

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Posgrado en Filosofía

***La acción humana como punto de inversión
del sistema aristotélico***

Tesis

Para obtener el título de *Maestra en filosofía*

Presentada por

Elisa de la Peña Ponce de León

Dirigida por el Dr. Humberto Schettino

México, D. F. diciembre de 2005.



FILOSOFIA
Y LETRAS



**MAESTRIA Y DOCTORADO
EN FILOSOFIA**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Con amor,

en memoria de Elisa Álvarez Cano,

a Elisa Ponce de León Álvarez,

a la infinita paciencia de Toño.

Agradezco a Dios; a mi madre, Elisa, por su infinito amor y confianza; a mi hermano Luis por su apoyo y constante cariño; a Toño por su amor y voluntad perpetua, sin los cuales este trabajo no sería el que es; a la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en especial a las personas involucradas en el posgrado de Filosofía, por brindarme un espacio de estudio y aprendizaje; a Humberto Schettino, con infinito agradecimiento, por su confianza y disponibilidad al dirigirme en este trabajo; a Ambrosio Velasco, Mauricio Beuchot, Ricardo Salles y Alberto Constante por haber aceptado leer la presente tesis; a mis profesores, en especial, a Luis Villoro, a Enrique Dussel y a Enrique Serrano por el tiempo dedicado a ciertas discusiones presentes en este trabajo; al CONACYT por el apoyo en la realización de mis estudios de posgrado; a mis compañeros, colegas y amigos que me han impulsado. En deuda inmensurable, gracias.

Índice¹

Introducción	I
I: Introduciendo al concepto de <i>phýsis</i> en Aristóteles para comprender la naturaleza humana	1
1. El concepto de naturaleza como principio metafísico en Aristóteles	1
2. El concepto de <i>naturaleza humana</i> en Aristóteles	11
2.1. La <i>naturaleza humana</i> desde su especificidad racional conforme con el <i>Tratado del alma</i>	12
2.1.1. Sobre el alma como principio de operación de los animados	12
2.1.2. Sobre el alma humana como principio de <i>prâxis</i>	17
2.1.2.1. La parte racional del alma	18
a. El <i>inteligir o noeîn</i>	19
b. La exposición aristotélica sobre el inteligir	23
c. Alcances y límites interpretativos sobre el inteligir	25
d. Aporías inconclusas sobre el inteligir en relación con la acción humana	30
2.1.2.2. La necesidad de relacionar la parte racional con la arracional: El intelecto teórico y el práctico	35
II. La naturaleza humana desde su especificidad racional-práctica en la ética y la política	42
1. La naturaleza no explica el carácter del ser humano	45
2. La acción del hombre como objeto de estudio: De las partes del alma a la irreductibilidad entre ciencia – <i>epistémē</i> – y prudencia – <i>phrónēsis</i> – como modos de poseer la verdad.	50
2.1. Las partes del alma en relación con la acción y la excelencia humana	50
2.2. La <i>epistémē</i> –ἐπιστήμη– y la <i>phrónēsis</i> –φρόνησις– como modos irreductibles de poseer la verdad	58

¹ A la portada *Eros y Psyché*

3. La prudencia	67
3.1. La acción humana como objeto de la prudencia	67
3.2. Los tipos de prudencia	75
3.3. La interrelación entre los tipos de prudencia, su logro y eficacia: La educación.	99
III. La categoría antropológica última: El hombre libre	115
1. Lo político como el principio del hombre libre	115
1.1. El hombre como animal político	116
1.2. El hombre libre como rol social	122
1.2.1. Sobre el libre como <i>amo</i> frente al esclavo	123
1.2.2. El ejercicio de "libertad humana" como condicionada al espacio político	130
1.3. La <i>pólis</i> como el lugar de los libres	136
2. La <i>racionalidad política</i> como <i>racionalidad de la contingencia</i>	139
2.1. El <i>deseo inteligente</i> como punto de partida: la gratuidad o el sin porqué de la acción	141
2.2. La historia como punto de partida de la indagación sobre la continuidad y corrupción de la <i>pólis</i> (de la búsqueda del <i>porqué</i> al anuncio de la regularidad)	146
2.2.1. ¿Por qué la historia como punto de partida?	146
2.2.2. De la igualdad como justicia <i>versus</i> la desigualdad como principio de la revolución.	150
2.2.3. La racionalidad política como <i>racionalidad de la contingencia</i>	155
2.3. Lo mejor en términos de naturaleza como criterio y expresión de libertad	159
2.3.1. El hombre libre frente al criterio de lo mejor: ¿La vida política o la vida teórica?	160
2.3.2. La naturaleza humana como libertad: la negación de la teleología predeterminista y la aceptación activa del hombre en medio del cosmos	165
Conclusiones	169
Bibliografía	177

Siglas de las obras de Aristóteles citadas

F	<i>La Física</i>
P	<i>La política</i>
DA	<i>De anima</i>
EE	<i>Ética eudemia</i>
EN	<i>Ética nicomaquea</i>
Ret.	<i>Retórica</i>
Poet.	<i>Poética</i>
SA	<i>Segundos analíticos</i>
Cat.	<i>Categorías</i>
M	<i>La Metafísica</i>
Top.	<i>Tópicos</i>

La filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto pensamiento del mundo, aparece sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de transformación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad de la historia: sólo en madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y erige a este mismo mundo, aprehendido en su substancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso

Hegel, Prefacio a los Principios de la Filosofía
del derecho

Sería absurdo considerar la prudencia o la política como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos.

Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1141 a 21-24

Introducción

En el presente trabajo de investigación se sostiene que con la categoría de *phýsis* desarrollada por Aristóteles no es posible explicar la acción humana. Teniendo en cuenta que para Aristóteles “naturaleza es fin” (P. I, 1 1252 b 32), la naturaleza debe poder dar razón de lo que la cosa hace o realiza. Consecuentemente la acción humana debería poder ser explicada a partir de la *naturaleza humana*, no obstante no es así. Lo que permite afirmar esto es que el propio Aristóteles distingue dos tipos de conocimiento o dos usos de la razón: Uno, el conocimiento necesario sobre las cosas necesarias a las cuales se accede mediante el uso teórico de la razón; el otro, el conocimiento *no necesario* sobre las cosas *no necesarias*, el cual corresponde al uso práctico de la razón. El conocimiento teórico es el del cosmos, porque el cosmos es la unidad que resulta de la relación entre los diversos seres; tal unidad no es otra cosa que la necesidad del proceso ordenado según el cual devienen dichos seres. La naturaleza indica *qué es* cada ser en esta relación, por lo que *tener naturaleza* es pertenecer al cosmos. El que Aristóteles haya propuesto otro tipo de conocimiento sugiere que de algún modo él se percató de que hay ciertos fenómenos *no necesarios* y, consecuentemente no susceptibles de ser explicados a partir del concepto de *naturaleza*.

Tales fenómenos son las acciones humanas.

La acción humana es un objeto imposible de ser explicado desde la necesidad, por tanto es inexplicable desde el estudio del cosmos, es decir, desde la *Física* y la *Metafísica*. Para el estudio de la acción humana Aristóteles tuvo que abandonar su comprensión metafísica y desarrollar un proyecto para estudiar *lo que puede ser de otra manera*. Aquí es donde sostengo que encontramos el problema en la filosofía de Aristóteles, o bien *La Metafísica* alcanza a explicar el cosmos como unidad, o *La Metafísica*, al no poder explicar la acción humana, no da razón del cosmos. Consecuentemente con esto puedo sospechar que, aunque Aristóteles no lo diga de manera explícita, es imposible estudiar al cosmos como unidad a partir de las relaciones entre los distintos seres; esto, repito, porque si la acción humana no se puede explicar desde las categorías metafísicas, entonces, hay un ser que muestra la insuficiencia de la llamada *sabiduría primera* de Aristóteles. Esto me lleva a decir que Aristóteles fracasó en su comprensión metafísica, y que su llamada *filosofía primera*, como actividad hegemónica del entendimiento, es filosofía práctica.

