

SÓCRATES

Sócrates nació en el año 469 o 470 a. C., en Atenas, en el barrio de Alópeke, hijo de Sofionisco, escultor, y de Fenarete, partera. Perteneció, en consecuencia, a una clase media entre los hombres libres atenienses, con un modesto patrimonio heredado de sus padres, consistente en una propiedad en la que vivía y en un capital que le permitía subsistir. Sirvió en el ejército como hoplita (soldado de infantería pesada, equipada **con** casco, escudo, coraza, **espinilleras** y armamento, que habitualmente era asistido por un criado que transportaba parte de su equipo, armas de repuesto, etc.) para lo cual debía contar con una renta mínima que estaba establecida por ley.

Los principales datos sobre el Sócrates histórico (que debe distinguirse del personaje que interviene en la mayor parte de los diálogos platónicos) se los debemos a Aristófanes, Platón, Jenofonte y Aristóteles. Si bien hay diferencias entre los testimonios de estos autores, en particular entre Jenofonte y Platón, coinciden en su admiración por este ateniense a quien consideraron (con la probable excepción de Aristófanes, quien lo tomó como centro de sus burlas en una de sus comedias, *Las Nubes*) el hombre más justo de su época.

Jenofonte, contemporáneo de Platón, autor de la *Anábasis*, en la que describe la desastrosa expedición de Ciro en Asia, salvó su vida gracias a Sócrates en la batalla de Delium, durante la guerra del Peloponeso. Escribió unas Memorias, también conocidas como *Los memorables* o *Dichos memorables de Sócrates*, en las que quiso sobre todo destacar las condiciones de Sócrates como modelo de buen ciudadano y sus consejos morales.

Aristófanes, por su parte, escribe la comedia *Las Nubes* hacia el 435 a. C., cuando Sócrates tiene unos cuarenta y siete años. En ella se refiere burlescamente a Sócrates como a alguien colgado en una canasta entre **las** nubes (que reemplazan a los dioses), ocupado entre otras

cosas “muy importantes” en calcular cuánto mide el salto de una pulga. Esto nos indica que a la edad mencionada Sócrates era ya una persona conocida por los atenienses, ya que de lo contrario las referencias al pensador no habrían tenido sentido para el auditorio. Además, en *Las Nubes* hay algunas expresiones de gran interés para la confirmación histórica del filósofo, como la mención de que Atenas comete una locura al alimentar a Sócrates, corruptor de la juventud, cargo con el que se lo acusará veinticuatro años después. Y también cuando uno de los personajes aclara que como la madre de Sócrates fue comadrona, el hijo se hace llamar “partero de las almas”.

Sócrates estuvo casado con Jantipa y tenía tres hijos, el mayor de los cuales, Lamprocles, (Lamprocies lo llama Jenofonte) era ya un joven cuando éste murió y el menor, en cambio, un niño pequeño. Su aspecto exterior era descuidado. No daba mucha importancia a las apariencias y habitualmente andaba descalzo. Jenofonte, con más delicadeza, indica que “En sus vestidos, en su calzado, en toda su manera de vivir, estaba muy lejos de la delicadeza y de la ostentación”. Todos los que lo conocieron destacan sin embargo la templanza y el autocontrol como las características más notables de su carácter, y que “jamás se lo vio ebrio”. Esto último se lo ha señalado con insistencia, lo que hace suponer que lo contrario era lo común, sobre todo en un pueblo que era bebedor de vino, como ya nos contaba Homero al respecto con lujo de detalles. Y la expresión “jamás se lo vio ebrio” no indica que no bebiese, precisamente, sino que tenía mucho aguante y que cuando era necesario lo hacía con moderación, como cuando dialoga con sus amigos según varias obras de Platón.

En cierta oportunidad un amigo de Sócrates, Querefón, hizo un viaje a Delfos, donde oyó el oráculo de la Pitia, que afirmaba que nadie era más sabio que Sócrates. Este reflexionó sobre esto largo tiempo, hasta que descubrió su sentido: los hombres creen saber algo, pero él estaba convencido de no tener ninguna sabiduría. La afirmación de que “nada sé” es reiterada en Sócrates (en Platón: *Apología*, 21 c-d, por ejemplo). Sin embargo, la expresión merece una explicación, porque es manifiesto que cualquier hombre *algo* sabe. Sócrates comprende la afirmación del oráculo porque él no cree saber lo que no sabe. Algunas veces Sócrates toma la actitud de no saber sobre lo que se discute, aunque algo sepa. Es una suerte de ignorancia fingida, su famosa *ironía*, que se justifica en su concepción de que el saber no es algo de una especie tal que “de lo que está más lleno pueda fluir a lo

que está más vacío”, pues cada uno debe descubrir la verdad por sí mismo. Sócrates, como *no sabe*, siempre se ofrece a participar de esta búsqueda: “Mi querido Critias, tu actitud para conmigo parece atribuirme la pretensión de conocer las cosas sobre las que hago mis preguntas, y parece crees que depende de mí el concederte lo que me pides. No hay nada de esto; yo examino contigo cada problema a medida que se presenta, precisamente porque yo no tengo la solución del mismo. Luego de examinarlo, te diré gustosamente si estoy de acuerdo contigo o no, pero espera a que yo haya acabado mi investigación” (Platón: *Cármides*, 165 b). Y en el libro I de *La República*, que pertenece al primero de los cuatro períodos en que se divide el pensamiento de Platón, cuando su interlocutor le pregunta qué condena sufriría si diese una respuesta acerca de qué es la justicia mejor que la suya, Sócrates responde: “-No sería otra -le respondí- que la que conviene a todo aquel que no sabe. Lo procedente para este es aprender del que sabe, y yo me encuentro en un caso semejante” (Platón, *La República*, 337 d-e). En un sentido muy parecido se expresa en el *Gorgias*: “Tampoco yo hablo con pleno conocimiento de los asuntos que trato, sino que indago con vuestra colaboración, y, en consecuencia, si veo que el que disiente de mi opinión dice verdad, yo seré el primero en reconocérselo” (Platón: *Gorgias*, 506 d).

En el *Hipias menor* dice que frente a los que son reconocidos por su saber, él parece no saber nada: “La realidad se me escapa, no sé qué es ella. La prueba de esto es que, puesto en presencia de uno de entre vosotros, los que sois renombrados por vuestro saber, según todos los griegos dan de ello testimonio, parece que yo no sé nada” (Platón: *Hipias menor*, 372 b). Sin embargo, en el *Eutidemo* reconoce que tiene algún saber. Con su inconfundible ironía acepta que sabe muchas cosas, pero pequeñas:

-¿Hay alguna cosa que tú sepas?

-Ciertamente -dije- e incluso varias, pero en verdad poco importantes. (Platón: *Eutidemo*, 292 e).

¿Cómo conciliar estas afirmaciones que sabe algo con aquella en que sostiene que nada sabe? La respuesta está en la *Apología*. Allí sostiene que si hay saberes que son humanos y otros que no lo son, sobre éstos últimos no sabe nada: “Ese calificativo que me ha quedado aplicado (se refiere al de sabio) no tiene otro fundamento, atenienses,

que una sabiduría de cierta clase. ¿De qué clase? Sin duda de una sabiduría de carácter humano. Es realmente posible que sea sabio en ese sentido, mientras que aquellos a quienes he citado poco ha serán quizá sabios con sabiduría sobrehumana, o no sé qué nombre darle, pues yo al menos no estoy en posesión de ella, y el que afirma que la tengo mente y lo hace con intención de difamarme” (Platón: *Apología*, 20 d. Paréntesis mía). Luego recuerda la respuesta del oráculo de Delfos a su amigo Querofon, y explica que en su interés por descifrar el enigma se comparó “con uno de los que pasan por sabios”, llegando a esta conclusión: “Yo soy más sabio que este hombre; es posible que ninguno de los dos sepamos cosa que valga la pena, pero él cree que sabe algo, pese a no saberlo, mientras que yo, así como no sé nada, tampoco creo saberlo”. Creo que el texto debería interpretarse “no sé nada que valga la pena”. Si es así, adquiere mayor claridad la explicación que da más adelante en su discurso: “temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es lo mismo que creer saber lo que no se sabe: nadie sabe ni siquiera si la muerte es para el hombre el mayor de todos los bienes, y, no obstante, la temen como si tuvieran la certeza de que sea el mayor de todos los males”. En efecto, nadie puede tener certeza racional sobre algo que todavía no ha acontecido: su propia muerte. Por otra parte, adviértase que este no saber sobre la muerte es bien diferente del que tiene el Sócrates que aparece en el *Fedón*, donde desarrolla los argumentos platónicos sobre la inmortalidad del alma y la certeza que los justos después de la muerte gozarán de una felicidad propia de bienaventurados.

En la continuación de su discurso hace ya expresa referencia a su no saber sobre el Hades, el mundo oscuro de los muertos: “Y en verdad, ¿cómo no va a ser una especie censurable de ignorancia la que consiste en creer saber lo que no se sabe? Yo, por mi parte, me diferencio quizá de la mayoría de los hombres -también en este caso- en lo siguiente, y si, como decía, yo afirmase ser más sabio que alguien por algo, sostendría que por ello: yo no conozco de modo satisfactorio lo del Hades, pero confieso no conocerlo. Ahora bien: sí sé que el obrar injustamente y el desobedecer a un superior, sea dios, sea hombre, es malo y vergonzoso” (Platón: *Apología*, 29 a-b).

Sócrates sabe que no sabe nada sobre la muerte, pero en cambio sí sabe sobre otras cosas, como la injusticia, etc. El no saber se refiere, pues, fundamentalmente a la muerte, y el saber a la vida, al saber-vivir, a lo que hay que elegir o rechazar. Este saber en Sócrates proce-

de de su experiencia interior, en la que juega un papel destacado su *daimon*, un dios personal o demonio, una voz interior que siempre que se deja oír, trata de apartarlo de aquello que quiere hacer. (Indica lo que no tiene que hacer, no lo que debe hacer. Sócrates no es un iluminado que obra obedeciendo misteriosas voces interiores). Yo creo, dice Sócrates, en esta voz divina como otros creen en los signos de las aves o en el sentido profético que conceden a algunas palabras oídas al pasar. Sócrates nunca se atribuyó la paternidad de ninguna doctrina sino más bien el ayudar a que otros la descubran, lo que ha sido denominado mayéutica (del griego *maieutikós*, concerniente a los partos, de donde viene el oficio de partera: *maieutiké téchne*). En varios diálogos Platón atribuye a su maestro este “método”, pero sin duda el texto más claro es el del *Teeteto*, donde Sócrates comienza (*Teeteto*, 149 a) recordándole a su interlocutor, de quien toma su nombre la obra, que es hijo de Fenarete, una hábil y renombrada partera, y que él es como ella, con la diferencia de que no atiende a los cuerpos sino a las almas en el momento de su alumbramiento. Además, sostiene, tiene en común con las parteras ser estéril en sabiduría, “y el reproche que muchos me hacen, de que así como pregunto a los demás, no doy jamás mi opinión personal sobre nada, por falta de sabiduría, es un reproche verídico.” Sin duda la mayéutica está en subordinación a lo que Sócrates entiende por filosofía. Ahora bien, dilucidar esta cuestión no es empresa fácil. Sostiene Sócrates en el primer discurso de la *Apología*: “Me parece, atenienses, que sólo Dios es en verdad sabio, y que esto ha querido decir con su oráculo: que la sabiduría humana vale poco o nada”. Para Sócrates la filosofía busca la verdad, pero no se trata de la verdad sobre la naturaleza como mero conocimiento, sino aquella que nos hace ser mejores personas. Aristóteles escribió en la *Metafísica* que Sócrates se desentendió del estudio de la naturaleza en su conjunto, pues estaba más interesado en las virtudes morales, siendo el primero que procuró proporcionar definiciones universales de ellas. “Hay, pues, dos aportes que merecidamente habría que reconocer a Sócrates: la prueba por inducción y la definición del universal, pues ambas constituyen el principio de la ciencia” (Aristóteles: *Metafísica*, 1078 b 25-30). Esta afirmación de Aristóteles es concluyente frente a la extraña suposición de que Sócrates no fue un personaje histórico, real, sino solamente un invento de Platón.

La filosofía se relaciona con la verdad que permite el cuidado del alma y el conocimiento de sí mismo, pero debemos ser capaces de

“estar en condiciones de dar cuenta”, de dar una justificación racional a lo que se afirma. Este “cuidado del alma” Sócrates lo tomó como una misión suprema y como un “servicio a Dios”. Jenofonte asegura que Sócrates afirmó que “he trabajado constantemente para hacer mejores a los que me han tratado”. Esta idea está muy bien expresada en la *Apología*: “Toda mi ocupación es andar de un lado a otro tratando de persuadirlos, jóvenes y viejos, de que no debéis preocuparos ni del cuerpo ni de las riquezas, tan apasionadamente como de vuestra alma, para que sea todo lo perfecta posible” (Platón: *Apología*, 29 e). Esta “sabiduría” constituye un cierto modo de vida superior, un cierto estilo ético que diferencia al filósofo y lo eleva por encima de la banalidad del hombre común.

Esta misión de la filosofía como camino de purificación del alma no es otro que el de conocerse a sí mismo, no en un mero sentido intelectual sino como una suerte de imperativo moral que transforma a la filosofía en una forma de vida que excluye la hipocresía. Esto está en correspondencia con uno de los textos en los que Sócrates es más claro con respecto a su misión filosófica: “...Supongamos que, desoyendo las instancias de Anito, me dijeseis: ‘Sócrates, no haremos caso de lo que dice Anito, sino que te declaramos absuelto, pero a condición de que dejarás de filosofar y de hacer tus indagaciones acostumbradas; y si en esto reincides y fueres descubierto, morirás.’ Pues si esta condición me pusiereis para soltarme, yo a mi vez os diría: ‘Atenienses, os respeto y os amo, pero obedeceré a Dios antes que a vosotros; y mientras quede en mí un soplo de vida y fuere capaz de hacerlo, no cesaré de filosofar, de exhortaros y de amonestar al que de vosotros me encontrare, diciéndole lo que tengo por costumbre: ¿Cómo es posible, mi excelente amigo, que siendo tú ateniense, ciudadano de la mayor ciudad del mundo, y de la más renombrada por su sabiduría y su poder, *no te avergüences* de no haberte cuidado sino de tus riquezas, para aumentarlas lo más que puedas, así como de tu reputación y tus honores, y no te ha preocupado, en cambio, ni has pensado *en la sabiduría, en la verdad, en tu alma, para hacerla lo mejor posible?*’” (Platón: *Apología*, 29 d. *Cursivas mías*).

Tenía Sócrates más de setenta años cuando fue acusado, juzgado y sentenciado a muerte por sus conciudadanos atenienses. La acusación la presentaron tres ciudadanos, Licón, el menos conocido, Ánito y Meleto. El texto de la acusación se conserva por dos fuentes: Jenofonte y Diógenes Laercio. Según este último el texto fue el siguiente:

te: “ “Melito Pítense (del demo de Pito), hijo de Melito, acusó a Sócrates Alopense, hijo de Sofronisco, de los delitos siguientes: Sócrates quebranta las leyes negando la existencia de los dioses que la ciudad tiene recibidos, e introduciendo otros nuevos; y obra contra las mismas leyes corrompiendo la juventud. La pena debida es la muerte” Según parece tanto Platón como Jenofonte se inclinan a creer que la segunda acusación era más bien vaga o imprecisa. Jenofonte escribió al respecto: “Lo que me asombra también es que algunas personas hayan creído que Sócrates corrompía a la juventud; Sócrates, el más sobrio y más casto de los hombres, el que soportaba el frío, el calor, las más rudas fatigas; que se había creado un hábito tal de moderación, que se hallaba fácilmente lo necesario en la más humilde fortuna. ¿Cómo, pues, con semejantes costumbres, hubiera dirigido a los demás a la impiedad, al desprecio de las leyes, a la gula, al libertinaje?”.

La verdadera causa de la acusación quedará en el misterio. Según parece Ánito tenía un rencor personal contra Sócrates. Además, entre sus discípulos habían figurado Alcibiades y Critias, odiados en aquel momento por su papel en las guerras recientes. Y entre el resto estaba lo más granado de la juventud ateniense, destinada a gobernar en el futuro, lo que preocupaba a los conservadores de Atenas.

