir, la ligereza y la pesantez de un cuerpo (y por tanto su movimiento ascendente o descendente) no dependen de la relación existente entre su densidad y la densidad del medio en que se encuentra. Las sustancias son ligeras o pesadas **en sí mismas**, independientemente de la densidad del medio y, por tanto, poseen en sí mismas la **tendencia natural** o descender o elevarse independientemente de cualquier circunstancia externa.

2. Como todo movimiento natural tiene como resultado la adquisición de un estado acorde con la naturaleza de la sustancia de que se trate, también el movimiento local tendrá como resultado una adquisición: **el reposo de la sustancia en su lugar natural**. Para las sustancias pesadas el lugar natural (es decir el lugar que les

corresponde estar por naturaleza) es el centro o lo más cerca posible del centro. El lugar natural de las sustancias ligeras es lo más lejos posible del centro. Una sustancia que estuviera en su sitio, en su lugar natural, no se movería, no habría razón alguna para que se moviera, ya que habría adquirido el lugar que naturalmente le corresponde. Así sucede con **la Tierra**, inmóvil en el centro del Universo, su lugar natural.

Esta teoría del lugar natural es de consecuencias físicas importantísimas. **Implica la primacía del reposo sobre el movimiento en la región sublunar.** El reposo natural es de por sí indefinido, mientras que el movimiento natural es transitorio, ya que cesa una vez alcanzado el lugar natural.

2) EL MOVIMIENTO DE LOS CUERPOS CELESTES. El movimiento natural de las sustancias celestes no es el rectilíneo, sino el **circular**. El carácter geoméricamente distinto de sus movimientos naturales implica, según Aristóteles, que **los cuerpos celestes son de naturaleza totalmente distinta** a la de las sustancias sublunares:

1. Los cuerpos celestes **no son ni ligeros ni pesados**, ya que no se mueven ni hacia el centro ni desde el centro, sino alrededor del centro.

2. **La materia de que están compuestos es totalmente distinta** de la materia que compone a los seres sublunares: ni tierra, ni aire, ni agua, ni fuego, sino un **quinto elemento**(la "quinta esencia") que en nada se parece a los otros cuatro.

3. Los cuerpos celestes, al contrario de los pertenecientes a la región sublunar son **inalterables e incorruptibles**. En el mundo supralunar no se dan cambios ni cualitativos, ni cuantitativos, ni sustanciales: solamente se da el movimiento local **eterno, uniforme**, de seres eternos e inalterables.

La consecuencia principal de la afirmación aristotélica de la radical diversidad de los cuerpos celestes y terrestres es que se establecía que **las leyes físicas mecánicas que rigen los movimientos en la Tierra no son aplicables a los cuerpos celestes.**

3) LA MECANICA ARISTOTELICA. Dentro de estos esquemas Aristóteles construyó una mecánica rudimentaria basada fundamentalmente en la distinción entre movimientos naturales y violentos. Esta mecánica se refería a la solamente a la región sublunar ya que la distinción entre movimientos naturales y violentos no es de aplicación a los movimientos celestes, pues éstos no son susceptibles de movimientos violentos.

En la explicación de los movimientos violentos Aristóteles se apoyó en dos principios:

1. El principio, válido para todo tipo de movimiento, según el cual todo lo que se mueve es movido por otro y, por tanto, **el motor ha de ser distinto del móvil.**

2. El principio, válido solamente para los movimientos violentos, según el cual el motor ha de ser no sólo distinto, sino también **exterior al móvil** (en los movimientos naturales el motor es interno al móvil: su ligereza o pesantez).

Dentro de los movimientos violentos Aristóteles introdujo una nueva distinción entre dos tipos de movimientos:

1. Los movimientos violentos (como por ejemplo la tracción) en que el motor que origina el movimiento (la mano que empuja) continúa en contacto con el móvil.

2. Los movimientos violentos (como por ejemplo la proyección) en que el motor que origina el movimiento (la mano que proyecta la piedra) no continúa en contacto con el móvil mientras dura el movimiento.

IDEAS PARA COMPARAR

CONTRA PLATON

El texto principal donde Aristóteles expone la crítica de las ideas platónicas es el capítulo 9 del libro A de la *Metafísica*, reproduciéndola en el libro M, capítulos 4 y 5 de la misma obra. La crítica aristotélica puede resumirse en las proposiciones siguientes:

1.- La teoría de las Ideas no está bien fundada. Si la ciencia no puede tener otro objeto más que lo universal, no es necesario, sin embargo, que lo universal exista separadamente, al margen de lo sensible. Si la ciencia necesitara las Ideas separadas, habría Ideas no sólo de las sustancias, de los objetos que existen en sí mismos, de los seres, sino también de sus maneras de ser, de sus modalidades y relaciones, ya que también estas pueden ser objeto de la ciencia. Ahora bien ¿es concebible que haya una Idea, es decir una sustancia, de la blancura, de la justicia, o de la igualdad, por ejemplo, siendo así que la blancura, la justicia, la igualdad, no son sustancias?

2.- La teoría de las Ideas es inútil: no contribuye en nada a la explicación de las cosas puesto que dar realidad a los universales no explica la organización del Universo; invocar, para explicar la estructura del mundo sensible, un mundo inteligible de idéntica estructura es recurrir a un mito; y, finalmente, esta pretendida explicación sólo consigue duplicar el número de los objetos de los cuales hay que dar cuenta.

3.- La Idea no puede explicar el ser de las cosas. ¿Cómo podría ser causa de ser de un objeto si está ella separada de ese objeto, si no le es inmanente? Decir que el objeto sensible participa de la Idea, o que la idea es para él un paradigma, es hablar en el vacío, servirse de metáforas, como los poetas. La Idea no puede fundar el ser de un objeto sensible, constituyendo su esencia o realidad, su *ousía*, si está ella separada del objeto sensible. ¿Cómo podrían las Ideas, si constituyen la esencia de los seres, hallarse separadas de ellos?

4.- La Idea no puede explicar la producción de las cosas. ¿Cómo podría la idea ser causa de la producción de las cosas? Para la producción, como para todo cambio, se necesita una causa motriz, sin embargo la Idea trascendente es una sustancia inmóvil. Aun suponiendo que se la exija como modelo, se necesitaría para la explicación de los seres a intervención de un agente que contemplara ese modelo y se pusiera a reproducirlo.

5.- La Idea platónica se concibe como universal, sin embargo una sustancia es necesariamente individual. Hacer de la Idea una sustancia, de la idea general de hombre un Hombre inteligible o un Hombre-en-sí, es reducirla a no ser más que un individuo de tantos. El Hombre inteligible quedará yuxtapuesto a los hombres sensibles, quedará comprendido con ellos dentro de un género común, "el tercer hombre", y así sucesivamente hasta el infinito.