Exponer lo anterior tiene por objetivo, de acuerdo con las pretensiones de mi investigación, señalar que *la naturaleza humana es la inversión en el sistema aristotélico*, porque las categorías de la *Metafísica*, como *naturaleza -phýsis-*, no son suficientes para explicar o entender a la acción humana *-práxis*. A esto se puede objetar que Aristóteles pretende sostener la unidad de su propuesta filosófica mediante la diversificación de la misma, ya que él distingue entre un conocimiento *especulativo* y otro *práctico*. El estagirita justifica el doble ejercicio del conocimiento afirmando que un conocimiento es únicamente fin en cuanto *lo conocido* es incapaz de ser transformado por el intelecto, y que otro conocimiento es medio en cuanto su finalidad es transformar *lo conocido*¹. Afirmando, además, que el conocimiento que en sí mismo es fin, el especulativo, guarda un lugar hegemónico con respecto del conocimiento que es medio, el práctico. Pero si nos ponemos a pensar queda claro que *el pensar es una acción humana*, por tanto, podemos afirmar que teniendo en cuenta que el conocimiento práctico es sobre la *acción humana* y el ejercicio teórico es *acción humana*, es en realidad el pensamiento especulativo el que, en dado caso, quedaría subordinado al práctico. Consecuentemente la *relatividad* del conocimiento sobre lo que *puede ser de diferente manera* asume lo propio del conocimiento especulativo, de lo cual se deduce que no hay *conocimiento necesario sobre las cosas necesarias*.

Para explicar a la *acción humana como punto de inversión en el sistema aristotélico* se parte desde la propuesta especulativa, primordialmente la expuesta en *La metafísica*, hacia la propuesta práctica, la desarrollada sobre todo en *La ética nicomaquea* y *La política*. Con el análisis de estos textos se pretende demostrar; en primer lugar, que el conocimiento de la acción humana no se puede abordar desde el conocimiento especulativo y; en segundo lugar, que el saber sobre la acción humana corresponde a una universalidad *no necesaria*. En concordancia con esto se postulan dos tipos de racionalidad -que se corresponden con los dos usos de la razón que propone Aristóteles-, a saber, *la racionalidad de la necesidad* y *la racionalidad de la contingencia*. La *racionalidad de la necesidad* es la comprensión del cosmos que el estagirita desarrolla bajo el "prejuicio" de que *lo perfecto es lo inmóvil* y que, consecuentemente, postula un orden eterno del cosmos (en este desarrollo la razón como facultad tiene un papel pasivo en cuanto que el cosmos es meramente

¹ Como se puede observar la diferencia estaría dada por el "objeto" de estudio.

contemplado y se sostiene que se conoce al universo *in re*). La *racionalidad de la contingencia* es el conocimiento de las cosas que *pueden ser de diferentes modos*; esta racionalidad se desenvuelve activamente y es principio de gobierno en cuanto que resulta de la *inteligencia deseante*² y es capaz de transformar la realidad (también es principio de la acción, y por tanto, del carácter humano). Con respecto de estas dos racionalidades, en la presente tesis, se pretende decir que es la *racionalidad de la contingencia*, y no la *racionalidad de la necesidad*, la que tiene un lugar hegemónico.

Para exponer esto he dividido el trabajo en tres capítulos, a saber, *Introduciendo al concepto de «phýsis» en Aristóteles para comprender la naturaleza humana, La naturaleza humana desde su especificidad racional-práctica en la ética y la política, La categoría antropológica última: El hombre libre.*

El capítulo primero, *Introduciendo al concepto de «phýsis» en Aristóteles para comprender la naturaleza humana*, explica que la categoría de *naturaleza -phýsis. Naturaleza* es un principio comprensivo metafísico en Aristóteles que permite delimitar lo que una cosa es. Para Aristóteles si sabemos lo que una cosa es, podemos determinar su fin. Es gracias al orden que se establece entre los distintos fines de los diversos seres, que se puede entender al cosmos como una unidad bajo un primer principio que es necesario en sí mismo, a saber, Dios. Dios es el ser necesario porque es el Bien que permite que *todo*, aún lo móvil, se encuentre sujeto a una teleología necesaria que en cierto modo es anterior y eterna. A partir de esto se presenta la cuestión ¿Cuál es el papel del hombre en el cosmos? Para abordar esta pregunta me he centrado en la indagación sobre el ser humano que se desarrolla en el *Tratado del alma*, pues es ésta obra la que desarrolla el conocimiento especulativo o teórico sobre el hombre en Aristóteles. En este punto se expone qué es el *alma* (como la característica específica de los animados) para indagar acerca de la *inteligible*, que es la que corresponde al hombre. El análisis del *alma inteligible*, como ser animado conformador del cosmos, es el propósito del presente capítulo, pues mediante él pretendo exponer que la *inteligencia -nouûs-* como facultad o actividad en Aristóteles no

² Como se verá en el primer capítulo del presente trabajo cuando Aristóteles se pregunta sobre cuál es el principio de la acción, del movimiento del ser humano, indica que la inteligencia sola es incapaz de mover, y que se requiere de otro principio que de algún modo impulse hacia el objeto al que se dirige la acción, este principio es el deseo. De ahí que se entienda al hombre, en cuanto actuante, como inteligencia deseante o deseo inteligente.

puede, a diferencia de Platón, dar razón de el *bien* y el *mal* propios de la acción y del carácter del hombre. Para ver esto se exponen algunas aporías presentes en el texto aristotélico que parecen mostrar una prolongación de los “prejuicios griegos comprensivos”³, más que ser argumentos demostrativos. Finalmente se muestra cómo los límites especulativos sobre la naturaleza humana en *De anima* se encuentran en la mera enunciación de las facultades, las cuales se muestran como insuficientes para abordar propiamente el tema de la acción. Consecuentemente sostengo que las categorías comprensivas del hombre en el *Tratado del alma* no pueden resolver la problemática implícita en la acción, y que por tanto *qué es el hombre* se ha de contestar dentro de un saber filosófico práctico (y no especulativo).

El segundo capítulo, *La naturaleza humana desde su especificidad racional-práctica en la ética y la política*, desarrolla cómo el conocimiento sobre el ser humano únicamente se puede realizar desde de la acción. Partiendo de los problemas no resueltos sobre el hombre en el *Tratado del alma*, se indica que estos se abordan en sentido estricto únicamente en el proyecto de la *filosofía política* de Aristóteles (que se desarrolla principalmente en *La Ética nicomaquea*, *La Ética eudemia* y *La Política*). En este capítulo se abordan varios puntos:

En primer lugar se expone que no se puede entender la acción humana desde la naturaleza, ya que *el carácter «êthos» no es naturaleza*. Lo que el hombre es, es su determinación fundamental como un *alguien*. El *alguien*, como propiedad inherente del hombre, no surge espontáneamente (como las otras características “naturales”), sino que se forja a partir de la acción. La acción, aunque asume a la naturaleza, únicamente lo hace como sustrato, ya que la virtud o el vicio no son *por naturaleza* o *contra naturaleza* (como bien señala Aristóteles si así fuera no podríamos elogiar al hombre como virtuoso, o reclamar al vicioso). Esto implica, también, que la comprensión de lo que es la virtud tiene que ver con una significación construida, es decir, *no natural*, sobre el ideal de lo que el hombre *debe ser*.

En segundo lugar se exponen las diferentes virtudes intelectuales, es decir, los diversos modos de alcanzar la verdad. Esta distinción permite ver que el conocimiento sobre la acción no es

³ Entiéndase aquí por *principio griego comprensivo* a las “ideas” culturales anteriores a la reflexión filosófica concreta, que son punto de partida de las preguntas que rigen la actividad filosófica y, consecuentemente, de las respuestas o propuestas del filósofo.

epistēmē en sentido estricto, sino más bien un saber prudencial. Si la ciencia para Aristóteles, propiamente hablando, tiene que ser un saber necesario sobre *lo necesario*, y la acción está en el ámbito de lo que puede ser de diferente modo, el conocimiento de ésta ha de asumir la contingencia que le corresponde. Esto conduce a afirmar que la *filosofía política* es un saber prudencial, que únicamente puede llegar a afirmaciones aproximativas, ya que su universalidad tiene por fin la acción.

