

ARIS TÓ TELES

MARÍA TERESA SÁNCHEZ MIER

PEQUEÑA GALERÍA DEL PENSAMIENTO

ARISTÓTELES

PEQUEÑA GALERÍA DEL PENSAMIENTO

GALERIA DE
ideas y
letras

María Teresa Sánchez Mier

ARISTÓTELES

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Ediciones
Universitarias

Aristóteles

Primera edición electrónica, 2020

Segunda edición electrónica, 2024

D.R. © *Del texto:*

María Teresa Sánchez Mier

D.R. © *De la presente edición:*

Universidad de Guanajuato, Lascuráin de Retana 5

Centro, C. P. 36000, Guanajuato, Guanajuato.

ISBN de la versión electrónica: 978-607-580-067-7

ISBN de la colección: 978-607-441-745-6

Todos los derechos reservados. Se prohíbe la reproducción total o parcial de la presente obra, a través de cualquier medio, sin el consentimiento previo del editor.

Hecho en México

Made in Mexico

Contenido

<i>Prólogo</i>	9
<i>Pequeña Galería del Pensamiento</i>	21
Introducción	25
I. Vida y obras	31
Las obras	39
II. La filosofía aristotélica	43
Lógica. La demostración	45
Física. El movimiento	53
Metafísica. El primer motor inmóvil	63
Biología. La teleología	71
Psicología. El alma	75
Ética. La felicidad	87
Política. La ciudad y la mejor forma de gobierno	101

Retórica. La persuasión	113
III. Más allá de Aristóteles. Su legado	119
Epílogo	143
<i>Bibliografía</i>	147
<i>Sobre la autora</i>	155

Prólogo

UNA DE LAS TAREAS MÁS APREMIANTES DE los dedicados a la filosofía es enfrentarse constantemente a las interrogantes que ofrece la preocupación cotidiana sobre su propia naturaleza. Por muy baladí que pudiera parecer dicha preocupación en realidad es inherente al conocer humano, conocer la utilidad de un conjunto de saberes, sus objetivos, sus necesidades. Para qué sirve la filosofía o por qué es necesaria son preguntas que muchos pensadores se han planteado y que hoy día seguimos intentando contestar de diversas maneras, una de ellas es regresando a los que nos precedieron, tratando de comprender sus inclinaciones intelectuales y sus motivos últimos, tanto para con ellos mismos como para con la realidad. Leerlos es ver la realidad con otros prismas y

verla doble, pues la vemos con nuestros ojos y con los de ellos.

De esta manera, una obra que nos muestre asequible cualquiera de las visiones de nuestros antecesores merece ya de entrada un elogio. Tan sólo el pensar en adentrarse en los bosques del tiempo, con sus grutas y peñascos, sus claros y espesores es suficiente para desmotivar muchas veces la aventura de aproximarse a ellos, sobre todo cuando el bosque es más espeso. La obra de Aristóteles sería uno de esos grandes bosques, por múltiples razones. Primero, por la lejanía cronológica de su pensamiento respecto a nosotros. ¿Qué puede decirnos un autor de hace veinticuatro siglos? Cuánto no ha sido dicho a lo largo de ese tiempo que haría superfluo volver a un autor ya desfasado de nuestros problemas y de nuestro mundo.

En filosofía ocurre, a diferencia de otras disciplinas, que lo reflexionado tiene un carácter perenne, especialmente en su forma. Es decir, en la estructura con la que se explica la realidad misma. De ahí que por antiguo que sea un autor y su obra siempre tenga algo de relevante para nosotros, un rendimiento a veces más, a veces menos explícito, la expresión misma que lo representa en muchas ocasiones es suficiente para provocar en los lectores de

épocas posteriores un afán de asombro, de búsqueda y, quizá en menor medida, la tendencia infinita por la investigación, aquello nombrado por los griegos precisamente como filosofía.

El tiempo no es pues un impedimento ni un escollo, al contrario, es un aliciente para reflexionar sobre los problemas y sus soluciones a lo largo de los siglos. Aristóteles en este sentido sigue siendo completamente actual, y es un ejemplo sobre cómo las ideas configuran también el devenir histórico, tanto sus obras políticas como de filosofía primera ofrecen al investigador contemporáneo material de análisis sobre la constitución de los estados y de la realidad, un ejemplo de ello son las alusiones, citas, críticas y reseñas sobre sus obras¹, respectivamente, sus ideas sobre lógica siguen enseñándose en educación media superior y superior para la correcta deducción y razonamiento², sus obras de biología han sido objeto

¹ El profesor Francisco Soler Gil, por poner un ejemplo, utiliza un concepto de la filosofía primera aristotélica para entablar un diálogo en el ámbito de la filosofía de la física en un contexto completamente actual, cual es la mecánica cuántica. Soler, F. (2003) *Aristóteles en el mundo cuántico*. Granada.

² La lógica, como toda otra disciplina tratada por Aristóteles, ha evolucionado y prosperado en sentidos

de escrutinio reciente y cada vez más renovado y específico por los filósofos de la ciencia y de la biología³.

Otra razón por la que Aristóteles se manifiesta denso es por el lenguaje y estilo de sus textos. La gran mayoría de la obra conservada tiene la forma de lecciones destinadas a sus alumnos, los cuales conocían sus formas de expresión, muy probablemente todos aquellos pasajes elípticos para nosotros no causaban la

inmensos, ya los mismos estoicos dieron giros decisivos en sus tratados, por lástima perdidos, si bien su lógica ha sido reconstruida de manera fiable y convincente en los estudios de varios especialistas de los cuales remarco el libro del profesor Benson Mates. Mates, B. (1985) *La lógica de los estoicos*. Madrid. En el siglo XX varios autores trabajaron la lógica aristotélica ya para criticarla ya para revalorarla, en ambos polos tenemos los estudios clásicos de Łukasiewicz, dos merecen especial atención: Łukasiewicz, J. (1957) *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. London. Y Łukasiewicz, J. (1993) *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles*. Hildesheim. En las currículas de lógica de educación media superior y superior en México la silogística suele ocupar un espacio importante.

³ Los estudios recientes son bastantes en este campo, los trabajos clásicos de Pellegrin, Balme, Gotthelf, Tipton o Lennox bastan para darse una idea de las categorías y problemas que le conciernen aún al filósofo de la biología, por citar sólo un caso del último autor referido: Lennox, J. (2001) *Aristotle's Philosophy of Biology*. Cambridge.

misma perplejidad en sus oyentes, varios conceptos no necesitaban de aclaración y especialmente las fórmulas técnicas que tanta polémica desatan en los traductores. De ahí que también una obra introductoria a su pensamiento sea necesaria y útil para aquellos diletantes del conocimiento que buscan en nuestros predecesores una guía y a su vez un peldaño para poder ver más claramente en la lejanía.

Por mencionar una última dificultad, está la especialización y el celo de los aristotelistas. Resulta cada vez más común en la palestra de los estudios filosóficos la hiper-especialización, la asistencia a congresos y actos académicos donde los investigadores manejan un lenguaje tan restrictivo que resulta inaccesible para especialistas de otras áreas e ininteligible para el público en general, motivo por el cual la exposición divulgativa sea un alivio y un trabajo necesario dentro de las tendencias academicistas.

La obra de Aristóteles es tan variopinta que resulta en toda una aventura adentrarse en sus páginas. Desde la aridez de sus tratados lógicos hasta la emotividad de la poética y retórica, Aristóteles fue trazando los aspectos constitutivos de todas las disciplinas que conoció y de algunas de las cuales se le tiene por padre. La posteridad haría de sus compendios, tratados

y exposiciones una sistemática tan completa y coherente que durante siglos el aristotelismo sería la doctrina por antonomasia junto con el neoplatonismo.

Aristóteles clasificó sus obras en teoréticas y prácticas y una de las mayores dificultades en su resolución de las primeras radica en la comprensión de la ciencia principal, llamada por Aristóteles *filosofía primera*, de ella dependen todas las demás, pues contiene el principio supremo, fundamento tanto en lo formal como en lo material de todo otro saber. Junto a ella se encuentran las matemáticas y la física. La física se extiende en diversos tratados que van desde la teoría del movimiento y el reposo hasta las características del universo, la cosmología propiamente dicha, las propiedades de los elementos y sus cambios y transformaciones. En matemáticas Aristóteles suele negar el realismo de sus objetos al tratarlos como abstracciones.

Su teoría lógica compendia de manera formidable la estructura de los razonamientos y sus tipos, todavía en el siglo XVIII se pensaba que poco habría que añadir a los descubrimientos en lógica, si bien ya Leibniz había dado los primeros pasos para extender sus dominios. La lógica aristotélica fue completada y

sistematizada en un decurso que no se puede tratar aquí, pero de manera breve se puede decir que gracias a los avances de Teofrasto, los estoicos y posteriormente de los árabes islámicos y de los escolásticos se obtuvo un monolito de fundamentación demostrativa. Además de la forma lógica también se ocupa de la forma de la ciencia, desarrollando un tratado del método que mucho serviría para la axiomatización.

La obra biológica de Aristóteles es el documento más excepcional sobre la descripción de animales que nos ha llegado de la antigüedad, pero su importancia no radica exclusivamente en su significado histórico, representa el origen de la disciplina llamada hoy biología y vale también como una introducción a ella. Algunos de estos problemas siguen estando en la mira de los filósofos hoy en día, como son el problema de las especies, la vida, la evolución, la relación entre la ciencia y la metafísica, entre otros.

Los tratados de ética y política siguen teniendo vigencia en varios sentidos. Históricamente han participado en querellas interesantes como la que tuvo lugar en el siglo XVI entre Sepúlveda y las De las Casas, en el siglo XX la teoría aristotélica tuvo una fuerte recepción en obras como la *Ética* de

Hartmann o la *Condición Humana* de Arendt. En los círculos neotomistas también sigue teniendo su vigencia la obra del nacido en Estagira. La poética y la retórica a su vez han tenido un resurgir, aunque no tan grande como las otras obras.

El libro aquí prologado de la Dra. María Teresa Sánchez Mier aborda de una manera amena, afable, seria y comprometida la obra de Aristóteles, exponiendo todas las aristas de su pensamiento y atendiendo a las problemáticas y conceptos más importantes de cada área. Ventaja, además, tiene de estar escrito en una forma accesible sin perder la rigurosidad y en un estilo que invita al interés de acudir directamente al filósofo griego.

La Dra. Teresa divide la obra en tres secciones, la primera está destinada a informar sobre la vida y obras del hijo de Festis y Nicómaco. Los avatares de su vida son igual de interesantes que la novelesca tradición antigua que nos narra la suerte de su biblioteca y sus textos. Ligado con el conquistador más sobresaliente de su tiempo, educado por el mejor maestro y en peligro constante por su activismo político. Aristóteles es un ejemplo clásico del filósofo que actúa, que cambia el mundo, para bien o para mal, dependiendo las concepciones. De

la innumerable obra de nuestro autor la Dra. Teresa nos ofrece la lista de lo actualmente conservado y su clasificación temática, cual mapa estelar para ubicarnos siempre en el cosmos de su *Opera omnia*.

Una segunda parte, aborda los temas principales de cada disciplina atendiendo a los conceptos y argumentos más importantes de cada una. En la primera sección se abordan los temas lógicos, donde se analizan los argumentos, las demostraciones y la dialéctica, temas de los *Primeros Analíticos*, *Segundos Analíticos* y *Refutaciones sofísticas*, respectivamente. La segunda sección describe la física centrándose en la obra homónima y en algunas secciones de la *Metafísica*, aquí se tratan temas relativos al movimiento y su naturaleza. La tercera sección se dedica a exponer al motor inmóvil, su vinculación con la física, la relación que tiene con el estudio del ser en cuanto ser y su papel de fundamento de la realidad. Una cuarta sección aborda el tema de la biología y la teleología, concepto central en la filosofía de Aristóteles, así como en la exposición formal de la *Metafísica* existe una tendencia al fin expresada como causa, de la misma manera en cada uno de los seres existirá esa tendencia a la finalidad, pero ya expresada de manera

concreta. La siguiente sección contempla las nociones psicológicas, explayadas en el texto *Acerca del Alma*, en donde se determinan los tipos de almas, sus facultades y funciones, así como la clásica distinción entre intelecto paciente y agente. Posteriormente se analiza la ética, el camino a la virtud y de ahí a la vida contemplativa, objetivo supremo del sabio. Una penúltima sección se dirige hacia la política, la actividad propia del hombre como animal cívico, la naturaleza y clasificación de los estados, así como el fin social del hombre. Finalmente, se dilucida la retórica como disciplina y arte de la persuasión.

La última parte de la obra expone el legado aristotélico, teniendo en cuenta los análisis de la profesora Nussbaum, quien además de exponer el rendimiento de la filosofía aristotélica en varias de sus obras, ha realizado la edición crítica del texto *De motu animalium*.

En última instancia, no me queda nada más que recomendar la lectura de la Dra. María Teresa Sánchez Mier, esperando que sus lectores animados por su amenidad, profundidad y claridad encuentren en sus páginas motivos suficientes para acercarse a la lectura de uno de los más grandes pensadores de la humanidad, que encuentren la motivación para afrontar las

grandes preguntas y los temas fundamentales de la realidad y la existencia humana.

(*Metafísica* VI, 1026a27-32)

εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἢ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἧ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἧ ὄν.

Ciertamente, si no hay una sustancia diferente junto a las que han sido compuestas por naturaleza, la física será ciencia primera, pero si hay alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior y filosofía primera, y universal asimismo al ser primera; y sobre lo que es en tanto que es será su investigar, y [sobre] el qué es y las cosas inherentes en tanto que es.

Armando Isaac Quezada Medina

Pequeña Galería del Pensamiento

Luego de transitar por las páginas que María Teresa Sánchez Mier, con un profundo y amoroso conocimiento, ha escrito sobre Aristóteles para la Pequeña Galería del Pensamiento, algo queda claro: es un texto que invita, sí a la lectura de la obra del Estagirita, pero sobre todo al estudio de la misma.

La amplitud, profundidad y riqueza del pensamiento aristotélico es abrumador: Lógica, Física, Metafísica, Ética, Política, Retórica y Poética, por mencionar las áreas más importantes. La obra del Estagirita no sólo contiene gran claridad metodológica y conceptual sino que además conforma un pensamiento unitario. Los principios, las ideas, las categorías, los métodos, etc., están estrechamente vinculados entre sí, de modo que conforman un sistema

integral de pensamiento: el primer gran sistema filosófico.

Esta segunda entrega de la Pequeña Galería del Pensamiento, versa sobre la obra del Filósofo y sobre la actualidad y rendimiento de sus reflexiones. En algún momento de su transparente exposición sobre el Estagirita, apunta Sánchez Mier: “Hoy en día cuando hablamos en término de materia y forma, acto y potencia, esencia y accidente, estamos hablando en lenguaje aristotélico”.

Antes de referirnos al espíritu y talante de la Pequeña Galería del Pensamiento, queremos destacar –o invitar al lector– a la narración que Sánchez Mier hace de cómo llega la obra de Aristóteles a nuestras manos. Se trata, sin duda, de una suerte de historia de la biblioteca aristotélica.

La Pequeña Galería del Pensamiento pertenece al proyecto de excelencia académica de la Universidad de Guanajuato denominado Galería de Ideas y Letras. En él, *habitan* la Pequeña Galería del Escritor Hispanoamericano, la Pequeña Galería de la Cinematografía, sin olvidar a su contrapunto –por el formato de estos “libritos”–, llamado *Aguafuerte*.

Llamarle *Galería* a este esfuerzo que reúne el trabajo y la dedicación de académicos del

Departamento de Filosofía y del Departamento de Letras Hispánicas, obedece al origen de la propia palabra. Del latín *galilaea*, que quiere decir pórtico, atrio, estas galerías son la entrada, para el extranjero, para el que no conoce, a la obra de escritores, ensayistas, filósofos y cineastas. De tal suerte que quien tiene en sus manos alguno de los ejemplares de las *Pequeñas Galerías* podrá encontrar una invitación a la lectura o a la visita a las obras del creador o pensador en cuestión. Cabe decir, al respecto, que los autores de cada uno de los libros —o “libritos”— son académicos que conocen en profundidad el estado de la cuestión y la obra del creador o pensador del que se ocupan, pero, además, escriben sobre ellos con un lenguaje afable, llano, sencillo y sobre todo amoroso. Se trata de volver a las cosas sencillas, como diría Jorge Luis Borges.

Esta *galería*, dedicada al pensamiento filosófico, y que tiene ahora en sus manos el lector, surge luego de que una *galería* análoga ha alcanzado ya su doceava entrega. Nos referimos a la Pequeña Galería del Escritor Hispanoamericano, colección editorial que, desde su inicio, tomó su nombre a propósito del ensayo de Walter Benjamin, “Pequeña historia de la fotografía”, en el sentido de que el título pro-

viene o está inspirado –en el sentido etimológico de la palabra *inspiración*, compuesta del verbo latino *spirare*: respirar– en el ensayo de “Pequeña historia de la fotografía”. Creemos, quienes participamos en el proyecto Galería de Ideas y Letras, que la escritura sobre las obras literarias o filosóficas no debe ser un encorse-tamiento, sino un respirar, un inspirar; esto es, como la misma palabra *inspiración* lo indica en su acepción etimológica, a lo que se refiere a la necesaria iluminación del espíritu, previa a cualquier acción humana.

