

ciencias matemáticas. Vale la pena recordar con detalle en qué consiste esta contribución.

Platón y numerosos discípulos suyos habían considerado que los números y los objetos matemáticos en general eran «entidades ideales separadas de las cosas sensibles». Otros platónicos habían tratado de suavizar esta noción tan estricta, convirtiendo los objetos matemáticos en algo inmanente a las cosas sensibles, conservando con firmeza la convicción de que constituían realidades inteligibles distintas de lo sensible. Aristóteles refuta ambas concepciones, juzgándolas a cual más absurda y, por lo tanto, absolutamente inaceptables. En su opinión, podemos considerar las cosas sensibles —prescindiendo de todas sus otras copropiedades— sólo en cuanto cuerpos con tres dimensiones. Si seguimos avanzando en el proceso de abstracción, podemos considerar las cosas sólo con dos dimensiones, es decir, como superficies, prescindiendo de todo lo demás. Posteriormente, podemos considerar las cosas únicamente como longitudes y, luego, como unidades indivisibles que poseen una posición en el espacio, esto es, como puntos. Finalmente también podemos considerar las cosas como puras unidades, es decir, como entidades indivisibles y sin posición espacial, en cuanto unidades numéricas.

Ésta es la solución aristotélica. Los objetos matemáticos no son entidades reales, pero tampoco son algo irreal. Subsisten potencialmente en las cosas sensibles y nuestra razón las separa mediante la abstracción. Se trata, pues, de entes de razón, que sólo subsisten en acto en nuestras mentes, en virtud precisamente de nuestra capacidad de abstracción (subsisten como separados sólo en nuestra mente y exclusivamente gracias a ella). En potencia subsisten en las cosas en cuanto propiedad intrínseca suya.

4. LA PSICOLOGÍA

4.1. *El alma y sus tres partes*

La física aristotélica no sólo indaga el universo físico y su estructura, sino también los seres que están en el universo, los seres inanimados carentes de razón y los seres animados dotados de razón (los hombres). El Estagirita dedica una atención muy particular a los seres animados, elaborando al respecto numerosos tratados, entre los cuales destaca por su profundidad, su originalidad y su valor especulativo el célebre tratado *Sobre el alma*, que debemos examinar a continuación.

Los seres animados se distinguen de los inanimados porque poseen un principio que les otorga vida y tal principio es el alma. ¿Qué es el alma? Aristóteles para responder a esta pregunta apela a su concepción metafísica hilemórfica de la realidad, según la cual todas las cosas en general son un compuesto de materia y forma, donde la materia es potencia, mientras que la forma es entelequia o acto. Naturalmente esto también se aplica a los seres vivientes. Ahora bien, observa el Estagirita, los cuerpos vivientes tienen vida pero no son vida: constituyen una especie de substrato material y potencial, cuya forma y cuyo acto es el alma. Nos encontramos así con la famosa definición de alma, que ha tenido tanto éxito: «Es necesario

que el alma sea substancia, en cuanto forma de un cuerpo físico que tiene vida en potencia; pero la substancia como forma es una entelequia (acto); el alma, pues, es la entelequia de un cuerpo de esa clase»; «el alma, por lo tanto, es la entelequia primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia».

Puesto que los fenómenos de la vida —sostiene Aristóteles— suponen determinadas operaciones constantes y tajantemente diferenciadas (hasta el punto de que algunas de ellas pueden subsistir en determinados seres, sin que estén presentes también las demás), también el alma, que es principio de vida, debe poseer capacidades, funciones o partes que presidan dichas operaciones y las regulen. Los fenómenos y las funciones fundamentales de la vida son: *a)* de carácter vegetativo: nacimiento, nutrición y desarrollo; *b)* de carácter sensitivo-motor: sensación y movimiento, y *c)* de carácter intelectual: conocimiento, deliberación y elección. Basándose en lo que antes hemos mencionado, Aristóteles introduce la distinción entre *a)* alma vegetativa, *b)* alma sensitiva y *c)* alma intelectual o racional.

Las plantas sólo poseen el alma vegetativa; los animales, la vegetativa y la sensitiva; los hombres poseen el alma vegetativa, la sensitiva y la racional. Al poseer el alma racional, el hombre debe poseer las otras dos, y al poseer el alma sensitiva, el animal tiene que poseer la vegetativa; en cambio, es posible tener el alma vegetativa y carecer de las otras dos. Por lo que respecta al alma intelectual, el razonamiento es distinto y complicado, como veremos más adelante.