El juicio ateniense por entonces contaba de las siguientes partes: la acusación, a la que respondía el acusado (primer discurso de Sócrates en la *Apología* de Platón), luego los jueces evaluaban lo dicho por el acusado en su defensa y procedían a la sentencia. Ante ésta el acusado tenía la posibilidad de proponer una pena menor (segundo discurso de Sócrates en la *Apología*). Es un error afirmar que aquí Sócrates rechazó el destierro. Ante la sentencia de muerte sostuvo que por los servicios que había prestado a la ciudad merecía más bien recompensa que castigo. El tribunal debía elegir entre las dos propuestas, sin poder decidir una tercera. Lo que sí es verdad es que si Sócrates hubiese propuesto su destierro, con seguridad esto habría sido aceptado. Eligieron la condena a muerte por escaso margen. Hasta aquí la *Apología* es substancialmente histórica. El resto (tercer discurso de Sócrates), a partir de 38 c, es considerado por la mayoría de los estudiosos como una invención de Platón, ya que el derecho procesal ateniense no concedía al acusado una nueva ocasión de hablar. Sin embargo, como se verá, el agregado de Platón se adecua bastante a la argumentación anterior, sin poner en boca de Sócrates sus propias

“estar en condiciones de dar cuenta”, de dar una justificación racional a lo que se afirma. Este “cuidado del alma” Sócrates lo tomó como una misión suprema y como un “servicio a Dios”. Jenofonte asegura que Sócrates afirmó que “he trabajado constantemente para hacer mejores a los que me han tratado”. Esta idea está muy bien expresada en la *Apología*: “Toda mi ocupación es andar de un lado a otro tratando de persuadirlos, jóvenes y viejos, de que no debéis preocuparos ni del cuerpo ni de las riquezas, tan apasionadamente como de vuestra alma, para que sea todo lo perfecta posible” (Platón: *Apología*, 29 e). Esta “sabiduría” constituye un cierto modo de vida superior, un cierto estilo ético que diferencia al filósofo y lo eleva por encima de la banalidad del hombre común.

Esta misión de la filosofía como camino de purificación del alma no es otro que el de conocerse a sí mismo, no en un mero sentido intelectual sino como una suerte de imperativo moral que transforma a la filosofía en una forma de vida que excluye la hipocresía. Esto está en correspondencia con uno de los textos en los que Sócrates es más claro con respecto a su misión filosófica: “...Supongamos que, desoyendo las instancias de Anito, me dijeseis: ‘Sócrates, no haremos caso de lo que dice Anito, sino que te declaramos absuelto, pero a condición de que dejarás de filosofar y de hacer tus indagaciones acostumbradas; y si en esto reincides y fueres descubierto, morirás.’ Pues si esta condición me pusiereis para soltarme, yo a mi vez os diría: ‘Atenienses, os respeto y os amo, pero obedeceré a Dios antes que a vosotros; y mientras quede en mí un soplo de vida y fuere capaz de hacerlo, no cesaré de filosofar, de exhortaros y de amonestar al que de vosotros me encontrare, diciéndole lo que tengo por costumbre: ¿Cómo es posible, mi excelente amigo, que siendo tú ateniense, ciudadano de la mayor ciudad del mundo, y de la más renombrada por su sabiduría y su poder, no te avergüences de no haberte cuidado sino de tus riquezas, para aumentarlas lo más que puedas, así como de tu reputación y tus honores, y no te ha preocupado, en cambio, ni has pensado en la sabiduría, en la verdad, en tu alma, para hacerla lo mejor posible?’” (Platón: *Apología*, 29 d. Cursivas mías).

Tenía Sócrates más de setenta años cuando fue acusado, juzgado y sentenciado a muerte por sus conciudadanos atenienses. La acusación la presentaron tres ciudadanos, Licón, el menos conocido, Ánito y Meleto. El texto de la acusación se conserva por dos fuentes: Jenofonte y Diógenes Laercio. Según este último el texto fue el siguiente:

te: “Melito Pítense (del demo de Pito), hijo de Melito, acusó a Sócrates Alopense, hijo de Sofronisco, de los delitos siguientes: Sócrates quebranta las leyes negando la existencia de los dioses que la ciudad tiene recibidos, e introduciendo otros nuevos; y obra contra las mismas leyes corrompiendo la juventud. La pena debida es la muerte”. Según parece tanto Platón como Jenofonte se inclinan a creer que la segunda acusación era más bien vaga o imprecisa. Jenofonte escribió al respecto: “Lo que me asombra también es que algunas personas hayan creído que Sócrates corrompía a la juventud; Sócrates, el más sobrio y más casto de los hombres, el que soportaba el frío, el calor, las más rudas fatigas; que se había creado un hábito tal de moderación, que se hallaba fácilmente lo necesario en la más humilde fortuna. ¿Cómo, pues, con semejantes costumbres, hubiera dirigido a los demás a la impiedad, al desprecio de las leyes, a la gula, al libertinaje?”.

La verdadera causa de la acusación quedará en el misterio. Según parece Ánito tenía un rencor personal contra Sócrates. Además, entre sus discípulos habían figurado Alcibiades y Critias, odiados en aquel momento por su papel en las guerras recientes. Y entre el resto estaba lo más granado de la juventud ateniense, destinada a gobernar en el futuro, lo que preocupaba a los conservadores de Atenas.

El juicio ateniense por entonces contaba de las siguientes partes: la acusación, a la que respondía el acusado (primer discurso de Sócrates en la *Apología* de Platón), luego los jueces evaluaban lo dicho por el acusado en su defensa y procedían a la sentencia. Ante ésta el acusado tenía la posibilidad de proponer una pena menor (segundo discurso de Sócrates en la *Apología*). Es un error afirmar que aquí Sócrates rechazó el destierro. Ante la sentencia de muerte sostuvo que por los servicios que había prestado a la ciudad merecía más bien recompensa que castigo. El tribunal debía elegir entre las dos propuestas, sin poder decidir una tercera. Lo que sí es verdad es que si Sócrates hubiese propuesto su destierro, con seguridad esto habría sido aceptado. Eligieron la condena a muerte por escaso margen. Hasta aquí la *Apología* es substancialmente histórica. El resto (tercer discurso de Sócrates), a partir de 38 c, es considerado por la mayoría de los estudiosos como una invención de Platón, ya que el derecho procesal ateniense no concedía al acusado una nueva ocasión de hablar. Sin embargo, como se verá, el agregado de Platón se adecua bastante a la argumentación anterior, sin poner en boca de Sócrates sus propias

ideas, como hará en obras posteriores.

Normalmente la sentencia era ejecutada inmediatamente pero Sócrates tuvo que esperar un tiempo mayor debido a que hasta que no volviera un barco que anualmente los atenienses mandaban a Delos por razones religiosas no se podían cumplir las sentencias de muerte. Jenofonte escribe al respecto que “Estaba obligado a vivir aún treinta días después de su condena, porque las fiestas de Delos caían precisamente en el mes en que se había dictado aquella, y nadie puede ser ejecutado mientras el barco sagrado no haya vuelto de esa isla. Todos los que le vieron durante este plazo reconocieron que no había cambiado nada en su manera ordinaria de vivir. Su inalterable serenidad y su buen humor habían producido hasta entonces admiración, y le habían colocado por encima de todos los hombres”. El proceso de Sócrates fue muy conocido, y Platón, que estuvo presente, lo recogió en su *Apología*. Según Diógenes Laercio el acta de acusación se conservaba en los archivos de Atenas todavía en el siglo II de nuestra era. Además debe considerarse que la *Apología* escrita por Platón tiene que reflejar con fidelidad lo que ocurrió en el juicio porque debe haber circulado muy pocos años después del suceso, y debió ser leído por no pocos de los jueces, que habrían denunciado a su autor si el relato no hubiese sido veraz. Sobre su muerte Platón dejó escritas bellas páginas en el *Fedón*, el *Eutifrón* y el *Critón*.

La filosofía, para Sócrates, es una tarea personal, pero al mismo tiempo es una búsqueda en común que supone la honestidad intelectual y la humildad. No estaba tan errado Aristófanes cuando dice que Sócrates habita en una Escuela de Sabiduría (*phrontisterion*, taller de pensar). Buscaba el conocimiento junto con todos aquellos que se interesaran por una respuesta, afirma Jenofonte. Y Platón corrobora esto en varios pasajes, como en el *Protágoras* 348 d (“Preferiría, Protágoras, volver a la cuestión sobre la que te comenté al comienzo e intentar llevar nuestra investigación a buen término a una contigo”), en el *Menón* 80 d (“Menón.- Yo, Sócrates, aun antes de encontrarme contigo, había oído decir que tú no hacías más que encontrar dificultades en todas partes y hacerlas encontrar a los demás.”), en el *Critón* 48 d (“Sócrates.- Reflexionemos juntos, amigo mío, y si puedes de algún modo refutar mis observaciones, hazlo y te obedeceré.”), etc. La filosofía, para Sócrates, es la búsqueda de la verdad que perfecciona al hombre, y esta verdad tiene que ser alcanzada por la fuerza del diálogo. El filósofo busca la verdad porque no la tiene, al menos de una

forma que lo satisfaga plenamente. Tal vez la mejor manifestación en Sócrates en que se aúnan la filosofía como búsqueda de la verdad y como forma de vida son las últimas palabras de la *Apología*: “Y no digo más, porque es hora de partir; yo he de marchar a morir, y vosotros a vivir. ¿Sois vosotros, o soy yo quien va a una situación mejor? Eso es oscuro para cualquiera, salvo para la divinidad”. Porque a diferencia del Sócrates platónico, el Sócrates histórico ignora que hay otro mundo esencialmente distinto al que habitan hombres, muertos y dioses. Porque sobre la muerte, dice a sus jueces, podemos pensar dos cosas: que es como el sueño de una noche, lo que no es una cosa mala, o que es como un viaje a otro lugar adonde habitan, entre otros, Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero. “Yo por mi parte, morir quiero mil veces, si eso es verdad”.

La obra de Aristófanes: *Las Nubes*, puede consultarse en: Marquerie, Alfredo: *Versiones representables de teatro griego y latino*. Ed. Aguilar, Madrid, 1966. La de Jenofonte: *Memorias sobre Sócrates*, en Jenofonte: *Sócrates. Vida y doctrinas*. Trad. de José Deleito y Piñuela. Alderabán Ediciones. Madrid, 1999. De Diógenes Laercio he utilizado *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Trad. de José Ortiz y Sanz. En: AA. VV.: *Biógrafos griegos*. Ed. Aguilar, Madrid, 1964. Sobre el pensamiento de Sócrates pueden consultarse: Guthrie, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega. III. Siglo V. Ilustración*. Trad. de Joaquín Rodríguez Feo. Ed. Gredos, Madrid, 1994; Hadot, Pierre: *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. de Eliane Cazenave Tapie Isoard. Fondo de Cultura Económica. México, 1998; Tovar, Antonio: *Vida de Sócrates*. Revista de Occidente. Madrid, 1953; Gómez Robledo, Antonio: *Sócrates y el socratismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994; Jaeger, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México, 1971; Mondolfo, Rodolfo: *Sócrates*. Eudeba. Buenos Aires, 1971; Taylor, A. E.: *El pensamiento de Sócrates*. Trad. de Mateo Hernández Barroso. Fondo de cultura económica. México, 1993. Sobre Sócrates y su concepción de la filosofía como modo de vida es importante la obra de Pierre Hadot: *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. (Traslated by Michel Chase) Ed. Blackwell, Massachusetts, 2000.

Juan Carlos Pablo Ballesteros

PLATÓN

El hombre y su obra

Platón nació en 428 o 427 a. C. en Atenas, ciudad en la que desplegó su mayor actividad intelectual como director de la Academia y en la que también murió en el 347 a. C. Si bien su verdadero nombre es Aristocles, se lo conoce por su sobrenombre derivado de *plátos*, “amplitud”, “anchura”, extensión”, que alude —según algunos— a la amplitud de sus espaldas o de su frente, o bien de su estilo como maestro, de acuerdo a otras opiniones.

Desde muy joven se orientó hacia la vida política, vocación que se vio favorecida por sus altas dotes y por su ascendencia real, pues su padre era descendiente del rey Codro y su madre era miembro de la familia de Solón. Según testimonio de Aristóteles, en su formación intelectual influyeron sucesivamente Crátilo —discípulo de Heráclito— y Sócrates, a quien se unió aproximadamente a la edad de veinte años, buscando una adecuada preparación para la vida política a través de la filosofía.

Sus primeros contactos con la vida política resultaron decepcionantes, pues en el 403 a. C., dos de sus amigos cercanos llamados Cármides y Critias, ocuparon altos cargos en el flamante gobierno oligárquico y practicaron métodos violentos y excluyentes. Por otra parte, en el 399 a. C., las leyes de Atenas a expensas de los demócratas que habían reconquistado el poder, condenaron a muerte a Sócrates, el hombre más noble e íntegro que había conocido. Después de este incidente y temiendo una persecución por su pertenencia al círculo socrático, se trasladó a Megara donde permaneció por un poco de tiempo bajo la hospitalidad de Euclides. A los cuarenta años de edad en el 388 a. C., emprendió un viaje por Italia, atraído tal vez por el deseo de conocer la sabiduría de los pitagóricos. En su itinerario vital, Sicilia des-

empeña un papel muy conspicuo, ya que realizó tres viajes a esta provincia. En el primero de ellos, respondiendo a una invitación del tirano Dionisio I de Siracusa, en quien Platón esperaba inculcar el ideal del rey-filósofo expuesto en el *Gorgias*, obra compuesta con anterioridad a este viaje. Pero estos principios resultaban irreconciliables con los métodos desplegados por el tirano, lo que generó entre ambos un distanciamiento que se vio agravado por la creciente amistad de Platón con Dión, pariente de Dionisio. Como consecuencia del enojo del tirano, Platón fue obligado a dejar Siracusa y desembarcar en Egina que se encontraba en guerra con Atenas; allí fue vendido como esclavo, pero fue rescatado por Aniceris de Cirene que, circunstancialmente, se hallaba en Egina. En su regreso a Atenas fundó la Academia en un gimnasio construido sobre un parque dedicado al héroe Academo, de quien proviene el nombre de la célebre escuela platónica. La segunda visita a Sicilia se produjo en el 367 a. C., a la muerte de Dionisio I. Su hijo Dionisio II lo sucedió en el poder; según Dión, este personaje resultaba más proclive a la asimilación de los principios de Platón. Pero muy pronto llegó la nueva decepción, ya que este gobernante se reveló tan nefasto como su padre, condenando a Dión al exilio bajo el cargo de conspiración y reteniendo a Platón como esclavo. Al emprender una guerra, Dionisio liberó a Platón permitiéndole regresar a Atenas.

Estando en Atenas, Platón encontró a Dión refugiado en esta ciudad, quien lo convenció de aceptar una nueva e insistente invitación de Dionisio para que regresase a la corte a completar su formación filosófica. De este modo emprendió su tercer viaje a Sicilia en el 361 a. C., lo que constituyó un grave error, puesto que su confianza se vio nuevamente defraudada al comprobar que la hostilidad de Dionisio no había menguado. Fue salvado por la intervención de Arquitas y los tarentinos, quienes lo rescataron. Dión ascendió al poder en Siracusa hacia el 357 a. C., pero fue asesinado al cabo de cuatro años. Los incidentes con Dionisio provocaron en Platón su definitivo alejamiento de la vida política; en el 360 d. C. regresó a Atenas, donde permaneció como director de la Academia hasta su muerte.

Su producción escrita comprende treinta y seis obras, las cuales nos han llegado en su totalidad. Trasímaco el gramático nos ha legado un ordenamiento de las mismas de acuerdo a sus contenidos, en nueve grupos de cuatro:

I. *Eutifrón, Apología de Sócrates, Critón, Fedón;*

II. *Crátilo, Teeteto, Sofista, Político;*
III. *Parménides, Filebo, Banquete, Fedro;*
IV. *Alcibiades I, Alcibiades II, Hiparco, Amantes;*
V. *Teages, Cármides, Laques, Lisis;*
VI. *Eutidemo, Protágoras, Gorgias, Menón;*
VII. *Hipias menor, Hipias mayor, Ion, Menexeno;*
VIII. *Clitofonte, República, Timeo, Critias;*
IX. *Minos, Leyes, Epinomis, Cartas.*

La hermenéutica de estos escritos plantea una serie de problemas y aporías que en conjunto integran lo que se conoce como la "cuestión platónica".

Importancia de las "Doctrinas no escritas" en la cuestión platónica

El estudio de Platón ha presentado una serie de problemas a los especialistas. Para una correcta ponderación de los mismos, es preciso tener en cuenta dos aspectos: por un lado, la antigüedad de las fuentes, tanto directas como indirectas. La distancia que nos separa de las mismas oscila entre dos mil quinientos y mil quinientos años; Simplicio, por ejemplo, el último director de la Academia de Atenas, vivió entre el 500 y el 600 d. C., novecientos años después de la muerte de Platón. Además, la distancia temporal entre las fuentes mismas resulta enorme. El otro aspecto insoslayable es el de la imposibilidad de conocer la grafía utilizada por Platón en sus escritos, ya que la ortografía de los textos griegos que han llegado hasta nosotros es consecuencia de los avatares del idioma en el período helenístico, entre los cuales se cuentan las elecciones fonéticas de los alejandrinos y las convenciones adoptadas por los bizantinos muchos siglos después.

Teniendo en cuenta estas advertencias, se pueden señalar los problemas que sucesivamente se les fueron presentando a los especialistas.

El primero de ellos, que captó la atención de la crítica del siglo XIX, fue el de la autenticidad de los diálogos. Esta cuestión alcanzó extremos tales que se llegó a dudar de la paternidad literaria de la mayoría de los mismos; pero en la actualidad, esta crítica fue perdiendo sustento al punto que hoy se acepta la autenticidad de todos o al menos de la inmensa mayoría de los escritos platónicos.