En tercer lugar se muestra cómo el estudio de la acción humana se desarrolla bajo el criterio de *lo mejor*. La racionalidad propia de la acción implica una teleología abierta. Aunque el objeto que desea la inteligencia (fin) es el “bien”, éste se presenta ante el hombre en términos de “vaciedad” (es decir, cualquier *bien*, como objeto del deseo, no es suficiente para determinar de manera absoluta la elección). Consecuentemente *lo mejor* para el hombre se establece desde parámetros significativos culturales, lo cual nos conduce a afirmar que existe una categoría comprensiva última que surge de y en la *pólis*, a saber, el hombre libre.

El tercer capítulo, *La categoría antropológica última: El hombre libre*, afirma que es la categoría de libertad la única capaz de explicar la acción humana. La libertad no es, en el pensamiento de Aristóteles, un ideal político o un postulado hipotético, sino una categoría política que tiene que ver con el ejercicio de la actividad del *poder*, tanto en un ámbito comunitario, como en un ámbito *individual*.

Para explicar esto se parte de la afirmación de que el hombre es un *animal político*. La característica del hombre como *animal político* es el *lógos*. Esta afirmación lleva a considerar a la *pólis* como el logro de un vínculo que surge del *libre acuerdo* de los hombres que determina lo que es *bueno y malo, justo e injusto*. Para abordar esto con mayor profundidad se sigue la exposición del estagirita, estudiando los ámbitos *prepolíticos*, ya que estos se asumen para cubrir las necesidades humanas y pasar al ámbito de la libertad. Esto nos permite afirmar dos cosas en este capítulo. Primero, que la ciudad se caracteriza por *liberar* al hombre *de la necesidad para permitirle la libertad*. Segundo que el ámbito de *naturaleza* es rebasado por el de la *humanidad*.

Posteriormente, como fruto de la diversidad cualitativa de las *pólis*, se enuncia a la racionalidad política como *racionalidad de la contingencia*. Para desarrollar esta noción se expone el método de la filosofía política de Aristóteles, y se muestra cómo la historia es el

ámbito donde se debe buscar la universalidad del saber sobre la acción humana. Lo anterior para poder sostener que la comprensión de lo que *el hombre es*, se establece desde la contingencia de la acción; únicamente si se estudia al ser humano *desde ella y para ella* el conocimiento de la *filosofía política* es verdadero y tiene sentido (no se trata de abandonar la perspectiva filosófica sino de comprender que ésta debe asumir comprensivamente el porqué de la significación de los eventos humanos que trascienden en el tiempo y que, en cuanto tales, permiten la enunciación de cierto conocimiento prudencial).

Finalmente, se afirma que es la libertad la categoría comprensiva fundamental para conocer qué es el ser humano. Admitiendo la noción de *areté* que propone el mismo Aristóteles es posible admitir que bajo el criterio de *lo mejor* la razón tiene un papel activo como conformadora de *mundo*. Aquí se desarrolla la discusión aristotélica sobre si existe o no hegemonía entre la vida política y la vida teórica, lo que permite decir que es la elección, como la actividad del libre, la única capaz de determinar, en términos de novedad y creatividad, qué tipo de vida es la mejor. La categoría de *libertad* es la característicamente humana, porque es la única capaz de dar razón de una *teleología abierta*.

Para la realización del presente trabajo me he centrado fundamentalmente en los textos directos del estagirita, más que en cualquier comentarista o estudioso de nuestro pensador (aunque claro está, se han considerado los trabajos que se consideran más relevantes al respecto). Esto por dos motivos; primero porque existe un número prolífero de estudios sobre el estagirita que aunque tocan los temas relevantes de la presente investigación, no los abordan de manera central como para establecer una discusión específica con alguno de los autores; segundo, porque la investigación pretende señalar como la *inversión* en el sistema aristotélico procede propiamente del análisis directo de los textos. He de advertir que algunas de las tesis aquí sostenidas no corresponden a lo que el estagirita *quiere* decir, sino a ciertas conclusiones deductivas que es posible afirmar a partir de sus textos. Si bien el trabajo de investigación exige una interpretación, la que aquí se presenta no tiene por fin únicamente exponer al autor, sino mostrar como la acción humana, como objeto de estudio filosófico, exigió a Aristóteles abandonar su comprensión metafísica del universo. Esto último parece dirigirse a la pregunta última que queda pendiente al final de este trabajo ¿Es la racionalidad de la contingencia *filosofía primera*? Aunque es claro la hegemonía que le

han dado algunos autores al hombre como el objeto primero de estudio, baste para ello recordar a Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Levinas, etc., me parece que aún en Aristóteles, y a pesar de los prejuicios filosóficos comprensivos de los cuales parte, si se aborda al hombre como sujeto de estudio éste siempre implica categorías únicas que son irreducibles al mero orden del universo.

Capítulo I: Introduciendo al concepto de *phýsis* en Aristóteles para comprender la *naturaleza humana*

Este primer capítulo tiene por intención señalar cómo la categoría de *phýsis* en Aristóteles no puede explicar qué es el hombre en relación con el *télos* de éste. Mientras la categoría de *naturaleza* en Aristóteles se encuentra fundada como principio explicativo del ser de las cosas en relación con la necesidad y la finalidad, la acción humana escapa de una comprensión necesaria y teleológica. La noción de *naturaleza* expresa qué es la cosa, es decir, indica cuál es el principio determinante de cada ser (*causa formal*), y, por tanto, es capaz de explicar el propósito de algo en cuanto es ese algo (*causa final*). Consecuentemente la *naturaleza humana* (la comprensión de lo que el hombre es) debería poder explicar lo que hace el hombre –acción-. Sin embargo la acción humana no puede ser conocida desde la naturaleza humana. Por tanto este primer capítulo pretende establecer la justificación de porqué la acción humana únicamente se puede estudiar desde *La ética* y *La política* en Aristóteles.

1. El concepto de naturaleza como principio metafísico en Aristóteles

La categoría de *naturaleza* es filosófica por cuanto pretende explicar qué es el cosmos, ya sea como *naturaleza* de cada cosa, o como *naturaleza* del universo. La categoría de *naturaleza* en Aristóteles aspira a ser lo suficientemente amplia para explicar a cada una de las realidades desde el *todo* que se pronuncia como *unidad*. Esta *unidad* resulta de comprender que existe una *razón* para explicar las relaciones entre los diversos seres que, en última instancia, es “el principio” o causa primera. Aristóteles revisó las teorías sobre el principio de las cosas, tratando de indicar las insuficiencias de las mismas, y se preocupó, al mismo tiempo, de postular categorías filosóficas con un contenido que pudiera responder a las deficiencias de las filosofías anteriores.

De acuerdo con Aristóteles la *Filosofía primera o Sabiduría* (σοφία) es la ciencia de “los primeros principios y las primeras causas” (M, I, 2, 982 b 9) que debe responder a la explicación del cosmos como “todo” a partir de “algo”. En este sentido el filósofo debe reconocer ordenada y coherentemente la primera causa de todo el cosmos al reconocer cuál es la naturaleza del mismo:

La ciencia que considera las causas es también capaz de enseñar (pues enseña verdaderamente los que dicen las causas de cada cosa). Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se da principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y ésta es la que busca el saber sobre lo más escible). Y lo más escible son los primeros principios y las primeras causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, ni ellos a través de lo que les está sujeto). Y es la

más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin de cada una y, en definitiva, el de la naturaleza toda (M, I, 2, 982 a 29-982 b 7)

En este sentido *la naturaleza* de la *sabiduría primera* es alcanzar el conocimiento de la primera causa (Cf. M, I, 2, 982 b 21-23), en tanto ésta se pronuncia como *fin* y *bien* de toda la *naturaleza*.