4.2. *El alma vegetativa y sus funciones*

El alma vegetativa es el principio más elemental de la vida, el principio que gobierna y regula las actividades biológicas. Mediante su noción de «alma» Aristóteles supera claramente las explicaciones acerca de los procesos vitales que suministraban los naturalistas. La causa del crecimiento no reside en el fuego o en el calor, ni tampoco en la materia en general: el fuego y el calor, todo lo más son con-causas y no la causa verdadera. En todo proceso de nutrición y de crecimiento está presente una especie de regla que proporciona magnitud y crecimiento, cosa que el fuego no puede producir por sí mismo y que sería inexplicable si no existiese algo más allá del fuego. Dicha regla es precisamente el alma. Por consiguiente tampoco el fenómeno de la nutrición puede explicarse como relación mecánica entre elementos semejantes (según afirmaban algunos) o entre determinados elementos contrarios. La nutrición consiste en la asimilación de lo no semejante, que el alma hace posible gracias al calor.

Por último, el alma vegetativa preside la reproducción, objetivo de toda forma de vida finita en el tiempo. Cualquier forma de vida, incluso la más elemental, está hecha para la eternidad y no para la muerte, como sostiene Aristóteles en este magnífico texto:

La operación que para los vivientes resulta más natural de todas (para aquellos vivientes que se hallan perfectamente desarrollados, carecen de defectos y no poseen una generación espontánea) es la de producir otro ser igual a sí mismos: un animal produce un animal, una planta, otra planta, con objeto de participar, en la medida que sea posible, en lo eterno y lo divino. Todos aspiran a ello y éste es el fin por el cual llevan a cabo todo lo que realizan por

naturaleza (...). Puesto que los vivientes no pueden participar con continuidad de lo eterno y de lo divino, por razón de que ninguno de los seres corruptibles puede permanecer idéntico y numéricamente uno, entonces cada uno de éstos participa en la medida en que le es posible participar, unos más y otros menos, y permanece no él, sino otro semejante a él, y no uno en cuanto al número, pero sí uno en cuanto a la especie.

4.3. *El alma sensitiva, el conocimiento sensible, el apetito y el movimiento*

Los animales, además de las funciones examinadas en el párrafo anterior, poseen sensaciones, apetitos y movimiento. Por lo tanto, habrá que admitir otro principio que presida estas funciones: el alma sensitiva. La sensación es la primera función del alma sensitiva y, de las tres que hemos distinguido es la más importante y sin duda la más característica. Los pensadores anteriores habían explicado la sensación como una afección, una pasión o una alteración que padece lo semejante por obra de lo semejante (véanse, por ejemplo, Empédocles y Demócrito), o como una acción que lo semejante padece por obra de lo que no se le asemeja. Aristóteles se inspira en estos pensadores, pero avanza mucho más allá. Una vez más busca en la doctrina metafísica de la potencia y el acto la clave para interpretar la sensación. Nosotros poseemos facultades sensitivas que no están en el acto, sino en potencia, esto es, son capaces de recibir sensaciones. Sucede con ellas lo mismo que con el combustible: no se quema si no entra en contacto con un elemento comburente. Así la facultad sensitiva, desde simple capacidad de sentir se convierte en sentir en acto, al enfrentarse con el objeto sensible. Aristóteles sostiene literalmente: «La facultad sensitiva es en potencia lo que la cosa sensible es ya en acto (...). Padece, pues, en la medida en que no es semejante; pero una vez que ha padecido, se convierte en semejante y es como aquél.»

Cabe plantearse, empero, un interrogante: ¿qué significa el que la sensación consista en hacer semejante a lo sensible? Evidentemente, no se trata de un proceso de asimilación como el que tiene lugar en la nutrición: en ésta se asimila la materia, mientras que en la sensación sólo se asimila la forma. «En general, para cada sensación es preciso tener en cuenta que el sentido es aquello que posee la capacidad de recibir las formas sensibles sin la materia, al igual que la cera recibe la impronta del anillo sin recibir el hierro o el oro, esto es, recibe la impronta del hierro o del oro, pero no en cuanto hierro u oro. De manera similar, el sentido padece por obra de cada ente que posee calor, sabor o sonido, pero no en cuanto cada uno de estos entes recibe el nombre de esa cosa particular, sino en la medida en que posee determinada cualidad y en virtud de la forma.»

El Estagirita somete a examen los cinco sentidos y los sensibles que son propios de cada uno de estos sentidos. Cuando un sentido capta el propio sensible, entonces resulta infalible la sensación consiguiente. Además de los sensibles propios, existen los sensibles comunes que, como por ejemplo el movimiento, la quietud, la figura, la magnitud, no son percibidos por ninguno de los cinco sentidos en particular, pero pueden ser percibidos por todos. Puede hablarse, pues, de un sentido común que es una especie de sentido no específico o, mejor dicho, es un sentido que actúa de manera no específica, cuando capta los sensibles comunes. Además puede hablarse sin duda de sentido común para referirse al sentir el

sentir, o al percibir el percibir. Cuando el sentido actúa de una manera no específica, entonces puede caer fácilmente en errores.

De la sensación proceden la fantasía, que es una producción de imágenes, y la memoria, que es una conservación de imágenes. También la experiencia procede de la sensación y surge gracias a la acumulación de hechos recordados.

