

## LA LÓGICA.

Aunque Aristóteles no divide siempre de un mismo modo la filosofía, puede decirse que su división predilecta es la siguiente<sup>2</sup>:

1.) La filosofía teórica<sup>3</sup>, cuya finalidad es alcanzar el conocimiento en cuanto tal y no un objetivo práctico, se divide en a) física o filosofía natural, que estudia las cosas materiales móviles; b) matemática, que estudia las inmóviles pero no separadas (de la materia); c) metafísica, que estudia las realidades separadas de la materia (trascendentes) e inmóviles. (La metafísica incluiría, por tanto, lo que nosotros llamamos teología natural.)<sup>4</sup>

2.) La filosofía práctica (πρακτική) se ocupa principalmente de la ciencia política, pero tiene como disciplinas anejas la estrategia, la economía y la retórica, puesto que los fines a que estas disciplinas se ordenan son subsidiarios y dependientes del de la ciencia política.<sup>5</sup>

3.) La filosofía poética (ποιητική) versa sobre la producción, y no sobre la acción en sí misma, que es el objeto de la filosofía práctica (en el que se incluye la acción ética en su sentido más amplio o político): es, por todos sus aspectos y finalidades, la teoría del arte.<sup>6</sup>

2. La lógica aristotélica recibe a menudo el calificativo de «formal». En la medida en que es un análisis de las formas del pensamiento (de ahí el término «analítica»), resulta apropiada esa caracterización; pero sería gravemente erróneo suponer que para Aristóteles la lógica se ocupase tan exclusivamente de las formas del pensamiento humano que no tuviera conexión ninguna con la realidad exterior a la mente. De hecho, trata él sobre todo de las formas aptas de la demostración, y afirma que la conclusión de una prueba científica proporciona un conocimiento cierto de la realidad. Así, en el silogismo «Todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre; luego Sócrates es mortal», no sólo se da el hecho de que la conclusión está deducida correctamente según las leyes de la lógica: Aristóteles afirma que la conclusión se verifica en la realidad. Presupone, por lo tanto, una teoría realista del conocimiento, y, para él, aun siendo la lógica un análisis de las formas del pensamiento, es análisis de un pensamiento que piensa la realidad, que la reproduce conceptualmente en el

1 Cfr. Tóp., A, 14, 105 b 19 y sig.

2 Cfr. Tóp., Z, 6, 145 a 15 y sig.

3 Cfr. Met., K, 7, 1046 b 1 y sig.

4 Cfr. Met., E, 1, 1026 a 10 y sig.

5 Cfr. Ét. Nic., A, 1, 1094 a 18 y sig.

6 Cfr. Determinando el rango de las distintas ramas de la filosofía según sus objetos, Aristóteles da la

palma a la «teología». Cfr. Met., K, 7, 1064 b 1 y sig. Se ha sostenido que la división tripartita no está

bastante garantizada por las palabras mismas de Aristóteles y que éste concebía la Poética no como una teoría

estético-filosófica, sino sencillamente como un manual práctico.

248

intelecto del hombre y que, en el juicio verdadero, hace afirmaciones acerca de la realidad que se verifican en el mundo exterior. Es un análisis del pensamiento humano en su captación de la realidad, aunque Aristóteles admite sin duda alguna que las cosas no existen siempre en la realidad extramental precisamente como son concebidas por la mente del hombre; por ejemplo, en el caso de los universales.

Se verá esto muy claro en su doctrina de las categorías. Desde el punto de vista lógico, las categorías abarcan todas las maneras que tenemos de pensar las cosas — verbigracia, predicando cualidades de las substancias—, pero, al mismo tiempo, son también los modos como existen en realidad las cosas: éstas son substancias y poseen, de hecho, accidentes. Así, pues, las categorías exigen que se las trate no sólo lógicamente, sino además metafísicamente. No debe compararse, por tanto, la lógica de Aristóteles con la de Kant, puesto que no se propone aislar unas formas a priori del pensamiento que sean aportación de sola la mente en su proceso activo del conocer. Aristóteles no da lugar a que se plantee el «problema crítico»: presupone una epistemología realista y afirma que las categorías del pensamiento, las que expresamos mediante el lenguaje, son también categorías objetivas de la realidad extramental.

3. En las Categorías y en los Tópicos se fija en diez el número de las categorías o predicamentos: οὐσία ο τί ἐστὶ (hombre, caballo); πῶσόν (tres metros de largo); ποῖόν (blanco); πρὸς τί, (doble que...); ποῦ (en el mercado); πότε (el año pasado); κεῖσθαι (yace, está de pie, está sentado); ἔχειν (armado, con sandalias); ποιεῖν (corta); πᾶσχειν (es cortado, o quemado...). En cambio, en los Analíticos posteriores, su número es ocho: el κεῖσθαι situs y el ἔχειν o habitus se engloban en otras categorías<sup>7</sup>. No es verosímil, pues, que Aristóteles considerase definitiva su deducción de las categorías. Sin embargo, tampoco hay motivo para suponer que tuviese la lista de las categorías por una enumeración casual, carente de consistencia sistemática. Al contrario, la lista de las categorías constituye una estructura metódicamente ensamblada, una clasificación de conceptos, una tipificación de las nociones básicas de nuestro conocimiento científico. La palabra κατηγορεῖν quiere decir «atribuir», y en los Tópicos considera Aristóteles las categorías como una clasificación de predicados: las maneras de pensar el ser en cuanto realizado. Por ejemplo, pensamos un objeto, o bien como una substancia o bien como una determinación de alguna substancia, como cayendo bajo una de las nueve categorías que expresan las maneras de pensar en la substancia en cuanto determinada. En las Categorías, Aristóteles considera éstas más bien como la clasificación de los géneros, las especies y los individuos, descendiendo desde los summa genera hasta las entidades individuales. Si examinamos nuestros conceptos, las maneras como nos representamos mentalmente las cosas, hallaremos que tenemos conceptos, por ejemplo, de «cuerpos orgánicos», de «animales» (género subordinado), de «carnero» (una especie animal); pero los cuerpos orgánicos, los animales y el carnero están incluidos en la categoría de substancia. De igual modo, podemos concebir el color en general, el azul en general y el azul de cobalto en particular; pero el color, el azul y el azul de cobalto se incluyen todos ellos en la categoría de la cualidad.

Mas las categorías no son, para Aristóteles, simples modos de representación mental, meros moldes de conceptos, sino que corresponden a los modos del ser tal como se da <sup>7</sup> Cfr., por ej., Ana. Post., A, 22, 83 a 21 y sig., b 15 y sig.

249

éste en la realidad del mundo extramental, y constituyen así el puente entre la lógica y la metafísica (siendo el objeto principal de esta última ciencia la substancia)<sup>8</sup>. Tienen, pues, las categorías un aspecto ontológico, así como tienen un aspecto lógico, y donde más claramente aparece su disposición ordenada y estructural es, tal vez, en el ontológico. Para que el ser exista, ha de existir la substancia: ésta es, como si dijéramos, el punto de partida. Fuera de la mente sólo existen, de hecho, realidades singulares, concretas, y para que lo singular exista de este modo, independientemente, ha de ser una substancia. Pero no puede existir sin más como

substancia: forzoso es que tenga formas accidentales. Por ejemplo, un cisne no puede existir sin ser de algún color, y no puede ser de algún color como no tenga cantidad, extensión. Hemos aquí ya con las tres primeras categorías —substancia, cantidad y cualidad—, que son determinaciones intrínsecas del objeto. Ahora bien, el cisne es idéntico en su naturaleza específica a los demás cisnes, y en cuanto al tamaño es igual o desigual a otras substancias; dicho de otro modo: está en alguna relación con otros objetos. Es más, el cisne, como substancia física, ha de existir en un lugar y en un tiempo determinados, y ha de estar en alguna postura. Añádase, en fin, que las substancias materiales, como quiera que pertenecen a un sistema cósmico, accionan y son accionadas. Resulta, por lo tanto, que algunas de las categorías afectan al objeto considerado en sí, como determinaciones intrínsecas del mismo, mientras que otras le pertenecen sólo como determinaciones extrínsecas, afectándolo únicamente en cuanto que está en relación con otros objetos materiales. Se comprenderá, pues, que aunque el número de las categorías pudiera reducirse, englobando algunas de ellas en otras, no obstante, el principio por el que se las deduce no es en modo alguno un principio elegido al azar.

En los Analíticos posteriores (a propósito de la definición) y en los Tópicos, discute Aristóteles sobre los predicables o las diversas relaciones que los términos universales pueden tener con los sujetos de los que son predicados. Estos predicables son: el género (γένος), la especie (εἶδος), la diferencia (διαφορά), el propio (ἴδιον) y el accidente (συμβεβηκός). En los Tópicos (I, c. 8) basa Aristóteles su división de los predicables en las relaciones entre el sujeto y el predicado. Así, cuando el predicado se coextiende con el sujeto nos da, o bien la esencia del sujeto o bien una propiedad de éste; mientras que, si no se coextiende con el sujeto, o bien forma parte de los atributos comprendidos en la definición del sujeto (cuando se trata del género o de la diferencia) o bien no forma parte de ellos (en cuyo caso se tratará de un accidente).

Las definiciones esenciales son definiciones estrictas, por el género y la diferencia, y Aristóteles consideraba que la definición implica un proceso de división hasta llegar a las infimae species (cf. Platón)<sup>9</sup>. Pero conviene recordar que Aristóteles, sabiendo que no siempre podemos alcanzar una definición esencial o real, se conformaba en parte con las definiciones nominales o descriptivas<sup>10</sup>, aunque sin apreciarlas gran cosa, puesto que sólo a las esenciales las consideraba verdaderamente dignas del nombre de definiciones. La distinción es, con todo, importante, ya que, en realidad, hemos de contentarnos, por lo que toca a los objetos naturales que estudia la ciencia física, con definiciones distintivas o caracterizadoras, las cuales, si bien se aproximan más a la

8 Met., 1017 a 23-4: ὅσαχὼς γὰρ λέγεται, τοστανχῶς τό εἶναι σημαίνδι.

9 Anal. Post., B 13.

10 Anal. Post., B 8 y 10.

250

ideal que la definición aristotélica nominal o descriptiva, tampoco llegan a alcanzarla de hecho.

(Algunos autores han recalcado lo que influye en la filosofía el lenguaje. Por ejemplo, como al hablar de la rosa solemos calificarla de roja (y estas costumbres son necesarias para la vida y la comunicación social), propendemos naturalmente a pensar que en el orden de las realidades objetivas existe una cualidad o accidente, la «rojez», que es inherente a una cosa o substancia: a la rosa. De este modo, las categorías de substancia y accidente pueden relacionarse con la influencia de las palabras, del lenguaje. Pero no se olvide que el lenguaje sigue al pensamiento, se construye como expresión del pensamiento, y esto es especialmente verdad tratándose

del lenguaje filosófico. Cuando Aristóteles fijó los modos con que la mente piensa las cosas, es indudable que no podía prescindir del lenguaje como instrumento del discurso; pero el lenguaje sigue al pensamiento y éste sigue a las cosas. El lenguaje no es una construcción a priori.)

4. El conocimiento científico por excelencia consiste, para Aristóteles, 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 podría ser distinto del que es»<sup>11</sup>.

Pero, aunque desde el punto de vista lógico las premisas son anteriores a la conclusión, Aristóteles reconoce sin ambages que hay diferencia entre la prioridad lógica o prioridad in se y la prioridad epistemológica o quoad nos. Afirma explícitamente que «las expresiones "primero" y "mejor conocido" son ambiguas, pues hay diferencia entre lo que es primero y mejor conocido en el orden del ser y lo que es primero para el hombre y mejor conocido por éste. Quiero decir que los objetos más próximos a los sentidos son primeros y mejor conocidos para el hombre; pero, de suyo, los objetos primeros y mejor conocidos son los más alejados de los sentidos»<sup>12</sup>. En otras

palabras, nuestro conocimiento parte de los sentidos, esto es, de lo particular y concreto, y asciende después a lo general y universal. «Así, está claro que llegamos a conocer las premisas primeras por inducción; pues el método por el que la percepción sensible establece el universal es inductivo»<sup>13</sup>. Aristóteles se ve, por ende, compelido a tratar no sólo de la deducción, sino también de la inducción. Por ejemplo, en el silogismo citado más arriba, la premisa mayor «Todos los hombres son mortales» se basa en la percepción sensible, y Aristóteles tiene que justificar ésta y, además, la memoria, puesto que ambas entran en juego. De aquí su doctrina de que los sentidos, en cuanto tales, nunca yerran: solamente el juicio es verdadero o falso.

De esta suerte, si un enfermo en un ataque de delirium tremens «ve» ratas de color de rosa, sus sentidos no yerran, de suyo, sino que el error se produce al juzgar el paciente que las ratas de color de rosa están «allí fuera», como objetos existentes en la realidad extramental. Similarmente, el sol parece más pequeño que la tierra, mas esto no es un error de los sentidos: a decir verdad, los sentidos errarían si el sol pareciera más

<sup>11</sup> Anal. Post., I 2, 71 b.

<sup>12</sup> Anal. Post., 71 b-72 a.

<sup>13</sup> Anal. Post., II 19, 100 b.

251

grande que la tierra. El error surge cuando, por falta de conocimientos astronómicos, juzga alguien que el sol es en realidad más pequeño que la tierra.

5. Por lo tanto, en los Analíticos, Aristóteles se ocupa, no sólo de las pruebas científicas, de la demostración o la deducción, sino también de la inducción (ἐπαγωγή). La inducción científica significa para él la inducción completa, y dice expresamente: «La inducción procede mediante una enumeración de todos los casos»<sup>14</sup>. La inducción incompleta le es útil sobre todo al orador. Aristóteles se sirvió del experimento, pero no elaboró una metodología científica de la inducción ni del empleo de la hipótesis. Aun admitiendo que «el silogismo inductivo nos resulta más claro»<sup>15</sup>, su ideal sigue siendo la deducción, la demostración silogística. Su análisis del proceso deductivo es de muy alto nivel y muy completo; pero no se puede decir que hiciera otro tanto con la inducción. Esto era, sin duda, lo más natural en el mundo

antiguo, donde las matemáticas alcanzaron un desarrollo mucho mayor que las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, después de haber establecido que la percepción sensible en cuanto tal no puede llegar al universal, indica Aristóteles que podemos observar grupos de objetos singulares o la frecuencia con que se repite un suceso, y así, valiéndonos del raciocinio abstracto llegar a conocer una esencia o principio universal.<sup>16</sup>

6. En los Analíticos primeros investiga Aristóteles las formas de la inferencia, y define el silogismo como «un razonamiento en el que, establecidas algunas cosas, síguese necesariamente otra distinta de ellas, por el mero hecho de estar ellas establecidas»<sup>17</sup>. Estudia luego las tres figuras del silogismo, etcétera:

1.) El término medio es el sujeto de una premisa y el predicado de la otra. Así: M es P, S es M, por consiguiente S es P. Todo animal es substancia; todo hombre es animal; por consiguiente, todo hombre es substancia.

2.) El término medio es predicado en las dos premisas: P es M, S no es P, por consiguiente S no es P. Todo hombre es risible [o puede reír]; ningún caballo es risible; por consiguiente, ningún caballo es hombre.

3.) El término medio es sujeto en las dos premisas: M es P, M es S, por consiguiente S es P. Todo hombre es risible; todo hombre es animal; por consiguiente, algún animal es risible.

En los Tópicos<sup>18</sup> distingue Aristóteles el razonamiento demostrativo (es decir, «aquel cuyas premisas son verdaderas y primeras o tales que nuestro conocimiento de ellas procede de premisas que son primeras y verdaderas») del razonamiento dialéctico (es decir, «a partir de opiniones generalmente aceptadas», o sea, «por todos, o por la mayoría, o por los más notables e ilustrados»). Añade una tercera clase de razonamiento, el erístico o «contencioso» (que «parte de opiniones que parecen generalmente aceptadas pero no lo están en realidad»). Este tercer tipo de razonamiento lo estudia Aristóteles con detención en su tratado sobre las Argumentaciones sofisticas (Σοφιστικοί λόγοι), donde examina, clasifica y refuta las

14 Anal. Priora, II 23, 68 b.

15 Anal. Priora, II 23, 68 b.

16 Anal. Post., I, 31.

17 Anal. Priora, I, 1, 24 b.

18 I, 100 ab.

252

diversas clases de falacias.

7. Aristóteles vio certeramente que las premisas que se utilizan en la deducción han de ser probadas también ellas mismas; mas, por otra parte, si todo principio necesita prueba, nos encontraremos metidos en un proceso infinito y nada se podrá probar nunca. Comprendiéndolo así, sostuvo que hay ciertos principios que son conocidos intuitiva e inmediatamente y no necesitan demostración.<sup>19</sup> El más profundo de tales principios es el principio de contradicción. Estos principios no pueden probarse. Por ejemplo, la forma lógica del principio de contradicción —«De dos proposiciones, una de

las cuales afirma algo y la otra lo niega, tiene que ser una verdadera y falsa la otra»— no es ninguna prueba del principio en su forma metafísica. Por ejemplo: «La misma cosa no puede atribuirse y no atribuirse a la vez y bajo el mismo aspecto al mismo sujeto.» Simplemente denota el hecho de que nadie que piense puede poner en cuestión el principio que constituye la base de todo pensar y se ha de presuponer necesariamente.<sup>20</sup>

Tenemos, pues: 1.) los primeros principios, percibidos por el νοῦς; 2.) lo que de esos principios deriva de un modo necesario y es objeto de la ἐπιστήμη, y 3.) lo que por ser contingente podría ser de otra manera y está sometido a la δόξα. Pero Aristóteles vio que la premisa mayor de un silogismo, por ejemplo, «Todos los hombres son mortales», no puede derivarse inmediatamente de los primeros principios, sino que depende también de la inducción. Ello implica una teoría realista de los universales, y Aristóteles declara que la inducción muestra el universal como contenido implícitamente en el particular conocido con nitidez<sup>21</sup>.

8. En una obra como la presente no se echará de menos una exposición detallada, con su correspondiente discusión, de la lógica aristotélica, pero lo que sí es imprescindible ponderar es la grandísima aportación con que contribuyó Aristóteles al desarrollo del pensamiento humano en este campo de la ciencia, sobre todo en lo tocante al silogismo. Es muy cierto que en la Academia se practicaron el análisis y la división en conexión con la teoría de las Formas (piénsese en las discusiones del Sofista); pero Aristóteles fue quien primero dio cuerpo a la lógica («Analítica») como ciencia autónoma, y quien primero descubrió, aisló y analizó la forma fundamental de la inferencia, a saber, el silogismo. Es éste uno de sus logros más duraderos, y aunque hubiese sido su único acierto positivo, bastaría para perpetuar su memoria. No puede decirse que Aristóteles hiciera un análisis completo de todos los procesos deductivos, pues el silogismo clásico supone: 1.) tres proposiciones, cada una en forma de sujeto y predicado; 2.) tres términos, de los que cada proposición toma su sujeto y su predicado y que, según su situación, determinan los casos en que dos de las proposiciones implican la tercera, en virtud ya sea a.) de sola la forma lógica, ya sea b.) de alguna aneja afirmación de existencia, como sucede en el silogismo de la forma Darapti. Aristóteles no tuvo en cuenta, por ejemplo, otra forma de razonamiento de la que trata el cardenal Newman en su Grammar of Assent, a saber, cuando se sacan conclusiones, no a partir de unas proposiciones dadas, sino a partir de determinados hechos concretos. La mente considera esos hechos y, después de enjuiciarlos críticamente, infiere una consecuencia que no se enuncia en una proposición general

19 Cfr. Anal. Post., I, 3, 72 b.

20 Cfr. Met., 1005 b 35 y sig.

21 Anal. Post., A 1, 71 a.

253

(como en la inducción propiamente dicha), sino que es de carácter particular, como, por ejemplo: «El acusado es inocente». Claro que aquí se sobreentienden varias proposiciones generales (por ejemplo, una evidencia de cierto tipo es compatible o incompatible con la inocencia de un acusado), pero el entendimiento se aplica, más que a deducir las consecuencias implícitas en las proposiciones presupuestas, a deducir las que se siguen de un número determinado de hechos concretos. Santo Tomás de Aquino reconoció este tipo de razonamiento y lo atribuyó a la vis cogitativa, llamada también ratio particularis.<sup>22</sup> Por lo demás, ni siquiera a propósito de la forma de inferencia que él analizó se planteó Aristóteles la cuestión de si los principios generales de los que partía eran simplemente principios formales o tenían sentido ontológico. La mayoría de las veces parece dar esto último por supuesto. Pero sería absurdo criticar a Aristóteles porque no hizo un estudio completo de todas las formas del razonamiento y no planteó ni resolvió todas las cuestiones que se pueden plantear acerca de las formas del pensamiento humano: la tarea que él se propuso llevar a cabo la cumplió muy bien, y el conjunto de sus tratados lógicos (denominado posteriormente Organon) constituye una obra maestra de la inteligencia

humana. Podemos estar seguros de que no le faltaba razón a Aristóteles para presentarse como un adelantado o precursor en el terreno de los análisis y sistematizaciones de la lógica. Al final del *De sophisticis elenchis* hace notar que mientras que en materia de retórica, por ejemplo, han sido muchas las cosas dichas por otros antes que por él, no sabe en cambio de ninguna obra anterior a la suya que trate del razonamiento y que le haya podido servir de base para componer ésta se vio obligado a roturar un terreno prácticamente virgen. Con anterioridad a él, nadie había analizado sistemáticamente el proceso mental del raciocinio. Los maestros de retórica habían dado a sus discípulos una enseñanza empírica, a base de ejercitarles en «argumentaciones controvertibles», pero nunca habían elaborado una metodología científica ni habían expuesto el tema de un modo sistemático: Aristóteles tuvo que empezar él mismo desde el principio, así que su reivindicación de prioridad, tal como aparece en el *De sophisticis elenchis* es justa, sin duda, por lo que respecta al descubrimiento y al análisis del silogismo en general.

Se oye decir, a veces, que los modernos estudios de lógica han quitado ya todo valor a la lógica aristotélica tradicional, algo así como si ahora se pudiese relegar la lógica tradicional al almacén de las piezas de museo únicamente interesantes para la historia de la filosofía. Por otro lado, quienes han sido formados en la tradición aristotélica propenden quizás a manifestarse exageradamente leales a esta tradición combatiendo, por ejemplo, la moderna lógica simbólica. Ambos extremismos carecen, en realidad, de fundamento, y es preciso adoptar, más bien, una actitud sana y equilibrada, que reconozca sinceramente, por una parte, lo incompleto de la lógica aristotélica y, por otra, el valor de la lógica moderna, pero que, al mismo tiempo, rehúse desacreditar la lógica aristotélica porque no abarcara todos los dominios de la lógica. Esta actitud sana y equilibrada es la que mantienen cuantos han profundizado en el estudio de la lógica: conviene insistir en ello, para que nadie piense que son sólo los filósofos escolásticos quienes, hablando pro domo sua, dan todavía algún valor a la lógica de Aristóteles. Así, aún afirmando, y con razón, que «ya no se le puede considerar como constituyendo el total de la deducción», Susan Stebbing admite que 22 Ia, 78, 4. Cfr. Iia Iiae, 2, 1.

254

«el silogismo tradicional conserva su valor»<sup>23</sup>, y Heinrich Scholz declara: «El *Organon* aristotélico sigue siendo todavía hoy la más bella e instructiva introducción a la lógica de cuantas han sido escritas por el hombre»<sup>24</sup>. La moderna lógica simbólica puede ser una adición, y una adición muy valiosa, a la lógica de Aristóteles, pero no debe verse aquélla como un conjunto completamente opuesto a ésta: la moderna se diferencia de la lógica no simbólica por su más alto grado de simbolización, por ejemplo, por la idea de la funcionalidad proposicional.

9. Esta exposición, forzosamente breve y resumida, de la lógica aristotélica será provechoso que la concluyamos con un sumario de algunos temas característicos tratados en el *Organon*, sumario que patentizará la gran amplitud del campo de los análisis lógicos realizados por el Estagirita. En las *Categorías*, estudia Aristóteles la gama de variabilidad del sujeto y del predicado; en el *De interpretatione*, la de la oposición entre las proposiciones modales y asertóricas, lo cual le lleva a una interesante discusión sobre «el tercero excluido», en los capítulos 7 y 10. En el libro primero de los *Primeros Analíticos* estudia la conversión de las proposiciones puras y de las proposiciones necesarias y contingentes, analiza las tres figuras del silogismo y da las reglas a que hay que atenerse para construir o hallar silogismos concluyentes, por ejemplo, la inferencia oblicua (Cáp. 36), la negación (Cáp. XLVI), las pruebas por

impossibile y ex hypothesi (caps. XXIII y XLIV). En el libro segundo se ocupa Aristóteles del reparto de la verdad y del error entre las premisas y la conclusión, de los defectos del silogismo, de la inducción (entendiéndola, en un sentido restringido, como la «enumeración de todos los casos») (Cáp. XXIII), del entimema, etcétera. El primer libro de los Segundos Analíticos trata de la estructura de una ciencia deductiva y de su punto de partida lógico, de la unidad, de la diversidad, de la distinción y de la ordenación lógica de las ciencias, de la ignorancia, del error y de la no validez; el segundo libro versa sobre las definiciones, esencial y nominal, sobre la diferencia entre la definición y la denominación, sobre la «indemostrabilidad» de la naturaleza esencial, la manera como se adquiere el conocimiento de las verdades básicas, etc. Los Tópicos se ocupan de los predicables, de la definición, de la técnica de la prueba o la práctica de la dialéctica; el tratado de las Argumentaciones sofisticas clasifica las falacias y las resuelve.

23 Susan Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, p. 102 (London, 1933).

24 *Geschichte der Logik*, p. 27 (Berlín, 1931).

## CAPÍTULO XXIX

### LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

1. «Todos los hombres, por naturaleza, desean saber»<sup>1</sup>. Así, con esta frase optimista, comienza Aristóteles la *Metafísica*, libro, o más bien serie de disertaciones, de difícil lectura (el filósofo árabe Avicena decía haber leído cuarenta veces la *Metafísica* de Aristóteles sin entenderla), pero que es de la mayor importancia para la comprensión de la filosofía del Estagirita y que ha ejercido enorme influencia en todo el pensamiento europeo ulterior<sup>2</sup>. Sin embargo, aunque todo los hombres desean saber, hay diferentes grados del saber. Por ejemplo, el hombre meramente experimentado, como Aristóteles dice, puede «saber» que cierta medicina le ha sido beneficiosa a X cuando estaba enfermo, pero sin llegar a saber el porqué de tal beneficio, mientras que el hombre del arte sabe la causa: conoce, supongamos, que X estaba febril y que la medicina en cuestión tiene cierta propiedad que hace desaparecer la fiebre. Este «entendido» conoce un universal, porque sabe que ese medicamento tenderá a curar a cuantos padezcan esa enfermedad. El arte, por consiguiente, se ordena a una producción de cierta clase, pero no es, en opinión de Aristóteles, la sabiduría, ya que la suprema sabiduría no se ordena a producir cosa alguna ni a asegurar ningún efecto—no es utilitaria— sino que trata únicamente de averiguar los primeros principios de la realidad, es decir, trata de alcanzar el conocimiento por lo que éste es en sí mismo. Aristóteles pone al hombre que busca el saber por lo que el saber mismo es en sí por encima del hombre que quiere adquirir un conocimiento particular con miras a lograr algún efecto práctico. En otros términos, es superior aquella ciencia que es deseable por sí misma y no sólo con miras a sus resultados.

Esta ciencia, deseable por sí misma, es la ciencia de los primeros principios o de las primeras causas, ciencia cuyo comienzo está en la admiración. Los hombres empezaron por admirarse de las cosas, por querer explicarse lo que veían, y así, del deseo de comprender y no de ninguna consideración al provecho que los conocimientos puedan reportar, nació la filosofía. Esta ciencia es, pues, la que entre todas las demás mejor se merece el dictado de libre o liberal, porque, lo mismo que un hombre libre, existe para sí misma y no para ningún otro fin. La *metafísica* es, pues, según Aristóteles, la sabiduría por excelencia, y el filósofo o amante de la sabiduría es el que desea lograr el conocimiento acerca de la causa última y la naturaleza de la realidad, y este conocimiento lo desea por lo que tal conocimiento es en sí. Aristóteles es, por 1 *Met.*, A, 980 a 1.



2 El nombre de Metafísica proviene simplemente del lugar que ocupan estos libros dentro del Corpus Aristotelicum, a saber, después de los de Física. Pero la obra es metafísica también en el sentido de que versa sobre los primeros y más altos principios y causas de todas las cosas, y así supone un mayor grado de abstracción que el de la Física, que trata principalmente de un tipo particular de ser —del que se halla sujeto al movimiento—. Con todo, si queremos conocer la doctrina de Aristóteles sobre los temas que hoy se estudian bajo el título de Metafísica, tenemos que consultar no sólo sus libros «metafísicos», sino también sus libros «físicos».

256

consiguiente, un «dogmático», en el sentido de que supone que ese conocimiento es asequible, aunque no, claro está, en el sentido de que proponga teorías sin intentar siquiera probarlas.

La sabiduría se ocupa, pues, de los primeros principios y causas de las cosas, y es, por ende, un conocimiento universal en el más alto grado. Esto quiere decir que es la ciencia que más se aleja de los sentidos, la ciencia más abstracta y, también, la más difícil, porque requiere el mayor esfuerzo mental. «La percepción sensible es común a todos y es, por lo tanto, fácil y no indicio de sabiduría.»<sup>3</sup> Pero, aunque sea la más abstracta de las ciencias, es también, desde el punto de vista de Aristóteles, la ciencia más exacta, «pues las ciencias que menos principios implican tienen mayor exactitud que las que implican más, por ejemplo la aritmética es más exacta que la geometría»<sup>4</sup>. Además, esta ciencia suprema es, de suyo, la más «cognoscible puesto que se ocupa de los primeros principios de todas las cosas, y estos principios son en sí mismos más verdaderamente cognoscibles que sus aplicaciones (pues éstas dependen de los primeros principios y no viceversa); sin embargo, de aquí no se sigue que los primeros principios sean lo más cognoscible con respecto a nosotros, ya que nosotros hemos de partir necesariamente de las cosas sensibles y exige un considerable esfuerzo de abstracción racional el proceder desde lo que nos es directamente conocido, los objetos sensibles, hasta sus últimos principios.

2. Las causas, de las que se ocupa la sabiduría o filosofía, son enumeradas en la Física, y son cuatro en total: 1) la substancia o esencia de una cosa; 2) la materia o el sujeto; 3) la fuente del movimiento o causa eficiente; y 4) la causa final o el Bien. En el libro primero de la Metafísica pasa revista Aristóteles a las sentencias de sus predecesores, para —según dice— ver si trataron de alguna clase de causas que no fuesen las cuatro enumeradas por él. Con este motivo traza un breve bosquejo de la historia de la filosofía griega hasta su época, pero no se cuida de catalogar todas las opiniones, interesen o no a su propósito, pues lo que quiere es trazar un cuadro de la evolución del concepto de las cuatro causas. Y el resultado neto de su investigación es concluir, no sólo que ningún filósofo ha descubierto otras causas distintas, sino que nadie antes de él ha enumerado satisfactoriamente las cuatro causas. El Estagirita, lo mismo que luego Hegel, juzgaba que toda la filosofía anterior a él conducía a su propia posición; el aparato dialéctico hegeliano no existe, por supuesto, en la obra de Aristóteles, pero sí que se da en ella la misma tendencia a considerar la propia filosofía como una síntesis, a nivel superior, del pensamiento de sus predecesores. Ciertamente, en esta pretensión de Aristóteles hay algo de verdad, pero de ningún

modo se la puede calificar de verdadera del todo, y a veces está muy lejos nuestro filósofo de ser justo con los que le antecedieron.