Podemos decir que por *naturaleza toda* se entiende una unidad que agrupa a aquello que es. Aristóteles afirma que se posee verdadera ciencia (ἐπιστήμη) cuando se conocen los primeros principios y las causas de los seres, haciendo especial hincapié en el fin. En el texto citado se observa que *fin* se refiere, tanto a cada cosa, como a la naturaleza toda; consecuentemente la ciencia primera debe conocer el fin, tanto de cualquier cosa, como de todo el universo (que es la *naturaleza* toda). Para Aristóteles conocer lo que una cosa es, es decir, saber cuál es *su naturaleza* conlleva saber cuál es el fin de dicha cosa; esto, a su vez, implica que únicamente si conocemos cuál es el fin de *algo* podemos saber qué es (su naturaleza), v. g. sólo podemos saber qué es un cuchillo si sabemos que corta, y es porque corta que sabemos que es cuchillo. Para nuestro autor poder determinar cuál es el fin de cada cosa en relación con otra, y finalmente en relación con *todas las cosas*, es el propósito de la ciencia primera. Lo común del término *naturaleza* (φύσις) se refiere al *modo de ser de las cosas*, porque en última instancia *cada cosa es la que es* debido a un único fin¹, y el máximo conocimiento es aquel capaz de dar razón de éste (*La sabiduría primera o Metafísica*) ¿Qué es la naturaleza? ¿Cuál es el principio del cosmos? Es la pregunta que retoma Aristóteles heredando la problemática de la filosofía antigua griega. Desde los primeros filósofos la pregunta por *la naturaleza del cosmos* (de ahí que sean conocidos como los filósofos naturalistas) se intenta contestar mediante la enunciación de primer principio (ἀρχή). Los principios se refieren a lo que explica el origen de un ser, es decir, son las cosas que nos permiten conocer el *porqué* de las cosas, o las causas². Por tanto, para conocer *lo que las cosas son* es necesario enunciar cuántas y cuáles son las causas de manera específica:

Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia

¹ En el libro XII A Aristóteles señala que sólo hay un principio en la naturaleza toda, que es Dios (θεός) (Cf., M, XII, 7, 1072 b 25-30), que es sumo bien y principio ordenador de las cosas del universo (Cf. M, XII, 10, 1075 a 11-25).

² "Todas las causas son principios" (M, Δ, 1, 1013 a 16)

[τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι] (pues el por qué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sustrato [τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον]; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento [ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως], y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento). (M, A, 3, 983 a 24-35)³

A partir de estas cuatro causas es posible para Aristóteles comprender lo que *las cosas son*⁴. Cada una de las causas ayuda para conocer qué es cada cosa, es decir, cuál es su *naturaleza*, esto a su vez sirve para poder establecer cuál es la *naturaleza* del cosmos. A partir de esto, entendemos que *naturaleza* pueda decirse de *diversos modos* ¿cuántos? tantos como las especies de causas, porque la *naturaleza* designa lo que las cosas son, y cualquier causa dice *algo* de lo que la *cosa es*. Por tanto *phýsis* se puede entender como materia⁵, como forma, como

³ Para Aristóteles, uno de los grandes errores de los filósofos anteriores a él es que no consideraron las cuatro especies de causas. Unos se quedaron únicamente en la causa material, otros en la formal, etc. (Cf. (M, A, 3-9).

⁴ Aristóteles, al realizar una revisión crítica acerca de la propuesta de la indagación del *principio* hecha por los filósofos anteriores a él, considera que estos únicamente alcanzaron a preguntarse parcialmente sobre el *ser* de las cosas, v. g., los naturalistas consideraron que “los elementos” eran el principio de las cosas, reduciendo el conocimiento de las mismas a la causa material; otros que sí se preguntaron por la causa de cambio lo atribuyeron también a principios materiales; otros que se preguntaron por el origen del movimiento (causa motora) dijeron que era un “entendimiento” (pero sin explicar de qué manera procedía) o recurrieron a los contrarios (como si estos fueran principios separados de las cosas); algunos consideraron que el ser de las cosas se distinguía a partir de lo numérico (los pitagóricos) atribuyendo, además, a este principio también la movilidad a partir de los contrarios; finalmente Platón estableció a las Ideas como principio de las cosas para explicar lo que estas son, pero se olvidó de establecer con exactitud cuál era el origen y el fin de las cosas. (La explicación que Aristóteles realiza sobre cada una de las propuestas se desarrolla con detenimiento en M, L. I. c. 3-10)

⁵ Atendiendo a la causa material: “se llama también naturaleza el elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales; por ejemplo, se dice que es el bronce la naturaleza de la estatua y de los utensilios de bronce, y la madera de los de madera. Y lo mismo de las demás cosas” (M, Δ, 4, 1014 b 27-31). En esta cita el sentido de elemento material de *los seres naturales* parece referirse a cualquier cosa que pueda ser designado como “algo”, pues el ejemplo de la *estatua* se refiere con evidencia a un producto que se produce según el *arte*, y no propiamente la *naturaleza*; en este sentido, el término *phýsis* comienza a ser problemático porque se puede aplicar a cualquier cosa *que sea*, y no únicamente a lo que se genera al modo de los *seres animados* (no obstante sea éste su sentido más adecuado).

fin y como principio de movimiento; aunque en su sentido más propio deba entenderse en relación a *la esencia*⁶ de los animados:

Y es naturaleza no sólo la **materia** primera (y ésta es de dos modos: o la primera para el objeto mismo, o la primera absolutamente; por ejemplo para los objetos hechos de bronce, el bronce es el primero de ellos-, pero absolutamente, sin duda, el agua, si es que todas las cosas fusibles son agua), sino también la **especie y la substancia**; y este es el fin de la generación. Y por extensión, a partir de aquí y en general, **toda substancia se llama naturaleza** a causa de ésta, porque también la naturaleza es cierta substancia. Así pues de acuerdo con lo expuesto, la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales; **la materia**, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este movimiento, y las generaciones y el crecimiento, por ser **movimiento a partir de este principio**. Y el principio del movimiento es éste, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en acto (M, Δ, 4, 1915 a 7-19. Las negrillas son mías).

Como se puede ver en el texto, la categoría de *phýsis* se puede decir de varios modos, es decir, es análoga. La semejanza entre los diversos modos del significado de *phýsis* es que se refiere a decir qué es la cosa; así, podemos decir, por ejemplo, que *la naturaleza* de un objeto es *ser silla*, también podemos decir que es *madera*, aunque, si ambas afirmaciones se dijera del mismo objeto, queda claro que es mejor entender a la *naturaleza* del primer modo. No obstante que Aristóteles señale que *naturaleza* se debe aplicar *sobretudo* a los seres que tienen en sí mismos el principio de automovimiento (que tienen en sí la potencia

⁶ La esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) se refiere a *lo que hace ser a las cosas lo que son*; por tanto, la esencia de los seres materiales (de los que tenemos experiencia sensible) incluye siempre la enunciación de la causa material y la formal, por cuanto es imposible que una forma "material" sea sin materia y cualquier materia "exige" la forma como principio determinante (Cf., M, Z, 7-8). Esto nos hace pensar, que si bien *naturaleza* se puede entender en relación con las cuatro causas, es en relación con la *forma* como se utiliza de manera más adecuado por cuanto ésta determina a las cosas a ser lo que son. La *forma* es el principio más amplio, pues, si bien en los seres materiales la esencia ha de incluir tanto a la forma como a la materia, en los seres "inmateriales" la forma se identifica -o es- la esencia: "Las cosas que no tienen materia, todas son absoluta y directamente algo uno" (M, H, 6, 1045 b 25). Santo Tomás explica en el opúsculo *Sobre el ser y la esencia*: "tampoco la forma sola puede ser la esencia de la substancia compuesta, por más que muchos se empeñen en sostenerla. En efecto, por lo que llevamos dicho, es claro que la esencia es aquello que la definición significa; más la definición de las substancias materiales no incluye tan sólo la forma, sino también la materia" (C. II); "En toda substancia inteligente tiene que haber, pues, una completa inmunidad a la materia, de suerte que ni tenga a la materia como parte suya, ni tampoco tenga la manera de ser de las formas que informan a la materia" (C. IV).

de “generar” y “crecer”), se entiende que es legítimo denominar a algo como *cierta naturaleza* a partir de cualquier principio constitutivo que determine a *cualquier ser* como ese. Esto es importante porque la categoría *naturaleza* es un concepto análogo que, en cuanto tal, es impreciso (ya que asume la equivocidad implícita en cualquier comprensión análoga y se puede referir a cualquier principio determinante del ser). Consecuentemente no es posible precisar con exactitud qué quiere decir Aristóteles cuando utiliza la palabra *phýsis*, aunque podemos afirmar que *phýsis*, como categoría análoga, hace referencia a *cierto principio determinante*⁷ de una cosa en tanto que ella es *ésta* o es *cuál*.