El apetito y el movimiento son las otras dos funciones del alma sensitiva, que hemos mencionado al comienzo del párrafo. El apetito nace como consecuencia de la sensación: «Todos los animales poseen como mínimo un sentido, el tacto; quien tiene una sensación, empero, siente placer y dolor, cosas agradables y dolorosas, y quien prueba estas cosas tiene también deseo: el deseo es el apetito de lo placentero.»

Finalmente, el movimiento de los seres vivientes se deriva del deseo: «El motor es único, la facultad apetitiva» y, más particularmente, el deseo, que es una especie de apetito. El deseo se pone en movimiento por obra del objeto deseado, que el animal capta mediante las sensaciones o del cual posee una representación sensible. El apetito y el movimiento, por tanto, dependen estrechamente de la sensación.

4.4. *El alma intelectiva y el conocimiento racional*

La sensibilidad no puede reducirse a la mera vida vegetativa y al principio de la nutrición: contiene un *plus*, que sólo se explica si se hace intervenir el principio del alma sensitiva. De igual modo, el pensamiento y las operaciones a él vinculadas —por ejemplo, la elección racional— no pueden reducirse simplemente a la vida sensitiva y a la sensibilidad. Contienen un *plus*, que sólo cabe explicar si se introduce un principio adicional: el alma racional. Debemos referirnos ahora a esta cuestión.

El acto intelectivo es análogo al acto perceptivo, en la medida en que es un recibir o asimilar las formas inteligibles, al igual que la percepción era un asimilar las formas sensibles. No obstante, el acto intelectivo difiere profundamente del acto perceptivo, porque no se halla mezclado con el cuerpo y lo corpóreo: «El órgano de los sentidos no perdura sin el cuerpo, mientras que la inteligencia perdura por su cuenta.»

Aristóteles explica el conocer intelectivo al igual que el perceptivo en función de las categorías metafísicas de potencia y acto. La inteligencia, por sí misma, es capacidad y potencia de conocer las formas puras. A su vez, las formas están contenidas en potencia en las sensaciones y en las imágenes de la fantasía. Es preciso, pues, que algo traduzca *en acto* esta doble potencialidad, de modo que el pensamiento se actualice captando en acto la forma, y la forma contenida en la imagen se convierta en concepto captado y poseído en acto. De este modo surge aquella distinción que se convierte en origen de innumerables problemas y discusiones, tanto en la antigüedad como en el medioevo, acerca del intelecto potencial y el intelecto actual o, para usar la terminología que se transformará en lenguaje técnico (pero que en Aristóteles sólo está potencialmente), la distinción entre intelecto posible e intelecto agente. He aquí el texto en el que se menciona esta distinción, texto que constituirá un punto de referencia constante a lo largo de los siglos:

Puesto que en toda la naturaleza existe algo que es materia y que es propio de cada género de cosas (y esto es lo que es en potencia todas las cosas), y algo que es causa eficiente, porque las produce todas, como hace por ejemplo el arte con la materia, es necesario que también en el alma existan tales diferenciaciones. Hay, pues, un intelecto potencial, en la medida en que se convierte en todas las cosas, y un intelecto agente, en la medida en que las produce todas, y que es una especie de estado similar a la luz: en cierto sentido, también ésta convierte los colores en potencia en colores en acto. Y este intelecto está separado, es impasible y carece de mezcla, y posee una esencia intacta: el agente siempre es superior al paciente y el principio es superior a la materia (...). Separado (de la materia), es únicamente aquello que es y esto solo es inmortal y eterno.

Aristóteles afirma expresamente que este intelecto agente está en el alma. Caen por su base, pues, las interpretaciones defendidas ya desde la época de los antiguos intérpretes, según las cuales el intelecto agente es Dios (o un Intelecto divino separado). Es cierto que Aristóteles afirma que el intelecto procede de fuera y sólo él es divino, mientras que las facultades inferiores del alma ya se hallan en potencia en el semen masculino y a través suyo pasan al nuevo organismo que se forma en el seno materno. Sin embargo, también es cierto que, aunque venga de fuera, permanece en el alma durante toda la vida del hombre. La afirmación según la cual el intelecto viene de fuera significa que es irreductible al cuerpo por su propia naturaleza intrínseca y, por lo tanto, trasciende a lo sensible. Significa que en nosotros existe una dimensión metaempírica, suprafísica y espiritual. Y esto es lo divino que hay en nosotros. Si bien el intelecto agente no es Dios, refleja los rasgos de lo divino y sobre todo su absoluta impasibilidad, como sostiene Aristóteles en este texto:

Pero el intelecto parece estar en nosotros como una realidad substancial y que no se corrompe. Si se corrompiese, ello debería suceder por el debilitamiento que provoca la vejez. Ahora, sucede en cambio lo mismo que ocurre a los órganos sensoriales: si a un viejo se le otorgase un ojo adecuado, vería de igual manera que un joven. Por lo tanto, la vejez no se debe a una afección que padezca el alma, sino el sujeto en el que se encuentra el alma, como acontece en los estados de embriaguez y en las enfermedades. La actividad del pensar y del razonar languidece cuando otra parte en el interior del cuerpo se daña, pero ello en cuanto tal es impasible. El razonar, el amar o el odiar no son afecciones del intelecto, sino del sujeto que posee el intelecto, en cuanto posee dicho intelecto. Por ello, una vez que haya desaparecido ese sujeto, no recuerda y no ama: recordar y amar no son algo propio del intelecto, sino del compuesto que ha perecido, mientras que el intelecto es ciertamente algo más divino e impasible.

Aristóteles en su *Metafísica*, una vez obtenido el concepto de Dios con los rasgos que hemos visto anteriormente, no logró resolver las numerosas aporías que implicaba dicha noción. Tampoco ahora, después de haber llegado al concepto de lo espiritual que hay en nosotros, está en condiciones de resolver las numerosas aporías que se siguen de él. ¿Este intelecto es individual? ¿Cómo es que procede desde fuera? ¿Qué relación tiene con nuestra individualidad y con nuestro yo? ¿En qué relación está con nuestra conducta moral? ¿Carece totalmente de un destino escatológico? ¿Qué sentido tiene su supervivencia con respecto al cuerpo?

Algunos de estos interrogantes ni siquiera han sido planteados por Aristóteles y estarían destinados a no tener ninguna respuesta estructural. Para plantearlos como tema de análisis, y sobre todo para solucionarlos adecuadamente, habrían requerido el llegar al concepto de creación, el cual, como sabemos, no sólo es ajeno a Aristóteles sino a toda la cultura griega.

5. LAS CIENCIAS PRÁCTICAS: LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

5.1. *El fin supremo del hombre: la felicidad*

En la sistematización del saber, después de las ciencias teóricas aparecen las ciencias prácticas, que hacen referencia a la conducta de los hombres y al fin que se proponen alcanzar, ya sea como individuos o como miembros de una sociedad política. El estudio de la conducta o de la finalidad del hombre como individuo es el de la ética, y el estudio de la conducta y de la finalidad del hombre como parte de una sociedad es la política. Comencemos por la ética.

Todas las acciones humanas tienden hacia fines, que constituyen bienes. El conjunto de las acciones humanas y el conjunto de los fines particulares a los que tienden éstas se hallan subordinados a un fin último, que es el bien supremo, que todos los hombres coinciden en llamar «felicidad»

¿Qué es la felicidad? *a)* Para la mayoría, consiste en el placer y el gozo. Sin embargo, una vida que se agota en el placer es una vida que convierte a los hombres en semejantes a esclavos y que es sólo digna de los animales. *b)* Para algunos la felicidad es el honor (para el hombre de la antigüedad, el honor equivalía a lo que para el hombre de hoy es el éxito). No obstante, el honor es algo extrínseco que en gran medida depende de quien lo confiere. En cualquier caso, es más valioso aquello por lo cual se merece el honor, que no el honor mismo, su resultado y consecuencia. *c)* Para otros la felicidad reside en acumular riquezas. Pero ésta, según Aristóteles, es la más absurda de las existencias: es una vida contra natura, porque la riqueza sólo es un medio para conseguir otras cosas y no sirve como fin en sí mismo.

El bien supremo que puede realizar el hombre —y por lo tanto, la felicidad— consiste en perfeccionarse en cuanto hombre, es decir, en aquella actividad que distingue al hombre de todas las demás cosas. No puede consistir en un simple vivir como tal, porque hasta los seres vegetativos viven, ni tampoco en la vida sensitiva, que es compartida también con los animales. Sólo queda, pues, la actividad de la razón. El hombre que quiere vivir bien, debe vivir de acuerdo con la razón, siempre. «Si planteamos como función propia del hombre un determinado tipo de vida (esta actividad del alma y las acciones que van acompañadas por la razón) y como función propia del hombre de valor el llevarla a cabo bien y a la perfección (...), entonces el bien del hombre consiste en una actividad del alma según su virtud, y así las virtudes son más de una, según la mejor y la más perfecta. Pero es preciso agregar: en una vida plena. Una golondrina no hace verano, ni siquiera un solo día: así, un solo día no convierte a ningún hombre en bienaventurado o feliz.»

Como se ve, aquí se asume en su totalidad el razonamiento socrático-platónico. Aristóteles reafirma claramente que cada uno de nosotros es alma y que es la parte más elevada del alma: «Y si el alma racional es la parte dominante y mejor, parecería que cada uno de nosotros consista precisamente en ella»; «está claro que somos, sobre todo, intelecto». Aristóteles proclama que los valores del alma son los valores supremos, si bien, con su acusado sentido realista, reconoce una utilidad incluso a los bienes materiales en cantidad necesaria. Éstos, aunque con su presencia

no están en disposición de dar la felicidad, pueden comprometerla en parte con su ausencia.