Asunción Rangel
Responsable del proyecto
Galería de Ideas y Letras

Ramón Bárcenas
Coordinador de la Pequeña Galería del
Pensamiento, perteneciente al proyecto de
excelencia académica Galería de Ideas y Letras

Introducción

ESTE ENSAYO ES UNA INVITACIÓN A ADENTRARNOS en el pensamiento filosófico de Aristóteles. El objetivo consiste en exponer algunas ideas de su filosofía con ayuda de los textos originales y plasmar la visión particular de la autora, tanto en la selección como en la explicación de los mismos. Esta forma de proceder es una primera aproximación al pensamiento de Aristóteles, por lo que está destinado a aquellos interesados en tener un acercamiento. En este sentido, no es un texto exhaustivo, ni pretende dar una visión completa de su filosofía, sino sólo abordar algunos temas que se consideran importantes.

¿Por qué estudiar a Aristóteles? Una razón para ello es el hecho de que, mediante el análisis de su filosofía, se puede aprender el método a través del cual llegó a las conclusiones

que llegó. Sin ser un rasgo presente en toda su obra, se puede decir que su exposición es ordenada en varios momentos, lo que facilita que se puedan seguir los argumentos que el autor sostiene. Esto no quiere decir que el contenido sea claro o sencillo, por el contrario, encontramos que su pensamiento puede ser sumamente complejo y difícil de entender, pero existen momentos de una enorme claridad metodológica. En otras ocasiones explica algunos de los conceptos que él mismo acuñó y las posibles objeciones que se pueden hacer a su filosofía, lo cual muestra su interés por esclarecer ciertas ideas y facilitar su comprensión.

Otra razón por la que merece la pena estudiar a Aristóteles es porque, en ocasiones, antes de exponer su propio pensamiento, dedica un tiempo a la exposición de los filósofos anteriores a él, lo que da cuenta de la historia de la filosofía y de las diferentes respuestas que se han presentado frente a una interrogante filosófica.

Al estudiar a este filósofo uno puede observar un sistema completo de pensamiento, es decir, al tener una visión general de la propuesta aristotélica es posible notar que una parte importante de sus ideas están relacionadas entre sí y que, aunque se expliquen en textos con

temas diferentes, abonan a una visión más profunda, completa e integral de su pensamiento. Ésta es una cualidad digna de destacarse en un filósofo y una razón más por la que Aristóteles merece ser estudiado.

Más aún, la amplitud en los temas de reflexión es notable. Aristóteles escribió desde una perspectiva filosófica sobre diversas disciplinas del conocimiento: Lógica, Metafísica, Filosofía de la Ciencia, Ciencia, Psicología, Ética, Política, Retórica y Poética. Más aún, decir que escribió filosóficamente señala que hizo preguntas de índole filosófica respecto a cada una de estas disciplinas. Ahora bien, es preciso advertir que en la época de Aristóteles estas disciplinas no estaban establecidas como tales y que, inclusive, muchos de los nombres de sus obras no fueron dados por él mismo, sino que fueron otorgados por los editores posteriores en aras de establecer un orden dentro de su vasta obra.

Cabe destacar que Aristóteles fue un entusiasta observador de la naturaleza, por lo que describió y sistematizó de manera admirable el mundo animal de su época; asimismo, estudió los cielos, los astros y los fenómenos climáticos y gran parte de sus conocimientos permanecieron vigentes durante cientos de años.

Para presentar esta invitación al pensamiento de nuestro filósofo, en primer lugar, se brindará información general sobre la vida de Aristóteles y su obra; en segundo lugar, se expondrá su filosofía en una selección de temas sobre lógica, física, metafísica, biología, psicología, ética, política y retórica (esta sección no pretende ser exhaustiva ni abordar todos los temas referentes a esas materias, sino sólo presentar algunas cuestiones relativas a ellas que se consideran importantes y dignas de reflexión); finalmente, el tercer capítulo da cuenta de lo que pasó con las obras y la filosofía aristotélicas cuando este pensador murió.

LA FORMA DE CITAR A ARISTÓTELES

En 1831, Immanuel Bekker editó los textos griegos de Aristóteles que en ese momento se tenían. Si bien desde entonces existen muchas ediciones de los éstos, la de Bekker se ha tomado como el estándar para citarlo. Las formas comunes para referirse a un texto aristotélico son las siguientes:

DA I, 3, 406a9-14

DA, 406a9-14

DA refiere a la abreviatura del título de la obra, *Acerca del Alma*. Después viene el número del libro, que es el I. Le sigue el número del capítulo, que en este caso es el número 3. No obstante, se puede omitir el número del libro y del capítulo y se sigue considerando una referencia correcta (*DA*, 406a9-14). Finalmente, se coloca el código de Bekker formado por el número de página, el número de columna y el número de línea, esto es, líneas 9 a 14, de la columna izquierda, de la página 406 (Cfr. Barnes, 1995: XXI). La mayoría de las ediciones actuales utilizan la nomenclatura de Bekker para referirse con precisión al párrafo o párrafos que se quieren citar de la obra de Aristóteles. Esta numeración aparece en el margen del texto de la obra del filósofo.

En lo que sigue, se utilizará la nomenclatura de Bekker en la forma *DA*, 406a9-14 para referirse a las obras de Aristóteles que se abreviarán de la manera siguiente:

<i>An. Post.</i>	Analíticos Posteriores
<i>An. Pr.</i>	Analíticos Primeros
<i>DA</i>	Acerca del Alma
<i>EN</i>	Ética Nicomaquea
<i>Fís.</i>	Física
<i>Met.</i>	Metafísica

<i>PA</i>	Partes de los Animales
<i>Pol.</i>	Política
<i>Ret.</i>	Retórica
<i>Tóp.</i>	Tópicos

I. Vida y obras

ARISTÓTELES ES TAMBIÉN CONOCIDO COMO *El Estagirita* debido a que nació en la parte Norte de Grecia, Macedonia, en la ciudad de Estagira, en el año de 384 a. E. Su madre fue Festis y su padre Nicómaco, médico del rey Amintas de Macedonia, quien fue padre de Filipo y abuelo de Alejandro Magno. Festis y Nicómaco pertenecieron al clan de los asclepiades, grupo formado por médicos que enseñaban a sus hijos medicina y ciencia empírica (Cfr. Guthrie, 1993: 34), lo cual pudo influir en el gusto de Aristóteles por la observación en materias biológicas y su interés en las ciencias naturales como un elemento necesario para el conocimiento.

La biografía del Estagirita la conocemos, principalmente, por lo que sobre él escribió Diógenes Laercio en su texto *Vidas de los Filósofos Ilustres* hacia el siglo III e. C. En este texto, Diógenes narra datos biográficos sobre los filósofos, así como algunas de las ideas acerca de los sistemas filosóficos de cada uno aunque, esto último, sin mucha profundidad.

Cuando Diógenes describe a Aristóteles apunta que: “Era de habla balbuciente [...]. Además era de piernas delgadas, dicen, y de ojos pequeños, y llevaba un distinguido atuendo y anillos y un elegante corte de pelo” (Diógenes Laercio, V, 1). A la edad de diecisiete años, en 368/7 a. E., Aristóteles viajó a Atenas para ingresar a la *Academia* fundada por Platón y convertirse en su discípulo. La abandonó veinte años después, a la muerte de su maestro, en 348/7 a. E.

¿Cómo entender esos años de estudio en la *Academia* de Platón? El que Aristóteles haya pasado tantos años estudiando en la *Academia* marcó significativamente su pensamiento. Fueron esos veinte años de estudio, asimilación y entendimiento de la filosofía de su maestro los que permitieron que más adelante desarrollara su propio pensamiento. Como advierte claramente Werner Jaeger: Aristóteles “había aceptado las doctrinas de Platón con toda su alma, y el esfuerzo hecho para descubrir su propia relación con ellas llenó su vida entera y es la clave del desarrollo de su espíritu” (Jaeger, 1946: 21). Por esta razón, es común observar en los primeros escritos aristotélicos influencias claras de la filosofía de su maestro. El Estagirita comenzó teniendo una fuerte

inspiración platónica y paulatinamente la fue abandonando para dar paso a su propio pensamiento. Es también importante hacer notar que la relación entre Aristóteles y Platón obedece al último período filosófico del pensamiento platónico, a un período abstracto y metodológico (*Circa* 369 a. E.) que Aristóteles adoptó —pues era común entre los estudiantes de la *Academia* de ese tiempo— de forma que marcó significativamente su manera de hacer filosofía (Cfr. Jaeger, 1946: 24).

Ahora bien, el hecho de que sus primeras obras filosóficas fueron escritas como los diálogos platónicos es un elemento que puede darnos cuenta de la influencia que Platón tuvo en su discípulo (Cfr. Jaeger, 1946: 35). Estas obras desaparecieron. Lo que se conoce de ellas es por medio de algunos fragmentos y referencias que el propio Aristóteles hizo, donde se refería a ellas como obras destinadas al público en general (Cfr. Masters, 1977: 32). Entre estas obras encontramos *Eudemo* (Acerca del Alma), *Político*, *Sofista*, *Menéxeno*, *Banquete*, *Grilo* (Acerca de la Retórica), *Protréptico*, *Acerca del Bien*, *Acerca de la Justicia*, *Acerca de los Poetas*, *Acerca de la Riqueza*, *Acerca de la Plegaria*, *Acerca del Buen Linaje*, *Acerca de la Educación*, *Acerca del Placer*, *Merinto*, *Erótico*, *Acerca de las Ideas*, *Acer-*

ca de la Filosofía, Alejandro (también conocido como *Acerca de las Colonias*) y *Acerca de la Monarquía* (Cfr. Calvo, 1988: 12-13).

Poco a poco, la forma de escribir dialógica en Aristóteles cambió hacia un nuevo género que Jaeger denomina “diálogo de discusión científica” (Cfr. 1946: 39). Es decir, el Estagirita consideró que era más adecuado adoptar una forma más puntual y detallada de plantear las dificultades filosóficas y que aportara verdaderas respuestas a los problemas presentados mediante “largos exámenes y demostraciones teóricos, llevados siguiendo un método riguroso” (Jaeger, 1946: 40). Esto dio cuenta de un cambio no sólo de género literario que apelaba a la discusión científica, sino también de un cambio en la forma de concebir y hacer filosofía, que se traduce en el desarrollo mismo de Aristóteles como filósofo. Además, este “diálogo de discusión científica” implicaba su alejamiento gradual del platonismo para dar paso al *empirismo* (Cfr. Barnes, 1995: 16). ¿Qué significaba este empirismo? Dar mayor importancia a la observación sobre la teoría y, por lo tanto, basarse en los datos que aporta la percepción sensible al concebir los conceptos y el conocimiento en general (Cfr. Barnes, 1995: 16). Esto fue lo que dio paso a su amplia pro-

ducción en los textos tanto físicos y biológicos, como éticos y políticos.

A la muerte de su maestro Platón, Aristóteles dejó Atenas y se trasladó a la ciudad de Aso, o Atarneo, donde encontró un ambiente favorable para desarrollar su propia filosofía. Ahí conoció a su esposa Pitias, con quien se casaría en 340 a. E. y tendría una hija, Pitias. Tres años después de su estancia en Aso, se fue a Mitilene, donde estuvo tres años más. En el año de 343 a. E., el Estagirita regresó a Macedonia a petición de Filipo de Macedonia quien lo nombró preceptor de su hijo de trece años, Alejandro Magno (Cfr. Guthrie, 1993: 48); sin embargo, fue su maestro solamente por tres años, pues Filipo encomendó a Alejandro tareas políticas que le impidieron continuar su tutoría (Cfr. Guthrie, 1993: 50).

En 338 a. E., Aristóteles regresó a Atenas en donde fundó su propia escuela: el *Liceo*. Ahí, enseñó durante doce años de manera ininterrumpida. Su magisterio se dio de forma oral y estuvo acompañado de profundas y rigurosas investigaciones científicas que desarrolló junto con sus discípulos. Una parte muy importante del *Liceo* fue su notable biblioteca, la cual ocupaba todo un edificio (Cfr. Guthrie, 1993: 53-54) y tenía un diseño que, según se afirma,

sirvió como modelo para el famoso *Mouseion* de Alejandría (*mouseion* quiere decir lugar o asiento de las Musas, museo) que contenía a la Biblioteca de Alejandría y se encontraba dentro de la propiedad de los reyes de Egipto (Cfr. Guthrie, 1993: 54). Guthrie afirma que: En el Liceo “se cultivaban las ciencias de observación, y los discípulos se empleaban en hacer colecciones de materiales para formar las bases de dichas ciencias y aumentar la enorme cantidad que Aristóteles ya había recogido por sí mismo” (Guthrie, 1994: 140). En el *Liceo* había un espacio cubierto que se utilizaba para dar caminatas o paseos llamado en griego *peripatos*, nombre con el que más tarde se conoció a sus discípulos: *peripatéticos*.

A la muerte de Alejandro (quien sólo tenía treinta y dos años en 323 a. E.) tomó el poder el partido antimacedónico en Atenas. Esto dio lugar a que se formulara una acusación de impiedad e irreligiosidad contra Aristóteles. Para evitar “un segundo crimen contra la filosofía”, aludiendo a lo ocurrido a Sócrates, quien murió condenado por las leyes de la ciudad, el Estagirita se exilió voluntariamente en la isla de Calcis, en Eubea. Ahí, vivió en una propiedad que le pertenecía a su familia junto con Herpilis, su compañera después de que su

esposa Pitias murió, y con quien tuvo otro hijo, Nicómaco. Ella se mantuvo a su lado hasta su muerte en Calcis a los 63 años de edad, en el año de 322 a. E.

LAS OBRAS

Las obras de Aristóteles pueden dividirse en dos tipos: 1) *exotéricas*, presentadas como composiciones literarias ante un vasto auditorio conformado por principiantes en el estudio de la filosofía; y 2) *acroamáticas o esotéricas*, ya que se enseñaban sólo dentro de la escuela, no se publicaban y se piensa que podrían estar destinadas a estudiantes avanzados que poseían ya cierto nivel de conocimientos (Cfr. Calvo, 1988: 24-25). El material filosófico con el que hoy contamos pertenece al segundo tipo de obras. Éstas incluyen el material que Aristóteles utilizaba para enseñar a sus discípulos y sus apuntes de clase, los cuales, como afirma Guthrie, “reelaboraba constantemente [...] revisando, añadiendo o simplificando, en colaboración con sus colegas” (Guthrie, 1993: 63). A la totalidad de las obras *acroamáticas*, las cuales incluyen el conjunto de tratados científicos y filosóficos, se le denomina *Corpus Aristotelicum*.

Diógenes Laercio, en su texto sobre las *Vidas de los Filósofos Ilustres*, señala que la obra

de Aristóteles fue laboriosa y extraordinaria en su invención, y que el número de sus escritos llegaba a cerca de cuatrocientos, contando sólo los de autoría indiscutible, porque, además, se le atribuyeron otros escritos y muchas sentencias (Cfr. Diógenes Laercio, V, 34). Si bien este dato puede parecernos sorprendente, el hecho de considerar la gama de temas que cubrió a lo largo de su obra lo es aún más. Desafortunadamente, hoy en día sólo contamos con una fracción de su vasta producción; la cual se enlista a continuación.

TRATADOS DE LÓGICA (TAMBIÉN CONOCIDO COMO *ÓRGANON*)

- Categorías
- Sobre la interpretación
- Analíticos primeros
- Analíticos segundos o Analíticos posteriores
- Tópicos
- Acerca de las refutaciones sofísticas o Elencos sofísticos

FILOSOFÍA NATURAL

a) Tratados de Física

- Física
- Acerca del cielo

- Acerca de la generación y la corrupción
- De los meteoros

b) Tratados de Biología

TRATADOS MAYORES

- Acerca del Alma
- Historia de los animales
- Acerca de las partes de los animales
- De la generación de los animales
- Del crecimiento de los animales
- Acerca del movimiento de los animales

TRATADOS MENORES (*PARVA NATURALIA*)

- Acerca del sentido y lo sensible
- Acerca de la memoria y la reminiscencia
- Acerca del sueño y la vigilia
- De los ensueños
- Acerca de la adivinación por el sueño
- Acerca de la longevidad y la brevedad de la vida
- Acerca de la vida y la muerte
- Acerca de la juventud y la vejez
- Acerca de la respiración

FILOSOFÍA PRIMERA

- Metafísica

ÉTICAS

- Ética a Eudemo
- Ética a Nicómaco
- Gran Moral o Gran Ética

POLÍTICA

- La Política
- La Constitución de Atenas

ARTE

- La Retórica
- La Poética

TEMAS VARIOS

- Problemas

Debido a que lo que conocemos de Aristóteles sólo son estos apuntes y borradores de textos, compilados más adelante por un editor, es común que por momentos su lectura sea parca en explicaciones, y que se necesiten reconstruir los argumentos para incorporar premisas que conduzcan a las conclusiones que sostiene (Cfr. Barnes, 1995: 14-15). Sin embargo, esto no quiere decir que, en otros momentos, no podamos encontrar en Aristóteles amplias y detalladas explicaciones sobre un tema y un pensamiento sistemático dentro de su propuesta filosófica.

II. La filosofía aristotélica

Lógica. La demostración

Aunque Aristóteles no escribió un tratado de lógica en estricto sentido, se le considera el fundador de esta disciplina pues fue el primero en concebir un tratamiento sistemático de lo que conocemos como *argumento*, *silogismo* o *demostración* (Cfr. Smith, 1995: 27).