La comprensión de lo que una cosa es, es decir, del concepto determinado de “algo”, se designa como *naturaleza* a partir de la experiencia de lo que las cosas *son o hacen*⁸. A su vez, el “comportamiento” o “manifestación” de las cosas indica porqué las cosas son como son, es decir, la acción de una cosa comunica lo que ésta es en cuanto al lograr su fin manifiesta una determinación (así como el cuchillo decimos que lo es en tanto es capaz de cortar). El ser *algo* se establece desde el fin, y el logro de éste se comprende como perfección de un éste, en cuanto es éste. Por lo tanto *phýsis* designa fin (τέλος) y cualquier fin implica *una naturaleza*: “naturaleza es fin” (-ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν– P. I, 1 1252 b 32). Consecuentemente *las diferentes naturalezas* de las cosas se determinan en relación con los diversos fines. Esto tiene que ver, a su vez, con el orden de todos los seres entre sí, pues para Aristóteles todo fin se refiere al *bien* de cada cosa, y esto implica, primero implícitamente, y después explícitamente, que todo el universo “tiende” a un fin último que con necesidad se muestra como el *Bien* y que, en cuanto tal (es decir por ser Él mismo su propio bien y poseerlo de manera perfecta), es inmóvil y necesario (Cf., M, Λ, 10, 1075 a 10-25). Consecuentemente el *Bien* anterior y ordenador de todo lo que ocurre en el cosmos (aún lo atribuido al azar):

Puesto que el azar y la suerte son causas [de eventos] de los cuales también la Inteligencia (*nous*) y la naturaleza

⁷ Hablando de los diversos sentidos de *naturaleza* dice Aristóteles: “forma es en mayor medida naturaleza que la materia, pues cada cosa tiene su determinación sólo cuando está plenamente actualizada, más que cuando está en potencia” (F, II, 1. 193 b 6-8)

⁸ Es interesante el estudio que realiza Heidegger sobre el concepto de *phýsis* en Aristóteles. Heidegger explicando que conocer la *phýsis* de un ser es conocerlo en cuanto *lo que es* concluye: “/Puesto que φύσις es un modo de οὐσία y puesto que , en su propia esencia surge de la φύσις inicialmente proyectada, por eso la ἀλήθεια pertenece al ser, y por eso se desvela como un carácter de la οὐσία la *venida a la presencia* en lo abierto de la ἰδέα (Platón) y del εἶδος κατὰ τὸν λόγον (Aristóteles), por eso, para este último, la esencia de la κίνησις se torna visible como ἐντελέχεια y ἐνέργεια” (Heidegger, *Sobre la esencia y el concepto de la ,Aristóteles Física B, 1*, en Heidegger, *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2001, p. 249.

podrían ser causantes; cuando uno [de ellos] accidentalmente ha llegado a ser causa de estos mismos y, puesto que nada accidental es anterior a lo que es en sí, es obvio que tampoco la causa accidental es anterior a la causa en sí. Por tanto, el azar y la suerte son posteriores a la Naturaleza y a la Inteligencia (F, II, 6, 198 a 5-10)⁹

⁹ En esta nota, sin embargo, se podría decir que el que la Inteligencia sea anterior no quiere decir que gobierne propiamente a lo accidental; aunque es verdad esto podemos decir que el hecho de que la Inteligencia ordene el cosmos como Bien absoluto asume que *todo* lo que sucede se encuentra supeditado a dicho ordenamiento (por lo tanto podemos pensar que para Aristóteles todo suceso, ya sea considerado como accidental o no, se podría explicar en sí por su fundamento, es decir, desde el orden teleológico que, finalmente, es el único que lo hace posible. De sostenerse lo contrario, más bien, se diría que Aristóteles admite un “espacio” en el mundo natural donde suceden las cosas *inexplicablemente*, lo cual se soporta sobre la idea del *kata symbebēkos*. Para consultar detenidamente esta posible interpretación véase el punto *¿Tienen causas las coincidencias?* del libro *Necesidad, causa y culpa* de Richard Sorabji (Cf. Sorabji Richard, *Necesidad, causa y culpa*, traducido por Ricardo Salles, UNAM, México, 2003, p. 21-52). Aunque esta apreciación nos parece sugerente, me parece que, más bien, como se verá en el presente trabajo de investigación, existe una fractura y no una continuidad entre la perspectiva metafísica y la “filosofía de la acción humana” de Aristóteles.

Aristóteles no niega *lo accidental* –*kata symbebēkos*–, pero indica que, ha diferencia de ciertos fenómenos físicos, no es un objeto propio del conocimiento científico; para estudiar científicamente al *ser físico*, como mutable, se ha de recurrir a sus principios “necesarios” para ser comprendido: Aristóteles se pregunta “Lo necesario [en la naturaleza] ¿se da de manera condicionada o absoluta?” (F, II, 9, 199 b 34-35) Y responde “Las otras cosas en las que hay un propósito; no se da por cierto sin la necesidad del material, pero no se producen *por* estas cosas –salvo como la materia–, sino *para algo*. Por ejemplo ¿por qué un serrucho es así? Para ser serrucho y para [hacer su trabajo]. Este propósito sería, sin embargo, imposible si no fuera de hierro; por ello es necesario que sea de hierro y si va a ser un serrucho y si eso va a ser su función. Hay necesidad de modo condicionado, pero en la noción la finalidad” (F, II, 9, 200 a 8-14). Como se puede observar la *necesidad* en el orden del cambio (objeto de la *Física*) está condicionada a la *finalidad*, y lo necesario en sentido absoluto (objeto de la *Metafísica*) es lo que ordena a esta última de manera cósmica. Aunque no se puede decir que la metafísica de Aristóteles no permita un espacio de comprensión para *lo mutable*, podemos entender que para Aristóteles, tomando conforme con él una preferencia cognoscitiva por *La Metafísica*, el ser que cambia, el ser físico, obtiene su “explicación” última en el *Primer principio*. “La Inteligencia” como lo necesario es, por tanto, el “marco” *sine qua non* sería posible afirmar la existencia y posible verdad de todos los fenómenos naturales (aún los meramente accidentales). Ahora bien, esto es importante para la presente investigación porque hay que ver hasta qué punto es posible o no decir que este *Primer principio metafísico* es capaz de explicar la acción humana. Adelantándome aquí, he de decir, primero que la acción humana no puede reducirse al orden del *kata symbebēkos*, aunque tampoco lo excluya –es decir, se puede dar lo voluntario junto con lo accidental– y, segundo, que el conocimiento de la acción humana para Aristóteles exige un ejercicio racional (*uso práctico*) diferente del conveniente a *La Física* y *La Metafísica (uso especulativo)*. Consecuentemente es posible pensar en una escisión entre el orden de lo “cósmico” y el de lo “humano”, que es lo que intento analizar en el presente trabajo.