5.2. *Las virtudes éticas como justo medio o centro entre extremos*

El hombre es principalmente razón, pero no sólo razón. En el alma hay algo que es ajeno a la razón y se opone y se resiste a ella, pero que sin embargo participa de la razón. Más exactamente: «La parte vegetativa no participa en nada de la razón, mientras que la facultad del deseo y, en general, de los apetitos, participa de ella en cierto modo, en la medida en que la escucha y la obedece.» El dominio de esta parte del alma y el sometimiento de ésta a los dictados de la razón es la virtud ética, la virtud de la conducta práctica.

Este tipo de virtud se adquiere mediante la repetición de una serie de actos sucesivos, esto es, mediante el hábito: «Adquirimos las virtudes gracias a una actividad anterior, como sucede también en las otras artes. Las cosas que hay que haber aprendido antes de hacerlas, las aprendemos haciéndolas. Por ejemplo, se llega a ser constructor construyendo, y tañedor de lira tañéndola. Del mismo modo, llevando a cabo acciones justas nos convertimos en justos, realizando acciones templadas, somos templados, y haciendo acciones valerosas, nos transformamos en valientes.» Las virtudes se convierten así en una especie de costumbres, estados o modo de ser, que nosotros mismos hemos creado de la manera antes mencionada. Puesto que son numerosos los impulsos y las tendencias que debe moderar la razón, también son muchas las virtudes éticas, pero todas tienen en común una característica esencial. Los impulsos, las pasiones y los sentimientos tienden al exceso o al defecto (demasiado o demasiado poco). Al intervenir la razón, debe indicar cuál es la justa medida, que es la vía media entre dos excesos. El valor, por ejemplo, es una vía media entre la temeridad y la cobardía, la liberalidad es el justo medio entre prodigalidad y avaricia. Aristóteles sostiene con mucha claridad: «La virtud que se refiere a pasiones y acciones, en las que el exceso y el defecto constituyen errores y son reprobados, mientras que el punto medio es alabado y constituye la rectitud: estas dos cosas son propias de la virtud. La virtud, pues, es una especie de intermedio, ya que tiende constantemente hacia el medio. Además es posible errar de muchos modos (...), pero obrar rectamente sólo es posible de un modo (...). Y por tales razones, el exceso y el defecto son propios del vicio, mientras que el medio es propio de la virtud: se es bueno de un único modo, pero malo, de diversas maneras.»

Obviamente, este medio no consiste en una especie de mediocridad, sino una culminación, un valor, en la medida en que es un triunfo de la razón sobre los instintos. Se da aquí una especie de síntesis de toda aquella sabiduría griega que había hallado su más típica expresión en los poetas gnómicos, en los Siete Sabios, que habían considerado como suprema regla del actuar la vía media, el «nada en exceso» y la justa medida. También nos encontramos aquí con la aportación de la enseñanza pitagórica que atribuía al límite la perfección y también se aprovecha la noción de «justa medida», que tanto aparece en Platón.

Entre todas las virtudes éticas destaca la justicia, que consiste en la justa medida según la cual se distribuyen los bienes, las ventajas y las ganancias, y sus contrarios. Como buen griego, Aristóteles reafirma el más alto elogio de la justicia: «Se piensa que la justicia es la más importante de las virtudes y que ni la estrella vespertina ni el lucero del alba son tan dignos de admiración; y al igual que el proverbio afirmamos: en la justicia están comprendidas todas las virtudes.»

5.3. Las virtudes dianoéticas y la perfecta felicidad

Aristóteles denomina «virtud dianoética», en cambio, la perfección del alma racional en cuanto tal. El alma racional posee dos aspectos, según se dirija a las cosas cambiantes de la vida del hombre o a las realidades inmutables y necesarias, las verdades y los principios supremos. En consecuencia, las virtudes dianoéticas serán fundamentalmente dos: la prudencia (*phronesis*) y la sabiduría (*sophia*). La prudencia consiste en dirigir bien la vida del hombre, esto es, deliberar con corrección acerca de lo que es el bien o el mal para el hombre. La sabiduría, en cambio, es el conocimiento de aquellas realidades que están por encima del hombre: la ciencia teórica y, de un modo especial, la metafísica. Precisamente en el ejercicio de esta última virtud, que constituye la perfección de la actividad contemplativa, el hombre alcanza la máxima felicidad y llega a rozar lo divino, como afirma Aristóteles en este texto tan elocuente:

Si se reconoce que la actividad del intelecto se distingue por su dignidad, ya que se trata de una actividad teórica, si no atiende a otro fin que no sea ella misma, si obtiene el placer que le es propio (lo cual ayuda a intensificar la actividad), si por fin el hecho de ser autosuficiente, de ser una especie de ocio, de no producir cansancio, en la medida en que le sea posible a un hombre, y si todas las demás cosas que se atribuyen a un hombre bienaventurado se manifiestan en conexión con esta actividad (...): entonces, por consiguiente, ésta será la perfecta felicidad del hombre, cuando abarque la duración completa de una vida, puesto que no hay nada incompleto entre los elementos de la felicidad. Sin embargo, una vida de este tipo será demasiado elevada para un hombre. En efecto, no vivirá así en cuanto hombre, sino en la medida en que hay algo divino en él. En la misma medida en que este elemento divino supera a la naturaleza humana compuesta, también superará su actividad a la actividad correspondiente a la otra clase de virtudes. Por lo tanto, si el intelecto, en comparación con el hombre, es un realidad divina, la actividad según el intelecto será asimismo divina, en comparación con la vida humana. No hay que dar oídos a aquellos que aconsejan al hombre —dado que el hombre es mortal— que se limite a pensar cosas humanas y mortales. Al contrario, siempre que sea posible hay que conducirse como inmortales y hacer todo lo necesario para vivir según la parte más noble que hay en nosotros. Si bien posee un tamaño reducido, por su potencia y por su valor es muy superior a todas las demás.

De manera aún más acentuada, Aristóteles reitera tales conceptos en este otro texto, que es como el sello distintivo de su ética y de todo su pensamiento acerca del hombre: «De modo que la actividad de Dios, que se distingue por su bienaventuranza, será contemplativa. Por consiguiente, la actividad humana que le resulte más afín será la que produzca una mayor felicidad. Una prueba de ello es que todos los demás animales no participan de la felicidad, porque carecen completamente de tal facultad. Para los dioses toda la vida es bienaventurada, mientras que para los hombres sólo lo es en la medida en que les corresponde alguna semejanza con aquel tipo de actividad; en cambio, ningún otro animal es feliz, por-

que no participa para nada de la contemplación. Por consiguiente, en el mismo grado en que haya contemplación, en ese mismo grado habrá felicidad...»

Es la formulación más típica de aquel ideal que los antiguos filósofos de la naturaleza habían tratado de llevar a cabo en su vida, que Sócrates había comenzado a explicitar desde un punto de vista conceptual y que Platón ya había expuesto teóricamente. En Aristóteles, sin embargo, aparece el tema de la afinidad de la vida contemplativa con la vida divina, elemento que no se daba en Platón, porque el concepto de Dios como Mente suprema, Pensamiento de pensamiento, no surge sino en Aristóteles.

5.4. *La psicología del acto moral*

Aristóteles posee también el mérito de haber tratado de superar el intelectualismo socrático. Como buen realista, había comprendido perfectamente que una cosa es conocer el bien y otra muy distinta el hacer y actualizar el bien. Por lo tanto, trató de determinar cuáles son los procesos psíquicos que presupone el acto moral. Llamó sobre todo la atención acerca del acto de la elección (*prohairesis*), uniéndolo estrechamente con el de deliberación. Cuando queremos alcanzar determinados fines, mediante la deliberación establecemos cuántos y cuáles son los medios que hay que poner en práctica para llegar a aquellos fines, desde los más remotos hasta los más próximos. La elección actúa sobre estos últimos, poniéndolos en acto. La elección, para Aristóteles, únicamente hace referencia a los medios, no a los fines; por tanto nos vuelve responsables, pero no necesariamente buenos (o malos). El ser buenos depende de los fines, y para Aristóteles los fines no son objeto de elección sino de volición. La voluntad, empero, quiere siempre el bien y sólo el bien o, mejor dicho, aquello que se nos presenta con apariencia de bien. Para ser bueno, entonces, hay que querer el verdadero bien, no el aparente, pero el bien verdadero sólo lo sabe reconocer el hombre virtuoso, esto es, bueno. Como puede apreciarse, se dan vueltas en círculo, interesantísimo por lo demás.

Lo que Aristóteles busca y aún no logra encontrar, es el libre arbitrio. Precisamente por esto, sus análisis al respecto son de un gran interés, aunque resulten aporéticos. Aristóteles comprendió y defendió que «el hombre virtuoso ve lo verdadero en cada cosa, en cuanto regla y medida de todas las cosas». Sin embargo, no ha explicado cómo y por qué el hombre se vuelve virtuoso. Por eso no sorprende el hecho de que Aristóteles llegue a sostener que, una vez que alguien se vuelve vicioso, no puede no serlo, aunque en un principio hubiese sido posible no convertirse en vicioso. Es obligado reconocer que no sólo Aristóteles, sino que ningún filósofo griego logró resolver estas aporías. Tendrá que llegar el pensamiento cristiano para que la cultura occidental descubra los conceptos de voluntad y de libre arbitrio.

