

ALFREDO RODRÍGUEZ IRANZO



PLA **ÓN**
ARIS **ÓTELES**

DE LA IDEA DEL BIEN A UNA VIDA BUENA



UNIVERSIDAD
METROPOLITANA

ALFREDO RODRÍGUEZ IRANZO

PLATÓN Y ARISTÓTELES:

DE LA IDEA DEL BIEN
A UNA VIDA BUENA

PLATÓN Y ARISTÓTELES:
DE LA IDEA DEL BIEN A UNA VIDA BUENA

ALFREDO RODRÍGUEZ IRANZO

Universidad Metropolitana,
Caracas, Venezuela, 2021

Hecho el depósito de Ley

Depósito Legal:
MI2021000109

ISBN:
978-980-247-291-8

Formato:
15,5 x 21,5 cms.

Nº de páginas:
228

Diseño y diagramación:
Jesús Salazar / salazjesus@gmail.com

Los derechos de divulgación, comercialización y publicación
de las obras han sido cedidos por sus autores
a la Universidad Metropolitana.

Reservados todos los derechos.

Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso por escrito del editor.



Autoridades

Luis Miguel da Gama
Presidente del Consejo Superior

Benjamín Scharifker
Rector

María del Carmen Lombao
Vicerrectora Académica

María Elena Cedeño
Vicerrectora Administrativa

Mirian Rodríguez de Mezoa
Secretario General



Comité Editorial de Publicaciones de apoyo a la educación

Prof. Roberto Réquiz

Prof. Natalia Castañón

Prof. Mario Eugui

Prof. Rosana París

Prof. Alfredo Rodríguez Iranzo (Editor)

ÍNDICE

Diálogos entre Platón y Aristóteles	11
Apéndices	111
Sócrates	113
Platón	129
Aristóteles a la conquista de Sophia	165
Referencias bibliográficas	217
Biblioteca Pedro Grases	223

Esta guía rinde homenaje a todos aquellos autores que han dado fundamento a su elaboración.

ARI



KLEOPHRADES. Ánfora griega. 490-480 a. C.

DIÁLOGOS ENTRE PLATÓN Y ARISTÓTELES



Platón fue el maestro de Aristóteles y el estagirita fue su alumno más destacado. En el cumplimiento de esos roles se estrechó un vínculo que se mantuvo hasta el último hálito de vida que acompañó al inmenso ductor de pensamiento y conocimientos ateniense. Con el discurrir del tiempo, el mentor tendría en su inseparable discípulo a un gran amigo, pero también a un polemista y hasta a un crítico de sus mayores postulados filosóficos, lo que es natural entre generaciones distintas.

Aristóteles era un adolescente de apenas diecisiete años cuando murió su padre, Nicómaco, médico de la corte del rey Amintas de Macedonia. Entonces, decidió viajar a Atenas para continuar sus estudios y con la ilusión de fundar una relación entrañable con su maestro, lo que consiguió sin mucho esfuerzo, porque ambos hombres coincidían en su amor por el conocimiento.

Procedente de Estagira, ciudad situada en la península de Calcídica, dispuso remontar los caminos en compañía de un esclavo que tendría la tarea de arriar una mula atada a una carreta de dos ruedas en donde llevaba sus pertenencias. Las calzadas devenían sinuosas avenidas de surcos alisados sobre la superficie rocosa y a duras penas los carros adaptaban sus dimensiones a aquellos suelos. A pesar de que eran vías a las que se les solía dar mantenimiento pues, no en vano llevaban hacia los santuarios de Apolo en Delfos, de Zeus en Olimpia y de Deméter, la diosa nutricia de la agricultura en Eleusis, lugares de grandes celebraciones, eran senderos estrechos, diseñados regularmente en un solo sentido, y muy peligrosos porque los viajeros muchas veces eran asaltados por hombres inescrupulosos, que gustaban de permanecer al margen de la ley.

Varias semanas después de iniciar su travesía y tras subir a la parte más alta de la ciudad, el futuro filósofo llega a un recinto fortificado extraordinario: la tan mentada Acrópolis de Atenas. Allí se detiene a mirar y no puede menos que deslumbrarse ante aquella arquitectura levantada sobre columnas monumentales. Dispuesto a entrar, atraviesa la gran puerta conocida como los Propileos. A continuación le sale al paso el templo de Atenea Niké, la victoriosa, una inmensa estatua de la deidad que había sido tallada por el gran Fidias. A la derecha dio de lleno con el Partenón, la obra excelsa de la Atenas de Pericles. A la izquierda y al fondo se erguía el Erecteión, soberbia edificación consagrada a varios dioses y al mítico rey Erectio, fulminado por Poseidón. En el curso de los años, Fidias dotará el conjunto de varias estatuas de la diosa protectora de la ciudad. Aristóteles había llegado al centro de la civilización.

La juventud del recién llegado y su entusiasmo ante el paisaje inédito que sus ojos contemplan lo llevan a dar unas vueltas por la célebre edificación ateniense, y así, en la ladera sur, ve el patio del antiguo Teatro de Dioniso, donde se escenificaron las piezas de Sófocles, Aristófanes y Esquilo. Distraído con algunos versos del *Edipo Rey* que le venían a la memoria, de pronto su intuitiva emoción le recuerda que todo el periplo que ha realizado desde su natal Estagira (la actual Stavros, cercana al Monte Athos) no ha tenido otro objetivo que ir tras los pasos de quien será su maestro. Y sabe dónde hallarlo: en la Academia, fundada hacia el año 387 a. C., puede decirse que la primera casa de estudios superiores del viejo continente, el lugar privilegiado para aprender matemática, medicina, astronomía, retórica, filosofía. Y presume que no queda cerca, así que aún le falta un buen trecho de viaje a nuestro viajero.

Para orientarse en su nuevo trayecto, se detiene en el Ágora, nervio vital en lo social, económico, judicial y político, enorme plaza con suntuosos edificios públicos y monumentos, todo un espacio abierto en el que se ofrecían además las más variadas mercaderías. Con las señas que recibe de un ateniense, el joven emprende un recorrido que desemboca en un acogedor bosque, sin duda, un centro sagrado. Mira en todas las direcciones en busca de una edificación típica de la arquitectura griega, que finalmente encuentra, plácida, rodeada de árboles y también de algunas estatuas de Apolo y Atenea. Ya frente a la fachada, no se le escapa una inscripción en la marquesina de la puerta principal: “Que nadie entre aquí si no es geómetra”.

¿Tal vez se había desorientado y había ido a parar en otra parte? Pronto sabría que estaba donde debía estar y donde permanecería casi durante dos décadas de su vida. Había ingresado, sin percatarse

del todo, en un espacio que acogía los restos mortales de un héroe ático, allá en las afueras de Atenas. Se trataba del legendario Academo, quien intervino frente a los Dioscuros (Cástor y Pólux), quienes querían dar con el paradero de su hermana, Helena de Troya, una vez que ella había sido raptada por Teseo. Para evitar una guerra, Academo informó a los mellizos que la bella Helena estaba prisionera en Afidnas. Aristóteles estaba en la Academia, un lugar concebido y edificado originalmente en honor de aquel héroe.

Ya en el patio del edificio, nuestro visitante fue atendido por Espeusipo, un hombre vestido con una túnica corta, rodeado de pergaminos y papiros, que cumplía las funciones de asistente del maestro y, en el futuro, lo sucedería en la dirección del Instituto.

Con una mirada curiosa imbuida de una actitud que denotaba avidez de conocimientos, el estagirita indagó sobre la posibilidad de asistir a alguna de las clases que allí se impartían, pues tenía las mejores referencias de ese centro. Pero una primera respuesta fue negativa. El secretario argumentó que era imposible satisfacer su petición, porque para tal propósito se requería ser estudiante regular de aquella escuela célebre, reconocida por su contribución a la cultura universal (hasta que fue clausurada mediante edicto de Justiniano en 529 d. C.).

Cabizbajo, el frustrado muchacho dirigió su mirada perdida a un extremo del recinto para intentar ordenar sus ideas. ¿El largo viaje y aquellas maravillas que acababan de sorprender su corazón en el Ágora, en el Partenón; el propósito que albergaba de formarse en la prestigiosa Academia y sobre todo, de la mano del gran Platón, todo eso habría de relegarlo y buscar otras alternativas, más modestas, quizás? Sorpresivamente, sin embargo, Espeusipo, al observar la actitud inquieta del aspirante, llamó su atención para

informarle: “Creo que hay una posibilidad. El maestro organiza una tertulia mensual para un grupo selecto de sus estudiantes. Permítame preguntarle si lo podemos invitar, pues él está en su momento de descanso”.

Esperanzado, el joven Aristóteles se dispuso a esperar la ansiada respuesta. De nuevo sus sentidos se concentraron en la observación de los detalles de aquella gran sala de pisos de mármol sobre la que estaba de pie y hasta un poco nervioso, aquel espacio inmenso con mesas sobre las que descansaban cientos de pergaminos enrollados, de los que sobresalían algunas lengüetas que parecían fungir como una especie de clasificación. Los ejemplares eran numerosos y ostentaban muy variadas caligrafías; la mayoría de ellos estaban dedicados a la filosofía, la astronomía y la infaltable poesía. El austero mobiliario reflejaba la personalidad del director, cuya presencia se hacía sentir por doquier. El patio interior estaba iluminado con lámparas de aceite de oliva, unas de bronce y otras de arcilla, todas apoyadas en soportes sobre el suelo o en nichos en las paredes. Al fondo de esta amplia sala, podía verse un bosquecillo de olivos acompañado de flores silvestres. Un aire fresco se colaba por los corredores.

Un susurro que indicaba el regreso del secretario le hizo volver la cabeza, para encontrarse con un rostro muy sonreído. Espeusipo le comunicó la buena nueva de que el maestro le recibiría el sábado, y le exigía expresa puntualidad: a las ocho de la mañana. El filósofo que ocuparía después el cargo de su maestro, le indicó asimismo la silla de forma estilizada y patas felinas que ocuparía. Por último, le hizo saber que debía guardar silencio y ser una buena escucha de la clase sobre dialéctica y el sofismo que el maestro había dispuesto para esa ocasión.

El sábado siguiente, enfundado en una túnica beige, aquel joven de piernas largas y piel oscura, entró puntualmente a la sala de conferencias. Se dirigió al lugar previamente asignado y con inocultable emoción esperó la entrada del maestro. El salón se colmó de aprendices, estudiantes, discípulos, unos más avanzados que otros, que de repente se pusieron de pie ante la presencia de un hombre entrado en años, de anchas espaldas y vigoroso andar, que depositó sobre la mesa un hatillo de pergaminos, e hizo una señal para que el grupo se sentara.

Aquel hombre de barba canosa era Aristocles. Nació en Atenas (429 a. C.) de noble familia, y sería conocido con el apodo de Platón. Su padre, Aristón, era descendiente de Codro, el último de los reyes del Ática; su madre, Perictione, descendía de uno de los siete sabios de Grecia, el poeta y legislador Solón. Tuvo tres hermanos, y los varones, Glaucón y Adimanto, figuran en su diálogo más conocido: la *República*. Su hermana Potona fue la madre de Espeusipo, sobrino y primer sucesor del fundador de la Academia, quien fungía de secretario en la primera visita de Aristóteles a esa institución, como hemos dicho. El apodo con el cual la historia lo ha dado a conocer por centurias, Platón, se lo dio un profesor de gimnasia, para aludir a aquel “de espaldas anchas”.

Sin más preámbulo y luego de despojarse del manto de lino que aparentemente le estorbaba para su tarea, Platón dio inicio a la conversación sabatina, con una referencia a las primeras lecciones de filosofía que recibiera de Crátilo, aunque destacando que realmente el hecho que lo condujo por los caminos del amor a la verdad, fue la amistad que lo unió, siendo un joven de apenas veinte años, a quien fuera su admirado maestro Sócrates, de cuyo juicio por impiedad le tocaría ser testigo de excepción.

Concluida la exposición introductoria de carácter anecdótico, solicita y hace uso de la palabra Protágoras, un agudo polemista que abraza el sofismo como tendencia filosófica. En su intervención propone para la discusión una frase compleja: “El hombre es la medida de todas las cosas”, y explica que es cada ser humano en particular quien puede decir cuál es la verdad sobre alguna cosa. De esa manera parece definirse lo que es verdadero, para que prontamente surja una pluralidad de opiniones de acuerdo con lo que cada individuo piense sobre el tema. Si cada opinión es la verdadera, es absolutamente necesario, de acuerdo con el principio lógico de no contradicción, que las que contradicen a aquella que es supuestamente cierta, sean falsas. Si se parte de que el hombre es la norma de lo que es verdad para sí mismo, toda la especulación en la defensa de esa afirmación tendrá una carga antropocéntrica.

De pie, recorriendo con su mirada al atento auditorio, Protágoras completó sus argumentaciones evidenciando que el sofisma desvirtúa el orden lógico de los razonamientos, dejando sin validez el *logos*, soporte de nuestros pensamientos. Aquello que se aparece a cada persona en particular constituye lo que la cosa es, lo que brota frente a sus sentidos y expresado en una opinión enuncia el ser real de las cosas. Concluida la intervención del sofista, Platón intervino sin levantarse de su asiento, pero con voz firme y enérgica para ser escuchado por todos:

—He mantenido durante muchos años que ese principio es falso, porque choca con el principio de no contradicción. Y aún más importante, porque niega la existencia de algo que subsiste en y al mismo tiempo, más allá de cada apariencia particular.

A continuación, el maestro abandonó su silla para recorrer pausadamente el salón, y así, mientras caminaba, continuó con su argumentación:

—Las cosas que descubrimos a través de nuestros sentidos, se muestran diferentes de acuerdo con la capacidad individual de percibir de cada quien, pero a pesar de esas diferencias aparentes, existe algo general que le es común a cada una de ellas. Y eso que es común a lo captado sensiblemente, es precisamente lo que *es*: lo inmutable, lo necesario y universal en medio de la multiplicidad y pluralidad.

Allí el maestro se quedó mirando un punto incierto en el techo e hizo una pausa que a algunos se les antojó muy larga, la expectativa era muy grande. Y Platón no los defraudó, porque dijo enseguida:

—El mundo sensible o material es solo un reflejo de la realidad, una realidad aparente, mera imitación de otra realidad genuina que no observamos a simple vista y a la que solo la razón tiene acceso; ese es el mundo de las *formas* o mundo inteligible, es decir aquel que somos capaces de cautivar sin nuestros órganos sensoriales y al que he llamado *eidos* o Idea. Ideas que, por cierto, no son conceptos mentales, sino “entidades”, “sustancias” y no simples pensamientos —subrayó con un énfasis peculiar.

Frente a Protágoras, que seguía atentamente las argumentaciones, el maestro, con un movimiento de cabeza negativo expresó que estaba en desacuerdo con su argumentación, pues una característica de los sofistas es que no enseñan la verdad. Luego continuó su recorrido para detenerse frente al joven Aristóteles, invitado de aquella sesión sabatina de filosofía, en quien había observado un gesto de incompreensión ante a las argumentaciones desarrolladas aquella mañana.

En tono comprensivo y sosegado, dijo:

—Vamos a explicarle a este joven oriundo de Macedonia, quiénes son aquellos a quienes llaman sofistas o sabios, que se atreven, además, a cobrar a los muchachos ricos por enseñarles el error, vamos a enseñarle, digo, cómo el *ser* es todo lo que aparece por medio de los órganos sensibles. En estas circunstancias, es inevitable saber exponer a fin de convencer a los jueces sobre diversos temas, y eso precisamente es de lo que se aprovechan los sofistas para instruir en el arte de persuadir públicamente, mediante la retórica y la dialéctica, y transmitir la experiencia de dialogar, argumentar y discutir.

Sirviéndose de un tono irónico, que solía emplear muchas veces de manera ejemplarizante, el maestro añadió:

—Es una labor didáctica mercantilizada por los sofistas, pues ellos cobran por enseñar. No se quejen, pues, de que al sofismo se le esté dando un carácter peyorativo. Los alumnos de estos majaderos aprenden a defender causas de todo tipo, incluyendo las injustas, lo que da paso a un espíritu escéptico entre aquellos estudiantes suyos que observan con una inflexión irónica el concepto de verdad y el dominio humano basado en la habilidad dialéctica.

Algunos discípulos poco aventajados creyeron que el maestro hacía una digresión cuando afirmó:

—Grecia no ha tenido una unidad política, porque es gobernada por ciudades, por polis independientes, donde imperan democracias regidas por pequeños grupos sociales. Desde el Ágora se administra justicia públicamente y cada ciudad defiende sus causas y creencias.

Aristóteles acogió de buena gana aquella información que obviamente para él conectaba con el discurso que el maestro tejía.

—Queridos míos, ya me referí a Protágoras, quien pretende que el conocimiento que se da en la mente de cada sujeto puede crearlo y enunciarlo a su conveniencia, pues a su juicio, todo depende de la habilidad para expresarlo.

Sin abandonar su tono severo y cargado de ironía, pasó a referirse a Gorgias de Leontini, maestro de retórica que vino al mundo en el mismo funeral de su madre.

—Gorgias toma de Parménides su enunciado: el ser es, y el no ser no es, pero lo invierte para dar a entender que el ser no es, y el no-ser es —dijo Platón—. La clave de su pensamiento parte del nihilismo: no existe el ser y, por tanto, la nada es. En ausencia del ser, no es posible establecer una verdad y un bien absolutos.

De nuevo se quedó con los ojos puestos en un lugar incierto y llevándose la mano a la barbilla se mantuvo así un buen rato. Luego, retomando el hilo de la discusión, recorrió con lentitud la ventilada sala, y propuso al absorto auditorio:

—Para entender mejor el pensamiento de Gorgias, lo dividiré en dos aspectos. Comencemos por el primero. Gorgias es sofista. Por eso sostiene que no existe el ser, esto es, nada existe, así lo expresa él. Estamos de este modo ante una propuesta de la que se desprende que al hablar del ser, estos filósofos lo definen de un modo que provoca conclusiones que se anulan mutuamente, puesto que *el ser no podrá ser ni uno, ni múltiple, ni no engendrado, ni engendrado, en consecuencia, no será nada* —subrayó casi balbuceando pero de manera absolutamente inteligible.

Cerca de la silla donde Aristóteles lo escuchaba con atención casi extática, el maestro se detuvo y dirigiéndole una mirada empática, le preguntó con voz cálida si había comprendido las explicaciones, a lo que el sorprendido discípulo respondió afirmativamente y, solicitándole un permiso para intervenir, argumentó de manera sinóptica y con seguridad, sus lecturas sobre la corriente filosófica del sofismo.

—Muy bien —respondió sonriente Platón—. Eso ayudará a nuestra discusión de esta mañana —y dando una breve palmadita sobre el hombro del invitado especial, fue a colocarse de cara a todo el auditorio para continuar su conferencia.

—El segundo aspecto del pensamiento de Gorgias que quiero traer a esta asamblea está referido al ser, cuando el sofista afirma que el ser *en caso de que existiera, no sería cognoscible*. Y es que, en efecto, hay pensamientos que no se refieren necesariamente al ser. Pensamos cosas que no existen, como, por ejemplo, en un unicornio o en una sirena de mar. Existe pues, una ruptura entre ser y pensamiento. *Si acaso lo pudiéramos conocer nos sería imposible comunicarlo*.

Una breve pausa ayuda a la asimilación de la exposición por parte de su auditorio y el maestro la hace. Cuando lo considera prudente, sigue con su análisis del pensamiento de Gorgias:

—Nos comunicamos con palabras, es decir con sonidos, pero resultaría muy difícil expresar aquello que procede de otros sentidos, como el olor o el color. Por ejemplo, ¿cómo se puede describir por medio de la palabra, un color que otro sujeto nunca ha tenido la oportunidad de observar?, ¿cómo expresar una nota musical que otra persona nunca ha escuchado? Parece que Gorgias

lo que pretende demostrar es que el hábil uso de la palabra da lugar a poder demostrar cualquier cosa, incluso que la nada existe.

Retomando su ronda entre las mesas de trabajo dispuestas en la sala, el maestro se dirigió hacia una puerta. Salió y nadie atinó a moverse. Al poco tiempo volvió. Esta vez hizo una brevísima introducción sobre el pensamiento del sofista Pródico de Ceos, de quien se dice que fue el creador de la técnica de la sinonímica, esto es, las voces de significación idéntica o semejante para amplificar o reforzar la expresión de un concepto, es decir, el uso en el discurso de sinónimos y sus diferentes significados.

Para cerrar su selección de pensadores sofistas, hizo también referencia a Hipias de Elis, el hijo de Diopites. Este Hipias de Élide fue un geómetra reconocido, “contemporáneo de mi maestro Sócrates”, dijo Platón aclarándose la voz.

—Él propone una forma de conocimiento que apuntala el aprendizaje o el arte de la memoria, la llamada mnemotecnica, o sea, la asociación mental para facilitar el recuerdo de algo. También este hombre ampuloso le da gran importancia a las matemáticas y a las ciencias naturales como vías hacia una vida recta. Una orientación que se ajustará más a las leyes naturales que a las leyes humanas. Todos estos argumentos —enfaticó el maestro—, son dignos de estudio, pero no puedo estar a favor de ellos, porque son falsos principios que han tenido consecuencias funestas para la ciudad. Se trata de enseñanzas engañosas que han alcanzado a los tribunales de justicia para conseguir que los acusadores se vuelvan diestros en el manejo de la palabra.

La asamblea podía sentir que Platón se había exaltado, acaso más de lo acostumbrado. Solía ocurrirle cuando recordaba a su amado

Sócrates. Entonces, le dio la espalda al auditorio y arrastrando los pasos fue a sentarse en su silla. Levantó la cabeza y con tono severo y resuelto, recordó que mediante el arte de la retórica desarrollado por el sofismo los magistrados fueron convencidos de una infamia contra su maestro. Lo acusaron de impío, de corromper a la juventud y de propiciar creencias fundamentadas en nuevos demonios. Esa fue una ignominia frente a un hombre que pregonaba la justicia como un componente de la verdad. En consecuencia, lo condenaron a muerte por basar la justicia en lo que es, y no en un relativismo capaz de fundamentar esa justicia en lo que no-es.

—He mencionado a Sócrates, a quien conocí cuando tenía veinte años. Pues sí, hablo con nostalgia de aquel que inspiró el desarrollo de mis diálogos. Les voy a comentar de manera resumida cuál fue el poder de su palabra y de su obra como pensador. Para Sócrates la virtud es saber, consecuentemente, es felicidad. Para este hombre extraordinario, actuar con conciencia luego de conocer el bien y realizarlo, aun a costa de nuestra vida, es dar lo mejor que hay en nosotros, y eso constituye la felicidad. Deben saber que él no niega la inmortalidad, pero no hace de ella un eje para la propia concepción del ser humano, como lo vengo haciendo yo mismo. Tampoco incide en si el individuo sobrevive o si es lo contrario. En la moral no transgrede la norma de introducir nuevas deidades, él escuchaba a un genio divino, pero no lo defendió como un dios. Los caracteres fundamentales de la moral, o sea la autonomía o autarquía, excluyen toda referencia al mundo sobrenatural. La falta de una fe específica en la inmortalidad no sustrae a la enseñanza de Sócrates del carácter esencial de la misión. Su objetivo no es el de un profeta esperanzador, es el de un hombre sabio que estimula a sus semejantes a ensanchar su conciencia en la pesquisa de sí mismos para lograr la tan ansiada *areté* o virtud.

Y en efecto, tal era el compromiso que manifestaba Sócrates con sus conciudadanos atenienses en una ciudad-estado que de manera paulatina había ido madurando intelectualmente. Esa es la lección que entrega cuando rechaza huir de prisión y bebe serenamente la cicuta que con lentitud irá arrebatándole el aliento a aquel hombre inteligente y justo como ningún otro. Sócrates intuyó que ese sacrificio supremo constituiría el vértice de su objetivo. Y estuvo en lo cierto, su enseñanza sobre la moral es una de las más eficaces que hayamos heredado. Ya a estas alturas de su relato, Platón está francamente melancólico, hacer memoria de su admirado e inolvidable dador le ha puesto en ese estado. De nuevo se levanta de su silla y mirando hacia el jardín interno de la Academia, sigue su evocación:

—En sus conversaciones, quien lo oía quedaba inmediatamente seducido por el modo en que trababa relación con el conocimiento. Sócrates, puede decirse, “descubrió” la universalidad de los conceptos. Pero no como una abstracción teórica, sino en un sentido práctico, como la conquista de los valores que se encuentran en el fondo de nuestra conciencia. Él planteaba un saber técnico-práctico, o sea el conocimiento, pero no en una medida abstracta de lo que cada quien hace cualquiera sea su oficio. En este contexto, su sentencia *Conócete a ti mismo* significa tener plena conciencia de las propias acciones y, por lo tanto, saber hacer las cosas de la mejor manera posible, la más perfecta, para obtener excelentes resultados. De acuerdo con este principio, debemos alcanzar un saber útil en un sentido amplio y no solo uno para la vida pública, como predicaban los sofistas. Sócrates, mi maestro, abogaba por un saber útil para el ser humano como ser razonable, y por tanto capaz de aplicarlo en el desarrollo de todas las actividades de su quehacer diario. Es decir,

sacar de ese saber la ventaja que se logra haciendo conciencia de él. Esa es la virtud o *areté*, la claridad obtenida mediante la reflexión.

Recurriendo a una llamativa gesticulación, el maestro se encamina hacia el centro de la sala y dice con énfasis:

—Ese conocimiento logrado a través de la reflexión, tal como lo propone Sócrates, es único, pues la virtud es única, pero además es *enseñable*, porque enseñable es el proceso de autopurificación. Hacer el bien inconscientemente para este ser entrañable que fue Sócrates, es simplemente algo accidental. En efecto, conocer el lado bueno o malo de una acción, tal como él lo propone, significa tener en sí al menos un mínimo de racionalidad. Aquel que conozca el bien posee una racionalidad plena; quien lo desconozca vive en la oscuridad, algo que hace del ser humano alguien irresponsable. Por eso abrevia el gran filósofo: nadie hace el mal si conoce el bien.

Dejándose llevar por la emoción, pues lo que salía de su boca era como un dictado de su propio maestro, Platón pasó a proponer el principio de la introspección socrático, es decir, la labor de exploración interna que cada quien tendría que practicar para escuchar la misteriosa voz divina que está dentro de nosotros, que habita nuestra vida interior. En sus interlocuciones, Sócrates no ocultaba que sentía de manera muy viva esa voz, y la remitía a un espíritu o *daimon* que intervenía en sus pensamientos para advertirle o prohibirle una acción determinada. Algunos de sus críticos atribuían esas percepciones a creencias populares de origen órfico-pitagórico, lo que es erróneo, porque se trataba de un llamado, de una intuición moral, que aclara el conocimiento ético logrado con la reflexión racional.

Como volviendo en sí, el maestro fue posando la mirada en cada uno de aquellos jóvenes y cálidamente les anunció que la sesión había finalizado. Todos comenzaron entonces a recoger sus cosas y también Platón encaminándose hasta el espacio en donde había colocado los pergaminos enrollados. Allí se percata de que tiene sed y coge de una esquina de la larga mesa un vaso en donde la destreza del alfarero se mezcla con la excelencia del pintor. Su auxiliar había llenado la copa con agua vertida desde una jarra *oinochoe* de una sola asa. El agua había sido transportada en una hidria. Platón la bebió con placer.

Todos se despedían entre sí, mientras Aristóteles se mantenía rezagado y ya cuando Platón cogía su manto de lino para marcharse, el joven decidió acercársele tímidamente.

—Dime, muchacho, ¿qué buscas? —inquirió Platón a su discípulo.

—Maestro, quisiera inscribirme como estudiante regular de la Academia.

Bastó un gesto afirmativo con la cabeza por parte de Platón. Y así discurrió el primer día de quien acudiría con sed de conocimientos a la Academia por los siguientes veinte años.

Camino de las habitaciones que había alquilado, el joven estudiante se detuvo de nuevo en el Partenón, y lo hizo para ver la estatua de Atenea Parthenos, La Virgen. Pericles encomendó el diseño del templo a la diosa a dos reconocidos arquitectos, Calícrates e Ictino, y encargó la decoración escultórica a Fidias, quien concibió y realizó la escultura crisoelefantina de la guardiana de la ciudad en marfil y oro. Luego se fue tranquilo.

Al llegar a la vivienda le llamó la atención la única ventana que había cerca de la puerta principal por donde toda la edificación se abría al patio interior. El *oikos* comprendía la casa y las tierras. Como no disponía de cocina, el fuego se encendía en el patio y luego se llevaba al interior. El inmueble tenía un espacio grande y otros tres más pequeños que servían de habitaciones, una que hubiera sido el dormitorio conyugal y las otras llamadas andrón y gineceo destinadas a niños y mujeres. En el salón principal, un diván o *kline* apoyado en la pared era tal vez el mueble más vistoso, se utilizaba para comer y dormir, el resto del sencillo mobiliario se repartía en mesas, taburetes y los arcones para guardar las distintas pertenencias. Aquel sitio habría de ser por algún tiempo el centro de estudios, de especulaciones filosóficas y de la preparación de escritos producto de sus meditaciones.

Durante esos más de cuatro lustros, el aventajado alumno irá desarrollando todo el *corpus* de su obra, en oportunidades con teorías muy similares a las de su mentor, en otras con diferencias notables, pero quizás nunca al punto de un rompimiento tajante.

En ese proceso hay que mencionar su filosofía primera o teología, que se ocupa de lo universal, y que para Aristóteles contiene los conocimientos más cercanos a merecer el calificativo de ciencia. A partir de Andrónico de Rodas, ese tipo de reflexión recibirá el nombre de metafísica (“lo que hay o está más allá de lo físico”), a través de la cual se investiga el ser en cuanto ser, y las causas y principios primeros de todos los seres.

Para Aristóteles, el campo de estudio de la metafísica abarca las causas y fundamentos de todos los seres, tanto sensibles como suprasensibles, y no está sometida a objetivos prácticos, porque es un saber libre que responde a necesidades espirituales. Estudia

las realidades inmateriales, tanto si se dan en el seno de la materia como si existen separadas de lo material.

De la metafísica, diría el discípulo de Platón, futuro fundador del Liceo, como sería denominada años después la Academia, y ya en su carácter de maestro: “Aunque las demás ciencias sean más útiles, ninguna es superior a ella”. En cuanto a la fundación del Liceo, hay que añadir que fue un proyecto madurado a fuego lento, proyectado hacia un futuro lejano, ya consolidada su formación filosófica.

Si la Academia de Platón era de carácter místico y sus alumnos destacaban en las matemáticas, Aristóteles fue el primero en desarrollar un método verdaderamente científico para estudiar al hombre y la naturaleza. Por eso debió acondicionar también habitaciones para los laboratorios y las colecciones de conchas marinas y animales disecados, así como un huerto para sus experimentos de botánica. De esta manera se fue configurando un nuevo modelo de universidad, más cercano al nuestro, como lugar de cultivo del cuerpo y el alma: un sitio retirado y tranquilo, con espacios para el estudio, instalaciones deportivas para el cuerpo y la salud, y sobre todo una gran biblioteca para atesorar todo el conocimiento precedente y producido como corazón del edificio. Se sabe que la biblioteca del Liceo sirvió de modelo para las que después se crearon en Pérgamo y Alejandría¹.

De los cursos originales que impartiría Aristóteles en su Liceo, disciplinados y estudiosos alumnos han analizado la obra del gran filósofo, y aportan interpretaciones que facilitan la comprensión de

1 Nava Contreras, Mariano, “El Liceo de Aristóteles, la primera universidad del mundo”, *Hypotheses*. **Disponible en:** <https://clasicos.hypotheses.org/1188> (Consulta: 14 de junio de 2020).

esas clases, aunque muchos documentos se extraviaron o se han desplazado a lo largo de los siglos en versiones inadecuadas. Por ejemplo, Reale y Antiseri aclaran:

La “filosofía primera” constituye precisamente la ciencia que se ocupa de las realidades que están por encima de las realidades físicas. El término metafísica fue considerado después de su muerte. El filósofo definió la metafísica como la indagación de las causas y los principios primeros y supremos; la búsqueda del “ser en cuanto a ser”; la investigación de la sustancia y la pesquisa sobre Dios y la sustancia suprasensible. Dios es la causa y el primer principio por excelencia (teología)².

La metafísica para Aristóteles es la indagación en las causas primeras, y asienta el filósofo que esas causas deben ser finitas en cuanto a su número y origen del movimiento. En relación con el mundo del devenir, las clasifica en *intrínsecas al ser y la forma*, de allí la *causa material*: la materia de que está hecho un ser. La materia es la causa material de la sustancia. La *causa formal* denomina la forma de un ser o esencia permanente que determina a la materia a ser lo que es. Y las *extrínsecas al ser*, a saber, la *causa agente*, aquella que tiene energía para cambiar algo. La *causa agente* es un ser en acto, porque es el único que tiene capacidad para cambiar a otros seres. La *causa final* alude a la tendencia de la cosa hacia el objetivo que debe llegar, al para qué de algo.

Aristóteles no estaba de acuerdo con la realidad única de todas las cosas a partir de la *forma* ideal trazada por Platón. Por el contrario, afirma que el ser se dice de muchas maneras, que los

2 Reale, Giovanni & Antiseri, Dario (2010): *Historia de la filosofía*, V. 1.1, Herder Editorial, Barcelona, 189-206.

entes (o cosas) se presentan de forma diversa y que para captarlos hay que respetar su diversidad.

Pero esa multiplicidad de acepciones puede tener algo en común: la sustancia. Para esas referencias que indican realidades distintas pero que guardan una consonancia habitual, el autor concibió el término análogo, es decir, que tienen algo en común sin ser totalmente iguales (unívoco) ni totalmente diferentes (equivoco)³. Este comentario fue estudiado responsablemente por Ayllón, Izquierdo y Díaz en su *Historia de la filosofía*.

Aristóteles afirma:

Hay una ciencia que considera el ser en cuanto ser y las propiedades que le corresponden en cuanto ser. No se identifica con ninguna de las ciencias particulares. Ninguna de las demás ciencias considera el ser en cuanto ser universal, sino que, después de haber delimitado una de sus partes, cada ciencia estudia las características de dicha parte⁴.

La multiplicidad y diversidad de significados del ser (“todo lo que no sea nada pertenece con justo motivo a la esfera del ser”), tanto si se trata de una realidad sensible o inteligible, conlleva una referencia estructural a la sustancia. Por tanto, el ser es sustancia, o

3 “El término ‘ser’ tiene una unidad de significación que justifica la unidad de la ciencia que lo estudia. Pero esa unidad no es *unívoca*, porque entonces Parménides tendría razón al negar la pluralidad y diversidad de los seres. Tampoco es una unidad *equivoca*, pues si designásemos con la palabra ‘ser’ realidades completamente diferentes, no sería posible la metafísica como ciencia del ser. El término ‘ser’ es *análogo*, es decir, engloba todas las diferencias de los seres dentro de una semejanza común que justifica el que a todos se les llame *ser*”. Ayllón, José R.; Izquierdo, Marcial y Díaz, Carlos (2005): *Historia de la filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, 67.

4 Citado en: Reale, Giovanni & Antiseri, Dario, *op. cit.*

una afeción de la sustancia o una actividad de la sustancia. El ser siempre es algo que se relaciona con la sustancia.

Al delinear su esquema, Aristóteles enumera cuatro grupos que abarcan todos los posibles significados del ser.

- A) SER COMO CATEGORÍA. Con el término categoría, el pensador busca compilar distintas maneras de presentar la realidad, poder pensarla y comunicarla. El autor enuncia las siguientes categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo y posesión. En esta lista destaca la sustancia, las otras solo pueden darse relacionadas con esta (la sustancia). La sustancia solo puede darse en sí y no en otra categoría; es decir, las otras son propiedades que solo pueden tener lugar en una sustancia. Puesto de otro modo, solamente la primera categoría (sustancia) posee una sustancia autónoma, todas las demás presuponen aquella y se fundamentan en su ser. Siguiendo este esbozo, la sustancia sería el modo de ser de algo, por ejemplo, una mesa (color, tamaño) que solo puede existir en esa mesa, en la sustancia. El estagirita vio reflejada la sustancia en los seres individuales: los vegetales, los seres humanos.

Las formas de captar el ser son las categorías, que dividió en dos tipos: sustancia y accidentes. La sustancia es el ser real individual que posee independencia lógica (no se lo puede confundir con otro) y ontológica (existe por sí mismo). Los accidentes son cualidades inherentes (residentes en) a la sustancia⁵.

5 Lasaga Medina, José (2006): *Historia de la filosofía*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 40.

- B) SER EN POTENCIA Y EN ACTO. La intención del autor es demostrar que el movimiento es posible y no como predica Parménides. Ser en potencia y ser en acto solo pueden explicarse relacionándolos entre sí. Ser en acto, en este sentido, es la capacidad de ser algo que aún no se es, o que todavía no se tiene (la forma es siempre el acto de ser). De tal manera que ser en potencia es el que no es todavía, pero puede llegar a ser; la materia es el ser en potencia, puesto que de suyo no es nada, pero puede llegar a ser cualquier cosa, según la forma que reciba. Algo está en acto cuando se actualiza la posibilidad (potencia) de serlo. La potencia y el acto pueden aparecer en todas las categorías, lo que no puede acontecer es que una realidad esté en potencia y acto respecto de lo mismo.

Potencia es la capacidad de hacer o recibir algo, y acto es la determinación actual de la potencia. El niño es ahora niño en acto y hombre en potencia. El paso de la potencia al acto es precisamente el movimiento. Todo movimiento es la actualización de una potencia, el tránsito mediante el cual el ser en potencia va convirtiéndose en acto su potencia. Aristóteles dirá que el movimiento es “el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia”⁶, como lo expresan con precisión los estudiosos Pascual, Tirado y Verdú.

- C) SER ESENCIA ESENCIAL. Es lo que hace a una sustancia ser lo que es. Comprende las características infaltables en una cosa sin que esta deje de ser esa cosa. *Ser accidental* es una forma de ser casual, que solo en ciertas circunstancias se da

6 Pascual Esteban, Antonio; Tirado San Juan, Víctor y Verdú Berganza, Ignacio, *Historia de la filosofía*, Marenostrum Editorial, Madrid, 75-77.

de algo. Es un tipo de ser que “no siempre es ni lo es en la mayoría de los casos, sino que es ‘a veces,’ casualmente”.

Las causas del accidente no son cognoscibles, ya que nada más son cognoscibles las causas de lo que es siempre o las más de las veces, o sea, las determinables y necesarias (mientras que las causas del accidente son indeterminables en la medida en que son aleatorias). No por eso el accidente tiene escaso valor desde el punto de vista ontológico, porque, si no existiera el accidente, todo sería necesario⁷.