Cuando Aristóteles afirma que la *Inteligencia* es anterior a todo fenómeno cósmico, expresa que todo lo que ocurre en el universo se desarrolla a partir de un principio que en sí mismo es necesario. Inclusive aquello que es “accidental” está subordinado al primer principio necesario. Este principio es primero, como anterior y ordenador del cosmos, y es el *Bien* en sí mismo:

“aquello en vista de lo que se hace algo es un fin; y es tal lo que no se hace en vista de otra cosa, sino que las demás se hacen en vista de ella; por consiguiente si existe tal término último, no habrá progresión al infinito, y si no existe, no habrá aquello en vista de lo cual. Pero los que suponen la progresión infinita destruyen sin darse cuenta la naturaleza del Bien. (Sin embargo, nadie intentaría hacer nada si no hubiera de llegar a un término); ni habría entendimiento de los entes” (M, α , 2, 994 b 9-14)

El *Bien* es el principio capaz de dar razón del orden de todas las cosas que se encuentran en el cosmos. Las cosas materiales son, por experiencia evidente – según Aristóteles-, corruptibles, y por lo tanto el sentido del bien como *necesario* en el orden teleológico se ha de entender desde la “ascensión” cognoscitiva del conocimiento humano, que debe ir de lo material corruptible hacia lo inmaterial incorruptible¹⁰. Aristóteles en esta ascensión, que lleva a cabo en *La metafísica*, señala que en el cosmos existen sustancias¹¹ de tres tipos, materiales perecederas (1), las materiales imperecederas (2), e inmateriales (3) (Cf., M, Λ , 1069 a 30-1069 b 5). Ahora bien, puesto que para Aristóteles toda sustancia puede ser considerada como *cierta naturaleza* (“La sustancia es una (...) cada una es una entelequia y cierta naturaleza” M, H, 4, 1044 a 7-9)-, se puede afirmar que existen diferentes naturalezas en el universo. Primero aquellas naturalezas a las cuales les corresponde la materia corruptible, otras cuya naturaleza estriba en que siendo materiales son incorruptibles (de acuerdo con el estagirita estos seres son los astros) y finalmente la naturaleza de un ser que requiere, en tanto es el primer principio en sentido absoluto, ser inmaterial (Cf. M, Λ , 7, 1071 b 22). Dichas naturalezas se distinguen entre sí de acuerdo con sus diversos fines.

¹⁰ “es también imposible que lo primero, siendo eterno, se corrompa. Puesto que, en efecto, la generación en sentido ascendente no es infinita, necesariamente lo primero de cuya corrupción se produjo algo no será eterno” (M, α , 2, 994 b 6-8)

¹¹ Entendemos por sustancia, en Aristóteles, aquello que está separado, es decir, “Lo que no se dice de un sujeto, sino de lo que dicen las demás cosas” (M, Z, 3, 1029 a 8), por ejemplo “casa”, “hombre”. Ahora bien el sentido de sustancia implica una doble acepción: Primero como “sustancia primera” (σύνολον), es decir, como concreto o singular (Sócrates, Pedro, María); segundo como “sustancia segunda”, o sea, como concepto o “esencia conocida” (λόγος), a saber, “Hombre” (Cf., M, Z, 15, 1039 b 20-25). “cada una es una entelequia y cierta naturaleza” (M, Z, 3, 1044 a 9)

El sentido teleológico aquí podría complicarse, pues aunque podemos determinar con cierta facilidad el *fin* de un ser material, el poder comprender la relación de los fines de los distintos seres bajo un primer principio, no es un conocimiento evidente y parece ser una tarea nada fácil. Para Aristóteles para poder hacer esto se ha de partir del conocimiento “evidente” de las cosas, para poder comprender especulativamente, mediante el análisis de éstas, a que afirmaciones podemos llegar; la argumentación teórica exige, por tanto, partir de lo más cognoscible para nosotros (es decir, los objetos sensibles), hacia lo más cognoscible en sí mismo (que es en última instancia Dios o el primer principio necesario e inmaterial capaz de explicar el cosmos). El orden de los fines, por un lado, se relaciona con lo corruptible y consecuentemente con lo *no necesario*, pero por otro lado, en relación al fin último, el estagirita afirma que hay un fin, que a su vez es principio, y que éste rige con necesidad al cosmos:

Por consiguiente, el Caos, y la noche no duraron tiempo infinito, sino que siempre han existido las mismas cosas, o cíclicamente o de otro modo, si efectivamente el acto es anterior a la potencia. Por lo tanto, si siempre se repite cíclicamente lo mismo, tiene que subsistir siempre algo que actúe del mismo modo. Y si ha de haber generación y corrupción, tiene que haber otra cosa que actúe siempre, unas veces de un modo y otras veces de otro. Tendrá que actuar, por tanto, en cierto modo por sí misma, y en virtud de un tercero o bien en virtud de la primera causa. Ésta es, en efecto, según hemos dicho, causa de lo que siempre es lo mismo (...) Y puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene haber algo, que sin moverse mueva que sea eterno, substancia y acto. Y mueven así lo deseable y lo inteligible, mueven sin ser movidos (...) Y [la causa final] mueve en tanto es amada, mientras que las demás cosas mueven al ser movidas (...) Y puesto que hay algo que mueve siendo inmóvil, y siendo en acto, no cabe en absoluto que sea de otro modo (...) Es por tanto ente de necesidad; y en cuanto es por necesidad es un bien, y, de este modo principio (...) Así, pues, de tal principio [Causa primera, Bien o Dios] penden el Cielo y la naturaleza. (M, Λ, 7, 1072 a 8-1072 b 14)

Como se puede observar en la cita anterior los fines de los seres corruptibles, más que pertenecer a lo *no necesario*, se comprenden dentro del sistema teleológico ordenadamente en tanto que lo que cambia, lo hace *cíclicamente*; lo corruptible es tal en tanto se repite y, por tanto, su aparente “desvanecimiento” se comprende como el preludeo “surgimiento”. Lo anterior nos permite afirmar que para Aristóteles *lo que cambia* lo hace *siempre reiterativamente*, por lo tanto hay “cierta necesidad” insuperable aún en lo corruptible (desde el *télos* del universo). El que la Causa final sea el fin último y Bien absoluto del universo,

implica que *todo* lo que integra el *cosmos* es necesario. Consecuentemente, ya que todo lo *que es* se explica desde el primer principio necesario que gobierna a todo lo que es (A él por cuanto es el bien mismo, a los seres incorruptibles que constituyen el “cielo”, y a los seres corruptibles que constituyen “la naturaleza”), toda naturaleza es buena, toda naturaleza se dirige a su fin, y toda naturaleza es necesaria en tanto está regida conforme con el Bien absoluto, que mueve (–sin moverse– por su perfección) a todos los seres. La unidad del cosmos para Aristóteles admite su diversidad desde la unidad necesaria que realiza la causa primera, como *bien ordenador amado*.