El segundo problema se refiere a la cronología de los escritos. Por medio de rigurosos procedimientos metodológicos, se ha podido concluir que en un principio, Platón se dedicó a los temas ético-políticos partiendo desde el punto al que había llegado Sócrates. Los diálogos más breves son obras de su juventud, en las cuales se destaca su tratamiento de los temas socráticos. Posteriormente, advirtió la necesidad de recuperar los temas cosmológicos que constituyeron los primeros interrogantes de la filosofía. Este paso de una perspectiva a otra se dio a través de una verdadera revolución paradigmática, a la que Platón llamó “segunda navegación”, travesía del pensamiento que lo llevó al descubrimiento del ser suprasensible. El proceso de maduración de su pensamiento está marcado por una serie de diálogos. Es probable que el *Gorgias* haya sido escrito antes del primer viaje a Italia, que al *Menón* lo haya compuesto inmediatamente después de dicho viaje, y que el *Crátilo* pertenezca también a esta etapa de transición de la fase juvenil a la de maduración. El *Protágoras* constituye el colofón de sus primeros años de actividad. También se ha podido afirmar con bastante certeza que el *Fedón* y el *Banquete* precedieron a la *República*, escrito cerca de los cuarenta años —edad en la que un filósofo alcanzaba su acmé— y que el *Fedro* seguiría cronológicamente a aquel diálogo central de la producción platónica. El descubrimiento al que lo llevó la llamada “segunda navegación” suscitó en Platón una dedicación incansable a la reformulación de antiguos problemas y al planteamiento de otros nuevos, tarea a la que se abocó en sus diálogos de madurez y ancianidad. En orden cronológico, los diálogos que corresponden al último período son los siguientes: *Teeteto*, *Parménides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes*.

A mediados del siglo XX cobró fuerza una nueva problemática en torno a la interpretación de Platón: la posibilidad de la existencia de una doctrina no escrita o *ágrapha dógmata*, de cuya precisa valoración depende de modo decisivo —según muchos autores— la correcta interpretación de Platón. Esta teoría sostiene que, en el seno de la Academia antigua, Platón transmitió a sus discípulos una doctrina acerca de las realidades supremas o “primeros principios”, negándose tajantemente a consignarla por escrito por considerar que estas verdades sólo podían ser comunicadas a través del ejercicio vivo de una oralidad dialéctica. Esta enseñanza habría sido impartida a través de una serie de cursos titulados *Acercas del Bien*, de los cuales nos han llegado ciertas noticias en virtud de que sus discípulos los registraron

por escrito a pesar de la negativa de Platón, quien los desaprobó por considerarlos inútiles y nocivos.

Esta cuestión ha dividido a los especialistas en Platón en dos grupos bien definidos:

a) Los “esoteristas”, que sostienen la existencia de estas doctrinas no escritas, basándose en testimonios directos e indirectos acerca de las mismas. Entre los testimonios directos de Platón, se destacan los de la *Carta VII* y la última parte del *Fedro*. En *Carta VII* leemos:

En todo caso, al menos, puedo decir lo siguiente a propósito de los que han escrito y escribirán y pretenden ser competentes en las materias por las que yo me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión es imposible que hayan comprendido nada de la materia. *Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas.* (*Carta VII*, 341 B7-C5)

Y más adelante, añade:

El conocimiento de estas cosas *en efecto no es comunicable como los otros conocimientos*, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente. (*Carta VII*, 341 C5-D2)

También resulta altamente significativo el autotestimonio del *Fedro*:

(Habla Sócrates) Pero el que sabe que en el discurso escrito sobre cualquier tema hay necesariamente mucho de juego, y que nunca discurso alguno, en verso o en prosa, merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado tal como hacen los rapsodas, sin criterio ni explicación alguna y únicamente para persuadir, y que de hecho, los mejores de ellos han llegado a convertirse *en recordatorio del que ya lo sabe...* (*Fedro* 277 E5-278 B6)

Como puede apreciarse en el texto precedente, el valor del escrito radica sólo en su carácter recordatorio de lo que ya se sabe.

(Habla Sócrates): Así pues, el que piensa que al dejar un arte por escrito y, de la misma manera el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenui-

dad, y en realidad, desconoce la predicción de Ammón, creyendo que las palabras escritas son *algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura.* (Fedro 275 C3-D3)

Entre los registros indirectos sobre los *ágrapha dógmata*, se cuentan los testimonios de Aristóteles, discípulo de Platón durante veinte años en la Academia, así como también los de Aristóxeno, Teofrasto, Simplicio, Alejandro, Sexto Empírico, Jámblico de Calcis y Pseudo-Alejandro. Contemporáneamente, este grupo está representado por la escuela platónica de Tübingen, que a partir de 1950 y con los trabajos pioneros de H. Krämer y K. Gaiser ha desarrollado estas hipótesis. Generalizando, puede afirmarse que la mayoría de los estudiosos alemanes e italianos adhieren a esta postura, siendo Giovanni Reale uno de sus más fervientes defensores. Le siguen autores como Findlay, Szlezák, Richard, Hadot y Ross.

b) Por otro lado, los “antiesoteristas” rechazan o minimizan la importancia de la “Doctrina no escrita”, sosteniendo que para comprender a Platón sólo hay que ceñirse a su producción escrita. De este modo, siguen el paradigma iniciado entre 1804 y 1828 por F. Schleiermacher, quien inspirado en el principio hermenéutico protestante de *Sola Scriptura*, consideró que los escritos platónicos son en todo o en gran parte autárquicos y que la tradición indirecta no tiene un valor determinante o lo tiene sólo parcialmente.

En esta línea interpretativa se inscriben principalmente los especialistas anglosajones, destacándose entre ellos Harold Cherniss, quien en su libro de 1974 titulado *El enigma de la Academia antigua* presenta una serie de argumentos contrarios a la tesis de los *ágrapha dógmata*. Pertenecientes a este grupo, pero más moderados según expresión de M. D. Richard, se encuentran H-G. Gadamer, a quien el propio Reale considera como “el mayor platónico del siglo XX, que noblemente se enfrentó a la interpretación de la escuela de Tübingen-Milán”, Guthrie y Tigerstedt.

Ya Nietzsche, al examinar las sobras de Schleiermacher, criticó su error de fondo y consideró que todas las obras de Platón escritas desde la fundación de la Academia sólo pueden ser plenamente comprendidas sobre el trasfondo de la enseñanza que él impartía en el interior de la escuela, es decir, teniendo en cuenta lo que Aristóteles denominó “las así llamadas Doctrinas no escritas”.

Hoy estamos en condiciones de afirmar que las doctrinas no escritas que nos han llegado por la tradición indirecta resultan fundamentales para una cabal comprensión de los diálogos y deben ocupar el mismo lugar de importancia que se le asigna a los escritos en las investigaciones sobre Platón. Esta articulación con la doctrina no escrita permite arrojar nueva luz sobre ciertos pasajes de algunos diálogos escritos que en el pasado eran considerados aporéticos o enigmáticos.

Los horizontes de la filosofía platónica

La riqueza y polivalencia del pensamiento platónico es atestiguada por las múltiples maneras en que el mismo fue abordado a través de la historia. Entre los filósofos de la Academia, Platón comenzó a ser leído con preferencia en los aspectos metafísico y gnoseológico, siendo considerada la teoría de las ideas como su principal punto de apoyo. Más tarde, el neoplatonismo priorizó los aspectos religiosos y místicos de la filosofía platónica, considerando que allí se encontraba el verdadero núcleo de la misma. Si bien este modo de leer a Platón perduró hasta nuestros días experimentando distintas metamorfosis a través de la Edad Media y del pensamiento moderno, en el siglo XX surgió la hipótesis de que la esencia del pensamiento platónico se encuentra en los temas éticos, políticos y educativos. Esta tercera interpretación de Platón se apoya en lo que él mismo afirma en la *Carta VII* —que recién a partir de los estudios filológicos del siglo XX es considerada auténtica— acerca de que su pasión principal radicaba en la política. Las vicisitudes de su vida, sus experiencias en Sicilia y los títulos de sus obras de madurez desde *República* hasta *Leyes*, parecen venir en apoyo de esta interpretación. La cuarta lectura de Platón proviene de la recuperación de la oralidad dialéctica y del sentido de aquellas realidades sobre las cuales Platón decidió no escribir nunca.

De todos modos, sería un error considerar que el verdadero Platón se reduce unilateralmente a alguna de estas cuatro perspectivas con exclusión de las otras. Las tres primeras interpretaciones cronológicamente consideradas dan cuenta de la pluripotencialidad del pensamiento platónico, el cual se expresa como líneas de fuerza que surgen constantemente y en distintos momentos desde cada uno de sus escritos como del conjunto global de su obra. Por su parte, la cuarta

interpretación que pone el énfasis sobre la dimensión de la oralidad dialéctica, permite revelar las razones de la amplitud de horizontes que presenta la filosofía platónica.

El diálogo socrático

Platón ha sido tradicionalmente considerado como un pensador asistemático, opinión que a todas luces resulta anacrónica porque intenta proyectar sobre un escritor de la antigüedad ciertas exigencias literarias propias de la época moderna, entendiendo la noción de “sistema” según la óptica de Hegel y su escuela. Ya antes de Hegel, Leibniz había dicho que “si alguien redujera a Platón a sistema, rendiría un gran servicio al género humano” (G. W. Leibniz, *Carta a Rémond*).

Lo cierto es que, así como Platón se negó a escribir sobre los primeros principios, también se rehusó a ser “sistemático” —según lo que se entiende comúnmente por este término— en aquellos temas que sí consideró necesario comunicar por escrito. Pero aun en este caso, intentó reproducir el modelo de la oralidad socrática, caracterizada por el diálogo que va llevando al interlocutor a encontrar por sí mismo las repuestas a su preguntas, a través de un dinámico e incisivo intercambio de argumentos e interrogaciones. Este arte denominado “mayéutica” se plasmó en un género literario propio del cual Platón parece ser su inventor: el diálogo socrático. En efecto, Sócrates es el personaje principal de los diálogos, interactuando con uno o varios personajes al mismo tiempo. La perspectiva teórica desde la cual es preciso interpretar estos diálogos, debe tener en cuenta que Platón realiza una transposición desde el plano histórico hasta el teórico, de modo tal que el Sócrates histórico se convierte en el actor principal de la acción dialógica. Esto fue muy bien comprendido por Hegel, quien afirmó atinadamente que “no es preciso en absoluto indagar qué es lo que en los diálogos pertenece a Sócrates, o bien a Platón”, pues el Sócrates de los diálogos es Platón mismo. La dinámica peculiar de estos diálogos convierte a los escritos de Platón en una obra viva y perennemente vigente, pues el lector queda irremediabilmente involucrado en la problemática del diálogo, ya que en varias ocasiones se deja para él la tarea de encontrar la solución a los interrogantes. Este carácter vital de la obra platónica, exige al mismo tiempo que el Platón escrito sea comprendido teniendo presente al Platón no escrito, pues en ningún modo los diálogos de Platón pueden ser considerados como fuente au-

tónoma de su pensamiento. De ahí que resulten imprescindibles, desde el punto de vista hermenéutico, los testimonios legados por la tradición indirecta.

La “segunda navegación”

La gran novedad de la filosofía platónica respecto de las anteriores intuiciones filosóficas sobre la *physis*, consiste en la búsqueda de un principio suprasensible, una dimensión suprafísica del ser, de la cual depende todo lo que es físico y sensible. Los anteriores filósofos de la naturaleza habían intentado explicar los fenómenos recurriendo a causas físicas y mecánicas, sean las cualidades de “húmedo”, “seco”, “frío”, “caliente”, o la traducción de estas cualidades a una realidad tetraelemental compuesta por “agua”, “tierra”, “aire” y “fuego”. Platón afirma que el mismo Anaxágoras reconoció la necesidad de introducir una “inteligencia divina universal” que permitiera explicar la razón de los entes físicos, pero no explotó al máximo esta preclara intuición que, no obstante, constituyó un genial refinamiento de las tesis presocráticas y recayó en el error de atribuir la causa de lo real a razones físicas. Platón se preguntó si estas causas mecánicas no serían más que con-causas que responden a otras más elevadas, a las que habría que buscar en un plano suprasensible de la realidad. De este modo emprendió una investigación a la que caracterizó con una metáfora propia de la jerga de los antiguos marineros. Cuando una nave se hacía a la mar era impulsada en primer término por el viento, pero cuando éste desaparecía de modo tal que resultaban inútiles las velas, se emprendía entonces la “segunda navegación” recurriendo a los remos, es decir, al esfuerzo personal. Así lo explica Eustacio, quien refiriéndose a Pausanias, dice: “se llama ‘segunda navegación’ a la que uno emprende cuando, al quedarse sin viento, navega con los remos”. La explicación de esta metáfora se halla confirmada en Cicerón, quien contrasta el método de *pandere vela orationis*, “desplegar las velas del discurso” con el *dialectorum remis propellerem*, “avanzar con los remos de la dialéctica” (*Disputationes Tusculanae* IV, 5). En el contexto de la tarea platónica, la “primera navegación” correspondería al impulso otorgado por la primera investigación filosófica de los llamados presocráticos, la cual naufragó en el sentido de no haber logrado explicar lo sensible a través de lo sensible mismo. La “segunda navegación” corresponde al aporte personal de Platón, quien en su propia búsqueda

halló un camino que lo condujo al descubrimiento del ser suprasensible. Así como la primera navegación permaneció ligada a lo sensible, Platón intenta en esta “segunda navegación” un decisivo desprendimiento de los sentidos para remontarse al plano de aquello que sólo se capta con el intelecto. Para explicarlo, Platón recurre a imágenes ciertamente complejas, pero que a la vez resultan muy ilustrativas:

Y Sócrates dijo: me pareció, entonces, después de eso, una vez que me cansé de examinar las cosas, que debía precaerme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos malogran sus ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. (*Fedón* 99 D 4)

El sol durante un eclipse indica la realidad sensible, la que resulta inferior comparada con otra realidad a la que se refieren de manera incompleta. Los ojos representan los sentidos, mientras que la imagen reflejada en el agua, por la cual se capta el sol durante el eclipse, significa los razonamientos o postulados, que resultan mucho más certeros que las sensaciones. Esta “segunda navegación” condujo a Platón a reconocer la existencia de dos planos: uno fenoménico y visible y otro metafenoménico, suprasensible, capaz de ser captado sólo con la mente, es decir, puramente inteligible. Podemos esclarecer aún más su sentido recurriendo a un ejemplo que trae el propio Platón. Cuando se quiere explicar por qué es bella una cosa, los filósofos de la naturaleza recurren a elementos estrictamente físicos, tales como el color, la figura, etc. En cambio, Platón afirma que estas no son verdaderas causas, sino simplemente medios. De ahí que resulte preciso reconocer la realidad de una causa superior, que por ser verdadera causa será de carácter no sensible, es decir, inteligible. Esta no será otra que la Idea de belleza, o Belleza “en sí”, que establecerá una relación determinante con las cosas empíricas para que éstas resulten bellas, es decir, se realicen a través del color, la figura y la proporción que se requieren para ser bellas.

Las cosas que componen el plano de lo sensible son mutables, se pueden ver, tocar o percibir con los otros sentidos corporales. En cambio, aquellas realidades que permanecen siempre idénticas no

pueden ser captadas por otro medio que los razonamientos y la mente, porque son invisibles.

La “segunda navegación” constituye el hito más importante en la historia de la metafísica occidental, pues sólo después de este descubrimiento la filosofía posterior podrá expresarse en términos tales como “corpóreo” e “incorpóreo”, “sensible” y “suprasensible”, “físico” y “metafísico”. No se trata de una escisión de lo real en dos “mundos”, como se ha enseñado muchas veces y equivocadamente la filosofía platónica, sino en dos “órdenes” (*kosmoi*), inteligible y sensible. El verdadero ser se encuentra en el plano inteligible de lo real. Por lo tanto, la naturaleza y el cosmos dejan de ser la totalidad de las cosas que *son*, para pasar a ser consideradas como la totalidad de las cosas que *aparecen*. Sólo a la luz de este descubrimiento es que los filósofos precedentes que se ocuparon de la naturaleza, pueden ser considerados “materialistas”.

Pero es preciso señalar que esta “segunda navegación” se escilona en dos momentos: el primero de ellos conduce a las *Ideas*, mientras que el segundo nos lleva a los *Primeros Principios*.

La teoría de las Ideas y sus proyecciones

Para referirse a las Ideas, Platón utiliza a veces el término *eidos*, “forma”, “imagen”, en otras ocasiones la palabra griega *idéa*, y también *paradigma*, “modelo”, para indicar que las ideas constituyen el modelo de lo que cada cosa debe ser. Es preciso distinguir entre “idea” y “concepto”, ya que las Ideas platónicas no son simples representaciones mentales, o pensamientos, sino realidades subsistentes en sí mismas. Para afirmar su carácter absoluto no manipulable por el sujeto y carente de toda relatividad, Platón describe a las Ideas con expresiones tales como “en sí”, “por sí”, “en sí y para sí”. Las cosas sensibles son mutables y arrastradas por el devenir, mientras que las Ideas permanecen inmutables. Las cosas bellas pueden volverse feas, pero la causa última por la cual las cosas bellas son bellas, es decir, la Idea de Belleza o “Belleza en sí” no puede cambiar, pues dejaría de ser causa suprema.