- D) SER VERDADERO O SER FALSO. Categoría que se da solo en nuestra mente al expresar un juicio. Un juicio es una aseveración producto de la imaginación del ser humano que se establece en la unión de un sujeto y un predicado. Los juicios son verdaderos cuando en la operación mental de unir sujeto y predicado mediante la cópula “es” coinciden con la realidad. El ser humano sabe unir las cosas o separarlas de acuerdo con la realidad. En caso contrario, es decir, si la coalición sujeto-predicado no coincide con la realidad, es falso.

Aristóteles estableció las clases de sustancia de la manera siguiente:

SUSTANCIAS PRIMERAS. La sustancia es el ser en sí y corresponde a las realidades concretas frente a quien las percibe. Las sustancias primeras son realidades individuales (tangibles) en las que se presentan las características de tamaño, color, posición, etc. Y solo pueden darse en una sustancia. El filósofo concibió las sustancias primeras

7 Reale, Giovanni & Antiseri, Dario, *op. cit.*

compuestas de materia (*hylé*) y forma (*morphé*). La materia corresponde a los componentes físicos que sirven de soporte a la forma que la actualiza. Materia y forma (teoría que recibe el nombre de hilemorfismo) son principios inseparables (*sýnolon*), solo la mente humana puede imaginarlos separados.

Todo ente individual se compone de materia (*hylé*) y forma (*morphé*). La materia es un “algo” desconocido que soporta las cualidades y sufre los cambios que acaecen en la sustancia. Su “realidad” o ser consiste en servir de sustrato a la forma. La materia pura constituye una abstracción del pensamiento, no un ser que pueda existir por sí. La forma es un principio inmaterial de estructura que no puede tener existencia separada de la propia materia que la corporifica. Su contenido se expresa mediante la definición. La materia y la forma están siempre unidas: no encontramos en la *physis* materia sin forma ni forma sin materia. La materia es el soporte de la forma. La materia como tal no se puede pensar, porque es algo indeterminado⁸.

SUSTANCIAS SEGUNDAS. Corresponden a la segunda clase de sustancias y se refieren a los géneros (como animal o color) y a las especies (como humano o rojo). Estas solo existen en los individuos o sustancias primeras. Las sustancias segundas abarcan las formas o ideas enunciadas por Platón; pero Aristóteles no las acepta como realidades independientes (teoría de las Ideas) separadas de los seres físicos, sino inherentes a ellos. Hacen a los individuos ser lo que son: árbol u hombre, pero la esencia, la arboreidad

8 Lasaga Medina, José, *op. cit.*, 42.

o humanidad está en los árboles o en la humanidad⁹. La esencia es común a todos ellos. El hipermundo de Platón está en lo sensible para Aristóteles.

El estagirita acepta sustancias que no están compuestas de materia y forma, son acto puro, por lo tanto sin potencia. Si tuvieran potencialidad, se desembocaría en el absurdo de que no siempre serían movimiento en acto. En tal caso no existiría un movimiento eterno de los cielos, un movimiento siempre en acto. Hay sustancias incorruptibles que mueven las esferas celestes que separan el espacio infralunar de las estrellas fijas¹⁰. La causa suprema del movimiento y del tiempo es el primer motor, principio eterno y carente de potencia que estudia la filosofía primera o metafísica. Su relación con el mundo se circunscribe a moverlo permaneciendo él inmóvil¹¹.

9 Pascual Esteban, Antonio; Tirado San Juan, Víctor y Verdú Berganza, Ignacio, *op. cit.*, 75-77.

10 “Una sola esfera es la que se encarga de mover las estrellas fijas, que poseen un movimiento sumamente regular. Pero entre las estrellas y la tierra existen otras cincuenta y cinco esferas, las cuales moviéndose con movimientos diferentes son las que explican los movimientos de los demás astros. Tales esferas son movidas por inteligencias análogas al motor inmóvil, inferiores a él y ordenadas según jerarquía descendente. También se hallan jerárquicamente ordenadas, en paralelo con las inteligencias, las distintas esferas situadas entre la esfera de las estrellas fijas y la tierra”. Reale, Giovanni & Antiseri, Dario, *op. cit.*, 189-206.

11 Pascual Esteban, Antonio; Tirado San Juan, Víctor y Verdú Berganza, Ignacio, *op. cit.*, 75-77.



El estudiante se despierta al alba. De inmediato se asea y se viste con la túnica corta apropiada para el clima de esa mañana primaveral. Se calza las sandalias de cuero pasando una tira entre los dedos pulgar e índice y hace el dobléz por encima del tobillo, lo que le permite sujetar la suela con un cordón del mismo material. De pie frente a un espejo de bronce bien pulido por una de sus caras, se acicala el cabello y finalmente se coloca en el dedo anular una sortija de sello heredada de su padre, que utiliza para identificar documentos.

La Academia se prepara nuevamente para recibir a sus discípulos, entre los que se encuentra, como sabemos, el joven Aristóteles, que por segunda vez se prepara con avidez para escuchar al maestro. En el salón todo está dispuesto, ya los alumnos se han acomodado en sus mesas de trabajo, distribuidas en la amplia y comfortable sala.

Ataviado con una llamativa túnica color púrpura que resalta su carismática personalidad y presencia física, Platón hace su entrada,

siempre portando un grueso atado de rollos de papiro en las manos, que coloca sobre la mesa dispuesta sobre la tarima de expositores. Sonriente, saluda a sus discípulos, y con particular deferencia a Aristóteles, a quien distingue como invitado especial de la sesión.

De pie frente al auditorio, se dispone a presentar la metodología de trabajo que emplea en cada curso. Recuerda que el método dialéctico es lo que conviene a las sesiones. Y es que el diálogo le ha servido para apoyar las disertaciones filosóficas de su maestro Sócrates, a quien cita con inocultable respeto y admiración. El uso del diálogo como fórmula de enseñanza es una herramienta que se corresponde entonces con la tradición socrática y la práctica del sofismo.

Con la vivacidad que le caracteriza, Aristóteles alza su mano en solicitud de licencia para hacer una pregunta.

—Adelante, Aristóteles, ¿qué te preocupa?

—Maestro, ¿podría hablarnos de su obra filosófica? He leído extensamente lo que usted ha escrito, pero siento que aún es mucho lo que me falta por leer, y sobre todo, por comprender, y más ahora que soy su discípulo.

Con una sonrisa de aceptación, Platón le responde que precisamente tenía previsto hacerlo con el propósito de orientar a los nuevos estudiantes. De su reflexión han surgido treinta y seis obras, las cuales, con ayuda de amigos y críticos, serán agrupadas por períodos en el porvenir.

—Queridos míos, antes deben saber que no es inmodestia hablar de lo que uno ha hecho, del esfuerzo que uno ha invertido en sacar de las profundidades del ser conocimientos para el bien todos. Dicho esto, empiezo por el principio. Un primer período recogerá

las obras que escribí en mi juventud, cuando tuve la fortuna de tener como maestro al gran Sócrates. Esta fase se denominará como período socrático. Se trata de una etapa que en la que se aglutinan las piezas de claro propósito apologético para reivindicar el nombre de Sócrates; plantea los problemas preferidos del maestro. Les voy a dar unas pinceladas sobre cada una de las piezas fundamentales de esta fase: la *Apología* reproduce la defensa de Sócrates ante los jueces que le dictan sentencia. Son unas páginas que tienen valor histórico porque los actores del proceso estaban vivos. Otro diálogo, *Ion*, trata sobre la naturaleza de la poesía, con particular interés por conocer de dónde proviene el obrar de los rapsodas. En *Critón* relato el episodio en el que Sócrates declina la posibilidad de huir de prisión. En *Protágoras* se describen las diferencias entre Sócrates y los sofistas; trata sobre la virtud en general y la posibilidad de enseñarla como materia de estudio. Luego hay un texto en el que nuestro amado Sócrates se manifiesta contra el sofista que es Trasímaco y este es el nombre de la pieza también. En *Lisis* presento una investigación sobre la amistad. Finalmente, *Cármides* es quien destaca el papel de Sócrates como educador de la juventud y el *Eutifrón* está dedicado a describir la piedad, y critica la hipocresía de quien se preocupa más por el pecado que por la injusticia. La mayoría de estos diálogos fueron escritos entre la muerte de Sócrates y mi primer viaje a Sicilia.

El maestro hace una pausa y desenrolla uno de sus legajos, confirma algún dato quizás, y continúa:

—En el segundo período o de transición, se detectará en mis diálogos un alejamiento del Sócrates histórico. Ya con la experiencia de Siracusa y con escuela propia, busqué distinguirme de los socráticos, y entonces comencé a esbozar la teoría de las Ideas.

Mis obras fundamentales de este apartado son el *Gorgias*, donde exalto la dialéctica ante los excesos de la retórica, que es un arte de la mentira, funesto para los individuos y el Estado. Ahí detallo el mito de la inmortalidad del alma. En *Menón* relato cómo la virtud no puede ser enseñada; dejo claro que hay una insuficiencia discursiva que debe buscar apoyo en la experiencia y completarse con la intuición. En esta obra surgen elementos pitagóricos como la inmortalidad del alma y la reminiscencia. En *Eutidemo* contrapongo con la sabiduría que me inspira mi maestro los argumentos sofistas y socráticos. En el *Hippias Menor*, con la clásica pregunta “¿Cuál de los dos personajes célebres de la mitología griega, Aquiles y Odiseo, es mejor?” en boca de Sócrates, conduzco toda la conversación y demuestro la ignorancia del sofista. El *Crátilo* refiere la etimología de las palabras; ahí describo mi teoría de las Ideas. En el *Hippias Mayor*, la intención es definir “lo bello” y “lo bello en sí”, pero la obra queda truncada, porque el tema rebasa el intento, lo confieso. Esta fase concluye con *Menexeno*, un examen del género del discurso fúnebre. Estos diálogos de transición fueron escritos entre la fundación de la Academia y el segundo viaje que hice a Sicilia.

Platón hace una pausa en su exposición y formula algunas preguntas de recapitulación con el propósito de focalizar su atención en los aspectos que considera de mayor importancia en su discurso. Satisfecho su interés por la manera en que ha sido recibida la sinopsis de su producción literaria, el maestro se enfoca en la que será denominada como la tercera etapa de su creación.

—El tercer período o de madurez comprenderá el desarrollo de la teoría de las Ideas, el dualismo ontológico, la naturaleza tripartita del alma y mi concepción del Estado. Las obras fundamentales correspondientes a este apartado son las siguientes: *El banquete* o

El simposio, en este trabajo se delibera sobre el nacimiento del amor. *Fedón*, o *Sobre el alma*, enfoca una reflexión sobre la inmortalidad del alma mediante el desarrollo de las teorías de las Ideas, la reminiscencia y la *metempsicosis*. *República* es una obra que me requirió mucha atención y tiempo y la presento en diez libros; aborda los problemas de la justicia y de una ciudad ideal, y recoge el mito de la caverna —de pronto el maestro hace un breve silencio y sonrío—, ha causado revuelo, asombro, de todo. ¡Vaya! Son mis mitos, mis diálogos, mis doctrinas... En *Fedro* hago una exposición sobre el amor y la belleza. Estas piezas fueron escritas entre mi segundo y tercer viaje a Sicilia. El cuarto período acogerá mis obras críticas o de vejez. Lo protagonizan el pitagorismo y el problema cosmológico. Así tenemos, fundamentalmente, que en el *Teeteto* discurrí sobre el conocimiento científico y contra el relativismo; en *Parménides* elaboré una autocrítica sobre la teoría de las Ideas; en *Sofista* describí cómo acceden al conocimiento sus adeptos, a diferencia del político y el filósofo. Luego, en *Político* analizo el conocimiento especializado sobre los personajes dedicados a la política; el *Timeo*, describe la cosmogonía u origen del universo, el examen de la materia y la naturaleza humana como sus pilares. Aparece el demiurgo... El *Critias* se decanta por la mitológica Atlántida. Y termina con *Leyes*, un diálogo que considero más realista que *República*.

El maestro recoge algunas notas desplegadas sobre su mesa de trabajo, mientras informa a los discípulos que los diálogos de vejez, fueron escritos entre el tercer viaje a Sicilia, y da por terminada la exposición sobre su obra.

—Como ven, ya es hora de ir pensando en el fin de mis días, y por supuesto, discernir sobre el futuro de la Academia.

De seguidas, con un gesto de cansancio, coge un *psykter*, un hermoso jarrón en forma de hongo que tiene a la derecha de su mesa, y vuelca agua fresca sobre un *kántharos*, una vasija de dos orejas finamente decorada con la figura de Hermes, el mensajero de los dioses y el que tiene contacto con el mundo celestial y el inframundano (el Hades). Y bebe despacio. Allí, frente a su mesa de trabajo colocada en la tarima para los expositores, el maestro se dispone a retomar su método para hacer y enseñar filosofía, en este caso para extenderse en la explicación del “ser” de las cosas. Ya reanimado, dice:

—El mundo sensible o material es solamente un reflejo de la realidad, una realidad aparente, mera imitación de otra realidad genuina que no observamos a simple vista y a la que únicamente la razón tiene acceso: el mundo inteligible. En este mundo inteligible residen las auténticas realidades. Yo les doy el nombre de *eidos* o Idea, que quiere decir “forma”. Estas Ideas no son conceptos mentales, sino “sustancias”, “entidades”, es decir, no son simples pensamientos.

Con este planteamiento, el maestro reafirma conceptos desarrollados en la tertulia anterior. Así que se exploya en su exposición:

—El ser humano, compuesto por cuerpo y alma, cuenta con el privilegio de convivir en ambos mundos, participa del mundo sensible o material, que percibe a través de sus cinco sentidos, y del inteligible gracias a la razón. Ese mundo inteligible constituido por realidades imperecederas, inmutables y universales, le sirve de modelo para las cosas físicas (la *physis*); al mundo material corresponden las cosas imperfectas, contingentes y percederas, simples copias del mundo ultrasensible. El ser humano puede

transitar en esta dualidad mediante el *nous* o razón que nos eleva al conocimiento, las virtudes y el amor. Esa elevación permite comprender el “ser en sí” y “por sí”, nociones que he utilizado para indicar el rasgo de no relatividad. Ideas como “lo bello”, que no atañen a la subjetividad o manipulación de alguien en particular, sino que, por el contrario, se imponen al sujeto de un modo absoluto. Algo “bello” captado en el mundo sensible se puede volver feo, pero no la causa de lo bello, es decir, la Idea de lo bello. De lo contrario las verdaderas causas no serían las razones últimas y supremas. He relacionado lo bello con el Bien, en cuanto es el modo en que se manifiesta el Bien. El ser humano que se guía por la razón, que contempla y reflexiona, que defiende los intereses del alma o inteligencia alcanza ese mundo ideal: el *topos uranos*, una expresión que significa “lugar sobre el cielo”, “en alguna parte” o “en algún mundo celeste”, en el que existen las Ideas, que son seres absolutos, inmutables y necesarios, de los cuales las realidades aparentes no son sino pálido reflejo. Esas Ideas constituyen un mundo no espacial, están faltas de figura, matices y tangibilidad, pero son la meta del verdadero conocimiento; sobre todo para la comprensión de la Idea del Bien, tan necesaria para que el ser logre armonía y felicidad, incluso conformidad colectiva, justicia.

Dicho esto, el maestro se incorpora de su silla, toma un fruto seco de una cesta y da por concluida la clase del día.



El diálogo como método de enseñanza en las tertulias de Platón es un esquema dialéctico que el maestro interrumpe a veces para ofrecer algunas referencias vinculadas con sus viajes o sobre algún acontecimiento ocurrido en Atenas. Esta suspensión es una especie de digresión o *excursus* que el mentor introduce para aliviar la densidad y complejidad de sus exposiciones filosóficas, que exigen a sus discípulos la máxima atención y concentración para su cabal comprensión. Otro de sus recursos expositivos es la repetición. Antes de comenzar una clase, ofrece resúmenes de materias dictadas en sesiones anteriores, particularmente para dar relevancia a temas que a su juicio son de vital importancia. Ambas herramientas las ha puesto en práctica alrededor de su discurso anterior. Así, procede a retomar su materia.

—Las Ideas, las de mi teoría, las expongo una vez que el pensamiento se ha liberado de lo sensible, es decir, con el verdadero ser. Dicho de otra manera, las Ideas de la hipótesis que presento son la esencia de las cosas, aquello que hace que algo sea lo que es. El modelo permanente de cada cosa. El paradigma con el que aludo a las Ideas, es la fórmula “en sí”, incluso “en sí y por sí”. Expresiones que dejan por sentada la estabilidad, es decir, todo lo contrario,

a la relatividad, y por lo tanto, expresan el carácter absoluto. Mis queridos, escuchen: lo verdadero o lo bello se impone al sujeto de un modo absoluto. Afirmar que las Ideas son “en sí” y “por sí” significa que no son manipulables al gusto de quien las enuncia. Si las cosas bellas se vuelven feas a causa de su materialidad, de ser sensibles, esto no implica que su causa se transforme en fea. La mutabilidad propia de lo sensible, no puede cambiar la inmutabilidad de las razones últimas y supremas. En *Fedro* podrán leer esta descripción, que es conocida como “*hiperurano*”, una representación mítica de un lugar que no es en absoluto un lugar. Las Ideas son intangibles de un mundo no espacial. Para mí, como orientador, lo sensible solo se explica apelando a la dimensión de lo suprasensible. Las formas genuinas de todo lo sensible están recogidas en el mundo de las Ideas. Las Ideas inferiores en el sistema organizado y jerarquizado que presento, se subsumen en Ideas de mayor nivel hasta llegar al vértice de la jerarquía. Esta Idea cumbre es condición de las que descienden a su vera, pero ella no es condicionada por ninguna. Este principio incondicionado es la Idea del Bien, que desde la cúspide convierte a las Ideas en cognoscibles y a la mente humana en cognoscente. Pero además produce el “existir y la esencia”. El Bien por tanto se eleva sobre la esencia en cuanto a dignidad y potencia. El Bien como principio supremo trazado en el diálogo la *República* recibió en las doctrinas no escritas la denominación de “Uno”. El Bien en este sentido es el aspecto funcional de “Uno” productor de todo. El principio indeterminado e ilimitado, que es el principio de multiplicidad, si bien de inferior rango se contraponía al “Uno”. A este segundo principio se le denomina dualidad indefinida o diada, ya que simultáneamente tendía a la infinita grandeza o infinita pequeñez.

Una vez más el maestro sorbió unos tragos de agua para seguir:

—La cooperación de estos dos principios, les decía, origina las Ideas. El Uno limita en la medida que determina, mientras que el principio de multiplicidad ilimitada proporciona el sustrato como apoyo inteligible. En consecuencia: el Uno es principio de ser, la esencia, basada precisamente en la delimitación. Es principio de verdad, al estar delimitado resulta inteligible y cognoscible. Finalmente, fíjense, el Uno es una “medida exactísima” como así lo preciso al explicar que el Uno al ordenar lo ilimitado encuentra la *justa medida*. Recuerden que en el status más bajo de la jerarquía del mundo inteligible, se encuentran los entes matemáticos. A estos entes les he dado el nombre de “intermedios” entre las Ideas y las cosas.

Como movido por una corriente energética, intempestivamente el maestro abandona su silla y va a pasearse entre las mesas de sus discípulos. Quiere introducir a los jóvenes en otro de sus métodos más pedagógicos, el mito. Así que dirigiendo la mirada hacia su sobrino Espeusipo, argumenta:

—Imaginemos una caverna en la que están unos prisioneros encadenados frente al muro del fondo. Han estado inmovilizados y sujetos durante toda su vida de tal manera que solo pueden ver la pared interna de la cueva. Detrás de ellos hay una hoguera, y entre la hoguera y sus espaldas, un camino. Por el camino deambulan diversas personas que proyectan sombras sobre la pared que sirve de pantalla; algunos de ellos cargan consigo animales, frutas y numerosos objetos. Los prisioneros atados, como he descrito, solo ven las sombras, y por tanto creen que las sombras son cosas reales, porque es lo único que conocen. Pero en realidad no ven a las personas y su cargamento. En determinado momento, a uno de los prisioneros que es puesto en libertad se le permite observar la

hoguera. Deslumbrado en un principio por las llamas, comienza gradualmente a vislumbrar el mundo que lo rodea. Luego se le guía hacia la parte externa de la cueva donde es expuesto a la luz del sol, que de nuevo le encandila. Lentamente va comprendiendo lo que era la oscuridad de su vida, constituida por las sombras proyectadas sobre una pared, a espaldas del mundo real, bien iluminado, con toda su riqueza. A medida que se aclimata a la luz del día, piensa en toda esta realidad, de la que tanto él como sus compañeros de cautiverio, han sido privados. De inmediato el hombre es devuelto a la tenebrosa caverna, pero sus ojos ya no están acostumbrados a aquella sombría existencia. Así que decide comentar su experiencia, pero su versión no es bien recibida. Desde la perspectiva de sus amigos de infortunio, la luz encegueció a aquel que la vio. De modo que ellos siguen en la penumbra del mundo de las apariencias superficiales, y no están dispuestos a abandonar la caverna, aunque podrían, mientras su excompañero ha visto el mundo real. Esta parábola que relato en el libro VII del diálogo *República*, se conoce como el mito de la caverna que constituye una imagen de la teoría de las formas, y es mi versión de la naturaleza de la realidad. De acuerdo con lo expresado en el mito, la mayoría de las personas se conforma únicamente con el mundo de la mera apariencia. Y escuchen bien, solo los filósofos se atreven a asomarse fuera de la caverna y a aprender a percibir las cosas realmente como son; es por eso que los animo a seguir con sus estudios, a profundizar, a no dejarse confundir con la apariencia, a tener la ambición de querer ver la luz.

Su tono es enternecedor, como el del padre que aconseja a sus hijos. Aristóteles lo siente especialmente, una vez que su progenitor acaba de morir. El maestro retoma su discurso para poder dar por concluida la magistral sesión.

—El mundo de la percepción cotidiana es constantemente cambiante e imperfecto. El mundo de las formas al que acceden los filósofos es inmutable y perfecto. No se puede percibir con los cinco sentidos: nadie puede tener experiencia de las formas más que mediante el pensamiento. Los exhorto a reflexionar sobre el mito de la caverna. Lo único que tienen que hacer es estudiar y aprender de la misma manera que a mí me corresponde enseñar.

Mientras todo ello ocurría, un joven se ha encargado de desocupar la mesa del erudito, y ha llenado de nuevo el *psykter*, ha integrado una cesta de mimbre con frutas frescas y el infaltable *kykeon*, un caldo compuesto de cebada y especias. Además, varias copas de hidromiel y vino rebajado con agua.



Con el característico entusiasmo que lo lleva día a día al aula de clases, Platón espera que sus discípulos se acomoden en sus mesas y todos hagan la reverencia que marca el inicio de la sesión. Tiene en mente que les ha pedido que reflexionen sobre el mito de la caverna; al maestro le inquieta saber en qué ha parado su exhortación. Antes de comenzar, insta a varios de sus alumnos a comentar sus lecturas sobre la materia indicada. Y queda satisfecho. Ha habido receptividad. Sin duda, aquellos jóvenes piensan como filósofos. Entonces, retoma sus didácticas explicaciones:

—El mito de la caverna sobre el que les pedí que meditaran patentiza la metafísica sobre la cual pretendo dar lección. Quiero que comprendan que el mundo dual consiste no solo en la realidad palpable, sino en otra realidad que constituye el mundo suprasensible. Se trata de una dimensión que no había sido prevista por los filósofos y que escudriña el espacio y el tiempo, en busca del origen del ser y de todo lo que existe. Los filósofos de la naturaleza trataban de explicar los fenómenos, atribuyéndoles causas físicas y mecánicas (agua, aire, tierra, fuego y otros elementos presentes en la vida natural). Es cierto que Anaxágoras intuyó la existencia de una inteligencia universal, pero no avanzó sobre el particular, y se quedó con las fórmulas tradicionales, de tal manera que quedaba latente la siguiente interrogante: ¿la causa de lo que es físico y mecánico será la causa verdadera, o será producto de una causa incausada? Estas son las pautas que se conocen como la “primera navegación”.

Se detiene un momento y mira hacia un lugar indeterminado del auditorio y luego se refiere al ser inteligible. Al respecto afirma, que el ser que “reside” en el mundo suprasensible, se desprende radicalmente del mundo captado por los sentidos y se desplaza al puro razonamiento, al intelecto.

—Este cambio representa el esfuerzo personal, tanto mío como de todo aquel que utilice la mente para entender un mundo ajeno a nuestras percepciones sensoriales. Ese es el sentido metafísico que llamo la “segunda navegación”. En esta incursión posterior a la de los filósofos naturalistas, la belleza de algo no se fundamenta en elementos puramente físicos, como el olor, el color o la figura, sino en algo no sensible, una causa superior. En esta “segunda navegación” he separado lo trascendente, perfecto e inmutable

(mundo suprasensible), de lo inmanente, imperfecto y mutable (mundo sensible). Esta dualidad sintetiza las características del ser de Parménides y las percederas y cambiantes de Heráclito. La relación entre esas dos realidades se explica con la participación y la imitación. La primera compromete la unidad de las Ideas, mientras que la imitación limita los seres sensibles a ser copias o imágenes de las Ideas. Estos reflejos dan cuenta de la dependencia (por imitación) de lo sensible, de lo material en relación con el mundo suprasensible. Las Ideas se organizan jerárquicamente y en el vértice se encuentra el Bien, en el que se condensa la plenitud del ser y la perfección. El Bien es la Idea principal, el fin y la razón últimos de los que todas las demás Ideas participan.

Las Ideas, si bien son por esencia lo real, no son independientes. El maestro pone por encima de la esencia, es decir, de las Ideas, al ser, que llama el Bien (o Uno). Las Ideas, no obstante estar más allá del ser, son inteligibles, pero para distinguirlas será necesario un conocimiento superior al intelectual. El Uno es el origen de todas las cosas. El Uno, por lo tanto, se soporta en los conceptos de unidad y multiplicidad, identidad y diferencia, semejanza y desemejanza. Por esta razón el ser se presenta como consecuencia e inferior.

Platón explica que el mundo suprasensible, por esencia *imparticipado*, sirve de modelo para que el demiurgo (el artesano) forje Ideas en lo sensible. El demiurgo no crea las cosas de la nada, solo modela la materia existente, eterna y dotada de movimientos caóticos. Esa masa caótica es organizada por el artesano en formas geométricas regulares, según la influencia pitagórica que recoge en su diálogo *Timeo*: la *physis* solo es inteligible si no se estructura matemáticamente. El demiurgo, ser inteligente, plasma en la materia unos modelos o arquetipos que son eternos y perfectos;

las formas o Ideas del mundo inteligible. De esta manera, Platón da una explicación finalista o teleológica de la naturaleza, a diferencia de las ilustraciones mecanicistas anteriores.

—Amigos queridos, el cosmos resultante de esta planeación divina está integrado por tres factores: el demiurgo, las Ideas y la materia, y el filósofo lo concibe como un ser vivo, poseedor de un alma (*phyché*) que todo lo mueve y que se preserva en la forma geométrica más perfecta: la esfera. El centro de esa esfera lo ocupa la Tierra, luego está la esfera de los planetas y, como límite del conjunto, la esfera de las estrellas fijas. Valga añadir sobre la “segunda navegación” que los filósofos naturalistas trataban de explicar la *physis* mediante causas de tipo físico y mecánico. Para mí esas causas no son exactamente las verdaderas, ya que solo participan de otras a nivel superior. He propuesto una dimensión suprafísica del ser. La filosofía de la naturaleza representa la navegación impulsada por el viento, pero cuando este amaina, los marineros recurren a los remos. Con esta imagen se puede ver la “segunda navegación”. Un navío basado en el esfuerzo personal que descubre una nueva ruta, la del ser inteligible. La intención en este nuevo rumbo es liberarnos de los sentidos y trasladarnos al puro razonamiento y a lo que se puede captar con el intelecto. Si intentamos elevarnos a ese mundo suprasensible y comprendemos su estructura, entenderemos mejor la génesis del mundo sensible. Ambos proceden del Uno, y de la diada indeterminada o principio material inteligible. Sin embargo, en la esfera de lo inteligible, el Uno actúa sobre la diada sin necesidad de mediadores, porque ambos son de naturaleza inteligible. En la esfera sensible no sucede lo mismo, el receptáculo de lo sensible o *chóra* (espacialidad) participa de lo inteligible a través de un movimiento caótico. El ordenamiento de ese caos sensible lo lleva a cabo un demiurgo o

Dios que piensa y toma los “prototipos” del mundo de las Ideas, con el fin de forjar el recipiente sensible de acuerdo con el modelo. En esa intermediación se genera el cosmos, la esfera física engendrada por el artífice divino en un gesto de “bondad” y amor al Bien. El demiurgo en consecuencia, hizo la obra lo más bella posible; el mal que permanece en el mundo, es producto de la materia sensible que se conserva en la espacialidad caótica. El mundo concebido por Dios es algo vivo e inteligente, algo perfecto, frente a lo no existente. Por lo tanto, el demiurgo le creó a esa perfección un alma, dando como resultado una especie de “dios visible” acompañado de las constelaciones, también de “dioses visibles”. Esta obra perfecta del demiurgo, si bien engendrada, no perecerá por efecto del tiempo. Y es que el mundo inteligible es eterno, sin un antes ni un después. Por el contrario, el mundo sensible es propio de la dimensión del tiempo, imagen del movimiento, de lo que era y lo que será. Es todo por hoy. Bueno, por hoy disculpen, estoy un poco fatigado.



En la fresca y soleada mañana del sábado, los discípulos están congregados en el bosquecillo de la Academia, a la espera del maestro, para dar inicio a otra sesión de reflexión e intercambio de conocimientos filosóficos. En esta narración se han ido dejando de lado las respuestas o inquietudes de los estudiantes no porque no fueran interesantes y correspondieran a la calidez del método del diálogo que Platón empleaba, sino para abundar en la materia esencial de lo que la esclarecida mente del maestro ha forjado en su ya larga trayectoria.

A la hora convenida, entra Platón en la sala, como es su costumbre, ataviado con una de sus vistosas túnicas de color lapislázuli, un lino que genera empatía y admiración. El aire de imponente inteligencia inocultable que caracteriza a este hombre de edad indefinida, que parece saberlo todo, envuelve la atmósfera. Sonriente, saluda a sus discípulos por sus nombres y los va invitando a ocupar sus mesas en la amplia sala de clases, luego él se acomoda sobre la tarima de expositores, y una vez más cumple su ritual: allí despliega los papiros alusivos a la materia del día. Luego del repaso obligado sobre las nociones expuestas en la sesión anterior, a cargo de los estudiantes, él pule algunos defectos y empieza a dictar cátedra sobre su concepción del ser humano.

—Mientras dura su vida, el ser humano es un compuesto de cuerpo y alma, consideración que motivará nuestra conversación de hoy, en torno a la visión del hombre en general y su psicología. El cuerpo es material y por tanto corruptible; no es el caso del alma inmaterial y simple, razón por la cual es incorruptible e inmortal. De allí que sea el alma la que define al hombre. Se ha dicho que en el desarrollo de mi visión sobre el ser humano se trasluce la idea órfica del “alma desterrada en un cuerpo”, relacionando este

conocimiento con mis contactos con los pitagóricos. Bueno, hay que ver eso. En cambio, sí afirmo que el humano es un extraño ser que depende de dos mundos: un cuerpo que vive a través de la sensibilidad y un alma que añora retornar a su origen. Si bien el alma procede del mundo suprasensible, no la considero una Idea o forma más; me parece afín a las Ideas y, como ellas, inmaterial y simple. Al no tener composición de partes es inmortal, morir equivale a descomponerse y, por tanto, lo simple no puede morir.

Ha llegado el momento en que debe preparar una nueva entrada en el mito, y el maestro se alegra porque el relato permite una mayor inteligibilidad, acaso por su carácter ancestral y su narrativa muy cercana al oyente. En este caso le servirá de metáfora para entender la compleja unión del alma con el cuerpo que viene desarrollando.

—El advenimiento del alma al mundo sensible, puede seguirse en el mito del “carro alado”. En mi *Fedro* aparece la celeberrima comparación del elemento racional con un auriga, y de las otras dos partes con un tiro de dos corceles. Uno de los corceles es de buen natural, el elemento vehemente, que es aliado de la razón y ama el honor con temperancia y modestia; el otro caballo es malo, es el elemento apetitivo, amigo de contrariar e insolentarse, y mientras que el buen caballo es guiado fácilmente porque acata las órdenes del cochero, el caballo malo es indócil y tiende a obedecer las voces de la pasión sensual, por lo que hay que refrenarle y castigarle con el látigo. Es así como la eventual unión del alma con el cuerpo, hace que el alma tenga una naturaleza tripartita: una parte racional mediante la cual entendemos, otra irascible que nos irrita y una concupiscible que nos conduce al deseo. En mi *Timeo* situó cada una de esas partes en la cabeza, el pecho y el vientre respectivamente. Esta triple división será el cimiento para configurar el orden social.

Fíjense, queridos míos, el cuerpo como cárcel del alma, de acuerdo con la Idea órfico-pitagórica, permanece como tal mientras dura la vida de cada individuo. El alma desea evadirse, y su esfuerzo fundamental va encaminado a purificarse (*kátharsis*) mientras dura la unión. Las almas serán juzgadas en el Hades (lo invisible), con el único criterio de la justicia y de la injusticia, de la templanza y el libertinaje, de la virtud y el vicio. Una vez evaluado el nivel de purificación que presenten, podrán retornar, si se han purificado del todo, o les será designada una nueva encarnación. Esa es la creencia en la reencarnación o *metempsychosis*. Y así hasta completar el ciclo purificador, movimiento inapelable para todas las almas sin distingo de clase o posición social.

Uno de los discípulos levantó la mano con decisión en ese momento.

—Adelante, Xenocrates, ¿qué te inquieta?

—Maestro, ¿contempla abordar el tema de la *areté* y de la justicia, porque me parece que son una y la misma cosa?

—En efecto, hacia ese atajo me dirijo. A ver, Aristóteles, ¿te interesa algo en particular?

—Oírlo, maestro, es suficiente para mí ahora mismo.

—Muy bien. Decía que el alma comienza el camino de la purificación, rompiendo las cadenas de la ignorancia planteadas en el mito de la caverna. Ver la luz implica un proceso de adquisición de conocimientos, una función racional. Este programa requiere tener voluntad para llevar a cabo la función irascible. Y finalmente está la satisfacción del deseo, la función concupiscible. Satisfechas estas tendencias en la proporción adecuada, se logra la virtud, la *areté*. Así funciona un principio de correspondencia por el que la

prudencia o *phrónesis* es afín a la parte racional, la fortaleza a la porción irascible o *andría* y la templanza y *moderación* o *sophrosyne* a la concupiscente. El alma que logra armonizar estas tres funciones, incluirá la más importante virtud: la justicia. El ser humano es justo cuando puede establecer un equilibrio y armonía entre la sabiduría y la prudencia, el ánimo y la fortaleza y la moderación y la templanza. Y bien, esta concordancia tripartita modela la ética que he definido en mi teoría del alma. Hay un paralelismo riguroso entre los elementos que integran la psique y la moral. A cada una de ellas corresponde una virtud particular: la parte sensual requiere templanza, a la parte afectiva incumbe la fortaleza y a la parte racional concierne la prudencia. Estos elementos integrados conforman una unidad relacionada, a su vez, con la virtud suprema: la justicia o *dikaiosyne*. Me ha parecido adecuado denominar las cuatro virtudes “virtudes cardinales”: la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia. ¿Complacido Xenocrates?

—Ampliamente. Agradecido, maestro —respondió el discípulo.

Platón sorbe unos tragos de agua de un vaso de dos asas y piensa en la arquitectura de lo que debe introducir a continuación. Tiene a su auditorio atento, no nota ninguna distracción, así que le parece pertinente meterse con la cuestión de la apología del sofismo en relación al conocimiento y lo soluciona apoyándose en la meditación socrática. Discierne sobre el asunto recurriendo a la interpretación de los erísticos, que eran dados a practicar el arte del conflicto y el debate, y afirmaban que la investigación y el conocimiento no son posibles, así como no es factible indagar sobre lo que ya se conoce, precisamente porque ya es conocido.

Basado en el descubrimiento del mundo inteligible, Platón trae a colación entonces su *Menón* para hacer notar cómo la inviabilidad

se resuelve a través de la “anamnesis”, una forma de “recuerdo” que ha existido desde siempre en el interior del alma, es decir, que es innato o connatural a la persona. Frente a los recuerdos que emergen ante una experiencia concreta, el pensador presenta la teoría del conocimiento en dos formas posibles: la mítica que sostiene que el alma es inmortal de manera que pudo contemplar la realidad suprasensible y la realidad terrenal; y la forma dialéctica concebida como cálculos matemáticos y teoremas geométricos, que el ser humano puede por sí mismo aprender. Menón se mostraba incrédulo ante la teoría que le propone Sócrates, así que este se dispone a demostrar la teoría de la “anamnesis”. Para ello, llama a un esclavo de Menón y, tras cerciorarse de que nadie le ha enseñado geometría, ensaya con él la mayéutica. Le muestra un cuadrado de dos pies de lado, por tanto, cuatro de área, y le pregunta cómo formaría uno de doble de área. El esclavo responde que con uno de cuatro pies de lado. Sócrates le hace ver que un cuadrado de cuatro pies de lado forma un área de dieciséis, igual al cuadrado de dos pies, y lo que buscan es una superficie de ocho. Entonces, el esclavo propone el medio entre dos y cuatro, es decir, un cuadrado de tres pies de lado. Enseguida se percata de que tampoco ha conseguido la superficie buscada. Por fin, descubre que al dividir entre la diagonal los cuatro cuadrados iniciales, se obtiene uno cuya área es la mitad del cuadrado de cuatro pies y, por tanto, el doble del de dos, lo que significa que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los dos lados, es decir, a dos cuadrados. El esclavo, sin saber geometría, ha demostrado el teorema de Pitágoras. Para Sócrates está claro que el esclavo de Menón, gracias a la mayéutica, ha evidenciado que sabe y que nadie le ha enseñado, por tanto, ya tenía conocimiento antes de haber nacido¹².

12 Esta reflexión se debe, en parte, al destacado filósofo Goñi Zubietta.

—Siguiendo con el análisis de la teoría conocimiento, deben saber que existen varios niveles de comprensión de acuerdo con el grado de realidad. Al máximo nivel de realidad que es el de las Ideas, le corresponde el conocimiento perfecto; al nivel contrario, el de la ignorancia, no le concierne nada. En el mundo sensible, el material, hay cosas que son intermedias entre el ser y la nada, y se presenta un nivel de conocimiento intermedio, la opinión o *doxa*, que es imperfecto y poco fiable. Es el conocimiento de todo lo cambiante, del mundo físico, plural y perecedero. Este grado de discernimiento se divide en simple imaginación o *eikasía* y en creencia o *pístis*. La *episteme*, en cambio, es aprehensión de las realidades del mundo inteligible, de las realidades inmutables, necesarias y universales y cuyo conocimiento produce siempre verdad. La ciencia o *episteme* se divide en conocimiento medio (*diánoia*) y en pura intelección (*nóesis*). La primera se relaciona con elementos visuales, por ejemplo, las figuras geométricas. La *nóesis* capta el principio absoluto, o sea la Idea del Bien. La dialéctica constituye el procedimiento mediante el cual, el intelecto prospera en el concurso de las Ideas. No todos los seres humanos se estancan en la mera opinión. La acción de entender atenuando los elementos ligados a lo sensible, captan a través de un procedimiento intuitivo lo positivo y negativo de una Idea, incluso escalan a la Idea suprema. Los matemáticos se elevan hasta la *diánoia* y los filósofos acceden a la *nóesis*.