Se puede decir que, por lo anterior, la argumentación metafísica de Aristóteles sobre la naturaleza del cosmos resuelve el problema de la corrupción desde la teleología, por cuanto afirma que todo movimiento se explica desde un principio absolutamente necesario que mantiene el orden del cosmos. El movimiento es resuelto por Aristóteles, no sólo con nuevas categorías, sino propiamente articulando una “ascensión cognoscitiva última” (del conocimiento de las cosas sensibles, hacia el conocimiento del primer ser inmaterial y perfecto). Esta “ascensión cognoscitiva última” es un método de conocimiento porque propone ir de aquello que es inmediato para el conocimiento humano, es decir, los seres materiales, hacia *lo* que no es evidente para el conocimiento humano, para alcanzar a comprender el universo en su causa última. Por tanto, dicho método alcanza un estatuto ontológico porque sólo mediante él es posible afirmar o negar la existencia de un ser que sea inmaterial. Para Aristóteles únicamente es posible *La metafísica* como ciencia si se afirma la existencia de un primer principio que, en cuanto perfecto, no dependa de la materia, y este principio es Dios. Este conocimiento de Dios, procede por medio de una ascensión cognoscitiva que procede de entender la “movilidad” y “corruptibilidad” de los seres a partir de las categorías de “acto” y de “potencia”¹², y que finalmente permiten establecer en el libro Λ que Dios es

¹² *La metafísica* de Aristóteles desarrolla en tres libros centrales (Z, H, Θ) el camino para afirmar la existencia de un ser absoluto. En el libro Z comenzará abordando a la substancia desde la definición afirmando que es imposible mediante esta vía afirmar o no la existencia de “Dios” –ya que no se puede definir propiamente a lo singular (Cf., Z, c.15-16)–, por lo tanto el estagirita afirma que “A qué se debe llamar substancia y cuál es su naturaleza digámoslo de nuevo y tomando un nuevo punto de partida” (1041 a 6). Por su parte el libro H aborda la composición hilemórfica de los seres, que aunque se puede considerar al principio formal como herencia del “εἶδος” platónico, Aristóteles intenta, sin obtener un total éxito, anular el dualismo platónico ya que más que ser el principio material y el principio formal (en los seres sensibles) distintas cosas, son lo mismo considerado ya como “lo que es en el momento”, es decir como acto (y forma); o como lo que “puede llegar a ser en un futuro”, es decir como potencia (materia): “La materia última y la forma son lo mismo, aquella en potencia, ésta en acto de suerte que es igual buscar cuál es la causa de la unidad y de ser uno; cada cosa, en efecto, es una, y tanto lo potencial como lo actual son uno en cierto modo; de suerte que no hay ninguna otra causa, a no ser alguna que haga pasar de la potencia al acto” (M, H, 6, 1045 b 17-22). En esta misma argumentación Aristóteles explica que mientras que lo material

Acto primero (πρῶτον ἐντελεχίᾳ) *inmaterial* (ὄνευ ὕλης) *e inmóvil* (ἀκίνητος) (Cf., Λ, c. 6): “Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida, y duración continua y eterna; pues Dios es esto” (M, Λ, 7, 1072 b 28-30).

Por lo tanto el universo para Aristóteles se entiende desde la ciencia teórica más importante, a saber, *La metafísica*, como necesidad, porque el primer principio es eterno e inmutable (por lo que no puede ser de otra manera). Este conocimiento cumple de manera suprema con el deseo natural de conocer del ser humano (Πῶντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, Α, 1, 980 a), y se relaciona con el ser más perfecto, a saber Dios, únicamente de modo especulativo (y así el hombre alcanza el conocimiento más alto).

Consecuentemente Aristóteles afirma que *la naturaleza*, en tanto que el modo de ser de lo seres, explica qué y cómo son todas las cosas que conforman el universo. *Las naturalezas* de las cosas móviles, es decir, de las que cambian, se relacionan causalmente entre sí, exigiendo un primer principio que no cambie. Para el estagirita es imprescindible entender que la regresión causal para explicar las operaciones de los seres de manera infinita es imposible y que, por tanto, debe haber un principio primero o causa incausada que es Dios. Pero ¿cómo podemos decir que las cosas *tienden* o se mueven hacia Dios? El razonamiento de nuestro autor es el siguiente, si todas las cosas se mueven (lo cual es evidente para él) lo hacen por algo (causa final), y este algo es el *bien*. Por tanto se exige que este principio primero sea causa de que la cosa tienda al bien, lo cual, en última instancia implica que debe haber un Bien en sí mismo. Este Bien es Dios y como tal ordena a todo lo que es en cuanto es *eso*, lo cual nos lleva a decir que para Aristóteles la *naturaleza* del universo es *moverse* hacia el Bien. En otras palabras, el término de naturaleza, metafísicamente hablando, en tanto explica lo que *las cosas son*, se resuelve teleológicamente en un primer principio desde una perspectiva de necesidad; aún la naturaleza de los seres corruptibles indicaría en su finalidad, que dicha corrupción se ordena a la “eterna repetición” del cosmos. Lo que nos queda ahora por preguntar es sí en

implica la forma (pues no puede hacer un principio potencial sin forma, es decir, sin ser, puesto que *nada puede provenir del no ser*), la forma no implica a la materia, por lo que existen ciertos seres que son, y que en la afirmación sobre su existencia se exige que sean inmatrimales (como en el caso de la existencia de Dios, y también, por tanto esta exigencia viene de lo que es este ser en sí mismo). Finalmente en el libro Θ, a partir de la comprensión del ser como acto (ἐνέργεια) y potencia (δύναμις), se afirma la superioridad del acto (pues nada puede provenir de la potencia absoluta, por lo tanto todo ha de provenir de algo que esté en acto) y simultáneamente la necesidad de un acto que no implique potencia: “en cuanto a la substancia, es anterior el acto a la potencia y, como dijimos en cuanto al tiempo siempre hay un acto anterior a otro, hasta llegar al del que siempre mueve primordialmente. Pero, también, en un sentido más fundamental; pues las cosas eternas son substancialmente anteriores a las corruptibles y nada es eterno en potencia” (1050b 1-6)

efecto la categoría de *naturaleza* es suficiente para explicar desde *lo que las cosas son, lo que propiamente hacen* todos los seres en todos los casos; desde mi punto de vista será precisamente *la naturaleza humana* la gran “excepción” en la escalada metafísica aristotélica. Ahora bien, para poder afirmar esto antes se debe de indagar si el análisis de lo que se puede entender por *naturaleza humana* en los textos aristotélicos, nos permite ver o no cierta insuficiencia en la comprensión metafísica del estagirita.

2. El concepto de *naturaleza humana* en Aristóteles

En este punto analizaré lo que se puede entender por *naturaleza humana* en Aristóteles, con la pretensión de demostrar que si bien *naturaleza*, en su sentido metafísico, puede ser entendido como cierto “principio de determinación necesario”¹³ (y en este sentido como “determinismo”), como principio de *la acción humana* no puede concebirse sino como un “principio de determinación” *no necesario*, porque el *télos* de la acción humana no presenta uniformidad alguna. Considero que, si bien la propuesta aristotélica intentó resolver la dualidad griega en su dimensión ontológica (el problema de lo que cambia en contraposición con lo que es eterno y necesario), no alcanzó a responder, mediante sus categorías metafísicas, el dualismo griego en su dimensión ética. El desarrollo teórico expuesto en *La metafísica* no explica cuál es el origen del mal en contraposición con el bien, en sentido moral. Esto es importante porque la categoría “*naturaleza humana*” no es capaz de explicar por qué el hombre en algunas ocasiones actúa bien y por qué en otras actúa mal, es decir, no hay un fin propiamente determinado en la acción del hombre a partir de *su naturaleza*. Podemos pensar que es este problema el que llevó a Aristóteles a sostener dentro de la filosofía dos ramas irreductibles entre sí, a saber, el de la filosofía especulativa y el de la filosofía práctica (no obstante pienso que esta propuesta no acabo con la dificultad sino que, en dado caso, la amplía). La ausencia de relación entre ambas ramas de la filosofía me permiten sospechar, primero que el estagirita no fundamenta en *La metafísica* el conocimiento de la acción

¹³ Para entender esto, recordemos que *naturaleza* es una categoría análoga que se puede entender en tantos modos como las causas, es decir, como materia, como forma, como fin y como origen del movimiento; v. g. Se puede decir de una silla que *su naturaleza es ser de madera* (principio material), que *su naturaleza es ser un producto para sentarse* (causa formal), que *su naturaleza es servir para sentarse* (causa final) y que *su naturaleza es ser producción humana* (apelando a la causa *motora*, o bien, decir que gracias a ella *los hombre están sentados de cierta manera* -causa motora); también podríamos comprenderlo de un ser natural como el árbol, el cual tiene *naturaleza orgánica* (c. Material), *su naturaleza es realizar ciertas operaciones como la nutrición* (causa formal), *su naturaleza es guardar un equilibrio en el ecosistema* (causa final) y que *su naturaleza es producir oxígeno* (causa final). Ahora bien, teniendo en cuenta que toda causa es principio, la naturaleza se puede comprender como un principio de determinación porque comunica *qué es* la cosa (por causa de esto es que el modo más propio de decir naturaleza, que no el único, es aquel que se refiere al principio formal o esencial de la cosa).

humana, y segundo que su filosofía teórica responde más bien a una serie de reargumentaciones explicativas sobre ciertas ideas que subyacían como creencias y enunciaciones filosóficas anteriores a él¹⁴. Lo que se debe ahora de indagar es si la afirmación que hago es verdadera, es decir, si el estudio especulativo sobre el hombre da o no razón de la acción.