Tales y los primeros filósofos griegos se ocuparon de la causa material, trataron de descubrir el substrato último de las cosas, el principio ingenerado e indestructible del que provienen y en el que se diluyen los objetos particulares. Así nacieron, por ejemplo, las filosofías de Tales, Anaxímenes y Heráclito, que afirmaban la existencia de una sola causa material, o la de Empédocles, que postulaba cuatro elementos.

Pero, aun cuando los elementos se engendrasen a partir de una causa material, ¿por qué sucedió esto?, ¿cuál es la fuente del movimiento en virtud del cual se generan y se

3 Met., 982 a 11-12.

4 Met., 982 a 26-28.

257

corrompen o destruyen las cosas? Ha de haber en el mundo una causa del devenir, del hacerse, y los mismos hechos deben inducir finalmente al pensador a buscar otro tipo de causa distinta de la material. Ensayos de respuesta a esta dificultad se hallan en las filosofías de Empédocles y Anaxágoras. Este último comprendió que ningún elemento material puede ser la razón suficiente de que los objetos manifiesten belleza y bondad, y, por eso, afirmó la actividad de un Espíritu sobre el mundo de la materia, mostrándose con ello hombre sensato en contraste con la inconsiderada garrulería de sus predecesores<sup>5</sup>. Sin embargo, Anaxágoras recurre al Espíritu tan sólo como a un *deus ex machina* para explicar la formación del mundo, y lo introduce a la fuerza cada vez que no acierta a dar otra explicación: siempre que se le ocurre alguna otra, prescindir sin más del Espíritu<sup>6</sup>. Es decir, que Anaxágoras fue acusado por Aristóteles de servirse del Espíritu como de una capa con la que cubrir su ignorancia.

Empédocles, por su parte, postuló dos principios activos, la Amistad y el Odio, pero no los empleó ni suficiente ni consistentemente<sup>7</sup>. Así, pues, estos filósofos habían logrado distinguir dos de las cuatro causas de Aristóteles, la causa material y la originadora del movimiento; pero no habían puesto en juego sistemáticamente sus concepciones ni habían elaborado una filosofía coherente y científica.

Después de la filosofía de los pitagóricos, de la que no cabe afirmar que aportara gran cosa, vino la filosofía de Platón, que desarrolló la teoría de las Formas, pero puso a éstas, que son la causa de la esencia de las cosas (y, por lo tanto, en cierto sentido, sus causas), aparte de las cosas cuya esencia son. De este modo, Platón, según Aristóteles, se valió únicamente de dos causas, «la de la esencia y la causa material»<sup>8</sup>. En cuanto a la causa final, no fue tratada explícitamente, o por lo menos no de una manera satisfactoria, por los filósofos anteriores, sino sólo incidentalmente<sup>9</sup>. En realidad, Aristóteles no es del todo justo con Platón, ya que éste, en el *Timeo*, introduce el concepto del Demiurgo, que hace de causa eficiente, y se vale también de las estrellasdivinidades,

manteniendo además una doctrina de la finalidad, pues la causa final del devenir es la realización (en el sentido de imitación) del Bien. No obstante, es cierto que Platón, debido al *khorismos* (*χωρισμός*), se vio obstaculizado y no pudo hacer de la realización de su forma inmanente o esencia la causa final de la substancia concreta.

3. Después de haber planteado algunos de los principales problemas de la filosofía en el libro tercero (B) de los *Metafísicos*, declara Aristóteles al comienzo del libro cuarto (Γ) que la ciencia metafísica versa sobre el ser en cuanto tal, es el estudio del ser en cuanto ser. Las ciencias particulares aíslan una esfera especial del ser y consideran los atributos del ser dentro de ese ámbito determinado; en cambio, la metafísica no

considera tal o cual ser, de unas características concretas, por ejemplo en cuanto viviente o bajo el aspecto de lo cuantitativo, sino más bien el ser mismo y sus atributos esenciales como ser. Ahora, decir que una cosa es equivale a decir también que es una: por consiguiente, la unidad es un atributo esencial del ser, y así como el ser se halla él mismo en todas las categorías, así también la unidad se halla en todas ellas. En cuanto a la bondad, observa Aristóteles en la *Ética* (E. N., 1906) que

5 Met., 984 b 15-18.  
6 Met., 985 a 18-21.  
7 Met., 985 a 21-23.  
8 Met., 988 a 8-10.  
9 Met., 988 b 6-16.

258

también es aplicable a todas las categorías. La unidad y la bondad son, por ende, atributos trascendentales del ser (para usar la terminología propia de los filósofos escolásticos) en la medida en que, como aplicables a todas las categorías, no están limitados a una sola ni constituyen un género. Si la definición del hombre es «animal racional», animal es el género, racional la diferencia específica; pero no se puede atribuir la animalidad a la racionalidad, el género no puede predicarse de la diferencia específica, aunque a los dos se les pueda atribuir el ser. Por lo tanto, el ser no puede constituir un género, y lo mismo se diga de la unidad y de la bondad. El término «ser» no se predica, empero, en idéntico sentido de todas las cosas existentes, puesto que una substancia «es», posee el ser, de un modo como no puede decirse que lo posea una cualidad, que es solamente una afección de la substancia. ¿De qué categoría del ser se ocupa, pues, en especial la metafísica? Del ser de la substancia, que es la categoría primaria, ya que todas las cosas son o substancias o afecciones de substancias. Mas hay o puede haber diferentes clases de substancias; ¿de cuál de ellas deberá tratar ante todo la filosofía primera o metafísica? Aristóteles responde que, si hubiere alguna substancia inmutable, ésta es la que deberá estudiar la metafísica, puesto que el objeto de la metafísica es el ser en cuanto ser y la verdadera naturaleza del ser se patentiza en lo inmutable y existente de por sí, mejor que en lo que está sujeto al cambio. Que existe por lo menos un ser así, inmutable, causante del movimiento mientras él mismo permanece inmóvil, lo evidencia la imposibilidad de que se dé una serie infinita de causas del movimiento; y esa substancia inmóvil, que abarca toda la naturaleza del ser, tendrá las características de la divinidad, de tal suerte que la filosofía primera puede muy bien ser denominada teología. Las matemáticas son, a buen seguro, una ciencia teórica y tratan de objetos inmóviles, pero estos objetos, aunque considerados aparte de la materia, no existen separadamente; la física trata de cosas que son a la vez inseparables de la materia y sujetas al movimiento; sólo la metafísica trata de lo que existe aparte de la materia y es inmóvil<sup>10</sup>.

(En el libro E de la *Metafísica* divide Aristóteles simplemente las substancias en mutables e inmutables; pero en el libro A distingue tres clases de substancias: 1) las sensibles y percederas; 2) las sensibles y eternas, por ejemplo los cuerpos celestes; 3) las no sensibles y eternas.)

La ciencia metafísica se ocupa, por consiguiente, del ser, y lo estudia ante todo en la categoría de substancia, no en la del «ser accidental», que no es objeto de ciencia<sup>11</sup> (ni lo estudia tampoco en su aspecto de verdadero, puesto que la verdad y la falsedad existen sólo en el juicio y no en las cosas)<sup>12</sup>. La ciencia metafísica establece también los primeros principios o axiomas, especialmente el principio de contradicción, el cual,

aunque desde luego no es deducible, es, no obstante, el principio último que rige en todos los dominios del ser y del conocer<sup>13</sup>. Ahora bien, si la metafísica estudia la substancia, la substancia no sensible, importa mucho determinar qué cosa sean las substancias no sensibles. ¿Son acaso las substancias que la metafísica estudia los 10 Met., 1026 a 6-32. Cfr. 1064 a 28-b 6.

11 Met., VI (E), 2. Por ej., el pastelero trata de deleitar el paladar; si sus productos producen además la salud, esto es «accidental».

12 Met., VI (E), 4.

13 Met., IV (F), 3 y sig.

259

objetos de las matemáticas, o son los universales, o las ideas trascendentes del ser y de la unidad? No, responde Aristóteles, no lo son; de aquí su polémica contra la teoría platónica de las Ideas, de la que daremos aquí un resumen:

4. 1) La argumentación de Platón, de que la teoría de las Ideas posibilita y explica el conocimiento científico, prueba—dice Aristóteles— que el universal es real y no mera ficción mental, pero no prueba que el universal subsista aparte de las cosas individuales. Si bien se mira, tomando a la letra la teoría platónica, tendría que haber Ideas subsistentes de las negaciones y de las relaciones. «Ninguna manera de probar que las Formas existen es convincente, pues en algunas de esas maneras no se sigue por necesidad la consecuencia y en otras se sigue que hay Formas de cosas de las que estamos convencidos que no existen Formas.»<sup>14</sup>

2) La doctrina de las Ideas o Formas es inútil: a) Según Aristóteles, las Formas no son más que una vana reduplicación de las cosas visibles. Supónese que explican por qué existe la multitud de cosas que hay en el mundo. Pero de nada sirve suponer simplemente, como lo hace Platón, la existencia de otra multitud de cosas. Platón viene a ser como quien, sintiéndose incapaz de desenvolverse con un número corto, piensa que le será más fácil todo si dobla ese número.<sup>15</sup>

b) Las Formas son inútiles para nuestro conocimiento de las cosas. «No nos ayudan a conocer otras cosas (pues ni siquiera son la substancia de esas otras cosas, ya que, de serlo, estarían en ellas).»<sup>16</sup> Esto parece ser una expresión del interés de Aristóteles por el universo visible, mientras que Platón no se interesaba en realidad por las cosas de este mundo por sí mismas, sino sólo considerándolas como escalones para remontarse al conocimiento de las Formas; aunque, si logramos conocer los Prototipos, a los que los fenómenos tratan, por decirlo así, de asemejarse, o cuya realidad procuran imitar, podremos contribuir, en la medida en que seamos causas eficientes, a tal «realización» aproximativa. A esta manera de ver las cosas le daba mucha importancia Platón. Por ejemplo, alcanzando el conocimiento del Estado ideal, del que son meras aproximaciones mayores o menores los Estados de aquí abajo, nos hacemos capaces de contribuir a la mejora del Estado de nuestra «realidad» terrenal, una vez conocido el modelo.

c) Las Formas son inútiles cuando se trata de explicar el movimiento de las cosas. Aunque éstas existan en virtud de aquéllas, ¿cómo podrán dar razón aquéllas, las Formas, del cambiar incesante de las cosas, de su llegar a ser y su extinguirse? «Sobre todo, habrá que poner en claro cómo contribuyen las Formas al ser de las cosas sensibles, tanto respecto al de las que son eternas como al de las que devienen y dejan de ser.»<sup>17</sup> Las Formas son inmóviles, y las cosas de este mundo, si fuesen copias de las Formas, deberían ser también inmóviles; mas, si se mueven, como de hecho ocurre, ¿de dónde les viene este movimiento?

No parece que sea del todo justo Aristóteles al criticar así a Platón, pues éste advirtió de sobra que las Formas no son causas motrices, y por ello precisamente introdujo la noción del Demiurgo. Este último podrá ser una figura más o menos mitológica, pero, 14 Met., 990 b 8-11.

15 Met., 990 a 34-b 8.

16 Met., 991 a 12-13.

17 Met., 991 a 8-10.

260

sea lo que fuere, está claro que Platón nunca consideró las Formas como principios del movimiento, sino que intentó explicar de otra manera el dinamismo del mundo.

d) Supónese que las Formas dan razón de los objetos sensibles. Pero, entonces, ellas mismas tendrán que ser sensibles: por ejemplo, el Hombre ideal será sensible, como Sócrates. Y así, las Formas se parecerán a los dioses antropomórficos: éstos no serían sino hombres eternos; por consiguiente, las Formas serían sólo «sensibles eternos». 18 No es que tal crítica resulte muy contundente: Si al Hombre ideal se le concibe como una réplica del hombre concreto en el plano ideal (tomando en el sentido corriente el término «ideal»), como un hombre de carne y hueso, sólo que sublimado a la cima del desarrollo humano, entonces, sin duda, el Hombre ideal será un hombre tangible. Pero, ¿hay alguna probabilidad de que Platón quisiera decir algo así? Aunque los términos que utiliza en algunos casos parezcan abonar tal suposición, un concepto tan extravagante no es en modo alguno esencial para la teoría platónica de las Formas. Las Formas son conceptos subsistentes o Tipos ideales, y, por lo tanto, el concepto subsistente de «Hombre» contendrá la idea de corporeidad, por ejemplo, pero no hay razón alguna para suponer que sea, en sí mismo, algo corpóreo: de hecho, la corporeidad y la sensibilidad quedan excluidas ex hypothesi desde el momento en que se postula que el Hombre ideal significa una Idea. ¿Supondrá alguien que cuando los platónicos posteriores ponían la Idea de «Hombre» en la mente de Dios introducían un hombre real y concreto en el Espíritu divino? Por lo tanto, esta objeción, parece que se ha de interpretar como un punto controvertible ideado gratuitamente por Aristóteles, al menos en la medida en que se supone que le atañe en derecho a Platón, y no es muy concluyente. Sólo lo sería contra una manera muy elemental de entender la teoría de las Formas; pero no hay por qué colgarle a Platón la más ruda y simplista de las interpretaciones.

3. La teoría de las Ideas o Formas es una teoría imposible.

a) «Debe tenerse por imposible que la substancia y aquello de lo que es substancia existan por separado; ¿cómo podrán existir, pues, separadas las Ideas, si son ellas la substancia de las cosas?»<sup>19</sup> Las Formas contienen la esencia, la realidad más íntima de las cosas sensibles; pero ¿cómo unos objetos que existan aparte de los sensibles podrán contener la esencia de esos objetos sensibles? Y, en todo caso, ¿cuál es la relación entre ellos? Platón intenta explicar esta relación recurriendo a términos tales como «participación» o «imitación», pero Aristóteles le redarguye: «Decir que ellas (o sea, las realidades suprasensibles) son los modelos y que las otras cosas participan de ellas, es hacer uso de palabras vacías y de metáforas poéticas».<sup>20</sup>

Esta crítica sería en verdad muy grave si la separación hubiera de entenderse en el sentido de separación local. Pero ¿es que la separación, tratándose de las Formas, implica necesariamente separación local? ¿No querrá decir más bien «independencia»? La separación local en sentido literal será imposible siempre que las Formas hayan de interpretarse como conceptos o Ideas subsistentes. Parece que Aristóteles arguye desde el punto de vista de su propia teoría, según la cual la forma es la esencia

inmanente del objeto sensible. Sostiene que la participación no significa nada, a no  
18 Met., 997 b 5-12.

19 Met., 991 b 1-3.

20 Met., M, 1079 b 24-6; A, 991 a 20-2.

261

ser que hay una forma real inmanente, la cual, junto con la materia, constituye el objeto —concepción ésta que Platón no admitía—. Aristóteles señala muy bien lo imperfecto de la teoría platónica; pero, al rechazar, el ejemplarismo de Platón, muestra asimismo a las claras lo incompleto de su propia teoría, ya que no pone ninguna base real y trascendente que dé estabilidad a las esencias.

b) «Pero, además, todas las cosas no pueden provenir de las Formas, en ninguno de los sentidos usuales del "provenir de"».21 Aquí Aristóteles aborda una vez más la cuestión de cómo se relacionan las Formas con aquello de que se dice que son Formas, y a propósito de esta cuestión objeta que los términos explicativos de Platón no pasan de ser metáforas poéticas. Es éste, sin duda, uno de los puntos cruciales de la teoría platónica, y Platón mismo debió de comprender lo insuficiente de la explicación por él intentada. No puede decirse que llegase a aclarar nunca de un modo satisfactorio lo que quiso dar a entender valiéndose de las metáforas que empleó. ¿Cuál es, en efecto, la relación entre los objetos sensibles y las Formas? Por lo demás, es curioso que Aristóteles, al exponer en la Metafísica la teoría de Platón, no mencione para nada al Demiurgo. ¿Por qué? Quizá porque, para el Estagirita, la causa última del movimiento en el universo era una Causa final. La noción de una Causa eficiente supraterrrenal sería, en su sentir, inaceptable.

c) Las Formas tendrán que ser objetos individuales como los otros objetos de los que ellas son las Formas, cuando lo cierto es que deberían ser, no individuales, sino universales. El Hombre ideal, pongamos por caso, será un individuo, como lo es Sócrates. Pero, si partimos del supuesto de que siempre que haya una pluralidad de objetos que posean un mismo nombre común ha de haber un modelo eterno o Forma, tendremos que postular un tercer hombre (τρίτος ἄνθρωπος) al que imite no sólo Sócrates, sino también el mismo Hombre ideal. Y la razón de ello es que Sócrates y el Hombre ideal poseen común naturaleza, por lo cual ha de haber tras ellos un universal subsistente. Mas, en tal caso, la dificultad se repetirá siempre y procederemos hasta el infinito.22

Esta crítica de Aristóteles valdría si Platón hubiese sostenido que las Formas son cosas. Pero, ¿lo sostuvo? Si las consideraba como conceptos subsistentes, no había por qué hacer de ellas objetos individuales en el mismo sentido que Sócrates es un individuo. Son, desde luego, conceptos individuales, pero hay indicios de que Platón trataba de sistematizar todo el mundo de los conceptos o Ideas y de que los veía como constituyendo un sistema articulado —la estructura racional del mundo—. Para él, el mundo de las Ideas —digámoslo metafóricamente— está siempre tratando de tomar cuerpo, pero nunca lo consigue del todo, debido a la inevitable contingencia de las cosas materiales. (Recuérdanos esto la doctrina hegeliana de la relación entre las categorías universales y los objetos contingentes de la Naturaleza.)

4. Contra la teoría de que las Formas son números:

a) Apenas hace falta que examinemos detenidamente las objeciones y críticas de Aristóteles, puesto que la teoría del Número-Forma fue, con toda probabilidad, una aventura fracasada a los ojos del mismo Platón. Como observa Aristóteles, «las matemáticas han venido a ser el total de la filosofía para los pensadores modernos, 21 Met., A, 991 a 19-20.

22 Met., A, 990 b 15-17; K, 1059 b 8-9.

262

por más que digan que sólo se las ha de estudiar con miras a las demás cosas».23 Una exposición general hecha por Aristóteles sobre el número y las cuestiones a él pertinentes se hallará en la Metafísica: A, 991 b 9 — 993 a 10, y M y N.

b) Si las Formas son números, ¿cómo pueden ser causas?24 Si es porque las cosas existentes son también números (por ejemplo, «un número es el hombre, otro Sócrates, otro Callas»), entonces, ¿«por qué una serie de números es causa de otra serie»? Si con ello se quiere significar que Callas es una proporción numérica entre sus elementos, entonces, también su Idea será una proporción numérica entre elementos, y, por lo tanto, nunca será, hablando con propiedad, un número. (Ni que decir tiene que, para Platón, las Formas eran causas ejemplares, pero no causas eficientes.)

c) ¿Cómo puede haber dos clases de números?25 Si además de las Formas-números es menester postular otra clase de números, cuales son los objetos matemáticos, ¿en qué se funda entonces la diferenciación entre las dos clases de números? Nosotros no conocemos más que una clase —piensa Aristóteles— y es la de los números de que se ocupa el matemático.

d) Mas, tanto si hay dos clases de números, esto es, las Formas y los objetos matemáticos (Platón), como si solamente hay una clase, es decir, los números matemáticos, pero existiendo aparte de los objetos sensibles (Espeusipo), Aristóteles objeta: 1) que si las Formas son números, entonces no pueden ser únicas, puesto que los elementos de que están compuestas son los mismos (de hecho, a las Formas no se las suponía únicas en el sentido de que no tuviesen relaciones intrínsecas entre sí); y 2) que los objetos de las matemáticas «de ningún modo pueden subsistir por separado»26. Apoya este último aserto en la razón de que sería inevitable un processus in infinitum si se aceptara la existencia de los objetos matemáticos por separado, por ejemplo, si se admitiese que ha de haber unos sólidos aparte correspondientes a los sólidos sensibles, y unas líneas y unos planos separados correspondientes a los del mundo sensible. Ahora bien, «la acumulación llega a ser absurda, porque primeramente nos encontramos con una especie de sólidos separados de los sólidos sensibles, después con tres especies de superficies separadas de las superficies sensibles: las que existen aparte de las superficies sensibles, las que existen en los sólidos matemáticos y las que existen aparte de las de los sólidos matemáticos; y con cuatro especies de líneas; y con cinco especies de puntos. ¿De cuáles de ellas se ocuparán, pues, las ciencias matemáticas?»27

e) Si la esencia de las cosas es de naturaleza matemática, ¿cuál es entonces el origen del movimiento? «Si lo grande y lo pequeño han de ser movimiento, evidentemente las Formas serán movidas; pero, si no, ¿de dónde vino el movimiento? Y, en caso de que no podamos responder a esta pregunta, todo el estudio de la Naturaleza quedará reducido a nada.»28 (Como ya hemos dicho, Platón trató de proporcionar al movimiento una fuente que fuese distinta de las Formas, las cuales son inmóviles.)

23 Met., 992 a 32-b 1.

24 Met., 991 b 9 y sig.

25 Met., por ej., 991 b 27-31.

26 Met., b 1077-1214.

27 Met., 1076 b 28-34.

28 Met., A, 992 b 7-9.

5. Algunas de las objeciones puestas por Aristóteles a la teoría platónica de los objetos matemáticos y de las Formas-números implican una interpretación un tanto burda de la doctrina de Platón, cual si éste se imaginara los objetos matemáticos o las Formas como cosas concretas. Por otra parte, Aristóteles mismo tiene que salir al paso a la gran dificultad que surge contra la teoría de la abstracción matemática (para Aristóteles, el geómetra, por ejemplo, considera, no ya los objetos matemáticos separados, sino las cosas mismas abstractamente, es decir, desde un punto de vista particular), a saber, que no es posible abstraer por ejemplo el círculo perfecto, de la naturaleza, puesto que no hay en toda la naturaleza ningún círculo perfecto que pueda ser abstraído, mientras que, por otro lado, es difícil llegar a comprender cómo podría formarse la idea de un círculo perfecto mediante la «corrección» de los círculos imperfectos que en la naturaleza se dan, siendo así que no podríamos saber que los círculos existentes en la naturaleza son imperfectos sin haber sabido previamente lo que es un círculo perfecto. A esto Aristóteles podía responder dos cosas: que, si bien en la realidad no existen los círculos perfectos por lo que respecta a las medidas, sí que se dan, empero, *quoad visum*, y esto basta para abstraer la idea del «círculo perfecto»; o que las figuras y los axiomas de las matemáticas son, más o menos, hipótesis arbitrarias, de suerte que el requisito capital que las matemáticas han de cumplir es el de ser lógicas y coherentes, sin que sea preciso suponer que, por ejemplo, cada tipo de geometría tendrá correspondencia en el mundo «real», ni, por otra parte, que haya un mundo ideal correspondiente del que esa geometría sea el reflejo o la percepción mental.

En general, no resulta fácil prescindir del todo de Platón o de Aristóteles, sino que ha de combinarse lo que ambos aportan de verdadero en sus doctrinas. Esto es lo que intentaron hacer los neoplatónicos. Así, por ejemplo, Platón postuló las Formas como causas ejemplares: los neoplatónicos las pusieron en Dios. Con las debidas matizaciones, éste es el punto de vista correcto, porque la divina Esencia es el Ejemplar supremo de todas las creaturas.<sup>29</sup> Por otro lado, Platón sostiene que tenemos, o podemos tener, un conocimiento directo de las Formas. Ahora, ciertamente no podemos tener en esta vida natural un conocimiento directo de las Ideas divinas, tal como Malebranche suponía que lo tenemos. Lo que sí que conocemos directamente es el universal, y este universal no existe fuera de nuestro entendimiento, es decir, como universal, sino sólo en los seres singulares. Tenemos, por tanto, la Idea ejemplar en Dios, el fundamento en el objeto singular, esto es, su esencia específica, y el universal abstracto en nuestros entendimientos. Desde este punto de vista parecería justificarse la crítica que Aristóteles hace de Platón, porque el universal, del que tenemos nosotros conocimiento directo, es sencillamente la naturaleza de la cosa individual. Diríase, pues, que necesitamos a la vez de Platón y de Aristóteles para establecer algo que se acerque a una doctrina filosófica completa. Al Demiurgo de Platón se le ha de identificar con la *νόησις νοήσεως* de Aristóteles; las Formas eternas hay que referirlas a Dios, y la doctrina aristotélica del universal concreto, así como su teoría de la abstracción, deben aceptarse. Ninguno de estos dos grandes

<sup>29</sup> Santo Tomás de Aquino, que cita a San Agustín a propósito de las Ideas Divinas, enseña que hay en el Espíritu divino una pluralidad de Ideas (Suma Teológ., 1, 15, 2), rechazando la opinión de Platón de que las Ideas están «fuera» de la Mente divina (cfr. Suma Teol., 1, 15, 1 ad 1). Explica que no quiere decir que haya



en Dios una pluralidad de especies accidentales, sino que Dios, conociendo como conoce perfectamente su Esencia, sabe que es imitable (o participable) por una pluralidad de creaturas.

264

pensadores puede ser aceptado en bloque tal como se presenta en sus obras, y aunque se ha de justipreciar la crítica hecha por Aristóteles a la teoría platónica de las Formas, sería grave error suponer que aquella teoría fuese un conjunto de crasos contrasentidos o que sea rechazable por completo. La filosofía agustiniana, a través del neoplatonismo, se embebió en muchas cosas del pensamiento de Platón.

Aunque se ha admitido que lo básico de la crítica hecha por Aristóteles a la teoría platónica de las Formas es innegable, a saber, que tal teoría implica el khorismos, y hemos admitido también que la teoría de Platón no se sostiene por sí sola sino que hay que completarla con la doctrina aristotélica de la forma inmanente (que nosotros consideramos, abstrayéndola, en su universalidad), sin embargo, en conjunto, no comulgamos mucho con la crítica de Aristóteles. «¿Cómo, pues —cabría preguntar—, puede usted decir que han de tomarse en serio las afirmaciones de Aristóteles acerca de la doctrina de Platón? Si el Estagirita expone como es debido aquella doctrina, entonces sus críticas de la teoría de Platón se justifican plenamente; por el contrario, si estas críticas deforman la teoría en cuestión, entonces, o la deformó deliberadamente, o no la entendió.»

Lo primero de todo, hay que admitir que Aristóteles criticaba, por lo menos en su mente, la teoría de Platón mismo, y no sólo las de algunos platónicos que se apartasen de Platón: una lectura atenta de la Metafísica apenas permite suponer otra cosa. En segundo lugar, hay que admitir que Aristóteles, aunque al principio quizá combatiese la teoría de Platón tal como se enseñaba en la Academia, conocía perfectamente bien el contenido de los diálogos publicados por Platón y sabía que algunas de sus propias críticas habían sido hechas ya en el Parménides. En tercer lugar, no hay motivo alguno para suponer que la teoría platónica, tal como en la Academia era enseñada, implicase una retractación o un rechazo de la teoría que se desarrolla en las obras publicadas de Platón: si hubiese habido tal cosa es de suponer razonablemente que Aristóteles habría hecho alguna alusión a ello, y, al contrario, puesto que no alude lo más mínimo a semejante cambio de opinión por parte de Platón, ningún derecho nos asiste a afirmar tal cambio mientras no podamos aducir alguna prueba. La forma matemática de la teoría sería, probablemente, un complemento de la misma, o, más bien, justificación especulativa y aclaración de ella, una versión «esotérica» (si hemos de emplear un término que comporta algunas asociaciones desafortunadas, sin querer decir a la vez que aquella versión matemática fuese otra teoría distinta). Aristóteles, por lo tanto, combatía en sus dos aspectos lo que consideraba como la teoría platónica de las Ideas. (Téngase presente, con todo, que la Metafísica no es una obra redonda ni escrita para ser publicada, y que no podemos sostener así, sin más, que las objeciones suscitadas contra la teoría platónica en las lecciones del Estagirita fuesen tomadas todas por éste igualmente en serio. Un hombre puede decir, al dar sus lecciones, cosas que no querría decir, por lo menos del mismo modo, en una obra destinada a la publicación.)

Parece, pues, que nos hallamos ante un embarazoso dilema: o bien Platón, a pesar de las dificultades que él mismo veía y que propuso en el Parménides, mantuvo su teoría en la forma exacta en que Aristóteles la combate (y entonces no parece que Platón estuviera muy cuerdo), o Aristóteles malentendió burdamente la teoría platónica (en cuyo caso es el Estagirita quien no parece muy sagaz). Pero ¿es admisible que uno de

los dos disparatase? No; a nuestro entender, todo enfoque del problema que entrañe necesariamente cualquiera de los dos supuestos se ha de desechar. El que, por una

265

parte, Platón no resolviese nunca de manera satisfactoria el problema del khorismos, y el que, por otra, Aristóteles no estuviese del todo al corriente de las matemáticas superiores de su época, ni demuestra que uno de los dos fuese un sandio, ni tampoco es difícil de aceptar; pero con ello nada se resuelve respecto a las dificultades que implican las críticas de Aristóteles, a saber, en cuanto al hecho de que presentan la teoría de Platón como excesivamente ingenua, se refieren poquísimos a los Diálogos y silencian en absoluto lo del Demiurgo. Mas tal vez demos con un camino para salir de este atolladero: Consciente Aristóteles de que Platón no había resuelto de un modo satisfactorio el problema del khorismos, dio de lado a la teoría de su maestro y adoptó un punto de vista totalmente distinto. Luego, al examinar la teoría desde este punto de vista nuevo, no pudo menos de parecerle extravagante y absurda en todos sus aspectos. Así, se consideraría con derecho a recalcar sus absurdos y a exagerarlos con fines polémicos. Podría citarse aquí como paralelo el caso de Hegel: nada más fácil, para quien juzgue el sistema hegeliano como mero capricho o extravagancia intelectual, que insistir en los puntos débiles de ese sistema y llegar a deformarlo, incluso, con fines polémicos; y, sin embargo, el crítico que tal hiciera por creer que ese sistema es básicamente falso, no podría ser acusado con razón de haberlo deformado deliberadamente. Querríamos, sí, que el crítico hubiese actuado de otro modo en interés de la exactitud histórica, pero no íbamos a tratarle de débil mental porque hubiese preferido salirse de sus funciones de crítico. Aunque me resisto a creer que Aristóteles sintiese nunca hacia Platón ni un poco siquiera de la animosidad que Schelling y Schopenhauer sintieron contra Hegel, yo diría que Aristóteles se salió del papel propio del crítico y exageró los puntos flacos de una teoría que consideraba falsa. Y su silencio en lo tocante al Demiurgo, quizá se explique, en parte al menos, si pensamos que Aristóteles criticaba desde su punto de vista las concepciones de Platón y que la del Demiurgo no la podía aceptar de ningún modo: no se la tomó en serio. Si además Aristóteles tenía razón al creer que el genuino Demiurgo del Timeo era en gran parte una figura simbólica, y si Platón nunca elaboró del todo, ni siquiera en la Academia, la naturaleza precisa o la condición del Espíritu o del Alma, no resulta difícil comprender cómo Aristóteles, que no creía en ninguna formación del mundo a tergo, pudo dar del todo de lado a la figura del Demiurgo al criticar la teoría de las Ideas. Quizá no tenga excusa el haberla despreciado hasta tal punto, pero las consideraciones que acabamos de hacer tal vez hayan aclarado algo por qué pudo proceder así. Acaso no parezcan muy satisfactorias las sugerencias precedentes, y sin duda están expuestas a serias críticas, pero por lo menos tienen la ventaja de que permiten librarse del dilema que forzaba a admitir que o Platón o Aristóteles había sido un insensato. Y, después de todo, la crítica fundamental que Aristóteles hace de la teoría de Platón se justifica perfectamente, porque al emplear Platón los términos «imitación» y «participación» da a entender a las claras que hay algún elemento formal, algún principio de estabilidad en las cosas materiales, mientras que, por otro lado, al no poder ofrecer una teoría de la forma substancial, deja sin explicar ese elemento formal inmanente. Aristóteles aportó precisamente este elemento, pero, viendo que las Formas platónicas, como «separadas», no podían dar razón de él, fue por desgracia demasiado lejos y rechazó de plano todo el ejemplarismo platónico: examinando la teoría platónica con ojos ante todo de biólogo (insistiendo más que en ninguna otra cosa en la entelequia inmanente) y con el enfoque teológico de la

Metafísica (XII), no supo qué hacer con el ejemplarismo, el matematicismo y el Demiurgo de Platón. Vista así, a la luz de su propio sistema, es totalmente comprensible la actitud de Aristóteles para con la teoría de Platón.