EL ARISTOTELISMO

El 'aristotelismo', entendido en un sentido muy amplio como la presencia de Aristóteles en el pensamiento posterior, puede decirse que es una constante en cualquier lugar y momento de la historia del pensamiento occidental. La influencia de Aristóteles ha sido intensa en el pensamiento de Occidente, incluso en filósofos que la tradición posterior ha considerado adversarios en principio del aristotelismo. Pero en un sentido restringido el término 'aristotelismo' se refiere a aquellos autores que siguen, continúan, o transmiten, en todo o en parte, las ideas contenidas en las obras de Aristóteles.

Al morir Aristóteles en el año 322 antes de Cristo dejó un legado intelectual muy extenso compuesto por dos grupos de obras diferentes. Un grupo estaba formado por diálogos juveniles de carácter platónico y de otros tratados populares, publicados en vida del filósofo, que fueron muy leídos durante varios siglos hasta que hacia finales de la Antigüedad se perdieron. El segundo grupo de obras contenía los cursos basados en conferencias que Aristóteles impartió en su escuela de Atenas formando una vasta enciclopedia de conocimientos filosóficos y científicos. La obra sistemática de Aristóteles no fue publicada en vida de éste, y durante siglos estuvo únicamente en la biblioteca de su escuela y en

algunas otras bibliotecas como la de Alejandría. Una larga serie de filósofos pertenecientes a la escuela de Aristóteles, como Teofrasto y Alejandro de Afrodisia, estudió, interpretó, complementó y transmitió la obra y el pensamiento de este filósofo.

El surgimiento de la escuela neoplatónica en el siglo III después de Cristo tuvo una importancia excepcional para el desarrollo del aristotelismo posterior, ya que en ese periodo el aristotelismo desapareció como una tradición diferente a la platónica cuando los neoplatónicos pretendieron una síntesis de Platón y Aristóteles y por ello estudiaron con igual cuidado las obras sistemáticas de Aristóteles que los diálogos de Platón. Los neoplatónicos se apropiaron también de la doctrina de Aristóteles, en especial de su lógica y de su filosofía natural, y algunos de los mejores comentarios sobre Aristóteles, como el de Simplicio, fueron hechos por miembros de esta escuela. El neoplatónico más importante para la transmisión del pensamiento aristotélico fue Porfirio (siglo III después de Cristo), discípulo y biógrafo de Plotino. Porfirio escribió una *Introducción a las categorías* de Aristóteles que sería traducida al latín y comentada por Boecio (siglo VVI después de Cristo). Boecio tradujo y comentó también otros tratados lógicos de Aristóteles. Este fue el camino por el que se transmitiría inicialmente la lógica aristotélica al occidente medieval latino. Pero a pesar de las traducciones y comentarios de Boecio, la filosofía de Aristóteles permaneció desconocida en Europa hasta el siglo XIII.

En la historia del aristotelismo a lo largo de la Edad Media, como ha mostrado P. O. Cristeller, hay que diferenciar tres tradiciones principales: la bizantina, la árabe y la latina. Aunque la tradición bizantina no está investigada suficientemente, puede afirmarse que los escritos de la producción aristotélica fueron conservados y transmitidos, en el texto griego original, por eruditos y copistas bizantinos, quienes hicieron comentarios sobre Aristóteles. Sería este Aristóteles bizantino el que algunos eruditos griegos del siglo XV llevaron consigo al exilio en Italia y el que ejerció cierta influencia en los estudios aristotélicos del Renacimiento. La tradición árabe se caracteriza por su orientación hacia la traducción de las obras griegas dedicadas a las matemáticas, la astronomía, la medicina, la astrología, la alquimia y la filosofía, dejando de lado las obras de los poetas, oradores e historiadores griegos. En filosofía, los árabes tradujeron la casi totalidad de los escritos sistemáticos de Aristóteles, algunos comentarios neoplatónicos y cierto número de tratados neoplatónicos. Gracias a este conocimiento pleno de su obra, especialmente en Avicena y Averroes, Aristóteles alcanzó entre los árabes una autoridad y una preponderancia doctrinal que nunca tuvo en la antigüedad griega, ni siquiera al final de ésta. La tradición latina imitó los modelos griegos reproduciendo en poesía, en prosa, en retórica, en gramática una literatura excelente, pero no desarrolló una tradición filosófica significativa. Por una parte, Roma y otros centros del imperio contaron con florecientes escuelas de retórica, pero ninguna de filosofía que pudiera compararse a las de Atenas o Alejandría. Por otra, los intentos de crear en latín un vocabulario técnico para el discurso filosófico quedaron troncados tempranamente y al latín se tradujeron pocas obras importantes de los filósofos griegos. Comparado con los platónicos, los estoicos, los escépticos o los epicúreos, Aristóteles ocupó un lugar muy inferior entre las fuentes griegas de dicha literatura.

En Oriente, fruto del contacto de los árabes con la cultura y la filosofía griegas nació en el siglo XII la figura de Averroes (Córdoba, 1126-Marruecos, 1198), el más grande comentarista de las obras de Aristóteles. La obra de Averroes fue ingente. Entre ellos destacan los 96 títulos seguros, nueve dudosos y veintiún apócrifos dedicados al derecho, medicina, filosofía, astronomía, teología. En el ámbito filosófico destacan sus comentarios a Aristóteles, que le han valido el calificativo de el *Comentador* por excelencia. Algunos de sus títulos más importantes fueron: *Destructio destructionis*, *Sermo de substantia orbis*, *De anima beatitudine*, *De connexione intellectus abstracti cum homini*, *Quaesita in logicam Aristotelis*, *Doctrina decisiva y fundamento de la Concordia entre la Revelación y la Ciencia*, y *Exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe*. Averroes rompió con el magisterio universal de Avicena entre los árabes para vincular su investigación a la obra aristotélica, dedicando la mayor parte de su esfuerzo filosófico a la interpretación y comentario de Aristóteles. El aristotelismo de Averroes, directo, puro, no contaminado de platonismo, traducido al latín fue el vehículo que en el siglo XIII introdujo en el Occidente cristiano el aristotelismo.

Lo que se ha llamado el aristotelismo en Occidente apareció cuando, por el rodeo de los pensadores árabes y judíos y por las traducciones hechas en Toledo por la escuela de traductores a partir del siglo XII, comenzaron a conocerse los escritos completos de Aristóteles acompañados de unos cuantos comentarios griegos y un volumen mucho mayor de comentarios árabes, en especial los de Averroes. Los escritos de Aristóteles y de sus comentaristas griegos, así como los de Proclo, fueron traducidos en parte del texto original, pero la elección de temas y de autores reflejaba más claramente la tradición filosófica árabe que la griega. La historia de este conocimiento es muy compleja y no ha sido todavía suficientemente aclarada por la historiografía medieval. Para unos sólo en París empezaron a comentarse ampliamente los escritos completos de Aristóteles, con inclusión de la lógica y la física. Otros, sin embargo, sostienen que fue en Oxford donde se inició su conocimiento y comentario más

completos. Lo cierto es que para mediados del siglo XIII las obras de Aristóteles habían sido aceptadas en las universidades como base de la enseñanza filosófica, aunque también es verdad que este aristotelismo docente se caracterizaba más por una terminología, un conjunto de definiciones y problemas y un método de examinar esos problemas comunes que por un sistema de ideas comunes. Se dio una gran variedad de interpretaciones para muchos pasajes de Aristóteles y variadas soluciones para los problemas más debatidos.