Para Aristóteles, la importancia de un buen argumento radica en que brinda los instrumentos mentales necesarios para hacer frente a cualquier investigación (Cfr. Reale, 1992: 135-136). Un *argumento* es para él un discurso que brinda razones para tratar de probar un determinado punto, el cual se llama *conclusión*, mientras que las razones que lo sostienen son las *premisas*. El Estagirita plantea la existencia de dos tipos de argumentos: el *deductivo* y

el *inductivo*. Un argumento es deductivo si la conclusión se sigue *necesariamente* de las premisas. Por ejemplo:

(Premisa) Todo hombre es racional

(Premisa) Pedro es un hombre

(Conclusión) Por lo tanto, Pedro es racional

Un argumento es *inductivo* cuando la relación entre las premisas y la conclusión no es de necesidad ni es tan fuerte como se presenta en los argumentos deductivos. Como en el siguiente caso:

(Premisa) Ana tiene dos brazos

(Premisa) Pablo tiene dos brazos

(Premisa) Matías tiene dos brazos

(Conclusión) Por lo tanto, todos los seres humanos tienen dos brazos.

Los argumentos inductivos pueden probarse falsos si se encuentra un contraejemplo o premisa contraria a la conclusión (por ejemplo, al decir, Lalo tiene un brazo o Carmen no tiene brazos). Para que la conclusión pudiera ser siempre verdadera, el conocimiento necesario para generar argumentos inductivos tendría que ser muy vasto, o total, lo cual es imposible.

Aristóteles elabora la explicación sobre los argumentos para destacar su importancia respecto a dos temas que considera centrales y que constituyen una parte significativa dentro de los escritos lógicos: *a)* la *demonstración*, que produce pruebas científicas, y *b)* la *argumentación dialéctica*, que se da en los debates entre las personas. La *demonstración* es el tema central de los *Analíticos Posteriores*, mientras que en los *Tópicos* propone el método de la *argumentación dialéctica* (Cfr. Smith, 1995: 28).

En los *Analíticos Posteriores* trata la demostración o razonamiento científico, es decir, razonamiento que nos permite tener el verdadero conocimiento o, como él mismo lo llama, conocimiento científico. Aristóteles explica este conocimiento de la siguiente forma: “Sabemos cada cosa sin más [...] cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa [...] y que no cabe que sea de otra manera” (*An. Post.*, 71b9-12). Así, el conocimiento científico cumple con dos características: *a)* es *causal* y *b)* es *necesario*. Es *causal* porque las causas expresan lo que las cosas son desde diferentes ángulos o perspectivas, es decir, señalan *qué es* la cosa, *de qué* está hecha, *para qué* está hecha, etc. Es, además, *necesario* porque dadas ciertas causas, *necesariamente* se dará esa consecuencia.

Las causas de una determinada cosa, hecho o fenómeno funcionan como las premisas de la conclusión que será esa cosa, hecho o fenómeno y lo será de manera necesaria. Y en esto consiste la demostración o silogismo científico:

(Premisa) Causa

(Premisa) Causa

(CONCLUSIÓN) POR LO TANTO, COSA, HECHO
O FENÓMENO

Además, para que a partir de este razonamiento o demostración se genere conocimiento científico, son necesarias dos condiciones: primero, que las causas sean verdaderas, para que se tenga una conclusión que aporte un conocimiento, y segundo, que las causas sean verdaderamente causas de esa cosa, hecho o fenómeno. Es decir, que la conclusión se siga realmente de esas causas y que permita establecer una relación entre ellas y la conclusión. Para que esto ocurra, esas premisas deben ser anteriores y más conocidas que la conclusión (Cfr. *An. Post.*, 71b19-24). Si esto no ocurriera así, no se podría producir la demostración, pues no existirían los elementos para llegar a una determinada conclusión que generara nuevo conocimiento.

Cabe señalar que Aristóteles no ignora que haya argumentos que tengan una estructura correcta y que, sin embargo, conduzcan a una conclusión falsa. Estos existen, pero no producen conocimiento científico. La obra conocida como *Analíticos Primeros* estudia la estructura del silogismo desde la perspectiva de la coherencia formal del razonamiento y las diferentes formas en las que las premisas y conclusiones pueden presentarse para variar en la verdad y falsedad del silogismo (Cfr. Reale, 1992: 137).

La importancia que Aristóteles da al conocimiento científico como un conocimiento verdadero y necesario obedece a que es uno que responde al *porqué* de la cosa, hecho o fenómeno. Conocer el *porqué* es muy diferente a conocer el *qué*. Conocer el *qué* nos da cuenta del hecho, mientras que conocer el *porqué* nos da cuenta de la causa. La diferencia en el razonamiento del *qué* y del *porqué* es relevante porque nos permite ver en dónde no se recurre a una demostración (propiamente hablando) que se vale de causas. El Estagirita utiliza el siguiente ejemplo: ¿Por qué no respira el muro? Porque no es un animal. Esta respuesta no es adecuada si se quiere explicar la causa de por qué los muros no respiran (si el muro no respira porque no es un animal, el ser animal ten-

dría que ser la causa de respirar, pero no todo animal respira). Más aún, advierte Aristóteles, conocer la diferencia entre el razonamiento del *qué* y del *porqué* nos permite considerar las diferentes ciencias. Por ejemplo, saber que las heridas circulares se curan lentamente es propio del médico; saber el *porqué* es propio del geómetra (Cfr. *An. Post.*, 78a23-79a16). Por todo lo anterior, concluye que el conocimiento científico es un conocimiento del *porqué* y no del *qué*.

Como se señaló líneas arriba, Aristóteles da importancia al conocimiento que se obtiene mediante la demostración porque es a través del cual podemos conocer en sentido estricto y verdadero. Por esta razón, dedica algunos apartados para establecer la diferencia entre el conocimiento científico y la *opinión*. Ésta no es un conocimiento verdadero porque es mudable, cambiante, en tanto el conocimiento científico se da por necesidad y no cabe que sea de otra manera. Es decir, mientras que la opinión es variable, y por ello siempre puede presentarse de otra manera, el conocimiento científico, al proceder de premisas necesarias, no puede mudar como lo hace la opinión. Más aún, la opinión, al ser mudable, puede variar en su verdad o falsedad, mientras que el conoci-

miento científico siempre será verdadero. Por estas características de necesidad y verdad, el conocimiento científico es universal y una sola persona no puede tener conocimiento y opinión de la misma cosa al mismo tiempo. O se tienen un conocimiento verdadero o no; si no se tiene, sólo entonces se puede tener opinión (Cfr. *An. Post.*, 88b30-89b9).

Líneas arriba se dijo que nuestro filósofo nos legó tanto el tratamiento de la *demonstración*, que produce pruebas científicas, como el de la *argumentación dialéctica*, que se da en los debates entre las personas. Analicemos ahora este segundo tipo de argumentación.

Aristóteles señala que el objetivo de la obra es “encontrar un método a través del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario” (*Tóp.*, 100a18-24). La demostración, como ha explicado el Estagirita, parte de cosas verdaderas y primordiales, mientras que los argumentos dialécticos están contruidos a partir de cosas plausibles, es decir, admisibles, opinables. Las premisas de la demostración tienen credibilidad por sí mismas, mientras que las de la argumentación dialéctica se deben a otros

(ya sea la mayoría, algunos, los sabios, etc.) y es por ello que son plausibles (Cfr. *Tóp.*, 100a25-100b24).

La argumentación dialéctica se diferencia del razonamiento demostrativo en que es un tipo de intercambio entre personas que actúan como adversarios en una discusión. Es decir, la argumentación dialéctica es la práctica de argumentar con otros mediante la formulación estratégica de preguntas, cuyas respuestas sean prueba de que el adversario ha caído en una contradicción. Así, el propósito de los *Tópicos* es desarrollar un método para ser exitoso en la argumentación dialéctica. Como advierte Smith, un método dialéctico debe hacernos capaces de deducir la conclusión que queremos a partir de las premisas que nuestro oponente nos ha dado (Cfr. Smith, 1995: 60-61).

El Estagirita acude al tratamiento de la argumentación dialéctica debido a una extendida tradición clásica que consistía en la práctica de debates públicos en donde se intentaba probar que el contrincante en la discusión no podía sostener sus opiniones y caía en contradicción.

Física. El movimiento

La obra conocida como *Física* trata sobre el estudio de la ciencia de la naturaleza, es decir, de todos los cuerpos naturales que existen en el universo: los seres vivos, la materia inerte, los fenómenos atmosféricos y los astros. Esta ciencia de la naturaleza tiene como eje de análisis el *movimiento* como la manifestación de la naturaleza de las cosas (Cfr. Echandía, 1995: 7-10).

Para entender qué es el movimiento, Aristóteles expone algunos conceptos que resultan clave dentro de su propuesta filosófica en conjunto. Estos conceptos son *causa*, *acto* y *potencia*. En el apartado sobre la lógica aristotélica se mencionó que se tiene un conocimiento verdadero cuando se conocen las causas de las

cosas porque eso permite conocer el *porqué* de una cosa. De ahí que, para el Estagirita, el físico deba conocer las causas de las cosas pues nos dan a entender el porqué de ellas. Ahora bien, las causas son formas en las que se dice el ser y formas de concebir la realidad y, por ello, se dicen de varias maneras. Plantea la existencia de cuatro causas: la causa *material* es el constitutivo interno de lo que algo está hecho (por ejemplo, la carne y los huesos respecto del hombre, el bronce respecto de la estatua); la causa *formal* es la definición de la esencia de una cosa, lo que la cosa es (por ejemplo, el hombre es un animal racional, o la estatua es una escultura femenina); la causa *eficiente* o *motriz* es el principio de donde viene el cambio o el reposo (en estos casos, el padre y la madre quienes han engendrado al hombre, o el artesano que ha fabricado la estatua), y la causa *final* es el fin, aquello para lo cual es algo (esto es, el fin del hombre es ser feliz, o el de la estatua adornar la casa) (Cfr. *Fís.*, 194b15-195a26; *Met.*, 1013a24-1013b5).

Los conceptos de materia y forma se relacionan íntimamente con otros dos conceptos que permiten explicar la noción de movimiento hecha por Aristóteles. Al igual que la *materia* y la *forma*, *acto* y *potencia* son maneras

en las que se dice el ser o conceptos a través de los cuales podemos concebir la realidad. Para el Estagirita, todo lo que percibimos está en *acto* y es precisamente porque está en *acto* que lo podemos percibir. Esto se debe a que el *acto* consiste en el ser presente de la cosa, por ejemplo, esta botella de agua está en *acto*. Esta botella de agua no es una imaginación, ni una idea, ni un concepto, sino que tiene una realidad presente.

A diferencia del *acto*, la *potencia* consiste en la posibilidad o posibilidades presentes que tiene un determinado ser en *acto* y que pueden darse o no. Aristóteles define la *potencia* como el principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro, es decir, como algo diferente (Cfr. *Met.*, 1019a12). La *potencia* es un principio de movimiento o de cambio, en otras palabras, implica la posibilidad de experimentar un cambio (Cfr. *Met.*, 1019a35-1019b3). En tanto que principio de movimiento sólo puede mover algo que ya exista como tal, por ejemplo: esta botella de agua tiene la posibilidad de convertirse en plástico reciclado, o puede convertirse en un florero de plástico pero, *actualmente*, es una botella de agua; el poder convertirse en plástico reciclado o en un florero de plástico representa

las potencialidades de esa botella de agua. Otro ejemplo: Juan es un ser humano en *acto* y tiene las potencialidades de aprender un idioma, de comer, de viajar, pero nada de eso se da en el momento presente, sino que son posibilidades que pueden o no darse si se llevan a cabo o no. Es decir, una cosa es tener una capacidad y otra es ejercerla.

Por todo lo anterior, el Estagirita afirma que las *potencias* existen solamente en un ser en *acto* y son tales en función del *acto* del que son *potencias*. Por ejemplo, Juan no puede tener la *potencia* de volar por sí mismo, porque su ser *actual* de hombre no admite esa *potencia*. Un ave no puede tener la *potencia* de hablar porque su ser en *acto* de ave no tiene esa posibilidad. Pero, si Juan aprende un idioma es porque tiene la *potencia* de hacerlo y una vez que ha aprendido ese idioma lo posee en *acto*. Por lo anterior, el acto y la potencia no se pueden dar al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto; es decir, si en este momento estoy comiendo, si actualizo el comer, entonces esa potencialidad se ejerce como acto en este momento y deja de ser una potencia. Lo que es frío en *acto* es caliente en *potencia* y no puede ser frío y caliente a la vez.

Es importante señalar que las diferentes maneras de entender al ser que hasta se han mencionado (materia, forma, finalidad, eficiencia, acto y potencia) se distinguen sólo de manera *conceptual*. Es decir, en la realidad no vemos la materia y la forma separadas, o una potencia, o un acto que lleguen a un ser en particular. Lo que existe es el ser concreto con una materia y una forma determinadas, una actualidad determinada con ciertas potencialidades en función de esa actualidad. Por ejemplo, vemos a un hombre (acto) con ciertas posibilidades como comer, ir al cine, leer, aprender un idioma (potencias).

Esto se debe a que la materia sólo puede existir cuando está determinada por una forma, pues para el Aristóteles no existe una materia prima a partir de la cual se vayan formando los seres, sino que existe un ser en concreto con una materia y una forma determinadas. Aun si pensáramos, por ejemplo, en bronce fundido a partir del cual pudiéramos hacer diferentes esculturas, ese bronce fundido es ya una sustancia en tanto es materialmente bronce en la forma fundida. Si después deviene una estatua, entonces su sustancia será el ser una estatua. A los seres en concreto, los compuestos de materia y forma, Aristóteles los denomina *sustan-*

cias y son los entes que percibimos en toda la realidad, un vaso, un hombre, un elefante, una planta, una roca, una estrella. Y cada sustancia tiene una materia y una forma exclusivas que lo hacen ser ese determinado ser. Es de esta sustancia que podemos predicar sus causas, actualidad y potencialidad considerando estos conceptos como algo concebido meramente de manera abstracta, pero no como algo que exista separado en la realidad o en un mundo aparte.

Una vez planteados estos conceptos, podemos exponer qué es el movimiento. Para Aristóteles, lo común en todos los seres de la naturaleza es que tienen en sí mismos una fuente de movimiento y de reposo que se expresa respecto de la sustancia, la cantidad, la cualidad y el lugar (Cfr. *Fís.*, 192b13-14; 200b33-35). El cambio *sustancial* es el llegar a ser o dejar de existir; es decir, la generación y la destrucción, el nacimiento o muerte de un hombre, o el hacer una estatua o destruirla. El cambio respecto a la *cantidad* es el aumento y la disminución. El *cualitativo* es la alteración, esto es, la mantequilla se altera cuando se pone líquida en el calor y se endurece con el frío. El cambio referente al *lugar* es el movimiento (Cfr. Ross, 1957: 81).

¿Cómo se relacionan los conceptos vistos anteriormente con el movimiento? Para Aristóteles, el movimiento es “la actualidad de lo potencial en cuanto a tal” (*Fís.*, 201a10-11). La expresión *a tal* se refiere a la potencia, es decir: el movimiento es la actualidad de una potencia en tanto que está en potencia. Es la actualidad de lo movable en tanto que es movable. Y esta actualización no debe verse como el paso de la potencia al acto, el movimiento no es para Aristóteles un paso, sino una actualidad operativa que en cada momento actualiza lo potencial. En este sentido, el movimiento es un estar siendo actualizado. Por ejemplo, la actualidad de lo construible, en tanto que construible, es el proceso de construcción, es una actualidad procesual, y en esto consiste el movimiento. La actualidad de lo construible no es la casa ya terminada porque, cuando la casa existe, entonces ya no es construible. Lo que se construye es lo construible (Cfr. *Fís.*, 201b8-14). Así, el movimiento implica que lo potencial no pierde todavía completamente su potencialidad, sino que es un devenir actual hasta que el movimiento haya terminado (Cfr. Ross, 1957: 121).

Ahora bien, todo lo que está en movimiento es movido por algo (Cfr. *Fís.*, 241b34).

¿Por qué? Aristóteles responde que el acto es siempre anterior a la potencia ya que es necesario que exista algo actualmente para que se pueda ejercer una determinada potencia. Hay que recordar que la potencia sola no existe, sino que siempre es potencia de un determinado ser en acto y que hablar de ella sólo se da haciendo una abstracción en el pensamiento. Así, el movimiento, en tanto que actualidad de lo potencial, exige que algo actual actualice lo potencial.

Cuando Aristóteles señala que todo lo que se mueve es movido por algo, plantea dos posibilidades: por un lado, si un ser no tiene en sí mismo el principio de movimiento, entonces estará en reposo y, para poder moverse, necesitará ser movido por otra cosa; por otro lado, si tiene en sí mismo el principio de su movimiento, entonces no podrá dejar de moverse porque, si detuviera su movimiento y estuviera en reposo, necesitaría de algo más que lo moviera y entonces no tendría en sí mismo el principio de su movimiento.

Si todo lo que es movido es movido por otra cosa, ¿podríamos retroceder en una cadena infinita de movientes que movieran? Es decir, si *A* es movido por *B*, y *B* es movido por *C*, y *C* es movido por *D*..., entonces procede-

ríamos al infinito para explicar por qué una cosa se mueve. El Estagirita rechaza contundentemente todo regreso infinito debido a que apelar a él no nos da una explicación de nada, pues es imposible recorrer lo infinito y llegar al conocimiento causal. Por ello, el retroceso debe detenerse en un primer moviente que mueva (Cfr. *Fís.*, 241b-242a55). Dejemos por el momento esta aseveración para retomarla en el apartado de la *Metafísica*.