266

5. Pero aunque Aristóteles critique adversamente la teoría platónica de las Ideas o Formas separadas, está en cambio totalmente de acuerdo con Platón respecto a que el universal no es sólo un concepto o un modo de expresión oral (*universale post rem*), porque al universal del entendimiento le corresponde en el objeto la esencia específica de éste, aunque tal esencia no exista en ningún estado de separación *extra mentem* está separada nada más en el entendimiento y por la actividad del entendimiento. Aristóteles estaba convencido, igual que Platón, de que el objeto del conocimiento científico es el universal; de donde se sigue que, si el universal no es en modo alguno real, si carece de toda realidad objetiva, no puede haber conocimiento científico, pues la ciencia no se ocupa de lo individual como tal. El universal es real, tiene realidad no sólo en la mente sino también en las cosas, aunque su existencia en la cosa no entraña aquella universalidad formal que tiene en el entendimiento. Los seres individuales pertenecientes a una misma especie son sustancias reales, pero no participan de un universal real, objetivo, que sea numéricamente el mismo en todos los miembros de esa clase. La esencia específica es numéricamente diversa en cada individuo de la clase, mas, por otro lado, es específicamente la misma en todos los individuos de la misma clase (o sea, todos los individuos de esa clase son similares en cuanto a la especie), y esta similaridad objetiva es el fundamento real del universal abstracto, que tiene en el entendimiento una identidad numérica y puede predicarse indistintamente de todos los miembros de esa clase. Platón y Aristóteles concuerdan, pues, en lo que atañe al distintivo de la verdadera ciencia, a saber, que se ocupa del elemento universal que hay en las cosas, es decir, de la similaridad específica. Al científico en cuanto tal no le interesan los pedazos de oro como individualidades, sino que lo que le importa es la esencia del oro, con esa similitud específica que se halla en todos los pedazos de oro concretos, suponiendo que el oro sea una especie. «Sócrates dio impulso a esta teoría [es decir, a la teoría platónica] mediante sus definiciones, pero él no los separó [los universales] de los particulares; y en esto anduvo acertado. Evidéncianlo los resultados, ya que sin el universal es imposible alcanzar el saber, pero la separación es causa de objeciones que surgen en lo que concierne a las Ideas.»<sup>30</sup> Por lo tanto, en rigor, para Aristóteles no hay universal real, objetivo, pero sí que hay en las cosas un fundamento real para que el entendimiento abstraiga el universal. El concepto universal «caballo» es un concepto subjetivo, pero fundado objetivamente en las formas sustanciales que informan a los caballos particulares, concretos.

Los individuos son verdaderamente sustancias (*οὐσίαι*). ¿Lo son los universales? Dicho de otra manera, el elemento específico, el principio formal que sitúa al individuo en la clase específica, ¿merece el nombre de sustancia? No —dice Aristóteles—, sino sólo en un sentido derivado y secundario. Únicamente el individuo es el sujeto de la atribución, y a él mismo no se le predica de otros. Sin embargo, a la especie se la puede llamar «sustancia» en un sentido secundario: tiene cierto derecho a este título, puesto que el elemento esencial posee una realidad superior a la del individuo en cuanto individuo, y es objeto de ciencia. Por eso, Aristóteles llama a los individuos *πρώται οὐσίαι*, [sustancias primeras] y a las especies *δεύτεραι οὐσίαι* [sustancias segundas].<sup>31</sup> Con ello, el Estagirita se ha granjeado la acusación de

30 Met., M, 1086 b 2-7. Puede compararse K 1059 b 25-26 («toda fórmula y toda ciencia es de universales») con Z 1036 a 28-29 («la definición es del universal y de la forma»). 31 Categ. 5. Nótese que los términos primera y segunda tomados en este sentido no son comparaciones

267

contradictorio. Su contradicción consiste en que, si solamente el individuo es en verdad substancial, y si la ciencia se ocupa de la οὐσία, síguese, por fuerza, que el individuo es el verdadero objeto de la ciencia, mientras que Aristóteles enseña, de hecho, precisamente lo contrario, o sea, que la ciencia no se ocupa del individuo en cuanto tal, sino del universal. En otras palabras: Aristóteles enseña que la ciencia se ocupa de la sustancia y que el individuo es sustancia en el sentido primario, y, por otra parte, enseña que el universal es de superior calidad y es el verdadero objeto de la ciencia, lo cual parece exactamente lo opuesto de aquella enseñanza.

A esta acusación de autocontradicción podemos responder de dos maneras: 1) Si tenemos en cuenta lo que Aristóteles quiere decir, se disipa la contradicción. Cuando afirma que el individuo y sólo el individuo es en verdad sustancia, trata de rechazar la doctrina de Platón de que el universal, en el sentido de elemento formal o específico que se halla en las cosas, es real. El individuo es verdaderamente sustancia, pero lo que hace de él una sustancia de tal o cual especie, lo que es el elemento principal de la cosa y objeto de ciencia, es el elemento universal, la forma de la cosa, que el entendimiento abstrae y concibe bajo una universalidad formal. Así, cuando dice que el objeto de la ciencia es el universal, no se contradice, porque no ha negado que el universal tiene cierta realidad objetiva, sino sólo que tenga una existencia separada. Es real en el individuo: no es trascendente, si se le considera en su realidad objetiva, sino inmanente; es el universal concreto. Solamente el individuo es sustancia en el sentido verdadero, pero el individuo concreto es una realidad compuesta, y el entendimiento, en el conocer científico, se dirige derechamente al elemento universal, que está allí realmente, aunque existe sólo de manera concreta, como uno de los elementos que constituyen el individuo. A Aristóteles le influyó, sin duda, la observación del hecho de que los individuos perecen, mientras que la especie persiste. Así, los caballos individuales mueren, pero la naturaleza de los caballos sigue siendo la misma (específica, aunque no numéricamente) en la serie o sucesión de los caballos. Y lo que al científico le importa es esa naturaleza equina y no tan sólo Belleza Negra u otro cualquiera de los caballos individuales.

2) Tampoco se contradice Aristóteles en la terminología, puesto que distingue expresamente los dos sentidos del término οὐσία: sustancia. En el primero, «sustancia» significa la sustancia individual, compuesta de materia y forma; en el segundo o secundario, significa el elemento formal o la esencia específica que corresponde al concepto universal. Las πρώται οὐσίαι son objetos que no pueden predicarse de otros, sino que de ellos se predica algún otro (es decir, algún accidente ο τὸ συμβεβηκός). Las sustancias segundas o secundarias δεύτεραι οὐσίαι son las naturalezas o esencias específicas, lo que responde a los conceptos universales (αἱ κατὰ τὸν λόγον οὐσίαι). Por lo demás, cuando Aristóteles habla de sustancias primeras o segundas, no quiere decir que sean tales en naturaleza, dignidad o tiempo, sino con relación a nosotros.<sup>32</sup>

valorativas, sino que significan prioridad o secundariedad con respecto a nosotros, πρὸς ἡμᾶς. Conocemos, en

efecto, primeramente a los individuos, y, sólo después, en segundo lugar, los universales, mediante una abstracción; pero Aristóteles no renuncia a sostener que el universal es un objeto de ciencia y posee una realidad más elevada que el individuo como tal.

32 Observa Zeller: «Es desde luego una contradicción atribuir una realidad superior a la forma, que siempre es un universal, por comparación con lo que es un compuesto de materia y forma, y, al mismo tiempo, afirmar que

268

La substancia individual, οὐσία αἰσθητή, es un compuesto (σύνολον) del sujeto o substratum (ὑποκείμενον οὐλή) y la esencia o forma. A la substancia individual pertenecen las condiciones (πάθη) y las relaciones (πρός τι), que se distinguen según las nuevas categorías accidentales. El universal viene a ser preeminentemente el objeto de la ciencia, porque es el elemento esencial y, por ende, tiene realidad en un sentido superior que como la tiene lo que es meramente particular. El universal sólo existe, desde luego, en lo particular, pero de aquí se sigue, no que seamos incapaces de hacer del universal un objeto de ciencia en su universalidad, sino que únicamente podemos aprehender el universal mediante la aprehensión del individuo.

¿Es cierto que los universales sean, como piensa Aristóteles, necesarios para la ciencia? 1) Si por ciencia se entiende el conocimiento del universal, la respuesta es obvia. 2) Si por ciencia se ha de entender la sabiduría, en el sentido en que Aristóteles emplea este término, entonces es muy cierto que al filósofo no le interesa lo particular en cuanto tal. Si, por ejemplo, el filósofo está estudiando el ser contingente, no piensa en tal o cual ser contingente particular y en cuanto tal, sino que piensa en la naturaleza o esencia del ser contingente, aunque recurra, a título de ilustraciones, a los seres contingentes particulares. Si estuviese confinado a los seres contingentes particulares que han sido, de hecho, objeto de su experiencia o de la de los demás cuyo testimonio le mereciese confianza, entonces su conclusión habría de limitarse a esos seres particulares, cuando lo que en realidad desea como filósofo es llegar a una conclusión universal aplicable a todos los seres contingentes posibles. 3) Si por ciencia se entiende «la ciencia» en el sentido que hoy solemos dar a este término, entonces hemos de reconocer que, aunque el conocimiento de la verdadera esencia universal de una clase de seres sea ciertamente deseable y siga siendo el ideal, sin embargo, no resulta muy necesario. Así, el especialista en botánica puede proseguir sus clasificaciones de plantas sin tener conocimiento de sus definiciones esenciales: bástale con hallar peculiaridades que le sirvan para delimitar y definir una especie, sin que le importe si de ese modo queda o no definida la verdadera esencia específica. Es significativo que cuando los filósofos escolásticos quieren citar una definición que sea «representativa» acuden con harta frecuencia a la de «El hombre es animal racional». ¡No peligra que se empeñen en dar una definición esencial de la vaca o de la margarita! Frecuentemente hemos de contentarnos con lo que podríamos llamar la esencia «nominal», como opuesta a la real. Con todo, aun en este caso es necesario conocer algunas características universales. Pues aunque no puedas designar la diferencia de tal especie, habrás logrado no obstante definirla si la defines en función de algunas características universales poseídas por la clase entera a que pertenece. Supongamos que «animal racional sea la definición real del hombre. Ahora bien, si no se pudiese llegar a esta definición sino que hubiera que describir al hombre por ejemplo como «bípedo implume capaz de emitir sonidos significantes», ya esta

descripción misma o clasificación a base de características accidentales implicaría, como se ve, un conocimiento de los universales «carencia de plumas» y «emisión de sonidos significantes», o sea, un discernir de alguna manera los universales, pues se discriminaría el tipo aun cuando no se le pudiese definir adecuadamente. Es como si se columbrara difusamente el universal sin llegar a verlo, a definirlo de un modo sólo el universal es objeto del conocimiento primera y más propiamente. Las consecuencias de esta contradicción son observables en todo el sistema aristotélico». (Outlines, p. 274.) ¡No es muy acertada la evidenciación de la contradicción que acaba de denunciar!

269

claro. La definición universal, en el sentido de realmente esencial, sigue siendo, por tanto, el ideal de la definición en todos los casos, aunque, en la práctica, las ciencias empíricas puedan desenvolverse sin alcanzar ese ideal. Y Aristóteles habla, naturalmente, del tipo ideal de la ciencia: nunca estaría de acuerdo con las opiniones empiristas y nominalistas de J. S. Mill, por ejemplo, aunque admitiría seguramente que muy a menudo hemos de darnos por satisfechos con la descripción, a falta de la genuina definición.

6. Aristóteles, por consiguiente, se niega a admitir que los objetos de las matemáticas o los universales sean sustancias. En la *Metafísica*, donde trata de refutar la teoría platónica, limitase a negar lisa y llanamente que sean sustancias, mientras que en las *Categorías*, como hemos visto, los llama sustancias segundas o sustancias en un sentido secundario y derivado. En cualquier caso, es el individuo el que es verdaderamente sustancia, y sólo él. Hay que advertir, no obstante, lo siguiente: según Aristóteles<sup>33</sup>, a los individuos que son objeto de los sentidos no se les puede definir por el elemento material que hay en ellos, pues este elemento los hace ser perecederos y los oscurece para nuestro entendimiento. Por otra parte, la sustancia es primordialmente la esencia definible o forma de una cosa, el principio en virtud del cual el elemento material es algún objeto definido, concreto<sup>34</sup>. Síguese de aquí que la sustancia es primordialmente forma, que es, en sí misma, inmaterial, de suerte que, si Aristóteles empieza afirmando que los objetos individuales sensibles son sustancias, luego, el curso de su pensamiento le lleva a sostener la opinión de que la única sustancia verdadera y primera es la forma pura. Mas como las únicas formas puras, es decir, realmente independientes de la materia, son Dios, las Inteligencias de las esferas y, en el hombre, el entendimiento agente, resulta que estas formas son las sustancias primeras. Y como la metafísica estudia la sustancia, fácil es comprender que equivale a la «teología». No es absurdo discernir aquí el influjo del platonismo, puesto que, a pesar de haber rechazado la teoría platónica de las Ideas, Aristóteles siguió considerando evidentemente la materia como elemento impenetrable para el pensamiento, y la forma pura como el inteligible. Sin sugerir con esto que Aristóteles se equivocara al pensar así, acertase o no, la herencia del platonismo es clara en este punto.

7. Aristóteles, según hemos visto ya, pone cuatro principios: ἡ ὕλη o la materia, τὸ εἶδος<sup>35</sup> o la forma, τὸ ὄθεν ἢ κίνησις o la fuente del movimiento, o la causa eficiente, y τὸ οὐχ ἕνεκα o la causa final. El cambio o movimiento (es decir, el movimiento en el sentido general del término, que incluye todo pasar de un terminus a quo a un terminus ad quem, como el que se da en el cambio de color de una hoja, del verde al pardo) es un hecho en el mundo, por más que Parménides pretendiese rechazarlo como ilusorio. Aristóteles estudió este fenómeno del cambio, y comprendió que implica

varios factores, a cada uno de los cuales hay que hacer justicia. Por ejemplo, tiene que haber un substratum del cambiar, porque en todos los casos de cambios que observamos hay siempre alguna cosa, que es la que cambia: la encina sale de la bellota, y la cama de la madera; hay algo que se modifica, que recibe una nueva determinación. Primeramente, ese algo está en potencia (δύναμις) respecto a esa nueva determinación; luego, por la acción de alguna causa eficiente (τὸ ὄθεν ἢ 33 Met., VII (Z), 15.  
34 Ibíd., 17.

270

κίνησις) recibe una nueva actualización (ἐντελέχεια). El mármol que el escultor labra está en potencia de recibir la nueva forma o determinación que el escultor le da, a saber, la forma de la estatua.

Ahora bien, cuando el mármol recibe la forma de la estatua, queda, ciertamente, transformado, pero este cambio es sólo accidental, ya que su substancia es todavía mármol, aunque su figura, sus contornos, sean diferentes. Mientras que, en algunos casos, la substancia no sigue siendo en modo alguno la misma: cuando la vaca come hierba, esta hierba es asimilada mediante el proceso de la digestión y toma una nueva forma substancial. Y puesto que, al parecer, cualquier cosa —hablando en términos absolutos— podría transformarse a fin de cuentas en cualquier otra, parece también que haya un último substratum falto por completo de características propias definidas y simple potencia en cuanto tal. Esto es lo que Aristóteles quiere decir con lo de ἡ πρώτη ἐκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη<sup>35</sup> —que es la materia prima de los escolásticos—, materia que se halla en todas las cosas materiales y es la base última del cambio. Aristóteles cae, sin duda, perfectamente en la cuenta de que ningún agente actúa de modo directo sobre la materia prima en cuanto tal: las acciones recaen siempre sobre alguna cosa definida, sobre algún substratum ya actualizado. Por ejemplo, el escultor labra el mármol: éste es su materia, el substrato del cambio que él introduce; el escultor no actúa sobre la materia prima en cuanto tal. Semejantemente, es la hierba la que se convierte en la carne de vaca, y no la materia prima como tal. Esto significa que la materia prima no existe nunca precisamente en cuanto tal materia prima — como materia prima al desnudo, que podríamos decir— sino que siempre existe en conjunción con la forma, que es el factor formal o caracterizante. En el sentido en que la materia prima no puede existir por sí sola, separada de toda forma, es sólo lógicamente discernible de la forma; pero en el sentido de que es un elemento real del objeto material, en cuanto base última de los cambios reales que experimenta ese objeto, la materia prima se distingue realmente de la forma. Por lo tanto, no debe decirse que la materia prima es el cuerpo más simple de todo el universo material, porque no es un cuerpo, sino un elemento de todos los cuerpos, aun de los más simples. Enseña Aristóteles en la Física<sup>36</sup> que hasta los cuerpos en apariencia más simples del mundo sublunar, o sea, los cuatro elementos, tierra, aire, fuego y agua, contienen ellos mismos factores contrarios y pueden transformarse unos en otros. Mas, si pueden cambiar, hay que presuponerlos compuestos de potencia y acto. El aire, por ejemplo, es aire, pero se puede transformar en fuego: tiene la forma o la actualidad del aire, más también la potencia de convertirse en fuego. Y es lógicamente necesario presuponer, como anterior a la potencia de convertirse en fuego o en alguna otra clase de cosa particular y concreta, una potencia generalísima de transformarse, es decir, una pura potencialidad.

Ahora bien, el cambio es el desarrollo nuevo de un cuerpo que ya existía

35 Cfr. Física, 193 a 29 y 191 a 31-32: λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός.

También se puede considerar la «materia prima» desde este punto de vista: tomemos cualquier sustancia material y prescindamos mentalmente de todas sus características concretas, de todo lo que posee en común con otras sustancias—color, forma, etc.— y vendremos a quedarnos en definitiva con un substrato absolutamente informe, incualificado, que no podrá existir por sí mismo pero habrá de presuponersele lógicamente: la materia prima. Cfr. Stace, *Critical History*, p. 276.  
36 Cfr. Por ej., Física, I, 6; III, 5.

271

anteriormente, no precisamente como tal cuerpo definido, sino como cuerpo capaz de transformarse en cualquier otra cosa de las que no era aún. Es la actualización de una potencia; pero una potencia implica un ser actual, existente, que no es todavía lo que podría ser. Así, el vapor, por ejemplo, no viene de la nada, sino del agua; mas no viene del agua precisamente en cuanto que ésta es agua, ya que en cuanto tal el agua es sólo agua, sino que el vapor viene del agua que podría ser vapor y que «exige» ser vapor si se la calienta hasta cierta temperatura, pero que todavía no es vapor: hasta ahora está aún «privada» de la forma del vapor, pero en el sentido de que podría tenerla y deberá tenerla, aunque todavía no la tenga. Hay, pues, tres factores en el cambiar y no dos tan sólo, ya que el producto del cambio contiene dos elementos positivos —la forma y la materia— y presupone otro más: la privación (στέρησις). La privación no es un elemento positivo como lo son la materia y la forma, pero ha de presuponersele necesariamente para que se dé el cambio. Aristóteles, en consecuencia, postula tres presupuestos del cambio: la materia, la forma y la privación o exigencia.<sup>37</sup>

8. La sustancia concreta sensible es, pues, un ser individual compuesto de materia y forma. Pero el elemento formal de tal ser, lo que hace que sea cosa concreta, es específicamente el mismo en todos los miembros de una infima species. Por ejemplo, la naturaleza específica o esencia del hombre es la misma (aunque no, ya se entiende, numéricamente) en Sócrates y en Platón. Esto supuesto, no puede ser el elemento formal el que haga que la sustancia concreta sensible sea tal individuo determinado, es decir, la forma no puede ser el principio de individuación en los objetos sensibles. ¿Cuál es, según Aristóteles, el principio de individuación? La materia. Así, Callas y Sócrates son idénticos en cuanto a la forma (o sea, por su esencia o naturaleza humana), pero se diferencian porque la materia informada es diferente<sup>38</sup>. Esta manera de entender el principio de individuación fue adoptada por Santo Tomás de Aquino, pero comprendiendo éste la dificultad que implica el sostener que la materia prima, absolutamente desprovista de características, sea el principio de individuación, dijo que la que individualiza es la materia signata quantitate, esto es, la materia como dotada de una exigencia anticipadora de la cantidad, la cual tendrá luego en virtud de su unión con la forma. Esta teoría, de que es la materia la que individualiza, suele verse como una consecuencia o un legado del platonismo, para el que la Forma es el universal.

De esta teoría se sigue lógicamente que cada forma pura ha de ser única en su especie, cuyas posibilidades agota ella sola, desde el momento en que ninguna



materia puede actuar como principio de individuación en el seno de la especie. Santo Tomás de Aquino aceptó esta conclusión, y no dudó en afirmar (disintiendo del parecer de San Buenaventura sobre este punto) que las inteligencias puras o ángeles constituyen tantas especies cuantos son en número, o, dicho de otro modo, que no puede haber una pluralidad de ángeles o de formas inmateriales que pertenezcan a una misma especie. Esta conclusión ya se le había ocurrido a Aristóteles, quien, después de observar que la pluralidad depende de la materia, sigue con el comentario de que como el primer motor inmóvil no tiene materia ha de ser numéricamente uno y 37 Fís., I, 7 y sig. 38 Met., 1034 a 5-8.

272

no sólo en la fórmula o definición<sup>39</sup>. Ciertamente es que el pasaje a que nos referimos parece contener una objeción contra la teoría de Aristóteles sobre una pluralidad de motores inmóviles, pero al menos está claro que el Estagirita no ignoró la consecuencia que se deduce lógicamente de su doctrina de que la materia es el principio de individuación dentro de la especie.

Más grave es otra consecuencia que parece seguirse de esta doctrina: Según Aristóteles, la materia es a la vez el principio de individuación e incognoscible en sí misma; de donde se sigue, al parecer, que la cosa concreta individual no es del todo cognoscible. Por lo demás, Aristóteles, como ya hemos dicho, afirmó explícitamente que al individuo no se le puede definir, mientras que la ciencia versa sobre la definición o la esencia; por lo tanto, el individuo como tal, no es objeto de la ciencia y no es enteramente cognoscible. Ciertamente que, por lo que se refiere a lo individual inteligible (como, por ejemplo, a los círculos matemáticos) y a los círculos sensibles (por ejemplo, de bronce o de madera), observó Aristóteles<sup>40</sup> que, si bien no se los puede

definir, se los aprehende, no obstante, por intuición (*μετὰ νοήσεως*) o percepción (*αἰσθησεως*); pero no desarrolló esta sugerencia ni elaboró ninguna teoría sobre la intuición de lo individual. Y, sin embargo, tal teoría hace verdadera falta. Por ejemplo, estamos convencidos de que podemos conocer y de que conocemos de hecho el

carácter de una persona determinada, pero este conocimiento no lo conseguimos mediante un razonar discursivo y científico. En realidad, resulta difícil evitar la impresión de que el Aristóteles que exalta la definición científica, el conocimiento de la substancia, en el sentido de esencia específica, y desprecia el conocimiento de lo individual sensible, lo haga por algo más que por un dejo de su educación, platónica. 9. En el libro 9 de los Metafísicos discute Aristóteles las nociones de potencia y acto. Es ésta una distinción extraordinariamente importante, ya que le permite a nuestro filósofo admitir la doctrina del cambio real. La escuela megárica había negado la potencia, mas, como Aristóteles lo hace notar, sería absurdo decir que el constructor que no esté construyendo actualmente no puede construir nunca. En cierto sentido, cuando no está construyendo actualmente no puede construir: si el «no puede construir» ha de entenderse como «no puede construir ahora, actualmente» (lo cual es una aplicación palmaria del principio de contradicción); pero tiene la potencia de construir, el poder necesario para hacerlo, aunque no esté poniéndolo ahora en acto. Que la potencia no es simplemente la negación de la actualidad, del acto, se puede ilustrar con un sencillo ejemplo: Quien se halla profundamente dormido o en estado de coma, no está pensando; pero, si es un hombre, tiene la potencia necesaria para pensar cuando esté despierto y en condiciones de hacerlo. En cambio, una piedra ni

piensa actualmente ni tiene potencia para pensar. Los objetos naturales están en potencia respecto a la plena realización de su forma; por ejemplo, un esqueje, o un arbolito respecto a su desarrollo total. Esta potencia es o el poder de efectuar un cambio en otro ser o un poder de autorrealizarse; en ambos casos tiene algo de real, es una cosa intermedia entre el no-ser y el acto ya realizado.

El acto, dice Aristóteles, es primero que la potencia<sup>41</sup>. Lo actual proviene siempre de lo potencial, y lo potencial es siempre reducido al acto, por lo actual, por algo que está 39 Met., 1074 a 33-38.

40 Met., 1036 a 2-6.

41 Met., 1049 b 5.

273

ya en acto, como el hombre es producido por el hombre. En este sentido, lo actual es temporalmente primero que lo potencial. Pero lo es también desde el punto de vista lógico: en principio, puesto que el acto es el fin, aquello para lo cual existe o se adquiere la potencia. Así, aunque el muchacho es temporalmente anterior a su total realización como hombre, su virilidad de adulto tiene prioridad lógica, ya que su adolescencia se ordena al logro de su pleno desarrollo de hombre adulto. Además, lo que es eterno es primero, desde el punto de vista de la substancia, que lo que es perecedero; pues bien, lo que es eterno, imperecedero, es actual en el más alto sentido Dios existe necesariamente; y lo que existe de este modo ha de ser totalmente actual; como eterna Fuente del movimiento, del pasar de la potencia al acto, Dios tiene que ser plena y total Actualidad, Primer Motor Inmóvil. Las cosas eternas —dice Aristóteles—<sup>42</sup> han de ser buenas: no puede haber en ellas defecto, ni maldad o perversión. La maldad significa defecto o perversión de alguna clase, y en lo que está plenamente en acto no puede haber defecto alguno. Síguese de aquí que no puede existir un principio malo separado, puesto que lo que no tiene materia es pura forma. «El mal no existe aparte de las cosas malas.»<sup>43</sup> De donde resulta claramente que Dios, según la concepción aristotélica, tiene algo que le asemeja a la Idea platónica del Bien. En efecto, Aristóteles hace notar que la causa de todos los bienes es el Bien mismo<sup>44</sup>. El Primer Motor Inmóvil, Fuente de todo movimiento como Causa final, es la causa última de la actualización de la potencia, es decir, de que la bondad llegue a realizarse.

Aristóteles responde a Parménides mediante la distinción entre la potencia y el acto. Parménides pretendía que el cambio es imposible, porque el ser no puede provenir del no-ser (de la nada, nada procede), ni puede provenir tampoco del ser (pues el ser ya es). Así, el fuego no podría provenir del aire, porque el aire es aire y no es fuego. A esto replicaría Aristóteles que el fuego no proviene del aire en cuanto aire, sino en cuanto es aire que puede transformarse en fuego aunque aún no lo sea, proviene del aire que tiene potencia de convertirse en fuego. Dicho abstractamente: una cosa viene al ser a partir de su privación. Y si Parménides objetase que esto equivale a decir que algo viene al ser a partir del no-ser, Aristóteles le respondería que ese algo, según él, no viene al ser a partir de su pura privación, sino a partir de su privación en un sujeto. A quien, tomando la posición de Parménides, redarguyese que, en tal caso, ese algo proviene del ser, lo cual implica contradicción, Aristóteles le contestaría aún que no viene al ser a partir del ser precisamente en cuanto ser, sino a partir del ser que es también no-ser, puesto que no es la cosa, el algo ese que viene a ser. Así se refuta la objeción parmenídea: recurriendo a la distinción entre materia, forma y privación, o (mejor y más generalmente) entre acto, potencia y privación.<sup>45</sup>

10. La distinción de la potencia y el acto conduce a la doctrina de la escala jerárquica

de los seres, pues es cosa clara que un objeto que está en acto respecto a su propio terminus a quo puede estar en potencia respecto a un ulterior terminus ad quem. Por poner un ejemplo, aunque muy manido la piedra labrada está en acto respecto a la piedra sin labrar —respecto a la potencia de esta última de que se la labre—, pero está en cambio en potencia con respecto a la casa, a aquella parte del muro que

42 Met., 1051 a 20-1.

43 Met., 1051 a 17-18.

44 Met., 985 a 9-10.

45 Para la cuestión de la potencia y el acto, cfr. Met., Δ12 y Θ.

274

constituirá ella en la casa todavía no edificada. Parecidamente, el alma o Φυχή, es decir, el alma en el aspecto de sus funciones sensitivas, se halla en acto respecto al cuerpo, pero en potencia respecto a la función más alta del νοῦς. En lo más bajo de la escala, por así decirlo, está la materia prima, que es de suyo incognoscible y no puede existir nunca separada de la forma. Junto con los contrarios, con el calor y el frío, la sequedad y la humedad, forman la materia prima los cuatro elementos: tierra, aire, agua y fuego. Estos cuerpos, relativa ya que no absolutamente simples, forman a su vez los cuerpos inorgánicos, tales como el oro y los tejidos elementales de los seres vivos (denominados unos y otros cuerpos «homeómeros»). Las cosas «anhomeómeras», los organismos, tienen por materia, de la que constan, los cuerpos «homeómeros». Así, gradualmente, vamos subiendo los peldaños de la escala hasta llegar al entendimiento agente del hombre, no mezclado con materia, a la «inteligencia separada» de los astros y, por fin, a Dios. (La doctrina de la escala jerárquica de los seres no ha de entenderse en el sentido de que implique «evolución»: las formas puras no evolucionan fuera de la materia. Es más, Aristóteles sostenía que las especies son eternas, inmutables, aunque los objetos individuales, sensibles, perezcan.)

11. Y ¿cómo comenzó el cambio? La piedra sin labrar permanece así mientras de sólo ella se trata: no se labra ella misma. Mucho menos se constituirá por sí sola en casa, en edificio. Tanto en uno como en otro caso es precisa la actuación de un agente externo, que cause el movimiento o cambio. Dicho de otro modo: además de las causas material y formal requiere una causa eficiente, τὸ ὄθεν ἢ κίνησις. Pero esta causa no es menester que sea exterior a la cosa que cambia: así, según Aristóteles, cada uno de los cuatro elementos está dotado de un movimiento natural hacia su propio lugar en el universo (por ejemplo, el fuego tiende hacia «arriba»), y el elemento en cuestión se moverá según esta tendencia natural, a no ser que algo se lo estorbe. Perteneciente a la forma de cada elemento el tender hacia su «lugar natural»<sup>46</sup>, y de esta manera coinciden las causas formal y eficiente. Mas esto no quiere decir que la causa eficiente se identifique siempre con la formal: son idénticas las dos en el caso del alma, principio formal del organismo y considerada como la iniciadora del movimiento; pero no son idénticas en el caso del constructor de una casa, mientras que en el de la generación del ser humano, por ejemplo, la causa eficiente, el padre, es sólo específica, y no numéricamente, idéntica a la causa formal del hijo.