Las características fundamentales de las Ideas pueden resumirse en los seis puntos siguientes, que aparecen citados repetidamente en los escritos de Platón:

a) *inteligibilidad*: la Idea es objeto sólo del intelecto y no puede

ser captada por ninguna otra facultad;

b) *incorporeidad*: la Idea pertenece a una dimensión totalmente distinta del orden sensible;

c) *el ser en sentido pleno*: las Ideas son el ser que verdaderamente es, el *óntos ón*, lo “verdaderamente real”, mientras que las cosas son “realidad disminuida”.

d) *inmutabilidad*: las Ideas se sustraen a cualquier forma de cambio; no nacen ni perecen; son “aquello que nunca nace y siempre es”, mientras que las cosas “siempre nacen y nunca son.” Esta diferencia permite aclarar que, en Platón, “ser” no es sinónimo de “existir”, pues las Ideas “son” pero “no existen”, mientras que las cosas “existen” pero “no son”;

e) *perseidad*: las Ideas son “en sí” y “por sí” (*autò kath' autò*), es decir, absolutamente objetivas;

f) *unidad*: cada una de las Ideas es una unidad que unifica la multiplicidad de las cosas que participan de ella.

El conjunto de las Ideas con sus rasgos característicos, constituye lo que en el *Fedro* se denomina metafóricamente “lugar hiperurano”, es decir, “lugar sobre el cielo”. Pero este lenguaje no debe llevarnos a la confusión de que las ideas ocupan un *tópos* o “lugar” espacial determinado, pues son poseedoras de rasgos que no las hacen susceptibles de espacialidad. Se trata, pues, de una expresión con la cual Platón quiere enfatizar la trascendencia de las Ideas respecto del orden sensible, ya que “sólo pueden ser captadas con la parte más elevada del alma”, esto es, por la inteligencia. Por lo tanto, el “hiperurano” constituye la meta a la que conduce la “segunda navegación”.

Ahora bien, la división de la realidad en dos órdenes, inteligible y sensible, deja aún sin resolver los dos grandes problemas planteados por la escuela de Elea a través de Parménides, su principal representante. Estas cuestiones son: la existencia de lo múltiple y la realidad del “no-ser”. El eleatismo había planteado la radicalidad de lo Uno, afirmando que sólo “lo Uno” es, mientras que los muchos *no son*. Contrariamente, la escuela cínica de Antístenes proclamaba que “sólo los múltiples *son*”, en un pluralismo excluyente de toda posible unidad. En Platón, hay un problema no resuelto en el *Fedón*, consciente en el diálogo que lleva por nombre *Parménides*, y resuelto en el *Sofista*: ¿cómo una cosa puede participar de Ideas diversas si no hay comunicación de las Ideas entre sí? Para responder a esta pregunta, Platón abordará los dos problemas planteados por el eleatismo. En el *Parmé-*

nides —tal vez el más difícil de todos sus diálogos— Platón ataca el monismo eleático en su afirmación absoluta de la unidad que excluye la multiplicidad. Concluye que lo uno no puede existir sin los muchos así como éstos no pueden existir sin lo uno. Pero es en el *Sofista* que Platón lleva sus tesis hasta las últimas consecuencias, resolviendo el problema de la multiplicidad a través de la intervención en el diálogo de un personaje anónimo al que denomina simplemente “el extranjero de Elea”. La afirmación de Parménides de que “el no-ser no es”, resulta correcta siempre y cuando se entienda al no-ser como sinónimo de vacío ontológico o de negación absoluta del ser. Pero Platón le otorga otro sentido, entendiendo el “no-ser” como “lo distinto”, “lo otro de”, es decir, como alteridad. Así, una Idea es idéntica a sí misma porque *no es* otra Idea. De este modo, la realidad del no-ser resulta indispensable para salvar la característica principal de las Ideas, que es su identidad. Esta sólo es posible por la diversidad; de ahí que cada Idea tiene una pequeña *cantidad* de ser, pero está rodeada de una infinita *cantidad* de no-ser. Platón demuestra también en el *Sofista* que, a su vez, esta diversidad es un todo orgánico, pues hay Ideas que se comunican entre sí estableciendo una *koinonía* o “comunidad”, y a esta comunicación la establece un *lógos*, Idea cuya esencia es precisamente comunicar una Idea con otra. La conclusión de este diálogo es un magnífico ejemplo de la unidad en la diversidad. Este orden inteligible se halla jerárquicamente organizado, a punto tal que las Ideas inferiores implican las superiores, hasta llegar al vértice del sistema en el que se encuentra la Idea que es condición de todas las otras, mientras que ella en sí misma resulta incondicionada. En *República*, Platón identifica este punto culminante del sistema como la “Idea de Bien”, que se halla “más allá de la esencia (*epékeina tês ousía*), en dignidad jerárquica y en poder” (*República* VI, 509a); es aquello que proporciona a los objetos inteligibles el ser y la verdad. Este principio supremo que recibe el nombre de Bien en la *República* no es otra cosa que la “impostación ética” —como la llama Montserrat Torrents— de uno de los Primeros Principios, acerca de los cuales Platón no se expresó en sus escritos, por pertenecer a la enseñanza oral de la que tenemos noticia por la tradición indirecta. A esta “doctrina no escrita” de los Primeros Principios nos conduce el segundo momento de la llamada “segunda navegación”. Pero antes de abordar esta etapa culminante de la indagación platónica, enunciaremos a grandes rasgos la proyección que tuvo la teoría de las Ideas en la historia de la metafísica occidental.

Uno de los primeros en interpretarla fue Aristóteles, quien consideró a las Ideas platónicas como entificaciones o hipostatizaciones de los conceptos abstractos que no podían subsistir fuera de las cosas mismas, por lo cual las presentó como formas-en-la-materia. Esta postura tuvo mucho éxito en la Edad Media. En segundo término, los llamados "Mediopláticos" entendieron las Ideas como pensamientos del Intelecto divino; también intentaron superar la crítica aristotélica distinguiendo entre las Ideas trascendentes entendidas como pensamientos divinos o "inteligibles primeros" y las formas inmanentes a la materia o "inteligibles segundos", dependientes de aquellos. Los Neoplatónicos desarrollaron en profundidad estas tesis relegando las Ideas a las hipóstasis del Intelecto o *Noús*, derivando prolijamente las consecuencias que seguían a esta interpretación. La Patrística y la Escolástica conectaron la interpretación de las Ideas como pensamientos divinos con la noción de creación, propia de la cosmovisión judeocristiana, siguiendo con perfiles variados una hermenéutica que ya en el siglo I d. C. había iniciado Filón de Alejandría. Los medievales ligaron la cuestión de las Ideas platónicas al célebre problema de los "universales", calificando de "hiperrealismo" o "realismo extremo" la postura que consideraba a las Ideas como realidades subsistentes por sí mismas e independientes de las cosas. En consecuencia, trataron la teoría de las Ideas de acuerdo a la solución aristotélica. Los Racionalistas y Empiristas modernos, por su parte, identificaron las Ideas con los conceptos y contenidos del intelecto humano; a partir de aquí, este es el sentido que la palabra "idea" tiene en la opinión común. A partir de Kant, las Ideas constituyen las tres grandes formas de la razón y su función es simplemente "reguladora". Hegel sostuvo que en la teoría de las Ideas reside la verdadera grandeza especulativa de Platón, quien con ella puso una piedra miliar en la historia de la filosofía en particular y en la historia universal, en general. La dialéctica hegeliana, que entiende el devenir de la historia como la evolución de la Idea o del Espíritu Absoluto, imprimió un giro teórico nuevo a esta teoría. Los Neokantianos y la escuela de Marburgo interpretaron las Ideas como leyes y como métodos estructurales del pensamiento. El Positivismo redujo de tal manera la teoría de las Ideas, que algunos llegaron a interpretarlas con las primitivas concepciones de los "animistas". En la filosofía contemporánea la problemática de las Ideas es abordada a la luz de los grandes logros de los estudios filológicos sobre Platón, distinguiéndose entre una lectura histórico-filosófica y una lectura teórica

de Platón. A pesar de esto, los condicionamientos teóricos en la interpretación de la doctrina platónica de las Ideas han sido muchos, debiendo destacarse entre ellos, la influencia ejercida por la filosofía de los valores, la fenomenología, la ontología existencialista y la filosofía analítica.

Este fugaz recorrido nos ilustra, si bien de manera muy escueta, el impacto que la teoría de las Ideas produjo en la historia del pensamiento occidental.

Los Primeros Principios: el Uno y la Díada Indefinida

Cuando se leen los diálogos a la luz de las doctrinas no escritas, se comprueba que las Ideas no constituyen el punto culminante de la metafísica platónica. En el pasado, se creía que la enseñanza esotérica que Platón impartió en el citado curso *Acerca del Bien*, constituye la fase final de su pensamiento. Estudios recientes han demostrado que esta instrucción oral que Platón se negó a poner por escrito, se desarrolló a la par de la confección de los diálogos. Este dato resulta muy importante al momento de reconstruir la totalidad del pensamiento platónico. Esta tarea de reconstrucción a partir de los testimonios de sus discípulos, que constituyen lo que hemos llamado "tradición indirecta", nos permite comprobar que lo que Platón llama "Bien" en la *República* recibe el nombre de "Uno" en las doctrinas no escritas. Estas distintas denominaciones de un mismo principio no resultan incompatibles, ya que el Uno reasume en sí mismo al Bien, que es a su vez el aspecto funcional del Uno. A este Uno se le contrapone un principio igualmente originario e indeterminado, pero de rango inferior: se trata del principio responsable de la multiplicidad, al que se le denomina "Díada Indefinida" o "Díada de grande-y-pequeño", ya que tiende al mismo tiempo a la infinita grandeza o a la infinita pequeñez. Ambos principios, el Uno y la Díada Indefinida son indeterminados en sí mismos pero determinantes de las Ideas. Es decir, la totalidad de las Ideas surge de la conjunción de estos dos principios originarios. El Uno actúa como principio determinante y limitante sobre la multiplicidad ilimitada; es un principio *formal*, en tanto que da forma y delimita. Por su parte, la Díada actúa como sustrato sobre el cual el Uno determina y delimita. Todas y cada una de las Ideas son una mezcla de ambos principios. De ahí que el Uno se manifieste funcionalmente como Bien, porque la delimitación de lo ilimitado, que se configura

como una forma de unidad en la multiplicidad, es orden y perfección. De modo que el Uno se comporta como:

- a) principio de ser: porque la Idea (esencia o sustancia) nace como delimitación de lo ilimitado, como unidad en la multiplicidad;
- b) principio de verdad y de cognoscibilidad, porque sólo aquello que está determinado y delimitado resulta inteligible y cognoscible;
- c) principio de valor: porque la delimitación implica orden y perfección.

Esta doctrina que se encuentra desarrollada en Aristóteles y sus comentaristas, encuentra una adecuada confirmación en el diálogo llamado *Filebo*, revelando una notable inspiración pitagórica.

Es preciso aclarar que cuando se dice que las Ideas proceden de estos dos principios, no se hace alusión a un orden cronológico o temporal, sino a una graduación jerárquica.

El orden inteligible, por tanto, quedaría jerárquicamente conformado de acuerdo al siguiente escalonamiento:

Uno – Díada Indefinida de grande-y-pequeño

Ideas más generales (“géneros supremos” del *Sofista*): Ser, Reposo, Movimiento, Identidad, Diversidad; otras Ideas similares: Igualdad, Desigualdad, Semejanza, Desemejanza.

Es posible que Platón colocara en el mismo plano a los “números ideales” o “Ideas-número” (que no deben ser confundidas con los “entes matemáticos”). Estas ideas son jerárquicamente superiores a las demás, que participan de éstas. Por ejemplo, la Idea de “hombre” implica identidad consigo mismo y desigualdad respecto de otras, mientras que ninguna de las Ideas supremas mencionadas supone la Idea de “hombre”.

Entes matemáticos: constituyen la jerarquía más baja del orden inteligible; aquí se encuentran los números y las figuras geométricas que, a diferencia de los números ideales, son múltiples, ya que hay muchos unos, muchos doses, etc.; muchos cuadrados, muchos triángulos, etc.), aun cuando mantengan su condición de inteligibles.

Esta arquitectura metafísica de lo inteligible, recién a partir de Filón de Alejandría y de Plotino recibirá el nombre de *kósmos noético*.

Resumiendo, el primer momento de la “segunda navegación” nos llevó a la teoría de las Ideas u *Ontología*, mientras que el segundo

momento nos condujo al conocimiento de los Primeros Principios o *Protología*.

La relación entre las Ideas y el orden sensible: el Demiurgo

Así como la realidad inteligible procede del Uno y de la Díada Indefinida, que actúan como principio formal y material (materia inteligible, sustrato del Uno) respectivamente, el mundo físico procede de las Ideas que actúan como principio formal, y de un principio material indeterminado o ilimitado de carácter físico: la materia o receptáculo sensible, al que Platón denomina *chora* (“especialidad”). No obstante, la analogía entre ambos planos de la realidad exige un matiz, pues mientras en el orden superior el Uno actúa sobre la Díada Indefinida sin mediador alguno, ya que ambos principios son de carácter inteligible, no sucede lo mismo en el orden físico, pues la *chora* participa en el orden inteligible de un modo oscuro y se halla sujeta a un movimiento caótico e informe. Por lo tanto, para que las Ideas, de naturaleza inteligible, actúen sobre este receptáculo sensible y de este caos surja el mundo físico, se hace necesario un mediador, al que Platón llama Demiurgo. Se trata de un dios que, con los ojos puestos en los paradigmas o Ideas, quiso hacer una copia lo más parecida posible al original, plasmando en la *chora* las formas que contemplaban. De este modo ha generado el cosmos físico. Pero este dios hacedor (*poietés*), que piensa y que quiere, no debe ser confundido con un creador, ya que su tarea de generación no procede *ex nihilo* (de la nada) sino de algo preexistente: los modelos y la *chora*. En un célebre pasaje del *Timeo*, dice Platón que este dios, no pudiendo —a pesar de haberlo deseado— generar una copia idéntica al modelo, porque éste es inengendrado mientras que aquella es engendrada, “produjo una imagen móvil de la eternidad, eso que llamamos *tiempo*.” (*Timeo* 37 D-E) Así surge la famosa definición platónica del tiempo, que tendrá una larga herencia a través de Plotino y de San Agustín.

En cuanto a las relaciones entre las Ideas y el mundo físico, Platón nos ofrece en sus escritos distintas perspectivas, diciendo que entre lo inteligible y lo sensible existen las siguientes vinculaciones: a) *mimesis* o imitación; lo sensible imita a lo inteligible aunque nunca consigue igualarlo, porque en su devenir constante se acerca al modelo, para luego alejarse y perecer (*Fedón* 74 D y 15 B); b) *métexis* o participación; en la medida en que realiza su propia esencia, lo sensi-

ble es capaz de recibir lo inteligible, y precisamente por tener esa parte de la Idea, existe y es cognoscible; c) *koinonía* o comunidad; porque lo inteligible es causa y fundamento de lo sensible; cuánto hay de ser y de cognoscibilidad en lo sensible proviene de lo inteligible; de ahí que haya tangencia o “comunidad”; d) *parousía* o presencia; lo inteligible está presente en lo sensible en la medida en que la causa lo está en lo causado, el principio lo está en lo principiado y la condición lo está en lo condicionado. Estos tres últimos modos de relacionarse lo inteligible con lo sensible son mencionados por Platón en *Fedón* 100 C-E.

De esta manera, el mundo sensible se convierte en cosmos, orden, armonía y perfección, por el triunfo de lo inteligible sobre la necesidad ciega de la materia.

Bibliografía: a) Fuentes: PLATÓN, *Diálogos*, tomo I al VIII, Madrid, Gredos, 1992; PLATÓN, *Cartas*, Madrid, Instituto de estudios Políticos, 1970 (edición bilingüe); b) manuales: GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, tomo V, Madrid, Gredos, 1992; REALE, Giovanni, ANTISERI, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo I: *Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, Herder, 1995; c) bibliografía crítica: GARCÍA BAZÁN, Francisco, *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, Biblos, 2005; GÓMEZ ROBLEDÓ, Antonio, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998; HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994; MONT-SERRAT TORRENTS, Josep, *Platón. De la perplejidad al sistema*, Barcelona, Ariel, 1995; ROBIN, L., *La theorie platonicienne des idées et des nombres*, Hildersheim, Georg Olms Verlagbuchandlung, 1963; ROSS, D., *Teoría de las Ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1977; SZLESÁK, T. A., *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1997; TIGERSTEDT, E. N., *Interpreting Plato*, Suecia, Almqvist & Wiksell International, 1997.