Metafísica. El primer motor inmóvil

Aristóteles no acuñó el término metafísica para estos escritos, este nombre pudo haberse dado Andrónico de Rodas al momento de editarlos. Con este título quería señalar que la *Metafísica* era lo que seguía al libro de la *Física*. Lo que conocemos como la *Metafísica* de Aristóteles es una colección de ensayos que no presentan un hilo conductor. Está dividida en 14 capítulos, cada uno de los cuales trata diferentes temas como la ciencia de los primeros principios, la ciencia del ser en cuanto ser, el diccionario de términos, la substancia, la unidad, la identidad, el motor inmóvil y el estatuto ontológico de los números (Cfr. Barnes, 1995: 66-67). En lo que sigue nos centraremos

en el estudio de dos temas: la ciencia del ser en cuanto ser y el motor inmóvil.

Para Aristóteles “hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del Ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas” (*Met.*, 1003a20-26). ¿Qué significa esto? El Estagirita considera que existe una ciencia que estudia al ser o al ente en sí mismo o en tanto que existe, no desde un punto de vista particular como lo harían la física o las matemáticas, sino en términos generales. Como afirma Barnes, al señalar que estudiará al ser en cuanto ser, se refiere a la manera o modo en que las entidades han de ser investigadas. El físico estudia a los objetos en cuanto que son cuerpos móviles. El metafísico estudia a los seres en general, es decir, todo cuanto existe a partir de lo cual se forman conceptos abstractos que pueden aplicarse a cualquier sujeto (Cfr. Barnes, 1995: 70-71). Y si este ser es el más universal y a partir de él se dicen los seres concretos, entonces la metafísica estudia también las primeras causas y los primeros

principios relacionados con ese ente universal y que, a su vez, pueden aplicarse a los demás entes concretos.

Además de estudiar al ser en general, la metafísica estudia lo que le corresponde de suyo. ¿Qué podría corresponderle a los seres en general? El Estagirita responde que la unidad, pues cada cosa que existe es *una*. Y si la metafísica estudia la unidad, entonces también su opuesto la pluralidad, y otros conceptos asociados como la otredad, la diferencia, la contrariedad, la identidad, el género, la especie, el todo, la parte, la necesidad (Cfr. Barnes, 1995: 71; Hirschberger, 1985: 169). Todos estos son conceptos de los que se valen las disciplinas y los aplican desde perspectivas particulares; no obstante, ninguna de ellas los estudia en términos generales y abstractos y en cuanto atribuibles a todos los seres.

En el apartado sobre la *Física*, se mencionó que los entes concretos son las sustancias, esto es, los compuestos de materia y forma. Si la metafísica estudia al ente en cuanto ente, estudiará a las sustancias pues las sustancias son para Aristóteles las entidades en sentido propio. Esto debido a que no se predicán de nada ni están en un sujeto, es decir, no dependen de nada más. En este punto podría surgir una

duda: si la metafísica estudia al ente en general, y el ente en sentido propio es la sustancia, y la sustancia refiere a un ser concreto, ¿cómo concilia nuestro filósofo la abstracción de la entidad a partir de las sustancias concretas? Él estudiará en la metafísica las sustancias pues son las entidades en sentido propio, pero no en tanto entes concretos (este vaso, este libro), sino en tanto entes en general.

Así como la metafísica al estudiar la unidad estudia también la multiplicidad, de la misma manera al estudiar a los entes en sentido propio (las sustancias) analizará también las otras maneras de referirse a la entidad pero de manera impropia. La razón de ello es porque las formas impropias de referirse al ente dependen de la sustancia pues hacen referencia a ella, por lo que al estudiar la sustancia, se estudia también aquello que depende de ella. Estas formas de entidad en sentido impropio son la potencia, la materia, la forma (que se estudiaron anteriormente) y los accidentes.

Las sustancias se diferencian de los *accidentes* en tanto estos últimos se dan en algo y, si bien pueden atribuirse con verdad de ese algo, no se dan ni necesariamente ni en la mayoría de los casos. Por ejemplo, si hablamos de un hombre blanco, que el hombre sea blanco no

sucede ni necesariamente ni en la mayoría de los casos, y el ser blanco se da en el ser hombre debido a que lo blanco no puede existir por sí mismo, sino que existe en otro; por ello, lo blanco es accidental al hombre (Cfr. *Met.*, 1025a14-21). La metafísica, entonces, estudia el concepto de accidente y cómo se atribuye a la sustancia, pero no el accidente concreto de la blancura.

Dejemos aquí la exposición de la metafísica como el estudio del ser en cuanto ser y lo que le compete de suyo. Ahora revisemos lo que Aristóteles piensa sobre el motor inmóvil.

En el apartado sobre la *Física*, adelantábamos cómo todo lo que se mueve es movido por otro. La razón de ello es que una cadena de movimientos causados debe tener un principio porque, si retrocedemos al infinito, entonces el movimiento nunca habría comenzado y vemos que el movimiento se da en función de un estado de reposo. Y, dado que existe un inicio del movimiento, ese movimiento primero, causa de todo movimiento posterior, tiene necesariamente que haberse causado a sí mismo, de otra manera tendría que ser movido por algo y así sucesivamente hasta el infinito (Cfr. Guthrie, 1994: 260). Más aún, este primer moviente debe ser inmóvil, de otra forma sería a la vez

agente y paciente del propio movimiento que produce, lo cual no es posible. Además, tendría que ser inmóvil porque, si no lo fuera, otro lo tendría que mover (Cfr. *Fís.*, 256a2-258b10). Así, aquello que mueve es un motor inmóvil, es decir, mueve sin moverse. Y este motor inmóvil tiene que ser acto puro, porque si fuera potencia podría no actuar (porque las potencias pueden darse o no) y entonces no produciría cambio. Entonces, el movimiento sólo puede darse si hay una causa primera en acto y no en potencia, y al ser en acto, este primer motor se da con absoluta necesidad. Finalmente, afirma Aristóteles, este primer motor es eterno porque, si no lo fuera, entonces algo habría iniciado su movimiento y dependería de otro para moverse, cosa que ha quedado descartada.

Las afirmaciones anteriores podrían llevarnos plantear la siguiente pregunta, ¿cómo mueve el primer motor sin moverse? La respuesta de nuestro filósofo es que mueve como el objeto de nuestro deseo nos mueve, es decir, ese objeto no se mueve pero hace que nosotros nos movamos; por ejemplo, cuando nos sentimos atraídos hacia una persona y ella no lo sabe, nosotros nos movemos hacia ella sin que ella haga nada, o bien, como cuando nos sentimos atraídos hacia una obra de arte por

su belleza, sin que ella se mueva para crear ese efecto en nosotros.

Por lo anterior, es necesario que exista un primer motor que sea inmóvil y que sea la causa de todo el movimiento.

Biología. La teleología

Como se vio en su biografía, Aristóteles creció en una familia de médicos asclepiades, quienes le enseñaron medicina, ciencia empírica y cómo disecar. Esto pudo influir en su gusto por la observación biológica y las ciencias naturales a las cuales dedicó una parte importante de sus investigaciones.

En sus escritos sobre los animales, el *Estagirita* aporta información sobre quinientos diferentes animales y comienza la labor de su clasificación para explicar sus estructuras. A algunos de ellos los describe con gran exactitud y minuciosidad, a otros no les dedica mayor detalle y a otros los describe mediante relatos de viajeros (Cfr. Ross, 1957: 165). Muchas de sus observaciones fueron descartadas por imprecisas o erróneas y otras provocaron admiración

entre los científicos de épocas posteriores; por ejemplo, describió equivocadamente que los insectos copulaban cuando la hembra introducía una parte en el macho, y no viceversa; por el contrario, con acierto y gran detalle describió el desarrollo embrionario del pollo y notó al cuarto día la presencia del corazón; también, describió ciertas características en la copulación de los cefalópodos que se redescubrieron en el siglo XIX y que fueron correctas (Cfr. Ross, 1957: 166).

Además de las descripciones que hace sobre los animales, en estos escritos está presente la idea de la *teleología* o causalidad final dentro de la naturaleza. La *teleología* es una de las propuestas centrales del pensamiento aristotélico. La causa final, advierte el Estagirita, es la más importante para el biólogo porque es la primera que se da en los seres naturales. Señala: “Evidentemente es primera la causa final, pues ella es la definición y la definición es el origen común en las cosas compuestas por el arte, así como en aquellas compuestas por la naturaleza” (PA, 639b15-16).

Así, de entre las causas material, eficiente, formal y final, la *primera* que se da naturalmente es la final porque ella es la definición, la expresión de lo que una cosa es, la esencia,

y esto obedece al hecho de que el fin es forma (*Met.*, 1023a34). En el capítulo sobre la *Física*, se había mencionado que la causa formal es la definición y la esencia de una cosa, y aquí Aristóteles señala que la finalidad también es esto. ¿Cómo lo explica? La causa final puede reducirse a la causa formal porque la esencia y el fin son una misma pues ambas expresan lo que la cosa es. Por ejemplo, el fin de un vaso es ser un recipiente para beber. El ser un recipiente para beber es la esencia del vaso. De esta manera, el fin del vaso (ser un recipiente para beber) es igual a la forma o esencia del mismo (ser un recipiente para beber). En este sentido, la causa final manifiesta la razón o motivo por la que algo es generado. ¿Por qué esto es un vaso? Porque es un recipiente para beber.

El hecho de que se llame causa final no obedece a que sea la última, sino a que es en función de ella que los seres proceden naturalmente. Así, la fuerza de la finalidad y de la forma es la que sustenta el hacerse de las cosas y el hacerse de una determinada manera.

Para Aristóteles, la reproducción animal es la evidencia más clara de que hay una finalidad en la naturaleza, pues de un caballo nace necesariamente un caballo y no una vaca. Esta teleología se presenta como algo inmanente

dentro de las especies animales, pues su fin es ser determinada especie, crecer y reproducirse y estar dotada de sensación y movimiento (Cfr. Ross, 1957: 183). Así, cada animal es tal en función de un fin que marca que sea así y todo lo que posee está presente en relación a ese fin.

Ahora bien, al expresar la causa final lo que una cosa es, incluye el cumplimiento *necesario* de una serie de cosas que deben estar presentes si el fin existe. La finalidad de los animales es la vida, mientras que la respiración y el alimento son los medios necesarios para alcanzarla. Esto es, el animal que existe respira y se alimenta *necesariamente*, pues la causa final, que es la vida, obliga a que el respirar y el alimentarse estén presentes; más aún, es por la causa final que existen, pues ella es la definición y es en función de ella que los seres se generan.

Así, es por el fin que las cosas se generan y hacen de determinada manera, pues el fin se impone como causa primera, definición, razón y objetivo de todo aquello que llega a ser y no viceversa. La naturaleza es tal porque obedece a un fin determinado desde un principio que, a la vez, se cumple en cada momento de su existencia.

Psicología. El alma

Una de las cosas más valiosas y dignas de estima para Aristóteles es el saber. Y existen saberes que son superiores a otros porque se ocupan de objetos de estudio mejores y más admirables (Cfr. *DA.*, 402a1-5). Tal es el caso del *alma*, tema que ocupa el estudio de la psicología aristotélica.

En el tratado *Acerca del Alma*, el Estagirita advierte que existen sustancias naturales con vida e inanimadas y, de ellas, los cuerpos naturales con vida son sustancias de manera primordial. Cabe recordar que en los apartados anteriores se dijo que la sustancia puede entenderse de manera abstracta como *materia* (aquello de lo que algo está hecho y que por sí mismo no es algo determinado), como *forma*

(lo que da la esencia de la cosa y señala aquello por lo que se dice que la materia es algo determinado), y como el *compuesto* de materia y forma que es el ser en concreto y la substancia en sentido propio. Además, la materia puede concebirse, también *conceptualmente*, como potencia en tanto es indeterminación, posibilidad y la forma como acto, pues es quien da la determinación a la materia, la informa, brinda su esencia y la definición.

Los cuerpos naturales con vida se diferencian de las sustancias inanimadas por el hecho de poseer alma. Respecto de la sustancia, advierte el filósofo, el alma es forma y puede definirse como “entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (*DA*, 412a19-21). ¿Qué significa esto? Conceptualmente decimos que el alma es una sustancia entendida como forma, en tanto es ella quien determina a la materia a ser un determinado ser, pues es la esencia y definición de ese ser en particular. Por ejemplo, el alma del hombre nos permite establecer que su esencia es ser un animal racional, y la forma en que lo define estipula que debe tener una materia en particular para ser hombre, es decir, carne y huesos, y no alas y plumas. Cuando el Estagirita señala que el alma es forma de un

cuerpo que en potencia tiene vida quiere decir que el esperma y el fruto (óvulo) son los cuerpos en potencia, esto es, son la materia a partir de la cual se genera un nuevo ser y, en el momento en que se genere, el alma será la forma de tal ser. Mientras son fruto y esperma su definición corresponderá a fruto y esperma.

El alma puede ser la forma de un cuerpo pues ella es acto (Cfr. *DA*, 412a21-22). Ella es quien determina de manera completa y acabada a esa materia concebida como potencia. Es el alma quien establece lo que ese ser es y lo define en su totalidad. Esto podría hacernos pensar que el alma está en algún lado, tal vez en un mundo aparte, y llega a la materia para generar un determinado ser. Esta es una visión con la que Aristóteles está en tajante desacuerdo. El alma, afirma, no es separable del cuerpo, sino que sólo existe cuando existe un determinado ser que posee una cualidad determinada y no cualquier cuerpo. Alma y cuerpo son *co-principios* de la sustancia. Es sólo de manera abstracta que podemos separar el alma del cuerpo pero, en la realidad, solamente existen en el ser concreto. Por esta razón, el alma no se da sin un cuerpo, ni es en sí misma un cuerpo, sino que es algo del cuerpo. De ello se sigue que el alma no existe ni antes de que exista un

cuerpo, ni después de que éste perece, es decir, el alma *no* es inmortal.

Cabe señalar que para Aristóteles el alma, al ser la forma de un determinado ser, es también su causa final y eficiente. Es causa final en tanto el alma establece aquello para lo cual un determinado ser es; es causa eficiente ya que es su principio de movimiento (Cfr. *DA*, 415b8-12; 415b21-26).

Una vez que ha establecido qué entiende por alma, nuestro filósofo advierte que existen tres clases de alma: vegetativa, sensitiva y racional. El alma vegetativa hace referencia a la facultad nutritiva (al crecimiento y la disminución) y a la capacidad que tiene el ser de mantenerse viviendo en tanto es capaz de asimilar el alimento. El alma sensitiva hace referencia a la facultad sensitiva cuya actividad básica es el tacto; a partir de éste se desarrollan la imaginación, el deseo, el placer, el dolor y el apetito. Finalmente, el alma racional refiere a la facultad discursiva. Las plantas solamente poseen el alma vegetativa, los animales poseen la vegetativa y la sensitiva, los hombres poseen alma vegetativa, sensitiva y racional. Aquí cabe hacer una precisión: la división de los tres tipos de alma se da sólo de manera conceptual porque en el ser concreto, sea cual sea, las partes

del alma no se dan separadamente ni se pueden identificar en alguna parte de la materia, sino que existen de manera integrada en cada uno de los seres de los que son parte (Cfr. *DA*, 413a11-415a14).

Ahora bien, ¿cómo se explica que el alma sea la causa de la nutrición y la percepción? Es por el hecho de tener alma que un determinado ser puede alimentarse o tener una determinada percepción. Lo externo es capaz de actualizar una capacidad que está presente en un ser determinado, es decir, es porque se tiene el alma nutritiva que el hombre puede comer y percibir la dulzura de los alimentos, pues se actualiza o se lleva al ejercicio la capacidad que originariamente existía por la existencia del alma nutritiva (Cfr. Everson, 1995: 176-177).

Esto nos lleva a un punto importante. Cuando Aristóteles afirma que el alma es forma y que ésta es acto, debemos entender el acto como aquello que está presente aun cuando no se esté ejerciendo la capacidad dada por poseer alma. Esto es, por el hecho de poseer alma, los seres vivos tienen una serie de capacidades que se pueden ejercer o no. El alma es acto entendido como el hecho de poseer esas capacidades independientemente de si se ejercen o no. Por ejemplo, el alma vegetativa implica la

capacidad de nutrición, independientemente de si se come en este momento o no. Si ahora yo como, entonces estaré llevando al ejercicio una actualidad que es el hecho de poder alimentarme. Así, lo externo es capaz de afectar a un determinado ser por el hecho de poseer un alma que tiene una serie de capacidades que pueden ser alterables. Si esas capacidades dadas por el alma no estuvieran presentes, lo externo no tendría ningún impacto en un determinado ser.

La nutrición y la percepción sensible involucran la existencia de un órgano que permite que estén presentes las capacidades para la nutrición y la sensibilidad. Este órgano es una entidad en acto que presenta ciertas capacidades en potencia. Esto es lo que ocurre en la percepción de cada uno de los sentidos. Por ejemplo, el objeto de la visión es el color, el cual es capaz de actuar para afectar el órgano de la vista que, dado que está presente, puede ser alterado en cualquier momento (Cfr. *DA*, 418a26-b2). Y así cada uno de los sentidos tiene un objeto propio que lo afecta. El sentido del oído es afectado por el sonido, el gusto por el sabor, el olfato por el olor y el tacto por lo tangible. De igual manera, hay sensibles comunes en tanto no son exclusivos de un solo sen-

tido, sino que pueden ser percibidos por varios, como por ejemplo, la figura o el tamaño.

Ahora bien, el Estagirita considera que los órganos de los sentidos reciben las formas sensibles sin la materia, al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el oro (Cfr. *DA*, 424a17-19). Y esto es así porque los órganos de los sentidos son de tal cualidad que permiten ser afectados por los contrarios, esto es, por lo blanco y lo negro, o lo amargo y lo dulce.