Fue en París donde la irrupción de este aristotelismo averroísta produjo una auténtica conmoción intelectual. Las interpretaciones del aristotelismo averroísta chocaban radicalmente con las creencias cristianas y las fórmulas asumidas de la tradición platónica en dos puntos: la creación del mundo y la inmortalidad del alma. A la doctrina cristiano-platónica de la creación del mundo el averroísmo oponía la concepción aristotélica de un mundo eterno e increado. Frente a la doctrina de la sustancialidad e inmortalidad de alma individual, los averroístas ofrecían la concepción aristotélica según la cual el alma es forma del organismo y, por tanto, es incapaz de subsistir cuando el cuerpo se corrompe. El averroísmo fue perseguido por las autoridades eclesiásticas y combatido por los filósofos de herencia agustinista, pero terminó imponiéndose gracias al gigante esfuerzo de Santo Tomás de Aquino por presentar un sistema filosófico que armonizara las creencias cristianas con los conceptos fundamentales del aristotelismo y su imagen del Universo. Como escribió E. Gilson, "la adopción del peripatetismo por los teólogos fue una verdadera revolución en la historia del pensamiento occidental".

En el siglo XIV el aristotelismo experimentó una considerable decadencia como consecuencia de dos factores: el voluntarismo y del nominalismo (Duns Scoto, Guillermo de Ockham), enemigos de la teoría del conocimiento y de la metafísica de carácter aristotélico de Santo Tomás, y la pérdida del vigor original del aristotelismo a partir de su integración en el sistema tomista con su consiguiente trivialización. Por otra parte en el mismo siglo XIV comenzaron las críticas a la física aristotélica, a partir de las dificultades que conllevaban la interpretación del movimiento en términos de "potencia" y "acto" y el principio consiguiente de que "todo lo que se mueve es movido por otro". La consecuencia del ese principio de que la acción del motor sobre el móvil debe durar mientras dura el movimiento de éste resultaba problemática ya que la experiencia no parecía acomodarse a ella en el caso de los movimientos de proyección en el que un proyectil cualquiera, una vez lanzado, se mantenía en movimiento a pesar de que el agente proyector no continúa actuando sobre él.

Los historiadores del pensamiento occidental han mantenido con frecuencia que el Renacimiento fue, básicamente, una época en la que reinó Platón, siendo la Edad Media la época de Aristóteles. Pero hoy no es posible mantener tal punto de vista sin matizarlo considerablemente ya que, a pesar de una revuelta general contra la autoridad de Aristóteles, la tradición del aristotelismo continuó siendo muy fuerte a todo lo largo de la época renacentista, y en algunos aspectos incluso aumentó.

La revuelta contra la autoridad de Aristóteles formó parte durante los siglos XV y XVII de la llamada revolución científica. El heliocentrismo copernicano supuso un ataque radical contra la imagen aristotélica del Universo y contra su concepto clave de "lugar natural". En los siglos XVI y XVII los golpes a la física aristotélica de Kepler y Galileo destruirían las ideas de que las trayectorias de los planetas son circulares y de que éstos se desplazan a la misma velocidad a lo largo de toda su trayectoria (Kepler) y las nuevas observaciones astronómicas refutarían la idea de que los cuerpos celestes solamente están sometidos a movimiento local y no a cualquier otro tipo de cambio o alteración (Galileo). Además el principio de inercia destruyó el principio aristotélico del movimiento que proclamaba que "todo lo que se mueve es movido por otro" y la "Ley de gravitación universal" destruiría la idea aristotélica de que los movimientos de los cuerpos celestes y los movimientos en la región sublunar estaban regidos por principios distintos.

Los seguidores de la tradición aristotélica se dividieron entre los que interpretaban a Aristóteles según Averroes y los que le interpretaban según Alejandro de Afrodisia. La diferencia que más llamó la atención de sus contemporáneos fue la de que los averroístas mantenían que hay solamente un entendimiento inmortal en todos los hombres, mientras que los alejandrinos pretendían que en el hombre no hay entendimiento inmortal alguno. En el quinto concilio Lateranense (1512-1517) fueron condenadas tanto las doctrinas averroístas como las alejandrinas a propósito del alma racional del hombre.

En el siglo XIX se produjo un nuevo resurgir del pensamiento de Aristóteles. Este renovado interés estuvo promovido desde cuatro campos diferentes del saber.

El primero fue el de la biología. Darwin, el detractor más radical de la tesis aristotélica de la eternidad de las especies, escribía sin embargo admirado: "Linneo y Cuvier han sido mis dos dioses, pero los dos eran simples escolares comparados con el viejo Aristóteles". Lo que Darwin admiraba era su concepción de los procesos vitales en conexión con la idea de "forma" (*eidos*), una idea que integra los puntos de vista de la estructura y de la función.

El segundo campo fue el estrictamente filosófico. En él se produjo también una auténtica "vuelta a Aristóteles" cuyos protagonistas principales fueron A. Trendelenburg y F. Brentano. El primero retomó la idea aristotélica de finalidad proponiendo una "concepción organicista del mundo" y trató de conciliar la concepción aristotélica de las categorías con la kantiana. Brentano dedicó varias obras al estudio de Aristóteles que influirían decisivamente en A. Meinong, E. Husserl, y Heidegger.

El tercer campo, también filosófico pero asociado a posiciones confesionales de la Iglesia católica, vino de la mano de la resurrección del tomismo en el neotomismo. Gracias al estímulo de la encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII (1879) en que se afirmaba el valor perenne de la filosofía tomista el pensamiento "aristotélico-tomista", muy especialmente en su tradición escolástica medieval, adquirió un notable impulso en las instituciones académicas católicas que perduró en el siglo XX. Figuras destacadas de los nuevos planteamientos neoescolásticos fueron J. Marechal, J. B. Lotz, K. Rahner y E. Coreth.