Para ampliar su explicación, el maestro hace referencia a su diálogo *Fedón* en el que ofrece una explicación sobre su teoría del conocimiento, fundamentada en el descubrimiento de lo inteligible. Así, expone la comprobación de la existencia de las cosas y sus diferencias a través de los sentidos. No obstante, la experiencia adquirida sensorialmente no se corresponde de un modo exacto

con la noción “absolutamente perfecta” que tenemos de ese algo. Esta apreciación hace concluir que hay una discrepancia entre lo que se percibe empíricamente y el conocimiento que se alberga en el interior.

—Ahora bien —apuntó el maestro— esta noción no puede venir del individuo como sujeto pensante, puesto que ese conocimiento adicional se impone al sujeto de modo objetivo. Por lo tanto, si mediante nuestras capacidades externas de percibir la realidad solo recibimos sensaciones imperfectas que debemos cotejar con nuestro intelecto, en donde encontramos los correspondientes conocimientos perfectos pero que no producimos, quiere decir que originariamente los poseemos, es decir, los recordamos. En *República* ya he dicho que el conocimiento es proporcional al ser. En otras palabras, solo lo que es ser es cognoscible, con lo cual el no-ser es incognoscible. Yo no concuerdo en que hay una realidad intermedia entre ser/no ser que es lo sensible. Esta situación predispone el conocimiento intermedio entre ciencia e ignorancia. A este saber que no es conocimiento como tal prefiero llamarlo *doxa*, opinión. La opinión es débil, improbable, reflejo del mundo sensible al que se refiere. Para que tuviera validez, es preciso adjudicarle el conocimiento de la causa o Idea. Claro está, en ese caso la opinión como tal deja de serlo, se consolida y se convierte en *episteme*. Permítanme leer mi pasaje 476d del quinto libro de *República*:

El objeto del conocimiento y el objeto de la opinión. El que conoce, conoce algo que es (ón), no puede conocer lo que no es (mèón). A lo que es corresponde el conocimiento científico (*episteme*), a lo que no es corresponde la ignorancia. También el que opina debe opinar sobre algo

y no sobre todo lo que no es, pero la opinión (*doxa*) es algo más oscuro que el conocimiento y más claro que la ignorancia, y por ende corresponde a algo intermedio entre lo que es y lo que no es: la multiplicidad, por ejemplo, de cosas bellas es algo intermedio entre la esencia (*ousía*) y el no ser (*tóméinai*). Los que gustan de ella son amantes de la opinión (*philodoxoi*), no filósofos.

Al terminar de leer, bebe agua y remata:

—Sobre esta discordancia entre *doxa* y *episteme*, hay una subdivisión para ambas: la opinión, que fracciona en imaginación (*eikasía*), la cual expresa solo la imagen sensible de las cosas; y la creencia (*pístis*) que se refiere a los objetos sensibles en sí mismos. En cuanto a la *episteme*, la ciencia, que capta grados de lo inteligible, el pensador los fragmenta en los conocimientos visuales (*diánoia*, geometría, las teorías) y la *nóesis* que cautiva desde su pureza la Idea del Bien.

El maestro decide dar la palabra a sus discípulos, prefiere aclarar las dudas antes de seguir adelante. Pero el auditorio guarda silencio. No obstante, el joven Aristóteles no tiene reparo en expresar sus puntos de vista, contraviniendo incluso alguna perspectiva contenida en las explicaciones del ductor. Sofrenado el ímpetu del estagirita, Platón emprende el desarrollo de lo que conceptualmente denomina la “segunda navegación” o el descubrimiento de una dimensión extrasensorial, ya mencionada en la clase anterior, que permitirá a los estudiantes comprender que la dialéctica para el filósofo se basa en la captación intelectual del mundo ideal, su ordenación y el exacto lugar que cada una de las Ideas ocupa en esa estructura.

—El ser humano común no pasa de la opinión, de acuerdo con las formas y grados que posee, lo que permite asignarle una forma y un grado correspondientes. Los matemáticos se elevan hasta el saber intermedio (*diánoia*), mientras que el filósofo se aparta de todo lo sensible y asciende por intuición intelectual (*nóesis*) hacia lo incondicionado, dentro de un movimiento de purificación que constituye la “dialéctica”, hasta que topa con la “verdad”, la Idea del Bien. Las Ideas reposan en un mundo extrasensorial. La inmortalidad del alma es esencial para sustentar esta hipótesis. Por eso no es de extrañar que traiga a la cátedra mis diálogos *Menón*, *Fedón*, *República* y *Fedro* para presentar pruebas de la pervivencia del alma. En el *Fedón*, por ejemplo, describo cómo el alma no es una Idea, pero guarda afinidad con ese mundo de *lo en sí*, de lo imperecedero, razón por la cual el alma una vez liberada del cuerpo y su ligadura con el mundo sensible, puede contemplar el mundo suprasensible. La existencia del filósofo durante la vida en el ámbito de las apariencias, es una preparación para la muerte del cuerpo mediante la purificación con miras al más allá.

Entre las tantas creencias órficas que cautivaron a Platón para sustentar sus teorías, hay una a la que prestó especial atención: la *metempsychosis*, doctrina que asevera que el alma “renace” en diversas formas vivientes. Una de las variaciones que el erudito ateniense alterna en esa doctrina, se puede examinar efectivamente en el *Fedón*: las almas que han disfrutado de los placeres corpóreos, no logran separarse completamente de esos cuerpos al morir. Por el contrario, vagan como espectros por temor al dios del inframundo (Hades), hasta que atraídas irremediabilmente por organismos de otros seres humanos o animales salvajes, reencarnan según sea su grado de vergüenza moral en la vida anterior. En cambio, las almas

que han tenido una vida virtuosa renacen en seres justos o animales domésticos.

Platón modifica la estructura de su hipótesis sobre la reencarnación en los diálogos *República* y *Fedro*, sobre todo en las caídas cíclicas en cuerpos reencarnados de acuerdo al castigo que merecen por la cuantía de sus crímenes, y el posterior ascenso al paraíso. Estas transformaciones se describen en los mitos del carro alado que se presenta en el *Fedro* y en el de Er que aparece al cierre de la *República*.

El maestro ubica en su *Fedro* el fragmento del mito y se lo lee a sus discípulos:

Es, pues, semejante el alma, a cierta fuerza natural que mantiene unidos a un carro y su auriga, sostenidos por alas. Los caballos y aurigas de los dioses, son todos ellos buenos y constituidos de buenos elementos; los de los demás están mezclados. En primer lugar, tratándose de nosotros, el conductor guía una pareja de caballos; después, de los caballos, el uno es hermoso, bueno y constituido de elementos de la misma índole; el otro está constituido de elementos contrarios y es él mismo contrario. En consecuencia, en nosotros resulta necesariamente dura y difícil la conducción.

Y de *República*, para cerrar esta compleja sesión, lee:

Tras morir, las almas son juzgadas y, según eso, pasan mil años de castigo bajo tierra, o mil de deleites en el cielo. Y al prepararse para renacer, no es elegida cada alma por el demonio que guía a su destino, sino que ella misma escoge

sus demonios. Deben elegir entre modos de vida muy distintos, y luego su demonio debe conducir su ejecución. En la elección pasan los hábitos de la vida anterior. En estos modos de vida no hay ningún rasgo del alma, porque ésta cambia según el modo de vida elegido: en eso radica su riesgo.

Concluida la lectura, el maestro invitó a sus discípulos a que lo acompañaran en ese cálido atardecer a una instalación privada en la cual podrían nadar y tomar baños de vapor, de agua caliente y agua fría de manera combinada. Y después del baño, mientras les ungieran el cuerpo con aceite, quizás se animarían a discutir lo expuesto en la clase. Y así ocurrió.



Son las once de la mañana y nuevamente la Academia de Platón es un hervidero de actividad momentos previos al curso pautado para ese día. Los discípulos han comenzado a ocupar sus puestos en la sala de trabajo y el maestro llega, sonriente y afable como siempre.

Ya todos acomodados, Platón inicia su disertación sobre el amor o Eros sobre la base de dos de sus diálogos, el *Banquete* y *Fedro*. Y lo hace así:

—El conocimiento y las virtudes son instrumentos de liberación o transformación interior suscitados por una experiencia vital profunda. Pero esa elevación del alma al mundo suprasensible necesita del amor como un estímulo que impulse ese ascenso. El amor es un movimiento inspirador entre los dos mundos, una fuerza mediadora entre lo sensible y lo extraterreno que viaja a través de diversos grados de la belleza, hasta alcanzar la meta empírica de la *belleza en sí* —dice y le da la palabra a su asistente que ha levantado la mano.

—¿El amor está estrechamente relacionado con lo Bello?

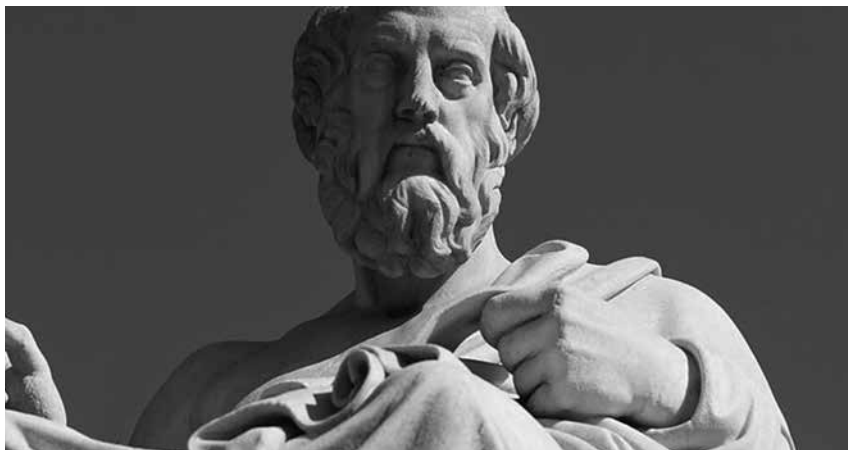
—Así es, mi querido sobrino, y como lo bello coincide con lo verdadero y con el Bien, de ellos se deriva la conclusión de que el verdadero amante es el filósofo que aspira a la verdad y al bien. Además, el amor no es mortal ni inmortal, no es un dios que ya de por sí, es únicamente y siempre bello y bueno. El amor es solo aspiración a la belleza por aquel que no la ignora e insiste en su búsqueda constantemente.

Sobre su mesón, el maestro despliega entonces el papiro de *El Banquete*, para alternar su lectura con la exposición que viene desarrollando.

—Es menester, si se quiere ir por el recto camino para alcanzar el amor como una meta empírica de la *belleza en sí*, comenzar desde la juventud a dirigirse hacia los cuerpos bellos, y si el iniciador, conduce bien, enamorarse primero de un solo cuerpo..., comprender luego que la belleza que reside en cualquier cuerpo

es hermana de la que reside en el otro, y que si lo que se debe perseguir es la belleza de la forma, es gran insensatez no considerar que es una sola e idéntica cosa la belleza que hay en todos los cuerpos... Después de esto, tener por más valiosa la belleza de las almas que la de los cuerpos... contemplar la belleza que hay en las normas de conducta y en las leyes... Después de las normas de conducta, es preciso que el iniciador conduzca a las ciencias para que el iniciado vea a su vez la belleza de estas... y vislumbre una ciencia única... que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer por último lo que es la belleza en sí. Queridos míos, el amor puede clasificarse en diversos grados: está el amor físico, que es el deseo de poseer el cuerpo bello y engendrar otro de similares características. Es una dimensión del amor en la que hay ya un ansia de inmortalidad, *porque la generación, aunque sea en una criatura mortal, es perennidad e inmortalidad*, como he escrito. El segundo grado corresponde a los amantes fecundos, no en sus cuerpos sino en sus espíritus. Almas fértiles de las artes, de la justicia, de las ciencias, y finalmente, en la cúspide, está la contemplación de la Idea de lo Bello en sí, de lo absoluto. Recuerden y transmitan la siguiente disertación con fidelidad: aquello que los hombres acostumbran a llamar amor, no es más que una partícula del verdadero amor, que consiste en el deseo de lo Bello, del bien de la sabiduría, de la felicidad, de la inmortalidad, de lo absoluto. El amor posee muchos caminos que conducen a diversos grados de bien, toda forma de amor es deseo de poseer el bien para siempre. El verdadero amante, sin embargo, es aquel que lo sabe recorrer todo hasta el final, para alcanzar la visión suprema, es decir, hasta llegar a la visión de lo que es absolutamente bello.

Así concluye Platón su disertación sobre el amor, y en efecto los discípulos harán que esa cátedra se perpetúe en la Academia y más allá.



Definir el Estado ideal. Esta es la materia que Platón ha decidido impartir a sus discípulos en la nueva sesión que ya se encuentra dispuesta: todos en sus asientos y el maestro frente a sus papiros. Él asigna gran importancia al Estado por su vinculación con la política, tal como se desprende de su *República* y las *Leyes*. Y es que el filósofo ateniense no concebía al ser humano viviendo aislado porque, como él razona, convivir en sociedad es una necesidad propia de la naturaleza humana.

—Una vez constituidos en grupos sociales, los individuos derivan en organizaciones de índole superior, la aldea, y de ahí en la ciudad hasta congregarse, como en el caso de Atenas, en ciudades-Estado. Las diferentes necesidades colectivas van dando origen a distintas divisiones de funciones y trabajo. La dinámica de la ciudad y el correcto convivir exigen una función muy importante,

la de gobierno, la cual será ejercida por una minoría selecta, cuyo objetivo será regular las relaciones interpersonales, y las de estas personas con la ciudad. Una ciudad bien administrada sin duda prospera. Y el progreso generará nuevas relaciones con Estados vecinos, las cuales conllevarán relaciones comerciales y culturales.

Hay que advertir que este modelo de ordenación política difiere evidentemente de todos los Estados que concebirán las generaciones del futuro; la concepción de Platón data de los siglos VII-VI, cuya gran conquista fue la igualdad ante la ley (*isonomía*). Dicho esto, sigamos escuchando al maestro.

—Toda esta interacción puede ser pacífica o no, de donde surge la necesidad de formalizar jerárquicamente una función especializada, la de los guardianes. No menos importante que las dos funciones descritas para la conformación de la ciudad, es la de aquellos que la proveen de alimentos, vestido y alojamiento: los productores, quienes cubren con su trabajo los requerimientos básicos y elementales de los habitantes de la ciudad-Estado. Cada miembro de la ciudad debe cumplir con la función que le ha sido asignada dentro del conjunto social. Pero el bien común de la ciudad trasciende los fines particulares, e incluye subordinarse al servicio de la urbe en la que se reside. El buen ciudadano es el que vive en confraternidad y concibe el bien del Estado como el suyo propio.

De la división que origina el trabajo, cada quien, según esté dotado por la naturaleza, debe atender las demandas de la ciudad. Platón no considera las clases sociales cerradas como las castas, sino componentes de un organismo, cuyo modelo es el propio ser humano, con los mismos elementos que integran su alma

tripartita: razón (cabeza), guardianes (irascible/pecho) y artesanos y labradores (concupiscible/vientre).

—Al elemento racional corresponde la clase de los guardianes superiores o gobernantes (*arkontes*), equivalentes al cerebro o inteligencia de la ciudad. A esta clase superior integrada por una élite especial que ha sido preparada por años, corresponde el trabajo legislativo y el cumplimiento de las leyes, así como organizar la educación y administrar la ciudad. Sus virtudes propias son la sabiduría y la prudencia. Y por encima de todo, el conocimiento de la dialéctica, ciencia suprema que revela la verdad del mundo de las Ideas y que norma todo buen gobierno. Por esta razón los gobernantes deben ser filósofos. La clase de los guardianes (*phylakes*) se caracteriza por el elemento irascible, fogoso. Su misión es velar por la seguridad de la ciudad y defenderla de enemigos. Sus virtudes son el valor y la fortaleza.

Platón piensa que por su dedicación al orden social deben compartir todo: la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos han de conformarse según el proverbio de ser todos comunes entre amigos en el mayor grado posible. Esas mujeres serán todas comunes para todos los hombres y ninguna cohabitará privadamente con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre. Y al elemento concupiscible corresponde la clase más numerosa compuesta por todos aquellos que se dedican a producir lo necesario para la vida material de la ciudad. Esta clase social puede tener familia y bienes propios.

—Maestro, ¿pero los guardianes no han sido en exceso favorecidos en este Estado? —preguntó con voz dubitativa uno de los estudiantes después de que el maestro le permitió interpelarle.

—No. Lo justo. En la ciudad, la justicia y el individuo consisten esencialmente en lo mismo, por ello es importante examinar la naturaleza de la justicia y de las personas. La justicia surge en función de un sinnúmero de partes heterogéneas, entre las cuales se intenta introducir una unidad de orden. En la persona consiste en una virtud del alma, cuyo objetivo es conseguir armonía entre los tres elementos que la constituyen, a saber, razón, fortaleza y concupiscencia, para que cada quien realice la función que le corresponde en el orden social. El ideal de comunidad guarda una correlación estrecha con la concepción del alma. La estructura de la ciudad que he concebido, está reflejada en la estructura del alma: *en el alma de cada uno hay las mismas clases que en la ciudad y en el mismo número*. Es algo que no deben olvidar.

El maestro detiene su discurso para ubicar pacientemente uno de sus legajos. Tras hallarlo, sigue:

—La ciudad es un gran organismo con todos los componentes y variantes del individuo. No sería posible un orden riguroso si no se han equilibrado las desigualdades en función de la totalidad. En el Estado debe existir la prudencia de los guardianes perfectos, el valor de los auxiliares y la templanza en todos. Pero junto a estas tres virtudes, repito: prudencia, fortaleza y templanza, es menester que haya un claro sentido de la justicia, que las comprende a todas. La justicia como garantía y salvaguarda del bien común tiene la misión de armonizar la sociedad, vigilando las funciones y límites que corresponden a cada uno y el comportamiento de los ciudadanos entre sí y para con el Estado. La justicia se apoya en la ley, por lo que debe ser sólida, estable y universal, independiente de la diversidad de las normas y costumbres de la ciudad.

Los sofistas habían contribuido a esta aplicación del concepto, oponiendo a la universalidad de la ley natural el relativismo propio de su discurso. Pero para el maestro, las leyes elaboradas por los legisladores recogen las costumbres y las sancionan, y se basan en un pensamiento razonado orientado por el *logos* que proviene de los dioses, fundamento del orden cósmico, en el cual radica su esencia, y son puestas por escrito y aceptadas por el pueblo para cumplir un objetivo: el bien común. Y así como las cuatro virtudes se encuentran tanto en los individuos como en el Estado, a su juicio, el justo actúa en función de la armonía con los fragmentos del alma. Cada uno de estos componentes cumple el papel que le corresponde bajo el mandato de la razón. La justicia constituye una suerte de armonía psíquica, un criterio que la hace intrínsecamente inestimable.

—¿Cómo reconocer si un Estado tiene la sociedad deseable?
—inquirió un joven esbelto y de mirada despierta.

—La clave para analizar si una sociedad tiene o no una organización justa y deseable, querido mío, hay que buscarla en sus gobernantes. De allí que el equilibrio entre las unidades que integran el espíritu, fusionadas y regidas por la prudencia del alma superior, conforman el ser humano perfecto: el hombre real o filósofo.

—¿Y qué ocurre allí donde ese ideal no se cumple porque el alma es vil? —volvió a intervenir el muchacho.

La respuesta del maestro no se hizo esperar de manera conclusiva:

—Al degenerar, el alma racional pierde su dominio y brotan las zonas inferiores, llegando en su nivel más bajo a dominar los

instintos anárquicos y pasionales. Así pues, algo similar sucede en la ciudad. Las distintas clases sociales corresponden a las diferentes almas del hombre. Veamos entonces las sucesivas e imperfectas formas políticas en las que van degenerando los Estados, asunto que les recomiendo estudiar en las páginas del libro VIII de mi *República*:

TIMOCRACIA.

Del griego *thymos* (impulso, ánimo, energía) y *kratos* (poder), es el gobierno de aquellos en quienes predomina lo pasional sobre lo racional, el gobierno de la clase militar. Es característico de este mandato orientar las actividades a la guerra, en detrimento de otras experiencias socialmente necesarias. Los dirigentes que aplican este tipo de gobierno, se muestran ávidos de honores y de reconocimientos, pero no sería eso lo más grave si paulatinamente su sentido del honor y del coraje militar, no fuera sustituido por su avidez de riqueza, lo que hace que este sistema degenera en oligarquía.

OLIGARQUÍA.

Es el gobierno en el que mandan los ricos, sin que el pobre tenga acceso al poder. La degeneración del gobierno timocrático en oligárquico es caracterizada muy gráficamente —el maestro lee el fragmento que había localizado—: “La riqueza almacenada destruye a esos gobernantes, que empiezan por inventarse nuevos modos de ganar y gastar dinero y llegan a violentar las leyes”. Los oligarcas se olvidan de la educación del pueblo y de la solidaridad, y movidos únicamente por su afán de

riqueza, crean en el Estado dos clases, “una de pobres y otra de ricos”. La oligarquía emprende así un camino de corrupción que acaba trayendo un nuevo sistema político, la democracia.

DEMOCRACIA.

En este tipo de gobierno, la mayoría de los pobres acaba venciendo y establece una forma de poder político que puede llegar a todos mediante elecciones. El Estado se llena de libertad. Pero el régimen democrático ateniense, aunque aparentemente permite vivir mejor, es eso, apariencia. La libertad democrática acaba convirtiéndose en desorden, en ausencia de jerarquía: nadie obedece las leyes, nadie se deja mandar.

La democracia es un régimen de incompetencia, porque cualquiera, herrero o zapatero, noble o rústico, se considera en condiciones de opinar sobre problemas de administración del Estado sin estar cualificado para ello. El exceso de libertad y la falta de educación del pueblo van corrompiendo la democracia y, a mi juicio, hacen “cambiar este régimen político y lo van poniendo en manos de la tiranía”.

TIRANÍA.

Es el gobierno del oportunista que, aprovechando el caos en que cae la democracia, se hace con el poder. La tiranía, de la que todas las *polis* griegas tienen experiencia, resulta ser el peor de los regímenes. El tirano, alentado por sus esbirros, hace y deshace a placer: destierra, mata, saquea. El exceso de libertad parece que no termina en otra cosa

sino en exceso de esclavitud, lo mismo para el individuo que para la *polis*, como lo pueden corroborar en mi libro VIII de la *República*.

Mientras Platón desarrollaba sus disertaciones filosóficas, uno de sus discípulos, Aristóteles, destacó siempre por la atención que le prestaba al maestro, lo que se evidenciaba en sus frecuentes intervenciones, y por el interés en aprovechar cualquier oportunidad adicional de intercambiar conceptos con él, en los breves espacios de tiempo antes o después de concluidas las sesiones de trabajo, cuando el maestro saludaba o se despedía de sus alumnos.

En sus horas de estudio, Aristóteles cotejaba los apuntes que tomaba durante las clases, con los documentos que Platón le recomendaba estudiar para afianzar y ampliar conocimientos, y a su vez intentaba desarrollar un sistema para precisar conceptos, sin deformaciones y con un conocimiento cierto e irrefutable, que los convirtiera en ciencia. Aquel joven y destacado discípulo de Platón, se mantuvo al lado de su maestro por veinte años hasta el momento en que este muere, dolorosa circunstancia para él, que lo motiva a emprender un viaje por Assos en Asia Menor, luego hacia Mitilene, y finalmente, a la corte del rey Filipo de Macedonia, donde será el preceptor de Alejandro Magno. Posteriormente regresará a Atenas, donde fundará su Liceo, pero el movimiento que surge tras la muerte de Alejandro y una acusación de impiedad que es formulada contra él, lo obligan a abandonar la ciudad y a retirarse a Calcis de Eubea.

Durante su estadía en Assos, bajo la protección de Hermias, se casa con Pitias, que le dará una hija. Tras el fallecimiento de su esposa tendrá otro hijo, Nicómaco, de su concubina Herpílida,

heredera testamentaria de una fortuna tal, que a la muerte del estagirita le permitirá contraer matrimonio.

Aristóteles era un hombre de piernas delgadas y ojos pequeños, que balbuceaba al hablar y cuidaba su atuendo¹³. El estagirita asume la educación del adolescente Alejandro en la creencia, como Platón, de que el filósofo debe orientar al político. El alumno no pareciera que estuviera muy de acuerdo con el preceptor, al desestimar el modelo de las ciudades-Estado y conquistar espacios para el mayor imperio de la Antigüedad.

Coinciden los biógrafos de Aristóteles en que, a su regreso a Atenas, a los cuarenta y nueve años, en su escuela imparte enseñanza ininterrumpida durante doce años. El Liceo tomó su nombre del hecho de hallarse en las inmediaciones del templo dedicado a Apolo Licio. Aristóteles solía caminar con sus discípulos por un patio o galería cubierta, y aprovechaba esos paseos para instruirlos en la doctrina peripatética¹⁴. En aquel efervescente centro de investigación, el maestro se cuidó de disponer de las herramientas que se necesitaban para la obra científica y es así como en el recinto no faltaban libros, minerales, plantas. En la enseñanza, reproducía un poco el método dialéctico, eran lecciones-discusiones que atendían a rigurosos horarios. Un buen lector del porvenir dirá que aunque en el Liceo no se intervenía en la vida política de la ciudad, y solo se tocaban los problemas políticos como tema de investigación histórica, más allá de “sistematizaciones y

13 Arnau, Juan (2014): *Manual de filosofía portátil*, Ediciones Atalanta, Madrid, 446.

14 Pascual Esteban, Antonio; Tirado San Juan, Víctor y Verdú Berganza, Ignacio, *op. cit.*, 72.

compilaciones enciclopédicas”, en aquel espacio de desarrollaba una actividad filosófica-analítica de espesor¹⁵.

En cuanto a su amplísima obra escrita de puño y letra, solo una quinta parte se conserva. Se le considera extensa, porque abarca todos los campos del saber de la época, y contribuye a las ciencias naturales al tiempo que reflexiona sobre la sustancia y la identidad, sobre la ética y la estética, sobre la teoría política y literaria. Ese dilatado acopio que constituye el corpus aristotélico llega a Occidente, por apuntes de clase y traducciones siríacas y árabes ordenadas por Andrónico de Rodas, quien dirigió la escuela del 78 al 47 a. C. Las doctrinas regresan a Atenas en época posterior a la acusación de macedonismo que se le imputó a Aristóteles, y restauran el estudio de la filosofía asentado en los pilares peripatéticos, platónicos, estoicos y epicúreos. Las hipótesis aristotélicas calzaron muy bien con otras escuelas neoplatónicas, como da fe de ello Plotino, y se divulgarán a través de Porfirio.

Refugiado en la isla de Eubea, la muerte sorprende al estagirita a la edad setenta y dos años. Sus aportes al conocimiento y el pensamiento filosófico fueron inmensos. Crea lo que se conocería como la *lógica*, reflexión que lo llevaría a investigar cómo opera el pensamiento cuando está activo y establece conceptos, razona o hace demostraciones. No calificó a la lógica como una ciencia, sino como una propedéutica, un instrumento (*organon*) del que toda ciencia debe servirse como ayuda para investigar y demostrar algo.

Para el vocablo *lógica* Aristóteles utilizó el término *analítica* (*analysis*), y se refirió así a una búsqueda de la solución para las cosas. Los textos relacionados se titulan *analíticos* (primeros

15 Ferrater Mora, José (2009): *Diccionario de filosofía*, V. K/P, Editorial Planeta, Barcelona, 2.149.

y segundos). La analítica explica una conclusión de aquellas premisas (conocimientos) de los que procede y le dan fundamento. Por ejemplo: “Sócrates es mortal”, “Sócrates es hombre”, “Todos los hombres son mortales”.

A su juicio, la lógica es un instrumento para hacer ciencia. Y esta solo puede ser un conocimiento universal y necesario. El conocimiento científico de las realidades verdaderas existentes, las sustancias primeras, deben ser universales, desprovistas de lo particular, porque lo específico se deduce de lo general o universal, que es su causa. De esta manera es que puede calificar a Sócrates como hombre, pues la idea de que “Sócrates es hombre” se deduce del conocimiento de “humanidad” que le corresponde, esencia común a todos los seres humanos. La lógica aristotélica explica la relación entre lo múltiple (los seres particulares) y lo uno (la esencia). El *organon* o instrumento facilita la demostración de cómo las realidades individuales necesariamente están conectadas con lo universal o general.

A su juicio, la lógica resulta útil al pensamiento para proyectar y proceder. El pensamiento mediante la abstracción se apropia de las formas y cualidades de los objetos, dando como resultado el “concepto”. Esos conceptos se expresan en palabras o términos. La razón en consecuencia, relaciona esos conceptos o términos y formula proposiciones. Una idea o juicio acerca de la realidad propone algo. El filósofo afirma: “Las proposiciones afirman o niegan sobre algo”. Estos juicios pueden ser verdaderos o falsos según coincidan o no con la realidad.

El autor dividió las proposiciones por su cantidad y por su cualidad. Por su cantidad, siguiendo el número de individuos a los que se aplica una proposición: las hay universales (“Todos

los hombres son mortales”) y particulares (“Algunas mesas son de madera”). La cualidad alude a aquello que según el predicado esté afirmando o negando del sujeto. La combinación de las proposiciones de cantidad y cualidad conforman cuatro variantes:

UNIVERSALES AFIRMATIVAS:

“Todo ser humano nace y perece”.

UNIVERSALES NEGATIVAS:

“Ningún ser humano tiene plumas”.

PARTICULARES AFIRMATIVOS:

“Existen reptiles anfibios”.

PARTICULARES NEGATIVOS:

“Algunos estudiantes no concluyen sus estudios”.

Para el estagirita, el pensamiento relaciona las proposiciones, de manera que, desde unas afirmaciones o negaciones, se llega a otras que se siguen de las anteriores. Ese es el mecanismo para construir un razonamiento. Y se puede advertir que no hay razonamiento perfecto a menos que haya esa consecuencialidad. Esto significa que la conclusión a la que se llega es efectivamente la consecuencia de su antecedente.

Esa consecuencialidad se presenta, por lo general, en un razonamiento que contiene tres proposiciones, dos de las cuales actúan como antecedentes (premisas) y una tercera proposición que es el consecuente, es decir, la conclusión que se extrae de las

dos premisas. En esos tres términos que intervienen en el silogismo, uno actúa como articulación que une a los otros dos¹⁶:

- 1) Si todos los hombres son mortales,
- 2) y si Sócrates es hombre
- 3) entonces Sócrates es mortal.

Sostenía el filósofo que todas las ciencias se comunican las unas con las otras mediante principios que les son comunes. Valgan los ejemplos de los principios siguientes: “es preciso afirmar o negar toda cosa, así las cantidades iguales continúan siendo iguales” (*Segundos Analíticos*, 77a); “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido” (*Metafísica*, 1005b); “tampoco puede darse un término intermedio entre los contradictorios, sino que necesariamente se ha de afirmar o negar uno de ellos” (*Metafísica*, 101b).

De acuerdo con el razonamiento de Aristóteles, la ciencia necesita ser demostrada. Esa demostración lógica se obtiene mediante el *silogismo*. La ciencia es conocimiento cierto de las causas. Es un saber mediato, elaborado, que parte de principios inmediatos, necesarios y universales, evidentes e incuestionables. La ciencia consiste, por tanto, en el conjunto de conclusiones demostrables a partir de esos principios. Y hay dos tipos de demostraciones científicas: a) la deducción, que parte de la causa para llegar a los efectos, de lo universal a lo particular. Es propia de la matemática; b) la inducción, que parte de los efectos para llegar a la causa, de lo particular a lo universal. Es propia de las ciencias experimentales.

Sobre el silogismo y la deducción, es decir, la construcción de demostraciones, Aristóteles dirá:

Lo que afirmo es que, en todo caso, conocemos por vía de demostración. Entiendo por demostración un silogismo cuya inteligencia es por ello mismo este conocimiento. Suponiendo, pues, correcta mi tesis respecto de la naturaleza del conocimiento científico, las premisas del conocimiento obtenido por demostración deben ser verdaderas, primarias, inmediatas, mejor conocidas que la conclusión y anteriores a ella, la cual luego se refiere a ellas, como el efecto a la causa. De no quedar satisfechas estas condiciones, las verdades fundamentales no serán apropiadas para la conclusión (*Segundos analíticos*, cap. 2, 71b).

Sobre la inducción referirá que necesariamente son

...las cosas particulares las que percibimos por la sensación, y no hay ciencia sino cuando se conoce lo universal... al ver el fenómeno repetirse muchas veces, pudiéramos llegar a la demostración, buscando el universal; porque el universal se forma evidentemente de la reunión de muchos casos particulares... (*Segundos analíticos*, 88a).

[La inducción] es la que necesariamente nos da a conocer los principios; porque es la sensación misma la que produce en nosotros lo universal (*Segundos analíticos*, 100b).

En este orden de ideas, los silogismos deben apoyarse en proposiciones “verdaderas, primeras, inmediatas, mejor conocidas que la conclusión y anteriores a ella, y que sean causa de la conclusión” (*Analíticos segundos*). Estas premisas deben ser, a su vez, reducidas a principios más generales y demostradas por otra ciencia superior. Pero, no puede remontarse indefinidamente. Aristóteles concluye sobre el particular que hay ciertas premisas que son primeras

e indemostrables. Estos principios y su conocimiento corresponden a la ciencia suprema denominada *filosofía primera*.

Otro instrumento que contribuye con la actividad científica para el estagirita es la definición, entendiendo que el término equivale a la delimitación o acción de distinguir algo de cualquier otra cosa con la que pudiera confundirse. En este caso, el autor describe la definición esencial de la siguiente manera: es la que nos da la esencia o modo de ser permanente y propio de una cosa¹⁶.

Aristóteles también reflexionó el problema del ser y la ciencia. Para ello analizó el moviismo de Heráclito y el monismo estático de Parménides, que introdujo el ser y el no-ser, lo singular y la pluralidad. Platón había estudiado también ambos casos, pero su alumno complicó las cosas. La dualidad diseñada por Platón, representada por el mundo hiperurano y el mundo sensible, agravaba la antítesis Heráclito/Parménides. Aristóteles siente la necesidad de dar una explicación, y con ese propósito bosqueja tres teorías:

- 1) Para romper el monismo de Parménides, introduce las categorías del ser: el ser como potencia y como acto; el ser accidental y el ser como verdadero y como falso. Afirma el pluralismo del ser: no existe, por tanto, un ser único. Escribe: “el ser uno es un concepto abstracto de la mente”. Existen numerosos seres, cada uno de los cuales es una sustancia individual concreta, que puede afectarse por múltiples accidentes. Con la teoría del *acto y la potencia* demuestra el movimiento. Ahora bien, lo que se mueve no es el ser,

16 Pascual Esteban, Antonio; Tirado San Juan, Víctor y Verdú Berganza, Ignacio, *op. cit.*, 81.

sino los seres concretos y particulares. El movimiento se da en todos los seres excepto en Dios. Los seres celestes de características eternas e ingenerables tienen un movimiento circular. Los seres físicos tienen un movimiento local, se generan y corrompen en el mundo terrestre.

- 2) Para oponerse al movilismo de Heráclito, admite el movimiento, como lo demostró con la hipótesis del acto y la potencia, pero afirma la permanencia de las esencias. Recalca que los seres particulares se mueven, pero las esencias permanecen inmutables a pesar de todos los cambios y mutaciones.
- 3) Para encarar el pluralismo idealista de Platón, afirma la inexistencia de dos mundos ontológicamente distintos. Para él existe un solo mundo. Los conceptos, aquellos que formamos en nuestra mente (sustancias segundas) mediante la abstracción, no tienen una realidad ontológica sino lógica. La auténtica realidad ontológica está constituida por las sustancias individuales (sustancias primeras) divididas en tres grupos: terrestres, celestes y divina.

El sistema aristotélico se basa en el orden y la jerarquía. La referida pluralidad que esgrimió, le hace concebir el universo como una escala de niveles desde la materia prima, el más inferior, hasta un orden escalonado de perfección que culmina en el supremo: Dios. Al reflexionar sobre la hipótesis del acto y la potencia, se puede comprender que los seres parten de la potencialidad pura de la materia, para ir paulatinamente en concatenación continua

hacia actos cada vez más perfectos, hasta concluir en el acto puro, el supremo.

En cuanto a la relación que establece entre la forma y la materia, destaca que al principio está la materia (prima) pero sin forma; a partir de ahí, con una serie de seres, cuyas formas son cada vez más perfectas, se alcanza una forma sin materia (Dios).

El universo en movimiento se compone de un conjunto de motores con sus respectivos movimientos conectados y vinculados entre sí, pero este enlazamiento no puede ser infinito, razón por la cual Aristóteles postula la existencia de un primer motor, capaz de poner en movimiento a todos los demás motores de la naturaleza; pero, ese primer motor inmóvil no es movido por otro, ni se mueve a sí mismo. Es la causa de todos los movimientos (Dios).

Desde el punto de vista de la finalidad (*telos*, teleología, doctrina de las causas finales), para el filósofo los seres tienden a su perfección a través de fines particulares, objetivos. La potencialidad, las formas, el universo, tienen como causa suprema del movimiento a Dios. Así resulta el conjunto de los seres que estudia en tres sectores de perfección:

1) MUNDO TERRESTRE (físico, sensible).

A este grupo pertenecen las sustancias de la naturaleza, y en su composición cuenta con la materia prima y los cuatro elementos. Estas unidades precederán que ascienden en orden de perfección, por razón de sus formas (materia y forma, acto y potencia) son contingentes en cuanto individuos. Estos elementos físicos Aristóteles se pueden examinar en el siguiente orden:

1.1) No vivientes: a) principios (materia y forma), b) elementos (agua, tierra, aire y fuego), c) mixtos (indefinidos en número).

1.2) Vivientes: d) vegetales, cuya función principal es la nutrición (crecimiento), e) animales, que añaden a la anterior, la función sensitiva y motriz, f) ser humano (forma racional, alma-*nous*) que posee una función específica, la intelectual, entendida como capacidad para conocer, abstraer conceptos y definiciones.

2) MUNDO FÍSICO CELESTE.

A este grupo pertenecen los astros y las esferas; sustancias móviles, ingenerables, compuestas de materia (éter) y dotadas de formas inteligentes y perfectas. Se conforman escalonadamente en cincuenta y cuatro esferas que giran alrededor de la Tierra, con movimiento circular irreversible. En la última esfera está el primer motor.