Líneas arriba se estableció que, además del alma vegetativa y sensitiva, existe el alma racional, la cual está presente en aquellos seres que conocen, razonan y enjuician. Esta parte del alma es el intelecto, el cual es capaz de recibir las formas de aquello que conoce. Así como los sentidos son capaces de recibir las *formas sensibles* sin la materia, como la marca del anillo en la cera, de la misma manera el intelecto es capaz de recibir las *formas inteligibles* de aquello que conoce, es decir, entiende sólo las formas sin la materia. Y, para poder entender y conocer todas las cosas, ha de ser sin mezcla, ya que si tuviera una determinación en particular, esa configuración obstaculizaría e interferiría con el conocimiento de lo externo. En este sentido, el intelecto tampoco está mezclado con el cuerpo pues, en dicha circunstancia, tendría

alguna cualidad y un órgano como los órganos de los sentidos propios de la facultad sensitiva, pero carece de todo ello (Cfr. *DA*, 429a10-26).

Esta última afirmación puede dejarnos desconcertados, y no sin razón. El intelecto no tiene un órgano como lo tienen los sentidos. Los sentidos tienen un órgano físico que es afectado con la percepción sensible que proviene de lo externo. El intelecto carece de un órgano, pues, si lo tuviera, estaría ligado al cuerpo materialmente. Para la facultad sensitiva, el órgano está en acto y la capacidad en potencia de manera tal que el órgano en acto puede o no (potencia) verse afectado; puesto que si lo hace el órgano en acto estará ejerciendo el acto por el que es ese órgano. Si no se ve afectado, su capacidad estará en potencia. En el caso del pensamiento, el intelecto no tiene un órgano porque, si lo tuviera, éste estaría en acto y él es pura potencia. Si el intelecto no fuera potencia, entonces no sería capaz de inteligir todas las cosas, al igual que la capacidad de los sentidos está en potencia y sólo se actualiza cuando se ve afectada por el estímulo externo. La diferencia, entonces, entre el intelecto y los sentidos radica en que el intelecto carece de órgano.

La razón de ello es que la naturaleza de cada una de las facultades sensitivas es proporcional a su objeto. Lo mismo ocurre con la naturaleza del entendimiento. Éste capta esencias abstractas (formas inteligibles) y al hacerlo se hace como ese objeto para poderlo comprender. Es hasta que *es* una de ellas que realiza su propia actualidad. Por esta razón, el entendimiento está separado de la materia en la misma medida en la que los objetos son separables de la materia (Cfr. *DA*, 429b23-24). Sin embargo, la independencencia del intelecto del cuerpo no puede ser total porque el intelecto es parte del alma y ella es una unidad con el cuerpo, juntos forman al ser humano como compuesto. Por ello, como afirma Guthrie, aunque el intelecto no está mezclado con el cuerpo en tanto no actúa mediante un órgano corporal, a él le afecta lo que ocurre en el cuerpo (Cfr. 1993: 323-324).

Esto nos lleva a plantear otra diferencia entre la sensación y el pensamiento: lo que causa la actividad sensible viene del exterior y esta sensación es de un particular. El pensamiento tiene por objeto los universales y estos se encuentran en el alma misma porque el hombre puede pensar siempre que lo desee, cosa que no ocurre con la sensación porque, para ella, es

necesaria la estimulación por parte del objeto externo (Cfr. *DA*, 417b19-25).

La conclusión final de estas difíciles reflexiones sobre el pensamiento lleva a Aristóteles a señalar que el intelecto tendrá que concebirse con un componente tanto activo como pasivo, en acto y en potencia, de manera tal que uno está separado y es independiente del resto del alma y del cuerpo, y el otro no lo está. Ese intelecto separado es la facultad más elevada del alma pues es incorpóreo, sin mezcla con el cuerpo e impasible (Cfr. *DA*, 430a10-25).

La conclusión del Estagirita sobre los dos intelectos representa uno de los temas más complejos, oscuros y controvertidos dentro de su pensamiento. A pesar de ello, podemos señalar una posible explicación.

Lo que subyace al problema de la existencia de un intelecto activo o agente y otro pasivo es la pregunta de cómo conocemos, es decir, cómo es posible que si nuestro conocimiento está limitado por lo corpóreo podamos pensar formas inteligibles no materiales. Parecería que por ello Aristóteles está sugiriendo que existe un intelecto pasivo, de alguna manera ligado al cuerpo y otro activo, externo a éste. Una interpretación de ello es que existe un solo y mismo intelecto pero que cumple *funciones* distin-

tas (Cfr. Boeri, 2009: 101). Es decir, en lugar de concebir dos intelectos podría entenderse que se trata de la relación materia-forma y acto-potencia aplicada al intelecto, o al acto de pensar en el ser humano, el cual no es permanente y necesita ser actualizado. Y, para poder actualizarse, lo pasivo requiere de algo activo para activarse y lo activo requiere de algo pasivo para ejercer su actividad (Cfr. Boeri, 2009: 101). Así, el intelecto es en potencia no a otro intelecto, sino en potencia para pensar. De esta manera, las dos funciones del intelecto humano serían *a)* la capacidad o facultad de pensar (intelecto paciente) y *b)* el intelecto cuando está inteliendo (intelecto agente) (Cfr. Boeri, 2009: 100, 103, 105).

Ética. La felicidad

Para Aristóteles, la ética y la política constituyen la filosofía de la vida humana. Como afirma Guthrie, el tema de ambas es el bien del hombre, el fin al que se dirigen todas las actividades humanas; la ética expone la forma de la vida buena como la pueden llevar a cabo los hombres mejores en un estado bueno y la política muestra los principios constitutivos de este estado (Cfr. 1993: 343).

Con la *Ética Nicomaquea*, el Estagirita pretende construir una ética realista de la naturaleza humana en atención a las necesidades del hombre (Cfr. Guthrie, 1993: 352), de ahí que la teoría ética esté planteada desde las cosas mismas y no apelando a un bien trascendental. El propósito central de la ética es establecer

cómo se puede alcanzar el florecimiento humano y la felicidad a través de la práctica de la vida virtuosa. La argumentación que Aristóteles elabora para alcanzar ese objetivo es la siguiente: todas nuestras acciones se hacen por un fin y ese fin es considerado como un bien, de otra manera, las acciones no se llevarían a cabo. Esto le lleva a preguntarse qué es el bien. La respuesta que da es que el bien es aquello a lo que todas las cosas aspiran, pues en todas nuestras acciones y elecciones tendemos a un bien (Cfr. *EN*, 1094a1-3).

Con todo, ¿existen bienes particulares o existe un bien máximo, general, que guía todas nuestras acciones? Para Aristóteles, existe un bien soberano dado que, aunque pensemos que podamos encontrar bienes en muchas cosas, hay uno que es fin de todos nuestros actos y de nuestra vida y que es querido por sí mismo y no para un fin ulterior. Este bien soberano es la *felicidad* (Cfr. *EN*, 1095a14-20). ¿Es realmente la felicidad lo que motiva y guía todas nuestras acciones? Para el Estagirita sí lo es, debido a que posee las siguientes características: la felicidad nos lleva a vivir y a obrar bien; torna amable la vida; es propia debido a que es difícil arrancarla de un individuo; se busca en sí misma y no en función de ningún otro bien; es

aquello por lo que todo lo demás se hace, por lo que es un fin entendido como principio (lo que motiva la acción) y como fin final (en tanto es aquello por lo que se realizan todas nuestras acciones); es autosuficiente, es decir, una vez conseguida nada le falta, se basta a sí misma; es más deseable que cualquier otra cosa; es lo mejor, lo más bello y deleitoso; brinda estabilidad porque difícilmente cambia frente a la adversidad, y, finalmente, es venerable y perfecta (Cfr. *EN*, 1097a15-1097b20).

¿Existe algún bien soberano diferente a la felicidad que cumpla con estas características? No para Aristóteles, y se encarga de explicar por qué. Es común que la gente piense que el placer, los honores y la riqueza constituyen el bien último que guía todas nuestras acciones. Si se piensa que la vida placentera constituye el bien máximo, se cae en un error porque el placer es un bien sólo para la multitud y el vulgo (Cfr. *EN*, 1095b14-16); el placer depende de algo para poder darse, por lo que no es un bien en sí mismo y, por tanto, no cumple con las características de bien soberano que se buscan. Si se piensa que la vida basada en los honores es el fin que debe perseguirse también se cae en un equívoco. El honor no es el bien supremo porque es superficial, depende más de quien da

la honra que quien la recibe y se juzga por otras virtudes que resultan más importantes que el honor mismo (Cfr. *EN*, 1095b24-27). La vida de lucro tampoco constituye el bien supremo porque poseer riquezas es algo meramente útil y que se desea no en sí mismo, sino respecto de otro bien (Cfr. *EN*, 1096a6-10). Por ello, concluye nuestro filósofo, pareciera ser que la felicidad es el único bien supremo y todas las demás cosas que consideramos bienes lo son solamente en relación a ella.

Ahora bien, ¿cómo se puede alcanzar la felicidad? En la medida en la que conozcamos lo que es propio del hombre, podremos saber cómo alcanzar la felicidad, pues en el actuar propio del hombre radica su bien y su perfección. Esto es, así como lo propio del flautista es tocar bien la flauta y del escultor hacer obras de arte, el hombre debe tener un acto que le es propio. ¿Cuál es? El acto propio del hombre es la actividad del alma conforme a la razón. En el apartado sobre la psicología aristotélica, se vio que el ser humano posee un alma racional, además de la vegetativa y sensitiva, y lo característico de este tipo de alma es la racionalidad. Por ello, afirma Aristóteles, el acto del hombre es la actividad del alma según la razón. Y si el acto propio del hombre es la actividad del

alma según la razón, la felicidad consiste en las acciones y operaciones del alma racional (Cfr. *EN*, 1098a3-20).

La felicidad tiene que ser una actividad porque de una simple disposición habitual no resulta ningún bien, es decir, sería como estar dormido poseyendo una cierta disposición de lo cual nada resulta. Por ejemplo, advierte el Estagirita, en los juegos olímpicos no son los más bellos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que luchan, esto es, los que ejercen la actividad (Cfr. *EN*, 1098b35-1099a6). Por ello, se necesita ejercer la disposición para que realmente se pueda alcanzar lo que se busca. Esto nos puede llevar a preguntar si la felicidad consiste en cualquier tipo de acción y operación del alma. La respuesta que da Aristóteles es que no cualquier actividad nos lleva a la felicidad, sino que el hombre alcanza la felicidad si vive bien y obra bien pues la felicidad consiste en una especie de vida dichosa y de conducta recta (Cfr. *EN*, 1098b18-23). Esto lleva al Estagirita a concluir que *la felicidad es el ejercicio de la razón a través de la virtud* (Cfr. *EN*, 1098b30-34) ya que las acciones conforme a la virtud son las más bellas, buenas y deleitosas.

Aristóteles piensa que en ninguna obra humana hay firmeza ni estabilidad tal comparable a la que se alcanza con la ejecución de los actos virtuosos. La felicidad así concebida es estable y no se tambalea frente a los infortunios de la vida, sino que enfrenta todos los cambios con sumo decoro. El hombre verdaderamente feliz jamás será desdichado por más que no tenga la bienaventuranza y tampoco será mudable en su estado de ánimo.

Y ¿en qué consiste la virtud? La virtud es un hábito y una disposición que nos hace conducirnos bien respecto de las pasiones. Es a través de este hábito que el hombre se hace bueno y realiza bien la obra que le es propia. Por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno al ojo y su virtud es que veamos bien; en la medida en la que se logre, el ojo será un buen ojo (Cfr. *EN*, 1106a15-24). Al ser hábitos, las virtudes no nacen en nosotros, sino que somos capaces de desarrollarlas mediante la repetición de actos semejantes y podemos llegar a perfeccionarlas (Cfr. *EN*, 1103a25-33). Las adquirimos ejercitándonos primero en ellas, como pasa en cualquier arte y en cualquier oficio, es decir, para poder aprender a esculpir se debe esculpir y para poder aprender a construir se debe construir. De la misma manera, para poder ser

temperantes se deben llevar a cabo actos de templanza, y para ser valientes se deben ejercer actos de valentía. Así, de la repetición de los actos semejantes nacen los hábitos y la virtud.

Es importante señalar que para Aristóteles el hablar sobre la virtud no tiene un fin especulativo o teórico, sino que tiene el propósito de aprender a ser virtuosos, pues es necesario saber qué es la virtud para poder ejercerla prácticamente (Cfr. *EN*, 1103b25-32).

Ahora bien, nuestro filósofo considera que los actos humanos se corrompen tanto por exceso como por defecto. Por ejemplo, practicar un deporte en exceso es tan malo como no practicarlo en absoluto, o beber demasiada agua es tan malo como no beber nada. Sólo la medida adecuada produce resultados favorables. Y en esto consiste precisamente la virtud. -Ésta implica la *determinación racional del medio* entre los extremos, los cuales son considerados como vicios, uno por exceso y el otro por defecto. Si bien la virtud es el término medio, en sí misma es la máxima perfección y el bien (Cfr. *EN*, 1106b9-35; 1107a1-9).

¿Cómo se entiende esta concepción de la virtud respecto de los hechos concretos? Por ejemplo, la templanza es el medio entre el desenfreno (exceso) y la insensibilidad (defecto);

la valentía lo es entre el miedo (exceso) y la audacia (defecto); la veracidad es el término medio entre la fanfarronería (exceso) y el disimulo (defecto); la amabilidad lo es entre el ser obsequioso (exceso) y malhumorado (defecto). De esta manera, Aristóteles explica una lista de virtudes que ubica entre sus excesos y defectos como la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad, la mansedumbre, etc.

Cuando el Estagirita concibe a las virtudes como el término medio entre el exceso y el defecto no está pensando en el término medio como el resultado de una fórmula matemática, sino en que las virtudes se definen obedeciendo a cada situación y circunstancia con sus condiciones particulares. El ejercicio de la racionalidad reside precisamente en saber *qué* implica actuar virtuosamente en cada situación; por ejemplo, ser valiente quiere decir saber actuar de esa manera de acuerdo a una situación y condiciones particulares, por lo que esa valentía puede presentarse de manera diferente en otra situación. De ahí que la propuesta ética de Aristóteles sea flexible frente a cada una de las circunstancias pero no relativa, pues existe un eje conductor claramente definido que es la virtud concebida como término medio.

Aristóteles no considera que la virtud moral anule las acciones y las pasiones, o las reprima. Por el contrario, la virtud moral permite moderarlas, pues es imposible que el hombre elimine sus pasiones ya que son una parte constitutiva de su naturaleza. Éste es un punto importante de destacar porque manifiesta el interés por plantear una ética realista que apele a las características de la naturaleza del hombre para, a partir de ella, proponer la mejor vía para alcanzar el florecimiento humano.

El hecho de que la virtud sea el término medio entre los extremos no quiere decir que todas las acciones y pasiones admitan un término medio. Aristóteles reconoce que hay cosas que son de suyo condenables como la envidia, la alegría del mal ajeno, el robo, el adulterio. Todas ellas son reprobables en sí mismas y no admiten ni el exceso, ni el defecto, ni el término medio.

Y así como hay cosas que de suyo son negativas, también hay las que de suyo son positivas y que no se definen en función del término medio, éstas son las virtudes intelectuales. Las virtudes que el filósofo ha explicado y que se definen como el término medio entre los extremos son las llamadas virtudes morales. Las virtudes intelectuales son aquellas que consti-

tuyen la perfección del alma racional y son la inteligencia, la ciencia, la sabiduría, la técnica y la prudencia. Volveremos a ellas más adelante.

Para que un acto sea considerado como virtuoso es necesario que cumpla las siguientes características: *a)* quien actúe debe ser consciente de su actuar conforme a la virtud, *b)* debe elegir actuar así, y *c)* debe actuar con ánimo firme e inmovible (Cfr. *EN*, 1103b25-32). Por ello, afirma Aristóteles, ser virtuoso es algo difícil, una faena, pues es más fácil enojarse, por ejemplo, que hacer una evaluación racional para actuar conforme a la virtud.

Con todo, es importante destacar que para que se pueda dar la vida virtuosa es necesario que estén cubiertas las necesidades básicas, por lo que el hombre debe estar provisto de ciertos bienes externos durante toda su vida. En la medida en la que estén cubiertas estas necesidades, será factible que se dé la vida que permita el florecimiento humano; de otra manera, se tendrán que destinar esos esfuerzos a procurar satisfacerlas. Además, la vida virtuosa necesita de la comunidad y de los otros hombres, pues en cualquier otro caso no habría forma en la que uno pudiera llevar a cabo actos virtuosos. Por ejemplo, para ser generoso, se necesita que exista otro con quien ser generoso, o para ser

paciente se necesita la existencia de otro frente al cual ser paciente.

Líneas arriba se dijo que la felicidad consiste en el ejercicio de la razón a través de la virtud. ¿Cómo se entiende esta relación entre felicidad y virtud a la luz de la explicación que Aristóteles ha dado sobre la virtud? El Estagirita había dicho que la felicidad constituye el fin de los actos humanos y que ésta es una actividad y no sólo una disposición habitual, de otra manera podría ser feliz alguien que pasara su vida dormido o viviendo una vida de planta. Para cada individuo, el acto más apetecible es el que se conforma con la disposición del sujeto, con lo que le es propio; de manera que el acto más apetecible para el hombre es el ejercicio de su racionalidad y el acto conforme a la virtud, pues ahí se da el actuar pleno de la racionalidad y en eso consiste su bien y su perfección. Es por ello que la vida virtuosa representa el acto de la parte superior del hombre.