El cuarto campo en que se desarrolló el interés por Aristóteles fue el de la filología y de los estudios históricos. Destacó especialmente el ya mencionado A. Trendelenburg, uno de los más notables impulsores de los estudios aristotélicos. A partir de la edición crítica de las obras de Aristóteles por la Academia de Berlín, el texto griego a cargo de E. Bekker, se sucedieron ediciones críticas, monografías y comentarios a las obras de Aristóteles (A. Schwegler, 18,178; H. Bonitz, 1848-9; W. Christ, 1886; E. Grant, 1875; J. Burnet, 1900; W. L. Newinali, 1887-1902, etc.) En el siglo XX destacó por sus investigaciones sobre Aristóteles W. Jaeger quien imprimió un poderoso estímulo a los estudios aristotélicos. Su punto de vista genético-evolutivo, frente al tradicional sistemático, según el cual la filosofía de Aristóteles evolucionó a lo largo de los años alejándose progresivamente del platonismo hasta situarse en posiciones que cabría calificar como "empiristas".

En los años sesenta y setenta del siglo XX ha habido de nuevo una revitalización de Aristóteles que ha recibido el nombre de neoaristotelismo. Esta vuelta a Aristóteles se ha caracterizado por haberse producido desde dentro del debate filosófico contemporáneo, presentándose el aristotelismo como punto de referencia y como alternativa, y por hacerse mediante la recuperación de su filosofía práctica, es decir, su ética y su política. El debate sobre la filosofía práctica ha tenido lugar especialmente en el seno de la filosofía alemana. Entre los pioneros del neoaristotelismo destacan H. Arendt y a H. G. Gadamer. H. Arendt llamó la atención sobre la transcendencia política de la comprensión aristotélica de la praxis frente al predominio moderno de la noción de praxis como trabajo y productividad y H. G. Gadamer, ha subrayado la actualidad de la ética aristotélica insistiendo en su concepción de la *phronesis* como saber orientador de la vida humana y asumiéndolo como modelo de la hermenéutica filosófica. También es un neoaristotélico relevante en EE UU A. Mc Intyre cuyas posiciones arrancan también de una dura crítica a la racionalidad moderna.

ARISTÓTELES EN ESPAÑA: LA ESCUELA DE TRADUCTORES DE TOLEDO

Las relaciones entre la cristiandad y el mundo árabe se fueron realizando durante la Edad Media a través de dos grandes focos que el Islam tenía situados en Europa: España y Sicilia. El contacto, que al principio era social, racial y lingüístico acabó siendo cultural-científico, pero cauce principal por el que sobrevino este encuentro de culturas fue el contacto lingüístico. Y el modo concreto cómo la cultura cristiana occidental entera se enriqueció con el acervo de la cultura islámica, fue el de las traducciones al latín de las obras escritas en árabe.

Hubo en España varios centros que se dedicaron a traducir textos árabes y judíos al latín. Así en un lugar desconocido de 'la región del Ebro' trabajaron Roberto de Kétène y Hermann el Dálmata y tradujeron el *Corán* al latín a petición de Pedro el Venerable, abad de Cluny; en Burgos Juan Gundisalvo tradujo con un judío llamado Salomón varias obras de Avicena; y en Tarazona Hugo de Santalla, bajo la protección del obispo Miguel (1115-1151) hizo traducciones de obras de geometría y astronomía como el *Tractatus Alfragani de motibus planetarum*; en Barcelona hacia 1134-1145 el italiano Platón de Tívoli (Tiburinus) en colaboración con el judío Abrahan bar Hiyya (Savasiorda) tradujo entre otras obras el *Quadripartitum* o *Tetrabiblon* de Tolomeo. Pero el centro de traductores más importante de España y uno de los de mayor pujanza y atracción del resto de Europa fue con diferencia el de Toledo.

Dejando aparte antecedentes oscuros, el gran momento de influjo hispano musulmán hay que situarlo, como es sabido, después de la conquista Toledo por Alfonso VI en 1085. Toledo se convirtió en centro de convivencia de musulmanes vencidos, cristianos vencedores y judíos-musulmanes

refugiados que huían de la persecución almohade. La creación de la Escuela de traductores toledana se halla, por tanto, en estrecha relación, por tanto, con las invasiones de los almorávides y almohades, que penetraron violentamente en los reinos cristianos durante los siglos XI y XII. Sobre todo, el fanatismo de los almohades, su intolerancia religiosa con respecto a cualquier otra clase de creencias que no fueran las suyas, obligó a muchos judíos e incluso a algunos musulmanes a refugiarse en los reinos cristianos. La ciudad de Toledo se convirtió en el lugar de destino de estas inmigraciones y Alfonso VI en el rey de tres pueblos y de las tres religiones.

Esta convivencia conllevó el contacto y la comunicación con las diversas lenguas. Además el material cultural árabe depositado en Toledo despertó en los cristianos cultos el apetito de información. No puede olvidarse que en la biblioteca del califa cordobés Alhakán II estaban catalogados 400.000 volúmenes y muchos de los libros de esta biblioteca fueron a parar a Toledo. Había, pues, que transmitir al mundo cristiano occidental un saber que desconocía y los toledanos tenían en obras árabes de su ciudad.

El promotor de esta gran empresa fue el arzobispo don Raimundo de Sauvetat, cisterciense francés, que llegó a arzobispo de Toledo y a gran canciller de Castilla de 1126 a 1150. Continuaron su labor y mecenazgo sus sucesores don Juan y don Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247). Propiamente hablando la Escuela de traductores de Toledo no fue un edificio ni quizás siquiera una institución conocida como tal. Fue sobre todo un movimiento cultural de primer orden en la que confluyeron la iniciativa de un arzobispo toledano, el esfuerzo de una serie de clérigos españoles y la contribución desinteresada y anónima de artesanos moriscos y judíos o conversos toledanos, junto al interés insaciable despertado en Oxford y en París por la nueva ciencia y la nueva filosofía arábigo-aristotélica.

Hay una gran laguna informativa hasta el presente sobre la forma de funcionamiento de la Escuela. No obstante el prólogo a la traducción latina del *Libro de Anima*, de Avicena, ha transmitido una breve frase que describe el proceso infinitas veces repetido en esta actividad traductora: 'me verba vulgariter proferente' ('mientras yo iba traduciendo oralmente a la lengua vulgar', al romance castellano de Toledo), 'Domino Archidiacono singula in latinum convertente' ('el señor Arcediano iba pasando cada frase al latín'). Un morisco toledano, un judío converso como Juan Hispano (Salomón ibn Dawud) y en otros casos un zapatero o sastre que recordaba el árabe, iban introduciendo, preferentemente de palabra, el texto árabe al romance castellano, y luego el Arcediano de Segovia Domingo Gonzáles (el famoso Gundisalvo) u otro clérigo buen conocedor del latín, iba poniendo en esta lengua lo que el morisco toledano iba traduciendo del árabe al castellano.