3) SUSTANCIA SUPRACELESTE (DIVINA).

Esta sustancia supraterránea es eterna, simple por tanto incorruptible, forma pura sin materia, sin potencialidad, porque es acto puro. Es una sustancia inmóvil. Pero Dios no ha creado el mundo de acuerdo con nuestro autor, ni lo ha organizado. Este ser (acto puro) inmóvil solo ha intervenido en el mundo para ser causa del movimiento.

Otro de los grandes hallazgos de Aristóteles es el que denominó *concepto universal*. Es la noción que constituye la base de la ciencia. Las definiciones se formulan mediante la teoría del

conocimiento que el filósofo caracteriza por la vinculación entre la función de los sentidos, la imaginación y el entendimiento. En todo momento, la ciencia para Aristóteles es realista y mantiene un distanciamiento equilibrado entre el empirismo propio de los sentidos y el abstraccionismo intelectual. Busca la necesidad y estabilidad de los conceptos universales en el orden lógico, pero tiene presente la cercanía del orden ontológico. La investigación del estagirita se centra en dotar de las características pertinentes a los objetos particulares materiales, de modo similar a como son captados por los sentidos.

“El lugar de las Ideas es la mente”. Con esta afirmación Aristóteles niega que las Ideas subsistan fuera de la mente humana, en un mundo supraceleste. La bondad, por ejemplo, no está en un mundo aparte sino en las personas buenas y en las buenas acciones. Si Platón pensó que el mundo sensible imita al de las “Ideas”, Aristóteles opina lo contrario: no es la realidad la que ha de adecuarse a las “Ideas”, sino el pensamiento el que debe reflejar la realidad. Las “Ideas” no son la esencia de las cosas, pues por definición, la esencia está dentro de las cosas. Por eso, decir que las cosas “participan” de las “Ideas”, como afirmaba Platón, es emplear metáforas que no significan nada. Al recurrir a un mundo ideal para explicar la realidad, Platón la duplica innecesariamente, y así duplica el problema, pues entonces se ve obligado a explicar dos mundos¹⁷.

Esas impresiones descubiertas por los sentidos deben elevarse al nivel de necesidad y universalidad para ser aceptados como ciencia. En este caso, Aristóteles señala dos procedimientos complementarios y simultáneos: la inducción, que es un asunto

17 Ayllón, José R.; Izquierdo, Marcial y Díaz, Carlos, *op. cit.*, 58.

lógico y otro denominado psicológico que es la acción que ilumina el entendimiento pasivo. Con este procedimiento (abstracción) lo material y cambiante asciende a un nivel inmaterial e inmutable.

Nuestro filósofo no comparte con sus pares que le precedieron las nociones de Ideas innatas y reminiscencia, no admite estas teorías porque en su criterio todo conocimiento parte de la experiencia sensible. El conocimiento inicia un proceso en el cual interviene una fuerza superior a los sentidos que actúa sobre la imaginación (fantasía) que es el entendimiento (agente). Allí concluye la labor de abstracción.

El conocimiento científico por excelencia consiste en deducir lo particular de lo general o lo condicionado de su causa, de manera que se sepa la causa de la que el hecho depende y la conexión necesaria entre el hecho y su causa. Dicho de otro modo: tenemos conocimiento científico “cuando conocemos la causa de la que depende el hecho como la causa de ese hecho y no de otro, y sabemos además que el hecho no podía ser distinto del que es”¹⁸.

En el libro I de su *Metafísica*, el autor describe el proceso de conocimiento, el cual puede resumirse de la manera siguiente: a) el conocimiento se origina en la sensación, es decir, en la percepción de los objetos materiales particulares; b) en la memoria se conservan las percepciones; c) las sensaciones acumuladas en la memoria se repiten y confrontan unidas la observación de nuevas impresiones, y así se va constituyendo la experiencia. Pero la experiencia no trasciende lo particular; d) en consecuencia, se debe unificar, pasando de la pluralidad a la unidad. Esa es la trayectoria hacia el

18 Copleston, Frederick (2011): *Historia de la filosofía*, V. 1, Editorial Planeta, Barcelona, 1-245.

concepto universal. Es decir, la reducción de la multiplicidad de experiencias a la unidad.

El concepto universal, en cuanto que observa lo mutable y las cosas sometidas al movimiento es para el estagirita el fundamento del arte que tiene por objeto la acción y la reproducción. El arte sintetiza diversos elementos experimentales en un solo concepto universal. El arte y la experiencia deben avanzar entrelazados, dado que el que conoce solo lo universal, puede cometer errores al emplear nociones sobre casos particulares. El médico, por ejemplo, no solo debe saber aplicar una inyección, también tiene que conocer las causas de la enfermedad. El arte conoce el hecho, pero también el porqué. La ciencia proviene de las artes, pero el objeto de la ciencia es más amplio, ya que indaga en las causas primeras de seres y objetos. A quien conoce lo universal se le facilitará lo particular.

La supresión del mundo suprasensible en el pensamiento de Aristóteles, tampoco admite la existencia de las formas de los seres corpóreos con anterioridad a la materia. Para el autor en estudio, solo existen individuos sustanciales, particulares y concretos. Por esta razón, un concepto universal tiene que representar la esencia permanente y completa de algo para ser verdadero. En el concepto universal tienen que estar presentes los dos principios constitutivos esenciales, la materia y la forma, y de manera tal que, mediante abstracción, el ser humano obtiene un concepto universal en el cual conserva en la memoria los principios constitutivos de la esencia, además de los criterios de inmutabilidad, estabilidad y necesidad requeridos para el conocimiento científico. La abstracción que da pie a la universalización no se altera con el tránsito ontológico particular al lógico universal.

En *De anima* (Libro III), Aristóteles menciona el papel del entendimiento que permite comunicar lo acumulado mediante el proceso del conocimiento. El concepto universal no es una construcción apriorística (anterior a la experiencia), sino un sumario elaborado por el entendimiento, que entreteje en la mente un todo ontológico particular en íntima colaboración con un todo lógico universal. El valor de este tránsito es lógico y se basa en la realidad obtenida a través de los sentidos. Luego, en un proceso de depuración, las sensaciones múltiples y particulares formulan una primera unificación o sentido común, que pasa a la fantasía (que todavía conserva la particularidad de las sensaciones). Sobre estas imágenes (fantasía) actúa el entendimiento agente, despojando a la sensación de su particularidad y materialidad mediante la iluminación. Así, el “mecanismo de conocimiento” obtiene la Idea universal que actúa sobre el entendimiento pasivo. Concluida la “acción” del intelecto agente, queda constituido el concepto universal, pero para poder ser utilizado en función de la ciencia, debe tener comienzo la labor comunicativa del entendimiento posible¹⁹.

Aristóteles también entendió que era necesario dividir las ciencias para estudiarlas. Y las divide desde su criterio pluralista y analógico del ser. Cada ser tiene sus características y particularidades que lo distinguen de los múltiples seres que están presentes en la realidad. Ellos, como hemos visto, ascienden ontológicamente de acuerdo con sus perfecciones: vegetales, animales, seres humanos, hasta que en la cumbre se halla el ser perfecto, sustancia divina y trascendente.

19 Fraile, Guillermo (2005): *Historia de la filosofía*, Cap. XXI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

A la pluralidad y diversidad ontológicas de los seres corresponden una pluralidad y una diversidad lógicas equivalentes a los modos de conocer²⁰. Para el filósofo, el orden del conocer se ajusta al orden del ser. “Hay tantas partes de la filosofía cuantas sustancias; así es preciso que haya una primera y otra que le sigue”²¹.

El voluminoso *corpus aristotelicum* no presenta un orden enciclopédico como tal, sin embargo, en el libro VI de la *Metafísica* establece la distinción de las ciencias en teoréticas, prácticas y poéticas. En el primer grupo constan la física, que tiene por objeto las sustancias móviles e inseparables de la materia; la matemática, que trata sobre objetos inmóviles, pero inseparables de la materia, y la teología, que versa sobre la sustancia separada, eterna e inmóvil, la ciencia que se ocupa del ser más excelente. En el libro XII el autor menciona tres sustancias: dos sensibles y móviles, una que es precedera (plantas y animales) que corresponden a la física, y otra eterna, referida a los cuerpos celestes. La tercera apunta a otra “ciencia diferente”, indudablemente alusiva a la teología. De todo esto se tiene que:

El ente móvil y variable se refiere a las cosas naturales, aquellas que poseen materiales sensibles y están en movimiento y sufren cambios, por ejemplo, un árbol.

El ente inmóvil y variable alude a los objetos matemáticos que carecen de movimiento, aunque varían (polígonos, curvas).

El ente inmóvil e invariable es Dios²².

20 *Ibid.*, V. 1, 445.

21 *Met.* IV 2, 1004a 3.

22 Lasaga Medina, José, *op. cit.*, 40.

Recogiendo la intención de Aristóteles, se observa que en las ciencias teoréticas, la física engloba a todos los seres del mundo físico. En las matemáticas, el objeto de estudio son las relaciones y proporciones que resultan del accidente de cantidad²³. La teología se asume como una sustancia única, inmutable, necesaria y eterna.

Entre las ciencias prácticas se encuentra la política, cuyo objeto es el gobierno de la polis (la ciudad); la economía, que atañe a la administración de la casa, y la ética, a la cual le compete la organización de la vida individual.

Entre las ciencias poéticas o productivas, Aristóteles enumera aquellas que entran en la categoría de las artes: medicina, música, dialéctica, retórica, etc.

En resumen, las ciencias se dividen en:

TEÓRICAS O ESPECULATIVAS: física, matemática, metafísica.

Obras: *Del cielo, tratados biológicos, zoológicos, Del alma.*

PRÁCTICAS: política, economía, ética.

Obras: *Política, Ética a Nicómaco, Gran Moral, Ética a Eudemo.*

TÉCNICAS O PRODUCTIVAS: retórica, dialéctica, medicina, música, etc.

Obras: *Retórica, Dialéctica, Organon.*

23 *Met.* IV 1, 1003a 20; X1 9,1061b 20.

La esencia es la respuesta a la pregunta: ¿qué es esto? En otras palabras, a juicio de Aristóteles, a la interrogante responde la esencia. La esencia es lo que una cosa es y por eso se distingue de las demás. Las esencias de las cosas son inmutables, no admiten grados. Las cosas son o no son. Hay esencia de la sustancia y esencia de los accidentes. La esencia es un concepto análogo.

El ser se predica de todos los seres. El ser posee múltiples significados y no uno solo, de hecho, todo lo que no-sea pura nada, pertenece al concepto de ser. Pero, no implica que esa multiplicidad de significados sea una relación de homónimos (dicho de una cosa que, con respecto a otra, tiene el mismo nombre). Por eso dice Aristóteles, que “el ser se dice de muchas maneras”, y no se predica de forma unívoca (en el mismo sentido), ni equívoca (en sentido completamente diferente), sino de manera análoga (de forma semejante). El término “ser” es análogo, es decir, comprende todas las diferencias dentro de una semejanza común que justifica el que a todos se les llame ser.

Al reflexionar sobre el ser como sustancia o accidente, Aristóteles asume como sustancia la esencia o naturaleza de un ser, la entidad que soporta a las cualidades o accidentes de dicho ser. El ser siempre permanece independiente de los cambios accidentales. Las formas de captar el ser son las categorías (los modos de ser) que encontramos en la realidad divididas en dos tipos: sustancia y accidentes. La sustancia es un ser real individual que posee independencia lógica. Los accidentes son cualidades que residen en la sustancia, y le convienen a un sujeto en cuanto tal, necesariamente, o según su esencia; y otros que ocurren por accidente, o sea, circunstancialmente, son contingentes. El accidente, en consecuencia, que es aquello que a una cosa le

ocurre “no siempre ni la mayoría de las veces”, no es por tanto una característica que forma parte de la esencia, es casual.

Aristóteles identifica el ser con la verdad, y el no-ser con la falsedad. Las cosas de por sí, al ser, son verdaderas, su verdad ontológica se identifica con su ser. Los conocimientos son en sí mismos siempre verdaderos, pero su verdad respecto de las cosas depende de cómo se ajusten a ellas y cómo son en la realidad. Cuando un juicio establece la unión entre un sujeto y un predicado mediante la cópula “es” se verifica la verdad de algo al concordar con la manera en que están unidos en la realidad. En caso contrario, al presentarse diferente, no expresa esa realidad, por lo tanto, es falso. “La verdad consiste en decir del ser que es y del no-ser que no es”²⁴.

Acto y potencia son nociones que aparecen en los libros I y II de la *Física*, para explicar el movimiento, pero Aristóteles, al darle un sentido universalísimo, su aplicación coincide con el ser, razón por la cual, es adaptable análogamente a todos los seres, la sustancia y las categorías.

Se trata en esta demostración alternativa entre las posiciones antagónicas de Heráclito (reducir todo a movimiento, negando la permanencia de un sujeto a través de mutaciones) y Parménides (negaba la posibilidad del movimiento, al no distinguir al ser del no ser), de una diferencia lógica entre un ser en acto, la cosa en sus determinaciones, lo que algo de hecho es, y el ser en potencia o lo que ese algo puede llegar a ser desde lo que es aquí y ahora. La alternativa de Aristóteles es introducir el ser en potencia. En el ser en acto no se da el movimiento, y tampoco se da el no-ser. Entre ser y no-ser, el estagirita, encaja el ser en potencia, que es a la vez ser

24 *Met.* IV 7, 1001b 27.

y no-ser. Es ser, en cuanto existe, con capacidad de modificaciones intrínsecas y extrínsecas. Y es no-ser, en cuanto que, mientras no intervenga la acción de una causa eficiente, esa realidad no pasará al acto perfecto²⁵.

Estas dos formas de ser se dan simultáneamente en toda cosa: un ser es a la vez en acto (fresas) y ser en potencia (mermelada de fresas). Cada ser en potencia puede ser en acto varias realidades; así como cada ser en acto es potencialmente varios seres (pero no cualquiera, sino los que hacen posible su esencia). Ser en potencia y ser en acto son determinaciones lógicas del ente. Así, la definición lógica del movimiento es el paso del ser como potencia al ser como acto, causado por otro ser en acto, o dicho de otro modo: “actualidad de lo posible en tanto que posible”²⁶.

Las categorías constituyen una aplicación del concepto análogo del ser. Categoría para Aristóteles significa un predicado que se atribuye a un sujeto. Desde el punto de vista lógico se trata de una clasificación de conceptos, y desde una perspectiva ontológica, de las diversas determinaciones que afectan al individuo sustancial. Las categorías no preexisten a los objetos, por el contrario, parten de la abstracción que elabora el entendimiento *a priori* y conciernen a la diversidad de modos que presentan los seres en la realidad. La clasificación de las categorías se basa en la contraposición entre sustancia y accidentes. Un predicado que se atribuye a un sujeto, o expresa lo que el sujeto es, o algún accidente. Véase Accidentes: el ser a quien compete existir en otro²⁷:

25 Fraile, Guillermo, *op. cit.*, cap. XXII.

26 Lasaga Medina, José, *op. cit.*, 42.

27 Fraile, Guillermo *op. cit.*, cap. XXII, 466.

- a) Como determinaciones intrínsecas de la sustancia: cantidad, cualidad.
- b) Como determinaciones extrínsecas de la sustancia: relación dónde, cuándo/tiempo, situación.

Las categorías o predicamentos son modos de ser que encontramos en la realidad: sustancia y accidentes. No deben confundirse con lo que Aristóteles llamaba predicables, que no son modos reales de ser sino modos de referir o aplicar un concepto universal a la realidad. Un concepto puede expresar un género de un ser (animal), su diferencia específica (racional), su esencia total (animal racional), una propiedad (hablador) o un aspecto accidental (alto)²⁸.

Hay un sujeto que permanece a pesar del movimiento y de la mutación de las cosas sensibles. Ese sujeto que se contrapone a los accidentes, es uno, estable y determinado. La realidad para Aristóteles está constituida por una multitud de seres individuales, concretos y subsistentes, cada uno de los cuales es una sustancia²⁹. “Aquello que antes que todo es ser, y no un determinado ser, sino ser sin más, absolutamente, eso será sustancia”³⁰. La esencia se dice primariamente de la sustancia, y secundariamente de los accidentes.

El ser se toma en muchas acepciones... pero, entre tantos y tan numerosos sentidos del ser, es claro que el ser en sentido primario es la esencia, que indica precisamente la

28 Ayllón, José R.; Izquierdo, Marcial y Díaz, Carlos, *op. cit.*, 62.

29 *Met.* VII 12,1037b 27.

30 *Met.* VII 1,1028a 29.

sustancia... Es, pues, evidente que por esta categoría es por la que existen todas las demás³¹.

La sustancia existe en sí y por sí misma a diferencia de los accidentes, que existen siempre unidos a su sujeto³². Es el sujeto real subsistente, en el cual se sustentan todas las demás categorías accidentales, y que permanece a través de todas las mutaciones accidentales³³. La sustancia no debe apreciarse como el soporte de los accidentes, la sustancia es el ser primero, en sí y por sí, y no en otro por inherencia (dependencia). Es lo primero en el orden lógico (concepto) y ontológico (cosa). A la sustancia se refieren todos los predicados, mientras que ella no se predica de ningún otro sujeto³⁴.

En palabras del filósofo:

Toda sustancia se nos aparece como un individuo. Y esto es indiscutiblemente verdadero en el caso de la sustancia primera. Lo que ella significa o indica es un uno indivisible. En el caso de las sustancias secundarias, el lenguaje ordinario puede dar también esta impresión, como cuando decimos “animal”, “hombre”. Ello, con todo, no es realmente así, porque lo que significa es más bien una cualidad. La sustancia segunda no es una singular, como lo es, sin duda, la sustancia primera; predicamos los términos “animal”, “hombre” no de una sola, sino de muchas (*Categorías*, cap. 5; 3b).

31 *Met.* VII 1,1028a 1030.

32 *Met.* VIII 1,104a 25-30.

33 *Met.* VII 3,1028b 35.

34 *Met.* VII 1,1028b 36.

Las “sustancias segundas” solo existen en los individuos o en las sustancias primeras. La humanidad, por ejemplo, solo tiene existencia en los individuos humanos y no separada de ellos. Las “sustancias segundas” corresponden a las Ideas de Platón, pero para Aristóteles no son realidades independientes de los seres físicos, sino que están “embebidas en la materia”³⁵.

Se llaman sustancias segundas las especies que existen en las sustancias que se llaman primeras, y no solo las especies, sino también los géneros de estas especies: por ejemplo, incluimos a un hombre particular en la especie llamada “hombre”, y a su vez, incluimos la misma especie en el género llamado “animal”. Estas son pues, sustancias secundarias, es decir, hombre y animal, o de otra manera, la especie y el género (*Categorías*, cap. 5; 2a).

De aquí debemos concluir que todas las cosas distintas de las sustancias primeras, o se dicen de estas sustancias tomadas como sujetos, o están en estas sustancias que les sirven de sujetos. Luego si no hubiera sustancias primeras, las otras tampoco podrían existir (*Categorías*, cap. 5; 2b).

De acuerdo con el filósofo, los accidentes, son modificaciones que sobrevienen a la sustancia y se distinguen de ella. Tienen ser y existencia, pero solo referidos a la sustancia. No existen por sí mismos, se sustentan en la sustancia como su sujeto. El maestro insistirá:

Los predicados que significan la sustancia expresan que el sujeto al cual son atribuidos es por esencia el predicado o una de sus especies. Por el contrario, aquellos que no

35 Ayllón, José R.; Izquierdo, Marcial y Díaz, Carlos, *op. cit.*, 77.

significan una sustancia, sino que son afirmaciones de un sujeto diferente de ellos mismos, el cual no es esencialmente ese atributo, son accidentes³⁶.

Hay accidentes esenciales que son inseparables, y otros no esenciales o separables³⁷.

Otra contribución de Aristóteles corresponde al desarrollo de la física como la segunda ciencia teórica cuyo objeto es investigar la sustancia sensible, o aquella que percibimos por los sentidos. Este conocimiento se caracteriza por el movimiento, y así se diferencia de la *Metafísica* cuyo objeto es la sustancia inmóvil. En esta “filosofía segunda” se aplica un método de estudio similar al de la “primera o metafísica”. La investigación se centra en la teoría de la sustancia en movimiento —un análisis que es contrario al planteamiento de la escuela filosófica eleática que sostenía que las cosas sensibles son en su esencia una única sustancia inmutable— y la dificultad para establecer en qué consistía la esencia y el estatuto ontológico del devenir fundamentado especialmente en el no-ser, hasta el momento que interviene Aristóteles.

La característica fundamental de las sustancias que componen la naturaleza física es el movimiento, el cambio. El movimiento, pues, afecta a todas las cosas naturales. Y es justamente la naturaleza el origen y la causa del movimiento. Negarlo, como lo hicieron los eleatas, supone negar la naturaleza. Ni Heráclito ni Parménides solucionaron el problema del cambio, ya que el primero no advirtió que en toda mutación hay algo que permanece y el segundo no admitió que lo permanente puede coexistir con el cambio³⁸.

36 Anal, post. I 22,83a 24-28.

37 Fraile, Guillermo, *op. cit.*, cap. XXII, 470.

38 Goñi Zubieta, Carlos (1996): *Tras las ideas, compendio de historia de la filosofía*,

La metafísica aristotélica sostiene que el ser posee muchos significados y que un grupo de estos significados se halla determinado por el “ser en potencia” y el “ser en acto”. Comparado con el ser en acto, el ser en potencia puede llamarse no-ser, o más bien no-ser en acto. Es evidente que se trata de un no-ser relativo, ya que la potencia es real, porque es capacidad real y posibilidad efectiva, de llegar al acto. El movimiento consiste, pues, en el tránsito de pasar de ser en potencia a ser en acto. El movimiento por tanto no supone el no-ser como una nada, sino el no-ser como potencia, lo cual es una forma de ser.

En el tránsito de la potencia al acto, Aristóteles también se refiere a las diversas categorías³⁹. De su listado se deducen dos tipos de cambios: a) el cambio accidental en el que cambian las cualidades accidentales de una sustancia, pero no la sustancia en sí. Dentro de este tipo, se pueden distinguir: cambios cualitativos, cambios cuantitativos y cambios de lugar, y b) el cambio sustancial en el cual la sustancia deja de ser lo que era y se transforma en otra sustancia diferente⁴⁰.

Veamos esto más detenidamente.

SUSTANCIA.

El cambio según la sustancia es generación y corrupción. La generación consiste en que la materia asuma una forma. La corrupción es una pérdida de la forma.

Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 57.

39 Reale, Giovanni & Antiseri, Dario, *op. cit.*, 209.

40 Goñi Zubieta, Carlos, *op. cit.*, 56.

CUALIDAD.

El cambio según la cualidad es la alteración. La alteración es una mutación de la cualidad.

CANTIDAD.

El cambio según la cantidad es el aumento o la disminución. El paso de lo pequeño a lo grande.

LUGAR.

El cambio según el lugar en la traslación.

También Aristóteles investigó sobre las nociones del espacio y el tiempo. El movimiento se vincula con el espacio y el tiempo, aseveró. Los objetos se mueven no en el no-ser sino en un lugar. De allí la necesidad de distinguir el lugar que es común a muchas cosas y el lugar que es propio de cada objeto:

El lugar, por una parte, es aquel sitio común en el que están todos los cuerpos; por otra, es el sitio particular en el que, de manera inmediata, está un cuerpo... y si el lugar es aquello que contiene de manera inmediata cada cuerpo, será entonces cierto límite...

El lugar no es un vaso, por ejemplo, porque el vaso es móvil. El vaso se puede transportar. El lugar no se puede transportar. Lo que está dentro del vaso se puede cambiar o mover; el lugar en todo su conjunto no, porque lo entero es inmóvil. El lugar es el límite inmóvil del continente. De acuerdo con este criterio, el movimiento del cosmos solo será posible en sentido circular, sobre su eje. El vacío no es posible.

Y el tiempo, ¿qué es el tiempo? Está vinculado con el movimiento. Sin el movimiento no percibimos el tiempo, siempre conectado con el antes y el después: “Cuando hemos determinado el movimiento mediante la distinción del antes y el después, también conocemos el tiempo y entonces decimos que el tiempo realiza un recorrido, cuando percibimos el antes y el después en el movimiento”.

De esta frase procede la definición: “El tiempo es el número del movimiento según el antes y el después”. Antes y después que percibimos, según el filósofo, con el alma. En consecuencia, el alma es una condición del tiempo. Si el tiempo es el número del movimiento según un antes y un después, el tiempo supone un alma numeradora⁴¹.

La física aristotélica indaga sobre el cosmos en general, considerando tanto los entes inanimados, como aquellos que poseen espíritu. La obra principal del estagirita sobre el tema, se titula *Acerca del alma*. Para describir ese elemento que le otorga vida a los seres animados, el filósofo apela a su concepción metafísica *hilemórfica* de la realidad, según la cual todo está compuesto de materia y forma. El primero de esos componentes es potencia, mientras que la forma es el acto.

Los seres vivos se diferencian de los seres inertes en que tienen automovimiento, capacidad de moverse y obrar por sí mismos. El principio vital es la “psique”. Aristóteles aplica su teoría *hilemórfica* al ser vivo, quien como ser natural, está compuesto de materia y forma. La materia es el cuerpo y la forma es el alma, la “psique”, que es el acto del ser vivo, lo que le hace vivir. “El alma es el acto

41 Reale, Giovanni & Antiseri, Dario, *op. cit.*, 213.

del cuerpo natural organizado”. No es una unión accidental, sino sustancial: cuerpo y alma forman una sustancia⁴².

Al definir el alma, Aristóteles afirma que es necesario que sea sustancia, en cuanto que le da forma a un cuerpo físico que tiene la vida en potencia; pero la sustancia como forma es un acto; el alma, es entonces, la entelequia (acto) de un cuerpo que tiene vida en potencia, o como él dice: “el alma es el principio de todas esas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva y movimiento...” (*Sobre el alma*, Lib. II, 413b).

Los fenómenos de la vida suponen una serie de operaciones constantes regidas por el alma, principio de vida, que posee las capacidades que regulan esas sistematizaciones y ordenamientos. Los fenómenos fundamentales son: nacimiento, nutrición y desarrollo; movimiento y sensación y capacidad para el conocimiento y la elección. Con base en estas funciones, Aristóteles distingue entre: a) “alma vegetativa”, b) “alma sensitiva” y c) “alma racional o intelectual”.

El alma es origen de vida y, por tanto, causa de su ser y de las funciones fundamentales del ser vivo. Estas funciones pueden ser: a) de carácter vegetativo: reproducción, nutrición y crecimiento; b) de carácter sensitivo: sensación y movimiento. Propia del animal, que integra también las funciones vegetativas, y c) de carácter intelectual: conocimiento y voluntad. Propia del hombre, que integra las anteriores⁴³.

El alma vegetativa regula las funciones biológicas mediante la acción del alma. La causa de crecimiento no es exclusiva de uno o

42 Goñi Zubieta, Carlos, *op. cit.*, 62.

43 Goñi Zubieta, Carlos, *op. cit.*, 63.

de la mezcla de elementos. El calor consecuencia del fuego es una con-causa, pero no la verdadera, por ejemplo. En todo el proceso del crecimiento está presente una norma, y ese canon es el alma. La nutrición consiste en la asimilación equilibrada de determinados elementos.

El alma sensitiva tiene como primera función la sensación, explicada por Aristóteles a través de los conceptos de potencia y acto. Nuestros órganos tienen la capacidad de sentir (potencia) que se convierte en un sentir, en acto, cuando contacta un objeto que tiene la capacidad o potencia de ser sentido. En la sensación solo se asimila la forma, algo diferente al proceso de asimilación que opera en la nutrición, en el cual se asimila la materia. De allí que:

En relación con todos los sentidos en general, ha de entenderse que sentido es la facultad de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni en oro (*Sobre el alma*, Lib. II, 424a).

La sensación a través de los sentidos se puede percibir mediante solo uno de ellos, pero, y para evitar errores, puede “sentirse” por el conjunto de todos. En ese caso podemos hablar de un “sentido común”, es decir, no de un sentido actuando de manera específica, sino de los cinco sentidos captando los sensibles comunes. Estas sensaciones se guardan en imágenes en la memoria (fantasía) y dan como resultado la experiencia: “cada órgano sensorial es capaz de recibir la cualidad sensible sin la materia. De ahí que queden las sensaciones e imágenes en los órganos sensoriales aun en ausencia de las cualidades sensoriales...” (*Sobre el alma*, Lib. II, 425b).

Los animales, además de la función de “crecer”, poseen apetitos y movimiento. El apetito nace como consecuencia del “deseo” que estimula el movimiento. El apetito (deseo) y el movimiento dependen de las sensaciones.

El “alma racional o intelectual”, percibe las formas intelectivas, pero para asimilar las formas sensibles no lo hace con el cuerpo (órganos sensoriales) sino con el alma. Para Aristóteles el conocimiento intelectual es explicable, igual que el perceptivo, en función de las categorías metafísicas de potencia y acto. El intelecto pasivo (en potencia), conoce las formas inteligibles que están en las cosas para ser conocidas (igual en potencia). La conversión en acto de esta doble potencialidad la realiza el intelecto agente que actualiza la potencia del intelecto al captar la forma (abstracción) y logra que la imagen de la cosa pase a ser concepto.

La mente capta mediante el intelecto agente que estimula (ilumina) el intelecto posible (pasivo). El intelecto agente para Aristóteles, está en el alma (el intelecto, *si bien procede de fuera y solo él es divino*, permanece en el alma durante toda la vida). Esta afirmación de que el intelecto viene de afuera, significa que trasciende lo sensible, lo cual nos lleva a una dimensión metaempírica y espiritual.

En una de sus obras emblemáticas, el artista Rafael Sanzio pinta a Platón y Aristóteles en la Escuela de Atenas. El primero con su *Timeo* en las manos, y el estagirita con su *Ética*. Y en efecto, la *Ética Nicomáquea* es una de las últimas piezas de nuestro autor y, contenida en diez libros, es la obra occidental por excelencia sobre el tema venida desde el lejano siglo IV a. C.

En ella, su autor expone:

Todo arte y toda investigación, igual que toda acción y toda elección, tiende, al parecer, hacia algún bien. Por esto mismo se ha definido con razón el bien “aquello a que tienden las cosas” (*Ética a Nic.*, Lib. I., Cap. I, 1094a).

Aristóteles fue un hombre práctico. Aunque recibió las enseñanzas de Platón, no acompañó la noción de Idea de su maestro según la cual la realidad se halla lejos del mundo cotidiano, en el reino de las formas. A su juicio, no hay que buscar la realidad en un espacio ultraterreno o en imágenes proyectadas. Para probarlo desplegará un constructo ético que llega hasta nuestros días con suficiente vigor. En el desarrollo del mismo saltará a los ojos del lector su rechazo al mito de la caverna platónico. En síntesis, mientras Platón nos legará su teoría sobre la Idea del Bien, el estagirita reflexionará largamente para demostrar en qué radica la que denominará más bien una Vida Buena. Y el bien humano consistirá para él en la excelencia, en la virtud.

La *Ética Nicomáquea* es una colección de notas sin mucha interrelación, ya que no fue escrita para ser publicada. Sin embargo, es una obra de gran importancia en la historia de la actuación o el comportamiento del hombre. Aristóteles bosqueja en ella una de las cuestiones fundamentales del ser humano: ¿cómo debemos vivir? Se trata de una pregunta que aún se encuentra vigente, aunque muchas veces es desatendida o interpretada de acuerdo con valoraciones personales de dudosa responsabilidad.

Con frecuencia, las transliteraciones de ciertos términos griegos inducen a confusión. Una de esas expresiones que se prestan a ser malentendidas es la *eudaimonía*. Comúnmente este vocablo es traducido por *felicidad*, pero esa versión es engañosa. Para el griego antiguo esta palabra, *eudaimonía*, significa “buena

fortuna”. Y se encuentra estrechamente vinculada con la moralidad del individuo. De allí que la vida *eudáimon* corresponde a aquel a quien los dioses protegían y asistían, haciendo que su existencia fuera, en una palabra, afortunada, y buena en cuanto a moralidad se refiere.

Por otra parte, la aspiración a una vida *eudáimon* (o su requerimiento) no significa que hay que dejarle a la fortuna el desarrollo de los acontecimientos (“dejar librado al azar lo más grande y más noble sería demasiado discordante”, asevera Aristóteles en su obra), pues entonces el hombre no tendría ninguna capacidad de elección. ¡Y la tiene! Así que la *eudaimonía* habrá de desplegarse en plena coherencia con la acción, la determinación de vida que nos está reservada y en cuya prosecución actuaremos sin defecto.

Aristóteles cree que todos estamos en la búsqueda de una vida no solo armoniosa y virtuosa, sino éticamente intachable, esto es, buena. Una vida plena es la que caracteriza al *eudáimon*, el querido por los dioses (*daímon*). Cada quien busca aquello que le colme o que le haga más atractivo ante los demás. Pero pocos se preguntan de qué modo conseguir que les vaya bien, que su relación con la fortuna tenga la misma duración de su vida. ¿Tiene algún sentido ir tras la *eudaimonía*? Para Aristóteles ese sentido se hallaría, simplemente, en que todos los seres humanos ambicionamos una Vida Buena, su fortuna. Y aquellas inclinaciones naturales que nos proporcionan felicidad, a nuestro juicio, forman parte de la vida *eudáimon*.

Según nuestro autor, el propósito de la *Ética a Nicómaco* es expresar el sentido pleno de la *eudaimonía*. Las circunstancias determinan en gran medida el camino recto. Pero el hombre es quien hasta cierto punto puede edificar esa rectitud.

En su noción de la realidad, Aristóteles convenía en que el cumplimiento con holgura de muchas de nuestras necesidades favorecería un estado *eudaímon*. Las carencias extremas imposibilitan acceder al estadio superior de la *eudaimonía*, pero hay que intentar esculpir un comportamiento, que aun en las circunstancias más difíciles sea ejemplarizante. Para el estagirita, la adaptación es una condición de la inteligencia; los juicios no son reglas irrevocables, por esta razón no son aplicables de manera genérica a todos los individuos. La ética no tiene la exactitud de la geometría, su objetivo es mostrarnos el sendero para ser personas buenas y, no proporcionarnos teóricamente lo que significa la Vida Buena.

Aristóteles no pensaba como un hedonista que solo disfruta de los placeres. Esa concepción, a su juicio, solo la asumen los seres inferiores y él la considera absolutamente superficial. La *eudaimonía* no se fundamenta en placeres particulares. Además, la calificación de alguien como *eudaímon*, solamente es participable en el marco de una vida cumplida, en un lapso suficientemente largo que permita comprobar la estabilidad del estado de fortuna. Algunos autores sostienen que sería una valoración que se aplicaría a un individuo luego de su fallecimiento y que se la otorgarían los descendientes de acuerdo con sus propias vicisitudes. Y es que si bien la vida humana requiere de la asistencia del *daímon*, el autor afirmará que “el bien es algo propio de uno”, el matiz permite comprender que el filósofo no lo confía todo a las dádivas de la fortuna.

El sometimiento a un infortunio constante puede hacer peligrar la *eudaimonía* de un ser humano, de hecho, es posible que llegue a perderla. Y no obstante, la virtud de su alma impedirá que

sea infeliz o desgraciado. Esta es una de las grandes lecciones del estagirita en esta pieza filosófica.

Otro término que el filósofo examina en su ética es *érgon*. Para nuestro autor los seres humanos tienen una función característica a la cual denominó *érgon*. Se trata de una capacidad que consiste en la especialización que distingue al individuo, de acuerdo con su habilidad más propia, aquella que nos hace ser lo que somos. Por ejemplo, un escultor, un carpintero, un maestro, cumplen con aquello que, como función, les ha sido otorgada por la naturaleza, y que ellos, a su vez, han tallado, pulido y perfeccionado, pero no como una habilidad física, sino como parte de una actividad racional, que es el elemento central del ser humano. El *eudáimon* específico es aquel que realiza esta función (*érgon*) en su estado más propio, y por tanto, de forma virtuosa, esto es, con gran excelencia.

Al sobresalir en el desarrollo de esa capacidad que le caracteriza, el ser humano exhibe un comportamiento virtuoso, expresa el filósofo, en el pleno ejercicio de la misma. Se trata de una conducta que no puede estar representada exclusivamente con la potencialidad individual, sino que requiere de la actuación y demostración de su contenido en abierta competencia.

Una virtud es un rasgo del carácter: la disposición a actuar de una cierta manera en determinadas circunstancias. Para Aristóteles la virtud es la condición esencial de la *eudaimonía*. La virtud no tiene en su obra, por supuesto, la connotación que le damos en la actualidad. *Ethikai aretai* es la concepción aristotélica del devenir de la virtud, es decir, de llevar una vida de acciones “imantadas por la excelencia”. La frase alude a un rasgo *caracterial* que carece de implicaciones morales, se refiere a una actuación que se produce de

manera sobresaliente para provecho de una vida particularmente afortunada.

Nuestro autor distingue dos tipos de virtudes: la moral y la intelectual. Las virtudes morales, como la templanza, se adquieren mediante su temprano ejercicio y se van reforzando hasta llegar a convertirse en costumbres más que en decisiones conscientes, aunque también toca al hombre definir si cultivarlas o no; las virtudes intelectuales, como la inteligencia, pueden aprenderse. Las virtudes morales las forjan los elementos irracionales del individuo; las virtudes intelectuales, los racionales. Estas virtudes tienen una estructura común que se sitúa en dos extremos longitudinalmente. Así, Aristóteles fundamenta su doctrina del *término medio*. Por ejemplo, la virtud del valor se ubica entre dos vicios: la deficiencia de valor es la cobardía; su exceso, la temeridad. La virtud del ingenio se halla entre el vicio de la incultura y el de la payasada.

Del hecho de que el *término medio* esté instalado entre la reacción excesiva y la reacción insuficiente, no se deduce que la persona virtuosa deba actuar siempre, según Aristóteles, con moderación. La agresividad ante un suceso ilícito cometido en flagrancia, propiciaría una reacción inmediata en favor de la víctima que se situaría entre la indiferencia y la venganza. La acción virtuosa, en cambio, se caracteriza por la prudencia y el sentido práctico de quien la ejerce según sea el caso.

El filósofo francés Paul Ricoeur ha subrayado que el hombre griego del que habla Aristóteles en su *Ética Nicomáquea*, es sencillamente un ciudadano, recuerda que no hay en el sabio antiguo división alguna entre lo privado y lo público. Así que las virtudes son públicas, y la justicia, que es una de las más importantes, se ejerce en pro de la moderación, es decir, en contra de los excesos.