12. Debe recordarse que Aristóteles se tenía por el primer pensador que había considerado en realidad la causa final, τὸ οὐθένεκα. Sin embargo, aunque insiste mucho en la finalidad, sería un error suponer que, para Aristóteles, ésta era equivalente a la finalidad extrínseca, algo así como si dijéramos, por ejemplo, que la hierba crece para que las ovejas tengan con qué alimentarse. Al contrario, el Estagirita insiste mucho más en la finalidad intrínseca o inmanente (así, el manzano logra cumplir su finalidad no cuando su fruto forma un manjar saludable o grato para

el hombre o cuando es transformado en sidra, sino cuando el árbol mismo alcanza todo el perfecto desarrollo de que es capaz, esto es, la perfección de su forma), pues, según nuestro filósofo, la causa formal de una cosa es también, normalmente, su causa final<sup>47</sup>. De igual modo, la causa formal de un caballo es la forma específica de ese caballo, pero es asimismo su causa final, puesto que el individuo de una especie se

46 De Cielo, 311 a 1-6.  
47 Met., H, 1044 a 36-b 11. Cfr. Fís., B, 7, 198 a 24 y sig.

275

esfuerza por encarnar con la mayor perfección posible la correspondiente forma específica. Este esfuerzo natural por alcanzar la plenitud de la forma significa que a menudo son idénticas las causas finales, las formales y las eficientes. Por ejemplo, en la substancia orgánica, el alma (*ψυχή*) es la causa formal o el elemento determinante en el compositum y, al mismo tiempo, es también la causa eficiente, como originadora del movimiento, y la causa final, puesto que el fin intrínseco del organismo es lograr la encarnación individual de la forma específica. Así el pimpollo, durante todo el proceso de su crecimiento, hasta que llega a ser árbol frondoso, está tendiendo hacia la realización de su causa final. En opinión de Aristóteles es la misma causa final la que mueve: atrayendo. Tratándose de la encina, su causa final, que es también su causa formal, produce el desarrollo de la bellota hasta que llega a ser árbol, tirando, por así decirlo, de aquella bellota hacia el término de su proceso evolutivo. Cabe objetar, evidentemente, que la causa final, la forma perfecta de la encina, no existe aún y, por lo mismo, no puede ejercer su causalidad; ni siquiera puede ser causa en cuanto concebida mentalmente (como se dice que la idea de un cuadro en la mente del artista tiene eficiencia causal), pues la bellota carece de entendimiento y de facultad reflexiva. A esta objeción respondería Aristóteles, sin duda, recordando el hecho de que la bellota tiene en germen la forma específica de la encina y una tendencia connatural a que se logre su propia evolución completa. Pero las dificultades aumentarían para nuestro filósofo si siguiésemos haciendo preguntas.

(Por supuesto que, a pesar de su propensión a hacer coincidir las causas, Aristóteles no niega que se puedan distinguir físicamente unas de otras. Por ejemplo, en la edificación de una casa, la causa formal del edificio —en la medida en que se pueda hablar de causa formal de un edificio— se distingue, no sólo conceptualmente sino también físicamente, de la causa final, que es la idea o el plano del edificio tal como lo concibe en su mente el arquitecto, y de la causa o de las causas eficientes. En general, sin embargo, se puede decir que las causas eficiente, final, formal y material tienden a fusionarse en dos, o que Aristóteles propende a reducir las cuatro causas a dos, a saber, la formal y la material (aunque modernamente cuando empleamos el término «causa» pensemos ante todo en la causalidad eficiente y después, quizás, en las causas finales)).

Su insistencia en la finalidad no quiere decir que Aristóteles excluya toda causalidad mecánica, y esto pese al lenguaje antropomórfico con que habla de la teleología de la naturaleza, por ejemplo en su famosa frase «La naturaleza no hace nada en vano, nada superfluo»<sup>48</sup>, lenguaje poco compatible con la teología de la Metafísica, por lo menos. A veces se combinan la finalidad y el mecanicismo, como en el hecho de que la luz no pueda pasar a través de la linterna, porque sus propias partículas son más finas que las del pabellón de la linterna, con lo cual nos libra de tropezar<sup>49</sup>; pero en otros casos —piensa él— puede actuar tan sólo la causalidad mecánica (como en el hecho del color de los ojos de los animales, que no tiene finalidad alguna, sino que se debe simplemente a las circunstancias del nacimiento<sup>50</sup>. Por lo demás, Aristóteles dice

explícitamente que no hemos de buscar siempre una causa final, ya que algunas cosas  
48 De Caelo, A, 4, 271 a 33.

49 Anal. Post. 94 b 27-31. Cfr. De Generat. Anim., 743 b 16 y sig.

50 De Generat. Anim., 778 a 16-b 19; 789 b y sig. De Part. Anim., 642 a 2; 677 a 17-19.

276

hay que explicarlas por las solas causas eficientes o materiales.<sup>51</sup>

13. Todo movimiento, todo paso de la potencia al acto, requiere algún principio en acto; pero si todo devenir, todo objeto que se mueve requiere una causa actual del movimiento, entonces el mundo en general, el universo entero tiene que tener también un Primer Motor<sup>52</sup>. Importa observar, no obstante, que la palabra «Primer» no debe entenderse en sentido temporal, pues el movimiento, según Aristóteles, es necesariamente eterno (el iniciarlo o el hacerlo cesar requerirían ya, de suyo, un movimiento). Se ha de entender más bien en el sentido de Supremo: el Primer Motor es la eterna fuente del movimiento eterno. Por lo demás, el Primer Motor no es un Dios Creador, dado que el mundo existe desde toda la eternidad sin haber sido creado nunca. Dios «forma» el mundo, pero no lo ha creado, y lo «forma» al ser Él, Dios, la Fuente Suprema del movimiento, al ejercer sobre las cosas una atracción, es decir, actuando como soberana Causa final. Según el parecer de Aristóteles, si Dios produjese el movimiento con una causalidad eficiente física —«dándole un empujón» como si dijéramos— entonces cambiaría también Él mismo: tendría lugar una reacción de lo movido sobre el motor. Por consiguiente, Dios ha de actuar como Causa Final, siendo objeto de deseos. En seguida volveremos a tratar de este punto.

En la Metafísica, A 6 y sig., Aristóteles demuestra que este Principio motor ha de ser acto puro, ἐνέργεια, sin mezcla ninguna de potencia. Dando por supuesta la eternidad del mundo (pues, arguye, si el tiempo pudiese empezar a ser tendría que haber habido un tiempo anterior al tiempo mismo —lo cual es contradictorio— y, puesto que el tiempo está vinculado esencialmente al cambio, también éste, el cambio, ha de ser eterno), declara que ha de existir un Primer Motor que cause el cambio sin cambiar Él, sin tener potencialidad alguna, pues si, por ejemplo, pudiera dejar de producir el movimiento, entonces el movimiento, el cambio, no sería necesariamente eterno como lo es. Ha de haber, en consecuencia, un Primer Motor que sea Acto Puro y, como tal, absolutamente inmaterial, pues la materialidad implica la posibilidad de ser pasivo y cambiante. Además, la experiencia, mostrando que existe el incesante movimiento circular de los cielos, confirma este argumento, ya que tiene que haber un Primer Motor que mueva los cielos.

Según hemos visto, Dios mueve el universo siendo la Causa Final, el objeto de lo deseos. Al parecer, concíbese a Dios como al Primer Motor, que mueve directamente el primer cielo causando así la diaria rotación de las estrellas en torno a la tierra. La manera como mueve es inspirando amor y deseo (lo deseable es lo mismo que lo inteligible en el ámbito de lo inmaterial), y, por consiguiente, ha de haber una Inteligencia de la primera esfera y otras Inteligencias en las demás esferas. La Inteligencia de cada esfera es espiritual, y la esfera toda desea imitar la vida de su Inteligencia lo mejor posible. No siendo capaz de imitarla en su espiritualidad misma, se aproxima lo más que puede a ella girando circularmente, es decir, realizando el movimiento más perfecto de todos.

En una primera época mantuvo Aristóteles la concepción platónica de las almas astrales, pues en el Περὶ φιλοσοφίας las estrellas poseen cada una su alma y se mueven a sí mismas; pero luego abandonó esta concepción y adoptó la de las  
51 Met., 1049 b 24 y sig.

52 Para el Primer Motor, cfr. Met. Δ y Fís., Θ, 6, 258 b 10 y sig.

277

Inteligencias de las esferas.

Es un hecho curioso que Aristóteles no parece haber tenido ninguna convicción muy definida acerca de cuál fuese el número de los motores inmóviles. Así, en la Física se encuentran tres pasajes que hacen referencia a una pluralidad de motores inmóviles<sup>53</sup> y en la Metafísica se habla también de una pluralidad<sup>54</sup>. Para Jaeger, el Cáp. 8 del libro Λ de la Metafísica es una adición posterior hecha por Aristóteles. En los Cáp. 7 y 9 (que deberían ir, pues, juntos y formarían parte de la Metafísica «originaria») habla Aristóteles de un único Motor Inmóvil. Pero en el Cáp. 8 aparecen 55 motores trascendentes. Más tarde objetará Plotino que su relación con el Primer Motor inmóvil se deja enteramente en la sombra, y preguntará también cómo puede darse una pluralidad de motores si la materia es —según lo sostenía Aristóteles— el principio de individuación. Ahora bien, el mismo Estagirita vio ya esta última objeción, y la insertó en medio del Cáp. 8 sin darle solución ninguna<sup>55</sup>. Todavía en tiempos de Teofrasto algunos aristotélicos se aferraban a la doctrina de un único Motor Inmóvil, por no ver cómo se podrían armonizar los movimientos independientes causados por la pluralidad de motores.

A esta noción de una pluralidad de motores se debió en definitiva el que los filósofos medievales supusieran que las Inteligencias o los ángeles son quienes mueven las esferas. Haciéndolos subordinados al Primer Motor, es decir, a Dios, y dependientes de Él, adoptaron la única posición posible, ya que, para que haya armonía, los otros motores deben mover en subordinación al Primer Motor y deben estar vinculados a Él por la inteligencia y el deseo, directa o indirectamente, o sea, jerárquicamente. Esto lo comprendieron ya los neoplatónicos.

El Primer Motor, siendo como es inmaterial, no puede realizar ninguna acción corpórea: su actividad tiene que ser puramente espiritual y, por ende, intelectual. Dicho de otro modo: la actividad de Dios consiste en pensar. Pero ¿cuál es el objeto de su pensamiento? Conocer es participar intelectualmente en el objeto; ahora bien, el objeto de Dios ha de ser el mejor de todos los objetos posibles, y el conocimiento del que Dios disfruta no puede ser de ningún modo un conocimiento que implique cambio, ni sensación, ni novedad. Por consiguiente, Dios se conoce a Sí mismo en un Acto de eterna intuición o consciencia de Sí. Por eso Aristóteles define a Dios como «Pensamiento del Pensamiento», νόησις νοήσεως<sup>56</sup>. Dios es un Pensamiento subsistente que se piensa a Sí mismo por toda la eternidad. Es más, Dios no puede tener ningún objeto de pensamiento que no sea Él mismo, pues en tal caso tendría un fin fuera de Sí. Dios, por lo tanto, sólo se conoce a Sí mismo. Santo Tomás<sup>57</sup> y otros autores, v. gr. Brentano, han intentado interpretar a Aristóteles de modo que no quedasen excluidos de su concepción el conocimiento divino del mundo y el ejercicio de

la divina Providencia; pero, aunque Santo Tomás esté en lo cierto al pensar como  
53 Fís., 258 b 11; 259 a 6-13; 259 b 28-31. (Jaeger piensa que estos tres pasajes son añadiduras

posteriores, pero como solamente es en el tercero de ellos donde da Aristóteles por supuesta la existencia

real de una pluralidad de motores inmóviles, Ross (Physics. pp. 101-102) concluye con razón que

únicamente este pasaje es posterior a la redacción del libro Λ de la Metafísica.)

54 Met., Λ, 8.

55 Met., 1074 a 31-8.

56 Met., Λ9, 1074 b 33-5.

57 In Met., XII, lect. XI: «Nec tamen sequitur quod omnia alia a se ei sunt ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia».

278

piensa, no se sigue de aquí que tal fuese la opinión de Aristóteles. «Aristóteles no tiene ninguna teoría ni sobre la creación divina ni sobre la divina Providencia»<sup>58</sup>.

Cierto que, en ocasiones, habla como si la tuviese —así cuando compara a Dios con el capitán que pone en orden su ejército, o cuando dice que Dios provee a la perpetuación de las generaciones en el caso de aquellos seres que, a diferencia de lo que ocurre con las estrellas, son incapaces de una existencia permanente—; pero tales pasajes apenas tienen fuerza al lado de su manera de tratar del Primer Motor.<sup>59</sup>

¿Es el Dios de Aristóteles un Dios personal? El Estagirita habla unas veces de Dios como del Primer Motor Inmóvil (τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον), otras veces como de ὁ θεός,<sup>60</sup> mientras que en la *Ética* a Nicómaco habla también de οἱ θεοί.<sup>61</sup> Como la mayoría de los griegos, Aristóteles no parece que se cuidara mucho del número de los dioses, pero, si hemos de decir que fue decidida y exclusivamente monoteísta tendremos que decir entonces que su Dios es personal. Puede Aristóteles no haber hablado del Primer Motor como de un Ser personal (y, ciertamente, la atribución de una personalidad antropomórfica estaría muy lejos de sus concepciones), mas como el Primer Motor es Inteligencia o Pensamiento, síguese de ello que es personal en el sentido filosófico. El Dios aristotélico no será quizá personal secundum nomen, pero sí que lo es secundum rem. Hay que añadir, con todo, que no tenemos ningún indicio para suponer que Aristóteles pensase nunca en el Primer Motor como en un objeto de culto y menos aún como en un Ser al que fuera útil elevar preces. Aparte de que, si el Dios de Aristóteles está totalmente centrado en Sí mismo —como yo creo que lo concebía—, entonces a nada viene que los hombres intenten ponerse en comunicación personal con Él. Afirma expresamente Aristóteles en la *Magna Moral* que se equivocan quienes piensan que se puede trabar amistad con Dios, porque a) Dios no podría amarnos a su vez, y b) en ningún caso podría decirse que nosotros amáramos a Dios.<sup>62</sup>

14. Otros argumentos para probar la existencia de Dios se hallan esbozados rudimentariamente en las obras de Aristóteles. Así, en los fragmentos del Περὶ Φιλοσοφίας, describe a los hombres que contemplaron por vez primera la hermosura de la tierra y del mar y la majestad de los cielos y llegaron a concluir que son obra de los dioses. Es esto un bosquejo del argumento teleológico<sup>63</sup>. En la misma obra indica por lo menos Aristóteles una línea de argumentación que vendría a desarrollar siglos más tarde Santo Tomás de Aquino en la «cuarta vía» (después de pasar, naturalmente, por las manos de varios intermediarios). Arguye ahí el Estagirita que «donde hay un mejor hay un óptimo; ahora bien, como entre las cosas existentes hay unas que son mejores que otras, hay por consiguiente un Ser óptimo, el cual ha de ser Dios»<sup>64</sup>. Esta línea de argumentación sólo conduce directamente a un óptimo relativo: para llegar al óptimo Absoluto, al Perfecto, es preciso introducir la idea de la causalidad, sosteniendo que todas las perfecciones finitas provienen en definitiva o

<sup>58</sup> Ross, Aristotle, p.184

<sup>59</sup> In De Caelo, A 4, 271 a 33. Dice Aristóteles que «Dios y la Naturaleza nada hacen en vano»; pero aún no había elaborado su teoría del Motor Inmóvil.

60 Met.,  $\Lambda$ 7.

61 Ét. Nic., por ej. 1170 b 8 y sig., y 1179 a 24-25.

62 Magna Moralia, 1208 b 26-32.

63 Frag. 14 (Rose).

64 Frag. 15 (Rose).

279

son «participaciones» de la Perfección absoluta, que es la fuente de todas las perfecciones finitas. Y esto es lo que hace Santo Tomás refiriéndose a un pasaje de la Metafísica<sup>65</sup> e incluso valiéndose de la imagen aristotélica del fuego, del que se dice que es la cosa más caliente de todas en la medida en que es la causa del calor de todas las demás cosas calientes<sup>66</sup>. Por lo que respecta a Aristóteles mismo, el empleo que hace de los grados de perfección para probar la existencia de Dios parece que ha de situarse en su primera época, cuando todavía estaba muy influido por Platón: en la Metafísica apenas se sirve ya de este tipo de argumento. En general, cabe decir que Aristóteles, al componer la Metafísica, se apartó mucho de las concepciones religiosas populares, que aparecen, por ejemplo, en los fragmentos del *Περὶ Φιλοσοφίας*. Siguió empleando a veces un lenguaje que no cuadraba muy bien con las concepciones del libro  $\Lambda$  de la Metafísica; pero, de todos modos, ¿se podría esperar de Aristóteles que prescindiera totalmente de las expresiones populares y se atuviera a una coherencia rigurosa y absoluta? Lo más probable es que, en realidad, no intentase nunca sistematizar definitivamente su doctrina acerca de Dios ni armonizar las expresiones que emplea a veces (y que implican la noción de la Providencia divina y de la actividad de Dios en el mundo) con las especulaciones de la Metafísica.

15. Por lo que queda dicho se comprenderá que la concepción de Aristóteles acerca de Dios distaba mucho de ser satisfactoria. Verdad es que su noción de la Divinidad como fin último es más clara que la de Platón, pero, al menos en el libro  $\Lambda$  de la Metafísica, no tiene para nada en cuenta ese operar divino sobre el mundo, en el que tanto insistió Platón y que es un elemento esencial de toda teología racional completa. El Dios aristotélico es Causa eficiente tan sólo por ser Causa final. No conoce este mundo, y ningún plan divino se cumple en el universo: la teleología de la naturaleza sólo puede ser una teleología inconsciente (tal es, al menos, la única conclusión que convendrá en definitiva a la imagen de Dios dada en la Metafísica). Por lo tanto, bajo este aspecto, la metafísica aristotélica es inferior a la de Platón. Por otra parte, aunque no pocas de las doctrinas de Aristóteles tuviesen un origen platónico, el Estagirita, mediante su concepción de la teleología inmanente, es decir, de la tendencia connatural de todos los objetos concretos sensibles a la plena realización de sus potencialidades, logró ciertamente asentar la realidad del mundo sensible sobre más sólidos fundamentos que lo que a su gran predecesor le fue dado, y, al mismo tiempo, atribuyó una significación y una finalidad reales al cambio y al devenir, aun cuando en este proceso prescindiera de algunos elementos valiosos del pensamiento de Platón.

65 Met., 992 b 23-31. Cfr. 1008 b 31-1009 a 5.

66 St. Tomás, Sum. Teol., Ia, q. 2<sup>a</sup>, art. 3 in corp.

280

## CAPÍTULO XXX

### LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA Y LA PSICOLOGÍA

1. La Naturaleza es la totalidad de los objetos que son materiales y están sujetos al



movimiento. De hecho, Aristóteles no define realmente lo que entiende por naturaleza, pero está claro, por lo que escribe en la Física<sup>1</sup>, que considera la Naturaleza como la totalidad de los objetos naturales, es decir, de los objetos capaces de provocar el cambio y de desarrollarlo hasta un fin, de los objetos que tienen una tendencia intrínseca a cambiar. Los objetos artificiales, por ejemplo un lecho, no tienen el poder de moverse a sí mismos. Los cuerpos «simples» de que se compone el lecho tienen este poder de iniciar el cambio o movimiento, pero lo tienen en cuanto que son cuerpos naturales, no como componentes del lecho en cuanto tal. Esta posición debe matizarse, desde luego, con la doctrina de que el paso de los cuerpos inanimados desde un estado de reposo a un estado de movimiento ha de provocarlo algún agente externo. Pero, como hemos visto, cuando el agente remueve un obstáculo, cuando, por ejemplo, hace un agujero en el fondo de una vasija, el agua responde con un movimiento propio, con su movimiento natural hacia abajo. Tal vez parezca contradictorio hablar de que los objetos naturales poseen en sí mismos un principio de movimiento y hacer uso de la máxima según la cual todo lo que es movido lo es en virtud de la acción de un agente externo<sup>2</sup>. No obstante, Aristóteles sostiene que la aparente iniciativa de los animales en sus movimientos, por ejemplo cuando se mueven hacia la comida, no es una iniciativa absoluta, porque no habría en ellos ningún movimiento si no se diese el agente exterior, la comida que los atrae. De la misma manera, cuando el agua cae saliendo por el orificio de la vasija, puede decirse en verdad que este movimiento hacia abajo es como connatural al elemento, a pesar de ser causado accidentalmente por el agente externo que hace el orificio y remueve así el obstáculo que se oponía al movimiento natural del agua: porque directamente es causado ese movimiento por quien engendró el agua y la hizo tener peso, esto es, según cabe presumir, por los contrarios primigenios, lo caliente y lo frío Aristóteles lo expresa diciendo que los cuerpos inanimados tienen en sí mismos «un principio del ser movidos», pero no «un principio causante del movimiento».<sup>3</sup>

2. El movimiento, en su sentido lato, divídese, por una parte, en generación y

1 Física, B 1, 192 b 13 y sig.

2 Las palabras de Aristóteles en la Física, H, 1, 241 b 39 y sig. y Θ4, 254 b 7 y sig., pueden parecer un

tanto ambiguas. Dice que todo cuanto es movido lo es por alguna cosa, ya sea por sí mismo o por otro: por

consiguiente, no dice que cada cosa móvil sea movida por otra. Pero, si la discusión que sigue a estas

palabras se ve a la luz de su principio de la prioridad del acto sobre la potencia y de sus argumentos en

apoyo de la existencia del Motor Inmóvil, se advierte claramente que, en su sentir, ningún ser móvil

puede en absoluto iniciar el movimiento. Todo aquello que dé absolutamente comienzo al movimiento ha

de ser en sí mismo inmóvil; otra cuestión es, claro está, si hay o no una pluralidad de motores inmóviles.

Pero el principio es patente.

3 Fís., 254 b 33-256 a 3, Cfr. De Caelo, 311 a 9-12.

282

corrupción, y, por otra, es κίνησις o movimiento en sentido más estricto. Este último (κίνησις) ha de subdividirse a su vez en tres clases: movimiento cualitativo (κίνησις κατὰ τὸ ποῖόν οἱ κατὰ πάθος), movimiento cuantitativo (κίνησις κατὰ τὸ ποσόν

κίνησις ο κατὰ πένεθος) y movimiento local (κίνησις κατὰ τὸ ποῦο κατὰ τόπον). El primero es ἀλλοίωσις o cambio cualitativo, el segundo, αὔξεισις καὶ φθίσις aumento y disminución o cambio cuantitativo, y el tercero φοράο movimiento en el sentido que nosotros solemos dar hoy a esta palabra.<sup>4</sup>

3. Los presupuestos del movimiento local, y a decir verdad de todo movimiento, son el lugar y el tiempo. Que el lugar (τόπον) existe se prueba<sup>5</sup>: a) por el hecho del desplazamiento, p. ej., porque donde hay agua puede llegar a haber aire, y b) por el hecho de que los cuatro elementos poseen sus lugares naturales. Estas distinciones del lugar natural no son sólo relativas a nosotros, sino que existen independientemente de toda consideración; así, «arriba» está el lugar hacia el que tiende el fuego, y «abajo» el lugar hacia el que tiende la tierra. Por consiguiente, el lugar existe, y Aristóteles lo define como τὸ τοῦ περιέχοντος πέρασ ἀκίνητον πρῶτον<sup>6</sup>, el terminus continentis immobilis primus de los escolásticos. El τόπον de Aristóteles es, pues, el límite dentro del cual se halla un cuerpo, un límite considerado como inmóvil. Si se adopta esta definición, evidentemente no puede haber ningún lugar vacío ni tampoco fuera del universo o mundo, ya que el lugar es el límite interno del cuerpo continente. Pero Aristóteles distinguía entre el recipiente o continente de un cuerpo y su «lugar»: en el caso de una barca arrastrada por la corriente de un río, el río —que se mueve a sí mismo— es el recipiente más bien que el «lugar» de la barca. El lugar es, por tanto, el primer límite inmóvil del continente, mirándolo desde fuera. En el ejemplo en cuestión, todo el río entero es, según Aristóteles, el «lugar en que se halla la barca y cuanto ésta contenga, ya que el río entero es inmóvil, ὅτι ἀκίνητον ὁ πᾶς.<sup>7</sup> Todas las cosas del universo físico se hallan así en algún lugar, pero no el universo mismo. Y como el movimiento consiste en el cambio de lugar, resulta que el universo mismo no se puede mover en sentido rectilíneo, sino sólo en sentido circular.

4. Según Aristóteles, un cuerpo no puede ser movido más que por un motor que esté al presente en contacto con él. ¿Qué decir, entonces, de los proyectiles?<sup>8</sup> El motor que los mueve originariamente comunica al medio, por ejemplo, al aire o al agua, no sólo el movimiento, sino también la capacidad de mover. Las primeras partículas de aire movidas mueven a otras partículas y a los proyectiles. Pero este poder de mover va decreciendo en proporción a la distancia, de modo que al final el proyectil viene a quedar en reposo, sin que le afecten las fuerzas que se oponen. Aristóteles no creía, pues, en la ley de la inercia: pensaba que el movimiento impulsor provocado o artificial tendía a irse frenando, mientras que el movimiento «natural» tendía a acelerarse (cf. Física, 230 a 18 y sig.). En esto fue seguido, p. ej., por Santo Tomás, quien rechazó la teoría del impetus defendida por Filopón, Alpetragio, Olivi, etc.

5. Respecto al tiempo, Aristóteles hace ver que no puede identificárselo simplemente

4 Fís., E 2, 226 a 24 y sig.; Θ 7, 260 a 26 y sig.

5 Fís., Δ 1, 208 a 27 y sig.

6 Fís., Δ 2, 212 a 20 y sig.

7 Fís., Δ 4, 212a 19-20.

8 Fís., 215 a 14 y sig.; 266 b 27 y sig.

283

con el movimiento o cambio, pues hay muchas clases de movimientos, mientras que el tiempo es uno solo<sup>9</sup>. Sin embargo, está claro que el tiempo tiene vinculaciones con el movimiento y el cambio: cuando no nos damos cuenta de ningún cambio, también se nos pasa inadvertido el tiempo. He aquí la definición que el Estagirita da del tiempo: ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.<sup>10</sup> No hace referencia en esta definición al número puro, sino al número en el sentido de aquello que es

numerado, o sea, al aspecto numerable del movimiento. El tiempo es, con todo, un continuum, lo mismo que el movimiento: no consta de puntos o instantes discretos. Solamente las cosas que se mueven, o las que hallándose en reposo son capaces de movimiento, están en el tiempo. (El movimiento es eterno, pero evidentemente no es inmóvil: por lo tanto, está en el tiempo, y de ello se sigue necesariamente que el tiempo es también eterno, en el sentido de que nunca ha comenzado y nunca jamás acabará.) Ha de notarse que el movimiento de que aquí se trata no tiene por qué ser precisamente un movimiento local, pues Aristóteles advierte de un modo explícito que también la conciencia de un cambio en nuestro estado de ánimo nos puede hacer caer en la cuenta de que ha transcurrido un lapso de tiempo. La afirmación de Aristóteles según la cual el tiempo es lo que en el movimiento se cuenta, lo numerable del movimiento, no ha de entenderse en el sentido de que nos sea posible contar todos los «ahora» comprendidos en el cambio, como si el período del cambio constase de porciones de tiempo discretas: lo que quiere decir es que, cuando se es consciente de que transcurre el tiempo se está reconociendo una pluralidad, a saber, una pluralidad de fases. El tiempo, por consiguiente, es aquel aspecto del elemento del cambio o movimiento que posibilita el que la mente reconozca una pluralidad de fases.<sup>11</sup> Si queremos medir el tiempo hemos de tener algún patrón de medida. Según Aristóteles, el movimiento en línea recta no es a propósito para tal fin, pues no es uniforme: si es movimiento natural, se acelera; si no es natural tiende a disminuir. ¿Qué movimiento es, pues, a la vez natural y uniforme? Para Aristóteles, el movimiento naturalmente uniforme es el circular, y la rotación de las esferas celestes es un movimiento natural. De ahí que sea el más conveniente para nuestro propósito... y que se justifique expresar el tiempo por referencia al sol.<sup>12</sup> Aristóteles plantea la cuestión<sup>13</sup>, aunque no la trata con detenimiento, de si existiría el tiempo si no hubiese ninguna inteligencia. Dicho de otro modo: siendo el tiempo la medida del movimiento o este mismo movimiento en cuanto mensurable, ¿se daría algún tiempo si no existiera ninguna mente que lo calculara o midiese? Y responde que, propiamente, no se daría, no habría ningún tiempo, aunque sí el substratum del tiempo.

El profesor Ross comenta que esta tesis es coherente con la explicación general que ofrece Aristóteles acerca del continuum<sup>14</sup>. En el continuum no hay partes actuales, sino sólo potenciales: reciben existencia actual cuando algún evento rompe el continuum. Igual ocurre con el tiempo o la duración: los «ahora», los instantes de que

9 Fís.,  $\Delta$ 10-11, 218 a 30 y sig.

10 Fís.  $\Delta$ 11, 219 b 1-2 y sig.; 220 a 24 5 y sig.

11 Cfr. Ross, *Physics*, p. 65.

12 Fís. 223 a 29-224 a 2.

13 Fís. 223 a 21-9.

14 Ross, *Physics*, p. 68.

284

consta la duración vienen a la existencia actual si alguna mente los distingue en el seno de esa duración. La dificultad de que el tiempo pudiera haber existido antes también de que existiese alguna inteligencia que lo midiese no era, a primera vista, ningún problema para Aristóteles, puesto que él pensaba que los animales y los hombres habían existido desde siempre. Pero una dificultad más pertinente es la de que contar las partes no es lo mismo que crearlas, sino sólo reconocerlas donde ya existían<sup>15</sup>. En todo caso, ¿cómo podría haber cambio si no hubiese tiempo? A modo de respuesta cabría sugerir que, como según Aristóteles el tiempo no se distingue

realmente del prius y el posterius del movimiento, el tiempo existe con independencia de la mente, por lo mismo que el movimiento existe así, aunque reciba, digamos, un complemento de parte de la mente. Las «porciones» del tiempo son potenciales en el sentido de que no se distinguen formalmente unas de otras, sino sólo en virtud de la «numeración» que realiza la mente; pero no son potenciales en el sentido de que no tengan existencia real aparte de la mente. La posición de Aristóteles no coincide con la de Kant, ni tampoco conduce de suyo a ella.

6. Aristóteles plantea la cuestión de la posibilidad del infinito.

a) Un cuerpo infinito —dice— es imposible<sup>16</sup>, pues todo cuerpo está limitado por una superficie, y ningún cuerpo limitado por una superficie puede ser infinito. Prueba también la imposibilidad de que exista de hecho un cuerpo infinito, mostrando que no podrá ser ni compuesto ni simple. Por ejemplo, si se supone que es compuesto, los elementos que lo componen serán en sí mismos o finitos o infinitos. Ahora bien, si un elemento es infinito y los otros elementos son finitos, en ese caso los últimos serán eliminados por el primero; y dos elementos no pueden ser a la vez infinitos, puesto que un elemento infinito sería igual al cuerpo entero. En cuanto a los elementos finitos, la composición a base de ellos no podría formar ciertamente ningún cuerpo que fuese de hecho infinito. Aristóteles consideraba también que la existencia, que él admitía, de un «arriba» y un «abajo», etc., absolutos, muestra que no puede existir ningún cuerpo realmente infinito, pues aquellas distinciones carecerían en tal caso de sentido. Como tampoco puede haber en la realidad un número infinito, ya que el número es lo que puede ser numerado, y un número infinito no podría serlo.<sup>17</sup>

b) Por otro lado, aunque Aristóteles rechazaba la posibilidad de que existiese de hecho un cuerpo o un número infinito, admitía el infinito entendiéndolo en otro sentido<sup>18</sup>: el infinito existe en potencia. Por ejemplo, ninguna extensión espacial es un infinito actual, pero sí que es infinita en potencia, en cuanto que es infinitamente divisible. Una línea no consiste en una infinitud actual de puntos, pues es un continuum (así es como intenta Aristóteles, en la Física, afrontar las dificultades planteadas por Zenón de Elea), pero es también infinitamente divisible, aunque esta división potencialmente infinita nunca se realizará por completo en acto. El tiempo es también infinito potencialmente, puesto que es susceptible de adición indefinida; pero el tiempo no existe nunca como un infinito en acto, porque es un continuum sucesivo cuyas partes jamás coexisten. Por lo tanto, el tiempo se parece a la extensión espacial en que es infinitamente divisible (aunque ninguna infinitud actual se haya realizado

<sup>15</sup> Fís. lb., *ibid.*, p. 69.