Fruto de esta labor de colaboración entre Juan Hispano y Domingo Gundisalvo fueron las siguientes versiones: el *Secretum secretorum*, pseudo-aristotélico; *De anima*, de Avicena; *Fons vitae*, de Ibn Gabirol; *De intellectu*, de Alkindi; *De intellectu*, *De scientiis*, *De ortu scientiarum*, de Alfarabi; *Las opiniones de los filósofos*, de Algazel; *De differentia spiritus et animae*, de Qusta ben Luca. Como ha señalado Manuel Alonso "fue tan íntima la compenetración de ambos, que no es fácil señalar la labor personal de cada uno. Las obras de Juan Hispano (Salomón ibn Dawud) recibían, al ser traducidas, retoques en que sin duda andaba la mano del discípulo, y las obras del discípulo eran sometidas a la aprobación del maestro. Lo único que cabe decir es que tal libro es trabajo, principalmente, de Domingo Gundisalvo, y tal otro fue labor principalmente de Juan Hispano; pero, en realidad, en todas trabajaban los dos. Mientras vivieron, todos los traductores vinieron a ponerse bajo su dirección". Por el gran número de personajes que participaron y la enorme cantidad de traducciones que en la escuela toledana se hicieron cabe suponer que el centro estaba sometido a algún tipo de organización, al frente de la cual debía estar Domingo Gundisalvo y su colaborador y maestro Juan Hispano.

Aparte de obras originales de Gundisalvo como *De divisione philosophiae*, *De processione mundi*, *De unitate et uno* , y *De immortalitate animae* , su colaboración con Juan Hispano representa, como ha escrito José Luis Abellán, "un progreso considerable en la historia filosófica occidental. Es una especie de anticipo del tipo de colaboración que adquirirá pronto la especulación escolástica. Aunque cronológicamente son contemporáneos de los pensadores del siglo XII (Abelardo, San Bernardo, Escuela de Chartres), ideológicamente pertenecen al XIII, debido sobre todo a que Gundisalvo fue el primer pensador occidental que sufrió la influencia de las obras árabes y fue agente decisivo en la incorporación de las mismas al mundo latino. Por ello ha sido considerado como precursor del "agustinismo aviceniano" en el sentido de que pone en circulación numerosas tesis avicenianas, si bien dándoles un sentido cristiano. En realidad, Gundisalvo no es sólo precursor del "agustinismo", sino de toda la filosofía del siglo XIII, al que se adelanta por su método y por su espíritu. Por su método, en la medida en que incorpora a su actividad filosófica las prácticas de colaboración propias de la escuela; por su espíritu, en cuanto introduce en la concepción cristiana del mundo elementos ideológicos provenientes de la filosofía antigua, ya sean neoplatónicos o aristotélicos."

Toledo y su escuela abrieron pronto sus puertas a personas de otras naciones europeas alcanzando una proyección internacional. En busca del saber desconocido que había en esta ciudad

llegaron los estudiosos procedentes de los más lejanos rincones del Occidente cristiano. Gerardo de Cremona, Miguel Escoto, Hermann el Alemán, Alfredo de Sareshel, Daniel de Morlay, Alejandro Neckham, se dieron cita en la ciudad del Tajo y aquí tuvieron el primer, encuentro con un mundo y una cultura nueva, la cultura y el mundo árabe. Sin embargo, y curiosamente, la fama de Toledo estuvo vinculada, al menos por algún tiempo, con las enseñanzas mágicas. En este sentido Helinando decía a sus alumnos de Toulouse: "Los clérigos acuden a Paris a estudiar artes liberales; a Orleans, los autores clásicos; a Bolonia, el derecho; a Salerno, la medicina; a Toledo, la magia; y las buenas costumbres, a ninguna parte". Y el infante D. Juan Manuel sitúa en Toledo a su D. Illán, el cual de nigromancia "sabía más que otro omne que fuese en el mundo estonce".

El interés inicial de los traductores se orientó hacia las obras de medicina y matemáticas y posteriormente las de astrología, astronomía y magia. Sólo en último lugar se interesaron por las obras de filosofía, sin embargo más tarde éstas constituyeron un cauce fundamental en la penetración de la cultura griega en Occidente. Era inevitable que el interés por la filosofía llegara si se tiene en cuenta que ese era el acceso más directo hacia la filosofía griega y que fue en el siglo XII cuando la filosofía árabe y judía alcanzó su máximo esplendor en la Península ibérica: Avenpace había muerto en 1138, Jehuda Ha-Levi en 1165, Ibn Tufayl en 1195, Averroes en 1198 y Maimónides en 1204. la traducción de los comentarios averroistas a Aristóteles, que comienzan tras la muerte de Averroes, marcaron un hito en el trasvase filosófico de Oriente a Occidente. Así las obras de Al Kindi, Al Farabi, Avicena, Algacel, Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Temistio... empezaron a conocerse y a ejercer su influencia.

Las traducciones de obras griegas, árabes y judías fueron un verdadero impacto en la estrechez del ámbito cultural de los primeros siglos medievales. Una ilustración del pobre ambiente intelectual europeo antes de empezar a funcionar las traducciones toledanas está en el hecho de que Aristóteles, hasta muy entrado el siglo XII, solo era conocido por algunos tratados lógicos, conocidos con los nombres de *Lógica vetus* y *Lógica nova*. Cuando, a mediados del siglo XIII se comienza a conocer el corpus aristotélico, gracias sobre todo a la labor de Avicena y Averroes, el panorama de la filosofía y el horizonte del pensamiento sufrieron una transformación radical. El conjunto de obras aristotélicas sobre física, biología, zoología, psicología, política, mas que un conjunto de saberes, fue visto como un nuevo espíritu de investigación de la naturaleza y de confianza en la razón para desvelar sus secretos. El sentido moralizante de la vida en la Edad Media, que se expresaba en 'moralidades', 'lapidarios' y 'bestiarios' bizantinos, fue sustituido por un acercamiento directo a las realidades naturales y una investigación de lo concreto. A ello contribuyó también de modo decisivo la ingente labor de traducción de obras científicas de autores como Galeno, Hipócrates, Euclides, Ptolomeo, etc.

RELACIÓN DE LA ÉTICA ARISTOTÉLICA: LA VIRTUD

El vocablo latino *virtus*, de donde deriva el español 'virtud', significa virilidad, capacidad, aptitud, excelencia, dinamismo, arrojo bélico, valentía, cordialidad, perseverancia y virtud. Siempre se trata de habilidades que el hombre ha adquirido en esfuerzo personal y añadido a su naturaleza, y que, por lo mismo, lo distinguen de los otros.

I. LA VIRTUD. La importancia de las virtudes en la ética ha sido enorme, ya que uno de los modelos éticos más enraizados en la conciencia moral occidental ha sido el del "hombre virtuoso". Las éticas clásicas se diferencian fundamentalmente por poner el sumo bien del hombre en el placer, la virtud, la contemplación o Dios. Pero todas ellas coinciden en ser sistemas de las virtudes. Como escribió José Luis López Aranguren, "el libro de moral más importante de la antigüedad, la *Ética nicomaquea*, y el libro de moral más importante de la Edad Media, la segunda parte de de la *Summa Theologica*, constituyen sistemas de virtudes" (*Ética*, pág. 375).