El estagirita tiene un especial interés por la acción más que por la conducta. Cabe decir de los seres humanos actúan más que comportarse, ya que tenemos capacidad para elegir; por el contrario, los insectos se limitan a comportarse, puesto que no pueden reflexionar sobre lo que se debe o no hacer. Por lo general, solo a los individuos se les considera responsables de sus acciones. El filósofo conceptualiza el acto voluntario como “todo lo que uno hace estando en su poder hacerlo o no”, asociando la idea de poder a la de capacidad. “Es evidente, pues, que el ser tratado injustamente no es *voluntario*”, afirma. Y va a distinguir las acciones intencionadas de otros dos modos de comportamiento: el involuntario y el no-voluntario.

El comportamiento involuntario es el que tiene su origen en la compulsión o en la ignorancia. Por ejemplo, si alguien nos empuja y rompemos algún objeto, no deberían de acusarnos o responsabilizarnos por la rotura del objeto en cuestión, sobre todo si no teníamos la intención de destruirlo. Si casualmente nos intoxicamos con algún alimento en mal estado, por ignorancia, esto también sería involuntario. Podemos lamentarnos de las consecuencias, aunque en ambos casos, lo que ha ocurrido ha sido involuntario. Pero algunas acciones forzadas se diferencian de las anteriores, en que siguen permitiéndonos una cierta elección. Aristóteles nos da un ejemplo: si la única manera de salvar un barco durante una tempestad es deshacerse de la carga, cuando el capitán da la orden de lanzarla, puede parecer que la acción es voluntaria, en tanto él elige llevarla a cabo. Sin embargo, en otro sentido, la medida ha sido forzada por las condiciones extremas. En un contexto distinto, el hecho de tirar la carga por la borda sería censurable, pero en esas circunstancias concretas viene determinado por los acontecimientos.

Aristóteles rechaza la idea de que uno puede verse forzado por un deseo de placer a comportarse de una determinada manera; por ejemplo, si por un rasgo de inseguridad un joven se convierte en un seductor en serie, no se le eximiría de responsabilidad por sus acciones. Siguiendo esta línea de argumentación, la coherencia exige, como señala el autor, que no debemos ser alabados por nuestras buenas acciones, puesto que estarían igualmente fuera de nuestro control si nacieran del deseo.

El comportamiento no-voluntario y no intencionado se diferencia del involuntario en que no da lugar a arrepentimiento. Arrepentirse de las consecuencias del comportamiento involuntario demuestra que si uno hubiera tenido pleno control no habría hecho lo que hizo: no hubiéramos permitido que nos empujaran y, en consecuencia, haber roto algún objeto, así como tampoco nos habríamos intoxicado por alimentarnos con algo descompuesto orgánicamente. Solo factores extrínsecos y desconocidos conducen a acciones erráticas y negativas involuntarias.

Otro concepto que conseguimos en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles es el de *akrasía*. Si como se dijo que una Vida Buena está directamente relacionada con una acción basada en la virtud, en la excelencia, con este nuevo criterio, *akrasía*, entramos en el terreno opuesto, el del vicio, y algunos autores subrayan que puede leerse en esta noción la primera aproximación a una idea de maldad en la historia de la cultura.

Akrasía suele traducirse por incontinencia, término que el filósofo utiliza para señalar una situación de incertidumbre, aquella en que no sabemos lo que debe hacerse, pudiendo, de hecho, escoger voluntariamente la peor alternativa. Es decir, aun en conocimiento de lo auténticamente conveniente, actuamos dejándonos guiar por

una razón equivocada de plano, por una debilidad de la voluntad, por lo impropio, dominados por las pasiones, por la satisfacción inmediata o por la repetición habitual basada en la inmadurez emocional que imposibilita deducir del principio general, el comportamiento que corresponde al caso concreto.

La *akrasía* comporta un acto en el que el individuo es absolutamente consciente de que su acción no es buena, al contrario, sabe bien que obra mal y, sin embargo, trágicamente, lleva adelante su acción. Se ha hablado de este aspecto en términos de la voluntariedad del mal moral.

Al final de su ética, Aristóteles describe el tipo de acción que considera como el componente más importante de la Vida Buena: la actividad contemplativa, la contemplación intelectual. Retomando lo que ha esgrimido al comienzo sobre la buena fortuna o *eudamónia*, va a aseverar que el *bien último* del hombre es vivir y obrar bien, es decir, ser *eudaímon*. Así que si la acción buena es la que define para él la mejor vida, esta alcanzará su grado de perfección en la actividad contemplativa. La felicidad, que consiste en la buena fortuna, comporta así la acción y la contemplación. Y esta representa su forma más perfecta para el estagirita, pues es una actividad que se corresponde con la virtud de la sabiduría (*sophía*).

Distanciándose del objetivo del planteamiento general en cuestiones relativas a la virtud práctica, poniendo el énfasis en los tipos de acciones que posibilitan la plenitud, revela que reflexionar es la suprema actividad al alcance de los seres humanos. El filósofo lo plantea de la manera siguiente: si la facultad del raciocinio es la que nos distingue como especie, es precisamente mediante esta actividad que debe obtenerse la excelencia.

En verdad, se nos dificultaría tremendamente mantener una existencia ininterrumpida, orientada en exclusivo a la contemplación, empero, y aunque en la obra aristotélica la noción tiene sus matices, esa acción se constituye en la conducta más elevada para una absoluta vida plena. Y es que la superioridad de la expresión contemplativa conlleva un carácter divino (el cual, por cierto, no exime al hombre de satisfacer sus necesidades básicas en su faceta animal). Y si bien una vida contemplativa dedicada estrictamente a cultivar el intelecto es una obra difícil de esculpir en el lapso limitado de tiempo de un trayecto humano, aun así, hay que esforzarse en avanzar en esa dirección.

APÉNDICES

SÓCRATES

Un genio trágico



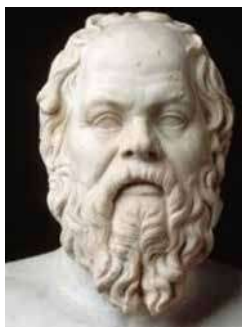
Sócrates nació en Alopece, Antigua Atenas de la Antigua Grecia, en el año 470 a. C., y vive su juventud en la Atenas de Pericles, donde reinaban cincuenta años de paz y prosperidad, desde las victoriosas batallas de Maratón, Salamina y Platea.

En el año 477 a. C., Atenas formó parte preponderante de la Confederación de Delos, idea fraguada por Arístides (estadista, autor de los estatutos de la Liga) y Cimón, quien fungía de jefe del partido conservador y proclive a la alianza con Esparta. Años después (462 a. C.), Pericles, conductor del partido democrático,

triunfa sobre su rival Egina y alcanza la hegemonía marítima de Atenas.

Luego de dismantelar las ciudades jonias, controlar la piratería del mar y aumentar áreas colonizadas, Pericles embelleció Atenas, incentivó la industria, la agricultura y construyó el puerto del Pireo.

En la guerra del Peloponeso, a la que dio curso la rivalidad entre Cócira y Corinto, apoyada por Atenas y Esparta respectivamente, Sócrates demostró su valor como buen patriota y compañero de lucha, al salvar la vida de Alcibíades y Jenofonte.



Derrotada la escuadra ateniense por Lisandro en Egospótamos, se suceden violentas convulsiones políticas en la democrática ciudad-Estado de Pericles, para desplomarse a manos de los Cuatrocientos, luego de los Cinco Mil y finalmente regirse por una oligarquía, los Treinta Tiranos, apoyados por Esparta. Esta tiranía gobierna hasta que es derrotada por Euclides, quien restablece la democracia, pero sin la confianza de la aristocracia que simpatizaba con los espartanos.

Este es, descrito *grosso modo*, el contexto histórico en el que se desarrolla la vida de Sócrates. Su madre, Faenarete, fue partera, y su padre, Sofronisco, un artesano, oficio que, según Platón, el joven ejerció durante un breve tiempo. Heredó probablemente cierta renta que le permitiría cubrir necesidades básicas, fortuna que perdió en la guerra.

En sus actuaciones como ciudadano participó temporalmente en el Consejo de los Quinientos. Sócrates se opuso a que se

responsabilizaran a ocho generales acusados de negligencia por la muerte de miembros de sus tropas en la expedición a las islas Arginusas, por considerar que no era ilegal.

Más tarde también se negó a colaborar con los Treinta Tiranos en el arresto de León de Salamina, a quien los oligarcas trataban de condenar a muerte para confiscarle sus propiedades. Simpatizaba con la Constitución espartana y se oponía al grupo aristocrático representado por Critias, Cármides y Alcibiades, emparentados con Platón.

La tragedia de Sócrates consistirá en haber sido confundido con los filósofos sofistas a los que combatía de corazón.

En el siglo V a. C. surgirán los sofistas (*Gorgias*, *Protágoras*), grandes disputadores, preocupados por el hombre y la sociedad y duramente criticados por Sócrates (...) quien no aceptó el relativismo y el escepticismo que latía en las enseñanzas sofísticas y buscó en el interior del hombre los conceptos objetivos de todas las cosas¹.

1 Goñi Zubieta, Carlos (2002): *Historia de la filosofía. I. Filosofía antigua*, Ediciones Palabra, Madrid, p. 12.

EL JUICIO

Condenado por impiedad



La incomprensión de su temperamento y la orientación en sus bosquejos conducirá a Melitos a hacer una acusación en contra de Sócrates, a la que se asociaron Ánitos y Licón, ante el tribunal de los Quinientos, por impiedad (que se refería a una supuesta falta de reconocimiento por parte del maestro de los dioses de la ciudad y, en cambio, dijo el querellante, daba estímulo a la introducción de “nuevos demonios”), y además, por corrupción de jóvenes. En la segunda presentación de la causa y con la mayoría de la votación (trescientos sesenta votos en contra y ciento cuarenta y uno a favor) fue condenado a beber cicuta.

Yo Melitos, hijo de Melitos, del demo de Pithos, acuso, en nombre de la ciudad de Atenas, a Sócrates, hijo de Sofronisco, de Alópeque de no creer en los dioses en quienes la ciudad cree, y además por introducir nuevos demonios; también le

acusado de corromper a los jóvenes de nuestra ciudad. Pido de este tribunal la pena de muerte para Sócrates².

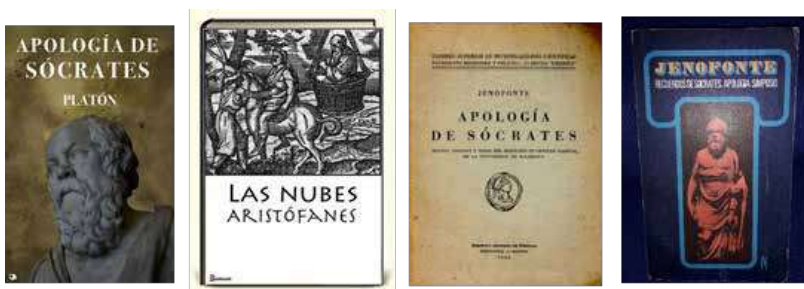
Sócrates habría podido fugarse y evadir la condena con el soborno y la ayuda de amigos, pagar una multa u optar por el destierro, pero utilizar cualquiera de estas opciones hubiera significado aceptar su culpabilidad. Enfrentó a los jueces irritándolos al solicitar una pena compensatoria: la de alimentarle gratis por sus servicios como soldado en defensa del Estado, después de lo cual, consintió en proponer una pequeña multa de manera despectiva.

Su condena se retrasó un mes, tiempo que pasó recluido en la prisión de Atenas. Se esperaba el retorno de la nave que había ido a las fiestas de Delfos. Tercamente, Sócrates desdeñó las propuestas de huida que le ofrecían sus amigos. Se despidió de su esposa Jantipa, y tranquilamente aguardó el momento de su destino, mientras conversaba sobre la inmortalidad del alma. La serenidad que mantuvo ante su muerte es tal vez la esperanza de que su ejemplo sirviera para hacer reaccionar a sus conciudadanos, como refiere Guillermo Fraile³.

...es hora de partir; yo he de marchar a morir, y vosotros a vivir. ¿Sois vosotros o soy yo quien va a una situación mejor? Esto es oscuro para cualquiera, salvo para la divinidad⁴.

-
- 2 Diógenes Laercio (2008): *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Maxtor, Madrid, II, p. 17; Platón, *Apología*, 24b; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, I, 1.
 - 3 Fraile, Guillermo (2005): *Historia de la filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, vol. 1, cap. IX, p. 243.
 - 4 Platón, *Apología*, 42a.

LITERATURA SOBRE SÓCRATES



Sócrates no escribió nada, lo que obliga a reconstruir su pensamiento sobre la base de referencias de discípulos y contemporáneos.

En la historiografía encontramos fuentes que le son adversas y aquellas que lo idealizan, pero el análisis de ambas corrientes no garantiza objetividad ni autenticidad. Aristófanes en su comedia *Las nubes* caricaturiza la figura de Sócrates, así como a su escuela, y lo equipara con los sofistas, causantes, a su juicio, de la decadencia de Atenas.

Jenofonte, otro autor que lo menciona en sus obras salió de Atenas a la expedición de Ciro, dos años antes de la muerte de Sócrates y estuvo treinta años exiliado. No obstante, escribió tres obras en las que lo alude: la *Apología*, los *Memorables* y el *Symposium*. En ellas compila una visión sobre el maestro con base en los datos recogidos entre aquellos que conocieron y recibieron las enseñanzas de Sócrates. Presenta así a un hombre de contextura fuerte, tosco de facciones, que predicaba una moral austera, reconocía a los dioses, era hasta un tanto piadoso y místico e iba siempre descalzo.

Jenofonte quizás no capte al personaje en toda su dimensión, pero, coincide con Platón; por ejemplo, con el diálogo *Protágoras*, cuando equipara el bien y el mal con el placer y el dolor. Algo similar ocurre en la descripción que reduce toda la virtud a la ciencia, expuesta en los diálogos *Laques* y *Cármides*. Ambos autores, Jenofonte y Platón, reflejan la preocupación de Sócrates por hacerse de conceptos universales que reúnan a las virtudes para definir las y distinguirlas entre sí. Destacan, asimismo, rasgos indudablemente históricos confirmados en progresión con la vertebración del pensamiento platónico por los problemas morales.

En Platón, la figura del maestro es el faro que ilumina los primeros diálogos. Subraya el autor las preocupaciones típicamente socráticas: la virtud, la moral, el sumo bien, etc. La línea divisoria de los diálogos tardíos lo marca la teoría de las ideas. En los de madurez, todavía perdura la voz de un Sócrates más estilizado, con directrices que superan por completo su personalidad.



Aristóteles no conoció personalmente a Sócrates. Habla de él sin apasionamiento, a partir de los contenidos obtenidos en sus veinte años como estudiante de la Academia. Particularmente le interesa del enigmático personaje, la práctica metódica de la *inducción*, en busca del concepto universal, de las definiciones y del carácter moral de sus doctrinas.

Como se dijo antes, Sócrates adversó de manera acérrima a los sofistas, pero fue confundido con ellos. Una de las razones podría haber sido su preocupación por la educación. Pero en ese aspecto,

él tiene diferencias con los sofistas: no se conforma con triunfos oratorios fáciles y superficiales. Sócrates orienta a la práctica consciente del bien, de la justicia y de la virtud, con el fin de formar ciudadanos, finalidad esta que se contrapone al utilitarismo de sus adversarios. El filósofo pondera la virtud como lo más provechoso y útil para la vida, por encima de cualquier ambigüedad o relativismo.

Más para descubrir problemas se necesita hacer funcionar continuamente el razonamiento. Sócrates aceptó esta necesidad, más aún, la convirtió en una de sus máximas virtudes. Por este motivo la virtud y la razón no son para Sócrates contradictorias. Todo lo contrario, uno de los rasgos más salientes de su doctrina es la equiparación del saber y la virtud. La única condición que puede imponerse al primero es que sea auténtico; tan pronto como esta condición quede cumplida se descubrirá que el conocimiento conduce a la vida virtuosa y, viceversa, que esta no es posible sin conocimiento⁵.

Tanto él como los sofistas se desentendieron de las especulaciones cosmológicas y ontológicas discutidas por los filósofos naturalistas. Uno y otros centraron su interés en la conducta moral del ser humano y en su pertenencia a una comunidad social. Siempre colocaron lo político por encima de lo puramente científico. Pero entre ellos hay una gran diferencia: para el sofista, la clave está en proporcionar herramientas para el triunfo en los negocios del Estado, sin gran preocupación por una escrupulosa legitimidad. Sócrates, por el contrario, orienta su pensamiento hacia acciones

5 Ferrater Mora, José (2009): *Diccionario de filosofía*, Planeta, Barcelona, vol. Q/Z, pp. 3.331-3.332.

virtuosa con el fin de formar personas que mejoren a su vez la ciudad.

Los sofistas se adaptaron con facilidad a la ontología sensista, subjetivista y relativista de los pensadores anteriores que aplicaban esta filosofía en el campo moral y político. Sócrates, por su parte, relega las especulaciones cosmológicas, lo que señala con precisión en la célebre frase: “Sólo sé que no sé nada”, o, dicho de otra manera: “...del mundo físico solo sé una cosa, y es que no sé nada”. En esas teorías astronómicas y mundanas, observaba la raíz del relativismo y el pensamiento que acribillaba el respeto a la ley y a las creencias religiosas de Atenas.

La desconfianza manifiesta en torno a las especulaciones y apariencias del mundo físico, Sócrates las compensa con una confianza absoluta en el poder de la razón respecto de las cuestiones morales, con las que intenta descubrir normas fijas, inamovibles, para ajustar a ellas la conducta particular y ciudadana. Parménides y Anaxágoras nos hablan del poder de la razón, pero parece que es Sócrates su auténtico creador, y quien además abre el verdadero camino de la ciencia.

Sócrates se ocupó de las definiciones universales, o sea, de la posibilidad de llegar a conceptos precisos, fijos. Los sofistas proponían doctrinas relativistas, rechazando las doctrinas necesarias y universalmente válidas⁶.

Sócrates distingue, sin duda, entre la razón universal y la razón particular, y sostiene que por medio de la dialéctica se tiene la posibilidad de alcanzar la verdad. Es posible equivocarnos, pero no

6 Copleston, Frederick (2011): *Historia de la filosofía*, Editorial Ariel de Planeta, Barcelona, vol. 1, cap. XIV, p. I-94.

hay espacio para el error de la razón en sí misma. La verdad está en el alma en estado latente, lo importante es adquirir la habilidad *mayéutica* para hacerla salir a la luz.

Su esfuerzo radica en eliminar suposiciones, ambigüedades o conceptos dudosos con el instrumento de la racionalidad para llegar a la claridad y a la convicción por evidencia. Los opinadores de oficio no pasan de ser sino grandes fanfarrones.

EL MÉTODO

La dialéctica de Sócrates



Como método de enseñanza, Sócrates adoptó el diálogo. Decidió establecer una conversación entre maestro y discípulo, desconcertando al alumno con una serie de preguntas que rompían los paradigmas memorizados previamente. El tutor no pertenecía a una escuela explícita, no era un filósofo sistemático. Enseñaba en el ágora o en casa de amigos. Su proceso de enseñanza/aprendizaje consistía en elaborar una pregunta sobre algún tema particular

y hacerle seguimiento con nuevas y más curiosas interrogantes durante la conversación hasta hacer llegar a sus interlocutores a la conclusión que deseaba. Es lo que hoy se conoce como la dialéctica de Sócrates. El discurso grandilocuente no era para él, ese era el precepto de los retóricos. Según Aristóteles, el método de Sócrates era inductivo.

Sócrates limitaba su método al campo moral, pero sentó las bases de un verdadero procedimiento científico, pasando de los hechos particulares a los conceptos universales, con base en los cuales se formulan definiciones. La definición enuncia la esencia de una cosa, tal como está presente en el concepto universal. Luego se filtran las diferencias particulares y escalan hasta las especies y los géneros. La ciencia traspasa con esta técnica de lo inestable a lo inmutable, de lo variable a lo fijo.

Sócrates pensó que la única manera de superar ese relativismo sofista estribaba en descubrir al universal y objetivo y, por lo tanto, no sujeto a las opiniones de los hombres. Si hay algo objetivo, ya no es todo relativo y las opiniones no dependen de cada hombre. Sócrates se empeñó en buscar la definición, que es donde se manifiesta la objetividad. Si mediante el diálogo alcanzamos la definición de justicia, la justicia no será algo diferente para cada uno, sino igual para todos. Lo que quiere decir que esa definición habrá expresado la esencia de la justicia, que habrá mostrado lo que tienen en común todas las acciones justas⁷.

El método de Sócrates implica una reflexión sobre la propia razón, una interacción con lo demás y con el entorno. Conceptos

7 Goñi Zubieta, *op. cit.*, p. 102.

generales como justicia e injusticia, valor, templanza, virtud, eran, a su juicio, innatos a la conciencia de cada ser humano. El componente de introspección admite sacar la observación de los hechos de la experiencia de la vida diaria, contingentes confusos, accidentales, para adoptar criterios que superen las diferencias particulares, y que puedan ser expresados en una definición aplicable a todos los casos concretos.

La refutación constituía en cierto sentido el núcleo del método, es decir, la fase durante la cual Sócrates llevaba a su interlocutor a reconocer su propia ignorancia. Obligaba a definir el tema sobre el cual versaba la indagación, después profundizaba las distintas maneras en la definición ofrecida, explicitando y subrayando las carencias y las contradicciones que implicaba; exhortaba a intentar una nueva definición y mediante el mismo procedimiento la criticaba y la refutaba; continuaba actuando de este modo hasta llegar al momento en que el interlocutor se declaraba ignorante⁸.

El método toma su nombre, *mayéutica*, del oficio de la madre de Sócrates que era partera. Dar a luz, pero no sus propios hijos, sino los de los demás. Ideas innatas que reposan en el alma de cada ser humano, y que, con una serie de preguntas hábilmente graduadas, brotan a la conciencia del participante. Son nuestras propias reflexiones las que nos conducen al conocimiento de la verdad. Cumple así Sócrates con el precepto de Delfos: “Conócete a ti mismo”.

8 Reale, Giovanni y Dario Antiseri (2010): *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, vol. 1.1, p. 105.

Para Sócrates, el alma solo puede alcanzar la verdad —si está grávida de ella—; en efecto, tal como hemos comprobado, él se declaraba ignorante y negaba con decisión estar en condiciones de comunicar a los demás su saber, o por lo menos, un saber constituido por unos contenidos determinados. Pero igual que la mujer que está embarazada necesita de la comadrona para dar a luz, también el discípulo que tiene el alma encinta por la verdad requiere una especie de comadrona espiritual, que ayude a que la verdad salga a la luz, y en esto consiste la mayéutica socrática⁹.

El recurso de la ironía acompañaba en sus conversaciones a la mayéutica. La finalidad de usar la ironía en los diálogos con amigos y discípulos era prepararlos para la comprensión, liberándolos de dogmas y prejuicios “grabados” en la memoria con anterioridad. Sócrates



los conducía con preguntas, en apariencia inocentes, a reconocer su ignorancia. Para sus adversarios, la ironía era un instrumento que los ridiculizaba al poner de manifiesto su oscurantismo.

Es difícil precisar las fuentes que se conjugaron en el pensamiento de Sócrates. Es muy probable que escuchara a los sofistas entre aquellos filósofos ajenos a Atenas: Heráclito, Parménides, Empédocles, Anaxágoras y los atomistas. De los

9 *Ibidem.*

primeros, puede haberle impresionado la contraposición entre el doble orden del conocimiento: de los sentidos y de la razón. De los pitagóricos y su ascendencia oriental, la preexistencia y la inmortalidad del alma.

La reflexión sobre sí mismo es un rasgo típico de su pensamiento. Igualmente, el reconocimiento de la propia ignorancia, y a la par el estímulo personal para adquirir conocimiento. Esta característica no debe confundirse con un ensimismamiento subjetivo ni con introversión, sino todo lo contrario, es un ansia incansable de curiosidad.

Sócrates era un educador por vocación, su afán didáctico era comunicar sus preocupaciones y sus verdades, y adicionalmente, influir en los destinos de la ciudad. Con el conocimiento descubrimos el verdadero bien, de ahí se desprenden las normas universalmente válidas de conducta.

El filósofo tiene en alta estima la dignidad del ser humano, privilegiado por la naturaleza, por su capacidad de razonar y comunicarse por medio de la palabra. Reconoce la naturaleza divina del alma, así como su inmortalidad. Distingue el conocimiento de las cosas mudables y perecederas a través de los *sentidos*, y el discernimiento mediante la *razón*, que domina los conceptos universales.

El alma: el punto nuclear de la filosofía de Sócrates radica en haber descubierto que el ser humano es, fundamentalmente, su alma. El alma, el espíritu, es el centro de la personalidad tanto intelectual como moral del hombre. El alma es la parte noble, que se distingue del cuerpo por ser de naturaleza divina, invisible e inmortal. Por este motivo, importa sobre

todo tener cuidado del alma. Y es justamente ese hito el que mueve toda la vida del maestro de Atenas¹⁰.

Nuestro autor desligaba por completo la ciencia moral de la ciencia de la naturaleza. Sin ocuparse con verdadero interés por la *physis*, observaba al Universo como un orden dirigido por la razón universal y la providencia divina.

La razón universal y la providencia se reflejan en la constitución del ser humano. Si el hombre integra un cuerpo material y visible regido por un alma racional invisible, así el universo material es ordenado y armonizado por una mente invisible providente. A juicio de Sócrates, conocemos el alma humana por sus actos y la mente universal por el orden que tutela el mundo.

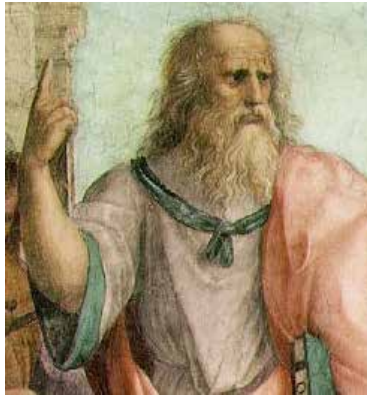
Respecto a la religión, parece ser que Sócrates hablaba generalmente de “Dioses” en plural, y que por ello entendía las deidades griegas tradicionales; pero se puede discernir en él cierta tendencia hacia una concepción más pura de la divinidad. Así, para Sócrates, el conocimiento que poseen los dioses es ilimitado: están presentes en todas partes y saben todo cuanto se dice y se hace. Como ellos saben mejor lo que conviene, el hombre debe pedirles únicamente lo que convenga y no cosas particulares como la riqueza¹¹.

Sócrates falleció a la edad de setenta y un años, en el 399 a. C., en Atenas, Antigua Grecia. Platón reivindicará su legado.

10 Goñi Zubieta, *op. cit.*, p. 105.

11 Copleston, *op. cit.*, p. I-101.

PLATÓN



Una semblanza

Aristocles nació en Atenas o en la isla de Egina hacia el 427 a. C., en el seno de una familia aristocrática. Su padre, Aristón, era descendiente de Codro, el último rey del Ática; su madre, Perictione, descendía de uno de los siete sabios de Grecia, el poeta, reformador y legislador Solón.

El pensador tuvo cuatro hermanos. Los mayores, Glaucón y Adimanto, figuran en su diálogo más conocido, *República*. Su hermana Potone fue la madre de Espeusipo, quien será su discípulo y su sucesor en la Academia; y su medio hermano Antifonte (de un matrimonio de su madre posterior a la muerte de Glaucón), quien fue el menor y será un reconocido orador, filósofo y matemático.

El apodo con el cual permanece en la historia, Platón, le fue adjudicado por un profesor de gimnasia, y alude a aquel “de espalda ancha”¹. El filósofo murió en la Antigua Atenas en el año 347 a. C.

Platón recibió una educación esmerada propia de su posición social. Asistió a clases de matemáticas, música, pintura, filosofía, poesía clásica y gimnasia. Prestó el servicio militar siendo un adolescente de dieciséis o dieciocho años y participó en la guerra del Peloponeso. Hizo estudios de Filosofía con Crátilo, pero lo que decidió su vocación fue el encuentro con Sócrates, aproximadamente a sus veinte años. Pronto se convirtió en su discípulo y amigo.

A la muerte de su maestro, percibiendo el peligro que le asechaba por su entrañable relación con el filósofo que fue sentenciado a pena de muerte por el tribunal popular ateniense, o por sus relaciones con sus parientes Critias y Cármides, miembros del gobierno de los Treinta Tiranos que impusieron los espartanos tras ganar la guerra a Atenas, viaja a Megara.

Luego Platón iniciará un periplo por Creta, Egipto y Cirene, para regresar a su ciudad natal hacia el año 396 a. C.

En una segunda travesía visita la Magna Grecia, y se relaciona con los centros pitagóricos. Estrecha amistad con Arquitas en Tarento y viaja a Sicilia donde se convierte en amigo de Dion, quien es yerno y cuñado del tirano Dionisio I el Viejo (c. 430-367 a. C.) y pretendiente al trono de Siracusa durante el reinado de Dionisio II el Joven.

Invitado a la corte del déspota, el pensador esperaba inculcar en él la idea del rey-filósofo. Pero la suerte le fue adversa. La

1 Diógenes Laercio (2008): *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, II, Maxtor, Madrid.

antipatía del monarca llegó al extremo de vender a Platón como esclavo a un espartano en Egina. Afortunadamente, la libertad del futuro maestro fue comprada por Aníceres que se encontraba en esa ciudad marítima.

De vuelta a Atenas, hacia el 387 a. C., abre una escuela de Filosofía en un terreno cercano al templo del héroe Academo (Akádêmos en griego antiguo) que inaugura con el nombre de Academia. En este centro de instrucción se consagra a pensar, enseñar y a la composición de sus obras.

Al fallecer Dionisio I el Viejo, Platón vuelve a Siracusa invitado por su amigo Dion, quien piensa que su sobrino, el nuevo rey Dionisio II el Joven (c. 397-343 a. C.), de cuyo gobierno es supervisor directo, podría aceptar el propósito del filósofo ateniense de hacer realidad sus teorías ético-políticas plasmadas en la *República*. Pero las desavenencias del nuevo monarca con su tío Dion, revelaron su talante autoritario.

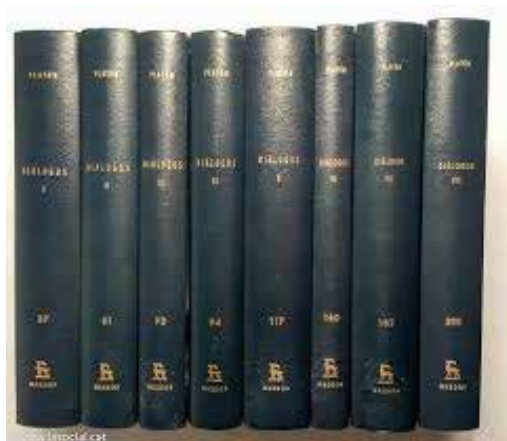
Por un lado, obligó a su pariente a exilarse acusándolo de conspirador, y por el otro, retuvo a Platón en prisión. Finalmente, le dejó en libertad para que regresara a Atenas.

No obstante, Platón aceptará tercamente una tercera invitación a Siracusa y viajará acompañado por miembros de la Academia. Fue recibido por Dionisio que en apariencia quería completar su formación filosófica.

Pero fue un error creer que el gobernante había cambiado sus sentimientos. De hecho, la vida del maestro hubiera corrido peligro, como asegura en su *Carta Séptima*, si no interviene Arquitas de Tarento, quien redacta una misiva de recomendación y gestiona el envío de un barco a Sicilia en 361 a. C.

Platón regresa a Atenas en donde permanece hasta su muerte. “Murió escribiendo”, dijo Cicerón. Fue enterrado en los jardines de la Academia².

OBRAS FUNDAMENTALES



Los diálogos

Platón transmite su pensamiento mediante diálogos que se inscriben en la tradición socrática y de los sofistas; su interlocutor generalmente es Sócrates. El diálogo como género literario le sirvió para poner en boca de su maestro su propio pensamiento. En la actualidad se conocen treinta y seis obras de innegable belleza literaria que han sido agrupadas en períodos.

2 Fraile, Guillermo (2005): *Historia de la filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, vol. 1, cap. XI, p. 281.

Período socrático u obras de juventud

Esta etapa recoge las piezas platónicas de claro propósito apologético para reivindicar el nombre de Sócrates; plantea los problemas preferidos del maestro, pero lo rebasa en el ámbito intelectual. Obras fundamentales: *Apología* (reproduce la defensa de Sócrates ante los jueces que le dictan sentencia. Es una pieza conmovedora que tiene valor histórico porque los actores del proceso estaban vivos), *Ion* (trata sobre la naturaleza de la poesía; el autor se interesa por conocer de dónde proviene el obrar de los rapsodas), *Critón* (Sócrates declina la posibilidad de huir de prisión), *Protágoras* (describe las diferencias de Sócrates y los sofistas; trata sobre la virtud en general y la posibilidad de enseñarla como materia de estudio), *Trasímaco*, (Sócrates de manifiesta contra el sofista Trasímaco), *Lisis* (es una investigación sobre la amistad), *Cármides* (destaca el papel de Sócrates como educador de la juventud), *Eutifrón* (describe la piedad; critica la hipocresía de Eutifrón al preocuparse más por el pecado que por la injusticia). La mayoría de estos diálogos fueron escritos desde la muerte de Sócrates hasta el primer viaje a Sicilia de Platón.

Período segundo o de transición

Se detecta en estos diálogos un alejamiento del Sócrates histórico. Platón ya con la experiencia de Siracusa y con escuela propia busca distinguirse de los socráticos y, entonces empieza a esbozar su célebre teoría de las ideas. Obras fundamentales: *Gorgias* (exalta la dialéctica ante los excesos de la retórica, un arte de la mentira, funesto para los individuos y el Estado. Aparece el mito de la inmortalidad del alma), *Menón* (la virtud no puede ser

enseñada, hay una insuficiencia discursiva que debe buscar apoyo en la experiencia y completarse con la intuición. Surgen elementos pitagóricos como la inmortalidad del alma y la reminiscencia), *Eutidemo* (contrapone los argumentos sofistas y socráticos); *Hippias Menor* (“¿Cuál de los dos personajes célebres de la mitología griega, Aquiles y Odiseo, es mejor?”, es la interrogante que guía toda la conversación con Sócrates), *Crátilo* (sobre la etimología de las palabras. Aparece la teoría de las ideas), *Hippias Mayor* (la intención de definir “lo bello” y “lo bello en sí” queda truncada porque el tema rebasa el intento) y *Menexeno* (examen del género del discurso fúnebre).

Estos diálogos de transición fueron escritos entre la fundación de la Academia y el segundo viaje de Platón a Sicilia.

Período tercero o de madurez

Platón desarrolla en estos diálogos su teoría de las ideas, el dualismo ontológico, la naturaleza tripartita del alma y su concepción del Estado. Obras fundamentales: *El banquete* o *El simposio* (se delibera sobre el nacimiento del amor), *Fedón*, o *Sobre el alma* (reflexión sobre la inmortalidad del alma mediante el desarrollo de las teorías de las ideas, la reminiscencia y la metempsicosis), *República* (presentada en diez libros, aborda los temas de la justicia y de una ciudad ideal, y recoge el mito de la caverna), *Fedro* (el autor expone sus ideas sobre el amor y la belleza). Estas piezas fueron escritas entre el segundo y tercer viaje a Sicilia.

Período cuarto o diálogos críticos de vejez

Predominio del pitagorismo y el problema cosmológico. Obras fundamentales: *Teeteto* (sobre el conocimiento científico y contra el relativismo), *Parménides* (autocrítica de la teoría de las ideas), *Sofista* (describe cómo accede al conocimiento el sofista a diferencia del político y el filósofo), *Político* (analiza el conocimiento especializado de este personaje), *Timeo* (la cosmogonía u origen del universo, el examen de la materia y la naturaleza humana son sus pilares. Aparece el demiurgo), *Critias* (se decanta por la mitológica Atlántida), *Leyes* (más realista que en la *República*, Werner Jaeger en su *Paideia* dijo que esta obra aborda la idea de un Estado solo para dioses e hijos de dioses). Estos diálogos de vejez fueron escritos entre el tercer viaje a Sicilia y la muerte del fundador de la Academia.

LA ESENCIA DE LAS COSAS



“El verdadero ser”

Platón, el más destacado de los alumnos de Sócrates, adoptó el diálogo como método para hacer filosofía. Fue un excelente escritor y con gran destreza estableció con bases firmes y objetivas

definiciones para aquellas ideas que su maestro boceteó durante su larga trayectoria. Su obra nos ha legado con gran precisión el significado de nociones como la virtud y el conocimiento de valores como la justicia, la belleza, el bien, etc. Su teoría de las formas —un mundo dual representado por dos ámbitos— marca un hito para toda la filosofía posterior al siglo IV antes de nuestra era.

La obra platónica, aunque trata sobre temáticas que hoy día nos salen al encuentro en múltiples escenarios, y a pesar de haber sido presentada con claridad expositiva, no es fácil de comprender. Pero hay que intentarlo.

El mundo sensible o material es solamente un reflejo de la realidad, dice el filósofo, una realidad aparente, mera imitación de otra realidad genuina que no observamos a simple vista y a la que únicamente la razón tiene acceso: el mundo inteligible. En este mundo inteligible residen las auténticas realidades. Platón le dio el nombre de *eidos* o idea que quiere decir “forma”. Estas ideas no son conceptos mentales, sino “sustancias”, “entidades”, es decir, no son simples pensamientos.

Las ideas, pues, no son simples pensamientos, sino aquello que especula el pensamiento una vez que se ha liberado de lo sensible, el *verdadero ser*, el *ser por excelencia*. En resumen: las ideas platónicas son la esencia de las cosas, esto es, aquello que hace que cada cosa sea lo que es³.

El ser humano está compuesto por cuerpo y alma, cuenta con el privilegio de convivir en ambos mundos, participa del mundo sensible o material, que percibe por sus cinco sentidos, y del

3 Reale, Giovanni y Dario Antiseri (2010): *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona, tomo 1.1, p. 142.

inteligible gracias a la razón. Ese mundo inteligible constituido por realidades imperecederas, inmutables y universales sirve de modelo para las cosas físicas (la *physis*); a ese mundo material corresponden las cosas imperfectas, contingentes y perecederas, simples copias del mundo ultrasensible.

El ser humano puede transitar en esta dualidad mediante el *nous* o razón que nos eleva al conocimiento, las virtudes y el amor. Esa elevación permite comprender el “ser en sí” y “por sí”, nociones utilizadas por Platón para indicar el rasgo de no relatividad. Ideas como “lo bello”, que no corresponden a la subjetividad o manipulación de alguien en particular, sino que, por el contrario, se imponen al sujeto de un modo absoluto. Algo “bello” captado en el mundo sensible se puede volver feo, pero no la causa de lo bello, es decir, la idea de lo bello. De lo contrario las verdaderas causas no serían las razones últimas y supremas. Platón relaciona lo bello con el bien, en cuanto es el modo en que se manifiesta el bien.