<sup>16</sup> Fís. 5, 204 a 34-206 a 7.

<sup>17</sup> Fís. 204 b 7-10.

<sup>18</sup> Fís. 206 a 9 y sig.

285

nunca), pero es también infinito en potencia por vía de adición, y en esto difiere de la extensión, ya que la extensión, según Aristóteles, tiene un *máximum*, si bien carece de *mínimum*. Una tercera infinitud potencial es la del número, que se parece al tiempo en cuanto que es también potencialmente infinito por vía de adición, pues no se puede contar hasta un número tan grande que más allá de él sea ya imposible toda numeración y adición. Pero el número difiere a la vez del tiempo y de la extensión en que no es susceptible de división hasta el infinito, por la razón de que tiene un *mínimum*: la unidad.

7. Según Aristóteles, todo movimiento natural se dirige hacia un fin<sup>19</sup>. ¿Cuál es el fin que se persigue en la naturaleza? El del desarrollo desde un estado de potencia hasta

uno de acto: la encarnación de la forma en la materia. Para Aristóteles, igual que para Platón, prevalece sobre la concepción mecanicista de la naturaleza la concepción teleológica, aunque cuesta un poco comprender cómo podía admitir Aristóteles lógicamente alguna teleología consciente con respecto a la naturaleza en general. La teleología no es, empero, total, no lo abarca ni lo domina todo, pues a veces la materia estorba la acción teleológica (como, por ejemplo, en la producción de monstruos, que debe atribuirse a la defectiva materia)<sup>20</sup>. Así, el operar de la teleología puede, en algunos casos particulares, tropezar con el obstáculo de algún evento que no se supedite, por lo menos, al fin en cuestión, pero cuyo acaecer, debido a ciertas circunstancias, no puede evitarse. Tal es τὸ αὐτόματον «fortuito», que consiste en esos sucesos que acontecen «por naturaleza» pero no «según la naturaleza», p. ej., la producción de un monstruo por la generación. Esos azares son indeseables, y Aristóteles los distingue de la suerte (τύχη), que significa un acaecimiento deseable, p. ej., el que pudiera ser el fin querido por un agente que se propone algo, como en el caso del hallazgo de un tesoro en el campo.<sup>21</sup>

¿Y en qué se funda Aristóteles para hablar de la «Naturaleza» como de algo que tiene unos fines? Platón había utilizado las nociones de un Alma del mundo y del Demiurgo, con lo cual podía hablar de fines en la naturaleza, pero Aristóteles habla como si hubiese alguna actividad teleológica inherente a la naturaleza misma. A decir verdad, habla de ὁ θεός cuando le viene bien, pero nunca trata de un modo satisfactorio la cuestión de las relaciones entre la naturaleza y Dios, y lo que dice de Dios en la Metafísica parece cerrar el paso a cualquier actividad finalística de Dios en la naturaleza. Probablemente lo acertado sea pensar que el creciente interés de Aristóteles por la ciencia empírica le llevó a descuidar la sistematización auténtica de su tesis, y así quedó expuesto a que se le acusara con razón de incoherencia entre esta concepción y sus presupuestos metafísicos. Aunque no tenemos ningún deseo de rechazar ni de poner en duda la sentencia aristotélica de que en la naturaleza hay teleología, parece con todo que hemos de admitir por fuerza que su sistema metafísico, su teología, apenas le da derecho a Aristóteles para hablar de la naturaleza como de un principio activo y organizador consciente, cosa que hace con cierta frecuencia. Tal lenguaje tiene un inconfundible matiz platónico.

8. Según Aristóteles, el universo está constituido por dos mundos distintos: el

19 De Cuelo, A 4, 217 a 33; ὁ θεὸς καὶ φύσις οὐδὲν μᾶτην ποιοῦσιν.

20 De Gen. An., 767 b 13-23.

21 Fis., B, 4-6. Cfr. Met., E, 2-3

286

supralunar y el sublunar. En el mundo supralunar están las estrellas, los astros, que son imperecederos y no experimentan más cambios que el del movimiento local; su movimiento es circular y no rectilíneo como lo es el movimiento natural de los cuatro elementos. Aristóteles saca la conclusión de que los astros están compuestos de un elemento material diferente, el éter, que es el quinto elemento, superior a los demás, incapaz de experimentar otro cambio que el cambio local en un movimiento circular. Aristóteles sostenía la opinión de que la tierra, de forma esférica, se halla en reposo en el centro del universo, y que alrededor de ella se superponen las capas concéntricas y esféricas del agua, el aire y el fuego o lo cálido (ὑπέκκωμα). Por encima de éstas hállanse las esferas celestes, la superior de las cuales, que es la de las estrellas fijas, debe su movimiento al Primer Motor. Aceptando de Calipo el número de treinta y tres como el de las esferas que deben suponerse existentes para explicar el movimiento real de los planetas, Aristóteles suponía también la existencia de otras veintidós

esferas que girarían en sentido contrario, interpuestas entre aquéllas a fin de contrarrestar la tendencia de cada esfera a perturbar el movimiento del planeta perteneciente a la otra. Obtenía así cincuenta y cinco esferas, sin contar la más externa de todas; y de este modo se explica la sugerencia que hace en la Metafísica de que existen cincuenta y cinco motores inmóviles además del Primer Motor que mueve la última esfera. (Y advierte que si se aceptara el cómputo de Eudoxo en vez del de Calipo el número de motores tendría que ser cuarenta y nueve.)<sup>22</sup>

9. Las cosas particulares de este mundo nacen y mueren, pero las especies y los géneros son eternos. Por consiguiente, en el sistema de Aristóteles no se encuentra ninguna evolución en el sentido moderno de este término. Sin embargo, aunque Aristóteles no pudiese desarrollar una teoría de la evolución temporal, una evolución de las especies, sí que expuso una teoría de lo que cabría llamar evolución «ideal», a saber, una doctrina concerniente a la estructura del universo, una teoría de la escala de los seres, en la que la forma va siendo cada vez más predominante a medida que se van subiendo escalones. En la parte inferior de la escala está la materia inorgánica, y en la superior la materia organizada, siendo las plantas menos perfectas que los animales. No obstante, también las plantas poseen un alma, que es el principio vital, definido por Aristóteles como «la entelequia de un cuerpo natural dotado con la capacidad de vivir» o como «la primera entelequia de un cuerpo natural organizado». (Así en el *De Anima* B 1, 412 a 27 - b 4, φυσική ἐστὶν ἐντελέχεια ἀπρῶτη σώματος φυσικοῦ ἢ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος τοιοῦτο δέ, ὄν ἢ ὄργανικόν, οὐ ἐντελέχεια ἀπρῶτη σώματος φυσικοῦ ὄργανικοῦ.) Siendo como es el acto del cuerpo, el alma es simultáneamente forma, principio del movimiento, y fin. El cuerpo existe para y por el alma, y todo órgano tiene su finalidad propia, consistente en una actividad. Al comienzo del *De Anima*, Aristóteles hace ver cuánto importa una investigación acerca del alma, dado que ésta es, por así decirlo, el principio vital en los seres vivientes<sup>23</sup>. Sin embargo —observa— esta cuestión es difícil, pues no se da así como así con el método apropiado; pero insiste —y cuán atinadamente!— en que el filósofo especulativo y el naturalista miran las cosas desde distintos ángulos y, por lo mismo, construyen de diverso modo sus definiciones. No hay pensador que no haya reconocido

<sup>22</sup> Cfr. *Met.*, Λ, 8.

<sup>23</sup> *De An.*, 402 a 1-9.

287

que las distintas ciencias poseen métodos distintos y que del hecho de que una ciencia particular determinada haya de seguir otro método que el del químico o el del naturalista no se deduce que todas sus conclusiones tengan que ser por fuerza erróneas.<sup>24</sup>

La sustancia compuesta, dice Aristóteles<sup>25</sup>, es un cuerpo natural dotado de vida; el principio de esta vida es denominado alma. (ψυχή). El cuerpo no puede ser alma, porque el cuerpo no es la vida sino que la posee. (En el Libro 1 del *De Anima*, donde Aristóteles esboza una historia de la Psicología, hace notar, a propósito de las opiniones de los diversos filósofos acerca del alma, que «la diferencia más importante es la que separa a los filósofos que consideran los elementos como corpóreos y los que los tienen por incorpóreos». Aristóteles se pone del lado de los platónicos y en contra de los partidarios de Leucipo y Demócrito.) El cuerpo debe ser, pues, la materia para el alma, mientras que ésta es como la forma o el acto con respecto al cuerpo. De aquí que Aristóteles, al definir el alma, hable de ella como la entelequia o el acto, la actualización, del cuerpo que posee la vida en potencia—«capacidad» o «potencialidad de vida»— como él dice, que no se refieren a algo que haya sido desposeído de alma,

sino a lo que la posee. El alma es, pues, la realización del cuerpo, su actualización, y es inseparable de él (aunque puedan darse —como Aristóteles lo mantenía— partes susceptibles de separación, por no ser precisamente actualizaciones del cuerpo). El alma es así la causa y el principio del cuerpo vivo: a) como fuente de movimiento<sup>26</sup>; b) como causa final; y c) como la sustancia real (es decir, la causa formal) de los cuerpos animados.

Los diferentes tipos de almas forman una serie tal que el tipo superior presupone siempre el inferior, pero no a la inversa. La forma inferior de alma es el alma nutritiva o vegetativa, τὸ θρεπτικόν, que ejerce las funciones de la asimilación y la reproducción. Hállase no sólo en las plantas, sino también en los animales; pero puede existir sola, como en las plantas. Para que cualquier ser vivo siga viviendo, son necesarias estas funciones; encuéntraselas, por lo tanto, en todos los vivientes, pero en las plantas se dan ellas solas, sin las actividades más elevadas del alma. Las plantas no necesitan sentir, porque no se mueven, sino que llevan a cabo su nutrición automáticamente. (Y lo mismo se diga de los animales inmóviles.) En cambio, los animales capacitados para moverse necesitan tener sensaciones, pues les sería inútil moverse hacia su alimento si no lo pudiesen reconocer al encontrarlo.

Los animales poseen, por consiguiente, la forma más alta del alma, el alma sensitiva, que ejerce los tres poderes: de la percepción sensible (τὸ αἰσθητικόν), del deseo (τὸ ὄρεκτικόν) y del movimiento local (τὸ κινητικόν κατὰ τόπον)<sup>27</sup>. La imaginación (φαντασία) es una secuela de la facultad sensitiva, y la memoria un desarrollo ulterior de la misma<sup>28</sup>. Así como Aristóteles ha señalado la estricta necesidad de la nutrición para la conservación de la vida, indica también la necesidad del tacto para

24 De An., 402 a 10 y sig.

25 De An., 412 a.

26 Insiste Aristóteles en que el alma es mal definida si se le asigna como característica

el movimiento: el

alma se mueve activamente, sí, pero no se mueve por sí misma. Va esta observación

contra la doctrina

platónica del alma como entidad automotriz. Cfr. De An., A, 3.

27 De An., B, 3.

28 De An., 3, 427 b 29 y sig.; Ret., A, I I, 1370 a 28-31; De Mem., 1; Anal. Post., B, 19,

99 b 36 y sig.

288

que el animal pueda distinguir sus alimentos, al menos cuando esté tocándolos<sup>29</sup>.

Igualmente, es necesario el gusto, mediante el cual lo que sirve de alimento atrae al animal, y lo que no, le repele. Los demás sentidos, aunque no estrictamente necesarios, contribuyen al bienestar del animal.

10. Un grado más alto en la escala que el del alma meramente animal es el del alma humana, que además de las facultades de las almas de inferior clase, τὸ θρεπτικόν, τὸ αἰσθητικόν, τὸ ὄρεκτικόν, τὸ κινητικόν κατὰ τόπον, cuenta con una ventaja peculiar: la posesión del νοῦς, τὸ διανοητικόν. Esta última facultad es activa de dos maneras: como potencia del pensamiento científico (λόγος, νοῦς θεωρητικός = τὸ ἐπιστημονικόν) y como potencia deliberativa (διάνοια πρακτική = λογιστικόν). La primera tiene por objeto la verdad, la verdad por sí misma, mientras que la segunda busca la verdad no por la verdad en sí misma sino con miras prácticas y prudenciales. Todas las potencias del alma, a excepción de la del νοῦς, son inseparables del cuerpo y perecederas: el νοῦς, en cambio, preexiste al cuerpo y es inmortal. Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.<sup>30</sup> Sin embargo, este νοῦς que

entra en el cuerpo requiere un principio potencial —una tabula rasa— donde pueda imprimir las formas; tenemos así la distinción entre el νοῦς ποιητικός y el νοῦς παθητικός. (Aristóteles sólo habla de τὸ ποιοῦν: el término νοῦς ποιητικός aparece por primera vez en Alejandro de Afrodisia, hacia el año 220 d. J. C.) El entendimiento agente abstrae las formas a partir de las imágenes o phantasmata, las cuales, una vez recibidas en el entendimiento pasivo, son conceptos en acto. (Aristóteles creía que todo pensamiento implica el uso de imágenes.) Sólo el entendimiento agente o activo es inmortal: οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθής καὶ ἀμιγῆς τῆ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεῖα, ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἄρχη τῆς ὕλης... καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.<sup>31</sup> En seguida volveré a ocuparme de este punto.

11. Si prescindimos de la cuestión del νοῦς ποιητικός, está claro que Aristóteles no sostuvo el dualismo platónico en el *De Anima*, porque allí hace del alma la entelequia del cuerpo, de tal suerte que entre los dos sólo forman una sustancia. En definitiva, Aristóteles reconoce una unión del alma y el cuerpo mucho más íntima que la que concibieron los platónicos: la tendencia a considerar el cuerpo como tumba del alma no reza con él. Antes es por su bien por lo que el alma está unida al cuerpo, pues solamente así puede ejercer sus facultades. Ésta fue la opinión que adoptaron los aristotélicos medievales, como Santo Tomás, aun cuando muchos grandes pensadores cristianos hayan hablado y sigan hablando un lenguaje que tiene muchas reminiscencias de la tradición platónica (pensamos, por ejemplo, para no citar a más, en San Agustín). Aristóteles puso de relieve que la escuela platónica no había conseguido explicar satisfactoriamente la unión del alma y el cuerpo. Parece que supusieran —dice— que cualquier alma convendría a cualquier cuerpo. Mas esto no puede ser así, puesto que cada cuerpo presenta distinta forma y carácter<sup>32</sup>. «Una concepción como la de Descartes, de que la existencia del alma es la primera certeza 29 *De An.*, 3, 12. Cfr. *De Sensu*, 1.

30 *De Gen. Et Corrup.*, B 3, 738 b 27 y sig.

31 *De An.*, 3, 5, 430 a 17 y sig.

32 *De An.*, 414 a 19 y sig.

289

de todas, y la existencia de la materia una inferencia posterior, le habría parecido a Aristóteles absurda. El yo entero, alma y cuerpo a la vez, es algo dado e indiscutible.»<sup>33</sup> Ni que decir tiene que si Aristóteles habría rechazado la opinión cartesiana, también se habría opuesto a la de aquellos que pretenden reducir el alma humana y todas sus actividades a la condición de un epifenómeno del cuerpo, convirtiendo hasta la más elevada de las actividades humanas, el pensamiento, en simple secreción del cerebro. Sin duda alguna, la psicología de Aristóteles, tal como se desarrolló, da pie para pensar que tendía hacia una posición sospechosamente semejante a la del epifenomenismo, sobre todo si se está en lo cierto al suponer que el entendimiento agente del hombre no era, a los ojos de Aristóteles, un principio individualizado que hubiese de persistir tras la muerte como la inteligencia individual, por ejemplo, de un Sócrates, de un Callas... Con todo, la falta de una doctrina de la evolución orgánica histórica, le impidió naturalmente a Aristóteles aceptar el epifenomenismo en el sentido moderno de esta doctrina.

12. Surge aquí una cuestión batallona: «¿Cuál fue con exactitud la doctrina de Aristóteles acerca del Entendimiento agente?» Y la respuesta es que con exactitud es imposible saberlo: en este punto, materia de perenne interpretación, se han hecho infinidad de suposiciones tanto en la Antigüedad como en el mundo moderno. Lo que



Aristóteles dice en el *De Anima* es esto: «El *Nous* es separable, impassible y sin mezcla, pues está esencialmente en acto. Porque lo activo siempre vale más que lo pasivo, y el principio creador más que la materia. El conocimiento actual se identifica con su objeto; el potencial es anterior temporalmente en el individuo, pero en general no es primero en el tiempo; mas el *Nous* ejerce en un momento su función y no la ejerce en otro. Una vez ha sido separado, es solamente lo que es por esencia, y esto solo es inmortal y eterno. Sin embargo, nosotros no nos acordamos, porque la razón activa es impassible, pero la razón pasiva es perecedera, y sin la razón activa nada piensa».34 De este controvertido pasaje se han dado varias interpretaciones. Alejandro de Afrodisia (que floreció hacia el 220 d. J. C.) identificó la «razón», o sea, el Entendimiento agente, con Dios, y en esto fue seguido por Zabarella (fines del siglo 16 y comienzos del 17), quien hacía que la función de Dios en el alma fuese la iluminación de lo conocido en potencia, así como la luz del sol hace de lo visible lo que se ve de hecho. Ahora bien, aunque, como lo hace ver David Ross<sup>35</sup>, no sería necesariamente una incoherencia de Aristóteles el hablar en el *De Anima* de la inmanencia de Dios y en la *Metafísica* de la trascendencia de Dios (puede, por lo demás, que estas dos obras representen opiniones divergentes acerca de Dios), no obstante, la interpretación hecha por Alejandro de Afrodisia y por Zabarella es, como lo reconoce Ross, muy improbable porque ¿cabe suponer que Aristóteles, habiendo descrito a Dios como el Motor Inmóvil cuya actividad causal consiste en una atracción —como Fin— y que sólo se conoce a Sí mismo, llegase, en otro libro, a describir a Dios como inmanente al hombre, de tal modo que le imparta a éste de hecho el conocimiento?

Si el Entendimiento agente no ha de identificarse con Dios, ¿deberá ser considerado como individual y particular en cada hombre singular, o como un principio idéntico en

33 Ross, *Aristotle*, p. 132.

34 *De An.*, 3, 5, 430 a 17 y sig.

35 *Aristotle*, p. 153.

290

todos los hombres? Las palabras de Aristóteles «nosotros no nos acordamos», consideradas junto a su afirmación<sup>36</sup> de que la memoria, el amor y el odio se extinguen al morir, ya que pertenecen al hombre entero y no a la Razón, que es «impassible», parecen indicar que el Entendimiento agente en su existencia separada no tiene memoria. Aunque esto no prueba con certeza que el Entendimiento agente de cada hombre no sea individual en su estado de separación, sí que parece ser una dificultad contra tal interpretación. Por otra parte, cuando Aristóteles afirma que «el conocimiento potencial es anterior temporalmente en el individuo, pero en general no es anterior en el tiempo, sino que el *Nous* ejerce en unos momentos su función y no en otros», parece trazar una distinción entre el individuo, que conoce en unos momentos y no en otros, y el Entendimiento agente, que es un principio activo por esencia. Quizá, pues, Aristóteles considerase el Entendimiento agente como un principio idéntico en todos los hombres, como una Inteligencia que domina sobre las demás inteligencias separadas, que penetra en el hombre y funciona en él y que sobrevive al individuo cuando éste muere. De ser esto exacto, entonces se seguiría necesariamente que el alma humana individual perecería al disgregarse la materia por ella informada<sup>37</sup>. (Sin embargo, aun cuando uno se incline hacia esta interpretación, hay que admitir que resulta muy difícil suponer que, para Aristóteles, el entendimiento activo de Platón fuese numéricamente el mismo que el de Sócrates. De todos modos, si él creía en lo individual del entendimiento agente dentro de cada hombre, ¿qué es lo

que quiso decir al afirmar que venía «de fuera»? ¿Era esto simplemente un residuo de platonismo?)

36 De An., 408 b 24-30.

37 Santo Tomás de Aquino, en su Comentario al De Anima de Aristóteles (3, lect. 10), no interpreta al

filósofo en el sentido averroísta, es decir, como si negase la inmortalidad individual. El entendimiento activo es

sola y esencialmente un principio activo: de ahí que no le afecten las pasiones ni las emociones y que no

retenga las especies. La razón humana separada no puede, por tanto, funcionar como en el estado de unión con el

cuerpo, y del modo de su funcionamiento tras la muerte no dice nada Aristóteles en el De Anima, pero esta

omisión no significa que el Estagirita negase la inmortalidad individual del alma humana, ni que condenase al

entendimiento separado a un estado de forzosa y absoluta inactividad.

## CAPÍTULO XXXI

### LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

1. La Ética de Aristóteles es francamente teleológica. Considera la acción no en cuanto buena en sí misma sin tener en cuenta ningún otro aspecto, sino en cuanto que conduce al bien del hombre. Todo lo que lleve al logro de su bien o de su fin será una acción «buena» del hombre: la acción que se oponga a la consecución de su verdadero bien será una acción «mala».

«Todo arte y toda indagación, toda obra y toda elección, parecen apuntar a algún bien; por lo que el bien ha sido definido con acierto como aquello a lo que tienden todas las cosas.»<sup>1</sup> Pero hay diferentes clases de bienes, que corresponden a las distintas artes o ciencias. Así, el arte del médico trata de conseguir la salud, el de la navegación, un viaje seguro, el de la economía, la riqueza. Por lo demás, algunos fines se subordinan a otros que tienen más el carácter de últimos. El fin de cierta droga puede ser producir el sueño, pero este fin inmediato se supedita al fin de sanar.

Semejantemente, la fabricación de bocados y riendas para los caballos es la finalidad de cierto arte, pero esta finalidad está subordinada a la más amplia y comprensiva del conducir eficazmente a los corceles en las operaciones bélicas. Estos fines inmediatos se ordenan, pues, a otros fines o bienes mediatos. Pero si hay algún fin que deseamos por él mismo y para lograr el cual es por lo que queremos todos los demás fines o bienes subordinados, entonces este bien último será el mejor bien de todos, será, en una palabra, el Bien. Aristóteles se propone descubrir qué es este Bien y cuál la ciencia que le corresponde.

En cuanto a esta segunda cuestión, afirma el Estagirita que la ciencia que estudia lo que es el bien para el hombre es la ciencia política o social. El Estado y el Individuo poseen un mismo bien, aunque este bien, tal como se halla en el Estado, es mayor y más noble<sup>2</sup>. (Tenemos aquí un eco de la República, que considera el Estado ideal como la justicia escrita con mayúscula.) Aristóteles ve, pues, la Ética como una rama de la ciencia política o social: podríamos decir que trata primero de la ciencia ética individual y, después, de la ciencia ética política, en su Política.

Respecto a la cuestión de cuál sea el bien del hombre, Aristóteles hace comprender que aquí no puede responderse con la exactitud con que se puede responder a un problema matemático, y que esto se debe a la naturaleza del asunto, porque el objeto de la Ética lo constituyen las obras humanas, las cuales no pueden determinarse con

exactitud matemáticas<sup>3</sup>. Hay también otra gran diferencia entre las matemáticas y la Ética: mientras aquéllas parten de unos principios generales de los que deducen conclusiones, la ciencia moral parte, en cambio, de las conclusiones. Dicho de otro modo, en la Ética partimos de los juicios morales que hacemos en la realidad acerca del hombre, y comparándolos, oponiéndolos y como pasándolos por una criba, venimos a formular principios generales<sup>4</sup>. Esta opinión presupone que hay en el hombre unas tendencias implantadas por la naturaleza, el atenerse a las cuales, observando una actitud general de armonía, coherencia y equilibrio, esto es, reconociendo sus importancias relativas, constituye para el hombre la vida ética. Esta concepción proporciona una base para una Ética natural en cuanto contrapuesta a una ética arbitraria, pero en seguida surgen graves dificultades en cuanto se trata de fijar teóricamente la obligación moral, sobre todo en un sistema en el que, como ocurre en el de Aristóteles, no se puede vincular la ética de las acciones humanas a la Ley Eterna de Dios, cual trataron de hacerlo los filósofos cristianos de la Edad Media, que tantas cosas aceptaron del Estagirita. Sin embargo, pese a tales defectos, la ética de Aristóteles es en gran parte una ética de sentido común, basada en los juicios morales del hombre generalmente considerado como bueno y virtuoso. Aristóteles procuró que sus doctrinas éticas fuesen la justificación y el complemento de los juicios naturales de ese hombre justo, que es —dice— el más calificado para juzgar en cuestiones de esta índole<sup>5</sup>. Cabe sospechar que en su descripción de la vida ideal se manifiesten con gran pujanza sus gustos de intelectual y de profesor, pero de lo que no se puede acusar fácilmente a Aristóteles es de haber tratado de construir una ética puramente apriorística, algo así como una *Ethica more geometrico demonstrata*. Por lo demás, aunque resulte evidentemente discernible el gusto de los griegos de aquel entonces en las materias relativas a la conducta humana, p. ej., en la explicación que da Aristóteles de las virtudes morales, el filósofo consideraba, sin duda, que estaba tratando de la naturaleza humana en cuanto tal, y que fundaba su Ética en las características universales de esa naturaleza (a despecho de su opinión sobre los «bárbaros»). Si hubiese vivido hoy y hubiese tenido que responder p. ej., a Federico Nietzsche, indudablemente habría insistido en la básica universalidad y constancia de la naturaleza humana y en la necesidad de unas valoraciones constantes, no meramente relativas, sino fundadas en la naturaleza.

1 Ét. Nic., 1094 a 1-3.

2 Ét. Nic., 1904 a 27-b 11. Cfr. Magna M., 1181 a y b.

3 Ét. Nic., 1094 b 11-27. Cfr. Ét. Eud., I, 6.

292

modo, en la Ética partimos de los juicios morales que hacemos en la realidad acerca del hombre, y comparándolos, oponiéndolos y como pasándolos por una criba, venimos a formular principios generales<sup>4</sup>. Esta opinión presupone que hay en el hombre unas tendencias implantadas por la naturaleza, el atenerse a las cuales, observando una actitud general de armonía, coherencia y equilibrio, esto es, reconociendo sus importancias relativas, constituye para el hombre la vida ética. Esta concepción proporciona una base para una Ética natural en cuanto contrapuesta a una ética arbitraria, pero en seguida surgen graves dificultades en cuanto se trata de fijar teóricamente la obligación moral, sobre todo en un sistema en el que, como ocurre en el de Aristóteles, no se puede vincular la ética de las acciones humanas a la Ley Eterna de Dios, cual trataron de hacerlo los filósofos cristianos de la Edad Media, que tantas cosas aceptaron del Estagirita. Sin embargo, pese a tales defectos, la ética de Aristóteles es en gran parte una ética de sentido común, basada en los juicios morales del hombre generalmente considerado como bueno y virtuoso. Aristóteles procuró que sus doctrinas éticas fuesen la justificación y el complemento de los juicios naturales de ese hombre justo, que es —dice— el más calificado para juzgar en cuestiones de esta índole<sup>5</sup>. Cabe sospechar que en su descripción de la vida ideal se manifiesten con gran pujanza sus gustos de intelectual y de profesor, pero de lo que no se puede acusar fácilmente a Aristóteles es de haber tratado de construir una ética puramente apriorística, algo así como una *Ethica more geometrico demonstrata*. Por lo demás, aunque resulte evidentemente discernible el gusto de los griegos de aquel entonces en las materias relativas a la conducta humana, p. ej., en la explicación que da Aristóteles de las virtudes morales, el filósofo consideraba, sin duda, que estaba tratando de la naturaleza humana en cuanto tal, y que fundaba su Ética en las características universales de esa naturaleza (a despecho de su opinión sobre los «bárbaros»). Si hubiese vivido hoy y hubiese tenido que responder p. ej., a Federico Nietzsche, indudablemente habría insistido en la básica universalidad y constancia de la naturaleza humana y en la necesidad de unas valoraciones constantes, no meramente relativas, sino fundadas en la naturaleza.

¿Cuál es lo que la gente suele mirar como el fin de la vida? La felicidad, dice Aristóteles, y él, como verdadero griego, acepta por buena esta opinión. Pero es obvio que esto no nos lleva muy lejos, pues la gente entiende por felicidad cosas muy distintas: Unos la identifican con el placer, otros con la riqueza, otros con los honores, y así sucesivamente. Más aún, un mismo hombre puede estimar de maneras diferentes en qué consiste la felicidad, según se halle en un momento o en otro. Así, cuando esté enfermo, considerará la salud como la mayor felicidad, y cuando esté necesitado la identificará con la riqueza. Pero el placer es un fin más para los esclavos que para los hombres libres, y los honores tampoco pueden ser la finalidad de la vida, pues dependen de quienes los otorgan y no realmente de nosotros. Por otra parte, la honra y los honores parecen ordenarse a asegurarnos de nuestra virtud (de ahí, tal vez, el apego de la época victoriana a la «respetabilidad»); por lo tanto, ¿no será el fin de la vida la virtud moral? No, dice Aristóteles, porque la virtud moral puede coexistir

4 En la *Ética a Eudemo*, dice Aristóteles que partimos de «juicios verdaderos pero oscuros» (1216 b 32 y sig.) o de «los primeros juicios confusos» (1217 a 18 y sig.) y pasamos luego a formar juicios éticos claros. En otras palabras, Aristóteles toma por base de sus análisis los juicios morales ordinarios de los hombres.  
5 *Ét. Nic.*, 1094 b 27 y sig.

293

con la inacción y con la miseria, mientras que la felicidad, que es el fin de la vida, aquello a lo que todos tienden, ha de ser una actividad y ha de excluir la miseria.<sup>6</sup> Ahora bien, si la felicidad es una actividad, y una actividad del hombre, hemos de ver cuál es la actividad peculiarmente propia del hombre. Ésta no puede ser la actividad del crecimiento, ni la de la reproducción, ni tampoco la de la sensación, pues de todas ellas participan también otros seres inferiores al hombre: habrá de ser la actividad de lo que sólo el hombre posee entre los seres naturales, es decir, la actividad de la razón o la actividad según la razón. Tal es, verdaderamente, una actividad virtuosa —pues Aristóteles distingue, junto a las virtudes morales, las virtudes intelectuales— pero no lo que la gente entiende de ordinario cuando dice que la felicidad consiste en ser virtuoso, ya que entonces se piensa en general en las virtudes morales, tales como la justicia, la templanza, etc. De todos modos, la felicidad como fin moral no podría consistir simplemente en la virtud en cuanto tal: consiste, más bien, en la actividad conforme a la virtud, en la actividad virtuosa, entendiendo por virtud a la vez las virtudes intelectuales y las morales. Además, dice Aristóteles, para que merezca realmente el nombre de felicidad ha de manifestarse durante una vida entera, y no sólo en breves períodos.<sup>7</sup>

Pero si la felicidad consiste esencialmente en actuar conforme a la virtud, Aristóteles no quiere excluir pura y simplemente con esto todas las nociones comunes acerca de la felicidad. Por ejemplo, la actividad a que tiende la virtud va necesariamente acompañada de placer, puesto que éste es natural concomitancia de una actividad libre y sin trabas. Añádase que el hombre no puede ejercer bien esta actividad si no cuenta con algunos bienes externos —opinión ésta de Aristóteles a la que se opusieron, por lo menos en su mayoría, los cínicos—. <sup>8</sup> Consérvase, por tanto, la caracterización de la felicidad como actividad, sin tener que sacrificar o excluir por ello ni el placer ni la prosperidad externa. Una vez más muestra aquí Aristóteles cuánto de sentido común hay en su pensamiento y cómo éste no es una cosa de otro mundo, no es hostil a la tierra en que vivimos.

Una vez asentado esto, Aristóteles pasa a considerar en primer lugar la naturaleza general del buen carácter y de la acción buena, y después las principales virtudes morales, las virtudes de aquella parte del hombre que puede atenerse al plan fijado por la razón; por último, considera las virtudes intelectuales. Al final de la *Ética Nicomaquea* contempla la vida ideal, es decir, la de la actividad conforme en todo con la virtud, vida que será la existencia verdaderamente feliz para el hombre.