El debate entre los defensores de la doctrina no escrita y sus detractores, excede los límites de nuestro trabajo, por lo cual recomendamos para un estudio del problema la siguiente bibliografía: CORNFORD, F. M., *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950; CHERNISS, Harold, *El enigma de la primera Academia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993; FINDLAY, J. N., *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970; GADAMER, Hans George, *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, Londres, Yale University Press, 1980; GAISER, Konrad, *Testimonia Platónica*, Milan, Vita e Pensiero, 1998; ID., “La teoría dei principi in Platone”, en: *Rivista Elenchos*, n. 1, año 1, Napoles, Bibliopolis, 1980, pp. 45-75. KRÄMER, Hans, *Platón y los fundamentos de la Metafísica*, Caracas, Monte Ávila, 1996.

Juan Carlos Alby

ARISTÓTELES

Aristóteles nace en Estagira (Macedonia) en el 384 a. C. Su padre, Nicómaco, era médico personal del rey Amintas II, padre de Filipo y abuelo de Alejandro Magno. Muertos sus padres, su tutor, Próxe-no de Atarnea, lo envía a Atenas a la edad de 16 años e ingresa en la *Academia* de Platón, donde permanecerá durante casi 20 años. Cuando muere el maestro y, por su voluntad, lo sucede al frente de la escuela su sobrino Espeucipo, Aristóteles, en compañía de su condiscípulo Jenócrates, abandona Atenas y se dirige a la ciudad de Assos, donde el tirano Hermías protegía un pequeño círculo platónico. Allí se inicia como jefe de escuela, realiza observaciones de naturalista e, incluso, investigaciones que podríamos calificar de “sociológicas” acerca de la diversidad de los pueblos. Tras 2 o 3 tres años pasa a Mitilene (en la isla de Lesbos), patria de Teofrasto, que habría de ser su colaborador y más adelante su sucesor. En el año 343 a. C. acepta la invitación de Filipo para trasladarse a Macedonia y ser preceptor de su hijo Alejandro que para entonces tenía 13 años de edad. Estando allí, en el 341 a. C., se entera que Hermías había sido derrotado y crucificado por los persas. Su joven hija adoptiva, Pitias, se refugia, entonces, en la corte macedónica y Aristóteles contrae con ella matrimonio. Ella poco después moriría, luego de darle una hija. El filósofo volverá a casarse con una mujer de Estagira que será la madre de Nicómaco. En el 335 a. C., una vez muerto Filipo y dedicado Alejandro ya íntegramente a la actividad política y militar, Aristóteles retorna a Atenas, donde abre una escuela rival de la *Academia* en las cercanías de un templo consagrado a Apolo Licio llamado *Liceo* (de allí el nombre con el que habitualmente se la va a conocer, además de *Peripato*). La amistad e, incluso, el importante apoyo económico por parte de Alejandro para la actividad de la nueva escuela continuará hasta el año 327 a. C. En esta fecha se enfriarán y luego cortarán las relaciones debido a que Alejandro

condena a muerte a Calístenes (historiador de su corte y sobrino de Aristóteles) por negarse a realizar la *proskinesis* (una especie de genuflexión, práctica habitual en oriente pero contraria a las costumbres griegas) ante el Emperador. A la muerte de Alejandro en el 323 a. C. resurge en Atenas el sentimiento antimacedónico. En esta hostil coyuntura, Aristóteles es acusado de macedonismo (es decir, en definitiva, de traición) e “impiedad” y, abandona, por ello la ciudad, evitando así que los atenienses “pecaran una vez más contra la filosofía” (referencia a la condena injusta de Sócrates). Se refugia así en Calcis, donde muere al año siguiente.

Rafael (1483-1520), en su célebre fresco *La Escuela de Atenas*, representa a los filósofos y científicos más importantes de la Antigüedad intentando reflejar plásticamente los rasgos más distintivos del pensamiento de cada uno de ellos. En el centro de la escena aparecen Platón y Aristóteles, que caminan hacia adelante (como acercándose a nosotros, espectadores). Mientras lo hacen, mantienen un amigable diálogo filosófico, en el que, no obstante, dejan bien en claro con el elocuente gesto de sus manos el marcado contraste existente entre sus respectivas posiciones. En efecto, mientras Platón tiene el brazo ligeramente alzado, con el dedo índice apuntando hacia arriba (hacia el cielo “inteligible”, digamos), Aristóteles lo extiende (e inclina levemente) hacia adelante, con la mano apenas abierta como queriendo señalar la realidad más cercana, es decir, “sensible” y terrestre.

La imagen del artista es, sin duda, extraordinariamente rica y sugerente, aunque podría dar lugar a la errada interpretación de que entre los dos pensadores existiría una relación de oposición absoluta. Para comprenderla adecuadamente será necesario, por tanto, ahondar en el pensamiento del Estagirita prestando atención tanto a los aspectos que lo separan y distinguen de su maestro, como a aquellos que lo mantienen ligado a él. De hecho, nuestra hipótesis de trabajo será que la originalidad de su filosofía reside, por un lado, en su esfuerzo por hacer justicia a la realidad “singular” inmediatamente dada (las “cosas” concretas, los seres humanos en la singularidad de quienes son y de las circunstancias en que se encuentran, etc.) y a nuestra relación cognoscitiva primaria con ella, la *experiencia sensible*. Pero, al mismo tiempo, en no renunciar (antes bien, en repensar y dar continuidad) a la tradición socrático-platónica caracterizada por una marcada *orientación hacia la esencia universal*, sólo accesible al *conocimiento racional*.

En lo que sigue, presentaremos algunos aspectos importantes de este intento (¡siempre problemático!) de *articular lo individual y lo universal*, tanto en su *faz ontológica o metafísica* como en su *faz gnoseológica* (e, incluso, *antropológica y moral*).

1. El ser y sus “modos”

El término “metafísica” es precisamente el nombre de una de las piezas fundamentales de la obra aristotélica, si bien no procede de su propio autor, sino de un sucesor suyo muy posterior, Andrónico de Rodas. Lo que él llama globalmente *metafísica* (“después de” o “más allá de” las cosas “físicas”) incluye en realidad, dos áreas temáticas claramente diferenciables, aunque estrechamente ligadas y coordinadas una a la otra. Se refiere, en primer lugar, a lo que podríamos llamar *ontología* y que Aristóteles caracteriza como *ciencia del ente en cuanto ente*. ¿Cuál sería según esto el objeto de dicha ciencia? El “ente” (*tò ón*), término que significa sencillamente “lo que es” y resulta, por tanto, aplicable, en general, a toda “cosa” u “objeto” que de uno u otro modo “es” real o “existe” (las páginas de este libro son “entes”, quienes las leen son “entes”, etc.). Pero decir esto es, evidentemente, aún demasiado poco. Pues a esta caracterización responderían, en definitiva, todas las “ciencias”. Por eso es imprescindible prestar atención a lo que se agrega a continuación “*en cuanto ente*”. Lo que quiere indicar con esto Aristóteles es que cuando esta ciencia investiga las cosas, sólo presta atención a su condición de tales, es decir, de “algo” que “es”. Por eso la pregunta fundamental va a ser aquí *¿qué es el ente?*, esto es, qué significa o en qué consiste este carácter (por definición, “común” a todo) de “ente”; qué *propiedades o determinaciones* pertenecen esencialmente a las cosas por el simple hecho de que “son” y qué *principios y causas* las constituyen y hacen posibles como tales. Fiel a la orientación marcadamente empírica de su pensar, sostendrá Aristóteles que metodológicamente no cabe otro punto de partida para esta investigación que el análisis de las “cosas sensibles”, aquellas que nos salen inmediatamente al encuentro en el mundo y son, por eso, “lo más conocido para nosotros”, es decir, lo que nos resulta más fácilmente accesible. Y es a partir de esta realidad empírica inmediata que Aristóteles formula su primera gran tesis ontológica: “El ente se dice de múltiples formas, pero siempre en relación con algo único” (*Metafísica* IV, 1003 b 5).

Para comprender esta afirmación consideremos por un momento cualquiera de las cosas que nos rodean, por ejemplo, este libro. Si prestamos atención a sus múltiples características observables seguramente convendremos en que sería acertado afirmar que “este libro es considerablemente grueso”. Detengámonos ahora en el verbo “es”; el mismo está allí, por un lado, señalando una “unión” o enlace entre el “sujeto” y el “predicado” atribuyendo uno al otro. Pero, al mismo tiempo e inseparablemente, estaría indicando que esta “cópula” tiene lugar entre un libro que “es” y un atributo suyo, el grosor, que también “es”; es decir, estaría también afirmando la “entidad” o realidad del primero y la del segundo. Y es aquí donde Aristóteles hace notar que en uno y otro caso el verbo “es” no significaría lo mismo, sino que tendría dos sentidos íntimamente conexos pero radicalmente diferentes. Dicho de otra manera, tanto el libro como su grosor “son” pero no son del mismo “modo”, sino que pertenecen a dos “categorías” distintas. Tenemos, por un lado, “algo” (*tóde tí, algo determinado*, una cosa determinada de carácter *individual* y concreto) que existe *en sí o por sí misma* (*kath' autò*), en el sentido de que posee una cierta autonomía ontológica que le otorga carácter *separado* (*choristón*), es decir, más o menos independiente con respecto a lo demás. Este “ente” en sentido primario o propio, es llamado por Aristóteles *ousía* (cuya traducción más frecuente ha sido “sustancia”).

Pero lo “primariamente” real no es en absoluto lo “único” real. En efecto, hemos reparado ya en la presencia no sólo de algo como un “libro” tomado como centro “sustancial” más o menos autónomo y estable, sino también de una serie de atributos suyos (mencionamos como ejemplo su “grosor”, pero podríamos añadir también la “blancura” de sus páginas, la “prolijidad” de su presentación, etc.). Todos ellos para Aristóteles, sin duda existen “objetivamente”, si bien no del mismo modo que la *ousía*. Y la razón de ello reside en que dicha existencia necesita y depende de la de la *ousía*, sin poder jamás darse sin ella o “separadamente”. Para estas realidades “ser” no significa ya ser “en sí o por sí mismo”, sino ser “*en algo*” o “pertenecer a” algo, de algún modo “subyacente” (*hypokeímenon*), que le proporciona sustento ontológico. Estas entidades “no-sustanciales”, por tanto, “son” sólo en un *sentido secundario o derivado*, y recibirán, por eso, el nombre de *accidentes* (*simbebekós*). Este nuevo concepto se refiere, pues, a todo aquello que “le sucede a” o “se da en” la *ousía* y “se le predica”, pero “no siempre, ni necesariamente” (cf. *Metafísica* V, 1025 a 15). Es de-

cir, se trata de modificaciones o “afecciones” de la *ousía*, que se expresan en el plano lógico-lingüístico en forma de “predicación” (“el libro es grueso”), pero que no constituyen rasgos esenciales o definitorios de la cosa en cuestión, sino que pueden tanto darse como no darse sin que dicha cosa deje de ser lo que es. Dicho de otro modo, no consisten nunca en un “ser-esto” o “ser-aquello” (libro, hombre, etc.), sino sólo en un “ser-así” o “ser-asá”, “ser de tal o de cual manera” (grueso, justo, etc.) contingente. Como se ve, los ejemplos que mencionamos corresponden todos ellos a la “cualidad”, pero Aristóteles menciona, junto a ella y hasta un total de 9, las siguientes “categorías” de ser “no-sustancial”: “cantidad” (grande, pequeño, etc.), “relación” (mayor, menor, paternidad, etc.), “dónde” (en la Universidad, en Santa Fe, etc.), “cuándo” (ayer, mañana, etc.), “posición” (sentado, parado, etc.), “estado” (armado, desarmado, etc.), “acción” (luchar, correr, golpear, etc.), “pasión” (estar golpeado, triste, alegre, etc.).

Por tanto, nos hemos encontrado con que, a diferencia de Parménides que afirmaba que el “ser” es “uno” e, incluso, de Platón, que lo tomaba como un único gran “género” supremo, para Aristóteles encierra una multiplicidad irreductible de significados. Esta falta de “univocidad”, no implica, sin embargo, total “equivocidad” (es decir, una mera diversidad internamente inconexa de sentidos), sino que se asienta y ordena en torno “a algo único y una naturaleza única”, que es la *ousía*. Todo aquello que de alguna manera “es”, o es una *ousía* o es algo “relativo a” la *ousía*. Ésta sería, entonces, aquello en virtud de lo cual todo existe y, por tanto, aquello que da “unidad” (no ya “unívoca” y homogénea, sino “análoga”) a lo real.

Establecido esto, la pregunta inicial acerca del “ente” en general deberá reorientarse y centrarse en el “ente” en sentido primario. Habrá que investigar, pues, ahora, cuáles son los *principios y causas* de la *ousía* en cuanto todo aquello que opera como “fundamento” que hace posible la realidad de cada cosa. La “causa” mencionada en primer lugar es la *materia* (*hýle*), entendida como aquello “a partir de” lo cual cada cosa es generada (la mesa, de la madera; la copa, del cristal) y que permanece “inherente” a ella. Para comprender este principio deberemos partir de la *ousía* concreta y despojarla intelectualmente de todas sus determinaciones, es decir, prescindir de que es esto o aquello, de tal o cual figura y dimensión, de tales o cuales rasgos cualitativos, etc. De este modo, lo único que quedará será una especie de “sustrato último” absolutamente amorfo e indeterminado susceptible de

recibir cualquier determinación pero que no posee actualmente ninguna. Este sustrato, evidentemente, no podrá ser tomado en sentido estricto como una “cosa”, ya que jamás existe “en sí” o “por sí” (lo único que puede existir de este modo es la copa o la mesa), pero debe ser postulado como principio constitutivo indispensable e intrínseco a *todo* aquello que es “en sí”, al menos si se trata de realidades corpóreas.

Ahora bien, para que propiamente haya un objeto singular y subsistente se requiere, entonces, de una segunda causa, a la que Aristóteles llama *forma* (*morfé, eídos*), entendida justamente como aquello que estructura o configura a la pura materialidad informe haciendo que la cosa así resultante sea “lo que” es y no otra. La “forma” otorga a cada *ousía* concreta su “qué” (*tí ésti*), su ser esto o aquéllo (a la madera, ser mesa y no armario; al cristal, copa y no ventanal). Por tanto, no es mera “figura” externa y sensible. La “forma” se refiere aquí a la estructura ontológica interna o “esencia” y posee, en cuanto principio “activo” y determinante mayor dignidad o rango metafísico que la materia, sólo “pasiva” y determinable. Con todo, la relación entre ambas es de una unidad indisociable en cuanto ninguna de ellas puede darse sin el concurso de la otra con la cual conjuntamente constituyen el “compuesto” (*synolon*), es decir, la cosa concreta. Sólo ésta existe de modo “realmente separado”, mientras que la forma sólo resulta “separable *por el pensamiento*”, sin poder darse jamás de ese modo en la realidad extramental.

La causa mencionada en tercer lugar se refiere, pues, al “primer principio del cambio [o del reposo]” (*Metafísica* V, 1013 a 30), es decir, a aquello que inicia o “produce” un proceso de cambio haciendo, así, que algo llegue a ser (o deje de ser). En los ejemplos que venimos analizando sería el carpintero o artífice. Obviamente no debe pensarse, por ello, que esta *causa motriz* o *agente* (*poiûn*) deba ser necesariamente de carácter “racional”, ya que, según señala Aristóteles, las cosas pueden generarse no sólo “por técnica” (o por “elección”), sino también “por naturaleza” (los individuos vivientes son causados por otro de su misma especie) e, incluso, de modo “fortuito” o “por azar”. Finalmente, aparece aquello “por lo cual” o “en pos de lo cual” (*oû héneka*) se produce el cambio; es decir, el estado “final” (*télos, fin, finalidad*) al que éste tiende, en vistas del cual tiene lugar y que regularmente alcanza si nada se lo impide. Así, por ejemplo —se dirá—, el fin del paseo es la salud; en efecto, fue en vistas de alcanzar esta “per-

fección”, esto es, el “bien” objetivo que ella implica, que el paseante realizó el paseo o se puso en marcha en lugar de no hacerlo. De este modo, también el “fin” o “bien” poseen estatuto de causa, en cuanto también ellos dan cuenta del “porqué” de algo. Más aún, si es tomada como causa “metafísica”, esto significa que para nuestro autor absolutamente *todo* lo que es o sucede lo hace “por” un fin (concepción finalista o “teleológica” del mundo).

Aún sin suprimir del todo la distinción entre ellas, Aristóteles señala la profunda “unidad” existente entre estas últimas causas, que, en última instancia, confluyen en la “forma” (cf. *Física* II, 7, 198 a 24). En efecto, el “fin” de toda cosa está inscripto en su “esencia” y no es sino el pleno despliegue y cumplimiento de ésta. Y el “agente”, por su parte, es quien comunica la “forma”. El contraste más marcado e insuprimible persiste entre la “materia” y la “forma”, como principios profundamente solidarios, pero ontológicamente heterogéneos. Entre ellos no hay reducción posible de uno a otro, ni separación de uno respecto del otro, pero sí —como se vio— prioridad de uno sobre otro. En efecto, la “esencia” o “forma” será considerada como la *razón* o “porqué” últimos de cada cosa, como el fundamento más íntimo y profundo de su “ser”. Esta primacía concedida a la “forma” como “causa primera del ser” hará que se la trate, incluso, como “*ousía* primera” (cf. *Metafísica* VII, 1032 b 1, 1037 a 26). Estamos así ante una afirmación bastante desconcertante. ¿No se había dicho que sólo posee carácter de *ousía* la realidad singular y concreta? ¿Es admisible, entonces, que de repente se le reconozca estatuto de tal a lo que sólo es uno de sus principios constitutivos y que jamás puede existir fuera o sin aquélla, es decir, “en sí” y “por sí”?