1. La antigua areté (virtud). La primera forma bajo la que aparece el tema de la virtud es el de la antigua "areté". El concepto de "areté" es usado con frecuencia en Homero y en los siglos posteriores en un sentido muy amplio para designar no sólo la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o el valor y rapidez de los caballos nobles. Un corredor veloz exhibe la virtud en sus pies (*Ilíada*, 20, 411) y un hijo aventaja a su padre en cualquier tipo de areté, como atleta, soldado y en cacumen (*Ilíada*, 15, 642). De modo singular la areté en Homero designa la fuerza y destreza de los guerreros o de los luchadores y, ante todo, el valor heroico, la unión de moral y fuerza. La areté para los griegos era el atributo de la nobleza, quienes siempre consideraron la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante. La raíz de la palabra es la misma que la de *aristos*, el superlativo de distinguido y selecto, constantemente usado en plural para designar a la nobleza.

2. La virtud en Sócrates. Sócrates dió a la virtud un sentido racional al identificarla con la ciencia. La virtud es un saber, un conocer lo que es útil y lo que es perjudicial para poder obrar en

consecuencia. Aunque reciba denominaciones diversas según los objetos sobre los que trata la virtud se reduce en último término a sabiduría. Así la virtud se llamará piedad cuando trate de las relaciones de los hombres con los dioses, fortaleza cuando verse sobre las cosas que requieren esfuerzo para superar los obstáculos y templanza cuando modere los apetitos sensitivos. Pero en todos los casos estas virtudes se reducen a la sabiduría, a una sola virtud la prudencia (fronesis). Por eso la virtud puede enseñarse, como se enseña la ciencia, y por eso se da en la concepción socrática un rígido determinismo moral. Propiamente hablando no hay mal moral, es decir, nadie hace el mal a sabiendas, sino que el que hace el mal es por ignorancia, porque no conoce el bien.

3. La virtud en Platón. La virtud para Platón es el camino que conduce al Sumo Bien, en el cual consiste la felicidad del hombre. La virtud es por ello la cosa más preciosa del mundo: "Todo cuanto oro hay encima y debajo de la tierra no es bastante para darlo en cambio por la virtud" (Leyes, 728a). Platón intentó superar el relativismo de los sofistas volviendo al concepto tradicional que relacionada la ley, la justicia y la virtud, con el ser, es decir, con un orden ontológico, permanente, objetivo y divino que reina en el cosmos. De ahí que para Platón la virtud pueda caracterizarse por cuatro rasgos principales: la virtud es medida, proporción y armonía, imitación de estos tres caracteres que ordenan el cosmos; la virtud es salud del alma, resultado de la armonía, medida y proporción de la vida humana; la virtud es purificación de las pasiones inferiores para ascender hacia el Sumo Bien; la virtud es imitación de Dios.

Platón aceptó de los sofistas que las virtudes morales, sobre todo la justicia, han de definirse analizando la naturaleza humana, pero rechazó las conclusiones de su análisis. Según los sofistas, las únicas leyes naturales son la búsqueda del placer y el dominio del más fuerte. Según Platón esta doctrina moral se basa en un análisis incorrecto de la naturaleza humana: al tomar como modelos de comportamiento natural a los animales y a los niños, los sofistas prescindían del aspecto más característico del hombre, la Razón, que ni los niños ni los animales poseen. Un análisis de la naturaleza humana que no tiene debidamente en cuenta ni la existencia en el hombre de la razón ni su rango de facultad suprema, no puede servir para definir correctamente ninguna de las virtudes.

La justicia es, de suyo, una virtud o excelencia y como tal no puede ser conocida mientras no se conozca aquello de que es excelencia o virtud. Hay que comenzar, por tanto, por analizar la naturaleza y estructura del estado. Para ello, Platón propone "construir" ideal y lógicamente una ciudad, una polis, de modo que sea posible asistir a su surgimiento sucesivo de los elementos o partes que la integran. Para determinar la esencia y el lugar de la justicia en la ciudad, Platón parte de las cuatro virtudes tradicionalmente denominadas cardinales (justicia, prudencia, valentía y moderación) cuya posesión hace que la ciudad sea buena. La prudencia es una virtud esencialmente intelectual, perteneciente al ámbito del saber o episteme. Pero no es un saber particular, sino que su objeto es el bien en general de la ciudad y su cometido práctico es la vigilancia sobre la ciudad, política, a fin de que ésta, en su conjunto, alcance el bien que les es propio. Tiene su sede en la clase de los gobernantes. Y puesto que la virtud de la ciudad es la virtud de los ciudadanos, la ciudad entera es prudente cuando son prudentes sus gobernantes. La valentía es el conocimiento, aunque no riguroso sino de opinión firme, de lo que debe ser temido y de lo que no debe ser temido. Es la virtud específica de los auxiliares o guerreros, y su valentía es la valentía de la ciudad. La moderación constituye una cierta forma de autocontrol o de armonía "que se establece entre lo que es inferior y lo que es superior respecto de la parte que debe gobernar". Aunque no es una virtud exclusiva y propia de una clase social, sino que se extiende a todas ellas como consenso sobre la gobernación de la ciudad, se refiere especialmente a la clase de los artesanos.

La justicia es el cumplimiento adecuado del principio de especialización. La justicia tiene lugar con el cumplimiento por cada clase social de la función específica que le corresponde: que "cada cual haga lo suyo". Por la correspondencia estructural entre el alma y el estado, la concepción de la justicia resulta aplicable al individuo. También en el alma humana existen tres partes o elementos: la razón, el ánimo y el deseo o apetito. Como en la ciudad a la razón le corresponde el gobierno del alma toda y su virtud propia es la prudencia; al ánimo le corresponde la valentía o fortaleza; al apetito la moderación. La justicia es el orden resultante de que cada parte del alma realice la función que naturalmente le corresponde "sin que ninguna de sus partes se subleve contra la totalidad del alma pretendiendo usurpar el mando que no le pertenece".