Si bien todas las virtudes son importantes y dignas de alabanza, existe una que es la más alta: la *inteligencia*, pues es la virtud de la mejor parte del hombre. Para Aristóteles, la inteligencia es la más alta porque ella es la guía del hombre y porque mediante ella puede acceder a las cosas bellas y divinas, o a lo que hay de

más divino en el hombre. La actividad de la inteligencia consiste en la *actividad contemplativa* que representa la más alta de todas y produce la felicidad perfecta (Cfr. *EN*, 1176a30-35; 1176b1-9; 1177a12-18). Esta actividad está dirigida al conocimiento de las cosas cognoscibles y, en este sentido, es la que podemos hacer con mayor continuidad pues sólo depende de nuestro interés el llevarla a cabo (Cfr. *EN*, 1177a20-23). La vida contemplativa, de acuerdo con nuestro filósofo, es la única que se ama por sí misma porque de ella no resulta nada fuera de la contemplación. En ésta se encuentran independencia, reposo y ausencia de fatiga, por lo que la vida contemplativa es la felicidad perfecta del hombre y lo más deleitoso.

La vida contemplativa podría parecer que está por encima de la naturaleza humana, porque implicaría que el hombre vive no en cuanto hombre, sino en cuanto en él hay algo de divino, pues la inteligencia es algo divino con relación al hombre, y la vida según la inteligencia es también una vida divina con relación a la vida humana. Sin embargo, advierte Aristóteles, en lo posible se debe vivir de acuerdo a lo mejor que hay en nosotros pues, por pequeño que sea, sobrepasa a todo en dignidad (Cfr. *EN*, 1177b26-32).

Para concluir con su argumentación, el Estagirita afirma que el hombre que cultiva su inteligencia es el mejor dispuesto de los hombres y el más amado de los dioses, y este hombre es el filósofo (Cfr. *EN*, 1179a25-32).

Así, la felicidad que se alcanza a través de la virtud es la excelencia de una persona que puede obtener el mejor partido de todas sus capacidades racionales, lo cual implica una vida excelsa y el pleno florecimiento humano.

Política.
La ciudad y la mejor
forma de gobierno

Diógenes Laercio, en su texto sobre las *Vidas de los Filósofos Ilustres*, señala que el contenido de la filosofía de Aristóteles es doble: “hay una filosofía práctica y otra teórica. Y la práctica incluye la Ética y la Política en la que están contenidos los asuntos acerca de la administración de la ciudad y de la casa” (Diógenes Laercio, Libro V, 28).

Efectivamente, la *Política* aristotélica tiene como propósito el estudio de la comunidad cívica. Para ello, el Estagirita propone la siguiente metodología: dividir lo compuesto (en este caso la ciudad) en sus elementos simples (cada una de las casas) para así tener mayor claridad de qué es la ciudad, cómo funciona y cuál es su

mejor organización. Todo ello con el propósito central de constituirse en un estado bueno (Cfr. *Pol.*, 1252a1-3). La importancia que concede Aristóteles al estudio de la ciudad buena o el estado bueno se debe a que ella es el espacio para alcanzar el florecimiento humano, pues el bien del individuo y el bien de la ciudad se corresponden porque son el mismo (Cfr. *Pol.*, 1325b9). Por esto, el estudio de la política busca identificar qué formas de sociedad son más o menos conducentes para alcanzar ese bien, explica los defectos de las formas imperfectas y sugiere cómo esos defectos pueden remediarse (Cfr. Taylor, 1995: 233). En este sentido, la *Política* contiene una carga significativa de teoría moral y refleja una continuación de la *Ética Nicomaquea*, pues permite llevar a término el programa propuesto por Aristóteles en la ética. Éste es un punto relevante porque nos deja ver cómo para el Estagirita la teoría política y la teoría moral están estrechamente relacionadas.

La política que Aristóteles propone está alejada de lo que actualmente asociaríamos con una reflexión política sobre el estado y la autoridad. Más bien tiene que ver con el bien humano en consonancia con la ciudad, no sólo porque el bien de la ciudad y del individuo es el mismo, sino porque el hombre no puede

alcanzar su florecimiento como ser humano alejado de la comunidad política, ya que es la ciudad la que brinda las condiciones necesarias para alcanzar el máximo bien, siempre que se tenga como propósito la mejor vida de los ciudadanos mediante la constitución de un estado bueno. Además, como afirma Taylor, “la Política supone explícitamente la noción de bien humano que se alcanza en la *Ética Nicomaquea*, la actividad del alma de acuerdo a la excelencia, es decir, la realización excelente de aquellas capacidades que son distintivas de la vida humana, específicamente las capacidades para la racionalidad práctica y teórica” (Taylor, 1995: 234).

¿Cómo propone Aristóteles lograr esta comunión entre el bien individual y el de la comunidad política? Para entender esta relación cabe recordar que en la *Ética Nicomaquea* advierte, en varios momentos, que la excelencia de la vida humana se alcanza en la sociedad. La razón de ello es que las virtudes se ejercitan sólo en la interacción con los demás. Si uno está alejado de la ciudad sólo puede ser o un ser superior o uno inferior al hombre, un dios o una bestia. Además, dentro de las ciudades, los buenos legisladores hacen contraer hábitos a los ciudadanos para hacerlos buenos y en esto consiste el buen gobierno (Cfr. *EN*, 1103b2-

7; *Pol.*, 1253a9). A continuación revisaremos qué entiende Aristóteles por ciudad y en qué sentido es fundamental para el desarrollo del bien humano.

Nuestro filósofo considera que es necesario que se unan aquellos que no pueden existir uno sin el otro: el hombre y la mujer, con el propósito de reproducirse, y el amo y el esclavo, para la supervivencia y la seguridad. La unión de ellos forma la casa que es la comunidad básica formada para satisfacer las necesidades de la vida de cada día. La comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea, y el conjunto de aldeas forma la ciudad. La ciudad es la comunidad perfecta pues es la que tiene el nivel más alto de autosuficiencia y subsiste para el bien vivir. Dado que las comunidades están conformadas para satisfacer necesidades, la casa, la aldea y la ciudad se dan de manera *natural*. Más aún, la ciudad es el fin de las comunidades anteriores, más pequeñas a ella, y aquello por lo que existe algo y su fin es lo mejor; por ello, la autosuficiencia (que es un fin) es también lo mejor.

La casa, la aldea y la ciudad se constituyen porque el hombre es, también por naturaleza, un *animal social* o un animal *político* que

se reúne con otros hombres para formar estas comunidades (Cfr. *Pol.*, 1253a9). Una prueba de ello es el hecho de que posee palabra y, por medio de ella, manifiesta lo conveniente y lo perjudicial, lo justo y lo injusto, el sentido del bien y del mal y de los demás valores, los cuales juegan un papel central dentro de la participación comunitaria.

La casa perfecta, de acuerdo con Aristóteles, la integran los hombres libres y los esclavos. El esclavo es considerado una posesión animada cuyo propósito es hacer cosas dentro de la casa. El amo es dueño del esclavo y el esclavo es, no sólo su posesión, sino que le pertenece enteramente de manera tal que el esclavo no se pertenece a sí mismo. Esta pertenencia es una cuestión de derecho natural porque el mandar y el obedecer son cosas necesarias y convenientes, y desde el nacimiento hay quienes están destinados a mandar y quienes lo están a obedecer. Además, en la naturaleza, y en todo aquello que vemos que está formado de partes y que constituye una unidad, vemos que hay quienes son dominados por un dominante. Lo mismo ocurre en el ser vivo con el cuerpo y el alma: uno manda y el otro es mandado. En los seres mejores el alma domina al cuerpo, en los corruptos es el cuerpo quien domina.

Ahora bien, a partir de la explicación de la ciudad, Aristóteles elabora una teoría sobre las constituciones para examinar cuáles son las que facilitan que la ciudad conduzca a los individuos hacia el florecimiento humano y cuáles no. Si bien la ciudad se constituye por el conjunto de aldeas, los ciudadanos son exclusivamente los sujetos libres e iguales que participan en las funciones judiciales y de gobierno (Cfr. *Pol.*, 1255b1). Así, no se es un ciudadano por habitar en un lugar determinado, ni por poseer ciertos derechos, sino por ejercer el poder.

Dado que la ciudad es quien permite que los ciudadanos desarrollen sus virtudes, el Estagirita se pregunta si la virtud del buen ciudadano y la del hombre de bien son las mismas. Su respuesta es que puede no ser la misma porque la virtud del ciudadano está forzosamente en relación con el régimen de gobierno. En este sentido, si el gobierno es una forma corrompida, entonces no promoverá el desarrollo de las virtudes del hombre de bien. Y si existen varias formas de régimen entonces se puede decir que hay varias maneras en las que se favorezcan, o no, las diferentes virtudes.

Los regímenes políticos se definen como la ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y, especialmente, de la que tiene el

poder soberano. Así, el régimen es el gobierno (Cfr. *Pol.*, 1278b1). Serán regímenes rectos aquellos cuyo objetivo sea perseguir el bien común y la justicia. Serán defectuosos y desviaciones de los regímenes rectos aquellos que atiendan al interés personal de los gobernantes (Cfr. *Pol.*, 1279a1-2). El Estagirita concibe los regímenes políticos en seis grandes grupos, tres de ellos rectos y tres defectuosos. Los rectos son: *a) monarquía*, sin mira al interés común; *b) aristocracia*, es el gobierno de unos pocos, ya sean los mejores, o los que proponen lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella; *c) república*, la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común, es el gobierno de las clases medias bajo una constitución y de acuerdo con la ley. Los regímenes defectuosos son: *a) tiranía*, es la desviación de la monarquía y en él se atiende al interés del monarca; *b) oligarquía*, es la desviación de la aristocracia y donde se atiende al interés de los ricos, *c) democracia*, es la desviación de la república y donde se atiende el interés de los pobres. En ninguno de estos últimos tres se atiende el provecho de la comunidad (Cfr. *Pol.*, 1279a3-5).

Los regímenes rectos y sus desviaciones representan una clasificación general de las

constituciones porque, afirma nuestro filósofo, en la realidad se presentan de diferentes maneras y pueden darse combinadas de alguna forma.

Los tres regímenes rectos promueven tanto el interés común como las facilidades para que dentro de la ciudad se pueda vivir bien y con autosuficiencia. Si esto se alcanza, en ella se podrá dar la vida feliz pues la felicidad va acompañada de buenas acciones. Dentro de la ciudad, el valor, la justicia y el buen sentido poseen el mismo poder que en el ciudadano particular, por lo que en estos tres regímenes se procura educar a cada ciudadano en lo más virtuoso.

A partir de esta explicación, Aristóteles se pregunta cuál es la mejor constitución y el mejor género de vida para la mayoría de los ciudadanos y los hombres. La respuesta viene dada en función de la concepción de virtud. Si la virtud es el término medio, entonces la vida media es la mejor, pues el término medio se encuentra al alcance del individuo. Esto aplica igualmente para la ciudad y para el régimen político. Así, aquellos que no son ni ricos ni pobres, sino que poseen bienes de manera moderada, serán los mejores porque para ellos será más fácil obedecer a la razón.

Además, la clase media es la que menos rehúye las cargas y, también, la que menos ambición tiene sobre ellas. Los ricos ni quieren ni saben obedecer, sino que ejercen una autoridad despótica. Los pobres son serviles y obedecen a una autoridad propia de esclavos. Los regímenes en donde gobiernan los ricos y los pobres forman ciudades de esclavos y de amos, donde unos envidian y otros desprecian, y no ciudades de hombres libres. Por lo anterior, una ciudad gobernada por la clase media será la mejor pues estará construida lo más posible de elementos iguales y semejantes. Del mismo modo, en las ciudades, la clase media no codicia lo que tienen los ricos, como lo hacen los pobres, ni otros codician lo suyo, como los pobres de los ricos. Por ello, la clase media es menos propensa a discordias y sediciones. Así, la constitución que valore a la clase media será la mejor y la más deseable (Cfr. *Pol.*, 1295a1-1296b21).

Para concluir, Aristóteles afirma que la monarquía y la aristocracia son los mejores regímenes pero, siendo realistas y dado que los hombres son como son, la mejor forma es la república porque valora a la clase media y es el camino intermedio entre la oligarquía y la democracia, o es una democracia atemperada

por la oligarquía, que posee las virtudes de la ésta y carece de sus defectos.

Cuando el Estagirita señala que en la ciudad los individuos pueden alcanzar la felicidad se refiere a que son los ciudadanos libres e iguales quienes pueden acceder a ella. Ya en la *Ética Nicomaquea* había dicho que —para tener una vida virtuosa y, en última instancia, para llevar una vida contemplativa— es necesario que estén cubiertas las necesidades básicas. Y para que puedan ser cubiertas debe haber quien trabaje en función de que se satisfagan, lo cual sería una labor para las personas que no podrán dedicarse a la vida contemplativa. Aristóteles piensa, entre otros, en los esclavos, en las mujeres y en los extranjeros.

En la *Ética Nicomaquea*, había dicho que la felicidad consiste en la actividad del alma conforme a la razón y que ésta implicaba la vida virtuosa. La conclusión de su argumento lo lleva a señalar que la vida contemplativa, o la vida filosófica, refleja la vida de la más alta virtud pues consiste en el ejercicio de la inteligencia. En la *Política*, se pregunta qué es mejor: si esa vida contemplativa (en cierto sentido desligada de lo exterior) o la vida política y práctica. Aristóteles no puede alabar más la inactividad que la acción porque ha dejado en claro que la

felicidad implica una actividad, de manera que la vida activa será la mejor tanto para la ciudad como para el individuo.

En este punto se podría ver una contradicción en el pensamiento expuesto en la *Ética* y en la *Política*. Muchos filósofos han debatido sobre este punto, sin embargo, nosotros dejaremos sólo señalada esta posible contradicción que requeriría de un estudio más profundo de ambos textos.

Retórica. La persuasión

Como vimos en el apartado sobre lógica, los ciudadanos griegos se caracterizaron por ser practicantes asiduos de los debates y litigios políticos, por lo que el lenguaje y la argumentación jugaban un papel central en su vida. También, por lo mismo, Aristóteles dedicó parte de sus estudios al arte de la retórica, la cual consiste en una visión extendida de la teoría del silogismo aplicada en el discurso público y un estudio sobre las emociones humanas, que todo buen orador debe conocer.

La retórica es “la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer” (*Ret.*, 1355b25-26). Su objetivo consiste en descubrir cuáles son los modos y los medios para persuadir tomando como base los discursos

sos que se encuentran en las opiniones o en los conjuntos de creencias. Estos discursos constituyen el único criterio de argumentación, pues esto facilita la comunicación entre el orador y su auditorio (Cfr. Racionero, 1990: 29). En este sentido, la *Retórica* no pretende establecer una conexión entre el discurso y la verdad de las proposiciones necesariamente, pues ésta es labor de la filosofía y de las ciencias particulares, sino “usar argumentos que no suponen el conocimiento de ninguna ciencia particular, pero pueden ser empleados y seguidos por todo hombre inteligente” (Ross, 1957: 384).

De esta manera, la *Retórica* estudia las formas en las que el hombre trata de convencer a los demás hombres, así como las estrategias que utiliza. Para lograrlo, se compone de dos tratados, uno sobre lógica, que habla sobre las deducciones, y otro sobre la expresión de los discursos, que se refiere a los diferentes modos de persuasión. La parte lógica del tratado estudia las estructuras del pensamiento y del raciocinio; la de los discursos analiza las situaciones en que los hombres enjuician, elogian, defienden, acusan, etc., partiendo de las opiniones comunes (Cfr. Barnes, 1995: 261; también Reale, 1991: 197).

Es importante reiterar que, si bien en la *Retórica* existe una vertiente lógica, el interés no es hacer una demostración científica ni partir de un conocimiento que sea necesariamente verdadero. En la retórica se utilizan algunas estructuras lógicas, no del todo rigurosas, pero el discurso se basa en los conocimientos y en las opiniones comunes. Más aún, el propósito no es llegar necesariamente a la verdad, sino convencer o persuadir al auditorio.

Esto no quiere decir que Aristóteles esté pensando en un sentido peyorativo sobre la persuasión. Lo que el Estagirita ve en la retórica es un arte capaz de ayudar también a transmitir la verdad a un auditorio mediante ciertas estrategias y herramientas. Aun cuando se conozca la verdad y ésta quiera ser comunicada, es necesario contar con cierto conocimiento que permita transmitirla efectivamente a una audiencia. Por ello, muchas veces la capacidad de persuasión tiene un mayor peso que el conocimiento que se está transmitiendo en tanto en ella radica el éxito en la comunicación y recepción de un conocimiento. De ahí que el objeto de la retórica sea estudiar y enseñar la capacidad de convencer que tiene un buen orador.

Nuestro filósofo considera que para ser un buen orador se deben conocer las tres partes del discurso: el que habla, aquello de lo que habla y aquél a quien se habla. A quien se habla constituye el fin del discurso y éste puede ser uno que juzga o un espectador. Dependiendo del auditorio al que se dirija, el discurso retórico puede ser: deliberativo, judicial y epidíctico (Cfr. *Ret.*, 1358b1-8).

En la deliberación, el discurso retórico se centra en el consejo y la disuasión hacia futuro y su fin es lo conveniente y lo perjudicial. Lo propio del discurso judicial es la acusación o la defensa de algo pasado pues, los que entablan un juicio, necesariamente hacen alguna de estas dos cosas. Su fin es lo justo y lo injusto. El discurso epidíctico tiene como objeto el elogio o la censura presentes y su fin es lo bello y lo vergonzoso (Cfr. *Ret.*, 1358b9-30).