2. Respecto a la bondad en general, al buen carácter, dice Aristóteles que desde el comienzo tenemos una capacidad para lograrlo, pero que hemos de desarrollarla mediante la práctica. ¿Cómo se la desarrolla? Haciendo obras virtuosas. A primera vista, parece esto un círculo vicioso: ¿no nos dice Aristóteles que llegaremos a ser virtuosos a base de realizar actos de virtud? Pero ¿cómo podremos realizar actos de

6 *Ét. Nic.*, A 4 y sig.

7 Ét. Nic., 1100 a 4 y sig.; 1101 a 14-20.

8 Hace notar Aristóteles que el hombre, para ser verdaderamente feliz, ha de estar suficientemente provisto de bienes externos. Rechaza así el cinismo extremado, pero nos advierte (Cfr. Ét, Eud., 1214 b 25 y sig.) que no debemos confundir las condiciones indispensables para la felicidad con los elementos esenciales de la misma.

294

virtud si no somos ya antes virtuosos? Responde Aristóteles<sup>9</sup> que empezamos por hacer actos que son virtuosos objetivamente, sin tener, empero, un conocimiento reflexivo de esos actos y sin elegirlos deliberadamente como buenos, sino sólo por una disposición habitual. Así, por ejemplo, a un niño le dirán sus padres que no mienta. Él obedecerá, quizá, sin advertir la bondad inherente al decir la verdad y sin tener formado todavía el hábito de decirla; pero las sucesivas verdades que vaya diciendo, como acciones buenas en sí que son, le irán formando gradualmente ese buen hábito, y a medida que avance el proceso educativo, el niño llegará a comprender que el decir la verdad es bueno de suyo, y escogerá el decirla por lo que en sí misma tiene de bien, como siendo lo que debe hacerse. Entonces será ya virtuoso en este aspecto. La acusación de cometer círculo vicioso queda, pues, refutada mediante la distinción entre los actos que crean la buena disposición y los actos que se derivan de ella una vez creada. La misma virtud es una disposición que se ha desenvuelto a partir de una capacidad mediante el ejercicio apropiado de esta capacidad o facultad. (Desde luego que podrían ponerse otras objeciones tocantes a la relación entre el desarrollo de las valoraciones morales y la influencia del ambiente social, de los padres y los maestros, etc., pero Aristóteles las pasa por alto.)<sup>10</sup>

3. ¿Cómo se opone la virtud al vicio? Característica común de todas las acciones buenas es la de poseer cierto orden o proporción, y la virtud, a los ojos de Aristóteles, es un medio entre dos extremos, entre dos vicios, de los cuales el uno lo es por exceso y el otro por defecto<sup>11</sup>. ¿Por exceso o defecto de qué? Ya con respecto a un sentimiento ya con respecto a una acción. Así, respecto al sentimiento de la confianza, el exceso constituye la temeridad —por lo menos cuando el sentimiento lleva a la acción, pues es de las acciones humanas de lo que se ocupa la Ética—, mientras que su defecto es la cobardía. El medio se hallará situado, por tanto, entre la temeridad por una parte y la cobardía por otra: este medio es el valor, que es la virtud en el sentimiento de la confianza. O también, si consideramos la acción del dar dinero, el exceso con respecto a ella es la prodigalidad—que es un vicio— y el defecto es la tacañería, la avaricia. La virtud de la liberalidad será el medio entre esos dos vicios. En consecuencia, Aristóteles describe o define la virtud moral como «una disposición a elegir, que consiste esencialmente en un medio determinado, con respecto a nosotros, por una regla, esto es, por la regla a tenor de la cual se determinaría un hombre sabio en las cuestiones prácticas»<sup>12</sup>. La virtud es, por consiguiente, una disposición, disposición a elegir según una regla, a saber, la regla a que se atendería un hombre verdaderamente virtuoso, dotado de penetrante discernimiento moral, al hacer sus elecciones. Aristóteles consideraba la posesión de la sabiduría práctica, la aptitud para ver cuál es la cosa justa que ha de hacerse según las circunstancias, como esencial para el hombre verdaderamente virtuoso, y daba mucho más valor a los juicios morales de la conciencia clara e informada que a cualesquiera conclusiones a priori y puramente teóricas. Esto tal vez parezca una ingenuidad, pero recuérdese que, para Aristóteles,

el hombre prudente será aquel que vea cuál es verdaderamente el bien del hombre en 9 Ét. Nic., B 1, 1103 a 14-b 26; B 4, 1105 a 17-b 18.

10 Aristóteles insiste con esto en que una acción completamente justa no debe ser sólo «exteriormente» lo

que en tales circunstancias haya de hacerse, sino que debe proceder también de un motivo recto, de

manera que el agente moral actúe precisamente en cuanto agente moral (cfr. Ét. Nic., 1105 b 5 y sig.).

11 Ét. Nic., B, 6 y sig.

12 Ét. Nic., 1106 b 36-1107 a 2.

295

todas las circunstancias: no le pide que observe ninguna prescripción académica, sino sólo que atine con lo que en verdad convenga a la naturaleza humana en tales circunstancias.

Cuando Aristóteles habla de la virtud como de un «medio», no piensa en un medio que se tenga que calcular matemáticamente: por eso dice en su definición lo de «con respecto a nosotros». Nosotros no podemos determinar lo que es exceso, medio y defecto, por reglas rigurosas y matemáticas ¡depende tanto del tipo de sentimiento o de acción de que se trate! A veces puede ser preferible equivocarse por exceso y no por defecto, mientras que en otros casos puede suceder al revés. Ni tampoco, ya se entiende, se ha de tomar la doctrina aristotélica del «medio» como equivalente a una exaltación de la mediocridad en la vida moral, pues en cuanto entra en juego la excelencia la virtud es un extremo: sólo con relación a su esencia y a su definición es un «medio». Este importante punto podemos ilustrarlo con un esquema dado por el profesor berlinés Nicolai Hartmann en su *Ética*<sup>13</sup>. En él, la línea horizontal inferior representa la dimensión ontológica, y la línea vertical la dimensión axiológica:

Este diagrama patentiza que la virtud (ἀρετή) está en una posición que presenta dos aspectos: 1) Con relación a la dimensión ontológica, es un medio (μεσότης); 2) Con relación a la dimensión axiológica, es una excelencia, un extremo (ἀκρότης). No es como si la virtud, desde un punto de vista valorativo, fuese un compuesto de vicios, pues desde tal punto de vista se opone a los dos vicios; pero tampoco es un medio desde el punto de vista ontológico, puesto que combina en sí las dos posiciones buenas que, exageradas, constituyen los vicios. Por ejemplo, el valor no es sólo temeridad, ni es fría previsión, sino una síntesis de las dos —siendo este carácter de síntesis lo que le impide al valor degenerar por un lado en temeridad y, por otro, en cobardía. «Lo que Aristóteles sintió con tanta fuerza acerca de los valores morales inferiores, aunque sin ser capaz de formularlo, era precisamente esto: que todos los elementos valiosos, considerados por separado, tienen en sí un punto más allá del cual son peligrosos y tiránicos, y que para el verdadero cumplimiento de su significado en su proceder real hay siempre un contrapeso. Debido a este sentir, hondamente justificado, no atribuyó la virtud a ninguno de esos elementos, sino a su síntesis. En su síntesis es donde disminuye lo peligroso de los valores, paralizada en la conciencia su tiranía. El procedimiento seguido por Aristóteles en esta cuestión es un modelo para todo tratamiento ulterior del problema de los contrastes.»<sup>14</sup>

Hay que admitir, con todo, que la manera como trata Aristóteles la cuestión de las virtudes evidencia en él el influjo de la actitud predominantemente estética del griego al considerar la conducta humana, cosa que aparece sobre todo cuando trata del hombre «magnánimo». La noción de un Dios crucificado le habría parecido

13 Ethics, by Nicolai Hartmann, vol. 2, p. 256 (Trans. Dr. Stanton Coit, George Allen and Unwin, Ltd.)

14 Hartman, Ethics, 2, p. 424.

296

abhorrecible: habríala juzgado probablemente a la vez antiestética e irracional.

4. Un presupuesto necesario para la acción moral es el de la libertad, ya que sólo con sus acciones voluntarias (tomando este término en un sentido amplio) se hace un hombre responsable. Quien actúe bajo alguna constricción física externa o en la ignorancia, no podrá ser tenido por responsable. El miedo puede disminuir el carácter voluntario de una acción, pero un hecho como el de arrojar la carga del barco por la borda durante una tempestad, aunque ningún hombre sensato lo realizaría en circunstancias ordinarias, es empero voluntario, puesto que procede del agente mismo.<sup>15</sup>

A propósito de la ignorancia, Aristóteles observa algunas cosas muy pertinentes, como cuando señala que, aunque de un hombre que actúe en un arrebato de cólera o en estado de embriaguez pueda decirse que obra con ignorancia, no se puede decir que obre por ignorancia, pues esta ignorancia es debida ella misma a la cólera o al vino<sup>16</sup>. Sin embargo, su afirmación de que un hecho cometido por ignorancia es involuntario si el agente lo lamenta en seguida, y no-voluntario si no es lamentado pronto, difícilmente se puede aceptar, pues, aunque la actitud subsiguiente del agente pueda revelar su carácter general, es decir, si es en conjunto un hombre bueno o malo, no puede en cambio servir para diferenciar las acciones no queridas de las acciones puramente involuntarias.<sup>17</sup>

En lo tocante a la tesis socrática de que ningún hombre obra contra su propio parecer, Aristóteles muestra ocasionalmente que tiene conciencia de la realidad de la lucha moral<sup>18</sup> (era demasiado buen psicólogo para desconocerla), pero cuando trata formalmente la cuestión de la continencia y la incontinencia<sup>19</sup>, tiende a olvidarse de tal lucha, insistiendo en la opinión de que el hombre que realiza una acción mala ignora, en el momento de cometerla, que sea mala. Esto puede, sin duda, suceder alguna vez, por ejemplo, en los casos de acciones realizadas bajo el impulso de una pasión, pero Aristóteles no reconoce suficientemente la verdad de que un hombre puede hacer a sabiendas el mal y, más en concreto, lo que en el momento de obrar tiene conciencia de que es malo. Claro que, debido a lo que podríamos llamar el carácter estrictamente humano de la Ética de Aristóteles, por quien lo «justo» es explicado en términos de «bien», cabría la respuesta de que aun el hombre incontinente actúa como tal sub ratione boni. Esto es verdad, pero así y todo el hombre incontinente sabe de sobra que la acción que lleva a cabo es moralmente mala. De hecho, Aristóteles, mientras hacía profesión de rechazar la teoría socrática, en realidad no por eso estaba menos dominado por ella hasta cierto punto. Faltábale una concepción apropiada del deber, aunque en esto parece que coincidía con los demás teóricos griegos anteriores a la aparición de los estoicos, siempre que se hagan ciertas reservas tratándose de Platón. Una acción puede ser buena o contribuir al bien sin que por eso sea estrictamente obligatoria, sin que sea un deber: la teoría ética de Aristóteles no tiene en cuenta esta distinción.

5. Aristóteles, como anteriormente Platón, no concebía con nitidez la voluntad, pero  
15 Ét. Nic., Γ1, 1100 a 8-19.

16 Ét. Nic., Γ1, 1110 b 24-7.

17 Ét. Nic., Γ1, 1110 b 24-7.

18 Ét. Nic., por ej. 1102 b 14 y sig.

su descripción o definición del elegir como «razón deseosa» o «deseo razonable»<sup>20</sup> o como «el deseo deliberado de las cosas que dependen de nosotros»<sup>21</sup> muestra que tenía cierta idea de la voluntad, pues no identificó la elección preferencial (προαίρεσις) ni con el deseo solo, ni con la sola razón. Su descripción parece indicar que la consideraba como algo sustancialmente sui generis. (A decir verdad, Aristóteles declara que la προαίρεσις pertenece a los medios y no a los fines, pero en el uso que hace de esta palabra, tanto en la Ética misma como en otros sitios, no es coherente.<sup>22</sup> Aristóteles analiza del siguiente modo el proceso moral: 1) El agente desea un fin. 2) El agente delibera, viendo que B es el medio para llegar a A (que es el fin que ha de obtenerse), C el medio para llegar a B, y así sucesivamente hasta que 3) El agente percibe que algunos medios determinados acercan o apartan del fin, según el caso, y que uno de esos medios es algo que él puede hacer hic et nunc. 4) El agente escoge este medio que se le presenta como practicable hic et nunc, y 5) Realiza el acto en cuestión. Así, un hombre puede desear la felicidad (de hecho, la desea siempre, piensa Aristóteles). Ese hombre ve entonces que la salud es un medio para ser feliz, y que el ejercicio es un medio para tener salud. Advierte después que el salir de paseo es algo que él puede hacer en aquel momento y situación, y que es un buen ejercicio. Escoge, por consiguiente, realizar ese acto y lo realiza, es decir, sale a dar un paseo. Este análisis es un buen ejemplo de la manera como decidimos nuestras acciones con miras a un fin: la dificultad está en introducir en el sistema de Aristóteles una obligación moral, por lo menos si consideramos tal sistema en sí mismo, sin ninguno de los suplementos que le añadieron más tarde otros filósofos.

De la doctrina según la cual la actividad virtuosa es voluntaria y responde a una elección, síguese que la virtud y el vicio están en nuestro poder, y que la doctrina de Sócrates es falsa. Cierto que un hombre puede haberse creado un hábito malo tan fuerte que le sea imposible dejar de realizar las obras intrínsecamente malas que de ese hábito naturalmente se derivan; pero podría haber evitado desde el principio la contracción de ese hábito. Un hombre puede haber engeguecido su conciencia hasta tal punto que ya no pueda discernir qué es lo justo, pero él es el responsable de tal ceguera y de haber determinado así su ignorancia. Cabe decir que éste es el pensamiento de Aristóteles en general, aunque, según hemos visto por la manera como trata la tesis socrática, no hace suficiente justicia a la debilidad moral, ni tampoco a la pura perversidad.

6. El tratamiento aristotélico de las virtudes morales es con frecuencia esclarecedor e índice de buen sentido, moderación y perspicuidad de juicio. Por ejemplo, el modo que tiene de caracterizar el valor, la valentía, como un medio entre la temeridad o imprudencia y la cobardía, parece establecer, una vez desarrollado, la verdadera naturaleza del valor, distinguiéndolo de las formas del pseudo-coraje. Asimismo, su descripción de la virtud de la templanza como un medio entre el libertinaje y la «insensibilidad» pone en claro la verdad de que la templanza o dominio de sí con respecto a los placeres del tacto no entraña en sí misma ninguna actitud puritana para con los sentidos y sus placeres. O también, su insistencia en lo de que el medio lo es «con respecto a nosotros» y no puede ser determinado aritméticamente, evidencia

<sup>20</sup> Ét. Nic., 1139 b 4-5.

<sup>21</sup> Ét. Nic., 1113 a 9-11.

<sup>22</sup> Ét. Nic., por ej. 1111 b 26 y sig. Pero cfr. por ej. 1144 a 20 y sig.



su sentido práctico, de empírica cordura. Como observa certeramente: «Si diez libras de alimento son demasiadas para un hombre, y dos demasiado pocas, el entrenador no ordenará a los gimnastas que tomen seis libras, pues esto puede ser excesivo o escaso, según de quién se trate: para un Milón será quizá muy poco, mientras que para un principiante tal vez sea demasiado.»<sup>23</sup>

Difícil será negar, sin embargo (y ¿quién supondría otra cosa?), que su concepción de las virtudes está, hasta cierto punto, determinada por el gusto griego contemporáneo<sup>24</sup>. Así, su opinión de que el hombre «magnánimo» y que se respete a sí mismo se avergonzará de recibir beneficios y de ponerse de este modo en la posición de un inferior, mientras que procurará pagar los beneficios recibidos con otros mayores a fin de hacer de su amigo su deudo, podrá estar de acuerdo, con la mentalidad griega (o con la de Nietzsche), pero difícilmente puede calificarse de aceptable desde todos los puntos de vista. También, las descripciones que hace Aristóteles del hombre «magnánimo» como de lento andar, de hablar con voz grave y de conversación parsimoniosa, es, en gran parte, una cuestión de gusto estético.<sup>25</sup>

7. En el libro 5 de la *Ética* trata Aristóteles de la justicia. Entiende por ésta: a) lo que es legal y b) lo que es justo y equitativo (τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον (E. N., 1129 a 34)). La primera clase de

<sup>23</sup> *Ét. Nic.*, 1106 a 36-b 4.

<sup>24</sup> La idea de un hombre que exija que los demás le honren en razón de su «virtud» o nobleza es algo que nos repugna, pero desciende en línea recta de la expectación del héroe homérico respecto a los honores debidos a su ἀρετή.

<sup>25</sup> *Ét. Nic.*, 1124 b 9-1125 a 16. Ross traza el siguiente cuadro de las virtudes morales según Aristóteles (Aristotle, p. 203):

justicia, la justicia «universal», equivale prácticamente a la obediencia a la ley, pero como Aristóteles considera que la ley del Estado se extiende —por lo menos idealmente— sobre la vida entera e impone las acciones virtuosas en el sentido de acciones materialmente virtuosas (puesto que, claro está, la ley no puede imponer las acciones virtuosas entendidas formal o subjetivamente), la justicia universal coincide poco más o menos con la virtud, vista ésta, de todos modos, en su aspecto social. Aristóteles, igual que Platón, está firmemente convencido de que el Estado tiene una función positiva y educadora. Esto se opone diametralmente a las teorías sobre el Estado tales como las de Herbert Spencer en Inglaterra y Schopenhauer en Alemania, que rechazaban las funciones positivas del Estado y limitaban las de la ley a la defensa de los derechos personales, en especial, a la defensa de la propiedad privada. La justicia «particular» se divide en: a) justicia distributiva, por la que el Estado reparte los bienes entre los ciudadanos según unas proporciones geométricas, es decir, según los méritos (como explica Burnet, los ciudadanos griegos se consideraban dentro del Estado más como accionistas que como contribuyentes), y b) justicia correctiva. Esta última se subdivide en dos tipos: 1. la justicia que se ocupa de las transacciones voluntarias (el derecho civil), y 2. la que se ocupa de las transacciones involuntarias (el derecho penal). La justicia correctiva procede según proporción aritmética. Aristóteles añadió a estas dos divisiones principales de la justicia particular la justicia comercial o conmutativa.

Según el Estagirita, la justicia es un medio entre el obrar injustamente y el ser injustamente tratado<sup>26</sup>. Mas esto difícilmente se puede aceptar y es obvio que lo afirmaba sólo para tratar la justicia del mismo modo que había tratado las otras virtudes. Pues el hombre de negocios, por ejemplo, que es justo en sus acciones es aquel que decide dar a otro lo que es debido y tomar con exactitud su parte sin hacer extorsión ninguna, en vez de dar al otro menos de lo debido y tomar para sí más de lo que le corresponde en derecho. El dar a otro más de lo que le toca o el tomar para sí mismo menos de lo que podría uno tomar, esto no tiene mucho de vicio; tampoco lo tiene, desde luego, el ser injustamente tratado. No obstante, Aristóteles dice a continuación, quizá con más acierto, que la justicia no es realmente un medio, como lo son las otras virtudes, sino en el sentido de que ella produce un estado de cosas tal que viene a ser un equilibrio entre aquel en que A posee demasiado y aquel en que B posee también demasiado.<sup>27</sup>

Finalmente<sup>28</sup> Aristóteles establece la valiosísima distinción entre diversos tipos de acciones materialmente injustas, mostrando que realizar una acción que redunde en daño para otro, cuando este daño no había sido previsto o querido —y menos aún si ordinariamente no suele resultar tal daño de esa acción— es muy distinto de cometer una acción de la que se siga de suyo un daño para otro, sobre todo si este daño había sido previsto y querido. Tales distinciones dejan espacio abierto a la equidad como tipo de justicia superior a la justicia legal, siendo esta última como es demasiado general para que pueda aplicarse a todos los casos concretos: καλῆστίνα ὕτη φύσις<sup>26</sup> Ét. Nic., 1133 b 30-2.

<sup>27</sup> Ét. Nic., 1133 b 32 y sig.

<sup>28</sup> Ét. Nic., E 8, 1135 a 15-36 a 9. Cfr. Ret., 1374 a 26-b 22.

300

τοῦ ἐπεικοῦς, ἐπανόρθωμανόμον, ἡ ἐλλείπειδιὰ τὸ καθόλου.<sup>29</sup>

8. Al estudiar las virtudes intelectuales, divídelas Aristóteles según las dos facultades racionales: 1) la facultad científica, τὸ ἐπιστημονικόν, con la que contemplamos los objetos que son necesarios y no admiten ninguna contingencia, y 2) la facultad razonadora, τὸ λογιστικόν, o facultad de opinar, que se ocupa de los objetos contingentes. Las virtudes intelectuales de la facultad científica son la ἐπιστήμη, «la disposición en virtud de la cual demostramos»<sup>30</sup>, y a la que conciernen las pruebas, y el νοῦς, o la razón intuitiva, mediante la cual aprehendemos una verdad universal después de haber experimentado cierto número de casos particulares y de haber visto entonces que esa verdad o ese principio son evidentes de por sí<sup>31</sup>. La unión del νοῦς y la ἐπιστήμη es la sabiduría teórica o σοφία, que está orientada hacia los objetos más excelsos —incluyendo probablemente no sólo los de la Metafísica, sino también los de las Matemáticas y las Ciencias de la Naturaleza. La contemplación de estos objetos pertenece a la vida ideal para el hombre. «La sabiduría o filosofía puede definirse como la combinación de la razón intuitiva con la ciencia, o como el saber científico de las cosas más preciadas, y lleva, por decirlo así, la corona de la perfección.» El saber es dignificado por su objeto, y Aristóteles observa que sería absurdo decir de la ciencia política que es el más alto saber, excepto si los hombres fuesen en verdad los superiores entre todos los seres, y esto no lo creía él así<sup>32</sup>. «Hay en el universo otras cosas de naturaleza mucho más divina que la del hombre, como, por ejemplo, los cielos estrellados que constituyen la bóveda del mundo. De todo lo cual se deduce claramente que la sabiduría es una combinación de ciencia y razón especulativa orientada hacia los más nobles objetos del universo.»<sup>33</sup>

Las virtudes de τὸ λογιστικόν son τέχνη o arte, «aquella disposición por la que

hacemos las cosas con ayuda de una regla verdadera»<sup>34</sup>, y sabiduría práctica o φρόνησις, «una disposición verdadera a la acción, con ayuda de una regla, en lo que concierne a las cosas buenas o malas para los hombres»<sup>35</sup>. La φρόνησις se subdivide según los objetos sobre los que versa: 1) En cuanto que se ocupa del bien del individuo, tenemos la φρόνησις en sentido estricto. 2) En cuanto se ocupa de la familia y del hogar se llama economía (οἰκονομία). 3) En cuanto se ocupa del Estado, recibe el nombre de ciencia política en el sentido más lato. Esta última, la Política en sentido amplio, se subdivide a su vez en: a) arquitectónica o facultad legislativa, que es la Política en el sentido más estricto, y b) la facultad subordinada o administrativa. Ésta se subdivide también en: a) deliberativa y b) judicial. (Es importante advertir que, a pesar de estas divisiones, se trata en realidad de una misma virtud, que recibe el nombre de sabiduría práctica cuando se refiere al individuo y el de política cuando se refiere al bien del Estado.)

La sabiduría práctica, dice Aristóteles, se ocupa del silogismo práctico, v. gr., A es el fin, B el medio, por tanto B debe hacerse. (Si se le hubiese dicho a Aristóteles que esto

29 Ét. Nic., 1137 b 26-7.

30 Ét. Nic., 1139 b 31-2.

31 Ét. Nic., Z, 6, 1140 b 31-1141 a 8.

32 Ét. Nic., 1141 a 9-2.

33 Ét. Nic., 1141 a 33-b 3.

34 ÉL Nic., 1140 a 9-10, 20-21.

35 Ét. Nic., 1140 b 4-6.

301

no nos da más que un imperativo hipotético y no categórico, habría podido responder que en materias de Ética el fin es la felicidad, y siendo ésta un fin que todos buscan y nadie puede dejar de apetecer, pues todos tienden a él por naturaleza, el imperativo que atañe a nuestra elección de los medios con que alcanzar ese fin difiere de los imperativos concernientes a los medios que hayan de ponerse para alcanzar fines de libre elección, y que mientras estos últimos son hipotéticos, aquel primero es un imperativo categórico.) Pero Aristóteles, con su acostumbrado buen sentido, reconoce expresamente que hay hombres que pueden tener conocimiento de cuál es la manera recta de proceder deduciéndolo de sus experiencias de la vida, aunque no tengan ninguna idea clara de los principios generales. Por consiguiente, vale más conocer la conclusión del silogismo práctico, sin la premisa mayor, que conocer ésta e ignorar la conclusión.<sup>36</sup>

Acerca de la opinión de Sócrates de que toda virtud es una forma de la prudencia, declara Aristóteles que en parte es acertada y en parte errónea Sócrates «se engañaba al afirmar que toda virtud es una forma de prudencia, pero tenía razón al decir que ninguna virtud puede darse sin prudencia»<sup>37</sup>. Sócrates sostenía que todas las virtudes son formas de la razón (por lo mismo que son formas del conocimiento), pero Aristóteles declara que lo cierto es, más bien, decir que todas las virtudes son razonables. «La virtud no es solamente la actitud justa y razonable, sino la actitud que conduce a una decisión razonable y justa, y en estas materias la decisión justa y razonable se identifica con lo que nosotros entendemos por prudencia.»<sup>38</sup> Así, pues, la prudencia le es necesaria al hombre para ser verdaderamente virtuoso, a) por ser «la excelencia de una parte esencial de nuestra naturaleza», y b) en la medida en que «no puede haber elección justa sin que se den a la vez la prudencia y la virtud, puesto que esta última asegura la elección del fin justo, y la primera la elección de los medios justos para alcanzarlo»<sup>39</sup>. Pero la prudencia o sabiduría práctica no es lo mismo que la

habilidad o destreza (δεωότης). Esta es la facultad mediante la cual un hombre puede hallar los medios conducentes para conseguir un determinado fin, y un bribón puede ser habilísimo en dar con los medios más idóneos para conseguir su innoble fin. La mera destreza difiere, por tanto, de la prudencia, que presupone las virtudes y equivale a la penetración moral<sup>40</sup>. La prudencia no puede existir sin el talento y la habilidad, pero tampoco puede reducirse a éstos, pues es una virtud moral. En otras palabras, la prudencia es el talento en cuanto que se aplica a encontrar los medios conducentes para conseguir no ya cualquier fin sino el verdadero fin del hombre, el que es mejor para el hombre, y es la virtud moral la que nos capacita para elegir el verdadero fin, de suerte que la prudencia presupone la virtud moral. Aristóteles es perfectamente consciente de que cabe la posibilidad de que un hombre haga lo que es justo, lo que debe hacer, sin ser bueno. Sólo será bueno si su acción procede de una decisión moral y si hace aquello precisamente porque es el bien<sup>41</sup>. Para esto se necesita la prudencia.

Admite Aristóteles que puede haber virtudes «naturales» separadas las unas de las  
36 Ét. Nic., 1141 b 14-22.

37 Ét. Nic., 1144 b 19-21.

38 Ét. Nic., 1144 b 26-28.

39 Ét. Nic., 1145 a 2-6.

40 Ét. Nic., 1144 a 23 y sig.

41 Ét. Nic., 1144 a 13 y sig.

302

otras (p. ej. un niño puede ser naturalmente valiente sin ser al mismo tiempo afable), pero para tener una virtud moral en sentido pleno, como disposición razonable, es necesaria la prudencia. Más aún, «dada la sola virtud de la prudencia, todas las demás virtudes derivan necesariamente de ella»<sup>42</sup>. Tenía, pues, razón Sócrates al sostener que ninguna virtud puede existir si no hay prudencia, aunque se equivocaba cuando suponía que todas las virtudes son formas de la prudencia. En la *Ética a Eudemo*<sup>43</sup> observa Aristóteles que para Sócrates todas las virtudes eran formas del conocimiento, de tal modo que el saber qué es, por ejemplo, la justicia y el ser justo tendrían que coincidir, lo mismo que una vez que hemos aprendido geometría somos geómetras. Aristóteles replica que se ha de distinguir entre la ciencia teórica y la ciencia práctica. «Lo que deseamos no es saber en qué consiste la bravura, sino ser bravos, ni qué es la justicia, sino ser justos.» Del mismo modo, observa en los *Magna Moralia*<sup>44</sup> que «quien conoce la esencia de la justicia no por ello es justo», mientras que en la *Ética a Nicómaco* compara a los que creen que se harán buenos por el solo conocimiento teórico con los pacientes que escuchan atentamente lo que el doctor les dice, pero no ponen en práctica ninguna de sus prescripciones.<sup>45</sup>

9. Aristóteles se niega a admitir que los placeres sean de suyo malos. Ciertamente el placer no puede ser el bien, como pensaba Eudoxo, pues no es más que el acompañamiento natural de una actividad libre y sin trabas (algo así como una coloración de la actividad), y a lo que ha de tenderse es a la actividad misma y no al placer que la acompaña. Incluso debemos escoger ciertas actividades aunque de ellas no se siga ningún placer<sup>46</sup>. Como tampoco es verdad lo de que todos los placeres sean deseables, pues algunas de las actividades que los producen son vitandas.

Pero si el placer no es el bien, tampoco hemos de caer en el extremo opuesto de decir que todo placer es malo, por el hecho de que lo sean algunos placeres. En realidad, dice Aristóteles, bien podemos decir que los placeres malos no son verdaderamente gratos, así como lo que le parece ser blanco a un hombre que tiene los ojos malos

puede no serlo de hecho. Esta observación no parece muy convincente. Más lo es la que también hace Aristóteles de que los placeres pueden ser en sí mismos deseables, pero no el obtenerlos de ese modo; y todavía más convincente es su sugerencia de que los placeres difieren específicamente según las actividades de que se derivan.<sup>47</sup>

Aristóteles no quiere reconocer que el placer consista simplemente en una compensación, es decir, que el dolor represente un fallo en el estado natural y que el placer sea una reparación de tal defecto. Verdad es que donde hay restauración hay placer, y que donde hay agotamiento hay dolor, pero no puede decirse universalmente que el placer sea la compensación de un dolor previo. «Los placeres que proporcionan las matemáticas, y entre los sensibles los del olfato tanto como los de muchos espectáculos y sonidos, y finalmente las esperanzas y los recuerdos agradables son ejemplos de placeres que no implican ningún dolor antecedente.»<sup>48</sup>

42 Ét. Nic., 1144 b 32-45 a 2.

43 Ét. Nic., 1216 b 3-26.

44 M. M., 1183 b 15-16

45 Ét. Nic., 1105 b 12-18.

46 Ét. Nic., 1174 a 7-8.

47 Ét. Nic., 1173 b 20-31.

48 Ét. Nic., 1173 b 16-19.

303

El placer es, pues, algo positivo, y su efecto es perfeccionar el ejercicio de una facultad. Los placeres se diferencian específicamente según las características de las actividades a las que acompañan, y el hombre bueno debe ser nuestro modelo en cuanto a lo verdaderamente agradable o desagradable. (Aristóteles recalca la importancia que tiene el entrenar a los niños en la apreciación y en el menosprecio debidos de las cosas, para lo cual el educador se sirve del placer y del dolor «como de una especie de gobernalle».)<sup>49</sup> Algunos placeres sólo lo son para aquellos cuya naturaleza está corrompida: los placeres verdaderos para el hombre son los que acompañan a las actividades propias del hombre. «Todos los demás, como las actividades mismas a las que acompañan, únicamente son placeres en un sentido parcial y secundario.»<sup>50</sup>

En toda esta disertación sobre el placer son evidentes el buen sentido y la agudeza psicológica del Estagirita. No faltarán quienes opinen que exagera los placeres de la actividad teórica y puramente intelectual, pero él pone buen cuidado en evitar de continuo todas las posiciones extremas, negándose a conceder a Eudoxo que el placer sea el bien, y a Espeusipo que todos los placeres sean malos.