Sin entrar en este complejo problema de interpretación, me limito a realizar a partir de esto dos observaciones. En primer lugar, es importante reparar en qué medida la llamada teoría *hilemórfica* está tomando distancia de la metafísica de las “ideas” de Platón. En efecto, se ha afirmado en ella con toda claridad el *carácter inmanente de la “esencia” respecto de cada cosa singular y la imposibilidad de darse “más allá” o independientemente de ella a modo de un “en sí” “separado”*. Pero, por otra parte, a la hora de dar cuenta de esta singularidad, se la atribuirá a la causa “material”. “Calias y Sócrates”, se dirá, “son otro en cuanto a la materia, pero idénticos en cuanto a la forma (pues la forma es indivisible)” (*Metafísica* VII, 1034 a 6). Es decir, una misma y única forma (la humana) estaría operando y determinan-

do, por así decir, diferentes “porciones” de materia y esto explicaría que los hombres seamos al mismo tiempo diferentes en cuanto “individuos” e iguales en cuanto a la “esencia”. De este modo, la materia sería causa de individuación y diversidad y la “forma”, de universalidad y unidad. Ahora bien, como señalamos hace un instante, Aristóteles afirma enfáticamente la prioridad de este último principio respecto del primero y, “por esta misma razón”, agregará, “respecto del compuesto”. Estamos, así, ante una cierta *ambigüedad* u *oscilación*—conceder, por una parte, la *preeminencia* a la *realidad singular*, en cuanto lo único “realmente separado”, frente a la *esencia universal*, sólo “separable por el pensamiento”; pero devolvérsela, por otra, a esta última en cuanto “causa primera” de aquélla— lo cual habla de que, quizás, la pretendida superación del platonismo ha tenido lugar de modo insuficiente.

Ahora bien, la tesis de la “multiplicidad” de sentidos del “ser” de la que partimos da lugar a una nueva distinción ontológica. El “ser” en sentido “primero” o “anterior” es el *acto* o *actividad* (*enérgeia, entelécheia*). Esto se refiere a una realidad tan inmediata y primaria que resulta casi indefinible. Lo más adecuado para comprenderla será, entonces, recurrir a “casos particulares” buscando en ellos las “analogías”. Así, pues,

en la misma relación que el que construye está con el que tiene la capacidad de construir, lo está el despierto con el dormido; y el que ve con el que tiene los ojos cerrados pero que tiene vista; y lo separado de la materia con la materia, y el producto terminado con el material en bruto. El primer término de esta diferencia caracteriza a la actividad (*Metafísica IX*, 1048 a 35 y ss.).

¿Cómo describir, pues, el tipo de entidad que tiene, pongamos por caso, la “visión” u operación de “ver” en el preciso momento de su realización (es decir, luego y en comparación con ese momento en que no estaba teniendo lugar); o la “obra”, por ejemplo, esta casa, que constituye el resultado final de un proceso por el que los meros “materiales” inicialmente informes han ido adquiriendo esta precisa conformación que ahora se erige delante de nuestros ojos como producto acabado? Sencillamente como “darse” o “existir”, es decir, como realidad “efectiva”, como existencia “plena” y realizada de algo.

Pero ¿significa esto que cuando teníamos los ojos cerrados, el “ver” carecía de toda entidad; o que cuando sólo teníamos delante un montón de ladrillos y cemento la casa era una pura nada? Desde luego que no. Porque en el primer caso, aunque no haya aún “visión”, sí hay “vista”, es decir, capacidad de ver, aún no ejercida, pero de algún modo presente y *real* en el sujeto en cuestión (que aunque no esté viendo, *es vidente*). Del mismo modo, los materiales en bruto aún *no son* una casa, pero en ellos está, por así decir, “contenida” la casa como una de las configuraciones que los materiales *real* y objetivamente permiten. Aristóteles caracteriza este último modo de “ser” como *potencia* o *poder* (*dýnamis*), en el sentido metafísico de “poder-ser” lo que aún no se es de modo “actual” o “activo” (es decir, efectivo). De este modo, la “posibilidad” ha sido reconocida como mucho más que una mera nada y ha obtenido carta de ciudadanía en el ámbito de la “realidad” como uno de sus modos.

A su vez, tanto la “actualidad” como la “potencialidad” admiten diversos modos o grados. Aristóteles hablará, así, de una “potencia activa” y de una “potencia pasiva”. La primera reside en el “agente” y consiste en su aptitud para producir cambio (el constructor, de construir; el médico, de curar, etc.). La segunda, en cambio, se halla en el “paciente” y consiste en su capacidad de experimentar un cambio por influjo del “agente” (el enfermo, de ser curado, etc.). Como puede inferirse de aquí, la *materia* en cuanto sustrato metafísico determinable (y, más aún, carente de toda determinación) sería claramente potencialidad y, más aún, *potencialidad pura, además de última y radical*, en el sentido de condición de posibilidad de todas las demás (sólo aquello que está dotado de materia existe como “potencia” y posee, por tanto, la posibilidad de cambiar, mientras que lo inmaterial sería por principio inmutable).

En lo que respecta al acto también puede distinguirse lo que la tradición ha llamado “acto primero” del “acto segundo”. Éste último consiste simplemente en la “acción” (*práxis*), “operación” o “ejercicio” (para el del ojo, ver; para el médico, curar). Pero todas estas operaciones suponen un acto más hondo que les sirve de fundamento que las hace posibles (para que haya, por ejemplo, visión y capacidad de ver se requiere de la existencia de un órgano capacitado para tal función), que por eso mismo recibirá la designación de “primero”. Hace un momento señalábamos que la manifestación más cabal de la “potencia” era la “materia prima”; ahora nos encontramos con que el *acto*

por excelencia presente en una cosa es aquel al que ésta debe en última instancia su realidad propia (lo que aquí significa su condición de tal o cual cosa, su ser esto o aquello, animal o piedra, hombre o dios), es decir, la *forma* o *esencia*.

Con esto cree Aristóteles haber atacado y refutado de modo concluyente otra de las concepciones centrales del eleatismo: su intransigente negación del “cambio”. Ésta se asentaba sobre la tesis (para nuestro autor, acertada) de que es imposible que se dé una procedencia del “ser” a partir del “no-ser”. La dificultad que surge de esta afirmación queda resuelta una vez que admitimos que “ser” o “ente” no se identifica con “actualidad”, sino que también puede darse como “potencialidad”. Desde luego que resulta inaceptable que el “ser” en acto proceda del “no-ser” en acto. Pero acabamos de percatarnos de que este “no-ser” en acto no es de ningún modo puro y simple “no-ser”, sino que está preñado de posibilidad. Y sería este “ser” en potencia la fuente de la que parte el cambio: “todo cambia a partir de un ente en potencia a un ente en actividad [...] todo se produce a partir del ente, por supuesto del que es en potencia, y del no-ente en actividad” (*Metafísica* XII, 1069 b 15 y 20). De este modo se ha conseguido respetar la exigencia “racional” planteada por Parménides de no interrumpir la continuidad del “ser”, haciendo, a la vez, justicia al dato de la “experiencia” sensible.

Ahora bien, ¿en qué consistiría, según lo dicho, el *cambio* (o *movimiento*, que para Aristóteles es un término casi sinónimo)? Será entendido, pues, como “la actividad de lo que está en potencia en cuanto tal” (*Metafísica* XI, 1065 b 15) o como “acto incompleto” (*Física* 257 b 5), es decir, como el proceso de progresiva actualización de lo que al comienzo se hallaba sólo en potencia, en la medida en que dicha actualización aún no haya llegado a su “fin”, esto es, se haya realizado plenamente (cuando esto suceda el cambio cesará). Mientras alguien, por ejemplo, “cursa” una carrera universitaria, se encuentra en pleno cambio. Cuando obtiene su título de grado, el sujeto ha alcanzado una nueva “perfección” actual y dicho cambio finaliza.

Pero ¿existir en potencia es condición “necesaria” y también “suficiente” para que el cambio se produzca? De ningún modo, ya que “todo lo que se mueve es movido por algo” (*Metafísica* XII, 1073 a 25). Es decir, para que se produzca el movimiento se requiere de una “causa” de carácter “activo” (es decir, de un “agente”), que haga que

lo que existía en “potencia” adquiera “actualidad”. Así, por ejemplo, el médico estará en condiciones de curar en cuanto conoce realmente en qué consiste la salud y los medios necesarios para su restablecimiento y se encuentra, además, en ejercicio de este saber. Pero evidentemente esta realidad que es causa de movimiento, a su vez, se mueve (es decir, ella misma experimenta en sí una serie de cambios), lo cual no sería posible sin la acción de otro “motor” y así sucesivamente. La larga “serie” de “motores” y “móviles” así resultante, dirá Aristóteles, no podrá ser infinita (no podrá desplazarse indefinidamente, digamos, hacia atrás), porque en ese caso todos los cambios de cuya constatación inmediata partimos quedarían sin causa, es decir, simplemente no hubieran podido darse. Por tanto, “tiene que haber algo que mueva sin ser movido” (*Metafísica* XII, 1072 a 25), es decir, un inicio absoluto de la serie, un *primer motor* que, siendo la causa última de todos los cambios, sin embargo, él mismo sea *inmóvil* (en caso contrario, no sería justamente el “primero”, sino que remitiría a otro anterior).

Hemos arribado, así, a una *ousía suprema*, que Aristóteles identifica sin dificultad con *lo divino* por excelencia, y lo hemos hecho a partir de los “principios” descubiertos por aquella “ciencia” referida a los *atributos y constitución del ente en general*. De este modo, la *ontología* ha dado paso a la *teología* (o “filosofía primera”), la otra pieza esencial de lo que Andrónico denominó *metafísica*. La pregunta será, ahora, ¿en qué consiste esta “*ousía divina*”, cuya existencia acaba de ser demostrada? En primer lugar, existe como *actividad pura y perfecta* (de modo tal que no admite en su constitución “potencia” alguna porque en tal caso sería cambiante) y es, por esto mismo, *inmaterial* (como vimos, la materia es potencia), *eterna* (sustraída absolutamente al cambio y al “tiempo” que es su “medida”), y *necesaria* (es imposible que sea de otra manera que como es). Por otra parte, agregará el Estagirita, “su género de vida es semejante al mejor que nos es dado gozar un breve lapso de tiempo” (*Metafísica* XII, 1072 b 14) y con esto no se refiere sino a la actividad cognoscitiva e intelectual. De este modo, entiende a la *ousía divina* como una “inteligencia” pura, plenamente activa, que, además, en cuanto realidad “perfecta”, sólo puede conocer un objeto adecuado y proporcionado a ella, es decir, también “perfecto”. Por tanto, concluye, “si es lo más perfecto, se entiende a sí misma y su intelección es *intelección de la intelección*” (*Metafísica* XII, 1074 b 34), puro “pensamiento” que piensa eternamente su

propia actividad de pensar y, en esta misma medida, desconoce toda realidad distinta de ella.

2) El *conocer* y sus “modos”

La cuestión del conocimiento, tal como Aristóteles la aborda, conjuga dos aspectos: uno al que podríamos llamar *psicológico*, que tiene que ver con las *facultades* y “*funciones*” del “*alma*” que hacen posible el conocimiento en general y otro propiamente *epistemológico* (e, incluso, *metodológico*) referido a las *condiciones* y *modalidades* del conocimiento “verdadero” en sentido estricto.

Comenzaremos, entonces, por la pregunta ¿cómo se conoce?, es decir, ¿de qué modo tiene lugar todo proceso cognoscitivo, desde las opiniones de la experiencia cotidiana más inmediata hasta las compleja y ricamente elaboradas teorías científicas? Para Aristóteles la *operación cognoscitiva* más “básica” –y esto quiere decir, la más primitiva, pero, al mismo tiempo, la que justamente sirve de “base” sin la cual no podrían darse todas las demás– pertenece a lo que en general podríamos llamar *sentido* (*aisthesis*) o facultad sensorial y es la *sensación* o *percepción*. Es de este modo como tiene lugar nuestro primer encuentro con las “cosas”, sin que haya otro previo o más originario (rechazo enfático de la tesis platónica de que “conocer es recordar”). Esto sucede cuando las propiedades sensibles de las cosas se presentan ante los sentidos (la vista, el oído, el tacto, el gusto, el olfato) de modo “actual”. Esto es “causa” de que la facultad sensorial salga de su estado de previa “potencialidad” y entre en “actividad”, la cual consiste en “recibir la forma sensible sin la materia”. Es decir, se produce aquí una cierta incorporación o “recepción” del ser de las cosas pero que, por así decir, ha comenzado por dejar fuera ya su materialidad concreta (de modo que no es lo mismo ver el agua que arrojarle agua en los ojos). Esta captación de las determinaciones o atributos perceptibles de los objetos tiene lugar de modo especializado, ya que cada sentido se ocupa de las que les son “propias” o privativas (es decir, que no pueden ser captadas por otro). Así, el objeto de la vista es el color; el del oído, los sonidos; el del gusto, el sabor, etc. Como primera expresión clara de su fuerte “realismo” gnoseológico, afirmará Aristóteles que “esta percepción de lo propio es siempre verdadera o bien solamente es capaz de error en el más mínimo grado” (*De anima* III, 3,

428 b 18), es decir, refleja siempre fielmente cómo es la realidad en sí misma.

Pero hay también propiedades accesibles a más de un sentido (como el movimiento, la figura, etc.). Estos “sensibles comunes” son captados directamente por una facultad diferente (también, desde luego, de carácter sensorial), a la que se denomina *sentido común*. Ésta tendrá también a su cargo la “síntesis” de las múltiples percepciones especializadas referidas a un mismo objeto. Ahora bien, la “sensación”, en cuanto captación directa e inmediata de un objeto actualmente presente, da lugar a otra operación más compleja y perfecta que es aquella que hace posible la “persistencia de las sensaciones” una vez que han dejado de producirse. Se trataría, pues, de la retención de éstas bajo forma de “imágenes” susceptibles de una posterior recuperación y reproducción. La facultad que lleva a cabo esta constitución y presentación de “imágenes” (que pueden ser reflejo directo de las percepciones o resultado de su combinación por parte del sujeto) recibirá precisamente el nombre de “imaginación”.

Tanto las sensaciones como las imágenes que las reflejan son particulares. Sin embargo, el hombre a diferencia del resto de los animales posee la capacidad de captar lo que hay de “uno” en medio de lo múltiple y de “idéntico” en medio de lo diverso (Cf. *Analíticos Segundos* 100 a 5). Esta operación ha sido llamada tradicionalmente *abstracción* (*aphairesis*) y consiste en la “separación” por parte del intelecto (más precisamente del denominado “intelecto agente” o “activo”) de la “esencia” universal entrañada en las cosas singulares. Aristóteles compara este proceso con la “luz”: así como ésta hace visibles los colores, de modo análogo la actividad de la mente hace que se presente de modo “actual” la “forma inteligible” contenida en las representaciones sensibles sólo “en potencia” (Cf. *De anima* III, 5, 430 a 15). Lo “inteligible” así patentizado, a su vez, “actualiza” la otra parte de la facultad racional, llamada “intelecto paciente” o “pasivo”, de carácter precisamente receptivo y “potencial”, que Aristóteles compara con “una tablilla sin nada escrito” (*De anima* 430 a 1).

De lo dicho surge otra diferencia central respecto de la gnoseología platónica: para el Estagirita el dato sensible, lejos de tener sólo carácter de “recordatorio” o “peldaño” (que puede ser sencillamente abandonado una vez se ha ascendido a través de él), es condición permanente de toda actividad intelectual: “el alma jamás piensa sin una imagen [...] El intelecto piensa las formas en imágenes” (*De anima*

III, 7, 431 a 15 y 431 b 1). Esta captación simple (si bien, como se ve, de ningún modo inmediata) de la “esencia” es “siempre verdadera” (tesis ciertamente problemática que no podemos aquí analizar en detalle); no así aquella operación mental internamente compuesta que tiene lugar en el enunciado o “juicio” por el que afirmamos o negamos algo de algo, un predicado de un sujeto. Aquí aparece la posibilidad de la “verdad” y de la “falsedad”. De este modo, “está en la verdad el que piensa que lo dividido está dividido, o que lo unido está unido, mientras que yerra quien piensa de manera contraria al estado en que se encuentran las cosas” (*Metafísica IX*, 1051 b 3). La verdad consistiría, así, en una relación de *concordancia o correspondencia entre lo que la mente enuncia y lo que la realidad misma es*.