Ahora bien, la persuasión es una especie de demostración, ya que nos persuadimos cuando pensamos que algo está demostrado, de ahí que para Aristóteles la demostración retórica se dé a través del *entimema*. El entimema es un silogismo que parte de ciertas premisas que se presentan como posibles y no se desarrolla en todos sus pasos, sino que da por supuestas varias premisas para llegar pronto a una con-

clusión. El entimema es útil para los discursos retóricos porque la gente, en términos generales, no puede seguir un razonamiento o una demostración larga. Por eso una demostración silogística breve resulta de gran utilidad para el orador y el entimema sea la más firme de las pruebas por persuasión (Cfr. *Ret.*, 1355a3-10).

Además del entimema, Aristóteles considera que el orador puede persuadir a su auditorio a través de su carácter y producir en la audiencia ciertas emociones. Así pues, no extraña que dedique una parte significativa de la *Retórica* a estudiar las diferentes pasiones, ya que ellas son la causa de que los hombres se vuelvan volubles respecto de sus juicios, pues de las éstas se siguen tanto el pesar como el placer. Esto lo lleva a estudiar la ira, la calma, el amor, el odio, el temor, la confianza, la vergüenza, la desvergüenza, el favor, la compasión, la indignación, la envidia y la emulación, pero también cómo se dan éstos en relación con la edad y la fortuna.

La *Retórica* puede parecernos una mezcla de lógica, estudio de las pasiones y la política. Sin embargo, no pretende ser un trabajo teórico y que vaya al detalle de cada tema. Por el contrario, el objetivo consiste en ser una herramienta para el orador. Este carácter fue el que

produjo que muchos se interesaran en la obra y consideraran a la *Retórica* como una autoridad en la materia (Cfr. Ross, 1957: 392).

III. Más allá de Aristóteles

Su legado

CUANDO SE ESTUDIA A UN PENSADOR TAN ANTIGUO como Aristóteles, es natural preguntarse cómo es que conocemos sus obras, si éstas son auténticas, cómo han llegado hasta nosotros y por qué su filosofía sigue presente hasta nuestros días. Para tratar de responder a estas preguntas, comenzaremos hablando sobre el destino de las obras del Estagirita después de su muerte. Esta historia es digna de narrarse. Hay quienes dudan de la autenticidad del relato, sin embargo, existen algunos testimonios de actores contemporáneos, como Estrabón y Plutarco, que dan cuenta de ello. Ahora bien, la historia que Estrabón cuenta, y que Guthrie y Grenet recuperan, es como sigue.

Al morir Aristóteles dejó el mando de su escuela y su biblioteca a su amigo y discípulo Teofrasto. Teofrasto heredó a su alumno Neleo, también alumno del Estagirita, su biblioteca, que incluía la de Aristóteles. Neleo se la llevó a Escepsis y la dejó a sus descendientes. Ellos no eran filósofos y vendieron cierto número de sus libros a Ptolomeo Filadelfo para la biblioteca que fundó en Alejandría. Después,

enterados de que el rey de Pérgamo (el país del pergamino) del que dependía Escepsis, saqueaba todas las bibliotecas para enriquecer la suya, escondieron en un sótano las obras y los papeles que les quedaban de Aristóteles y de Teofrasto. Allí sufrieron daños por la humedad y la polilla y, después de cierto tiempo, fueron vendidos por miembros de la familia al bibliófilo y coleccionista Apelicón de Teos a precio de oro. Él procuró restaurar las partes dañadas e hizo copias nuevas, pero sus restauraciones fueron defectuosas y publicó los libros llenos de errores.

Sila, el conquistador de Atenas, se apropió de la biblioteca de Apelicón después de su muerte y la llevó a Roma donde el erudito Tirannio, un gran admirador de Aristóteles, trabajó sobre los textos, hizo su inventario y publicó las obras inéditas que encontró. Le proporcionó a Andrónico de Rodas copias sobre ellas y algunos manuscritos, éste las publicó y compiló los catálogos que ahora son de uso general (Cfr. Guthrie, 1993: 72-74; Grenet, 1980: 375-377). Hasta aquí el relato de Estrabón.

La edición de los textos elaborada por Andrónico de Rodas (vivió *Circa* el siglo I a. E.) representa lo que hoy conocemos como la obra

de Aristóteles. Esta edición refleja la forma en la que Andrónico organizó la obra como una unidad y la presentó como un sistema, independientemente de si así fue concebida por el Estagirita (Cfr. Barnes, 1995: 10-11). Como narra Estrabón, para elaborar esta edición, Andrónico contó con algunos manuscritos, tal vez escritos de la mano del propio Aristóteles, y otras copias de trabajos aristotélicos. Ninguno de ellos reflejaba una obra concluida ni claramente estructurada; por el contrario, eran solamente apuntes de clase o borradores de escritos. Por esta razón, Andrónico se dio a la tarea de seleccionar estos trabajos, agruparlos como partes sucesivas y presentarlos como una colección de tratados (Cfr. Barnes, 1995: 14).

Así, hasta la edición de Andrónico, las obras de nuestro filósofo estuvieron desaparecidas por 200 años, aproximadamente. Esto no quiere decir que durante ese tiempo se desconociera completamente la filosofía aristotélica. Cuando murió el Estagirita, Teofrasto quedó al mando del Liceo que continuó siendo un lugar de estudio científico y filosófico, y algunos de sus alumnos siguieron dando cuenta del pensamiento aristotélico de una u otra manera.

Sin embargo, gradualmente el aristotelismo fue perdiendo importancia y, cuando

Teofrasto heredó a Neleo su biblioteca y la de Aristóteles, el conocimiento filosófico del Estagirita fue sólo el brindado por sus discípulos del Liceo a través de sus notas y apuntes. Poco a poco, se tuvo mayor interés por aquellas obras primeras presentadas a modo de diálogo porque tenían un lenguaje más accesible que las notas de las clases para los discípulos, de manera que el pensamiento más profundo de Aristóteles se dejó de lado. Además, surgieron escuelas como el estoicismo y el epicureísmo que dominaron el pensamiento filosófico de la época.

Años más tarde, las obras del Estagirita comenzaron a tener difusión en Oriente debido a los cristianos de Mesopotamia y Siria. En Mesopotamia, la escuela de Edesa, fundada en 363, enseñaba las doctrinas de Aristóteles junto con las de Hipócrates y Galeno. La necesidad de leer el Antiguo Testamento en griego o los textos de los padres de la Iglesia llevó a los cristianos a aprender la filosofía griega. Con este conocimiento, los sirios comenzaron a hacer traducciones de las obras del Estagirita directamente del griego. En el año 489, la escuela de Edesa fue cerrada y sus profesores se fueron a Persia donde comenzó la traducción de las obras de nuestro filósofo al persa.

Cuando el Islam tuvo mayor presencia que el Cristianismo en Oriente, los califas pidieron a los sirios que continuaran con la traducciones de Aristóteles. Éstas se hicieron del griego al árabe o del griego al siríaco y, después, del siríaco al árabe. De ahí que las escuelas siríacas hayan jugado un papel fundamental para la transmisión del pensamiento griego a los árabes; pero no sólo a los ellos, sino también a los judíos, puesto que los árabes fueron los maestros de los filósofos judíos durante la Edad Media (Cfr. Gilson, 2007: 335-336 y 358). De esta manera, los eruditos árabes conocieron las obras de Aristóteles y no sólo las tradujeron, sino que las estudiaron, las comentaron y las incorporaron, de una u otra manera, tanto a su pensamiento filosófico como a su visión de la vida.

Hacia el siglo XII, el intercambio entre Oriente y Occidente trajo consigo que Occidente recibiera, además de productos novedosos, textos grecoárabes y judíos (Cfr. Le Goff, 1985: 31-32). De esta manera, Aristóteles que había ido hacia Oriente gracias a las escuelas siríacas, regresa gradualmente y se conoce plenamente en el mundo latino. Sus textos fueron leídos por los estudiosos y se le conoció como *El Filósofo*. Aquí comenzó la labor de traduc-

ción del árabe al latín. Esta labor no fue sencilla porque muchas de las traducciones con que se contaba estaban en árabe o en hebreo y se necesitaba de un judío o de un árabe para que llevara a cabo una primera traducción a la lengua vulgar y, luego, al latín (Cfr. Gilson, 2007: 368). Una complicación más provenía de la interpretación que se hizo desde las traducciones siríacas de Aristóteles. Desde aquellas traducciones se quiso ver a un *Filósofo* con un tinte neoplatónico, por lo que fue una ardua labor de los traductores tratar de hablar del Estagirita sin ese filtro.

A pesar de estas dificultades, el Aristóteles que llegó a Occidente por medio de los árabes fue una pieza medular dentro del pensamiento occidental de la Edad Media, ya fuera para alabarlo o rechazarlo. La recepción árabe del *Filósofo* permitió que los estudiosos del Estagirita preservaran y desarrollaran el pensamiento del mundo griego para que más tarde regresara a Occidente. De regreso, la filosofía y la ciencia aristotélicas dominaron el pensamiento occidental durante cuatro siglos aproximadamente.

La influencia del Estagirita fue clara en dos sentidos. Por un lado, los filósofos, científicos, teólogos historiadores, poetas y oradores lo estudiaron y tomaron su pensamiento como

una verdad. Por otro lado, el contenido de su pensamiento impactó a la posteridad en tanto legó un lenguaje propio. Hoy en día cuando hablamos de términos como materia y forma, acto y potencia, esencia y accidente, estamos hablando en lenguaje aristotélico (Cfr. Barnes, 2000: 136-137).

Frente a este legado podemos preguntarnos si, además de estos términos, la filosofía aristotélica tiene alguna vigencia o si nada tiene que decirnos debido a su antigüedad. Una de las riquezas del pensamiento del Estagirita radica en que algunas de sus propuestas fácilmente pueden aplicarse a reflexiones filosóficas actuales. Un caso concreto se puede observar en el pensamiento de la filósofa estadounidense Martha Nussbaum. Nussbaum es catedrática en la Universidad de Chicago y es una estudiosa del pensamiento aristotélico. Además de llevar a cabo investigaciones profundas sobre su filosofía, ha traído su propuesta del siglo IV a. E. hasta nuestros días. Veamos cómo.

Interesada por la comparación de la calidad de vida de los individuos en las diferentes naciones y atendiendo a una teoría de la justicia que reconoce y respeta la dignidad de los seres humanos, independientemente de su nacionalidad o tradiciones particulares, Nussbaum

desarrolló el enfoque de las *capacidades* como una teoría de justicia tomando como base diferentes elementos de la filosofía aristotélica y su concepción general de ser humano.

La razón de proponer el enfoque de las capacidades como una teoría de justicia se debe a que las grandes diferencias que existen entre los seres humanos se traducen en diferencias en la calidad de vida al momento de convertir los bienes y recursos en proyectos de vida, lo cual es patente cuando nos referimos a las personas que tienen una discapacidad o impedimento de algún tipo. Por ello, Nussbaum considera que es necesario un enfoque que capture y tome como base estas diferencias para poder incluir, realmente, a todas las personas dentro de la teoría de justicia. Cuando se analiza la calidad de vida de un país por el ingreso, el producto interno bruto o el producto nacional bruto, no se capturan las diferencias que existen en la distribución de los recursos y tampoco se atiende a temas tan importantes como el nivel educativo, la mortandad o la discriminación dentro de la sociedad.

Por ello, el enfoque de las capacidades busca establecer parámetros que, respetando la dignidad de las personas, permitan comparar su calidad de vida en los distintos países

y atienda a las diferencias que presentamos los seres humanos. Así, el enfoque de las capacidades tiene como propósito: “brindar el sustento filosófico para una visión de los principios constitucionales básicos que deben ser respetados e implementados por los gobiernos de todas las naciones como un mínimo requerido por el respeto a la dignidad humana” (Nussbaum, 2002: 32).

Este enfoque culmina con la enumeración de diez capacidades que reflejan el desarrollo de toda la teoría. Para poder enunciarlas, Nussbaum plantea una serie de argumentos relativos a la concepción del ser humano, la vida digna y el funcionamiento humano que se basan en la filosofía de Aristóteles y que concluyen en esa lista. Veamos cómo se da ese recorrido.

Para desarrollar la teoría de las capacidades, nuestra filósofa parte de una concepción del ser humano que se basa en la noción de alma de Aristóteles. El ser humano es un ser con características fisiológicas (nutrición, crecimiento), sensitivas (percepción) y racionales. Además de estas características, el ser humano es un ser con necesidades a lo largo de su vida por lo que se presenta como un ser capaz de muchas actividades y, a la vez, limitado

(Cfr. Nussbaum, 1995a: 113-114). Los seres humanos así concebidos, tienen una valía inalienable que se deriva del hecho de tener las capacidades para realizar distintas actividades (Cfr. Nussbaum, 2008: 357). Estas capacidades son importantes en sí mismas y merecen respeto porque están informadas por la idea de lo que es una vida digna. Nussbaum entiende por vida digna aquella en la que están presentes las oportunidades para el desarrollo y ejercicio de las mayores capacidades humanas, es decir, una vida que tiene un funcionamiento humano verdadero.

La concepción de funcionamiento humano que nuestra filósofa utiliza se basa en el argumento del funcionamiento humano que brinda Aristóteles en *Ética Nicomaquea* I, 7. Este argumento es relevante, advierte Nussbaum, porque pasa de un hecho natural a uno que adquiere valor ético (Cfr. Nussbaum, 1995a: 110). Es decir, de una actividad o funcionamiento se deriva el buen actuar.

En el apartado sobre la ética aristotélica se veía que si algo o alguien tiene una función o actividad, entonces su buen actuar consistirá en hacer esa cosa bien. Es decir, si la función o actividad característica de X es P_x , entonces hacer P_x bien es lo que hace que X tenga un

buen actuar. De esta manera, si X actúa bien, entonces Px estará presente y de manera necesaria. Por ejemplo, si la función o actividad de un cocinero (X) es cocinar (Px), entonces el cocinar bien es aquello que lo hará ser un buen cocinero. En otras palabras, no podría haber un buen cocinero, si no cocinara bien. Nussbaum utiliza este argumento para enfatizar que si se conoce la función o actividad que define el buen actuar de algo o alguien, entonces se sabe lo que esa cosa es (Cfr. Nussbaum, 1995a: 112; donde cita a Aristóteles en *EN*, 1097b25-28).

La búsqueda de la actividad buena de un ser humano debe comenzar considerando las características propias del funcionamiento humano, es decir, las características que son definitivas o esenciales para un ser humano (Cfr. Nussbaum, 1995a: 112). ¿Cuáles son éstas? Nussbaum responde, en completo acuerdo con Aristóteles, que la actividad propia de los seres humanos es aquella que se da de acuerdo a la razón (Cfr. Nussbaum, 1995a: 113; cita a Aristóteles de *EN*, 1098a7-8). Esto quiere decir que la racionalidad es la característica distintiva que guía y moldea la vida humana como principio organizador. Es decir, es en función de la racionalidad que la

organización física y todas las actividades de la vida de un ser humano se estructuran.

Cuando nuestra filósofa señala que la actividad propia de un ser humano es aquella que se da conforme a la razón, no pretende centrarse únicamente en la *diferencia* que conforma la especie humana, es decir, en aquello que sólo los seres humanos poseen. Por el contrario, Nussbaum reconoce que el ser humano tiene funciones y actividades en un plano orgánico y sensitivo, que comparte con los vegetales y los animales, pero, además, tiene actividades en el plano racional (Cfr. Nussbaum, 1995a: 113-114). Y estas tres funciones, no sólo el aspecto racional, lo constituyen como un todo particular. Así, son estas tres notas que Aristóteles destaca las que permiten a Nussbaum describir tanto la naturaleza humana como la posibilidad de constituirse como la base de la lista de capacidades que veremos más adelante.

Nussbaum añade a la reflexión aristotélica sobre el funcionamiento humano que éste implica que la vida que vivamos sea una vida *para nosotros* (Cfr. Nussbaum, 1995a: 116). Esto quiere decir que sólo la vida que nosotros consideramos *nuestra* es la que pensamos es buena para vivir. Cuando de una u otra manera sentimos que la vida que vivimos no nos

pertenece o nos es impuesta, entonces esa vida la consideramos como algo ajeno a nosotros. En este sentido, un funcionamiento humano verdadero implicaría que la vida que vivimos es significativa para nosotros y ningún elemento de ella nos es ajeno o impuesto, por lo que estamos en control y responsabilidad de ella. Y si la vida que vivimos es una vida para nosotros, entonces en nuestras acciones, funciones y organización, está presente el ejercicio de nuestra racionalidad. Y si esto es así, se tendrá una vida digna.

Ahora bien, se vive una vida digna cuando se tiene un funcionamiento humano verdadero y *también* cuando las oportunidades y las condiciones externas adecuadas están presentes, pues una vida digna es aquella en la que están presentes las oportunidades para el desarrollo y ejercicio de las mayores capacidades humanas. Si una sociedad puede lograr que sus ciudadanos alcancen una vida en tal forma, entonces podremos hablar de una sociedad basada en la justicia, en donde cada una de las personas podrá elegir el plan de vida que desee.