5.5. *La ciudad y el ciudadano*

El bien del individuo es de la misma naturaleza que el bien de la ciudad. Este último, sin embargo, es más hermoso y más divino, porque pasa desde la dimensión de lo privado hasta la de lo social, ante la cual los griegos eran especialmente sensibles, dado que concebían al individuo en función de la ciudad y no la ciudad en función del individuo. Por lo demás, Aristóteles expresa de modo paradigmático esta forma de pensar de los griegos, cuando define al hombre como animal político (es decir, no como animal que se limita a vivir en sociedad, sino como animal que vive en una sociedad políticamente organizada), y escribe textualmente: «Quien no puede entrar a formar parte de una comunidad, quien no tenga necesidad de nada y se baste a sí mismo, no es parte de la ciudad, es una fiera o un dios.»

Empero Aristóteles no considera ciudadanos a todos los que viven en una ciudad y sin los cuales ésta no podría subsistir. Para ser ciudadano es preciso tomar parte en la administración de los asuntos públicos: formar parte de las asambleas que legislan y gobiernan la ciudad y que administran la justicia. Por consiguiente, el colono o el miembro de una ciudad conquistada no podían ser ciudadanos. Tampoco los trabajadores, aunque fuesen libres (es decir aunque no fuesen metecos o extranjeros) podían ser ciudadanos, porque carecían del tiempo libre necesario para participar en la administración de la cosa pública. Así, los ciudadanos quedan muy limitados en número, mientras que todos los demás habitantes de la ciudad acaban por convertirse, de alguna manera, en medios para satisfacer las necesidades de los ciudadanos. Las estructuras sociopolíticas vigentes en aquel momento histórico condicionan el pensamiento aristotélico sobre este tema y le llevan a efectuar una teoría de la esclavitud. Para él el esclavo es como un instrumento que precede y condiciona los demás instrumentos, y es utilizado para producir objetos y bienes de uso, además de servicios. El esclavo es esclavo por naturaleza, como se infiere del texto siguiente:

Todos los hombres que difieren de sus semejantes, tanto como el alma difiere del cuerpo y el hombre se distingue de la fiera (y se hallan en esta condición aquellos cuya tarea implica el uso del cuerpo, que es lo mejor que poseen), son esclavos por naturaleza y lo que más les conviene es someterse a la autoridad de alguien (...). Es esclavo por naturaleza aquel que pertenece en potencia a alguien (y por eso se convierte en posesión en acto de otro) y sólo participa de la razón en lo que respecta a la sensibilidad inmediata, sin poseerla estrictamente, mientras que los demás animales ni siquiera poseen el grado de razón que corresponde a la sensibilidad, sino que se limitan a obedecer sus pasiones. Y su modo de empleo difiere muy poco, porque tanto unos como otros —los esclavos y los animales domésticos— se utilizan para los servicios necesarios al cuerpo.

Puesto que el esclavo era a menudo un prisionero de guerra, Aristóteles experimentó la necesidad de establecer que los esclavos no debían proceder de las guerras de los griegos contra los griegos, sino de las guerras de los griegos contra los bárbaros, dado que éstos son inferiores por naturaleza. Se trata del viejo prejuicio racial de los helenos, que Aristóteles comparte, pagando también en este caso un oneroso tributo a la propia época y sin caer en la cuenta de que contradice los principios de su propia filosofía, que justificarían un avance en la dirección opuesta.

5.6. *El Estado y sus formas*

El Estado puede asumir diversas formas, es decir, distintas constituciones. La constitución es «la estructura que ordena la ciudad, estableciendo el funcionamiento de todos los cargos y, sobre todo, de la autoridad soberana». Dado que el gobierno puede ser ejercido por 1) un solo hombre, 2) unos pocos hombres o 3) la mayor parte de los hombres, y además quien o quienes gobiernen pueden hacerlo *a)* de acuerdo con el bien común o *b)* exclusivamente en su propio interés, entonces se harán posibles tres formas de gobierno recto y tres formas de gobierno corrompido: *1a)* monarquía; *2a)* aristocracia; *3a)* *politeia*; *1b)* tiranía; *2b)* oligarquía, y *3b)* democracia.

Aristóteles entiende por «democracia» un gobierno que, olvidando el bien común, se propone favorecer de manera indebida los intereses de los más pobres y, por tanto, entiende la democracia en el sentido de demagogia. Según él el error en que cae esta forma de gobierno demagógico consiste en afirmar que, ya que todos son iguales en la libertad, todos pueden y deben ser iguales asimismo en todo lo demás.

Aristóteles afirma que en abstracto las dos primeras formas de gobierno son las mejores. Con realismo, empero, sostiene que —en particular, dado que los hombres son como son— la mejor forma es la *politeia*, constitución que en substancia valora a la clase media. Prácticamente la *politeia* es un camino intermedio entre la oligarquía y la democracia o, si se prefiere, una democracia atemperada por la oligarquía, que posee las virtudes de esta última pero carece de sus defectos.