3. La virtud en Aristóteles. Para Aristóteles la virtud es "aquella actitud de nuestro querer que se decide por el justo medio, y determina este medio tal y como suele entenderlo el hombre inteligente y juicioso" (*Ética a Nicómaco*, B, 6; 1106b-36) o también "el natural obrar del hombre hacia su perfección". Puesto que el fin último natural de todas las acciones humanas es la felicidad (*eudaimonía*) ésta deberá ser un bien perfecto, es decir, que se busca por sí mismo y no por otro superior a él, deberá ser un bien suficiente por sí mismo, tendrá que ser el bien que se consigue con el ejercicio de la actividad más propia del ser humano, según la virtud más excelente y será el bien que se consigue con

una actividad continua. Estos caracteres los encuentra en el ejercicio de la inteligencia teórica, que es lo más propio del ser humano, se desea por sí mismo y puede ejercerse con continuidad, ya que la satisfacción que proporciona se encuentra en su mismo ejercicio. De ahí que el ejercicio de la actividad teórica, de la actividad contemplativa, constituye la felicidad. Pero, puesto que el ejercicio continuo de la vida contemplativa con el que se alcanza la felicidad es imposible para los seres humanos, la orientación hacia el bien y la felicidad tiene que conducir en el hombre a una especie de predisposición duradera o hábito. Y esto es la virtud. La virtud es un hábito o modo de vida bueno. Aristóteles distingue, en correspondencia con el doble aspecto del alma (lo racional puro y lo racional en cuanto domina lo irracional), las virtudes éticas (propriadamente morales) de las virtudes dianoéticas (propriadamente intelectuales). Las virtudes dianoéticas son las perfecciones del puro entendimiento, tal y como se dan en la sabiduría, en la razón, en el saber, donde el conocer se ejercita por el conocer mismo, por amor a la pura intuición de la verdad. También se encuentran en el arte o facultad de hacer y en la perspicacia y en la prudencia, saber práctico o razón práctica. La virtud dianoética principal es la prudencia, que constituye la "sabiduría práctica" porque ayuda a deliberar bien, sobre lo que nos conviene en el conjunto de la vida humana; a discernir, al tomar decisiones, entre el defecto y el exceso, orientado a las demás virtudes. Las virtudes éticas son un "un hábito de elección que conserva el justo medio, medido por nosotros tal y como es determinado por la razón" (*Ética a Nicómaco*, 1106b-1107a). En las virtudes éticas la acción recta depende esencialmente de la elección del justo medio, así por ejemplo, la valentía se puede definir como el justo medio entre los extremos de la temeridad y de la cobardía. Otras virtudes éticas son la justicia, la amistad, el valor, etc. Un hombre que vive según las virtudes es un hombre feliz, pero para serlo necesita vivir en una ciudad regida por leyes buenas, porque el "logos" que le capacita para la vida contemplativa y para tomar decisiones individuales prudentes también le habilita para vivir en sociedad. Por eso la ética exige la política; el bien supremo individual (la felicidad) requiere una polis con leyes justas. La felicidad y la virtud solo pueden alcanzarse en la vida de la ciudad.

4. La virtud en los estoicos. Los estoicos consideraron la virtud como el único bien verdadero, consistente en vivir conforme a la naturaleza y a la razón, ajustando todas las acciones al orden del universo y es deseable por sí misma y no por ningún bien extrínseco como la utilidad, la esperanza o el temor. La felicidad va unida a la virtud y el sufrimiento al vicio. La esencia de la virtud es la rectitud. Por ella la conducta particular del hombre se ajusta al orden general del mundo de una manera firme y constante. Para los estoicos la virtud es una, la sabiduría o prudencia, como también es uno el hombre, y tiene una unidad indivisible que no admite grados, de modo que y quien posee una sola virtud posee todas. La virtud no es innata, sino que debe ser adquirida y cultivada por el ejercicio continuo.

5. La virtud en san Agustín. Para San Agustín la virtud es el "orden del amor" (*De civitate Dei*, XV, 22). Por ello puede poner como principio radical de su moral el famoso dicho "Ama y haz lo que quieras" (*In Epist. Joan. ad Parthos*, VII, 8) porque si se ama se posee la virtud. Este punto, sin embargo, necesita aclaración. En la obra antes citada, Gilson pone de manifiesto que la noción agustiniana del amor es análoga a la noción aristotélica de lugar; los cuerpos o elementos naturales tienen un lugar natural hacia el cual se dirigen de propio acuerdo. Similarmente, en cada alma hay "un peso que la arrastra constantemente, que la mueve continuamente a buscar el lugar natural de su reposo: es el amor. Así, el amor es para San Agustín inherente a la naturaleza del hombre. El problema es que este amor puede dirigirse hacia cualquier clase de objeto. "La voluntad recta es, por consiguiente, un amor bien dirigido, y la voluntad torcida es un amor mal dirigido... Ahora bien, estas nociones (amor, alegría, temor y tristeza) son malas si el amor es malo; buenas, si es bueno" (*De civitate Dei*, XIV, 7). No es que el amor sea, por sí mismo, malo, o siquiera que el objeto hacia el cual se dirige sea inherentemente malo. "La defección de la voluntad es mala porque es contraria al orden de la Naturaleza, y es un abandono de lo que tiene ser supremo en favor de lo que tiene menos ser. Pues la avaricia no es una falta inherente al oro, sino que se halla en el hombre que ama el oro excesivamente en detrimento de la justicia, la cual debería ser tenida en mucha mayor estima que el oro" (*De civitate Dei*, XII 8). No sólo la más alta virtud es el más alto amor, sino que todas las virtudes pueden ser reducidas al amor. Así, la templanza es un amor que se reserva por entero a lo que ama; la fortaleza es el amor que lo soporta todo fácilmente por lo que ama; la justicia no es más que el amor que sólo sirve al objeto amado y domina, por consiguiente, a todo el resto; la prudencia es el amor en su discernimiento sagaz entre lo que la favorece y lo que la estorba. En el amor perfecto del fin supremo, además, no hay discordia ni desigualdad entre virtudes: templanza, fortaleza, justicia y prudencia son respectivamente entrega total a Dios, sufrimiento por amor de Dios, servicio a Dios, discernimiento entre lo que liga a Dios y lo que separa de Dios. El amor del Bien supremo es la caridad. Ello explica que las virtudes cardinales indicadas se encaminen hacia las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad). Nos encontramos aquí con la llamada "virtud infusa". En este sentido San Agustín definió la virtud como "una buena cualidad de la mente mediante la cual vivimos derechamente, cualidad de la

que nadie puede abusar y que se produce a veces en nosotros sin nuestra intervención" (*De libero arbitrio*, 11, 8).

6. La virtud en Santo Tomás. Santo Tomás examinó minuciosamente el problema de la naturaleza de la virtud, las clases de virtudes y las relaciones entre las virtudes. La idea general de virtud es la de una buena cualidad del alma, una disposición sólida y firme de la parte racional del hombre. Según su origen etimológico, 'virtud' designa una capacidad. Esta puede ser activa o pasiva, universal o particular, cognoscitiva u operativa. En todos los casos, la virtud tiene un carácter habitual, es decir, es un hábito. Santo Tomás sigue a la vez a San Agustín y a Aristóteles. Como género próximo, la virtud es un hábito; como diferencia específica, un buen hábito; como sujeto, lo es de nuestras almas; como lo que la distingue del vicio, es algo mediante lo cual vivimos recta y derechamente; como diferencia de otros hábitos (que, como sucede con la opinión, pueden conducir tanto al bien como al mal), nadie puede abusar de la virtud; en tanto que es a veces infusa, Dios la produce en nosotros sin nuestra intervención. Todos estos rasgos, salvo el último, son propios de todas las virtudes, es decir, tanto de las virtudes infusas como de las adquiridas. Las virtudes infusas tienen todos estos rasgos más el último mencionado.