10. Aristóteles dedica los libros 8 y 9 de la Ética a estudiar la amistad. Ésta —dice— «es una de las virtudes o en todo caso implica la virtud. Además es una de las primeras necesidades de la vida»<sup>51</sup>. Aristóteles tiende a presentar un cuadro de la amistad centrado en cierto modo sobre uno mismo. Así, insiste en nuestra necesidad de tener amigos en las diferentes épocas de la vida, y sugiere que en la amistad el hombre se ama a sí mismo... lo cual, de buenas a primeras, parece un punto de vista bastante egoísta. Pero intenta conciliar el egoísmo con el altruismo advirtiéndole que es preciso distinguir entre los diversos usos de la expresión «amor a sí mismo». Hay hombres que tratan de conseguir para ellos todo el dinero que les sea posible, o los más grandes honores o los mayores placeres físicos, y a éstos sí que podemos tacharlos de «egoístas», de que se aman a sí mismos, y echárselo en cara a modo de reproche; pero otros, a saber, los hombres justos, desean sobresalir en la virtud y en las nobles acciones, y a éstos, aunque «se aman a sí mismos» no se lo podemos reprochar en

cuanto tales. El hombre de este segundo tipo «se desprenderá él del dinero para que su amigo pueda tener más. Pues el dinero pasa a manos del amigo, pero la acción noble revierte en sí mismo, y de esta manera él se hace con el bien más grande. E igual se diga de los honores y de los cargos<sup>52</sup>. La imagen de un hombre que abandona su dinero o su puesto a su amigo para tener en su propio haber la acción noble no es ciertamente muy agradable, pero Aristóteles tiene razón, sin duda, al observar que puede haber una clase de amor propio lícito y valioso, así como hay un amor propio condenable. (En verdad, estamos obligados a amarnos a nosotros mismos y a hacernos todo lo buenos que nos sea posible.) Más certero es el pensamiento de Aristóteles de que las relaciones de un hombre con su amigo son idénticas a sus propias relaciones consigo mismo, ya que el amigo es un segundo yo<sup>53</sup>. En otras palabras, que la noción del «yo» es susceptible de extensión y puede ampliarse hasta incluir a los amigos, cuya felicidad o desgracia, cuyos éxitos o fracasos vienen a ser como nuestros. Por lo 49 Ét. Nic., 1172 a 19-25.  
50 Ét. Nic., 1176 a 22-9.  
51 Ét. Nic., 1155 a 3-5.  
52 Ét. Nic., 1169 a 27-30.  
53 Ét. Nic., 1166 a 30-2.

304

demás, algunas observaciones incidentales, como las de que «la amistad consiste más en amar que en ser amado»<sup>54</sup> o que «los hombres desean el bien a sus amigos para provecho de éstos»<sup>55</sup>, demuestran que su opinión acerca de la amistad no era tan egoísta como sus expresiones llevarían a veces a suponerlo.

Que la concepción de Aristóteles acerca de la amistad era muy amplia se ve por las distinciones que hace entre los diversos tipos de amistades 1) En el nivel más bajo están las amistades interesadas, en las que los hombres no aman a sus amigos por lo que éstos son en sí mismos, sino sólo por las ventajas que de ellos reciben<sup>56</sup>. Tales amistades le son necesarias al hombre, puesto que éste no es autosuficiente en lo económico. Las amistades de negocios suelen pertenecer a este tipo. 2) Las amistades por placer. Fúndanse éstas en el gusto natural que hallan los hombres en la sociedad de sus semejantes, y son características de los jóvenes, pues, «la juventud vive sobre todo por los sentimientos y atiende más que nada a su propio placer y al momento presente»<sup>57</sup>. Pero estos dos tipos de amistad son inestables, pues en cuanto el motivo de ella —el interés utilitario o el placer— se concluye, destrúyese también la amistad. 3) La amistad entre los buenos. Ésta es la amistad perfecta y dura mientras los dos amigos conservan su carácter... «y la virtud —dice Aristóteles— es cosa duradera». Como era de esperar, Aristóteles hace no pocas observaciones sobre este tema de la amistad que son, si no profundas, por lo menos perspicaces y muy pertinentes, y aplicables no sólo a la amistad natural sino también a la amistad sobrenatural con Nuestro Señor Jesucristo. Observa, por ejemplo, que la amistad difiere del afecto por cuanto éste es un sentimiento y aquélla, en cambio, un hábito que se forma en nuestro espíritu<sup>58</sup>, y porque «el deseo de la amistad se desarrolla rápidamente, pero la amistad misma no».<sup>59</sup>

11. «Si la felicidad es actividad conforme a la virtud, es razonable que esta conformidad habrá de ser con respecto a la virtud más alta, y ésta será la de lo mejor que hay en nosotros.»<sup>60</sup> La facultad cuyo ejercicio constituye la felicidad perfecta es, según Aristóteles, la facultad contemplativa, por la cual entiende él la facultad de la actividad intelectual o filosófica, patentizando así que partía del mismo punto intelectualista que Platón. La relación precisa de la acción moral con el tipo más

elevado de la felicidad humana es algo que queda oscuro, pero lo que sí deja totalmente claro Aristóteles en la Ética es que sin virtud moral es imposible la felicidad verdadera.

Aristóteles aduce varias razones en pro de la afirmación de que la más alta felicidad del hombre consiste en τὸ θεωρεῖν: 61 1) Que la razón es la facultad más excelsa del hombre, y la contemplación teórica la más sublime actividad de la razón. 2) Que esta forma de actividad podemos sostenerla más prolongadamente que ninguna otra, por 54 Ét. Nic., 1159 a 27-28.

55 Ét. Nic., 1157 b 31-2.

56 Ét. Nic., 1156 a 10-12.

57 Ét. Nic., 1156 a 31-3.

58 Ét. Nic., 1157 b 28-31.

59 Ét. Nic., 1156 b 31-2. Dios -dice Aristóteles- no necesita de ningún amigo, puesto que «la divinidad es

su propio bienestar»; en cambio, nosotros sí que tenemos necesidad de amigos, pues «para nosotros el

bienestar requiere algo que está más allá de nosotros». (Ét. Eud., 1245 b 14-19.)

60 Ét. Nic., 1177 a 12-13.

61 Ét. Nic., K, 7.

305

ejemplo, que el ejercicio corporal. 3) Que el placer es uno de los elementos de la felicidad, y «la filosofía es, reconocidamente, la más placentera de las actividades en que se manifiesta la excelencia humana». (Diríase que esta última observación le pareció un tanto singular a Aristóteles mismo, pues añade: «Por lo menos, los placeres de la filosofía parecen ser maravillosamente puros y firmes y nada tiene en verdad de extraño que la vida del que sabe sea más grata que la del que aprende».) 4) El filósofo se basta a sí mismo mejor que ningún otro hombre. Ciertamente que no puede eludir las necesidades de la vida, como tampoco puede ningún otro hombre (y Aristóteles pensaba que el filósofo necesita tener con moderación bienes externos y necesita amigos), pero así y todo, «el pensador es capaz de proseguir sus estudios en absoluta soledad, y cuanto más profundo pensador es más capaz es de ello». La cooperación de los demás le es de gran ayuda, pero, si le falta, el pensador está más capacitado que ningún otro hombre para prescindir de ese alivio. 5) La filosofía es amada por sí misma y no por los resultados que de ella deriven. En el ámbito de las actividades prácticas, lo deseable no es la acción misma, sino los resultados que mediante ella se pueden conseguir. La filosofía no es un simple medio para alcanzar un fin ulterior. 6) Parece ser que la felicidad entraña y requiere el ocio. Ahora bien, «las virtudes prácticas se ejercitan en el palenque de la guerra o de la política, ocupaciones de las que no puede decirse que sean propias del ocio, y menos que ninguna otra lo es la guerra».

Es, pues, en el ejercicio de la razón, y precisamente en el de la razón aplicada a los más nobles objetos, en lo que consiste la felicidad completa del hombre, siempre y cuando tal felicidad abarque todo «un espacio completo de años». Una vida así es la expresión cabal del elemento divino que hay en el hombre, pero hemos de negarnos a escuchar a quienes sostienen que, por ser nosotros humanos y mortales, sólo tenemos que pensar cosas humanas y mortales. Al contrario, en cuanto nos sea posible, debemos procurar deshacernos de lo que en nosotros hay de mortal y esforzarnos con todas las veras por vivir la vida que nos señala el elemento más sublime que hay en nosotros. Pues aunque éste sea sólo una parte pequeña de nosotros, sin embargo, en

poder y valía supera a todas las demás. Y aun diríamos que es lo más real de cada uno de nosotros, puesto que reina sobre todos los restantes elementos que nos componen y es mejor que todos ellos. Por consiguiente, lo extraño sería que no escogiésemos la vida de nuestro propio y verdadero yo sino la de algo distinto de nosotros mismos.<sup>62</sup>

¿Cuáles son los objetos que Aristóteles considera propios de la contemplación teórica? Desde luego, los objetos inmutables de la metafísica y de las matemáticas, pero ¿acaso también los de las ciencias naturales? Probablemente sólo en cuanto tienen de no contingentes, ya que la más alta actividad del hombre está dedicada, según lo hemos visto ya, a los objetos que no son contingentes. En algunos pasajes de la Metafísica<sup>63</sup>, Aristóteles hace de la física una rama de la sabiduría teórica, aunque en otros lugares, en la Metafísica<sup>64</sup>, da a entender que es también el estudio de los hechos contingentes. La física no puede pertenecer, por lo tanto, a la «contemplación» sino sólo en la medida en que estudia el elemento invariable o necesario de los hechos

62 Ét. Nic., 1177 b 26-1178 a 8.

63 Met., 1005 b 1-2 1026 a 18-19.

64 Cfr. Por ej. Met. 1069 a 30 y sig., donde Aristóteles dice que la Física estudia no sólo los objetos eternos, sino también los sensibles y perecederos.

306

contingentes que constituyen su objeto.

El objeto más excelso de la metafísica es Dios, pero, en la Ética Nicomaquea, Aristóteles no incluye explícitamente la actitud religiosa expresada en la definición de la vida ideal que aparece en la Ética a Eudemo, a saber, «la adoración y la contemplación de Dios»<sup>65</sup>. No podemos decidir con seguridad si Aristóteles quiso que esta actitud de la adoración religiosa se diese por sobrentendida en la descripción que de la vida ideal hizo en la Ética Nicomaquea, o si no tuvo presente ya aquella primera actitud religiosa. En todo caso, su doctrina acerca de la contemplación influyó mucho en todo el pensamiento posterior, especialmente en los filósofos cristianos, que la encontraron muy acomodada a sus fines. La actitud intelectualista de Aristóteles halla un eco en la enseñanza de santo Tomás de Aquino acerca de que la Visión Beatífica consiste esencialmente en el acto del entendimiento más que en el acto de la voluntad, siendo el entendimiento la facultad por cuyo medio poseemos y la voluntad la facultad con la que gozamos el objeto ya poseído por el entendimiento.<sup>66</sup>

65 Ét. Eud., 1249 b 20. Ya he mencionado (al tratar de la Metafísica de Aristóteles) lo que dice el filósofo

en los Magna Moralia (1208 b 26-32) de que es inconcebible la amistad con Dios, puesto que, si nos

fuese posible amarle, Él no nos podría corresponder con su amor.

66 Cfr. por ej. Summa Theol., Ia, q. 26, art. 2.

## CAPÍTULO XXXII

### LA POLÍTICA

I. El Estado (y por Estado entiende Aristóteles la Ciudad-Estado griega), lo mismo que cualquier otra comunidad, existe para un fin. En el caso del Estado, este fin es el bien supremo del hombre, su vida moral e intelectual. La familia es la comunidad primitiva, que existe para hacer posible la vida, para acudir a las necesidades cotidianas de los hombres<sup>1</sup>, y cuando varias familias se unen y se procura ya algo más que la satisfacción de las necesidades diarias, se origina la aldea. Más adelante, de la



unión de varias aldeas en forma de una comunidad mayor, que «se basta a sí misma o casi se basta del todo»<sup>2</sup>, surge la Ciudad-Estado. El Estado aparece simplemente para el logro de los fines de la vida, pero sigue existiendo en razón del buen vivir, y Aristóteles recalca que el Estado se diferencia de la familia y de la aldea, no ya sólo cuantitativamente, sino también cualitativa y específicamente<sup>3</sup>. Sólo en el Estado puede el hombre vivir feliz en un sentido pleno, y como el vivir venturoso es el fin natural del hombre, al Estado ha de llamársele sociedad natural. (Erraban, por consiguiente, los sofistas al pensar que el Estado era sólo una creación convencional.) «Es evidente que el Estado es una creación de la naturaleza, y que el hombre es un animal político por naturaleza. Y quien naturalmente y no de un modo accidental esté fuera del Estado se halla o por encima o por debajo de lo humano.»<sup>4</sup> El don del habla muestra con claridad que la naturaleza destinó al hombre a la vida social, y la vida social, en su forma específicamente completa, es, al sentir de Aristóteles, la vida del Estado. Éste es primero que la familia y que el individuo, en el sentido de que, mientras el Estado es un todo autosuficiente, ni el individuo ni la familia se encuentran en tal caso. «El que es incapaz de vivir en sociedad o el que ninguna necesidad tiene de ello por bastarse a sí mismo, ése ha de ser o una bestia o un dios.»<sup>5</sup> La opinión platónico-aristotélica de que el Estado ejerce la función positiva de servir al fin del hombre, conduciéndole al vivir que más le conviene, o sea, al logro de la felicidad, y de que es prior natura (que no es lo mismo que tempore prior) con respecto al individuo y a la familia, ha tenido enorme influencia en la filosofía posterior. Los filósofos cristianos medievales supieron equilibrarla con la importancia que dieron justamente al individuo y a la familia y con la aceptación de otra «sociedad perfecta», la Iglesia, cuyo fin es superior al del Estado. Además, en la Edad Media el Estadonación estaba aún relativamente poco desarrollado. Pero no tenemos más que pensar en Hegel, en Alemania, y en Bradley y Bosanquet en Inglaterra, para advertir que la concepción helénica del Estado no sucumbió con la libertad de los griegos. Por otra

1 Pol., 1252 b 13-14.  
2 Pol., 1252 b 28 y sig.  
3 Pol., 1252 a 8-23.  
4 Pol., 1253 a 1-4.  
5 Pol., 1253 a 27-9.

308

parte, aunque se trata de una concepción que se puede exagerar y fue exagerada de hecho (especialmente donde la verdad cristiana no fue conocida o no se hizo sentir y no pudo, por tanto, actuar de correctivo y freno de las exageraciones unilaterales), es una concepción más enjundiosa y exacta del Estado que, por ejemplo, la de Herbert Spencer. Porque el Estado existe para el bienestar temporal de sus ciudadanos, esto es, para el logro de algo positivo y no sólo con una finalidad negativa, y esta concepción positiva del Estado puede mantenerse perfectamente sin contaminación ninguna con las exageraciones de la mística del Estado totalitario. El horizonte limitábase para Aristóteles más o menos a los confines de la Ciudad-Estado griega (a pesar de sus contactos con Alejandro), y era muy pobre la idea que tenía de naciones e imperios; pero, así y todo, su mente penetró en la esencia y las funciones del Estado mejor que las de los teóricos del *laissez-faire* y que las de todos los representantes de la escuela inglesa desde Locke hasta Spencer.

2. En la Política, tal como esta obra ha llegado a nuestros días, la exposición de Aristóteles acerca de la familia se reduce prácticamente a estudiar las relaciones entre los amos y los esclavos, y la adquisición de la riqueza. La esclavitud (el esclavo,

según Aristóteles, es un instrumento vivo de la acción, o sea, una ayuda para la vida de su dueño) se basa en la naturaleza. «Desde el momento mismo de su nacimiento, unos están destinados a la sujeción, otros a mandar.»<sup>6</sup> «Es evidente que unos hombres son por naturaleza libres, y otros esclavos, y que para éstos la esclavitud es a la vez conveniente y justa.»<sup>7</sup> Esta opinión podrá parecernos monstruosa, pero recuérdese que lo esencial de esta doctrina de Aristóteles es que los hombres se diferencian por sus distintas capacidades intelectuales y físicas y están hechos, por ende, para ocupar diferentes posiciones en la sociedad. Nosotros lamentamos que Aristóteles canonizase de hecho la institución contemporánea de la esclavitud, pero esta canonización es en gran parte un accidente histórico. Despojada de sus contingencias históricas y contemporáneas, lo censurable en ella no es tanto el reconocimiento de que los hombres difieren por sus capacidades y sus posibilidades de adaptación (¡verdad demasiado evidente y que no necesita explicación!), cuanto la excesivamente rígida dicotomía que quiere establecer entre dos tipos de hombres, y la tendencia a considerar la «naturaleza del esclavo» como inferior en cierto modo a la humana. Pero Aristóteles suavizó su aceptación y su justificación de la esclavitud insistiendo en que el amo no debe abusar de su autoridad, ya que los intereses del amo y los del esclavo son una misma cosa<sup>8</sup>, y diciendo que todos los esclavos deben tener la esperanza de la emancipación<sup>9</sup>. Además, admitía que no es necesario que el hijo de un esclavo sea también esclavo por nacimiento, y rechazaba la esclavitud por derecho de conquista, fundándose para ello en que el poder superior no es equivalente a una superior excelencia y, por otra parte, esa guerra tal vez no sea justa<sup>10</sup>. Sin embargo, considerada en sí misma, esta justificación de la esclavitud es de lamentar e indica estrechez de miras por parte del filósofo. En efecto, ¡Aristóteles rechazaba como ilegítimo el origen histórico de la esclavitud (la conquista) y, no obstante, seguía

6 Pol., 1254 a 23-4.  
7 Pol., 1255 a 1-3.  
8 Pol., cfr. 1255 b 9-15, 1278 b 33-8. (En 1260 b 5-7 critica Aristóteles la noción platónica de que los amos no deben conversar con sus esclavos.)  
9 Pol., 1330 a 32-3.  
10 Pol., 1254 b 32-4, 1255 a 3-28.

309

justificándola como algo racional y filosófico!

3. En líneas generales, hay dos maneras distintas de adquirir la riqueza y otra manera intermedia<sup>11</sup>:

1) La manera «natural», que consiste en ir acumulando las cosas necesarias para la vida, p. ej., por el pastoreo, la caza y la agricultura. Las necesidades del hombre ponen un límite natural a esta acumulación.

2) La manera intermedia es la del trueque o cambio. En éste se da a las cosas un valor que no es el de su «uso propio», pero, en la medida en que se le emplea para abastecerse de las cosas necesarias, para la vida, cabe decir que el cambio es un modo natural de adquirir los bienes.

3) La segunda manera, «no natural», de adquirir riquezas es el empleo del dinero como medio de intercambio en el tráfico de mercancías. Resulta muy chocante que Aristóteles condenara el comercio al por menor, hasta que se cae en la cuenta de que su prejuicio contra él estaba en gran parte determinado por la actitud del griego en general para con el comercio, al que se tenía por iliberal, por impropio de hombres libres. Importante es la condenación por Aristóteles de la «usura» o producción de

dinero por el dinero, como la llama. «El dinero se inventó para ser usado en los cambios, pero no para aumentarlo por medio del interés.» Esto, tomado a la letra, proscribe todo préstamo de dinero con interés, pero Aristóteles se refería sólo, probablemente, a la práctica de los prestamistas o usureros como les llamamos hoy, que hacen sus víctimas de los necesitados, los crédulos y los ignorantes: aunque él encontraba ciertamente una justificación de su actitud en su doctrina sobre el fin «natural» del dinero. Las vacas y los carneros tienen un crecimiento natural, como lo tienen los árboles frutales, pero el dinero no su finalidad es servir como medio de cambio y nada más. Siendo éste su fin natural, si se utiliza para ganar más con sólo prestarlo, sin cambiarlo por bienes y sin ningún trabajo por parte del prestamista, entonces se utiliza de manera no natural. Ni que decir tiene que Aristóteles no llegó a vislumbrar siquiera lo que llegarían a ser las modernas finanzas. Si viviese hoy, no podemos decir cuál habría sido su reacción al conocer nuestro sistema financiero y si lo rechazaría, lo modificaría o preferiría confirmarse en sus primeras opiniones.

4. Aristóteles, como era de esperar, se negó a dejarse convencer por la pintura platónica del Estado ideal. No creía que fuesen necesarios unos cambios tan radicales como los propuestos por Platón, y además estaba persuadido de que, si todos fuesen factibles, no serían deseables. Rechazó, por ejemplo, la noción platónica de la casa de expósitos para educar en común a los hijos de la clase de los guardianes, basándose en que el hijo de todos no es hijo de nadie. ¡Más vale ser auténticamente sobrino que hijo platónico!<sup>12</sup>

Criticó igualmente la noción del comunismo, fundándose en que sólo originaría disputas, ineficiencia, etc. El disfrute de la propiedad privada es una fuente de placeres, y de nada sirve que Platón diga que el Estado sería feliz si los guardianes careciesen de esta fuente de dicha, pues la felicidad, o la experimentan los individuos o no se experimenta en absoluto<sup>13</sup>. Platón propende, en general, a una unificación

11 Pol., 1256 a y sig. (A, 8-11).

12 Pol., 1262 a 13-14.

13 Pol., 1264 b 15-23.

310

excesiva. Aristóteles no ve con simpatía la acumulación de la riqueza en cuanto tal; pero comprende que hace falta, no igualar toda la propiedad, sino, más bien, educar a los ciudadanos de manera que no deseen una riqueza excesiva, y, a los que sean incapaces de tal educación, impedirles que adquieran bienes en exceso.

5. Las características del derecho de ciudadanía tómalas Aristóteles de la práctica de la democracia ateniense, que no era igual que la democracia moderna con su sistema representativo. En su sentir, todos los ciudadanos deberían participar alternativamente en el gobierno y en el ser gobernados<sup>14</sup>, y a todo ciudadano le corresponde como mínimo derecho el de tomar parte en la Asamblea y en la administración de la justicia. Un ciudadano es, por consiguiente, ὡξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς.<sup>15</sup>

El hecho de que Aristóteles considerase esencial para el ciudadano el asistir a la Asamblea y a los Tribunales le llevó a excluir del derecho de ciudadanía a la clase de los mecánicos y los artesanos, que carecían del ocio necesario para aquellas gestiones. Otra razón es que el trabajo manual hace iliberal al alma y la incapacita para la verdadera virtud.<sup>16</sup>

6. Estudiando los diversos tipos de Constituciones, Aristóteles divide los gobiernos en aquellos que procuran el interés común y aquellos que sólo se cuidan de su propio interés<sup>17</sup>. Cada una de estas dos clases se subdivide en otras tres, de suerte que hay

tres tipos de Constituciones buenas y otros tres de Constituciones malas o desviadas: a la forma recta de la realeza correspóndele la forma desviada de la tiranía, a la aristocracia la oligarquía, y a la «politeia» la democracia. En su exposición de los méritos y deméritos comparados de estas diversas constituciones es donde más se patentiza el sentido político de Aristóteles. Para él, el ideal es que un hombre sobresalga tanto entre todos los demás ciudadanos, por la excelencia de su vida pública y privada, que sea su monarca y gobernante natural. Lo que ocurre es que el hombre perfecto no suele darse en la realidad, y, generalmente, los héroes y caudillos preeminentes sólo se encuentran entre los pueblos primitivos. Siendo esto así, la aristocracia, o sea, el gobierno de unos cuantos hombres buenos, es mejor que la monarquía. La aristocracia es la mejor forma de gobierno para un conjunto de gentes que pueden ser gobernados como hombres libres por hombres cuya excelencia les hace capaces del mando político. Con todo, Aristóteles reconoce que hasta el de la aristocracia es quizás un ideal demasiado elevado para el Estado contemporáneo, y así preconiza la «politeia», en la que «existe naturalmente una multitud que, como ocurre en el ejército ateniense, es capaz de obedecer y de gobernar alternativamente por una ley que da los cargos a los que, pueden desempeñarlos bien y los merecen»<sup>18</sup>. Esto equivale, en la práctica, a poner el gobierno en manos de la clase media, y viene a ser como una vía media entre la oligarquía y la democracia, pues en tal régimen es el pueblo quien gobierna —a diferencia de lo que pasa con la oligarquía— y, sin embargo, los gobernantes no son la hez de los desheredados, como en la democracia, pues la capacidad para ser «militantes» o guerreros, es decir, para servir como

14 Pol., cfr., 1277 b.

15 Pol., 1275 b 18-19.

16 Pol., cfr., 1277 a 33-1278 a 15, 1328 b 33-1329 a 21.

17 Pol., 1279 a 17-21.

18 Pol., 1288 a 12-15.

311

hoplitas o soldados de armamento pesado, presupone la posesión de ciertos bienes. Aristóteles piensa aquí casi seguro —aunque no haga alusión a ella— en la Constitución de Atenas del año 411 a. J. C., cuando el poder lo detentaban los cinco mil ciudadanos que poseían armas pesadas y se había establecido el sistema de pagar por asistir a las reuniones de la Asamblea. Tal fue la Constitución de Terámenes<sup>19</sup>. Aristóteles admiraba este tipo de Constitución, pero su aserto de que la clase media es la más estable, porque tanto los ricos como los pobres se inclinan a confiar en ella más que en ninguna otra (de suerte que la clase media no ha de temer ninguna coalición en contra suya), no puede parecernos hoy tan convincente como a él, aunque tenga, sin duda, algo de verdadero.<sup>20</sup>

7. Trata Aristóteles con agudeza las diversas clases y los distintos grados de revoluciones que tienden a producirse bajo los diferentes regímenes o constituciones, así como sus causas y las maneras de impedir las; y, valiéndose de sus grandes conocimientos históricos, ilustra oportunamente los puntos que quiere establecer<sup>21</sup>. Señala, por ejemplo, que el estado de ánimo revolucionario es fomentado sobre todo por una noción unilateral de la justicia: los demócratas piensan que los hombres que son igualmente libres deben ser iguales en todas las cosas; los oligarcas, que así como los hombres son desiguales en la riqueza, así también deben serlo en todo. E insiste en que los gobernantes no deberían tener ninguna ocasión mejor de ganar dinero para sí mismos por los cargos que ocupan, y enumera los requisitos necesarios para desempeñar las altas magistraturas del Estado, a saber, lealtad a la Constitución,

capacidad para las tareas administrativas y un carácter íntegro. Sea cual fuere el tipo de Constitución, ha de procurarse que no sea extremosa, pues, si la democracia o la oligarquía se exageran, surgirán partidos de descontentos que llevarán inevitablemente a la revolución.

8. En los libros 7 y 8 de la Política expone Aristóteles sus opiniones positivas acerca de cómo debería ser el Estado.

1) El Estado ha de ser lo suficientemente grande para bastarse a sí mismo (claro que la idea de Aristóteles sobre lo que era una comunidad de hecho autosuficiente resultaría totalmente inadecuada para los tiempos modernos), pero no tan grande que se hagan impracticables en él el orden y el buen gobierno. En otras palabras, deberá ser lo bastante grande para que pueda cumplir el fin del Estado, y no tan grande que ya no pueda cumplirlo. El número de ciudadanos que para ello se requieren no puede determinarse, por supuesto, a priori y aritméticamente.<sup>22</sup>

2) Lo mismo se diga de la extensión territorial del Estado: no ha de ser ni tan exigua que imposibilite una vida de liberales ocios (es decir, que no haya lugar en ella para las obras de la cultura), ni tampoco tan grande que dé incentivos al lujo. La ciudad no ha de aspirar sólo a la mera riqueza, sino a importar lo que necesite y a exportar lo que le sobre.<sup>23</sup>

3) Los ciudadanos. Los labradores y los artesanos son necesarios, pero ellos no

19 Cfr. Athen. Pol., 28 y 33.

20 Pol., 1295 b 1-1296 a 21.

21 Pol., Libro 5.

22 Pol., 1325 b 33-1326 b 24.

23 Pol., 1326 b 25-1327 b 18.

312

gozarán de los derechos de los ciudadanos. Sólo la tercera clase, la de los guerreros, serán ciudadanos en pleno sentido. Éstos serán guerreros durante la juventud, gobernantes o magistrados en su edad madura y sacerdotes en la ancianidad. Cada ciudadano poseerá un lote de tierra próximo a la ciudad y otro cerca de la frontera (de tal modo que todos tengan algún interés en la defensa del Estado). Esta tierra será trabajada por los obreros no-ciudadanos.<sup>24</sup>

4) La educación. Aristóteles, como Platón, daba gran importancia a la educación, y, como Platón también, la consideraba tarea propia del Estado. La educación ha de empezar por el cuerpo, ya que éste y sus apetencias se desarrollan antes que el alma y sus facultades; pero al cuerpo debe educársele con miras al alma, y a los apetitos con miras a la razón. Así, pues, la educación es, ante todo y sobre todo, una educación moral —tanto más que el ciudadano nunca tendrá que ganarse la vida trabajando como agricultor o como artesano, sino que será formado para ser, lo primero, un buen soldado y después un buen gobernante o magistrado<sup>25</sup>. Esta insistencia en la educación moral evidénciase en las opiniones de Aristóteles sobre los cuidados prenatales y sobre los juegos de los niños. Los dirigentes de la educación se tomarán todo esto muy seriamente, y no considerarán que los juegos infantiles y las historias que se les cuentan a los niños son cosas demasiado insignificantes como para que ellos les presten atención. (Respecto a la educación musical, Aristóteles hace la divertida observación de que «el sonajero es un juguete propio para los infantes, y la educación musical es un sonajero o juguete propio para los niños ya más crecidos».)<sup>26</sup>

Como la Política no se ha conservado, por desgracia, entera —se han perdido las secciones que trataban de la educación científica y filosófica—, no podemos decir con exactitud qué directrices señalaría Aristóteles en lo tocante a la educación superior de

los ciudadanos. Una cosa es, con todo, evidente: que tanto Platón como Aristóteles tenían una concepción noble y elevada de la educación y del ideal del ciudadano. No les habría complacido mucho ninguno de los planes de educación que atienden sobre todo a la instrucción técnica y utilitaria, puesto que semejantes esquemas descuidan el cultivo de las facultades superiores del alma, estorbando con ello que el hombre alcance su fin propio, que es de lo que principalmente debe cuidarse la educación. Pues aunque a veces parezca como si Aristóteles quisiera que se educase a los hombres tan sólo para servir de ruedas o engranajes en la máquina del Estado, no es así en realidad: a sus ojos, el fin del Estado y el del individuo coinciden, no en el sentido de que el individuo haya de ser absorbido enteramente por el Estado, sino en el de que el Estado prosperará sólo y cuando los ciudadanos sean individualmente buenos y estén bien, cuando consigan su propio fin. La única garantía auténtica de la estabilidad y de la prosperidad del Estado es la bondad moral y la integridad de sus ciudadanos, y, a la inversa, solamente si el Estado es bueno y si el sistema educativo es racional, moral y sano, llegarán a ser buenos los ciudadanos. El individuo logra alcanzar el desarrollo y la perfección que le son propios mediante los actos de su vida concreta, que es una vida en la Sociedad, es decir, en el Estado; y la Sociedad alcanza su fin propio por la perfección de los miembros que la componen. Que Aristóteles no veía el Estado cual si fuese un gran Leviatán «más allá del bien y del mal» está claro 24 Pol., 1328 b 2-1331 b 23.  
25 Pol., 1332 b-1333 a 16.  
26 Pol., 1349 b 29-31.