El ser humano que se guía por la razón, que contempla y reflexiona, que defiende los intereses del alma (inteligencia) alcanza ese mundo ideal: el *topos uranos* (expresión que significa “lugar sobre el cielo”, “en alguna parte” o “en algún mundo celeste”) en el cual existen las ideas, que son seres absolutos, inmutables y necesarios, de los cuales las realidades aparentes no son sino pálido reflejo.

Esas ideas constituyen un mundo no espacial, carecen de figura, color y tangibilidad, pero son la meta del verdadero conocimiento; sobre todo de la comprensión de la idea del bien, tan necesaria para

que el ser logre armonía y felicidad, incluso conformidad colectiva, justicia⁴.

Pero el desligar el alma, según afirmamos, es la aspiración suma, constante y propia tan sólo de los que filosofan en el recto sentido de la palabra; y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso mismo, en el desligamiento y separación del alma y del cuerpo.

REPÚBLICA



El mito de la caverna (Libro VII)

Probablemente la obra más conocida de Platón sea su diálogo de madurez *República*. Imaginemos una caverna en la que están unos prisioneros encadenados frente al muro del fondo. Han estado inmovilizados y sujetos durante toda su vida de tal manera que solo pueden ver la pared interna de la cueva. Detrás de ellos hay una hoguera, y entre la hoguera y sus espaldas, un camino. Por el camino deambulan diversas personas que proyectan sombras

4 Pascual Esteban, Antonio; Tirado San Juan, Víctor Manuel e Ignacio Verdú Berganza (2008): *Historia de la filosofía*, Mare Nostrum Comunicación, Madrid.

sobre la pared que sirve de pantalla; algunos de ellos cargan consigo animales, frutas y numerosos objetos. Los prisioneros atados, como se ha descrito, solo ven las sombras. Y creen que las sombras son cosas reales, porque es lo único que conocen. Pero en realidad no ven a las personas y su cargamento.

A uno de los prisioneros que es puesto en libertad se le permite observar la hoguera. Deslumbrado en un principio por las llamas, comienza gradualmente a vislumbrar el mundo que lo rodea. Luego se le acompaña fuera de la cueva donde es expuesto a la luz del sol, que de nuevo le encandila. Lentamente va comprendiendo lo que era la oscuridad de su vida constituida por las sombras proyectadas sobre una pared, a espaldas del mundo real, bien iluminado, con toda su riqueza. A medida que se aclimata a la luz del día, piensa en toda esta realidad de la que tanto él como sus compañeros de cautiverio han sido privados.

De inmediato el hombre es devuelto a la tenebrosa caverna, pero sus ojos ya no están acostumbrados a aquella sombría existencia. Así que decide comentar su experiencia, pero no es bien recibido. Desde la perspectiva de sus compañeros, la luz ha enceguecido a aquel que la vio. De modo que ellos siguen en la penumbra del mundo de las apariencias superficiales y no están dispuestos a abandonar la caverna, aunque podrían, mientras su excompañero ha visto el mundo real.

La parábola que presenta Platón en el llamado mito de la caverna constituye una imagen de su teoría de las formas, su versión de la naturaleza de la realidad. De acuerdo con lo expresado en el mito, la mayoría de las personas se conforma únicamente con el mundo de la mera apariencia.

Solo los filósofos se atreven a asomarse fuera de la caverna y aprender a percibir las cosas realmente como son. El mundo de la percepción cotidiana es constantemente cambiante e imperfecto. El mundo de las formas al que acceden los filósofos es inmutable y perfecto. No se puede percibir con los cinco sentidos: nadie puede tener experiencia de las formas más que mediante el pensamiento⁵.

METAFÍSICA PLATÓNICA



El Bien, la idea principal

El mito de caverna que se ha descrito antes brevemente patentiza la metafísica de Platón. El mundo dual consiste no solo en la realidad palpable sino en otra realidad que constituye el mundo suprasensible. Se trata de una dimensión que no había sido prevista por los filósofos y que escudriña el espacio y el tiempo en busca del origen del ser y de todo lo que existe.

Los filósofos naturistas trataban de explicar los fenómenos requiriendo causas físicas y mecánicas (agua, aire, tierra, fuego

5 Warburton, Nigel (2002): *La caverna de Platón*, Crítica, Barcelona, p. 14.

y otros elementos presentes en la naturaleza). Es cierto que Anaxágoras intuyó la existencia de una inteligencia universal, pero no avanzó sobre el particular y se quedó con las fórmulas tradicionales. Así que quedaba latente la interrogante: ¿la causa de lo que es físico y mecánico será la causa verdadera o será producto de una causa incausada? Estas pautas son las que Platón llamó la “primera navegación”.

Platón descubre el ser inteligible. El ser que “reside” en el mundo suprasensible, se desprende radicalmente del mundo captado por los sentidos y se desplaza al puro razonamiento, al intelecto. Este cambio representa el esfuerzo personal, tanto del autor como de todo aquel que utilice la mente para entender un mundo ajeno a nuestras percepciones sensoriales. Ese es el sentido metafísico que Platón denominó como la “segunda navegación”.

En este viaje posterior al de los filósofos naturalistas, Platón explica que la belleza de algo no se fundamenta en elementos puramente físicos, como el olor, el color o la figura, sino en algo no sensible, una causa superior.

Se trata de la Idea o *forma pura* de lo bello *en sí*. Las cosas empíricas para ser bellas se realizan a través de la forma, del color y de la proporción que por fuerza se requieren para ser bellas. El “verdadero ser” está constituido por la “realidad inteligible”⁶.

En la “segunda navegación”, Platón separa lo trascendente, perfecto e inmutable (mundo suprasensible), de lo inmanente, imperfecto y mutable (mundo sensible). Con esta dualidad

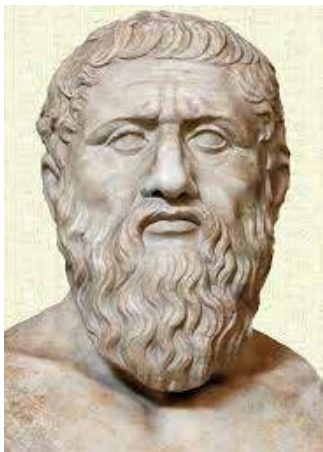
6 Reale y Antiseri, *op. cit.*, p. 141.

sintetiza las características del ser de Parménides y las precederas y cambiantes de Heráclito.

La relación entre esas dos realidades las explica el pensador sucesivamente con la *participación* y la *imitación*. La primera compromete la unidad de las *ideas*, mientras que la *imitación* limita los seres sensibles a ser copias o imágenes de las *ideas*. Estos reflejos explican la dependencia (por imitación) de lo sensible, de lo material en relación con el mundo suprasensible.

Las ideas se organizan jerárquicamente y en el vértice se encuentra el *Bien*, en el que se condensa la plenitud del ser y la perfección. El *Bien* es la *idea* principal, el fin y la razón última de las que todas las demás ideas participan.

Esto significa que para conocer lo que es realmente el hombre, debemos conocer el hombre bueno; del mismo modo, conocemos un círculo, cuando conocemos un círculo perfecto, es decir, que participa de la idea del Bien⁷.



Las ideas, si bien son por esencia lo real, no son independientes. Platón pone por encima de la esencia, es decir, de las ideas, al ser, que llama el Bien (o Uno). Las ideas, no obstante estar más allá del ser, son inteligibles, pero para distinguirlas será necesario un conocimiento superior al intelectual. El Uno es el origen de todas las cosas. El Uno, por lo tanto, se soporta en

7 Goñi Zubieta, Carlos (2002): *Historia de la filosofía. Filosofía antigua*, Ediciones Palabra, Madrid, vol. I, p. 129.

los conceptos de unidad y multiplicidad, identidad y diferencia, semejanza y desemejanza. Por esta razón el ser se presenta como consecuencia e inferior.

En *República*, podemos leer:

Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no solo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquel, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquella en cuanto a dignidad y poder⁸.

El mundo suprasensible, por esencia *imparticipado*, sirve de modelo para que el demiurgo (el artesano) forje ideas en lo sensible. El demiurgo no crea las cosas de la nada (como el Creador de la Biblia), solo modela la materia existente, eterna y dotada de movimientos caóticos.

Esa masa caótica es organizada por el artesano en formas geométricas regulares, según la influencia pitagórica que recogía Platón (*Timeo*): la *physis* solo es inteligible si no se estructura matemáticamente.

El demiurgo, ser inteligente, plasma en la materia unos modelos o arquetipos que son eternos y perfectos; las formas o ideas del mundo inteligible. De esta manera, Platón da una explicación finalista o teleológica de la naturaleza, a diferencia de las ilustraciones mecanicistas anteriores.

El cosmos resultante de esta planeación divina está integrado por tres factores: el demiurgo, las ideas y la materia, y el filósofo lo

8 Gilson, Étienne (1979): *El ser y los filósofos*, Ediciones Eunsa, Pamplona, pp. 33-48.

concibe como un ser vivo, poseedor de un alma (*phyché*) que todo lo mueve y que se preserva en la forma geométrica más perfecta: la esfera. El centro de esa esfera lo ocupa la Tierra, luego está la esfera de los planetas y, como límite del conjunto, la esfera de las estrellas fijas.

En este mundo, el que presenciamos, no es posible tener conocimiento auténtico, ciencia (*episteme*), sino mera opinión (*doxa*). El saber que se ocupa de estas realidades sensibles, la física, no mereció a Platón el nombre de ciencia; de hecho, cuando en sus últimos escritos dio una explicación del origen de este mundo natural (se ocupó de ello en el diálogo *Timeo*), la presentó como una explicación meramente verosímil y no rigurosamente científica⁹.

En el diálogo *Crátilo*¹⁰, su autor expone:

SÓCRATES: Pero es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento, Crátilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no dejara de ser conocimiento, permanecería siempre y sería conocimiento. Pero si, incluso, la forma misma de conocimiento cambia, simultáneamente cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no sería conocimiento.

Si siempre está cambiando, no podría haber siempre conocimiento, y, conforme a este razonamiento, no habría ni sujeto ni objeto de conocimiento. En cambio, si hay siempre sujeto, si hay objeto de conocimiento; si existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres, es evidente, para mí, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto al flujo ni al movimiento.

9 Pascual Esteban *et al.*, *op. cit.*, p. 50.

10 Platón (2008): *Diálogos*, Global Ediciones.

EL SER HUMANO Y SU PSICOLOGÍA



El carro alado

Mientras dura su vida el ser humano es un compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo es material, por tanto corruptible; no es el caso del alma inmaterial y simple, razón por la cual es incorruptible e inmortal. Por eso, Platón solo valora al espíritu que a su vez define al hombre¹¹.

En la concepción platónica del ser humano se trasluce la idea órfica del “alma desterrada en un cuerpo”, idea que el filósofo conoció en sus contactos con los pitagóricos. El humano es un extraño ser que depende de dos mundos. Un cuerpo que vive a través de la sensibilidad y un alma que añora retornar a su origen.

Si bien el alma procede del mundo suprasensible, Platón no la consideraba una *idea* o *forma* más; no obstante, la refiere como afín a las *ideas* y, como ellas, inmaterial y simple. Al no tener composición

11 En *Fedro* se lee: “Todo cuerpo, en efecto que recibe de fuera su movimiento es inanimado, mientras que el que lo tiene dentro y lo recibe de sí mismo es animado, porque es esta la naturaleza del alma. Y si esto es así, si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente será ingénita e inmortal”. Platón, *Ibidem*.

de partes es inmortal (morir equivale a descomponerse y, por tanto, lo simple no puede morir). El advenimiento del alma al mundo sensible lo explica Platón mediante el mito del “carro alado”.

En el *Fedro* aparece la celebérrima comparación del elemento racional con un auriga y de las otras dos partes con un tiro de dos corceles. Uno de los corceles es de buen natural (el elemento vehemente, que es aliado de la razón y ama el honor con temperancia y modestia); el otro caballo es malo (es el elemento apetitivo, amigo de contrariar e insolentarse), y, mientras que el buen caballo es guiado fácilmente porque acata las órdenes de cochero, el caballo malo es indócil y tiende a obedecer las voces de la pasión sensual, por lo que hay que refrenarle y castigarle con el látigo¹².

Articulación interna del pensamiento de Platón¹³

Mito	Psicología	Ética	Política	Fisiología
Caballo negro	Apetito	Templanza	Pueblo	Ventre
Caballo blanco	Ánimo	Fortaleza	Guerreros	Pecho
Auriga	Razón	Prudencia	Filósofos	Cabeza
Carro alado	Alma	Justicia	Polis	Cuerpo

12 Copleston, Frederick (2011): *Historia de la filosofía*, Planeta, Barcelona, vol. 1, p. I-182.

13 Gamba, Rafael (2005): *Historia sencilla de la filosofía*, Rialp, Madrid, p. 60.

La eventual unión del alma con el cuerpo hace que esta tenga una naturaleza tripartita: una parte *racional* por la cual entendemos, otra *irascible* por la cual nos irritamos y una *concupiscible* que nos conduce al deseo. En el *Timeo*, Platón sitúa cada una de esas partes en la cabeza, el pecho y el vientre respectivamente. Esta triple división será el cimiento para configurar el orden social.

El cuerpo como cárcel del alma, de acuerdo con la idea órfico-pitagórica, permanece mientras dura la vida de cada individuo. El alma desea evadirse y su esfuerzo fundamental va encaminado a purificarse (*kátharsis*) mientras dura la unión. Las almas serán juzgadas en el Hades (lo invisible) con el único criterio de la justicia y de la injusticia, de la templanza y el libertinaje, de la virtud y del vicio. Una vez evaluado el nivel de purificación que presenten, podrán retornar (si se han purificado del todo), o les será designada una nueva encarnación¹⁴ (es la creencia en la reencarnación o metempsícosis). Así, hasta completar el ciclo purificadorio, movimiento inapelable para todas las almas sin distingo de clase o posición social. El alma comienza el camino de la purificación rompiendo las cadenas de la ignorancia planteadas en el mito de la caverna. La evasión conlleva un proceso de adquisición de conocimientos, lo que implica una función racional. Este programa requiere la voluntad de llevar a cabo la función irascible. Y finalmente la satisfacción del deseo, función concupiscible. Satisfechas estas tendencias en la proporción adecuada, se logra la virtud (*areté*). Corresponden la prudencia (*phrónesis*) a la parte

14 “Nos encontramos, pues, ante un ciclo individual de reencarnaciones, vinculado a los avatares del *individuo*, y ante un ciclo *cósmico*, que es el ciclo del milenio. Precisamente a este último hacen referencia los dos célebres mitos: el de Er, que aparece en la *República*, y el del carro alado, que figura en el *Fedro*”. Reale y Antiseri, *op. cit.*, p. 157.

racional, la fortaleza a la porción irascible (*andría*) y la templanza (*moderación, sophrosyne*) a la concupiscente.

El alma que logra armonizar estas tres funciones, incluirá la más importante virtud: la justicia. El ser humano es justo, a juicio de Platón, cuando puede establecer un equilibrio y armonía entre la sabiduría (prudencia), el ánimo (fortaleza) y la moderación (templanza).

Esta concordancia tripartita modela la ética contemplada en la teoría del alma del autor. Se observa un paralelismo riguroso entre los elementos que integran la psique y la moral. A cada una de ellas corresponde una virtud particular —la parte sensual requiere templanza, a la parte afectiva incumbe la fortaleza y a la parte racional concierne la prudencia—. Estos elementos integrados conforman una unidad relacionada, a su vez, con la virtud suprema: la justicia (*dikaiosyne*).

En la obra platónica, cuatro virtudes reciben el nombre de “virtudes cardinales”¹⁵. Son la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia, como acabamos de ver.



El conocimiento

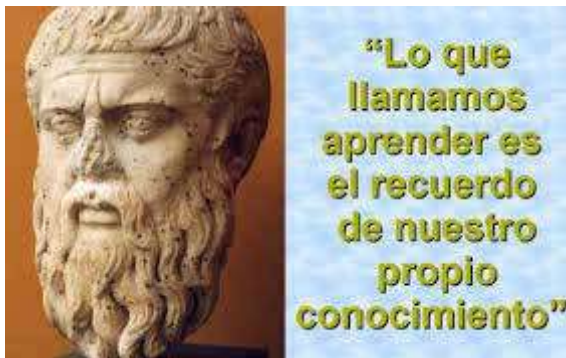
Platón soluciona la aporía sofista acerca del conocimiento recurriendo a la meditación socrática. Así discierne la interpretación de los erísticos (dados a practicar el arte del conflicto y el debate) que afirmaban que la investigación y el

15 Mariás, Julián (1961): *Historia de la filosofía*, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid, p. 53.

conocimiento no son posibles así como no es dable indagar sobre lo que ya se conoce, precisamente porque ya es conocido.

Basado en el descubrimiento del mundo inteligible, Platón señala en el *Menón* cómo la inviabilidad se resuelve a través de la “anamnesis”, una forma de “recuerdo” que ha existido desde siempre en el interior de nuestra alma, es decir, que es innato o connatural a la persona. Frente a los recuerdos que emergen ante una experiencia concreta, el pensador presenta esta teoría del conocimiento en forma mítica (el alma es inmortal de manera que pudo contemplar la realidad suprasensible y la realidad terrenal) o en forma dialéctica (cómputos matemáticos y teoremas geométricos) que el ser humano puede por sí mismo aprender¹⁶.

16 “Conocer supone despertar en el alma el conocimiento que ya poseía antes de encarnarse en un cuerpo, cuando gozaba (‘en todo tiempo’) de la contemplación de las ideas. Menón no parece muy convencido de la teoría que propone Sócrates, así que el maestro se dispone a demostrarla. Para ello, llama a un esclavo de Menón y, tras cerciorarse de que nadie le ha enseñado geometría, ensaya con él la mayéutica. Le muestra un cuadrado de dos pies de lado, por tanto, cuatro de área, y le pregunta cómo formaría uno de doble de área. El esclavo responde que con uno de cuatro pies de lado. Sócrates le hace ver que un cuadrado de cuatro pies de lado forma un área de dieciséis (igual al cuadrado de dos pies) y lo que buscan es una superficie de ocho. Entonces, el esclavo propone el medio entre dos y cuatro, es decir, un cuadrado de tres pies de lado. Enseguida se percata de que tampoco ha conseguido la superficie buscada. Por fin, descubre que dividiendo por la diagonal los cuatro cuadrados iniciales se obtiene uno cuya área es la mitad del cuadrado de cuatro pies y, por tanto, el doble del de dos, lo que significa que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los dos lados, es decir, a dos cuadrados. El esclavo, sin saber geometría, ha demostrado el teorema de Pitágoras. Para Sócrates está claro que el esclavo de Menón, gracias a la mayéutica, ha demostrado que sabe y que nadie le ha enseñado, por tanto, ya tenía conocimiento antes de haber nacido”. Goñi Zubieta, *op. cit.*, p. 138.



Continuando con el análisis que hace Platón de la teoría conocimiento hay varios niveles de comprensión de acuerdo con el grado de realidad. Al máximo nivel de realidad (las ideas) le corresponde el conocimiento perfecto; al nivel contrario, el de la ignorancia, no le concierne nada.

En el mundo sensible, el material, hay cosas que son intermedias entre el ser y la nada, y se presenta un nivel de conocimiento intermedio, la opinión (*doxa*) imperfecto y poco fiable, es el conocimiento de todo lo cambiante del mundo físico, plural y perecedero. Este grado de discernimiento se divide en simple imaginación (*eikasía*) y en creencia (*pístis*).

La ciencia (*episteme*), en cambio, es conocimiento de las realidades del mundo inteligible, de las realidades inmutables, necesarias y universales y cuyo conocimiento produce siempre verdad. La ciencia se divide en conocimiento medio (*diánoia*) y en pura intelección (*nóesis*). La primera se relaciona con elementos visuales, por ejemplo, las figuras geométricas. La *nóesis* capta el principio absoluto, o sea la idea del Bien.

La dialéctica constituye el procedimiento mediante el cual el intelecto prospera en el concurso de las ideas. No todos los seres humanos se estancan en la mera opinión. La acción de entender atenuando los elementos ligados a lo sensible captan a través de un procedimiento intuitivo lo positivo y negativo de una idea, incluso escalan a la idea suprema. Los matemáticos se elevan hasta la *diánoia* y los filósofos acceden a la *nóesis*.



El amor platónico

Platón nos habla del amor (Eros) en dos diálogos: el *Banquete* y *Fedro*. El conocimiento y las virtudes son instrumentos de liberación o transformación interior suscitadas por una experiencia vital profunda. Pero esa elevación del alma al mundo suprasensible necesita del amor como un estímulo que impulse ese ascenso.

En este sentido, el amor es un movimiento inspirador entre los dos mundos, una fuerza mediadora entre lo sensible y lo extraterreno que viaja a través de diversos grados de la belleza hasta la metaempírica *belleza en sí*.

El amor está estrechamente relacionado con lo Bello y, dado que lo bello coincide con lo verdadero y con el Bien, de ellos se sigue que el verdadero amante es el filósofo que aspira a la verdad y al bien¹⁷.

17 Reale y Antiseri, *op. cit.*, p. 153.

El amor no es mortal ni inmortal, no es un dios que ya de por sí es solo y siempre bello y bueno. El amor es solo aspiración a la belleza por aquel que no la ignora e insiste en su búsqueda constantemente. En el *Banquete*, leemos:

Es menester —comenzó— si se quiere ir por el recto camino hacia esa meta, comenzar desde la juventud a dirigirse hacia los cuerpos bellos, y si conduce bien el iniciador, enamorarse primero de un solo cuerpo [...], comprender luego que la belleza que reside en cualquier cuerpo es hermana de la que reside en el otro, y que si lo que se debe perseguir es la belleza de la forma, es gran insensatez no considerar que es una sola e idéntica cosa la belleza que hay en todos los cuerpos (...). Después de esto, tener por más valiosa la belleza de las almas que la de los cuerpos (...), contemplar la belleza que hay en las normas de conducta y en las leyes (...). Después de las normas de conducta, es menester que el iniciador conduzca a las ciencias para que el iniciado vea a su vez la belleza de éstas (...) hasta que (...) vislumbre una ciencia única (...) que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer por último lo que es la belleza en sí¹⁸.

El amor puede clasificarse en diversos grados: a) amor físico, que es el deseo de poseer el cuerpo bello y engendrar otro de similares características. Platón admite que hay ya un ansia de inmortalidad, “porque la generación, aunque sea en una criatura mortal, es perennidad e inmortalidad”; b) este segundo grado corresponde a los amantes fecundos no en sus cuerpos sino en sus espíritus. Almas fértiles de las artes, de la justicia, de las ciencias;

18 Pascual Esteban *et al.*, *op. cit.*, p. 59.

c) finalmente, en la cúspide, está la contemplación de la Idea de lo Bello en sí, de lo absoluto¹⁹.

El Estado ideal

Platón le concede gran importancia a la política, como se desprende del estudio de dos de sus diálogos: la *República* y las *Leyes*. Igual que hallamos en investigaciones posteriores, el ateniense no concebía al ser humano viviendo aislado. Convivir en sociedad es una necesidad ínsita a la naturaleza humana.

Una vez constituidos en grupos sociales los individuos derivan en organizaciones de índole superior, la aldea, y de ahí en ciudad hasta congregarse, como en el caso de Atenas, en ciudades-Estado. Este modelo de ordenación política difiere evidentemente del Estado moderno; la concepción de Platón data de los siglos VII-VI, cuya gran conquista fue la igualdad ante la ley (*isonomía*).

Las diferentes necesidades colectivas van dando origen a distintas divisiones de funciones y trabajo. La dinámica de la ciudad y el correcto convivir exigen una función muy importante, la de gobierno. Función que será ejercida por una minoría selecta y cuyo



¹⁹ “Aquellos que los hombres acostumbran llamar amor no es más que una partícula del verdadero amor: este consiste en el deseo de lo bello, del bien de la sabiduría, de la felicidad, de la inmortalidad, de lo absoluto. El Amor posee muchos caminos que conducen a diversos grados de bien (toda forma de amor es deseo de poseer el bien para siempre). El verdadero amante, sin embargo, es aquel que lo sabe recorrer todo hasta el final, para alcanzar la visión suprema, es decir, hasta llegar a la visión de lo que es absolutamente bello”. Reale y Antiseri, *op. cit.*, p. 152.

cargo consistirá en regular las relaciones interpersonales, y de estas personas con la ciudad. Una ciudad bien administrada prospera. El progreso genera nuevas relaciones con Estados vecinos que conllevarán relaciones comerciales y culturales.

Toda esta interacción puede ser pacífica o no, de ahí surge la necesidad de formalizar jerárquicamente una función especializada, la de los guardianes. No menos importante que las dos funciones descritas por Platón para la conformación de la ciudad es la de aquellos que la proveen de alimentos, vestido y alojamiento; los productores, que cubren con su trabajo los requerimientos básicos y elementales de los habitantes de la ciudad-Estado.

Cada miembro de la ciudad debe cumplir con la función que le ha sido asignada dentro del conjunto social. Pero el bien común de la ciudad trasciende los fines particulares, e incluye los bienes y subordinarse al servicio de la urbe que integra. El buen ciudadano para Platón es el que vive en confraternidad y concibe el bien del Estado como el suyo propio.

De la división que origina el trabajo, cada quien debe atender las cosas de la ciudad según esté dotado por la naturaleza. Platón no considera las clases sociales cerradas como las castas, sino componentes de un organismo, cuyo modelo es el mismo ser humano, con los mismos elementos que integran su alma tripartita: razón (cabeza), guardianes (irascible/pecho) y artesanos y labradores (concupiscible/ vientre).

Al elemento racional corresponde la clase de los guardianes superiores o gobernantes (*arkontes*), que equivale al cerebro o inteligencia de la ciudad. A esta clase superior integrada por una élite especial y luego de haber sido preparada por años, concierne el

trabajo legislativo y el cumplimiento de las leyes, así como organizar la educación y administrar la ciudad. Sus virtudes propias son la sabiduría y la prudencia. Y por encima de todo, el conocimiento de la dialéctica, ciencia suprema que revela la verdad del mundo de las ideas, que norma todo buen gobierno. Por esta razón los gobernantes deben ser filósofos.

La clase de los guardianes (*phylakes*) se caracteriza por el elemento irascible, fogoso. Su misión es velar por la seguridad de la ciudad y defenderla de enemigos. Sus virtudes son el valor y la fortaleza. Platón piensa que por su dedicación al orden social debían compartir todo:

La posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos deben conformarse al proverbio [de] ser todos comunes entre amigos en el mayor grado posible.

Esas mujeres serán todas comunes para todos los hombres y ninguna cohabitará privadamente con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre²⁰.

Al elemento concupiscible corresponde la clase más numerosa compuesta por todos aquellos que se dedican a producir lo necesario para la vida material de la ciudad. Esta clase social puede tener familia y bienes propios.

20 *República* 423e.

Individuo	Virtudes	Justicia	Sociedad
Partes del alma			Clases sociales
Racional	Prudencia		Sabios (gobernantes)
Irascible	Fortaleza		Guardianes
Concupiscente	Templanza		Productores (artesanos, agricultores, etc.)

Como se ha afirmado antes, otro tema fundamental para Platón es la justicia. En la ciudad, la justicia y el individuo consisten esencialmente en lo mismo, por ello el pensador examina la naturaleza de la primera y la de las personas.

La justicia reflexiona, surge en función de un sinnúmero de partes heterogéneas, entre las cuales se intenta introducir una unidad de orden. En la persona consiste en una virtud del alma, cuyo objetivo es conseguir armonía entre los tres elementos que la constituyen (razón, fortaleza y concupiscencia), para que cada quien realice la función que le corresponde en el orden social.

El ideal platónico de comunidad guarda una correlación estrecha con su concepción del alma. La estructura de la ciudad ideal de Platón está reflejada en la estructura del alma: "...en el alma de cada uno hay las mismas clases que en la ciudad y en el mismo número"²¹.

La ciudad es un gran organismo con todos los componentes y variantes del individuo. No sería posible un orden riguroso si no se equilibran las desigualdades en función de la totalidad. En el Estado debe existir la prudencia de los guardianes perfectos, el valor de los

21 Pascual Esteban *et al.*, *op. cit.*, p. 67.

auxiliares y la templanza en todos. Pero junto a estas tres virtudes (prudencia, fortaleza y templanza) es preciso que haya un claro sentido de la justicia, que las comprende a todas. La justicia como garantía y salvaguarda del bien común tiene la misión de armonizar la sociedad, vigilando las funciones y límites que corresponden a cada uno y el comportamiento de los ciudadanos entre sí y para con el Estado.

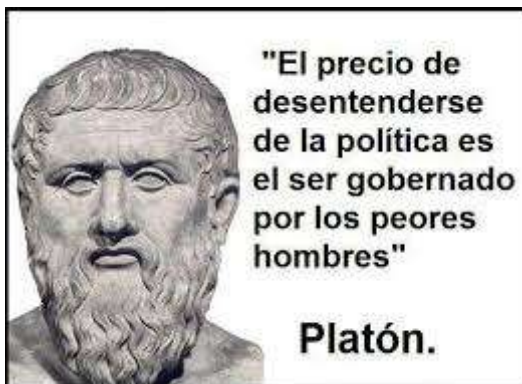
La justicia se apoya en la ley, que para Platón debe ser sólida, estable y universal, independiente de la diversidad de las normas y costumbres de la ciudad. Los sofistas habían contribuido a esta aplicación del concepto oponiendo a la universalidad de la ley natural el relativismo propio de su discurso. Las leyes elaboradas por los legisladores recogen las costumbres y las sancionan, y se basan en un pensamiento razonado orientado por el *logos* que proviene de los dioses, fundamento del orden cósmico, en el cual radica su esencia, y son puestas por escrito y aceptadas por el pueblo para cumplir un objetivo: el bien común²².

Siguiendo el argumento de Platón podemos concluir que las cuatro virtudes se encuentran tanto en los individuos como en el Estado. El justo, como se ha expresado, actúa en función de la armonía de los fragmentos del alma. Cada uno de estos componentes cumple el papel que le corresponde bajo el mandato de la razón. La justicia constituye una suerte de armonía psíquica, un criterio que hace que la justicia misma sea intrínsecamente inestimable.

22 Jaeger, Werner (1953): "Alabanza de la ley. Los orígenes de la Filosofía del Derecho y los griegos", *Revista de Estudios Políticos* 67, enero-febrero, pp. 17-48, Madrid. En: Fraile, *op. cit.*, p. 397.



La clave para analizar si una sociedad tiene o no una organización justa y deseable hay que buscarla en sus gobernantes. El equilibrio entre las unidades que integran el espíritu, fusionadas y regidas por la prudencia del alma superior componen el ser humano perfecto: el hombre real o filósofo. Bajo este criterio Platón es conclusivo: al degenerar, el alma racional pierde su dominio y brotan las inferiores, llegando en su nivel más bajo a dominar los instintos anárquicos y pasionales. Algo similar sucede en la ciudad. Las distintas clases sociales corresponden a las distintas almas del hombre.



En el libro VIII de *República* Platón nos dejó su análisis de las sucesivas e imperfectas formas políticas en las que van degenerando los Estados.

- 1) *Timocracia*. Del griego *thymos* (impulso, ánimo, energía) y *kratos* (poder), la timocracia es el gobierno de aquellos en quienes predomina lo pasional sobre lo racional, el gobierno de la clase militar. Característica de este mandato es orientar las actividades a la guerra, en detrimento de otras experiencias socialmente necesarias. Los dirigentes se muestran ávidos de honores y de reconocimientos, pero no sería eso lo más grave si paulatinamente su sentido del honor y del coraje militar no fuera sustituido por su avidez de riqueza, con lo que este sistema degenera en oligarquía.
- 2) *Oligarquía*. Es, dice Platón, “el gobierno en el que mandan los ricos, sin que el pobre tenga acceso al poder”. La degeneración del gobierno timocrático en oligárquico es caracterizada muy gráficamente: “La riqueza almacenada destruye a esos gobernantes, que empiezan por inventarse nuevos modos de ganar y gastar dinero y llegan a violentar las leyes”. Los oligarcas se olvidan de la educación del pueblo y de la solidaridad, y movidos únicamente por su afán de riqueza, crean en el Estado dos clases, “una de pobres y otra de ricos”. La oligarquía emprende así un camino de corrupción que acaba trayendo un nuevo sistema político, la democracia.
- 3) *Democracia*. La mayoría de los pobres acaba venciendo y establece una forma de poder político que puede llegar a todos mediante elecciones. El Estado se llena de libertad. Pero

el régimen democrático en el que piensa Platón es aquel que él ha conocido en Atenas, y aunque aparentemente permite vivir mejor, es retratado con tintes muy negros. La libertad democrática acaba convirtiéndose en desorden, en ausencia de jerarquía: nadie obedece las leyes, nadie se deja mandar.

La democracia es vista por Platón como un régimen de incompetencia, porque cualquiera, herrero o zapatero, noble o rústico, se considera en condiciones de opinar sobre problemas de administración del Estado sin estar cualificado para ello. El exceso de libertad y la falta de educación del pueblo van corrompiendo la democracia y hacen “cambiar este régimen político y lo van poniendo en manos de la tiranía”.

- 4) *Tiranía*. Es el gobierno del oportunista que, aprovechando el caos en que cae la democracia, se hace con el poder. La tiranía, de la que todas las *polis* griegas tenían experiencia, resulta ser el peor de los regímenes para Platón. El tirano, alentado por sus esbirros, hace y deshace a placer: destierra, mata, saquea.

El exceso de libertad parece, pues, que no termina en otra cosa sino en exceso de esclavitud, lo mismo para el individuo que para la *polis*²³. [Platón, *República*, VIII].

23 Pascual Esteban, Antonio; Tirado San Juan, Víctor Manuel e Ignacio Verdú Berganza, *op. cit.*, pp. 60-61.



La educación

Independientemente de cómo es posible que el egoísmo y otras tantas aberraciones humanas puedan se manifestarse durante el ejercicio de gobierno impidiendo así la felicidad colectiva de los ciudadanos, Platón, en su deseo de reivindicar al gobernante sabio, presenta un proyecto de organización en favor de una sociedad en la que los dirigentes cumplan funciones no en beneficio particular sino en provecho del bien común. Ese programa está basado en la educación.

La clase social integrada por trabajadores que desempeñan diversos oficios, si bien son muy útiles a la sociedad, no requieren de un sistema de aprendizaje especial, por cuanto sus habilidades se adquieren con la práctica. En este caso, es capital la cooperación y la vida comunitaria, agruparse y repartirse el trabajo de acuerdo con las aptitudes individuales. Un campesino que cultiva la tierra, por ejemplo, no debe abandonar su labor para fabricar un objeto de barro. El alfarero siempre será más diestro que el labrador en su oficio de acuerdo con su experiencia. La clase social de los productores poseía las riquezas. En el proyecto platónico era su responsabilidad proveer a los guardianes de sus necesidades materiales.

Todos los miembros de la clase integrada por los guardianes recibían la misma educación, hombres y mujeres²⁴, y ocupaban cargos idénticos. Su misión era defender al Estado de peligros internos y externos. Conforman este grupo minoritario la clase militar, a la que corresponde la virtud de la fortaleza (*andreia*) como reflejo de la parte irascible del alma que en ellos predomina. No se ocupaban de la crianza de los hijos, a quienes se les apartaba a tierna edad de sus padres para ser educados en “guarderías” apropiadas, sin contacto con sus progenitores. El régimen propuesto por Platón consistía en crear una gran familia en la cual todos se reconocieran y amaran como parientes, evitando así las razones que sustentan el egoísmo y la envidia que el bien privado genera. La intención era transformarlo en bien común²⁵.

Dada su preocupación por el buen funcionamiento del Estado, Platón concibió un programa de estudios de tres ciclos. En el primero, común a todos los guardianes, se proponen como materias educativas la Gimnasia y la Música. El ejercicio rítmico al son de la música no fortalecía exclusivamente los músculos, sino que vigorizaba el alma fogosa ante el peligro de los futuros guerreros.

24 “A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, Platón pensaba que las mujeres debían recibir la misma educación que los hombres, se les debía permitir combatir junto a ellos y ser guardianes si demostraban aptitudes. En realidad, todos los ciudadanos son hermanos, puesto que todos son hijos de la madre Tierra. Esto debe hacerlos leales a la Tierra (su madre) y entre sí (hermanos y hermanas)”. Warburton, Nigel, *op. cit.*, p. 18.

25 “El Mito de los Metales. Dios, cuando creó a cada individuo, agregó metal a su composición. Agregó oro a los gobernantes, plata a los auxiliares, bronce y hierro a los trabajadores. Dios instruyó a los gobernantes para que apreciaran el efecto de los metales en el carácter de los niños. Si un niño contiene bronce en su composición y es hijo de padres que contienen oro, estos deben ser duros de corazón y entregar la criatura al seno de los trabajadores; si el hijo de un trabajador contiene oro o plata, esta criatura debe ser criada como gobernante o como auxiliar, lo que corresponda”. *Ibidem*.

Superado este primer ciclo educativo, a los veinte años del participante se realiza una selección, los menos aptos permanecen en la categoría de guardianes auxiliares. Los escogidos por sus capacidades morales e intelectuales deben familiarizarse durante diez años con el conocimiento de las disciplinas que integran el segundo ciclo: Aritmética, Logística, Geometría, Astronomía y Música. En el tercer ciclo, los cursantes están preparados para la *doxa*, que todavía no llega a la categoría de ciencia perfecta, pero el proyecto consideraba que para los guerreros era suficiente el grado cognoscitivo de la opinión recta.

Cumplidos los treinta años de edad se realiza una nueva selección para funciones públicas de mayor jerarquía. Los más competentes dedicarán cinco años al estudio de la dialéctica y la teoría de las ideas como pináculo de formación intelectual. A la par, ejercerán funciones de Estado secundarias en espera de cumplir cincuenta años, promedio de vida en formación para ser considerados “arcontes” o gobernantes perfectos. Este grupo selecto, exclusivo y bien preparado, gobernará la ciudad por turnos, combinando el tiempo libre con el estudio de la filosofía. La dialéctica coadyuvará en el reconocimiento de la verdad y del ser, conjuntamente con las ideas.



El arte

Obsérvese que Platón excluye a los artistas del Estado y del programa de estudios. Aduce el autor que las obras artísticas son

imitaciones de imitaciones. Si un hombre, pongamos el ejemplo, es una imagen de la idea de hombre, la réplica escultórica será una copia de esa imagen, una realidad en tercer grado.

En la educación de los guardianes se deben censurar varias clases de poesía, que es un arte superfluo en la república.

En el Libro X de la *República*, al pensar en el tema del arte y su posición en la sociedad ideal, indica que el arte mimético (imitación de la naturaleza) es el que pretende representar la realidad. Y alega el filósofo ateniense dos razones para que no tenga cabida en su proyecto de república: una imitación de la naturaleza solo puede ser una copia de las apariencias que nos alejan del mundo de las formas. Y como segundo alegato, una imitación reclama la parte irracional de nuestra alma y, por lo tanto, tiende a romper la armonía psíquica que necesita la justicia. No apela a la razón, sino a las partes inferiores del alma, configurando nuestras debilidades²⁶. Al imitar, el artista obstruye el conocimiento de la idea copiando las apariencias.