Ahora que hemos aclarado el “criterio” general de la verdad, podemos pasar a considerar cuáles serían sus posibles “modos”. Aristóteles proporciona varias *clasificaciones* acerca del conocimiento, pero éstas no poseen jamás un carácter rígido, cerrado ni exhaustivo. Por el contrario, admiten, como veremos, modalidades cognoscitivas que no pueden ser negadas o desconocidas, pero tampoco estrictamente incluidas dentro de las categorías previstas por el modelo. La primera distinción importante tiene en cuenta el grado de perfección del conocimiento y es la que existe entre *ciencia (epistème)* y *opinión (dóxa)*.

De la primera dice Aristóteles: “creemos que tenemos ciencia de cada cosa cuando creemos conocer la causa por la que la cosa es [...] no pudiendo ser de otro modo” (*Analíticos Segundos* 71 b 9). Es decir, la “ciencia” es, en primer lugar, un abordaje tal de las cosas (esta piedra que cae, este árbol que da frutos, etc.) que busca la *causa* explicativa de que éstas sean las que son y cómo son. Así, dirá nuestro autor, llegamos a conocer su *necesidad*, es decir, el hecho de que “siempre” (o, al menos, “la mayoría de las veces”) se comportarán de esa manera no pudiendo hacerlo de otra (en nuestro ejemplo, una vez que hemos descubierto que es inherente a la “vida vegetativa” la función de la “reproducción” y que los “frutos” realizan dicha función, comprendemos el “por qué” de este hecho, al tiempo que podemos establecer que no podría no darse). Ahora bien, “lo que se da en todos los casos”, perteneciendo “por sí” (es decir, esencialmente) a cada uno de ellos es lo que se denomina justamente *universal*.

Pero falta aún aclarar el *estatuto y método* de dicho conocimiento. Éste será, pues, *cierto*, es decir, “verdadero” e incontrovertible en

virtud de su *estructura “demostrativa”*. Esto quiere decir que el hecho que se quiere explicar científicamente (por ejemplo, que “Juan golpeó a Pedro”) debe poder ser mostrado como “conclusión” lógicamente necesaria de una serie de premisas “verdaderas, inmediatas, más conocidas, anteriores y causales” (*Analíticos Segundos* 71 b 21). Éstas deberán poseer carácter de “principios”, es decir, de verdades primeras que no se asienten, a su vez, en otras anteriores y más originarias, porque en ese caso se produciría un *regressum ad infinitum* y el conocimiento quedaría sin fundamento. El gran problema que se plantea con esto es cómo llegar a captar dichos principios universales y a asegurarse de su “verdad”. Hay ciencias (es el caso de aquellas referidas a objetos ideales, como la matemática) en las que puede invocarse cierta “intuición” evidente. Pero el problema persiste si se trata de ciencias que se ocupan de objetos empíricos. La respuesta de Aristóteles al respecto es categórica: “aprendemos por inducción (*epagogé*)” (*Analíticos Segundos* 81 a 40), es decir, a través de aquel procedimiento intelectual que consiste en identificar lo “universal” a partir de la observación de los casos singulares (quizás podamos tomar este nuevo concepto de “inducción” ni más ni menos que como otro nombre o como la realización efectiva —y, en ocasiones, metódica— de lo que más arriba habíamos llamado “abstracción”). Y como expresión del fuerte talante empírico de su pensar, agregará Aristóteles que tampoco las disciplinas puramente formales a las que hacíamos referencia hace un momento, serían posibles sin la experiencia de objetos particulares, ya que éstos constituyen el único ámbito en el que las propiedades puramente abstractas o ideales realmente se dan y a partir del cual pueden ser captadas (tales como el número, la figura geométrica, etc.). Como se ve, para nuestro autor la actividad cognoscitiva humana en general y la científica en particular se asienta íntegramente en la experiencia sensible, aunque, desde luego, no se agota en absoluto en ella.

La “opinión”, por su parte, se define por contraste con lo anterior. Se trata, pues, de una forma de conocimiento que versa, en primer lugar, acerca de aquello que no puede ser en absoluto objeto de “ciencia”; es decir, aquello que no es “esencial” y “necesario”, sino que puede comportarse de otro modo de como lo hace. A este género pertenecen justamente todas nuestras aserciones acerca de lo que más arriba hemos llamado “accidentes” (“el hombre está *sentado*”, “la pastilla es *roja*”). Por esta razón, la opinión puede ser tanto verdadera como falsa, o en ocasiones verdadera y en ocasiones falsa. Sin embar-

go, puede haber también opinión acerca de propiedades esenciales de las cosas aunque sin llegar a captarlas cabalmente como tal, es decir, sin llegar a conocer de modo “cierto” la “causa” por la que lo conocido es como es, no pudiendo ser de otra manera. Así, por ejemplo, puedo saber que “la pastilla *disminuye el dolor*”, con lo cual señalo una propiedad de otro orden que toca ya a lo esencial. Con todo, no alcanzo propiamente a conocerlo, porque sólo estoy en condiciones de afirmar “que” sucede esto o aquello, y no “por qué”, debiendo, además, suceder necesariamente y en todos los casos.

Ahora bien, Aristóteles señala también una forma de conocimiento que no puede ser encuadrada ni en la categoría de ciencia ni en la de opinión, pero que, al mismo tiempo, mantiene una relación curiosamente estrecha con ambas. Se trata, pues, de la llamada *dialéctica*. Ésta consiste en “razonar” o “discurrir” a partir de “opiniones plausibles” (*éndoxxa*), entendiendo por tales “las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados” (*Tópicos* 100 b 20). Es decir, por un lado, no estamos ante meras “opiniones”, sino ante unas que gozan de un respaldo especial que las hace precisamente “plausibles”; pero esto, por otro, está lejos de volverlas “verdaderas” y, menos aún, de modo “necesario”. Con todo, dirá Aristóteles, la discusión racional y “examen” crítico de premisas semejantes puede proporcionar una valiosa vía de acceso y justificación de los “principios” científicos, justamente en la medida que éstos (en cuanto enunciados “primeros” e “indemostrables”) lo permiten (Cf. *Tópicos* 101 a 36).

Pasemos ahora a la clasificación de las ciencias. La misma responde a un doble criterio: el tipo de *objeto* que cada ciencia aborda y el *fin* que persigue. En cuanto al primer aspecto, hay que distinguir dos clases: 1) aquellos que tienen en sí mismos el “principio” (fundamento) de su ser, es decir, que existen independientemente de la actividad humana (por ejemplo, la *ousías* naturales como los animales o, incluso, los hombres) y 2) aquellos cuyo “principio” reside en un “agente” racional que es causa de su existencia. Éstos, a su vez, pueden ser de dos tipos: a) la “acción” o actividad “práctica”, que surge de la “elección” libre del sujeto y no da lugar a un objeto externo a él (sería el caso, por ejemplo, de la acción moral); b) las “obras” externas al propio sujeto, originadas en la actividad “productiva” (*poíesis*). De este modo, quedan delimitados tres ámbitos de conocimiento: 1) el

teórico (de *theoreín*, puro mirar, considerar) al que pertenecen la *matemática*, la *física* (en el sentido amplio de ciencia acerca de la *physis*, de la totalidad de la realidad “natural”, corpórea y cambiante) y la *metafísica*; 2) el *práctico*, integrado por lo que Aristóteles llama “filosofía de las cosas o los asuntos humanos”, que incluiría, a su vez, a la *política* y a la *ética*, disciplinas que se ocupan de definir el “fin” o “bien” de la vida humana (identificado con la “felicidad”) tanto en su aspecto individual como social o colectivo; y 3) el *productivo* o *técnico*. Estas tres grandes formas de conocimiento, además de diferenciarse por su objeto, también lo hacen por su “fin”. En efecto, el de las ciencias teóricas no es otro que el conocimiento o la verdad por sí mismos y no en vistas de su utilización; el de las “prácticas”, la acción “buena” u “óptima” (*eupraxía*) y el de las “productivas”, la “obra” bien hecha.

Entre las ciencias teóricas y las prácticas, además de las diferencias señaladas (y justamente sobre la base de ellas, sobre todo la de objeto!), existen también unas en lo que respecta a su estatuto epistémico, es decir, al *grado o tipo de validez* al que unas y otras pueden aspirar. Las ciencias teóricas poseen lo que Aristóteles llama *akribeia* (exactitud, rigor). Las prácticas, en cambio, (¡y sin que esto vaya en absoluto en desmedro de su científicidad!) no cumplirían este requisito, debido, sobre todo, a que los principios normativos o valorativos destinados a ponderar las acciones humanas son, de hecho, múltiples y variables de un contexto a otro (de un hombre a otro, de una cultura a otra, etc.). Con esto, no se ve invalidada, pero sí seriamente dificultada la tarea de establecer criterios prácticos objetivos y de alcance universal. Por ello, “todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con rigurosa precisión (*akribeia*) [...] En lo referido a las acciones y a lo conveniente no hay nada establecido” con certeza firme e inamovible; por tanto, deberemos “hablar sólo de lo que ocurre por lo general”.

Pero el hecho de que las acciones pertenecen por naturaleza al orden de lo máximamente “singular” (son realizadas por sujetos singulares y concretos y que actúan en circunstancias singulares y concretas) obliga a Aristóteles a introducir una nueva modalidad de conocimiento “verdadero” (pero, curiosamente, distinto tanto de la “ciencia” como de la “opinión”), a la que llama *phrónesis* (sensatez, *prudentia*) y define como la “disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (*Ética a Nicóma-*

co VI, 1140 b 4). Se trata, pues, de una modalidad *sui generis*, tan inclasificable como vitalmente indispensable, que lleva a cabo la necesaria, ardua y siempre problemática “mediación” o “articulación” entre la esfera de los principios (esclarecidos, por ejemplo, por ciencias como la ética) y la de la acción individual.

3) El hombre

Ya la filosofía anterior (sobre todo Sócrates y Platón) había entendido al hombre como una realidad internamente “dual” o “compuesta” en la que confluyen dos instancias ontológicamente diferentes (una corpórea y otra incorpórea), denominadas *cuerpo (sôma)* y *alma (psyché)*. Aristóteles retomará esta distinción, pero pensará sus términos y las relaciones recíprocas entre los mismos valiéndose de los recursos teóricos de su novedosa ontología. Ella establecía, como vimos, que toda *ousía* corpórea estaba compuesta de “materia” y “forma”. A partir aquí, el “alma” será entendida, pues, como la “forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia” (*De anima* II, 1, 412 a 20), es decir, como el principio configurador “actual” o “activo” que estructura a la materia (de carácter siempre “potencial” o “pasivo”) haciendo de ella un cuerpo viviente y humano.

La relación entre ambos será, por tanto, ni más ni menos que la postulada por la teoría hilemórfica: ninguno de ellos gozará de existencia “separada” o “en sí”, sino que lo único capaz de existir de este modo será el “compuesto” por ellos constituido, es decir, el “individuo”. Así, “aunque el alma no es, en ningún sentido, un cuerpo, no puede existir sin el cuerpo”, ya que “la actualidad [o forma] de cada cosa está naturalmente inherente en su potencialidad, es decir, en su propia materia” (*De anima* II, 2, 414 a 19 y ss.). El alma es siempre alma de un cuerpo al que constituye y éste, a su vez, sólo es tal en virtud de su alma. Por ello, “no es más necesario preguntar si el alma y el cuerpo son uno que preguntar si la cera y la impresión que se marca en ella son una cosa, o bien, en general, que preguntar si la materia de cada cosa es lo mismo que aquello de quien ella es la materia” (*De anima* II, 1, 412 b 6). En este sentido, en la Escolástica se ha hablado de *unidad sustancial* de alma y cuerpo. Esto significa que uno y otro no son en absoluto “sustancias”, sino sólo “causas” o “principios” intrínsecos que, de modo siempre solidario, co-constituyen lo único que posee estatuto sustancial que es el hombre singular.

Aristóteles distinguirá tres tipos de alma que, en orden creciente de perfección, son: el *alma vegetativa*, el *alma sensitiva* y el *alma intelectiva o racional*. La primera representa el nivel más bajo y primitivo de actividad “psíquica” o “anímica” que es la mera *vida* (tomada en su sentido puramente biológico) y la hallamos ya en los vegetales. Sus “operaciones” o “funciones” esenciales son: la *nutrición*, el *crecimiento* y la *reproducción*. La segunda forma de alma aparece ya en los animales y hace posible, en primer lugar, la *sensación*. Y, agrega Aristóteles, “donde hay sensación, también habrá placer y dolor [...] y *apetito (epithymía)*, que es deseo (*órexís*) de lo agradable”. Surge, así, la primera forma de “deseo” que es aquel que tiende a procurarse objetos placenteros y evitar los displacientes. Pero pueden aparecer, como una segunda forma, los *impulsos de carácter agresivo o irascible (thymós)*, no orientados a lo agradable, sino a lo que tradicionalmente se ha llamado “arduo”. En los animales superiores se da, además de las anteriores, también la función de la *locomoción*.

Fue necesario realizar este recorrido ascendente porque Aristóteles entiende la relación entre las distintas clases de “alma” como una especie de “serie” escalonada (*De Anima* II, 3, 414 b 33) en la que los niveles inferiores proporcionan la base sin la cual no pueden darse los superiores, los cuales, a su vez, suponen y contienen en sí a los inferiores. De este modo, las funciones “vegetativas” son precondition indispensable de las “sensitivas”, las cuales lo son, a su vez, de las “intelectivas”. En estas últimas, en cuanto forma más elevada de la vida, se encuentran asumidos íntegramente y de modo nuevo (a partir de su carácter “específico”) todos los grados que las precedieron. Dicho carácter tiene que ver con el modo propio y distintivo de los hombres de captación de la realidad. A éste, como ya hemos adelantado, Aristóteles lo ha llamado *noûs* o *lógos*, es decir, *intelecto o razón*. Se torna, así, perfectamente comprensible su célebre definición de hombre como *animal que tiene lógos*. Se trata, pues, por un lado, de una realidad cuyo “género” es proporcionado por la condición “animal” (que incluye en sí todas las facultades propias de la vida vegetativa y sensitiva). Pero este “sustrato” es informado por la determinación “específica” de la racionalidad. Ésta posee, a su vez, dos “partes”: la *teórica o científica*, cuya operación consiste en “conocer” o “contemplar” (*theorein*) la realidad dada independiente del sujeto (y que responde, para Aristóteles, a principios “eternos” y “necesarios”); y la *práctica o logística*, que conoce sólo aquellas realidades “contingentes” que de-

penden para ser de su realización por parte de los hombres; es decir, las acciones.

Y esta nueva facultad de conocimiento hace posible en el hombre una forma propia y nueva de “deseo” (*órexis*). Su radical diferencia respecto de los anteriores, se demuestra fácilmente por la posibilidad de entrar en “conflicto” con ellos. Así, un hombre puede sentir hambre y tener a su disposición un objeto capaz de saciarlo y aún así no comer. ¿Cómo explicar, pues, una acción semejante? Responde Aristóteles:

La mente ordena resistir mirando al futuro, mientras el apetito sólo mira al presente y lo que resulta inmediatamente agradable se le aparece como agradable y bueno de modo absoluto, porque el apetito no puede mirar el futuro (*De anima* III, 10, b 7).

Es decir, la facultad racional ha traído consigo, junto con su capacidad de representar el “tiempo”, la posibilidad de comprender a lo inmediatamente agradable como mediatamente inconveniente. Al trascenderse, de este modo, “lo inmediato” surge un nuevo objeto de deseo, al que Aristóteles llama *el bien o lo bueno (tó agathón)* (sin que este término tenga por el momento ninguna connotación valorativa de carácter positivo, ya que podrá tratarse tanto de un “bien real” o de un “bien aparente”) y que será intencionado por la *voluntad (boulesis)*.

Esta nueva facultad no sería, en sentido estricto, la que “decide” la “acción”, sino tan sólo, la que propone y apunta a un “fin” o “bien” respecto del cual la “acción” concreta no sería sino un “medio”. Sería, pues, la “razón práctica” la que, tras “deliberar” sobre la vía más apropiada para alcanzar el “fin” fijado por el deseo, lleva a cabo la “elección” (*proairesis*), es decir, resuelve obrar de determinada manera. La parte de la razón práctica que cumple este rol será llamada “lo directivo” o “conductor” (*tò hegoumenon*).

Cuando Aristóteles define al hombre como “animal que tiene *lógos*” suele entender también este último término en el sentido de *palabra o lenguaje*:

El hombre es un *animal que tiene palabra (lógos)*. La voz (*foné*) es signo del dolor y del placer y por eso la tienen también los demás animales [...]; pero la palabra (*lógos*) es pa-

ra manifestar lo conveniente y lo nocivo, lo justo y lo injusto; y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal (*Política* 1253 a 9 y ss.).

Como se ve, la “palabra” se diferencia de la mera “voz” (como el ladrido de un perro) en que, si bien posee un componente “fonético”, éste es portador de un contenido significativo, es decir, es expresión de una “noción” o “concepto” (por ejemplo, qué se entiende por “justo” o “injusto”, “bueno”, “malo”, etc.) de alcance universal. De este modo, el lenguaje humano se funda en la racionalidad, la cual, a su vez, por su naturaleza misma, se comunica en el lenguaje.