Líneas arriba se dijo que el argumento del funcionamiento humano pasa de un hecho natural a uno que adquiere valor ético. Esto se debe a que, al entender la noción de funcio-

namiento humano, esto es, la importancia de la racionalidad en todas las actividades de la vida del ser humano, los gobernantes pueden buscar crear las condiciones necesarias dentro de la sociedad para que los individuos puedan escoger una vida humana floreciente (Cfr. Nussbaum, 1995a: 118). La sociedad debe ser proclive a que los individuos sean capaces de hacer esas elecciones. Una vida que no busca ser humana, en el sentido arriba mencionado, no es una *buena* vida humana. Y, advierte Nussbaum, muchas sociedades, acuerdos políticos y económicos, no persiguen obtener vidas humanas en el sentido de funcionamiento humano verdadero. Éste es el caso de sociedades pobres, sociedades que no invierten en educación, sociedades envueltas en la violencia y la corrupción, en donde sus miembros son privados, de una u otra manera, de oportunidades para desarrollar características esenciales para tener una vida floreciente.

En este sentido, escribe Nussbaum, evaluar la política y las teorías sobre la justicia desde la perspectiva de la racionalidad, como la plantea Aristóteles, brinda al pensamiento político una dirección muy diferente de una política centrada en la riqueza y los bienes como elementos centrales. Para la filósofa, dar a los

ciudadanos comida, dinero, servicios de salud, etc., no hace ningún bien si, a la par de ellos, no se promueve el uso verdaderamente humano de estos objetos y la vida de libre elección. No tiene sentido entregarle a la gente que está en una situación de pobreza aquellas cosas de las que carecen si, a la vez, el gobierno mantiene formas de represión o si promueve condiciones en que esta ayuda se convierte en un mero mínimo de subsistencia (Cfr. Nussbaum, 1995a: 119). Por ello, los bienes o la riqueza no deben perseguirse como fines en sí mismos, pues entonces la condición de los individuos pasa a un segundo plano de importancia y los índices de riqueza serán independientes del verdadero bienestar del ser humano.

Por lo anterior, la descripción sobre el funcionamiento humano y la vida digna es la noción sobre la que descansa la lista de capacidades de Nussbaum. En ella, podemos ver que los tres tipos de actividades y funcionamientos (orgánico, sensitivo y racional) están comprendidos y manifiestos conforme a la razón. Esto lleva concebir las capacidades humanas como “aquello que la gente es realmente capaz de hacer y de ser, de acuerdo a una idea intuitiva de la vida que corresponde a la dignidad del ser humano” (Nussbaum, 2002: 32). Es decir, las

capacidades son todas aquellas posibilidades u oportunidades que permiten que las personas sean y hagan aquello que consideren deseable en su vida. Por ello, las capacidades deben perseguirse para todas y cada una de las personas de manera que los individuos sean tratados como fines en sí mismos y no como medios para los fines de otros.

Existe un mínimo para cada capacidad, de manera tal que debajo de ese mínimo no existiría una vida digna propiamente hablando, por lo que el objetivo social sería que las personas pudieran estar por arriba de ese mínimo (Cfr. Nussbaum, 2006: 70-71). Ahora bien, sobre cómo acceder a ese mínimo o cómo medirlo, Nussbaum no brinda una solución; a lo más a lo que se llega es a este mínimo que, finalmente, resulta ser una noción abstracta.

Para concluir con su argumentación, Nussbaum propone las siguientes capacidades humanas como los elementos que deben estar presentes en cada persona para que su vida pueda considerarse digna (Cfr. Nussbaum, 1992a: 222; 1999: 41-42):

1. *Vida*: poder vivir hasta el final de una vida humana de duración normal; no morir

prematuramente, o antes de que la vida de uno no valga la pena de ser vivida.

2. *Salud Corporal*: poder tener una buena salud, incluida la salud reproductiva; estar adecuadamente nutrido; tener un techo adecuado.
3. *Integridad Corporal*: poder moverse libremente de un lugar a otro; estar seguro contra cualquier ataque violento (incluido el ataque sexual y la violencia doméstica); tener oportunidades de satisfacción sexual y oportunidades de elección en materia de reproducción.
4. *Sentidos, Imaginación y Pensamiento*: poder usar los sentidos, imaginar, pensar y razonar y hacerlo de una manera verdaderamente humana, es decir, de manera informada y cultivada a través de una educación adecuada. Poder usar la imaginación y el pensamiento en conexión con la experiencia y producir trabajos y eventos producto de la decisión personal. Poder usar la mente de manera protegida por las garantías de la libertad de expresión, tanto en lo político como en lo artístico, y por las garantías de la libertad en el ejercicio religioso. Poder tener experiencias placenteras y evitar el dolor no beneficioso.

5. *Emociones*: poder tener apego a las personas y cosas fuera de nosotros; poder amar, lamentarnos, extrañar, experimentar gratitud y enojo justificado. Que nuestro desarrollo emocional no se vea plagado por el miedo y la ansiedad.
6. *Razonamiento Práctico*: poder formarnos una concepción del bien y poder involucrarnos en la reflexión crítica sobre cómo planear nuestra vida.
7. *Afiliación*: a) poder vivir con y hacia otros; reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, involucrarse en distintas formas de interacción social; poder imaginarse la situación de otros; b) tener las bases sociales del respeto a uno mismo y de no humillación; poder ser tratado como un ser con dignidad cuya valía es igual a la de los otros (esto incluye la no discriminación por raza, sexo, orientación sexual, grupo étnico, casta, religión, nacionalidad).
8. *Otras Especies*: poder vivir con preocupación hacia y en relación con animales, plantas y la naturaleza.
9. *Juego*: poder reír, jugar, disfrutar actividades recreativas.

10. *Control sobre el Ambiente:* a) poder participar en las elecciones políticas que rigen nuestras vidas; poder tener derecho a la participación política y a la protección de libertad de expresión y de asociación; b) poder tener una propiedad y contar con derechos de propiedad en los mismos términos que los otros. En el trabajo, poder trabajar como un ser humano, ejerciendo la razón práctica y desarrollar relaciones significativas de reconocimiento recíproco con otros trabajadores.

Cada una de estas capacidades debe perseguirse con la misma determinación, pues cada una refleja una capacidad fundamental del ser humano que contribuye a que tenga una vida digna. Más aún, poder ejercer una de ellas no quiere decir que se pueden ejercer las otras, porque cada una es independiente y diferente en cualidad.

Ahora bien, una cosa es la capacidad y otra el funcionamiento. La capacidad es lo que una persona *puede* hacer y ser, mientras que el funcionamiento es el *ejercicio* real de esa capacidad. Es decir, una cosa es tener la capacidad de elección y otra es de hecho elegir. Esta distinción es muy importante porque, si la capacidad

no está presente, el funcionamiento no puede darse. La capacidad es una condición necesaria para el funcionamiento. Así, una vez que se tiene la capacidad, se puede dar, o no, el funcionamiento; por lo que en el funcionamiento hay una elección sobre si ejercer la capacidad o no. Lo que hace que una vida sea completamente humana, advierte Nussbaum, son los funcionamientos y no las meras capacidades; sin embargo, es tarea de los gobiernos centrarse en las capacidades y no en los funcionamientos, precisamente porque éstos implican una elección y los gobiernos no deben elegir por nosotros (Cfr. Nussbaum, 1999: 42-44; 2008: 368). Lo que sí pueden propiciar es que las capacidades puedan desarrollarse brindando las condiciones necesarias para su desenvolvimiento y ejecución.

Más aún, el objetivo que ha de buscarse son las capacidades pues no se trata de que todas las personas tengan los mismos funcionamientos. Ello implicaría una falta de respeto a las diferentes concepciones de vida de las personas y las forzaría a actuar de determinada manera. Por ejemplo, si todas las personas debieran, forzosamente, tener una adecuada nutrición y alimentación comiendo tres veces al día, se

quedaría fuera la opción de las personas que quieren ayunar por una libre elección.

Por lo anterior, el enfoque de las capacidades de Nussbaum se presenta como una propuesta cuya base descansa en elementos de la filosofía aristotélica aplicados en una teoría de justicia actual. Y es precisamente ésta una de las riquezas del enfoque: trasladar la concepción aristotélica de ser humano y funcionamiento humano hacia un análisis de cómo, a partir de ellas, se pueden llevar a cabo comparaciones interpersonales sobre la calidad de vida en los distintos países y, así, procurar hoy la justicia dentro de las sociedades.

Epílogo

En este andar por la filosofía de Aristóteles, se han tratado de manera introductoria ciertos temas que considero sugerentes de conocer y que, tal vez, incentiven a alguno a profundizar en el pensamiento del Estagirita.

Estudiar a un filósofo tan vasto como lo fue Aristóteles permite conocer un sistema filosófico omniabarcante, así como el aprendizaje del método en el que dicho sistema se construyó. Esto sin duda tiene un enorme valor no sólo para los estudiosos de la filosofía, sino para todos aquellos interesados en conocer un pensamiento que busca construirse sólidamente.

Sin embargo, lo anterior no quiere decir que la filosofía del Estagirita carezca de errores y que deba tomarse como una verdad absoluta. Por el contrario, se debe ser crítico ante ella y cuestionar la validez de sus postulados.

Durante muchos años se consideró que la filosofía aristotélica y sus estudios sobre ciencias naturales constituían la verdad. Esto generó que se perpetuaran errores que sólo el tiempo probó falsos. Por ello, es importante entablar un diálogo con el *Filósofo* para cuestionarlo y ver si sus planteamientos son consistentes con los argumentos que plantea.

A pesar de ello, el pensamiento aristotélico sigue siendo vigente en tanto aborda interrogantes que hoy en día los filósofos seguimos preguntándonos; por ejemplo: qué es el alma si es que ésta existe; si existe una finalidad en la naturaleza o las cosas suceden azarosamente; si existen operaciones en el hombre que no responden a ningún órgano o que no pueden medirse en términos físicos; qué es la felicidad; cuáles son las mejores formas de gobierno para las ciudades, o bien si existe una relación entre la ética y la política. Además de cuestionar estos temas, la filosofía del Estagirita permite brindar respuesta a estas interrogantes como vimos en el caso de la filósofa Martha Nussbaum.

Independientemente de si uno está de acuerdo con su pensamiento o no, es interesante y digno de reflexión estudiar las respuestas a las que llegó y sus posibles aplicaciones

en las discusiones filosóficas actuales, pues nos dan elementos para continuar nuestra propia reflexión. Así, el estudio de la filosofía aristotélica desafía nuestros pensamientos y nos inspira a seguir debatiendo los grandes temas filosóficos pues, como afirma el mismo Aristóteles al inicio de la *Metafísica*, *todos los hombres desean por naturaleza saber*.

Bibliografía

A) EDICIONES CONSULTADAS DE LAS OBRAS DE ARISTÓTELES

_____, (1964) *Analytica Priora et Posteriora*, W. D. Ross (ed.), Oxford: Oxford University Press.

_____, (1982) *Tratados de Lógica (Órganon) I*, Miguel Candel Sanmartín (intro., trad., y notas), Madrid: Gredos.

_____, (1983), *Ética Nicomaquea*, Antonio Gómez Robledo (versión y notas), México: UNAM.

_____, (1988), *Acerca del Alma*, Tomás Calvo Martínez (intro., trad., y notas), Madrid: Gredos.

_____, (1988), *Política*, introducción, Manuela García Valdés (trad. y notas), Madrid: Gredos.

- _____, (1988), *Tratados de Lógica (Órganon) II*, Miguel Candel Sanmartín (intro., trad., y notas), Madrid: Gredos.
- _____, (1990), *De Anima*, W. D. Ross (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- _____, (1990), *Metafísica*, Valentín García Yebra (ed.), Madrid: Gredos.
- _____, (1990), *Retórica*, Quintín Racionero (intro., trad., y notas), Madrid: Gredos.
- _____, (1995), *Física*, Guillermo R. de Echan-día (intro., trad., y notas), Madrid: Gredos.
- _____, (2001), *On The Parts of Animals I-IV*, James G. Lennox (intro., trad., y notas), J.L. Ackrill y Lindsay Judson (eds.), Oxford: Clarendon Press.

B) BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Barnes, Jonathan, (1987), *Aristóteles*, España: Cátedra.
- _____, (ed.), (1995), *The Cambridge Companion to Aristotle*, New York: Cambridge University Press.
- _____, (1995), "Life and work", en Jonathan Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, New York: Cambridge University Press, pp. 1-26.

- _____, (1995), "Rethoric and Poetics", en Jonathan Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, New York: Cambridge University Press, pp. 259-285.
- _____, (2000), *Aristotle. A very Short Introduction*, New York: Oxford University Press.
- Beuchot, Mauricio, , (2001), *Historia de la Filosofía Griega y Medieval*, México: Editorial Torres Asociados.
- Boeri, Marcelo (2009), "Alejandro de Afrodisia como intérprete de la noética aristotélica", *Estudios de Filosofía*, núm. 40, Universidad de Antioquía, pp. 79-107.
- Calvo, Tomás, (1988), "Introducción General", en Aristóteles, *Acerca del Alma*, Tomás Calvo Martínez (intro., trad., y notas), Madrid: Gredos, pp. 7-130.
- De Echandía, Guillermo R., (1995), "Introducción, traducción y notas", en Aristóteles, *Física*, Madrid: Gredos, pp. 7-75.
- Diógenes Laercio, (2007), *Vidas de los Filósofos Ilustres*, Madrid: Alianza Editorial.
- Everson, Stephen, (1995), "Psychology", en Jonathan Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, New York: Cambridge University Press, pp. 168-194.

- Gilson, Étienne, (2007), *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos.
- Grenet, Paul B., (1980), *Historia de la Filosofía Antigua. Curso de Filosofía Tomista*, Barcelona: Herder.
- Guthrie, W.K.C., (1993), *Historia de la Filosofía Griega VI. Introducción a Aristóteles*, Madrid: Gredos.
- _____, (1994), *Los Filósofos Griegos*, México: FCE.
- Hirschberger, Johannes, (1985), *Historia de la Filosofía I*, Luis Martínez Gómez (trad., presentación y síntesis de la historia de la filosofía española), Barcelona: Herder.
- Jaeger, Werner, (1976), *Aristóteles*, México: FCE.
- Le Goff, Jacques, (1985), *Los intelectuales en la Edad Media*, México: Gedisa.
- Masters, Roger D., (1977), "The Case of Aristotle's Missing Dialogues. Who wrote the *Sophist*, the *Statesman* and the *Politics*?", *Political Theory*, vol. 5, núm. 1, pp. 31-60.
- McHugo, John, (2015), *Una breve historia de los árabes*, Madrid: Turner.
- Nussbaum, Martha C., (1992a), "Human Functioning and Social Justice: In Defen-

- se of Aristotelian Essentialism”, *Political Theory*, vol. 20, núm. 2, pp. 202-246.
- y A.O Rorty (eds.), (1992b), *Essays on Aristotle's de Anima*, Oxford: Oxford University Press.
- , (1995a), “Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics”, en J. E. G. Altham y Ross Harrison (eds.), *World, Mind and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 86-131.
- , (1995b), *La Fragilidad del Bien: Fortuna y Ética en la Tragedia y la Filosofía Griega*, Madrid: Visor.
- , (1996a), “Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach”, en M. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press, pp. 242-269.
- y Amartya Sen (comps.), (1996b), *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press.
- , (1998), “Public Philosophy and International Feminism”, *Ethics*, vol. 108, núm. 4, pp. 762-796.
- , (1999), *Sex and Social Justice*, New York: Oxford University Press.

- _____, (2002), *Las Mujeres y el Desarrollo Humano*, Barcelona: Herder.
- _____, (2003a), *La Terapia del Deseo. Teoría y Práctica en la Ética Helenística*, Barcelona: Paidós Básica.
- _____, (2003b), “Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice”, *Feminist Economics* 9 (2-3), pp. 33-59.
- _____, (2006), *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Londres: Belknap Press.
- _____, (2008), “Human Dignity and Political Entitlements”, en *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics*, Washington, pp. 351-380.
- Racionero, Quintín, (1990), “Introducción”, en Aristóteles, *Retórica*, Quintín Racionero (intro., trad., y notas), Madrid: Gredos, pp. 7-152.
- Reale, Giovanni y Dario Antiseri, (1991), *Historia del pensamiento Filosófico y Científico I. Antigüedad y Edad Media*, Barcelona: Herder.
- _____, (1992), *Introducción a Aristóteles*, Barcelona: Herder.

Ross, W.D., (1957), *Aristóteles*, Diego F. Pró (trad.), Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Smith, Robin, (1995), "Logic", en Jonathan Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, New York: Cambridge University Press, pp. 27-65.

Taylor, C.C.W., (1995), "Politics", en Jonathan Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, New York: Cambridge University Press, pp. 233-258.

Sobre la autora

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-investigadora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus líneas de investigación son filosofía clásica y teoría moral. Algunas de sus publicaciones son: *"Analogía poética en Alfarabi"* (en coautoría con López-Farjeat, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2004), *"El miedo a la muerte"* (Universidad de Guanajuato, 2013) y *"La sutil violencia contra uno mismo"* (Universidad de Guanajuato, 2014).

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rectora General

Dra. Claudia Susana Gómez López

Secretario General

Dr. Salvador Hernández Castro

Secretario Académico

Dr. José Eleazar Barboza Corona

Secretaria de Gestión y Desarrollo

Dra. Graciela Ma. de la Luz Ruiz Aguilar

Titular del Programa Editorial Universitario

Dra. Elba Margarita Sánchez Rolón

CAMPUS GUANAJUATO

Rector

Dr. Martín Picón Núñez

Secretario Académico

M. en C. Gabriel Alejandro Andreu De Riquer

Director de la División
de Ciencias Sociales y Humanidades
Dr. Miguel Ángel Hernández Fuentes

Directora del Departamento
de Filosofía
Mtra. Patricia Muñoz Martínez

Aristóteles segundo título de la colección Pequeña Galería del Pensamiento, segunda edición electrónica, se terminó de editar en mayo de 2024. El cuidado de la edición estuvo a cargo de la Coordinación editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades.