Y es que el mundo que Platón elabora en su *República* está estrictamente pensado en función de la razón como la base esencial del buen funcionamiento de un Estado, de un colectivo y de la vida de un individuo, pero también, y sobre todo, como la fuerza de acceso a la verdad y a la idea del bien, su tesoro más preciado.

26 *Ibidem.*

ARISTÓTELES A LA CONQUISTA DE SOPHIA

Aristóteles nació en el año 384 a. C., en Estagira, en la península de Calcidia, al norte del mar Egeo. Era hijo de Nicómaco, del clan Asclepiades, quien ejercía como médico de la corte de Amintas II, rey de Macedonia. A los diecisiete años, cuando muere su padre, fue enviado al más importante centro intelectual griego, la célebre Academia de Atenas, donde fue discípulo de Platón durante casi veinte años.



Una estrecha amistad surgió entre el mentor y su alumno en ese largo e intenso lapso de tiempo. Allí Platón se encargó de presentar a los asistentes el constructo de su obra y en ella bebió Aristóteles hasta formarse sus propios juicios. En la obra pictórica de Rafael Sanzio, el maestro tiene levantada su mano derecha hacia arriba, ese lugar donde para él reside el mundo de las

ideas. Su discípulo difiere. Por eso señala hacia abajo y acaba negando la existencia separada de las ideas que Platón sostenía. En consecuencia, redujo la realidad a un único mundo, en el que las formas o ideas platónicas siguen presentes, pero unidas a los seres sensibles de los que son esencia y causa. Para él, hay que subrayarlo, el mundo verdadero es el sensible.

Es sabido que el filósofo escribió aproximadamente doscientas obras, de las que se han conservado apenas unas treinta. Las mismas versan sobre una enorme variedad de asuntos, entre ellos, filosofía de la ciencia y filosofía política, ética, retórica, física, astronomía, metafísica y biología.

En esta primera y dilatada época de su vida, Aristóteles se mantuvo bajo la dependencia intelectual de la orientación de Platón, y bajo esa influencia escribió un conjunto de obras que fueron denominadas *exotéricas*^{1*}, pues estaban destinadas a la divulgación de su pensamiento.

Estas obras iniciales, de las que apenas se conservan algunos fragmentos, suelen ser diálogos que siguen el modelo platónico. Entre ellas se pueden mencionar: *Eudemo* (inspirado en el *Fedón* de Platón), *Protréptico* (una exhortación en defensa de la Academia), *Sobre la filosofía* (pieza en la que entrega algunos adelantos de la que será su metafísica), *Grylos, o sobre la retórica* (basado en el *Gorgias* de Platón), *De la justicia*, *De las ideas* y *Político* (cuyos títulos delatan sus intereses) y *Alejandro o sobre la colonización*, que se perdió.

1 Doctrina expresamente accesible al vulgo. Se habla de *exotérico* en oposición a *esotérico*.

Tras la muerte de Platón en 347 a. C., Aristóteles abandonó la Academia de Atenas y se alejó temporalmente de la ciudad. Viajó a Jonia, donde además de enseñar Filosofía, inició una serie de investigaciones sobre plantas y animales. Luego se fue a Mitilene, en la isla de Lesbos, donde trabajó con Teofrasto.

Es la época en la que escribe algunas de sus obras decisivas: *Lógica u Órganon*, la *Física*, la *Ética a Eudemo*, así como parte de su *Política* y de los libros de *Metafísica* (que denominó *Filosofía Primera*).



En el período de ausencia de Atenas, concretamente en el año 342 a. C, fue llamado por el rey Filipo de Macedonia para que se encargara de la educación de su hijo Alejandro, que tenía trece años.

Así, Aristóteles trabajó como preceptor del futuro Alejandro Magno hasta la elevación al trono de este. Finalizada la tarea, el estagirita aún demoró su regreso a Atenas hasta aproximadamente el año de 334 a. C. Mientras, Alejandro ampliaba sus dominios por Persia, Egipto, etc. En su afán expansionista, el macedonio se había anexionado las autosuficientes ciudades-estado griegas.

En el año 336 a. C., a su regreso a Atenas, Aristóteles fundó su propia escuela filosófica en un gimnasio situado en las cercanías de un santuario dedicado a Apolo Licio. El Liceo ocupaba una especie de galería cubierta (*peripatos*, paseo), por donde caminaban dialogando Aristóteles y sus discípulos, lo que explica la denominación de *peripatéticos* con la que se identifica a los discípulos del maestro, quien allí tuvo la oportunidad de introducir el estudio de las ciencias de la naturaleza.

Inicialmente el Liceo tomó aires de investigación inductiva frente a los planteamientos más deductivos y abstractos de la Academia de Atenas platónica. Es la época en que Aristóteles escribió la *Ética a Nicómaco*, *Sobre el alma*, la *Política*, los libros más tarde llamados *Metafísica* y sus obras de *Historia Natural*. El conjunto de la obra aristotélica fue ordenada y editada por Andrónico de Rodas. Se ha repetido que la biblioteca del Liceo llegó a contar con más de diez mil papiros.

La muerte de Alejandro Magno en el 323 a. C. hizo estallar en Atenas un movimiento, ya latente, de antimacedonismo que, por razones obvias, resultó sumamente peligroso para su antiguo preceptor. Aristóteles abandonó Atenas para morir al año siguiente, en el 322 a. C., en Calcis, isla de Eubea, que era la tierra de su madre. Al frente del Liceo quedó su amigo y discípulo, el filósofo y botánico griego Teofrasto, quien estuvo al frente del Liceo por casi cuatro décadas.

La herencia platónica

Los años de permanencia en la Academia de Atenas dejaron una lógica huella en el pensamiento de Aristóteles. Es el tiempo

de su primera etapa como filósofo, marcada por los temas y la orientación de Platón, de quien incluso tomó el estilo dialogado que aparece en sus primeras composiciones.

Tras su salida de Atenas en el año 347 a. C., Aristóteles inició un peregrinaje que estuvo marcado por un riguroso trabajo intelectual y un progresivo alejamiento de algunas de las teorías platónicas más significativas. Su filosofía derivó en una orientación más empírica (fundada en la experiencia) y, con ello, más crítica y cuestionadora de ciertos aspectos de la teoría de las ideas de su maestro.

Especialmente, rechazó un rasgo que Platón atribuía a las entidades perfectas: que las ideas eran realidades separadas de las cosas; que, por ejemplo, la idea Hombre era una realidad que hacía ser Hombre a cada uno de los individuos humanos, pero que era independiente, que existía separada de esos mismos individuos.

Como veremos, Aristóteles no negó ningún tipo de realidad a conceptos generales como la virtud, la belleza o la bondad. Lo designado con esos nombres generales tiene existencia, pero no al margen de las cosas individuales, sino *en* ellas.

En este sentido, siguió fiel al pensamiento socrático y platónico de que el objetivo de la ciencia (*episteme*) es la búsqueda de lo universal, de esa esencia común a grupos de cosas. Pero no hacía falta duplicar el mundo, como había hecho su maestro; el mundo inteligible de Platón se puede descubrir investigando en el propio mundo sensible.

Además, mientras Aristóteles definió un motor inmóvil, Platón, en cambio, había creado un principio ordenador o demiurgo.

Aristóteles, aficionado a la observación, como lo atestiguan sus estudios de animales y plantas, mantuvo sin embargo la influencia

de su maestro en otros aspectos de su filosofía. Más que los propios contenidos filosóficos, lo que diferencia a Aristóteles de Platón es la peculiar orientación empírica de los mismos.

La tradición dice que Aristóteles, pensando en Sócrates, abandonó la ciudad advirtiéndolo a los atenienses: “No quiero que pequéis dos veces contra la filosofía”.

Platón se encargó de difundir el pensamiento de Sócrates en su amplia obra dialogada. Así que Aristóteles aceptó la idea socrático-platónica de la ciencia: no hay ciencia sino de lo universal. En cualquier caso, la primera clasificación de las ciencias fue obra suya. Así como suyo fue el primer estudio sistemático de una ciencia considerada suprema (filosofía primera): la ciencia de los primeros principios y de las causas del ser en general, la ciencia del ser en cuanto ser. La lógica, además, se considera con razón una creación aristotélica, concebida como un análisis de las formas correctas de pensar y de decir la realidad, y por tanto, como una ayuda necesaria a las ciencias.

Los seres naturales se componen de materia y de forma (hilemorfismo).

- La forma de los seres, inseparable de la materia, es la idea platónica puesta en este mundo. En los seres vivos (vegetales, animales, hombres) la materia es el cuerpo y la forma es el alma.
- El alma, para Aristóteles, era el principio que animaba a los seres vivos. Al ser humano, la función racional del alma le permite conocer las esencias, lo universal (substancias

segundas), extrayéndolas del conocimiento de las cosas sensibles (sensibilidad).

El ser humano aspira a muchas cosas, que son bienes para él. Pero la cima de sus aspiraciones es la felicidad (fin último o supremo). Las virtudes son instrumentos para la felicidad, y más que ningunas otras, lo son las virtudes intelectuales. Una vida en comunidad, como ciudadano de la polis, colma esa aspiración de los seres humanos que son, por naturaleza, animales cívicos.



El saber, clasificación de las ciencias

El primer libro de la *Metafísica* comienza con la conocida afirmación aristotélica de que los hombres, por naturaleza, tienden al saber. Estamos hechos de tal manera que en lo más profundo de nuestra condición de animales humanos germina un impulso por conocer que se despliega en múltiples direcciones y grados.

Esta defensa de que el conocimiento humano se inicia en los sentidos (experiencia), aunque luego se abre a un segundo nivel o dimensión, ha llevado a calificar la filosofía aristotélica como empirista, en oposición a Platón.

La primera manifestación de esa tendencia es el apego que tenemos a los sentidos, la satisfacción que nos proporciona su uso, especialmente la vista. El conocimiento de los sentidos es un

saber de primer nivel: las sensaciones (visiones, audiciones, etc.), ayudadas por la memoria que las organiza y nos permite aprender, dan lugar al conocimiento llamado experiencia (*empeiria*). Pero solo es un primer nivel que se queda en conocimiento de seres o casos particulares e individuales, múltiples y diversos.

Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra diferencias. (Aristóteles, *Metafísica I*).

Nuestro aprendizaje empieza con la experiencia, pero no se limita a ella. Aristóteles reconoce que, sobre la experiencia se construye un segundo nivel de conocimiento: el de la ciencia. El ser humano siente, a diferencia de los demás animales, la necesidad y tiene la capacidad para elevarse desde el conocimiento particular de las sensaciones (de este árbol, por ejemplo) a lo universal o común (la *arboreidad*, la esencia, que hace a cada árbol particular *ser* árbol y no otra cosa). Lo que permite al hombre ese salto de nivel es el logos, la razón o el entendimiento.

El proceso por el que se pasa del conocimiento de lo particular al de lo universal, Aristóteles lo denomina inducción. Y el proceso de extracción de lo universal desde lo particular, lo llama abstracción.

Este saber de nivel superior, la ciencia, tiene para nuestro filósofo dos rasgos fundamentales que lo diferencian de la experiencia: es

conocimiento de lo universal, y también de lo necesario (de lo que no puede ser de otra manera de como es).

El conocimiento científico aristotélico tiene dos grados:

- El arte (*techne*) y la prudencia (*phrónesis*).
- La ciencia (*episteme*), la intelección (*nous*) y la sabiduría (*sophia*).

El arte (*techne* en griego) es el conocimiento que consiste en saber hacer, en saber producir. Las ciencias que utilizan este conocimiento se denominan *poiéticas* (del griego *poieuo*, hacer), y están constituidas por los saberes propios de las profesiones u oficios técnicos: pintura, escultura, arquitectura, música, medicina, etc.

Este es un saber superior a la experiencia. El que tiene experiencia, dice Aristóteles, sabe que una determinada medicina ha curado a diferentes individuos, pero el técnico (el médico) sabe además por qué los ha curado, es decir, conoce las causas.

La prudencia (*phrónesis*) es, como el arte, ciencia, porque es también conocimiento de lo universal, pero, igual que el arte, se ocupa de conocer algo que puede ser de otra manera de como es. Es este un saber científico que trata de la *praxis*, esto es, de las acciones humanas, con el fin de elegir las más convenientes para el bien individual y colectivo del hombre.

Son saberes o ciencias prácticas la ética y la política. El hombre “prudente” sabe elegir el punto medio en sus acciones morales o en sus decisiones políticas, de modo que se eviten los extremos del exceso y del defecto y su *praxis* sea virtuosa.

La cima del saber acerca de lo universal y necesario (el saber científico), la ocupan las actividades denominadas teóricas o contemplativas: la ciencia, la intelección y la sabiduría. Revisemos en qué consisten cada una de ellas según Aristóteles.

- La ciencia (*episteme*) descansa en la demostración, que consiste en mostrar que una conclusión se sigue necesariamente de unas premisas. Como esas premisas tendrán, a su vez, que ser demostradas a partir de otras, y como no puede prolongarse esta demostración indefinidamente, Aristóteles vio la necesidad de contar con unas premisas primeras, a las que llamó principios: “Lo primero desde lo que algo es, se hace o se conoce”.
- El conocimiento de los principios de la ciencia es la intelección (*nous*). ¿Cómo pueden conocerse esos principios o premisas primeras? No es posible hacerlo demostrativamente, porque no hay principios anteriores a los primeros y, por tanto, el *nous* no puede remontarse a algo que le sirva de fundamento. Se conocerán, pues, mediante una visión o intuición del *nous*.

Algunas de estas premisas primeras o principios que la intelección capta de manera directa o intuitiva y que toda ciencia necesita para sus demostraciones son por ejemplo:

- El principio de no contradicción: “Es imposible que algo pueda ser y no ser al mismo tiempo”.
- El principio de exclusión de tercero: “Entre el ser y el no-ser no hay término medio”.
- El principio de identidad: “Todo ser es igual a sí mismo”.

- Finalmente, tenemos la sabiduría (*sophia*), forma suprema del saber que une el conocimiento de los primeros principios (intelección) con las exigencias demostrativas de la ciencia. El sabio conoce los primeros principios y puede demostrar cómo de ellos se derivan de modo necesario todas las verdades de una ciencia.

La sabiduría es el más excelente de los modos de saber, el máximo resultado posible del afán humano por el conocimiento. Pero no sería posible llegar a ella sin la experiencia, que, pese a no ser un saber científico, es requisito para acceder a *sophia*.

En este punto Aristóteles se distanció de Platón. Para el estagirita la actividad científica no requiere ser separada de lo sensible, muy por el contrario, exige estar apoyada en la experiencia pero sin confundirse con ella.

La filosofía primera

Los saberes que se ocupan de lo universal y necesario son los que más propiamente merecen, para Aristóteles, el calificativo de ciencia. Y entre ellos, el saber o ciencia más elevado es el denominado unas veces sabiduría, y otras filosofía primera e, incluso, teología.

Hoy resulta habitual llamar a esta ciencia metafísica, pero el término no es de origen aristotélico, sino griego, y significa literalmente: “lo que hay o está más allá de lo físico”. Probablemente, se debe a Andrónico de Rodas cuando ordenaba los escritos de Aristóteles.

Metafísica

- Aristóteles es el gran teórico del ser y la metafísica, el conjunto de escritos en el que se desarrolla esta ciencia del ser.
- La metafísica es la filosofía primera porque es universal, es el estudio del ser en cuanto ser y de sus atributos esenciales.
- Por tanto, el estudio del ser será el análisis de lo que existe y cómo aparece ante mí.
- Predicar algo del ser implica qué categoría se le puede atribuir.

En síntesis, la ciencia de la filosofía primera indaga en el ser en cuanto ser y en las causas y principios primeros de todos los seres.

Aristóteles reconoce que hay ciencias que tratan sobre parcelas determinadas del ser, como hace la biología con los seres vivos, pero la filosofía primera estudia las causas y los fundamentos de todos los seres, tanto sensibles como suprasensibles. Es, por tanto, el fundamento de los demás saberes al investigar las causas que hacen que las cosas todas sean, y sean conocidas.

La dignidad suprema que Aristóteles otorga a la filosofía primera o metafísica se debe a que es una ciencia libre para satisfacer necesidades materiales o empíricas. Es un saber libre por no estar sometido a objetivos prácticos, como le ocurre a otras ciencias; solo responde a necesidades espirituales, que surgen tras resolver las físicas o materiales.

Esta ciencia satisface la necesidad de conocer lo verdadero, de responder sobre el porqué último de todas las cosas. Desde el punto de vista del interés utilitario, es el saber más inútil. En esta dirección Aristóteles escribió que “todas las demás ciencias serán más necesarias para los hombres, pero no habrá ninguna superior a ella”.

La metafísica o filosofía primera es, pues, la ciencia superior, porque es deseable por sí misma.

Modos de ser

¿Cómo entendió Aristóteles el ser?

Digamos, para empezar, que no restringió el ser a una determinada clase de realidad. Para nuestro filósofo, el concepto “ser” incluye múltiples acepciones, no una acepción única; pero eso no significa que las distintas realidades a las que puede aludir el término *ser* (blanco, hombre, movimiento...) no tengan nada en común.

Para expresar, precisamente, que los diferentes significados del ser se refieren a realidades diversas pero que todas guardan referencia a algo común (a la substancia), concibió el término *ser como análogo*.

Un término se dice que es análogo cuando se predica o atribuye a realidades distintas pero que tienen algo en común; no designa realidades totalmente iguales (unívoco) ni totalmente distintas (equivoco).

Esta concepción analógica del ser le permitió a Aristóteles una clasificación cuádruple que abarca todas las posibles acepciones del

término, pues cubre las distintas formas de presentarse la realidad y de ser pensada y expresada.

Los cuatro grupos o significados del ser son los siguientes:

- Ser como categorías.
- Ser en potencia – ser en acto.
- Ser accidental.
- Ser como verdadero y como falso.

Ser como categorías

Es el grupo principal de formas de ser, la división originaria del ser, pues todas las otras clasificaciones remiten a esta. Bajo el nombre de categorías Aristóteles quiso recoger distintas maneras en que se presenta la realidad y formas para poder pensarla y expresarla en los juicios.

La enumeración de las categorías es la siguiente: substancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, posición y posesión.

En la lista de categorías destaca la substancia; las otras nueve, llamadas accidentes, solo pueden aparecer en relación con la substancia.

**Substancia es aquello que existe en sí y no en otro,
mientras que las demás categorías son propiedades
que no pueden darse sino en una substancia.**

De acuerdo con lo dicho, substancia sería el modo de ser, por ejemplo, de una mesa; mientras que la característica de ser marrón

o de estar en el aula designaría modos de ser que solo pueden existir en la mesa, en la substancia. Los colores, las posiciones, las relaciones, etc., no existen más que como características de algo.

La categoría “substancia” Aristóteles la vio reflejada en los seres individuales: esa planta, aquel árbol, este hombre, etc.

Ser (ente) ■ En sí – *ousía* (substancia)

■ En otro – accidentes:	Substancia	c
	Cantidad	a
	Cualidad	t
	Relación	e
	Lugar	g
	Tiempo	o
	Acción	r
	Pasión	í
	Posición	a
	Posesión	s

Ser en potencia – ser en acto

Esta segunda distinción de maneras de ser, en potencia y en acto, desempeña un papel muy importante en la filosofía aristotélica a la hora de explicar que el movimiento es posible, contra la opinión de Parménides.

Ser en potencia y ser en acto no se pueden definir sino en relación mutua. Así, ser en potencia significa la capacidad de llegar a ser alguien o tener algo que aún no se es o todavía no se tiene. Y cuando se ha llegado a ser o a tener eso de lo que se carecía, se está

en acto. De este modo, un niño no es adulto en acto, pero lo será cuando actualice la posibilidad (potencia) de serlo. (Diríamos hoy que un niño es potencialmente un adulto).

La potencia y el acto pueden estar presentes en todas las categorías arriba mencionadas. Tanto la substancia como los demás modos de ser en otro pueden hallarse en potencia o en acto. Lo que no puede ocurrir es que una realidad cualquiera esté en potencia y en acto respecto de lo mismo. Un niño, por ejemplo, está en acto respecto a ser niño, pero está en potencia respecto a ser adulto.

Movimiento como paso de la potencia al acto

ACTO

Lo que una cosa es



POTENCIA

Lo que una cosa puede llegar a ser



La bellota no es una encina...

▶ pero puede llegar a serlo

La bellota es bellota en acto y encina en potencia

Ser esencial – ser accidental

La esencia es lo que hace a una substancia ser lo que es, aquella o aquellas características que no pueden faltar en una cosa sin que esta deje de ser esa cosa. La capacidad de pensar, por ejemplo, es un modo de ser esencial del ser humano.

El ser accidental, en cambio, es una forma de ser casual y que solo de un modo circunstancial se presenta en algo.

Por ejemplo, ser escultor es una manera de ser accidental de un ser humano, pues este no deja de ser lo que es por no ser escultor.

Ser verdadero – ser falso

Esta categoría o forma de ser verdadera o falsa solo aparece en la mente cuando se establece un juicio. Un juicio es una operación mental de unión de un sujeto y un predicado que puede resultar verdadera o falsa.

Los juicios son verdaderos cuando la mente acierta a unir un sujeto y un predicado mediante la cópula “es” y lo hace de la manera como están unidos en la realidad. Por ejemplo: “La Galería de Arte Nacional *es* una pinacoteca”.

En caso contrario, cuando la mente une o separa a un sujeto y un predicado, y lo hace de manera distinta a como están relacionadas en la realidad, se expresa un juicio falso. Un juicio falso, según esta definición, sería: “La Galería de Arte Nacional *es* una filmoteca”, o bien “La Galería de Arte Nacional *no es* una pinacoteca”.

La filosofía primera o metafísica se ocupa, sobre todo, de los dos primeros modos de ser, de las categorías y del acto y la potencia. Pero como todos ellos se refieren a la substancia o ser en sí, el estudio de la substancia resulta para Aristóteles el objetivo especial de la ciencia suprema.



Clases de substancias

Ya sabemos que ser substancia equivale a ser *en sí*, a ser independiente o autónomo, en el sentido de no tener que existir, como ocurre con las categorías *en otro*.

¿Qué clases de substancias admite Aristóteles? ¿Solo sensibles (como afirmaron en general los presocráticos), o también suprasensibles, como sostenía Platón?

La teoría aristotélica según la cual todo ser sensible está compuesto de materia (*hylé*) y de forma (*morphé*) se conoce como hilemorfismo.

Por supuesto que existen, y son las más cercanas a nosotros, las substancias sensibles: esa mesa concreta, aquel caballo, este hombre.

Esas realidades individuales son las denominadas por nuestro pensador como “substancias primeras”, y en ellas se presentan características de color, de tamaño, posición, etc., que no pueden aparecer sino en una substancia.

Aristóteles concibió estas substancias primeras compuestas de materia y forma. La materia designa en cada substancia los elementos físicos que sirven de soporte o substrato a la forma, que es la que otorga a esos elementos organización y los actualiza.

Materia y forma son dos principios inseparables en los seres físicos y solo mentalmente pueden concebirse como separados.

Aristóteles admitió una segunda clase de substancias: las “substancias segundas”. La frase “substancias segundas” se refiere a los géneros (como animal o color) y a las especies (como humano

o rojo). Pero estas sustancias solo existen en los individuos o sustancias primeras. La humanidad, por ejemplo, únicamente tiene existencia en los individuos humanos y no separada de ellos. Las sustancias segundas son formas (las ideas platónicas), pero este filósofo no las admite como realidades independientes y separadas de los seres físicos, sino “embebidas en la materia”.

Estas sustancias hacen a los individuos ser lo que son, árbol u hombre, pero esa esencia (la arboreidad o la humanidad) está en los árboles y en los seres humanos individuales como lo que es común a todos ellos.

El mundo trascendente de Platón nuestro estagirita lo ha recludo en lo sensible.

Substancia primera

Es el individuo concreto: Sócrates, caballo, árbol...

Son las sustancias verdaderamente reales.

Substancia segunda

Está constituida por el género (“animal”) y la especie (“hombre”).

Estas no son sustancias en sentido estricto, reales y palpables, como Sócrates, sino que son reales a nivel conceptual, y no existen separadamente de la substancia primera en la que aparecen.

El sentido primario más verdadero y estricto del término substancia es decir que es aquello que nunca se predica de otra cosa ni puede hallarse en un sujeto. Como ejemplo de ello podemos poner un hombre concreto o un caballo

concreto. Sin embargo, podemos hablar de substancias secundarias (...). Por ejemplo, incluimos un hombre particular en la especie llamada “hombre”, y a su vez, incluimos la misma especie en el género llamado “animal” (Aristóteles, *Categorías*, V).

Substancia (Sustancia)

- El ser independiente del cual se predicán los atributos.
- El sujeto en el que descansan las propiedades.
- Lo que permanece en el cambio accidental.
- El ser independiente, lo que tiene su Ser no en otro sino en sí.

Substancias primeras

Los sujetos individuales, sujetos compuestos de materia y forma.

Substancias segundas

Los géneros y las especies.

¿Hay substancias no compuestas de materia y forma y que sean, por tanto, acto puro, sin potencia? ¿Hay substancias inmateriales?

Del estudio de la substancia suprasensible (*Theos*, dios) se ocupa la filosofía primera. Al denominar “dios” a esa substancia, a la ciencia que la estudia Aristóteles la llamó teología. Se trata de un dios cuya actividad es pensarse a sí mismo, porque lo perfecto solo puede pensar lo perfecto, pero cuya relación con el mundo se limita

a moverlo mientras él permanece inmóvil, de manera parecida a como lo bello mueve y atrae a la voluntad humana.

La lógica

Significado y papel de la lógica en el sistema del saber

La lógica, hoy aceptada como una ciencia rigurosa, no está presente en ninguna de las diversas clasificaciones de las ciencias hechas por Aristóteles, a pesar de que él fue su creador e investigó sistemáticamente cómo procede el pensamiento cuando está activo, cuando construye razonamientos, establece definiciones o hace demostraciones.

Aristóteles no concibe esta tarea como una ciencia más, sino como un estudio necesario para todas las ciencias, como una *propedéutica*. Estudiar, por ejemplo, la forma que debe tener cualquier razonamiento que pretenda demostrar algo (y todas las ciencias tienen esa ambición) representa una ayuda o instrumento (*órganon*) del que todos los saberes científicos deben servirse.

La palabra lógica (de *logos*, pensamiento-palabra) parece que es originaria de los estoicos, una escuela de finales del siglo IV a. C. El término *órganon* (instrumento), que suele encabezar el conjunto de libros de lógica de nuestro filósofo, tampoco es de origen aristotélico. El estagirita utilizó el vocablo “analítica” para designar este tipo de escritos, lo que explica que los textos más importantes sobre la materia lleven el título de *Analíticos (Primeros y Segundos)*.

La analítica (del griego *analysis*, solución) explica cómo la mente humana resuelve un determinado conocimiento (conclusión) en

aquellos otros conocimientos (premisas) de los que procede y que le sirven a aquel de fundamento.

Es así como, por ejemplo, el conocimiento de que “Sócrates es mortal” resulta y se justifica mediante otros conocimientos (premisas):

“Sócrates es hombre”.

“Todos los hombres son mortales”.

Recordemos que para Aristóteles la lógica no es una ciencia particular más, sino algo quizás más importante: un instrumento con el que puede hacerse ciencia. La ciencia solo puede presentarse como conocimiento de lo universal y necesario. Si se quiere tener, por tanto, un conocimiento científico de las realidades verdaderamente existentes, las sustancias primeras, resulta necesario conectarlas con lo universal, porque lo particular solo se conoce y explica deduciéndolo de lo general o universal, que es su causa.

Es así como conocemos que “Sócrates es hombre”, deduciéndolo del conocimiento de “humanidad”, esencia o propiedades comunes a todos los seres humanos. Al conocer las características de “lo humano” conocemos por qué (causa) resulta verdadero calificar a Sócrates como hombre.

Este es, pues, el papel de la lógica: ofrecer a las ciencias el instrumento con el que puedan demostrar que las realidades particulares que estudian existen y son necesariamente eso, porque tienen una conexión con lo general.

En definitiva, la lógica aristotélica viene a explicar el problema de la relación entre lo múltiple (los seres individuales) y lo uno (la esencia).

Lógica

INDUCTIVA

Llega a una conclusión general, llamada conjetura, mediante la observación de patrones, prediciendo otros resultados basados en dichas observaciones.

- Va del caso particular al general.

DEDUCTIVA

Consiste en llegar a una conclusión mediante una estructura formal basada en un conjunto de términos no definidos y otro de axiomas o premisas aceptadas (pero no demostradas).

- Va del caso general a lo particular.

Los aportes de la lógica

Todas las ciencias utilizan el pensamiento para construir sus saberes, de manera que les resulta útil y aun necesario conocer cómo debe proceder el pensamiento para realizar bien sus funciones.

- Conceptos y términos

El pensamiento o razón se apropia, en primer lugar, de las formas de los objetos y de sus cualidades, y a esa apropiación intelectual se denomina “concepto”. Los conceptos se expresan en palabras de cualquier lenguaje natural, y se les llama términos. Son términos que expresan conceptos, por ejemplo, “mesa”, “blanco”, “monitor”, etc.

■ Juicios y proposiciones

La razón no se limita a lo anterior, sino que relaciona esos conceptos-términos y forma con ellos proposiciones, es decir, afirmaciones o negaciones acerca de una determinada realidad. Por ejemplo, “la mesa es marrón”, “Sócrates es inteligente”, etc.

“La proposición es un enunciado afirmativo o negativo de algo acerca de algo”, dijo Aristóteles.

Las proposiciones son expresión de actividades del pensamiento que, en cuanto tales pensamientos, se llaman juicios. Los juicios o proposiciones pueden ser verdaderos o falsos, según lo afirmado o negado en ellos coincida o no con la realidad.

- Aristóteles distinguió en las proposiciones la cantidad y la cualidad.

Por la cantidad, es decir, por el número de individuos a los que se aplica una proposición, hay proposiciones universales (por ejemplo, “todos los hombres son mortales”), y particulares (como “algunas rosas son rojas”).

Por la cualidad, es decir, según el predicado afirma o niega del sujeto, hay proposiciones afirmativas y negativas.

- Como resultado de la combinación de cantidad y de cualidad se pueden formar cuatro tipos de proposiciones.
 - Universales afirmativas: “Todo hombre es mamífero”.
 - Universales negativas: “Ningún hombre vuela”.
 - Particulares afirmativas: “Algunos reptiles son acuáticos”.

- Particulares negativas: “Algunos venezolanos no hablan inglés”.

Razonamientos

“[El razonamiento] es un enunciado en el que afirmadas ciertas cosas se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido por el simple hecho de darse dichas cosas”, escribió Aristóteles.

El pensamiento humano culmina su actividad relacionando proposiciones de manera que, desde unas afirmaciones o negaciones, se llega a otras que se siguen de las anteriores. Realizar esa actividad es construir un razonamiento.

El razonamiento lleva a la razón a pasar de unos conocimientos a otros, que se derivan necesariamente de aquellos, aumentando así el saber. Razonar es una actividad necesaria a todas las ciencias.

Aristóteles distinguió entre razonamientos inductivos y deductivos.

RAZONAMIENTO INDUCTIVO

Es aquel en el que de unos enunciados particulares se concluye un enunciado universal. Por ejemplo, es un proceso inductivo razonar así: “Este metal, y ese y aquel son conductores de electricidad. Luego los metales son conductores de electricidad”.

El razonamiento inductivo verdaderamente científico fue para Aristóteles la inducción completa, aquella que “procede mediante la enumeración de todos los casos” posibles.

Si se llega a la conclusión a partir únicamente de algunos de los casos posibles, ese proceso se llama inducción incompleta que, aunque pueda resultar útil, no es científica para nuestro filósofo.

RAZONAMIENTO DEDUCTIVO

Aristóteles se interesó sobre todo por los razonamientos deductivos y, especialmente, por el llamado silogismo.

El silogismo

El silogismo está constituido por tres proposiciones: a las dos primeras se las denomina premisas, y a la tercera, conclusión. Un ejemplo de silogismo es: “Todos los hombres son mortales. Todos los atenienses son hombres. Luego todos los atenienses son mortales”.

Aristóteles analizó las distintas formas del silogismo y las condiciones que les daban validez o que los presentaban errados.

Estructura del silogismo

Para que haya un silogismo debe haber tres términos, uno de los cuales actúa de conector o nexo entre los otros dos. Estos dos términos que resultan unidos por un tercero fueron llamados por Aristóteles externos, siendo uno de ellos el término menor (designado como t) y el otro el término mayor (designado como T). Y el tercero, el que sirve de unión entre t y T, se denomina término medio (M). De esta manera, en el ejemplo anterior de silogismo, los tres términos ofrecerían esta estructura: “Todos los hombres

son mortales. Todos los atenienses son hombres. Luego todos los atenienses son mortales”.

Como se aprecia, el término medio (M) sirve para conectar las dos premisas y hace de puente para llegar a la conclusión. Es decir, la mortalidad de los atenienses es la consecuencia lógica de que todos los hombres son mortales y de que los atenienses son hombres. Las dos premisas son la causa de la conclusión, y lo son porque sus términos mayor (T) y menor (t) están unidos por un término medio (M), en este caso “hombres”.

Esquemas del silogismo

La distribución de los tres términos en el silogismo puede variar, de ahí que Aristóteles confeccionara tres esquemas o figuras de silogismo:

Figura 1

El término medio (M) hace de sujeto de la primera premisa y de predicado de la segunda. El ejemplo anterior constituye una primera figura.

Figura 2

El término medio (M) es predicado en ambas premisas. Ejemplo:

- T es M: “Ningún santo es orgulloso”.
- t es M: “Algún actor es orgulloso”.
- T es T, luego: “Algún actor no es santo”.

Figura 3

El término medio (M) hace de sujeto en las dos premisas.
Ejemplo:

- M es T: “Todo animal tiene cuerpo”.
- M es t: “Algún animal es un ser inteligente”.
- t es T, luego: “Algún ser inteligente tiene cuerpo”.

Modos del silogismo

En el análisis de las figuras del silogismo, Aristóteles incluso distinguía diferentes modos posibles en cada una, dependiendo de la cantidad y de la cualidad de las proposiciones. Pero no todos los modos posibles dan lugar a silogismos válidos.

La demostración. A los silogismos, en general, se les exige que estén correctamente contruidos, lo que requiere de una adecuada distribución de los términos o elementos de las proposiciones, sean o no estas verdaderas.

Es decir, un silogismo puede ser correcto siendo falsas sus proposiciones (como en este caso: “Todos los filósofos son aburridos. Los aristotélicos son filósofos. Luego los aristotélicos son aburridos”). No obstante, para que sean científicos, además de estar correctamente relacionados los términos, las premisas tienen que ser verdaderas.

Con esas condiciones, el silogismo es una demostración. Y para que haya ciencia acerca de alguna cosa tenemos que saber que esa cosa *es* (existe), y *por qué es* (la causa).

El silogismo “Todos los hombres son mortales. Todos los atenienses son hombres. Luego todos los atenienses son mortales” es una demostración o silogismo científico. En efecto, en él se obtiene como conclusión el conocimiento de que los atenienses son mortales, y conocemos la causa de esa conclusión: que son hombres y que los hombres mueren. En consecuencia, en ese silogismo hay ciencia, conocimiento universal y necesario: *todos* los atenienses son necesariamente mortales. Y es, por supuesto, un conocimiento cierto o verdadero.

Como para los silogismos científicos o demostraciones se exige la verdad de sus proposiciones, es necesario que se apoyen en premisas que sean “verdaderas, primeras, inmediatas, mejor conocidas que la conclusión y anteriores a ella, y que sean causa de la conclusión” (*Analíticos Segundos*). Esas premisas que sirven para demostrar conclusiones verdaderas tendrán, a su vez, que ser demostradas, esto es, deducidas de otras premisas más generales.

Así ocurre en las ciencias, cuyas premisas primeras o más generales pueden ser demostradas por otra ciencia de rango superior, como los principios de la óptica se pueden demostrar por medio de principios generales de la física.

Pero como no se puede remontar el proceso indefinidamente, pues en ese caso no habría ningún principio primero y no se podría probar nada, Aristóteles concluyó que hay ciertos principios (premisas) que son primeros, y por ello, indemostrables e inmediatamente evidentes. Estos principios generalísimos y su conocimiento corresponden a la ciencia más general y suprema: la filosofía primera.

La definición

Aristóteles no olvidó que las ciencias requieren saber qué son las realidades que estudian, y de esto se encarga la definición, otro instrumento de la actividad científica.

Al estudiar la definición, el estagirita distinguió varias clases: definición esencial o real, definición nominal, definición descriptiva... Pero la única que le mereció el nombre de definición, aunque no siempre resulte fácil obtenerla, fue la definición esencial, la que nos da la esencia o modo de ser permanente y propio de una cosa.

El término definición (del latín *definire*: poner límites, delimitar) equivale a delimitación o acción de distinguir algo de cualquier otra cosa con la que pudiera confundirse.

Los modos más generales del ser, las categorías, no se pueden definir, decía Aristóteles; tampoco son definibles los individuos.

Pero entre los géneros supremos del ser y los individuos hay una amplia gama de conceptos, como los términos habituales de las proposiciones, que sí se pueden definir bajo las exigencias aristotélicas. Es posible definir, por ejemplo, hombre, ateniense, mortal...

La definición esencial o científica de esos conceptos o términos se hace dando el género próximo y la diferencia específica de lo definido. Sirva un ejemplo: la definición esencial de hombre se expresaría citando su género próximo (el hombre pertenece al género animal) y la característica específica que le distingue de los restantes animales (la racionalidad). El concepto hombre quedaría definido esencialmente al decir que es un “animal racional”.

Explicación de la naturaleza (*physis*). La ciencia física

Cuando Aristóteles denominaba filosofía primera a la ciencia que estudia el ser en general, estaba sugiriendo que existen otras ciencias o filosofías que se ocupan de algún tipo de seres concretos o de alguna modalidad del ser, y que para esas ciencias cabría el nombre de filosofías segundas.

Sería el caso, por ejemplo, de la biología, cuyo objeto es el ser vivo. Y también es el caso, que nos interesa ahora, de la física, ciencia que estudia las sustancias móviles de la naturaleza.

El término “naturaleza” (*physis*) es polisémico² en Aristóteles. A veces significa la totalidad de los seres naturales, y se muestra equivalente a universo. En otras oportunidades designa el principio intrínseco que hace a los seres actuar (moverse) de acuerdo con sus características esenciales para alcanzar la perfección que les corresponda.