Respecto a la clasificación de las virtudes, santo Tomás hace una distinción fundamental entre virtudes adquiridas y virtudes infusas. El nombre 'adquirido' indica de qué virtud se trata; es una que no está en nosotros, pues es objeto de aprendizaje. La virtud infusa es la que Dios da al alma y no es adquirida. La virtud sobrenatural es una virtud cuyo principio es la gracia y cuyo fin es el destino sobrenatural del alma. En la conceptualización de las virtudes adquiridas, Santo Tomás sigue a Platón y habla de cuatro virtudes cardinales o principales. Afirma que las cuatro virtudes se hallan mutuamente implicadas en tanto que se cualifican una a la otra, desbordándose. Pero advierte que cada una de las virtudes cardinales está determinada a una materia y que se trata de hábitos distintos que se diferencian entre sí por sus varios efectos. Las cualidades de la prudencia desbordan, según Santo Tomás, a las otras en tanto que todas las otras están dirigidas por la prudencia. Una clase importante de virtudes son las virtudes teologales (fe, esperanza, caridad). Según Santo Tomás estas virtudes son las que encaminan hacia una felicidad sobrenatural. Puesto que esta felicidad sobrepasa los poderes de la naturaleza humana, es necesario para el hombre recibir de Dios algunos principios adicionales, es decir, las virtudes teologales. Estas virtudes nos encaminan hacia Dios, se hallan infusas en nosotros por Dios y son dadas a conocer sólo por medio de la revelación divina. Una virtud teologal es definida como un buen hábito infuso cuyo objeto inmediato es Dios.

7. La virtud en Kant. En la modernidad el panorama tradicional de las virtudes cambió radicalmente. Frente a la moral de las virtudes, Kant opuso una moral del deber. La razón de esta sustitución fue que las virtudes eran incorporaciones o apropiaciones del bien que, además de no poder conocerse, daban lugar a una moral basada en la experiencia y, por tanto, no universal, pues lo empírico nunca puede ser universal y necesario. Sin embargo, Kant, al desarrollar de modo práctico su ética, reconoce también, desde el punto de vista empírico, la necesidad de una doctrina de la virtud cuyos fundamentos expone en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*. Así, si la ética crítica es puramente formal, la ética empírica tiene que ocuparse del contenido, porque el hombre necesita una guía de lo que ha de hacer. La *Metafísica de las costumbres* se compone de dos partes: la primera se titula *Principios metafísicos de la doctrina del Derecho* y la segunda *Principios metafísicos de la doctrina de las virtudes*. La doctrina del Derecho, o doctrina de lo justo, investiga el principio de las acciones humanas externas, y comprende el Derecho privado y el Derecho público. La doctrina de las virtudes investiga el principio de las acciones humanas internas. La doctrina de las virtudes es la ética, llamada antiguamente "doctrina de las costumbres" o "philosophia moralis". La "doctrina de las virtudes" es "la doctrina general de los deberes en la parte que somete a leyes no la libertad externa, sino la interna". Kant trata de la virtud como una "fortaleza moral", a diferencia de la ausencia de virtud, que es una "debilidad moral". En cuanto doctrina de los deberes, la doctrina de las virtudes trata de los deberes del hombre para consigo mismo (para con el propio sujeto y para con los demás hombres) y para con los seres no humanos (infrahumanos y superhumanos). En cuanto ética, la doctrina de las virtudes es una doctrina elemental o básica (dogmática, casuística) o una doctrina del método (didáctica, ascética). La virtud no es en principio sino una y la misma. Pero en relación con el fin de las acciones debidas, es decir, en relación con su materia, puede haber muchas virtudes, de las cuales Kant estudia las que considera más importantes. Kant destacó, entre las virtudes, la fortaleza y la prudencia.

8. La virtud en moral contemporánea. La propuesta kantiana que hacía consistir lo moral en la motivación racional del cumplimiento por deber de determinados principios de comportamiento fue criticada tempranamente por el romanticismo y por Hegel. Estas críticas veían en la ética kantiana un formalismo vacío e impotente al ser incapaz de comprender los problemas morales de las sociedades históricamente dadas, es decir, el sujeto no puede determinar desde su pura conciencia e intención la

moralidad ya que ésta se encuentra totalmente inserta en los contextos materiales de las morales y en instituciones sociales concretas en las que los hombres se constituyen como sujetos.

En la filosofía moral contemporánea esta crítica se ha repetido en las revisiones neoaristotélicas al programa ético de la modernidad. Alasdair Macintyre y Bernard Williams, especialmente, se han enfrentado a la renovación contemporánea de la tradición kantiana realizada en el neocontractualismo de John Rawls o en la ética dialógica de J. Habermas y K. O. Apel, con el argumento de que la sola consideración del punto de vista ético como un procedimiento, contractualista o discursivo, para la justificación de normas o de principios es insuficiente para comprender la dimensión moral.

Las posiciones neoaristotélicas señalan que las éticas del deber desconocen la relación entre la acción moral y sus fines. Las éticas del deber acentúan las dimensiones deontológicas de la motivación práctica (autonomía ética) y se ven forzadas a relegar a un plano secundario todos los elementos teleológicos que constituyen la acción moral, tachándolos como heterónomos. La crítica kantiana a la heteronomía de las éticas de la felicidad elimina del campo ético toda consideración de los fines que persiguen o debieran perseguir los hombres, siendo, precisamente, en el ámbito de los fines donde habría que situar, según los neoaristotélicos, no sólo la discusión de la filosofía moral, sino también la vida moral de los hombres. Como ha escrito Carlos Thibaut, la oposición entre las éticas ilustradas y las éticas neoaristotélicas puede resumirse en dos rasgos. Atendiendo a la definición de los sujetos morales, puede decirse que mientras las éticas ilustradas ubican la definición del punto de vista ético en la autonomía de los sujetos en tanto que éstos poseen una prioridad con respecto a sus fines, fines ante los cuales los sujetos morales poseen una actitud reflexiva, las éticas neoaristotélicas entenderían esos fines como determinantes del punto de vista moral. Atendiendo a los contenidos de las acciones morales tenemos que mientras las éticas ilustradas segregarían el punto de vista ético de las posibles y plurales concepciones del bien que operan en sociedades complejas y diversas como las modernas, las éticas neoaristotélicas darían prioridad a los contextos comunales de definición del bien por medio de sus diversas concepciones de qué comportamientos son deseables como virtudes.