313

por la crítica que hace de los lacedemonios. Es grave error —dice— suponer que la naturaleza y el fin del Estado se reducen a la guerra y a la dominación. El Estado existe para el buen vivir, y está sujeto al mismo código de moralidad que el individuo. O, como lo expresa él, «unas mismas cosas son las mejores para los individuos y para los Estados»<sup>27</sup>. La razón y la historia demuestran a la vez que el legislador debe orientar todas sus medidas, militares o de cualquier clase que sean, al establecimiento de la paz. Los Estados militaristas únicamente son fuertes durante la guerra: una vez han conquistado su imperio, enroñécense como el hierro y se arruinan. Platón y Aristóteles, deseosos de fomentar una vida política verdaderamente cultivada, no pueden menos de ver con malos ojos los delirios imperialistas y los engrandecimientos militares.  
27 Pol., 1333 b 37.

314

### CAPÍTULO XXXIII LA ESTÉTICA DE ARISTÓTELES LA BELLEZA

1. Aristóteles distingue entre lo bello y lo simplemente agradable. Así, en los Problemas<sup>1</sup>, contrapone la atracción sexual a la selección estética, distinguiendo con ello entre la belleza real y objetiva y la «belleza» que sólo afecta al deseo. También, en la Metafísica<sup>2</sup>, dice que las ciencias matemáticas no dejan de tener alguna relación con la belleza. Por consiguiente, para él, lo bello, la belleza, no puede ser lo que estimula agradablemente los sentidos.

2. ¿Distingue Aristóteles entre la belleza y el bien? Sobre este punto no parece que fue muy claro:

a) En la Retórica<sup>3</sup> afirma que «bello es aquel bien que agrada porque es bueno», definición que no parece admitir ninguna distinción real entre lo bello y lo moral. (W. Rhys Roberts traduce τὸ καλόν por «noble», cf. Oxford Transl., vol. XI.)

b) En la Metafísica, sin embargo, afirma explícitamente que «lo bueno y lo bello se diferencian (porque lo primero implica siempre alguna acción, mientras que lo bello se encuentra también en las cosas inmóviles)»<sup>4</sup>. Esta afirmación diríase que establece una diferencia por lo menos entre lo bello y lo moral, y puede interpretarse en el sentido de que lo bello, como tal, no es simplemente objeto de deseo. Esto daría pie para concebir una doctrina de la contemplación estética y de lo desinteresado de tal contemplación—como la que concibieron, p. ej., Kant y Schopenhauer.

3. Otra definición o descripción más neta, y más satisfactoria, es la que se halla en la Metafísica<sup>5</sup>, donde dice Aristóteles que «las formas principales de la belleza son el orden, la simetría y la delimitación». La posesión de estas tres propiedades es lo que confiere a las matemáticas cierto poder cognoscitivo con respecto a los objetos bellos. (Aristóteles parece haber caído en la cuenta de su oscuridad, pues a continuación promete hacer más adelante algunas aclaraciones; pero, si cumplió esta promesa, su cumplimiento no ha llegado hasta nosotros.)

Semejantemente, en la Poética<sup>6</sup> dice Aristóteles que «la belleza es cuestión de tamaño y orden» o consiste en el tamaño y el orden. Así, declara que para que una criatura viva sea bella sus partes han de aparecer en cierto orden y ha de tener también cierto tamaño determinado: no ha de ser ni muy grande ni muy pequeña. Esto se ajustaría

1 896 b 10-28.

2 1078 a 31-b 6.

3 1366 a 33-6.

4 1078 a 31-2.

5 1078 a 36-b 1.

6 1450 b 40-1.

316

más o menos a la definición de la Metafísica, e implicaría que lo bello es objeto de contemplación y no de deseo.

4. Importa observar que Aristóteles, en la Poética<sup>7</sup>, señala como materia de la Comedia lo ridículo, «que es una variedad de lo feo». (Lo ridículo es «un error o una deformidad que no produce dolor o daño a otros».) Esto significaría que lo feo tiene cabida en la obra de arte, siempre que se utilice subordinándolo al efecto del conjunto. Pero Aristóteles no trata expresamente de la relación de lo feo con lo bello, ni se pregunta hasta qué punto «lo feo» puede llegar a ser un elemento constitutivo de lo bello.<sup>8</sup>

#### LAS BELLAS ARTES EN GENERAL

1. La moral se ocupa de la conducta misma (πράττειν), el arte se ocupa, en cambio, no de la actividad misma, sino de producir algo. Mas el arte en general (τέχνη) se subdivide<sup>9</sup> en:

a) El arte que trata de completar la obra de la naturaleza, p. ej., fabricando utensilios, ya que la naturaleza únicamente le ha dado al hombre sus manos.

b) El arte que trata de imitar a la naturaleza. En éste entran las Bellas Artes, cuya esencia Aristóteles y Platón quieren que consista en la imitación. Dicho de otro modo: en el arte se crea un mundo imaginario que es imitación del mundo real.

2. Pero la «imitación» no tiene, para Aristóteles, el matiz más bien despreciativo que tenía para Platón. No creyendo en las Ideas trascendentales, Aristóteles no tenía por qué considerar el arte como la copia de otra copia, en el tercer grado de

distanciamiento de la verdad. De hecho, Aristóteles se inclina a pensar que el artista va más bien a buscar en las cosas el elemento ideal o universal, y lo traduce por medio del arte de que se trate. Dice<sup>10</sup> que la tragedia representa a sus personajes como mejores que «los hombres de hoy», y la comedia como peores. Para el Estagirita, los héroes de Homero son mejores que nosotros. (Recuérdese que Homero quedaba bastante malparado en manos de Platón.)

3. La imitación, insiste Aristóteles, le es natural al hombre, y por eso también le es natural el deleitarse en obras de imitación. Indica que nos puede gustar ver representaciones artísticas de cosas que, en la realidad, nos es penoso ver<sup>11</sup> (cfr. Kant, en el pasaje que citábamos en nota hace un momento). Pero la explicación de este hecho parece hallarla en el placer puramente intelectual que produce el advertir, por ejemplo, que el hombre pintado en determinado cuadro es alguien a quien reconocemos, por ejemplo Sócrates. Este placer del reconocimiento es, sin duda, real, pero no nos sirve de mucho para construir una teoría del arte: de hecho, carece de interés.

4. Aristóteles afirma explícitamente que la poesía «es algo más filosófico y de mayor 7 1449 a 32-4.

8 Cfr. «El arte de lo bello muestra su superioridad en que presenta como cosas bellas lo que quizás es en

la naturaleza feo o desagradable». Kant, *Crítica del juicio*, I, I, 48.

9 *Fís.*, B 8, 199 a 15 y sig.

10 *Poét.*, 1448 a 16-18.

11 *Poét.*, 1448 b 10-19.

317

importancia que la historia, porque sus proposiciones pertenecen más bien a la naturaleza de los universales, mientras que las de la historia son singulares<sup>12</sup>. Y explica entonces que por proposición singular entiende, p. ej., lo que Alcibiades hizo o lo que se le hizo, y por proposición universal lo que tal o cual clase de hombre dirá o hará probable o necesariamente. El cometido del poeta consiste, por lo tanto, en «describir, no la cosa que ha sucedido, sino una clase de cosa que podría suceder, es decir, que es posible como probable o necesaria». Aquí es donde Aristóteles ve la distinción entre el poeta y el historiador, y no en que el uno escribe en verso y el otro en prosa. Como dice: «podría poner en verso la obra de Heródoto y seguiría siendo todavía una especie de la historia».

Según esta teoría, el artista se ocupa, pues, sobre todo de los tipos afines a lo universal e ideal. Un historiador puede escribir la vida de Napoleón relatando lo que el Napoleón histórico dijo, realizó y sufrió; en cambio, el poeta, aunque llamase Napoleón al héroe de su poema, retrataría más bien la verdad o la «probabilidad» universal. La fidelidad a los hechos históricos tiene en poesía una importancia secundaria. Ciertamente el poeta puede sacar su tema de la historia verdadera, pero si lo que describe entra —en términos de Aristóteles— dentro del «orden probable y posible de las cosas», no por eso es menos poeta. Aristóteles dice, incluso, que le es mucho mejor al poeta describir lo probable pero imposible que no lo posible pero improbable. Lo cual es sólo una manera de recalcar el carácter universal de la poesía.

5. Nótese que Aristóteles dice que las proposiciones de la poesía pertenecen más bien a la naturaleza de los universales. En otras palabras, la poesía no se ocupa de los universales abstractos, no es filosofía. En consecuencia, Aristóteles censura la poesía didáctica, pues ofrecer un sistema filosófico en verso es escribir filosofía versificada y no crear poesía.



6. En la Poética limitase Aristóteles a considerar la poesía épica, la tragedia y la comedia, deteniéndose especialmente en la tragedia; pero la pintura, la escultura y la música sólo las menciona incidentalmente, como cuando nos dice<sup>13</sup> que el pintor Polignoto pintaba a sus personajes «mejores que lo que somos nosotros». Pausón los pintaba peores, y Dionisio «exactamente iguales que nosotros». Pero lo que se le ofrece decir a propósito de las demás artes tiene importancia para su teoría de la imitación. Así, para Aristóteles, la música (de la que trata más o menos como de un acompañamiento del drama) es la más imitativa de todas las artes. El arte pictórico no hace sino indicar las modalidades mentales o morales a través de factores externos, tales como el gesto o la complexión, mientras que los tonos musicales contienen en sí mismos las imitaciones de las modalidades morales. Y en los Problemas<sup>14</sup> pregunta: «¿Por qué lo que se oye aparte de los objetos sensibles tiene fuerza emotiva?» Al parecer, Aristóteles pensaba aquí en el efecto directamente estimulante de la música, lo cual, aunque es un hecho innegable, apenas puede decirse que pertenezca a la estética; sin embargo, la teoría de que la música es la más imitativa de las artes parece dar tal extensión al concepto de imitación que incluiría en él el simbolismo y daría paso a la idea romántica de que la música es una

12 Poét., 1451 b 5-8.  
 13 1448 a 5-6.  
 14 919 b 26.

318

corporeización directa de las emociones espirituales. (Aristóteles observa en la Poética que «el ritmo solo, sin armonía, es el medio que emplea el danzante en sus pantomimas o imitaciones; pues con sólo el ritmo de sus actitudes puede representar los caracteres de las personas, así como lo que hacen y lo que sufren».)<sup>15</sup>

7. En la Política<sup>16</sup> observa Aristóteles que el dibujo es útil para educar a los adolescentes, para adquirir «un juicio más atinado de las obras de los artistas», y sostiene también<sup>17</sup> que «la música tiene un poder formativo del carácter y debería por ello introducirse en la educación de los jóvenes». Cualquiera podría pensar, por tanto, que el interés de Aristóteles en las Bellas Artes es principalmente educativo y moral; pero como advierte Bosanquet, «el introducir un interés estético en la educación no es lo mismo que el introducir intereses educativos en la estética»<sup>18</sup>. Aristóteles consideraba ciertamente que la música y el drama tenían entre sus cometidos el de la educación moral; mas no se sigue por fuerza que quien reconozca tal cometido haya de hacer del efecto moral de un arte una característica de su esencia.

Aunque Aristóteles se detiene a examinar el aspecto moral y educativo del arte, ello no quiere decir que fuese ciego en lo relativo a su naturaleza o a sus efectos recreadores<sup>19</sup>. Si al atribuir a la música y al drama una función recreativa, se hubiese referido nada más al placer sensible o al disfrute de la fantasía, esto habría carecido de interés para la estética; pero una recreación más alta bien podía significar algo más.

## LA TRAGEDIA

1. Es famosa la definición de la tragedia que da Aristóteles<sup>20</sup>: «Una tragedia es la imitación de una acción grave (σπουδαίας) y que, además de grandiosa, es completa en sí misma, en deleitoso lenguaje, cada peculiar deleite en su correspondiente parte; en forma dramática, no narrativa; con peripecias que provocan la conmiseración y el terror, de suerte que se cumpla la purgación (κάθαρσις) de tales pasiones».

A título de explicación añadiré algunos puntos:

1) El término adjetivo «grave», esto es, «noble», «digna», «esforzada», indica las

características del contenido de la tragedia. Comparte éstas con la poesía épica, y por ellas se distinguen las dos de la comedia y de la sátira, que versan sobre lo bajo, lo feo o lo ridículo.

2) «Completa en sí misma», es decir, que tiene un principio, tiene desarrollo y es un todo orgánico. Esta «unidad de la intriga» o unidad estructural orgánica es la única unidad exigida estrictamente por Aristóteles. Verdad es que Aristóteles observa en la Poética<sup>21</sup>, que la tragedia, a diferencia de la poesía épica, «procura mantenerse, en lo posible, dentro de los límites de una sola

15 1447 a 26-5.

16 1338 a 17-19

17 1340 b 10-13.

18 A history of Aesthetic, p. 63.

19 Aristóteles consideraba, ciertamente, que una de las funciones de la tragedia consiste en agradar. La

cuestión está en precisar hasta qué punto pensaba en un deleite específicamente estético.

20 Poét., 1449 b 25-29.

21 1449 b 12-14.

319

revolución del sol o un tiempo que se aproxime a éste»; pero tal afirmación es simplemente una constatación factual y no la demanda de una unidad de tiempo. En cuanto a la unidad de lugar, nada se dice de ella. No es exacto, por consiguiente, afirmar que Aristóteles exigía las tres unidades para la acción dramática.

3) «En deleitoso lenguaje»: Aristóteles mismo explica que por tal entiende «con ritmo, armonía o entonaciones de cantos añadidos».

4) «Cada peculiar deleite en su correspondiente parte», o sea, «algunas porciones ejecutadas simplemente por medio de la métrica, y otras con ayuda del canto». Aristóteles piensa, claro está, en la tragedia griega, con su alternancia de parlamentos en verso y de cánticos corales.

5) «En forma dramática y no narrativa.» Esto distingue a la tragedia de la poesía épica.

6) Catarsis: así se afirma la finalidad psicológica de la tragedia, de lo cual me ocuparé en seguida.

2. Aristóteles enumera seis elementos constitutivos de la tragedia: la intriga o fábula, los personajes, el pensamiento, la dicción, el espectáculo y la melodía.<sup>22</sup>

1) El más importante de estos elementos es, en opinión de Aristóteles, la intriga o trama, que es «el propósito y fin de la tragedia». Es más importante que los personajes, porque «en una pieza no se pone a los personajes actuando para que retraten los caracteres, sino que se incluyen éstos en orden a la acción». Aristóteles razona así esta tesis un tanto extraña: «La tragedia es esencialmente una imitación no de personas sino de la acción y de la vida, de felicidades y desgracias. Toda la dicha o la miseria humana toma la forma de acción: el fin por el que vivimos es una clase de actividad y no una cualidad. El carácter nos da cualidades, pero es en nuestras acciones —en lo que hacemos— en lo que somos felices o infelices; por consiguiente, es imposible que haya una tragedia sin acción, pero en cambio puede haber una sin caracteres»<sup>23</sup>. (Sí que es verosímil que nos guste más un buen relato en el que flojee la pintura de los caracteres que no otro en el que los personajes estén muy bien descritos pero la trama resulte ridícula.)

2) Claro que Aristóteles no pretende disminuir la importancia de la pintura de los personajes en el drama: admite que una tragedia en la que sus caracteres no tengan fuerza y personalidad es una tragedia defectuosa, y considera que esa pintura es el elemento más importante después de la fábula.

3) «En tercer lugar viene el elemento de la idea, esto es, la facultad de decir lo que cada cosa es en sí misma y lo más apropiado a cada ocasión.» Aristóteles piensa aquí, no en el discurso en cuanto que revela directamente al personaje, sino en el discurso «sobre un tema puramente indiferente», o sea, en el pensamiento manifestado «en todo lo que los personajes dicen cuando aprueban o rechazan algún punto particular o cuando enuncian alguna proposición universal». Ciertamente que Eurípides se servía de la tragedia como de 22 Poét., 1450 a 4-16.

23 Poét., 1450 a 17-26.

320

ocasión para discutir diversos asuntos debatidos; pero nosotros podemos convenir en que el drama no es el sitio más apropiado para las disquisiciones socráticas.

4) La dicción, esto es, el verso o la prosa. Es un elemento importante, pero, como observa Aristóteles agudamente, «se pueden ensartar toda una serie de apropiados parlamentos perfectísimos en cuanto a las ideas y a la dicción y, con todo, no lograr producir el efecto trágico verdadero».

5) La melodía es «el principal de los accesorios placenteros de la tragedia».

6) El espectáculo es, ciertamente, un atractivo; pero es «la menos importante de todas las partes y tiene poco que ver con el arte poética». El montaje de la representación escénica «más compete al decorador que al poeta». Es una pena que el parecer de Aristóteles sobre este punto no se tomara en consideración en épocas posteriores. Las complicadas ambientaciones escénicas y los efectismos espectaculares no son más que pobres sustitutos de la intriga y de la caracterización de los personajes.

3. Exige Aristóteles, según hemos visto, unidad en la intriga o fábula, una unidad orgánica, estructural. La trama de la obra no debe ser, ni tan vasta que resulte imposible abarcarla toda con la memoria, ni tan corta que se quede en anécdota insignificante. Pero indica también que la unidad de la acción «no consiste, como suponen algunos, en que sólo un hombre la realice», ni tampoco en describir todas y cada una de las cosas que al héroe le ocurran. El ideal está en que los diversos incidentes de la acción vayan tan bien ligados unos con otros «que la transposición o la omisión de uno de ellos suponga el disloque y la destrucción del conjunto. Pues aquello cuya presencia o ausencia es imperceptible en un todo no forma en realidad parte de ese todo». Los incidentes han de seguirse no «de manera episódica», sino con probabilidad o necesidad. Como advierte Aristóteles, «hay mucha diferencia entre que una cosa suceda propter hoc y que suceda post hoc» (διὰ τὰδε ἤμετὰ τὰδε).

4. Piensa Aristóteles que la tragedia (al menos la compleja o πεπλεγμένη) consta de la peripecia o del descubrimiento, si no de ambos: 1) La περιπέτεια es el repentino cambio de un estado de cosas en su contrario, p. ej., cuando el mensajero revela el secreto del nacimiento de Edipo, cambia en el drama todo el estado de cosas, porque Edipo comprende entonces que, sin saberlo ni quererlo, ha estado viviendo incestuosamente; 2) la ἀναγνωρισίς «un cambio de la ignorancia en saber, y, por ende, en amor o en odio, en los personajes marcados por la buena fortuna o por el infortunio».24

En el caso de Edipo, el descubrimiento va, como se sabe, acompañado de la peripecia, y ésta es, según Aristóteles, la forma más refinada de descubrimiento. Así se consigue el efecto trágico: suscitar la conmiseración y el terror.

5. Dado que la tragedia es una imitación de las acciones que provocan pena y horror, hay tres modalidades de intriga que se han de evitar en ella:

1) No deberá verse a un hombre bueno pasando de la dicha a la desgracia, pues esto, según Aristóteles, es sencillamente odioso y hará que nuestros ánimos se  
24 Poét., 1451 b 32-5.

321

distraigan llenándose de tanto disgusto y horror que no podrá producirse el efecto trágico.

2) Tampoco deberá verse a un malvado pasar de la desdicha a la felicidad. Esto es de lo más «antitrágico», pues ni mueve a piedad ni espanta.

3) Ni se debe ver cómo un hombre extremadamente perverso cae de la felicidad en la desgracia. Esto puede suscitar un sentimiento humano, pero no piedad ni terror, pues aquélla es provocada por la desgracia inmerecida y éste por el infortunio de alguien semejante a nosotros mismos.

Sólo queda, por consiguiente, que la tragedia ponga ante nuestros ojos un tipo «intermedio» de personaje que padezca desgracias por algún error de juicio y no por sus vicios o depravación. Aristóteles no está, pues, de acuerdo con los críticos que censuraban a Eurípides por haber dado fines desastrosos a muchas de sus piezas, ya que esto es lo propio de la tragedia, aunque no lo sea de la comedia. (Aunque en algunas tragedias griegas había interludios cómicos, la tendencia predominante era hacia la tragedia y la comedia puras, y las opiniones de Aristóteles reflejan más bien esta tendencia.)

6. La piedad y el terror trágicos deberían ser provocados por la acción misma y no por elementos extraños a ella, p. ej., la representación en pleno escenario de un crimen brutal. (Desde luego, Aristóteles aprobaría sin vacilaciones el que a Agamenón se le diese muerte «entre bastidores» y no a ojos vistas. Y es probable que desaprobara el asesinato de Desdémona ante el público.)

7. Llegamos ahora al examen de la finalidad psicológica de la tragedia, que es el suscitar piedad y terror para que se produzca la *κάθαρσις* de estas emociones. El significado exacto que a esta famosa doctrina de la *κάθαρσις* haya de darse ha sido tema de continua discusión. Como dice Sir David Ross, «acerca de esta célebre doctrina se ha escrito toda una biblioteca»<sup>25</sup>. La dificultad de interpretarla se agrava aún por el hecho de que no ha llegado hasta nosotros el libro segundo de la Poética — en el que, según se conjetura, explicaría Aristóteles qué es lo que entendía por catharsis (y probablemente trataba también de la comedia).

Para su explanación se han seguido estas dos líneas principales: 1) La catharsis en cuestión es una «purificación» de las emociones de piedad y terror, tomada la metáfora de las purificaciones rituales (esto es lo que opinaba Lessing). 2) La catharsis es una purga o «eliminación temporal» de las emociones de piedad y terror, tomada la metáfora de la medicina (tal era la opinión de Bernays). Esta segunda opinión parece la más aceptable desde el punto de vista exegetico, y hoy es la más admitida. Según ella, el objeto inmediato de la tragedia, conforme a Aristóteles, es suscitar las emociones de piedad y espanto: conmiseración ante los sufrimientos pretéritos y actuales del héroe; temor al considerar los que todavía podrán sobrevenirle. Objeto mediato o ulterior de la tragedia sería, por ende, aliviar o purgar al alma de estas emociones abriéndoles, mediante el arte, un escape placentero y no

perjudicial. Lo cual presupone la admisión de que esas emociones son indeseables, sobre todo si son excesivas, pero que todos los hombres, o la mayoría, están sujetos a

25 Ross, Aristotle, p. 282. Sobre este tema véanse, por ejemplo, Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art, por S. H. Butcher (Macmillan) y Aristotle on the Art of Poetry, por Ingram Bywater (Oxford).

322

ellas, de tal suerte que es práctica saludable y beneficiosa para todos—y para algunos necesaria— la de darles periódicamente una oportunidad de excitarse y descargarse por vía artística, siguiendo un proceso que es, a la vez, grato. Ésta sería la respuesta de Aristóteles a la crítica que de la tragedia hizo Platón en la República: la tragedia no produce efectos desmoralizadores, antes es un placer inofensivo. Hasta qué punto reconociese Aristóteles algún elemento intelectual en esta recreación, en este placer, es una cuestión a la que no podemos dar respuesta contando sólo, como contamos, con una Poética trunca.

Que Aristóteles pensó en un efecto purgativo y no en una purificación moral parece deducible de la Política:

1) Según él, el son de la flauta produce excitación y no efectos moralizadores, por lo que debe dejarse el uso de este instrumento a los profesionales y reservarse para cuando la audición de música sea una *κάθαρσις* más bien que una forma educativa<sup>26</sup>. Por donde se ve que a la catarsis se la relaciona no con el efecto ético, sino con el efecto emocional.

2) Aristóteles admite en un Estado bien ordenado las armonías «entusiásticas», porque devuelven a su condición normal a quienes las experimentan. Pasa entonces a enumerar tres motivos por los que debe estudiarse música: a) la «educación», b) la «purificación» («de momento empleamos la palabra "purificación" sin explicarla, pero más adelante, cuando hablemos de la poesía, trataremos este punto con mayor precisión»), y c) «el placer intelectual, para relajarnos y recrearnos tras el esfuerzo». Ante esta enumeración cabría suponer, aplicando lo que se dice aquí de la tragedia, que el efecto trágico fuese a la vez ético y purgante o aliviador de las tensiones emocionales. Pero Aristóteles procede a distinguir: «En la educación han de ejecutarse melodías éticas, pero podemos escuchar las melodías llenas de acción y de pasión que otros ejecutan, porque sentimientos tales como la piedad y el temor, o también el entusiasmo, vibran con mucha fuerza en algunas almas e influyen sobre todas en mayor o menor grado. A personas que caen en un frenesí religioso las vemos liberarse de sus cadenas mediante la audición de místicas melodías que sanan el alma purgándola. Quienes se hallan bajo la influencia de la piedad o del terror, así como todos los de natural emotivo, tienen parecida experiencia; otros, en grados diversos, son conmovidos por algo que les afecta especialmente, y todos se purifican de algún modo y sus almas son iluminadas y deleitadas. Las melodías purificadoras proporcionan de esta manera a la humanidad un placer inocente»<sup>27</sup>. De donde se sigue, al parecer, que la catarsis de la piedad y del temor, aunque «placer inocente», no la considera Aristóteles de carácter ético, y, si así es, la «purificación» no debe interpretarse en sentido moral, sino, como metáfora tomada de la medicina, en sentido fisisicológico. Esta interpretación no todos la aceptan. Así, W. T. Stace declara que «la teoría de algunos eruditos, basada en fundamentos etimológicos, de que el alma es purgada, no por, sano de la piedad y del terror, y que mediante la evacuación de estas emociones

desagradables quedamos libres de ellas y felices, es propia de unos hombres cuyos  
26 Pol., 1341 a 17 y sig.  
27 Pol., 1342 a 1-16.

323

conocimientos podrán ser grandes, pero que comprenden muy poco el arte. Semejante teoría viene a reducir la esclarecedora y profunda crítica de Aristóteles a la inútil charlatanería de un filisteo»<sup>28</sup>. Sin embargo, la cuestión no está en saber qué es lo que se ha de pensar acerca de la tragedia, sino cuál fue la opinión de Aristóteles al respecto. En todo caso, hasta los mantenedores de la «teoría de la evacuación» podrían estar de acuerdo con la interpretación que hace Stace de lo que quiso decir Aristóteles («la representación de unos sufrimientos verdaderamente grandes y trágicos provoca en el espectador sentimientos de piedad y de espanto que purgan su espíritu y le hacen sereno y puro»), con tal que ese término «puro» no se entienda como el final de un proceso educativo.

#### ORÍGENES DE LA TRAGEDIA Y LA COMEDIA

1. Según Aristóteles<sup>29</sup>, la tragedia comenzó por una «improvisación» del director del ditirambo, sin duda entre las dos mitades del canto coral. En su origen, pues, habría estado vinculada al culto de Dionisio, lo mismo que el renacer del drama europeo estuvo en conexión con los «misterios» medievales.

2. La comedia empezó de un modo parecido, a partir de los cantos fálicos, «que aún perduran como instituciones en muchas de nuestras ciudades». Pensaba, probabilísimamente, que el que dirigía aquellos cánticos se habría lanzado a improvisar algunas procacidades.

3. Lo más significativo en el desarrollo del drama es, para Aristóteles, la creciente importancia del actor. Fue Esquilo el primero que aumentó a dos el número de los actores, recortando el quehacer del coro. Sófocles añadió un tercer actor y el escenario artificial.

4. Cuando se introdujeron partes habladas, se echó mano al metro yámbico como el «más apropiado para la alocución». («El motivo de que originariamente se empleara el tetrametro trocaico fue que su poesía era satírica y tenía más vinculaciones con la danza que las que ahora tiene.»)

El examen de la debatidísima cuestión de los orígenes de la tragedia y de la comedia apenas pertenece a la historia de la filosofía; así, pues, me doy por satisfecho con lo que acabo de indicar sobre la opinión de Aristóteles, la cual está erizada de dificultades, tanto en lo que toca a su interpretación como en lo concerniente a su exactitud.

#### NOTA SOBRE LOS PERIPATÉTICOS MÁS ANTIGUOS

La Academia antigua continuó las especulaciones matemáticas de Platón; los primeros peripatéticos siguieron la tendencia empírica de Aristóteles, adhiriéndose fuertemente a la posición general de su Maestro, aunque hicieron ligeras modificaciones y desarrollaron algunos puntos, p. ej., en el campo de la lógica. Así, Teofrasto y Eudemo de Rodas sostuvieron con fidelidad las doctrinas metafísicas y éticas de Aristóteles, sobre todo Eudemo, que fue calificado por Simplicio de  
28 Crit. Hist., p. 331  
29 Poét., 1449 a 9-30.

324

γνησιώτατος entre todos los discípulos del Estagirita<sup>30</sup>. Teofrasto defendió con ardor la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, contra Zenón el estoico.

Teofrasto, natural de Eresos, en la isla de Lesbos, sucedió a Aristóteles en la dirección de la escuela peripatética (322/1) y ocupó este cargo hasta su muerte (288/7 o 287/6)<sup>31</sup>. Se distinguió principalmente como continuador de los trabajos de Aristóteles en el terreno de la ciencia empírica. Dedicado en especial a la botánica, las obras que sobre esta materia escribió hicieron de él una autoridad hasta finales de la Edad Media, mientras que en sus estudios zoológicos parece que se percató, entre otras muchísimas cosas, por ejemplo, de que los cambios de color en el mundo animal se deben, en parte por lo menos, a una «adaptación al medio ambiente». Estudioso de amplias miras, como el mismo Aristóteles, compuso además Teofrasto una historia de la filosofía (las famosas φυσικῶν δόξαι [opiniones de los físicos]) y otros escritos sobre la historia y la naturaleza de la religión: Περὶ θεῶν [Sobre los dioses], Περὶ εὐσεβείας [Sobre la piedad], Περὶ τοῦ θεῖου ἱστορία [Investigación acerca de lo divino]. De todas estas obras sólo parte de la historia de la filosofía y algunos extractos del Περὶ εὐσεβείας citados por Porfirio<sup>32</sup> han llegado hasta nosotros.

Persuadido Teofrasto de que todos los seres vivos tienen parentesco entre sí, rechazaba el sacrificio de animales y la consumición de carnes, y sostenía que todos los hombres están unidos por unos vínculos más íntimos que el de ser miembros de sus respectivas naciones. Es digna asimismo de mención su conocida obra Los caracteres, estudio de treinta tipos distintos, o «maneras de ser», de los hombres. Aristóxeno de Tarento aportó a la Escuela peripatética algunas de las últimas teorías pitagóricas, por ejemplo la de que el alma es la armonía del cuerpo, doctrina que indujo a Aristóxeno a negar la inmortalidad del alma<sup>33</sup>. Hízose con ello el campeón de la opinión sugerida por Simias en el Fedón platónico. Pero en sus trabajos empíricos sobre la naturaleza y la historia de la música siguió los pasos de Aristóteles.

La teoría de Aristóxeno acerca del alma fue compartida por Dicearco de Mesenia<sup>34</sup>, que compuso una βίος Ἑλλάδος en la que presentó el desenvolvimiento de la civilización griega a través de las etapas del salvajismo primitivo, la vida nómada y la vida de los agricultores. Se apartó de Aristóteles en cuanto que otorgó preferencia a la vida práctica sobre la vida teórica<sup>35</sup>.<sup>35</sup> En su Τριπολιτικός declaraba que la mejor Constitución es una mezcla de los tres tipos de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia, y consideraba que este tipo de Constitución mixta se había realizado en Esparta.

Demetrio de Fáleron, discípulo de Teofrasto y fecundo escritor<sup>36</sup>, se distinguió por sus actividades políticas (fue jefe del gobierno ateniense desde el año 317 hasta el 307) y por haber urgido a Ptolomeo Soter a que fundara la biblioteca y la Escuela de Alejandría (donde Demetrio mismo se retiró hacia el año 297). Realizado el proyecto

30 Simplic. Fís., 411, 14.

31 Dióg. Laerc., 5, 36.

32 Porf., Περὶ ἀποχῆς ἐμφύχων.

33 Cic., Tusc., I, 10, 19.

34 Cic., Tusc., I, 10, 21; 31, 77.

35 Cic., Ad Att., 2, 16, 3.

36 Dióg. Laerc., 5, 80-1.

325

por Ptolomeo Filadelfo, sucesor de Ptolomeo Soter, poco después del 285, Demetrio fue el eslabón entre la obra del peripatetismo ateniense y los trabajos de investigación científica que emprendieron los griegos en Alejandría, ciudad que habría de convertirse, con el tiempo, en célebre foco de erudición y enseñanza. \_\_\_