Pero esta cita de la *Política* que acabamos de comentar, aparece, en realidad, en ese contexto, como argumento en favor de otra tesis, aquélla según la cual “el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un *zoon politikón*” (*Política* 1253 a 7). Uno podría verse tentado a traducir esta expresión sencillamente como *animal político*. Tuve alguna reserva en hacerlo (y opté por comenzar citando los propios términos griegos), sobre todo en atención a que nuestra idea de lo “político” es seguramente mucho más estrecha que la de un griego y que la que Aristóteles tenía en mente al realizar esta afirmación. Por eso, quizás sea más conveniente entenderla como *animal social* e, incluso, de modo aún más literal, como *animal de pólis*.

Esto significa que el hombre se halla “por naturaleza” (*phýsei*), es decir, por su estructura ontológica misma (y no por algún tipo de decisión individual o histórica) abierto y referido a los demás hombres, “está hecho naturalmente para la convivencia (*syzên*)” (*Ética a Nicómaco* IX, 1169 b 19) y “tiende” constitutivamente a ella también en aquellos casos en que no lo mueve la “utilidad” o provecho como la necesidad de auxilio por parte de los otros (Cf. *Política* 1278 b 21). Por ello, la inclinación de ciertos sujetos a una vida autosuficiente y aislada será vista por Aristóteles como un déficit y de ninguna manera como expresión de perfección, porque “el insocial (*ápolis*) por naturaleza o es mal hombre o más que hombre” (*Política* 1253 a 2).

Esta tendencia natural e intrínseca de los hombres los lleva, pues, a formar “comunidades” concretas más o menos organizadas, más amplias y diferentes a la esfera familiar, que es lo que, en general, podríamos llamar *pólis*. La objeción sería (y Aristóteles se adelanta a ella) que quizás también ciertas especies animales (los llamados “gre-

garios”, las abejas, las hormigas, etc.) parecerían capaces de vivir en *pólis*, las cuales hasta poseerían un orden interno bastante complejo de acuerdo a rango, jerarquía, función, etc. Sin embargo, la diferencia esencial residiría en que el fundamento que permite este tipo de agrupaciones animales no supera el nivel meramente biológico. En el caso de los hombres, en cambio, la convivencia es posibilitada por su capacidad de descubrir criterios universalmente válidos (es decir, vinculantes para todos) acerca de lo “bueno” y lo “malo”, lo “justo” y lo “injusto”, etc. Es decir, la vida “social” posee siempre algún tipo de articulación de índole “racional”. Y nos encontramos, así, con la íntima conexión que liga esta última caracterización del hombre con las anteriores.

Como cierre de este rápido recorrido por la antropología aristotélica, volvamos por un momento al lugar donde lo iniciamos, la composición interna de cuerpo y alma, y hagamos una breve mención acerca del difícil problema de su posible *inmortalidad*. Allí veíamos de qué modo la adopción de la teoría hilemórfica para pensar el estatuto y relación de ambas instancias llevaba a Aristóteles a afirmar de modo inequívoco que “el alma no puede existir sin el cuerpo”. Sin embargo, esto no obsta para que, al mismo tiempo, sostenga una tesis difícilmente compatible con ésta:

Ha de examinarse si subsiste algo posterior al compuesto. En algunos seres nada lo impide; por ejemplo, el alma es uno de ellos, no toda el alma sino el intelecto, pues quizás le sea imposible subsistir a toda el alma (*Metafísica* XII, 1070 a 24).

Se afirma con esto que, aunque, en principio, en el caso de las *ousías* naturales su forma no resulta “separable” de modo real del todo concreto del que es forma, con todo, en el caso del alma humana esto resultaría posible, en la medida que se da en ella al menos una facultad que no necesitaría de un órgano corpóreo para realizar su actividad propia. Dicha facultad no podrá ser evidentemente ninguna de las pertenecientes al orden sensorial y ni siquiera el llamado “intelecto pasivo” o “pasivo”, sino sólo el “agente” (Cf. *De anima* III, 5). Reaparece, quizás, de este modo, un resabio de la creencia platónica en la inmortalidad del alma, cuya justificación a partir de los principios de la nueva ontología resulta más que problemática.

Así como hasta el momento hemos llevado a cabo una consideración de tipo “descriptivo” acerca de *qué es el hombre* (es decir, acerca de su “esencia”), pasemos ahora a una a la que podríamos calificar de “valorativa” e, incluso, de “prescriptiva”, que intentará establecer *en qué consiste un “buen” hombre* a diferencia del que no lo es; es decir, *cómo debe vivir el hombre* para acceder a su supremo “bien” que es la “felicidad”. Y ésta consistirá ni más ni menos que en realizar “bien” (es decir, de modo “correcto” y “óptimo”) aquello que todos realizamos de modo “natural” por el solo hecho de ser hombres (conocer, deliberar, desear, actuar, etc.). Lo que regula y da “excelencia” a estas actividades son las llamadas *virtudes (areté)*. Éstas son, en primer lugar, “hábitos” (*héxis*), esto es, estados o condiciones adquiridas por el sujeto que, de modo más o menos estable o permanente lo capacitan o disponen a actuar de determinada manera y no de otra. Pero evidentemente no todo hábito es virtuoso, ya que los hay tanto “loables” como “censurables” y la virtud sólo podrá referirse a los primeros. Pero esta primera noción de virtud como *hábito loable* requiere aún de justificación porque ¿cuál será el criterio a partir del cual los juzgamos dignos de elogio? Para nuestro autor el fundamento objetivo para tal apreciación consiste en que se trata de *hábitos que “perfeccionan” a aquel que los posee* (cfr. *Ética a Nicómaco* II, 1106 a 13); es decir, que contribuyen al desarrollo de alguna de sus dimensiones constitutivas, haciéndolo, en esa medida, un mejor hombre. De este modo, si *vida feliz* era lo mismo que *vida buena*, ésta a su vez no podrá significar sino *vida virtuosa*. Y, más aún, si el rasgo que define al hombre como tal es la “razón”, las tres fórmulas anteriores equivaldrán, a su vez, a *vida conforme a la recta razón* (*Ética a Nicómaco* II, 1103 a 31).

Ahora bien, atendiendo al aspecto o tipo de actividad que sea perfeccionado, se van a distinguir dos clases de virtudes: las *éticas o morales* y las *dianoéticas o intelectuales*. Las primeras deben su denominación a que se adquieren a través de la ejecución repetida de actos, es decir, por “costumbre” (*éthos*, con épsilon o “e” breve) y, además, a que operan sobre nuestro “temperamento” o “carácter” (*éthos* con eta o “e” larga), es decir, sobre el cúmulo de deseos, tendencias, afectos, impulsos, etc. que brotan de nuestra constitución psicológica y compartimos, en general, con los animales. Estas virtudes tendrían, así, por objeto regular tanto nuestro comportamiento respecto de esta dimensión “irracional” (*álogon*) de nuestra naturaleza —las llamadas

pasiones— como nuestras *acciones* libres, en general. Aristóteles dirá que toda virtud ética es un “hábito electivo que consiste en un término medio en relación a nosotros determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente” (*Ética a Nicómaco* II, 1106 b 35).

La noción de “hábito” ya fue aclarada. La segunda parte de esta definición nos dice que el tipo de “hábito” de que aquí se trata consiste en una especie de *preferencia* más o menos arraigada y estable que hace que nuestras “elecciones”, tengan lugar de modo constante en una cierta dirección (la de lo “correcto” o “bueno”) y no en otra. El tercer concepto caracteriza la estructura interna de este tipo de virtud. La acción óptima y “virtuosa” se encontrará en el punto medio entre dos extremos (¡ambos “viciosos”!), uno por “exceso” y otro por “defecto”. Para valernos de un ejemplo sencillo, respecto del deseo y de la acción de comer, lo correcto será hacerlo en la medida adecuada y en ese caso, dirá Aristóteles, estaremos actuando con “moderación”. Pero dicha medida estará situada justamente entre comer más y menos de lo apropiado. Ahora bien, ¿en qué consistiría esta medida adecuada que evita tanto el exceso como el defecto? Este “término medio” debe ser determinado “en relación a [cada uno de] nosotros”. Esto no significa que quede sencillamente librado al “parecer” o a la “opinión” de cada uno. Por el contrario, posee carácter “objetivo” sólo que, a la vez, parece desplazarse de un individuo a otro, manteniendo como medida constante tan sólo lo que él llama una “proporción geométrica”. Como ilustración de esto se hace allí referencia a un famoso atleta del siglo VI a. C., Milón, que comía una ración diaria de 8 kg. de carne, otros tantos de pan y casi 10 litros de vino. Fácilmente consideraríamos esto como un exceso. Sin embargo, deberemos tener en cuenta el intenso desgaste de energía que implica el tipo de actividad que desarrollaba este sujeto, al igual que, por ejemplo, su complejión física. Es, pues, “en relación a” este tipo de factores de orden “individual” (que tienen que ver con la peculiar *constitución psico-fisiológica del sujeto* en cuestión, al igual que con su ocupación o modo de vida) que debe fijarse el término medio. La facultad encargada de hacerlo es la “razón práctica” cuya virtud propia es, como veremos enseguida, la *phronesis* o *prudentia*.

Aristóteles propone un amplio e interesante programa de “virtudes éticas”, que cubren los distintos ámbitos de la *praxis* humana, de las cuales sólo mencionaré algunas. Ya nos referimos a la *moderación*

que regula la relación con los placeres del gusto (comer y beber) y con los del tacto “de ciertas partes del cuerpo” (placer sexual). Los dos extremos en referencia a lo cuales la moderación estaría en el medio serían el “desenfreno” o “intemperancia” y la “insensibilidad”. El *valor* o *valentia* tiene que ver con las pasiones del miedo y de la osadía y consiste en comportarse del modo “debido” ante los objetos “temibles” o “males” y, sobre todo, ante el más extremo de ellos, la muerte, en especial, en aquella circunstancia en que la exposición a ésta es mayor, más legítima y más loable, la guerra. Sus extremos viciosos serían la “temeridad” y “cobardía”. La *generosidad*, por su parte, regula las acciones de dar o recibir todo “aquello cuyo valor se mide en dinero”. El hombre generoso será el dé “a quienes debe, cuanto y cuando debe”, y se sitúa entre los extremos de la “prodigalidad” y la “avaricia”. También merece especial mención la *mansedumbre*, que debe ordenar nuestro modo de comportarnos en relación a la pasión de la “ira”. El “manso” no es, en absoluto, aquel que no se irrita jamás, sino aquel que lo hace “como, con quienes, por los motivos y en el momento” que corresponde y se encuentra en el término medio entre el “iracundo” y el incapaz de ira.

Pero la que es, acaso, la virtud ética más importante es la *justicia* y consiste en un término medio entre “cometer injusticia” y “pade-cerla”, entre tener más de lo bueno (o menos de lo malo) y tener más de lo malo (o menos de lo bueno) de lo que corresponde. Y, entre lo “más” y lo “menos” se encuentra lo “igual”. Dicha igualdad puede ser, a su vez, “aritmética” o “geométrica”. La primera pertenece a la llamada “justicia correctiva”, que regula o corrige los modos de trato entre particulares en relación de paridad (por ejemplo, la compra-venta); y la segunda, a la “justicia distributiva” que tiene que ver con el reparto de bienes, honores, etc., de acuerdo a los méritos de cada uno (por ejemplo, la asignación de una nota en un examen). Aristóteles distingue también, por un lado, la “justicia doméstica”, que es la que rige las relaciones entre aquellos que integran la “casa” y son, por tanto, “desiguales” por naturaleza (como el padre y el hijo); y, por otro, la “política”, que es aquella que rige las relaciones entre los miembros de la *pólis* o “estado”, es decir, entre los “ciudadanos”, que son sujetos “libres e iguales”. Aparece, finalmente una última clasificación, que Aristóteles parece desgajar de la “justicia política”, que es la “justicia natural”, aquella que está fundada en la “naturaleza” humana y es, por tanto, inmutable y posee igual vigencia en todo tiempo y en todo lugar

(Aristóteles toma como ejemplo el respecto por la vida); y la “justicia legal”, surgida de la “convención” y, por tanto, variable de un contexto a otro.

La justicia es, así, la virtud social por excelencia. Aún así, es deseable que vaya acompañada por otras que también perfeccionan y enriquecen la convivencia entre los hombres. Mencionaré sólo dos. La primera es la *amabilidad*, que tiene que ver con los “intercambios de palabras y acciones” propios de las relaciones interpersonales y consiste en una disposición intermedia entre el carácter descontentadizo, quisquilloso e, incluso, conflictivo y disputador y la excesiva condescendencia u obsequiosidad, motivada por el afán desmedido de resultar agradable a los demás. Y si al trato “amable” (que puede y debe tener lugar tanto respecto de conocidos como de desconocidos) le añadimos el “cariño” o aprecio, resulta la *amistad*. Ésta consiste, pues, en una “buena disposición” o “afecto” (*eunoía*) para con el otro por el cual “queremos su *bien*”. Las “causas” de esto pueden ser tres: la “utilidad”, el “agrado” o sencillamente lo que el otro verdaderamente *es* y el valor intrínseco que posee “en sí” mismo (y no ya en referencia a algún tipo de gratificación propia). La primera es llamada por Aristóteles “amistad por interés” (sin que esto tenga ninguna connotación peyorativa); la segunda, “amistad por agrado” y la última, “amistad por sí” o “perfecta”. Esta virtud mantiene una peculiar relación con la justicia. Ella es la virtud social fundamental, pero la amistad es aún más elevada y, de alguna manera, la incluye, ya que querer auténticamente el “bien” del otro implica no cometer injusticia contra él ni permitir que se vuelva injusto.

Pasemos ahora rápidamente al segundo grupo de virtudes que reciben el nombre de “dianoéticas”, en virtud de que tienen que ver con aquella facultad propiamente humana que es la racionalidad (*diánoia*). Como se vio, esta facultad tiene, a su vez, dos dimensiones, una “teórica” o “epistémica” y otra “práctica o logística”. La actividad de esta última consiste en la “deliberación”, entendida como reflexión acerca de qué, cómo y cuándo actuar. La virtud más importante que perfecciona la realización de dicha actividad es la *phrónesis* (prudencia o sensatez). El hombre “prudente” es aquel que delibera “correctamente” y esto significa que es capaz de establecer cuál es el “mayor bien” en la circunstancia concreta en que le toca actuar. Pero precisa Aristóteles, este “bien” en cuestión no es uno de carácter parcial, sino que lo es en relación a nuestra vida concreta vista como un todo, es

decir, teniendo en cuenta la totalidad de sus dimensiones. De este modo lo que en un aspecto particular es un “bien” puede ser en el horizonte del todo de la propia vida algo inconveniente. Así, por ejemplo, robar sería un “bien” desde el punto de vista de nuestro patrimonio, pero, al mismo tiempo, nos degrada en aspectos mucho más importantes de nuestra existencia. Aquí reside la diferencia entre la *phrónesis* y lo que podríamos llamar destreza o habilidad práctica. La *phrónesis* supone y no puede darse sin la destreza (que es la que permite obrar de modo atinado y eficaz), pero tiene un alcance más amplio y perfecto que ella, en cuanto incluye la orientación al mayor “bien” de la propia existencia en un sentido total. Esta orientación o disposición vital hacia el “bien” proviene de las virtudes “éticas”, con lo cual la *phrónesis* es imposible sin ellas. Pero éstas, a su vez, consisten en un “término medio” descubierto por la razón de un hombre “prudente”. De este modo “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral”.

Esta relación casi circular de recíproca necesidad, no existe en la segunda clase de virtudes, las dianoéticas, que son las que dan excelencia a la actividad intelecto del teórico, que consiste simplemente en “conocer” o “contemplar” (*theorein*). Dichas virtudes son la “ciencia” y la *sophía* (sabiduría, filosofía), entendida como ciencia suprema que conoce “los primeros principios y las primeras causas”. Al ser la *theoría* la operación más elevada a la que un hombre puede aspirar (porque es aquella en la que más se asemeja al Dios) también lo será la virtud que la perfecciona. Y, por esto mismo, aquí residirá la forma más pura y firme de placer. No resulta asombroso, entonces, que se identifique este modo de vida con la felicidad. Pero esto no significa en absoluto que el filósofo quede exento de poseer el resto de las virtudes. “En cuanto hombre y en cuanto convive con otros”, dirá Aristóteles, deberá también ponerlas en práctica. La vida más plenamente feliz será, así, aquella que conjuga *todas* las virtudes, pero que se ve coronada por la *theoría*. Y sólo en segundo lugar (y en un grado evidentemente menor) lo será también la “vida ética”.

Los textos citados de Aristóteles pertenecen (en ocasiones con algunas modificaciones en cuanto a la traducción) a: *Metafísica*, trad. Hernán Zucchi, Buenos Aires, Sudamericana, 1986; *Tratados de Lógica (Órganon)*, Madrid, Gredos, 1995; *Ética a Nicómaco* (Ed. bilingüe), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002; *Política* (Ed. bilingüe), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997; *Obras*, Madrid, Aguilar, 1977. Como presentaciones generales e intro-