Los seres individuales y concretos, las sustancias primeras, tienen en ellos mismos el origen o causa de sus movimientos o cambios, y por eso Aristóteles los llama seres naturales. Lo propio de los seres naturales es que están sometidos a cambios o movimientos de diverso tipo. En efecto, el significado más propio de naturaleza en nuestro autor es el de “principio intrínseco del movimiento o cambio de actividad de los seres”.

El crecimiento de un ser vivo es un ejemplo de movimiento o cambio de un ser natural, porque surge del propio ser. Hay otros seres que también cambian, pero los cambios no se originan en ellos mismos sino que los reciben de afuera (cambio extrínseco), como le ocurre a un pedazo de madera que arde por acción del fuego, o a

2 Esto quiere decir que posee una pluralidad de significados.

un árbol talado con el que se construye un mueble. Por carecer de movimiento intrínseco, la madera quemada y el árbol convertido en tablero de una mesa no son propiamente seres naturales, sino artificiales.

De estos seres naturales estudiados por la física, ya sabemos que son sustancias primeras en las que se presentan accidentes; que cada uno de esos seres está compuesto de materia y forma, y que la forma es la que hace a un ser el hecho de ser ese y no otro (le da su esencia).

Ahora es posible añadir que son dinámicos, que están sometidos a procesos de desarrollo, a cambios o movimientos.

Justificación del movimiento

El carácter eterno, finito, cerrado, esférico y geocéntrico del mundo del tiempo de Aristóteles, está determinado por el movimiento. Él interpretó el movimiento como “el paso de la potencia al acto” o “el acto de lo que está en potencia en tanto está en potencia”, es decir, como un proceso que realizan aquellos seres que tienen la posibilidad de llegar a ser algo que aún no son, y que siempre tienden a un fin: alcanzar su perfección.

Entonces, para Aristóteles, y como lo atestiguan los sentidos, es evidente que en la naturaleza ocurren cambios o movimientos. Pero la física tiene que explicar qué cambia y cómo es posible que haya cambios.

Otros filósofos anteriores se habían topado ya con el problema del movimiento y le dieron soluciones diferentes a la aristotélica. Parménides negó simplemente la posibilidad del movimiento.

Platón intentó una solución con su teoría dualista: hay cambios en el mundo sensible, pero los seres del mundo inteligible no cambian.

La justificación del estagirita la conocemos por su metafísica. Consiste en diferenciar dos maneras de ser, ser en acto y ser en potencia, sin aceptar la distinción y oposición de Parménides entre ser y no-ser o la nada.

Toda substancia natural es algo en acto (tiene un determinado nivel de ser o perfección): la semilla es semilla en acto, pero tiene también posibilidades de adquirir otras perfecciones o maneras de ser que aún no posee (cada una de esas posibilidades se denomina ser en potencia): la semilla tiene la posibilidad, en potencia, de ser árbol, y cuando alcance ese desarrollo, lo que era árbol en potencia será árbol en acto. Mover o cambiar equivale, pues, a ir actualizando potencias, cosas que realizan los seres naturales.

Aristóteles rechazó la argumentación de Parménides distinguiendo dos sentidos de ser y no-ser, no considerándolos unívocos. Escribió que hay cosas que ni son algo ni podrán llegar a serlo: una semilla de trigo, por ejemplo, no es hombre ni podrá llegar a serlo; en cambio, un niño no es adulto pero puede llegar a serlo. Son dos maneras de ser, y el movimiento o cambio es posible en cuanto pasa de ser en potencia a ser en acto.

Clases de movimientos

Una vez justificado el movimiento, Aristóteles se impuso la tarea de clasificar las diversas modalidades del mismo. Una primera clasificación general consistió en distinguir entre movimiento o cambio sustancial y accidental.

El cambio substancial existe cuando una cosa pasa a ser otra de distinta especie, como ocurre con la madera cuando llega a ser ceniza. En este tipo de cambios, como en todos, hay algo que permanece (la llamada materia primera), pero la forma de la substancia es sustituida por otra.

La generación y la corrupción, el nacimiento y la muerte, serían cambios substanciales.

El cambio accidental supone una transformación de alguna cualidad de la substancia, pero manteniendo la forma substancial: el cambio de color de una fruta, por ejemplo. En los cambios accidentales cambian los accidentes pero permanece la substancia.



Las causas

Si se quiere una explicación completa sobre por qué ocurre un cambio o movimiento hay que conocer las causas que intervienen en su producción.

Causa material

Responde a aquello de lo que está hecho algo.

¿De qué está hecho?

De bronce.





Causa formal

Se refiere a lo esencial, el modelo, el diseño, la forma.

¿Qué es?

La cabeza de Zeus.

Causa eficiente

Informa sobre el agente responsable del cambio.

¿Quién o qué lo produce?

El escultor.



Causa final

Responde a la pregunta sobre la meta u objetivo de algo.

¿Para qué?

Para adorar a Zeus.

Aristóteles consideró que hay cuatro tipos de causas. Para acercarnos a una primera idea de las mismas, supongamos que una ciudad encarga a un escultor un busto de bronce de Zeus. En el proceso que ha hecho posible la escultura han intervenido cuatro causas: una materia, el bronce (causa material), que un escultor (causa eficiente) fue cincelandando hasta labrar la forma del dios

(causa formal) para expresar a Zeus la devoción de sus ciudadanos (causa final).

La materia y la forma son las causas intrínsecas, porque intervienen en la generación de un ser natural desde el propio ser o substancia que cambia, no desde fuera de ella. La causa material es la materia de la que algo está constituido; en cuanto es materia, es potencia o posibilidad de llegar a constituir una substancia.

La causa material es requisito necesario pero pasivo en la constitución de un ser; el elemento activo y determinante de la clase de ser es la causa formal, que actualiza la potencia de la causa material y hace que el ser formado por ambas sea un ser determinado: árbol, mesa, hombre, etc.

Las causas material y formal son inseparables realmente en los seres naturales. Pero mientras la materia es concebida como indeterminación, como mera posibilidad de recibir formas, la forma es la que determina al ser y lo define.

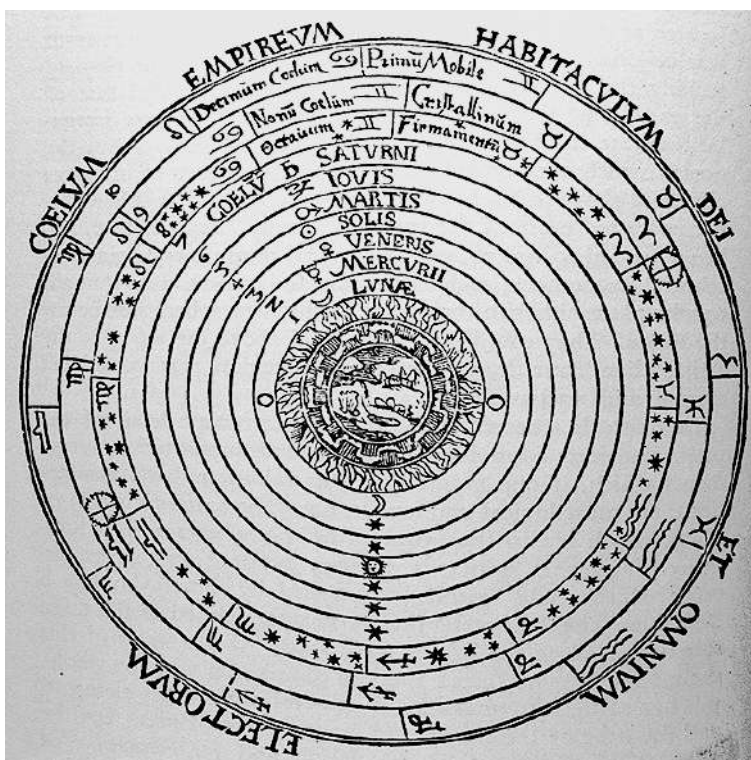
En las formas aristotélicas, que son la esencia de los seres sensibles, se encuentra la herencia de las ideas platónicas. Realizan, en efecto, el mismo papel: hacen que un ser natural sea hombre o caballo, por ejemplo. Con la diferencia de que en Aristóteles las formas no están separadas de los seres naturales, sino unidas a la materia.

En la generación de los vivientes, unos seres vivos engendran a otros y logran perpetuar la especie (eternamente, pensaba Aristóteles). En la actividad reproductora queda de manifiesto cómo en las substancias vivas hay un principio intrínseco o naturaleza que las impulsa a actualizar posibilidades (movimientos

o cambios). Impulsado por su naturaleza, el progenitor (agente) da la forma al nuevo ser para perpetuar (finalidad) la especie.

La meta última de los procesos o cambios naturales, su causa final, es lograr la forma o perfección propia de cada ser natural. Como esa forma o perfección a la que tienden todos los cambios está en la propia naturaleza, la visión de Aristóteles resulta ser finalista o teleológica, pero un finalismo inmanente y no tendente a metas supranaturales, como sostenía Platón.

Cosmología



La concepción aristotélica del cosmos era geocéntrica y geoestática: el mundo es eterno, esférico, espacialmente finito, con la Tierra inmóvil ocupando su centro. Alrededor de la Tierra, las esferas describían órbitas circulares y concéntricas. En esas esferas se situaban los planetas: la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno.

Cerrando el mundo, físico, finito y único, está la esfera de las estrellas fijas, límite espacial del universo.

En este cosmos el estagirita distinguió dos regiones diferenciadas: el mundo sublunar y el mundo supralunar o celeste. Ambas regiones tenían para él composición y movimientos distintos, aunque, a su juicio, todo el universo aspira teleológicamente a una forma o acto puro (Dios) cuya única relación con el mundo es ser su primer motor o motor inmóvil, y constituye así la primera causa de todo el movimiento.

En el mundo sublunar admitía Aristóteles todas las formas de movimiento (menos el circular), con predominancia de los cambios substanciales. Las sustancias de la región sublunar, generables y corruptibles, las supuso compuestas de una mezcla de los cuatro elementos: aire, agua, tierra y fuego, que podían transformarse recíprocamente.

En la región supralunar (el ámbito que abarca desde la Luna hasta la esfera de las estrellas fijas), las esferas y los astros estaban compuestos por un quinto elemento, el éter, materia sutil que solo sufre cambio local circular, el más perfecto para los griegos. Los astros, por tanto, eran materiales, pero incorruptibles, porque su elemento compositivo lo era.

Al afirmar la diferente composición de los seres de ambas regiones y los distintos movimientos posibles, Aristóteles tuvo que defender la necesidad de leyes físicas diferenciadas para las dos regiones, unas del ámbito sublunar y otras del supralunar.

Esta concepción dividida del universo se mantendrá básicamente en vigor hasta el nacimiento de la ciencia moderna, entre los siglos XVI y XVII.

El movimiento de las esferas y de los cuerpos celestes, que luego se transmitía a la región sublunar creando los días, las noches y las estaciones, era causado por un primer motor al que no movía ningún otro.

Ese primer motor, denominado a veces *Theos* (Dios), era un acto puro, forma sin materia estudiada por la ciencia llamada teología.

En realidad esa substancia divina no forma parte del universo físico; no es espacial, por supuesto, ni mantiene relación alguna con el mundo después de haber impulsado originariamente su movimiento.

El primer motor

- La concepción de la causalidad eficiente hace necesaria la existencia de un primer motor, que no ha pasado de la potencia al acto (es acto puro e inmutable) como principio del movimiento. Dios es “lo que mueve sin ser movido”.
- Al ser acto puro, el primer motor es inmóvil, por lo tanto está fuera de la naturaleza. No tiene materia y es pura actividad: conocimiento del conocimiento (*gnoesis gnoeseos*).

- El dios aristotélico no es el creador del mundo, sino su causa eficiente. Los objetos de la mecánica celeste están incrustados en esferas que dan vueltas alrededor de la Tierra.

Antropología, conocimiento y teoría moral

Para Aristóteles el alma y el cuerpo son un solo compuesto que forman al hombre. Hay hombre porque hay cuerpo y alma, el hombre no es ni lo uno ni lo otro separado, sino unido.

El compuesto humano

Como cualquier otro ser vivo, cada ser humano era para Aristóteles una substancia natural y, en consecuencia, un compuesto de materia (cuerpo organizado que tiene vida en potencia) y de forma (alma, que actualiza esa potencia del cuerpo y hace vivir al compuesto).

El alma, de acuerdo con la teoría hilemórfica, es inseparable del cuerpo, con el que constituye una única realidad substancial. En el ser humano el alma es el principio intrínseco que le impulsa a actualizar las posibilidades (potencias) que corresponden a la forma o esencia humana.

El alma es, pues, principio vital. Todo lo vivo (plantas, animales, humanos) tiene alma y, en general, todo ser natural presenta tendencias que le son consubstanciales. Nada natural es inerte para Aristóteles.

¿Qué tendencias alberga y tiende a actualizar el alma humana? Aristóteles vio en ella una síntesis de las tres funciones que se dan en

las tres clases de alma de los seres vivos: nutritivas (propias del alma de los vegetales); sensitivas (propias de los animales irracionales), y pensantes, exclusivas del alma racional humana.

El conocimiento y sus clases

En el alma (*psyche*) del ser humano radica la fuente de su curiosidad, su deseo de saber. De las tres tendencias que el alma humana sintetiza, nos interesan las sensitivas (que compartimos con los animales no racionales) y las específicamente humanas o racionales. Y de ambas tendencias hay que analizar aquello que nos anima a conocer.

Como animales, los humanos disponemos de órganos de conocimientos, los sentidos, a través de los cuales captamos las formas sensibles de los objetos. Los sentidos están en potencia, es decir, son capaces de recibir sensaciones, pero esa potencia no se actualiza hasta que ellos entran en contacto con los objetos sensibles.

Al ocurrir el contacto, esa posibilidad de conocer pasa a acto de conocimiento que, lógicamente, se denomina conocimiento sensible o sensación. Y de la sensación proceden: la fantasía, que produce las imágenes de los objetos; la memoria, que almacena en la mente esas imágenes, y la experiencia, que surge por acumulación de hechos recordados.

Pero el alma humana aspira a otro conocimiento superior al sensible. El conocimiento sensible, es siempre conocimiento de algo particular; todo lo más, llega a ser experiencia, pero la experiencia es un conocimiento que ignora el porqué (las causas).

El conocimiento por causas ofrece otro saber, la ciencia, que llega a ser conocimiento de lo universal o general y de lo necesario y no meramente posible.

Aristóteles explicó que ese conocimiento superior, como en el caso del conocimiento sensible, se conseguía mediante los conceptos de ser en potencia y ser en acto.

El alma humana tiene la capacidad (está en potencia) de conocer lo universal, las esencias, sustancias segundas o formas. Estas formas, como sabemos, no existen separadas de las sustancias primeras, sino en ellas, en la materia.

Y el alma, que dispone del órgano adecuado para conocerlas, el entendimiento o *nous*, tampoco existe separada del cuerpo, y no puede conocer sin su ayuda, en consecuencia, al conocimiento sensible, pues nada hay en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos.

Desde esa posición empirista, el problema consiste en que el entendimiento debe captar lo universal desde lo sensible particular.

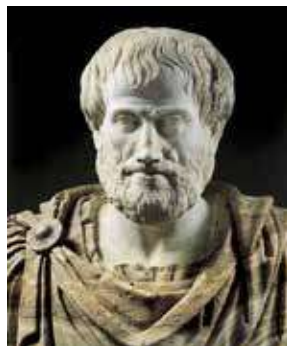
El entendimiento tiene en potencia la capacidad de recibir las formas o esencias, y a esa capacidad pasiva la denomina Aristóteles “entendimiento posible” o paciente. Las formas o esencias que ese entendimiento puede recibir existen también en potencia en las sensaciones, y hace falta algo que traduzca en acto esa doble potencialidad.

A la actividad que desmaterializa las imágenes del conocimiento sensible, que descubre la forma o lo universal y que lo conoce, nuestro filósofo la denominó como “entendimiento agente”.

El proceso de extracción de lo general desde de lo particular o sensible es conocido como abstracción.

La felicidad y las virtudes: teoría moral

*La felicidad se encuentra
en el centro exacto
de dos extremos.*
ARISTÓTELES



Además de la tendencia a conocer, hay en el alma del hombre otra pretensión que satisfacer: saber qué hacer, qué acciones elegir y desarrollar para alcanzar el fin último al que aspiran los humanos: ser felices.

Satisfacer esta tendencia requiere un tipo de saber práctico encaminado a tener una “vida buena”. Este saber o ciencia práctica es la ética o teoría moral, y el mismo tendrá que ser continuado y complementado con otra ciencia práctica, la política.

Aristóteles admite que en el alma humana radican muchas tendencias. Cumplir con esas tendencias significa alcanzar fines, que siempre suponen lograr algo bueno.

Pero no todos los fines perseguidos por los hombres tienen la misma importancia. Dice el estagirita: hay fines que solo son medios

para alcanzar otro fin superior (como ocurre con la riqueza, que es un medio con el que se logran otras cosas); y hay fines últimos, que se buscan por sí mismos (por ejemplo, la salud).

De estos fines o bienes últimos, hay uno supremo, al que todos los demás tienden: la felicidad (*eudaimonía*). Determinar en qué consiste la felicidad es la gran tarea de la ética para Aristóteles.

Satisfacer de modo excelente (con *areté*, que suele traducirse por virtud) las tendencias del alma significa ser virtuoso, tener virtudes. Las virtudes son, pues, instrumentos para la felicidad, por eso son tan importantes en la teoría aristotélica.

Como hay dos clases de tendencias, unas derivadas de la parte no racional del alma y otras de la parte racional, habrá también dos clases de virtudes: éticas o morales y dianoéticas o intelectuales.

Las virtudes, de una u otra clase, son para Aristóteles hábitos, es decir, disposiciones estables y adquiridas por repetición de acciones que nos acercan a la felicidad.

Las virtudes éticas o morales consisten en realizar adecuadamente, como seres racionales, las tendencias irracionales del alma.

Se llaman “éticas” porque perfeccionan el carácter, el modo de ser y de comportarse (*ethos*) y con ello traen su parte de felicidad. Nuestro filósofo definió esta clase de virtud como “una disposición [hábito] para elegir el término medio adecuado a nosotros entre dos extremos, siguiendo el criterio de un hombre prudente” (*Ética a Nicómaco*, II, 1106b).

La virtud está en el medio, equidistante de dos extremos que serían ambos vicios.

Así tenemos que la virtud de la valentía es el hábito de saber elegir la acción que diste por igual de la cobardía y de la temeridad, extremos viciosos.

Son virtudes éticas o morales la templanza, la generosidad, la justicia, la amistad, etc. No obstante, esas virtudes no aportan toda la felicidad posible al ser humano, porque no agotan sus tendencias.

La máxima felicidad se logra con una segunda clase de virtudes, las dianoéticas o intelectuales, porque estas perfeccionan lo racional (el *nous* o intelecto) del alma humana, que es lo propio y exclusivo del hombre.

El hombre más sabio resulta, según Aristóteles, el más feliz.

La cumbre de estas virtudes intelectuales, que son los saberes, está ocupada por la ciencia, la intelección y la sabiduría.

Otras virtudes o excelencias intelectuales, aunque de inferior rango que las anteriores, son el arte (*techne*) y la prudencia (*phrónesis*).

La prudencia reviste una enorme importancia para Aristóteles por su papel imprescindible en las virtudes éticas o morales. Nadie que carezca de prudencia o buen juicio podrá distinguir lo que es la experiencia; por eso Aristóteles la condiciona a la edad: los jóvenes tendrán otras virtudes, pero no pueden ser prudentes.

Tipos de virtudes

- Virtudes intelectuales ► Se presentan cuando hay un funcionamiento excelente de la parte pensante del alma.
- La virtud intelectual más importante es la sabiduría.

- Virtudes morales ► Se presentan cuando funciona bien la parte volitiva o apetitiva. Son hábitos para decidir lo mejor.

La virtud moral más importante es la prudencia.

EL HOMBRE VIRTUOSO ELIGE EL TÉRMINO MEDIO ENTRE DOS EXCESOS.

La teoría aristotélica de las virtudes es, decíamos, una reflexión sobre cómo alcanzar la felicidad. El máximo grado de felicidad lo darían las virtudes más excelsas, y la que más, la sabiduría. Sin embargo, reconoce Aristóteles, esa meta no está al alcance de todos, ni siquiera de la mayoría.

La posesión de esas virtudes intelectuales se ve impedida o dificultada por otras necesidades u ocupaciones que se llevan gran parte del tiempo y de los esfuerzos de los seres humanos: el trabajo, la familia, etc.

En general, concluye el filósofo, la mayoría tiene que conformarse con una felicidad relativa, incompleta. Junto con ello, debemos recordar también que para nuestro autor el camino hacia la felicidad pasa, además, por vivir en una determinada comunidad (*polis*) humana. La ética aristotélica desemboca así en la política, otro saber práctico y superior a la propia ética.

Teoría política

Igual que la Ética, la Política busca el bien del hombre, solo que el bien es ciertamente deseable cuando interesa a un solo individuo, pero se reviste de un carácter más bello y más divino cuando interesa a un pueblo y a un Estado [polis] entero.

ARISTÓTELES

En el tiempo de Aristóteles, las ciudades-estado ya habían entrado en crisis al perder su autonomía por quedar absorbidas y diluidas en el imperio forjado por el macedonio Alejandro Magno. Sin embargo, el estagirita aún creía en las bondades de ese modelo griego de sociedad y estimó posible una polis en que la convivencia humana dispusiera de un ámbito donde la mayoría pudiera dedicarse a las actividades teóricas o contemplativas, como reclama su condición de humanos y su objetivo de felicidad.

La reflexión sobre esa forma de organización social es para él la ciencia política, el saber práctico con el que culmina su reflexión sobre la felicidad humana.

Naturaleza social del ser humano

La reflexión política de Aristóteles estuvo encaminada a lograr una sociedad que orientara sus esfuerzos hacia el bien de todos los ciudadanos. Esa sociedad le pareció posible. De entrada, porque los seres humanos tienen a su favor que son naturalmente sociables, diseñados para convivir.

La sociedad, por tanto, no es un producto convencional, ni el resultado de un pacto o acuerdo para evitar males mayores, como sabemos que defendían algunos sofistas. Solo las bestias, que no pueden vivir en sociedad, y los dioses, que se bastan a sí mismos, no necesitan la sociedad, decía Aristóteles.

**“El Estado es algo producido por la naturaleza,
y el hombre es por naturaleza un animal político”.**

Aristóteles

La prueba de que los humanos tienden por naturaleza a convivir con sus semejantes la encontraba en el *logos*: la naturaleza, que no hace nada en vano, ha dotado al hombre de lenguaje, de palabra inteligente con la cual designar lo bueno y lo justo, que es el fundamento de la sociedad; otros animales disponen de voz (*phoné*) para comunicar estados de placer y de dolor, pero carecen de palabra.

La tendencia natural a convivir la fueron plasmando los hombres en comunidades que satisfacían sus necesidades. Históricamente, la primera comunidad humana fue la familia, orientada a la procreación y a la satisfacción de las necesidades cotidianas.

Aristóteles entendía la familia en sentido amplio, como la comunidad que acoge a padres, hijos, nietos, esclavos e, incluso, animales: era una unidad económica básica. Para el bien de las familias surgió posteriormente una segunda clase de comunidad, la aldea.

Casas, aldeas...

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad [polis], que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien. De modo que toda ciudad es por naturaleza si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin.

ARISTÓTELES

- La comunidad (*koinonía*) más elemental y sencilla es la casa (*oikía*), la unidad familiar (padre de familia, mujer, hijos, esclavos) constituida “para satisfacer las necesidades cotidianas”.
- La incorporación de varias casas forma la aldea (*kome*). Es una agrupación necesaria “para satisfacer las necesidades no cotidianas” (una familia no puede procurarse a sí misma todo lo necesario).

La polis

El hombre tiene otras necesidades que las satisfechas por la familia y la agrupación de familias. Él no solo se agrupa para vivir, sino para vivir bien, es decir, para vivir a plenitud como seres humanos y ese bien máximo que busca, la felicidad, solo puede lograrse en la forma de comunidad más perfecta: la polis, la ciudad-estado de los griegos.

La polis es posterior en su aparición a las otras comunidades, pero es anterior a ellas en cuanto a su importancia, pues proporciona, además del bienestar material, el perfeccionamiento moral de los ciudadanos.

Para Aristóteles, no solo el individuo, sino también la familia y la aldea se subordinan a la polis, como las partes se subordinan al todo, y no tienen sentido en sí mismas, sino en cuanto son fases de convivencia que conducen de manera natural al Estado.

La condición de ciudadano no la disfrutaban todos los habitantes de las polis, pues quedaban excluidos los extranjeros, las

mujeres y los esclavos. Aristóteles sigue la opinión más extendida y la práctica en las ciudades griegas.

El hombre, un “animal político”

- La polis es la sociedad civil perfecta que surgió para satisfacer las necesidades del hombre.
- El hombre necesita de la polis para alcanzar su perfección... el bien y la felicidad.

► Hombre ► Familia ► Aldea ► Polis

Comunidad política

- La comunidad política (polis) tiene por fin “vivir bien”, esto es, según las exigencias de la virtud, principalmente la justicia.
- La polis –el Estado– es la comunidad suprema.
- La polis es la comunidad que incluye dentro de sí a todas las demás comunidades. La asociación política.
- El fin de la polis es el bien supremo.

Esta forma superior de comunidad humana o polis Aristóteles la entendió como un ámbito geográfico, ni demasiado grande (pues eso imposibilitaría o dificultaría la participación, sin la cual no hay ciudadanos), ni demasiado pequeño. Pero, sobre todo, como un ámbito de convivencia cuya finalidad superior sería conseguir el bien común de los ciudadanos.

La polis en la que pensaba Aristóteles es autárquica, es decir, independiente y autosuficiente; si la ciudad pierde esos rasgos, que permiten vivir y pensar libremente, se inicia su destrucción.

“Llamamos ciudadano al que tiene la posibilidad de participar en las deliberaciones, posee la capacidad para juzgar, y, por consiguiente, llamamos ciudad a la unión de ciudadanos capaces también de vivir con autarquía”.

Aristóteles, *Política III*, 1275 b 16-20.

Regímenes políticos

A diferencia de su maestro, Aristóteles no manifestó mayor entusiasmo a favor de una u otra determinada forma de gobierno de la polis.

De entre las más de ciento cincuenta constituciones que llegó a recopilar con la ayuda de sus discípulos del Liceo, extrajo lo mejor para un buen gobierno del Estado. Cualquier sistema político, pensaba, podía resultar bueno si en él se hallaran presentes dos condiciones fundamentales: que tuviera como objetivo el bien común y que gobernara con leyes justas.

Aristóteles, a diferencia también de Platón, no tenía ninguna obsesión por formar una élite de políticos dirigentes. Le parecía realmente importante que, al margen del régimen político – monarquía, aristocracia o democracia– y de quienes fueran sus gobernantes, el Estado contara con las mejores leyes, y las mejores leyes serían las que se acomodaran de manera óptima a las necesidades y peculiaridades de la ciudad.

Es más provechoso ser gobernado por las mejores leyes que por los hombres mejores, pensaba. Estaba propugnando con ello la soberanía de la ley, lo que hoy llamaríamos el estado de derecho.

Lenguaje y leyes

Donde las leyes no gobiernan no hay Estado [polis], puesto que la ley debe gobernar todas las cosas, mientras que los magistrados deben resolver los asuntos particulares.

ARISTÓTELES, *Política*, III, 1287 a 3-4.

Por lo pronto, el Estado más perfecto es evidentemente aquel en que cada ciudadano, sea el que sea, puede, a merced de las leyes, practicar lo mejor posible la virtud y asegurar mejor su felicidad.
ARISTÓTELES, *Política*, Libro IV.

- La sociedad es una gran red de memoria compartida que nos informa (ah, la enorme cuestión de la *paideia*...) y a la que nosotros vamos dando forma. Esa enorme memoria está hecha de lenguaje.
- Solo el *logos* permite diferenciar lo bueno de lo malo, y lo permitido de lo prohibido.

*Los educados difieren de los no educados
tanto como los vivos de los muertos.*

ARISTÓTELES

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Diálogo:

- Ayllón, José R.; Izquierdo, Marcial y Díaz, Carlos (2005): *Historia de la filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona.
- Barnes, Jonathan (1993): *Aristóteles*, Cap. 18, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Camps, Victoria (Ed.) (1999): *Historia de la ética*, V. 1, Nos. 19-21, Editorial Crítica, Barcelona, 136- 202.
- Calvo Martínez, Tomás (2001): *Aristóteles y el aristotelismo*, Cap. V, Ediciones Akal, Madrid.
- Copleston, Frederick (2011): *Historia de la filosofía*, V. 1, Parte IV, Cap. XXXI, Editorial Planeta, Barcelona.
- Ferrater Mora, José (2009): *Diccionario de filosofía*, T. A/D, Editorial Planeta, Barcelona, 223-231.
- Fraile, Guillermo (2005): *Historia de la filosofía*, Cap. XXVII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Goñi Zubieta, Carlos (1996): *Tras las ideas. Compendio de la historia de la filosofía*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.

- Hirschberger, Johannes (2011): *Historia de la filosofía*, V. 1, Herder Editorial, Barcelona, 244-249.
- Kirk, G.S. & Raven, J.E. & Schofiel (2008) *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Editorial Gredos S.A. Madrid
- Lasaga Medina, José (2006): *Historia de la filosofía*, Editorial Espasa Calpe, Madrid.
- Lloyd, Geoffrey (2007): *Aristóteles*, Cap. X, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Mariás, Julián (1961): *Historia de la filosofía*, Cap. 8, *Revista de Occidente*, Madrid, 78-80.
- Pascual Esteban, Antonio; Tirado San Juan, Víctor y Verdú Berganza, Ignacio, *Historia de la filosofía*, Marenostum Editorial, Madrid, 75-77.
- Reale, Giovanni & Antiseri, Dario (2010): *Historia de la filosofía*, V. 1.1, Herder Editorial, Barcelona.
- Warburton, Nigel (2002): *La caverna de Platón*, Cap. II, Editorial Crítica, Barcelona.

Sócrates:

- Copleston, Frederick (2011): *Historia de la filosofía*, Editorial Ariel de Planeta, Barcelona.
- Diálogos, Platón* (2008): Global Ediciones.
- Diógenes Laercio (2008): *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Maxtor, Madrid.
- Ferrater Mora, José (2009): *Diccionario de filosofía*, Planeta, Barcelona.

Fraile, Guillermo (2005): *Historia de la filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Goñi Zubieta, Carlos (2002): *Historia de la filosofía. I. Filosofía Antigua*, Ediciones Palabra, Madrid.

Reale, Giovanni y Dario Antiseri (2010): *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona.

Platón:

Blackburn, Simón (2007) *Historia de la República de Platón*. Random House Mondadori, S.A. Barcelona.

Copleston, Frederick (2011): *Historia de la filosofía*, Planeta, Barcelona.

DIÁLOGOS, Platón (2008) Global Ediciones, S.A. Colombia.

Diógenes Laercio (2008): *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, II, Maxtor, Madrid.

Fraile, Guillermo (2005): *Historia de la filosofía*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Gambra, Rafael (2005): *Historia sencilla de la filosofía*, Rialp, Madrid.

Gilson, Étienne (1979): *El ser y los filósofos*, Ediciones Eunsa, Pamplona.

Goñi Zubieta, Carlos (2002): *Historia de la filosofía. Filosofía antigua*, Ediciones Palabra, Madrid.

Marías, Julián (1961): *Historia de la filosofía*, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid.

Pascual Esteban, Antonio; Tirado San Juan, Víctor Manuel e Ignacio Verdú Berganza (2008): *Historia de la filosofía*, Mare Nostrum Comunicación, Madrid.

Platón (2008): *Diálogos*, Global Ediciones.

Reale, Giovanni y Dario Antiseri (2010): *Historia de la filosofía*, Herder, Barcelona.

Reale, Giovanni (2003) *Por una nueva interpretación de Platón*. Herder Editorial, S.L. Barcelona.

Grube G.M.A. (2010) *El pensamiento de Platón*. Editorial Gredos. Madrid.

Reale, Giovanni (2001) *Platón en búsqueda de la sabiduría secreta*. Empresa Editorial Herder, S.A. Barcelona.

Suárez Pineda, Jesús Alberto (2005) *Platón, un diálogo consigo mismo*. Panorámica Editorial. Ltda. Colombia.

Warburton, Nigel (2002): *La caverna de Platón*, Crítica, Barcelona.

Aristóteles:

Arnau, Juan (2016) *Manual de filosofía portátil*. Ediciones Atalana, S.L. Girona España.

Barnes, Jonathan (1993) *Aristóteles*. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid

Copleston, Frederick (2011): *Historia de la filosofía*, Planeta, Barcelona. T: 1, parte IV.

Lledó, Emilio (2002) *Historia de la ética. Aristóteles y la ética de la "polis"* (Victoria Camp, ed.). Editorial Crítica, S.L. Barcelona.

Lloyd, Geoffrey (2007) *Aristóteles*. Prometeo Libros. Buenos Aires.

Gomperz, Theodor (2005) *Pensadores Griegos*. Herder Editorial, S.L. Barcelona.

Martínez Calvo, Tomás (2001) *Aristóteles y el aristotelismo*. Ediciones Akal, S.A. Madrid. T: III.

Pascual Esteban, Antonio; Tirado San Juan, Víctor Manuel e Ignacio Verdú Berganza (2008): *Historia de la filosofía*, Mare Nostrum Comunicación, Madrid.

Reale, Giovanni (2007) *Introducción a Aristóteles*. Herder Editorial, S.L. Barcelona

Reale, Giovanni (2003) *Guía de lectura de la “metafísica” de Aristóteles*. Herder Editorial, S.L. Barcelona.

Vallejo Campos, Álvaro & Vigo, Alejandro G. (2017) *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*. EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. Pamplona.

BIBLIOTECA PEDRO GRASES

De physis polis: la evolución del pensamiento filosófico griego desde

Tales a Sócrates; Escohotado, Antonio . Barcelona : Anagrama,
1975 .-- 233 p.; 20 cm.

ISBN: 84-339-0034-X Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: D188.E8

Historia de la filosofía griega: (de Sócrates en adelante); De Crescenzo,

Luciano . Barcelona : Seix Barral, 1988 .-- 214 p.; 20 cm.

ISBN: 84-322-4592-5

Filosofía antigua Filosofía griega--Historia

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B188.D5

Vida de Sócrates; Tovar, Antonio . Madrid : Alianza, 1984 .-- 498 p.; 20

cm.

ISBN: 84-206-2397-0

Sócrates, 469-399 A.C.

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B316.T6

Pensamiento de Sócrates; Taylor, A. E. . México : Fondo de Cultura

Económica, 1961 .-- 151 p.; 18 cm.

Sócrates, C. 469-399 a.C.

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B316.T3

Recuerdos de Sócrates. Banquete apología; Jenofonte ; García Bacca,

Juan David . México : Universidad Autónoma de México, 1946

Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana .--
539 p.; 19 cm

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: PA4496.E8R45.1946

De Sócrates a Sartre: historia de la filosofía; Stumpf, Samuel

Enoch --2a ed .-- . Buenos Aires : El Ateneo, 1980

Biblioteca de filosofía .-- xiii, 392 p.; 23 cm

Filosofía--Historia

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B72.S79

La República o el Estado; Platón . Madrid : Espasa-Calpe, 1980

Biblioteca Edaf, 121 .-- 303 p.; 18 cm

ISBN: 84-239-0220-X

Ciencias políticas Utopías

Ubicación física: Sala Científica

Solicite el material por este código: JC71.P6

Obras completas; Platón ; García Bacca, Juan David . Caracas :

Presidencia de la República de Venezuela: Universidad Central de
Venezuela, 1980 .-- 12 v.; 21 cm.

Platón, 428-348 A.C. Sócrates, 470-399 A.C.

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B351.P5

Diálogos socráticos / Platón. Madrid : Salvat Editores. Alianza Editorial,

1972 .-- 143 p.; 19 cm.

Platón

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B362.D5

Teoría platónica del conocimiento: Teeteto y el Sofista: traducción y comentario; Cornford, Francis . Buenos Aires : Paidós, 1982 .-- 299 p.; 23 cm.

ISBN: 84-7509-164-4

Platón, 428--347 A.C. Teeteto--Crítica e interpretación

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B386.A5.C67

Pensamiento de Platón; Chatelet, Francois . Barcelona : Labor, 1973 .--

161 p.; 20 cm.

ISBN: 84-335-1009-6

Platón

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B393.C4

Análisis de las doctrinas de Platón; Crombic, I. M. . Madrid : Alianza, 1988 ; 20 cm.

ISBN: 84-206-2981-2

Platón 428-347 A.C.

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B395.C7

Platón: los seis grandes temas de su filosofía; Gómez Robledo,

Antonio . México : Fondo de Cultura Económica, 1982 .-- 623 p.; 21 cm.

ISBN: 968-16-1071-7

Platón, 428-347 A.C.

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B395.G6.1982

Memoria del logos: estudios sobre el diálogo platónico; Lledó Iñigo,

Emilio . Madrid : Taurus, 1984 .-- 258 p.; 21 cm.

ISBN: 84-306-1250-5

Platón, 428-347 A.C.

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B395.L5

De Tales a Aristóteles; Lloyd, G.E.R. . Buenos Aires : Universitaria, 1977 .-- 229 p.; 18 cm.

Filosofía griega Filósofos griegos

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B175.L56

Metafísica; Aristóteles . Barcelona : Vosgos, 1972 .-- 116 p.; 18 cm.

Metafísica--Obras anteriores a 1800

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B434.A8

Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual; Jaeger,

Werner . México : Fondo de Cultura Económica, 1983 .-- 556 p.; 22 cm

ISBN: 84-375-0237-3

Aristóteles, 384-322 A.C.

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B448.J4

Aristóteles; Brocker, Walter . Santiago de Chile : Universidad de Chile,

1963 .-- 205 p.; 23 cm

Aristóteles 384-322 A.C.

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B481.B76

Filosofía de Aristóteles; Ackrill, J. L. . Caracas : Monte Avila, 1984

Colección Pensamiento Filosófico .-- 289 p.; 17 cm

ISBN: 980-01-0110-1

Aristóteles, 384

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B485.A2

Aristóteles: de la filosofía a la ciencia; Alsina, José . Barcelona :

Montesinos, 1986 .-- 132 p.; il.; 18 cm

ISBN: 84-7639-005-X

Aristóteles, 384-322 A.C.

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B485.A5

La política; Aristóteles . París : Casa Editorial Garnier Hermanos, [19--]

.-- 386 p.; 19 cm.

Filosofía

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B491.P6

Problema del ser en Aristóteles; Aubenque, Pierre . Madrid : Taurus,

1981

Ensayistas, 176 .-- 532 p.; 22 cm

ISBN: 84-306-176-2

Aristóteles--Ontología

Ubicación física: Sala Humanística

Solicite el material por este código: B491.O5.A8

PLA  ÓN
ARIS  ÓTELES

DE LA IDEA DEL BIEN A UNA VIDA BUENA