5.7. *El Estado ideal*

La finalidad del Estado es moral y por eso resulta obvio que debe proponerse el incremento de los bienes del alma, el incremento de la virtud. Aristóteles afirma que «podemos llamar feliz y floreciente a la ciudad virtuosa. Es imposible que logre la felicidad quien no realice buenas acciones, y nadie —ni un individuo ni una ciudad— puede realizar buenas acciones sin virtud y buen juicio. El valor, la justicia, el buen sentido de una ciudad poseen la misma potencia y forma, cuya presencia en un ciudadano particular hacen que se le llame justo, prudente y sabio». Aquí, de hecho, vuelve a enunciarse el gran principio platónico de la correspondencia existente entre el Estado y el alma del ciudadano singular.

Para Aristóteles la ciudad perfecta debería poseer medida humana: ni demasiado poblada ni demasiado poco. Asimismo el territorio debería tener análogos caracteres: lo bastante grande como para satisfacer las necesidades, pero sin producir cosas superfluas. Las cualidades que deberían poseer los ciudadanos son las características propias de los griegos: un camino intermedio o, mejor dicho, una síntesis entre los rasgos propios de los pueblos nórdicos y los de los pueblos orientales. Los ciudadanos (quienes, como sabemos, son los que gobiernan directamente) serán en su edad juvenil guerreros, luego pasarán a ser consejeros y, en la ancianidad, se convertirán en sacerdotes. De este modo se aprovechará en su justa medida la fuerza que existe en los jóvenes y la prudencia característica de los

ancianos. Por último, dado que la felicidad depende de la felicidad de cada uno de los ciudadanos, será preciso mediante la adecuada educación transformar a cada ciudadano en lo más virtuoso posible. El ideal supremo que debe proponerse el Estado consiste en vivir en paz y en hacer las cosas que son bellas (contemplar). Aristóteles describe dicho ideal en el siguiente texto, que resulta tan sugerente:

Introduciendo en las acciones una distinción análoga a aquella realizada con respecto a las partes del alma, podremos decir que son preferibles aquellas acciones que proceden de la parte mejor del alma, porque todos considerarán que es mejor aquello que tiende hacia el fin más elevado. Cualquier género de vida puede dividirse también en dos, según tienda hacia las ocupaciones y el trabajo o hacia la libertad de cualquier compromiso, hacia la guerra o hacia la paz. En correspondencia con estas dos distinciones, las acciones son necesarias y útiles o son bellas. Al elegir estos ideales de vida es preciso seguir las mismas preferencias que sirven para las partes del alma y para las acciones que de ella se originan: hay que escoger la guerra teniendo como objetivo la paz, el trabajo buscando como objetivo el liberarse de él, y las cosas necesarias y útiles para poder alcanzar las que son bellas. El legislador debe tener en cuenta todos los elementos que acabamos de analizar, las partes del alma y las acciones que las caracterizan, procurando siempre las que son mejores, las que puedan servir como fines y no se limiten a ser simples medios. Este criterio debe guiar al legislador en su actitud ante las diversas concepciones de la vida y los distintos tipos de acciones. Hay que llevar a cabo el trabajo, hacer frente a la guerra y realizar las cosas necesarias y útiles, pero aún más se vuelve preciso practicar el libre ocio, el vivir en paz y hacer las cosas bellas (contemplar).

6. LA LÓGICA, LA RETÓRICA Y LA POÉTICA

6.1. *La lógica o analítica*

El Estagirita dividió y sistematizó las ciencias de acuerdo con un esquema en el que no hay lugar para la lógica, porque ésta considera la forma que debe poseer cualquier tipo de razonamiento que se proponga demostrar algo y, en general, que quiere tener valor probatorio. La lógica muestra cómo procede el pensamiento cuando piensa, cuál es la estructura del razonamiento, cuáles son sus elementos, cómo se hace posible elaborar demostraciones y cuándo. Por lo tanto, el término *organon* —que significa «instrumento», introducido por Alejandro de Afrodísia para designar la lógica en su conjunto y posteriormente utilizado como título del conjunto de escritos aristotélicos que versan sobre lógica, define correctamente el concepto y la finalidad de la lógica aristotélica, que quiere proporcionar los instrumentos mentales necesarios para afrontar cualquier tipo de indagación.

Es preciso observar, sin embargo, que el término «lógica» no fue utilizado por Aristóteles para designar lo que nosotros entendemos hoy con esta denominación. Dicho término tuvo origen en la época de Cicerón (y quizás de procedencia estoica), pero es probable que sólo se haya consolidado a partir de Alejandro de Afrodísia. El Estagirita denominaba la lógica mediante el término «analítica», y los escritos fundamentales del *Organon* llevan precisamente el título de «Analíticos». La analítica —del griego *analysis*, que significa solución— explica el método mediante el cual nosotros, partiendo de una conclusión determinada, la resolvemos en