Para argumentar esto se profundizará en el conocimiento sobre el ser humano como ser animado en su especificidad racional desde el *Tratado del alma* para ver hasta qué punto la *psiqué*, como principio comprensivo de los animados, explica la acción humana.

2.1. La naturaleza humana desde su especificidad racional conforme con el *Tratado del alma*

2.1.1. Sobre el alma como principio de operación de los animados

Hemos afirmado con anterioridad que por *naturaleza* de una cosa se entiende lo que *ésta es*, en cuanto es *algo ordenado a un "todo"*. De acuerdo con Aristóteles el término de *naturaleza* se refiere en su sentido más propio a los seres animados: "la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tiene el principio del movimiento en sí mismas" (M, Δ, 4, 1015 a 13-15). Aristóteles estudia a los seres animados en el *Tratado del Alma*, y puesto que en el hombre se observa el ejercicio del automovimiento, es en esta obra donde indaga sobre el *alma inteligible*, propia del ser humano.

En el *Tratado del alma*, el estagirita buscó si había en los animados (aquellos que son capaces de generar automovimiento -*πρόξις*-) diferencias últimas¹⁵ bajo las cuales pudiera definir¹⁶ diferentes tipos de vida (Cf. DA, 2, 3, 414 b 33-34). El estudio que realiza nuestro filósofo en esta obra es el que, de acuerdo con la estructura aristotélica, aborda desde una perspectiva teórica – consecuentemente como *epistēmē*– al hombre, en tanto que define *qué es el hombre*.

El hombre como ser animado tiene como principio vital activo, es decir como principio determinante, al alma (*ψυχή*): "el alma es una substancia, en cuanto forma del cuerpo natural que tiene vida en potencia" (DA, 2, 1 411 a 19-

¹⁴ Como, por ejemplo, que lo perfecto es inmóvil, que el conocimiento tiene algo de "eternidad" en sí mismo, etc.

¹⁵ La diferencia última es la característica que unifica a una especie y que muestra como ésta es irreductible a cualquier otra. Gracias a ésta podemos distinguir lo que las cosas son, en cuanto el concepto designa a *algo* uno. Para comunicar la esencia, que es lo que se hace en la definición, es necesario establecer una diferencia última o única: "La última diferencia será la substancia de la cosa y su definición" (M, Z, 12, 1038 a 19-20).

¹⁶ Para Aristóteles definir es enunciar la esencia, es decir el conocimiento del concepto, se expresa o mediante palabra o mediante la definición. Como se vera a continuación, puesto que el alma es la esencia del cuerpo del viviente, al conocer el alma es posible definir al viviente, es decir, es posible expresar *qué es*.

21). Puesto que se considera al alma como forma en cuanto esencia del animado, es propiamente desde el “tipo de alma” como se podrá definir a los animados: “es el alma: una substancia en el sentido de la definición de una cosa. Es lo que constituye la esencia de un determinado cuerpo” (DA, 2, 1, 412 b 10-11-)¹⁷.

¹⁷ Ahora bien, habíamos indicado que en la definición de los seres materiales siempre se debía incluir a la materia, las aporías que surgen son al menos dos:

- a) Si en la definición de los vivientes debe entrar el cuerpo, ya que si el alma es principio activo (forma) se podría entender como “separada” del cuerpo, en tanto éste último tiene “vida en potencia” (puesto que la vida, como acto, la recibe del alma).
- b) ¿Cómo podríamos sostener la unidad intrínseca del viviente? Constituye esta comprensión hilemórfica un dualismo en el viviente (el problema que se sigue, punto muy debatido en Aristóteles, es si el alma humana es inmortal o no. Dicha discusión surge, sobre todo, porque Tomás de Aquino afirma la inmortalidad del alma desde las categorías aristotélicas con base en el *Tratado del alma* –Cf. Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas del Alma*- en su integridad).

Ante dichas aporías respondo:

- a) La definición es propia del concepto (λόγος) e imposible, en sentido absoluto, para el compuesto (σύνολον), en tanto la definición únicamente puede comunicar lo que la cosa es, pero nunca al singular o ser concreto, pues la materia particular es imposible de comunicar (y sólo es propia del conocimiento sensible). En este sentido definir al animado por su “tipo de alma” implica la materia, pero no la *signata o concreta* (la que corresponde al singular), sino la común o universal (la que corresponde al concepto). Puesto que Aristóteles indaga sobre los vivientes desde sus operaciones, y éstas se relacionan de manera indispensable con el cuerpo (p. e., es imposible que alguien se alimente sin corporeidad), saber *qué es un animado*, implica que el alma como principio activo (en relación a los vivientes) informa a una materia (como principio activo), y que en la definición ambos principios (la materia y la forma) están presentes.
- b) La doctrina hilemórfica, aunque tiene antecedentes claros en el mundo de las ideas de Platón, es una manera de enfrentar el cambio substancial (es decir cuando una cosa pasa de ser una a ser otra, p. e., cuando una hoja de papel pasa a ser ceniza) en tanto si bien la forma es principio de determinación en relación al concepto, la materia es el principio potencial en tanto “soporte” (ὑποκειμενον) para una nueva forma (lo cual se entiende bien desde la ley “la materia no se crea ni se destruye únicamente se transforma”); en este sentido, si hablamos de los seres “reales” (σύνολον), aunque la materia “se separa” de la forma (corrupción), lo hace únicamente en cuanto soporta una “nueva” forma (generación). La “ruptura” está, en dado caso, en que el ser o la substancia, se puede entender como “lógos” o como “sύνολον”(Cf. *Cat*, 5), y así mientras que lo que la cosa es –en tanto concepto- incorruptible (pues sólo es en tanto le corresponde a la inteligencia, y de este modo los conceptos sólo existen en tanto son inteligidos), la cosa –como singular- es uno precisamente por su materia. (Cf., *M*, Δ, 6).

Ahora bien, como se verá más adelante (Cf. 2.1.2.1. b, p. 25-35), Aristóteles sostiene con claridad que el alma humana es mortal, si acaso afirma que una parte del intelecto (que siempre está en acto) subsiste; no obstante parece que esta afirmación procede, primero de la insistencia frente al pensamiento de algunos presocráticos de que la inteligencia no se

Al definir lo que los animados *son* se comprende *la naturaleza propia* de cada uno de los vivos. Aristóteles encuentra (retomando la herencia platónica¹⁸ de las tres almas) que se pueden distinguir diferentes tipos de vida de acuerdo con las operaciones o acciones que realiza el viviente. Los animados se distinguen entre sí por sus operaciones, las cuales son realizadas en relación con la obtención de cierto fin; este *ejercicio del ser* parte de lo que las cosas son (como acto, es decir, *energía*) y termina en el ser mismo de la cosa, es decir, en la *praxis* el animado es agente y fin del movimiento. Gracias a la *diversas praxis* conocemos lo que los animados son. La *praxis* es lo común a todos los animados, pero se refiere a diversas operaciones; la diversidad de la *praxis* es lo que permite definir, primero, lo que un animado es, y segundo, los diferentes tipos de vida que existen entre los animados: “vive el que tiene aunque sea una sola de estas cosas: entendimiento, sensación, movimiento y quietud local, o movimiento de nutrición, decadencia y crecimiento” (DA, 2, 2, 413 a 23-25).

La aspiración del conocimiento de lo que los animados propiamente *son* como esencia o definición, conllevó para Aristóteles indagar en el *Tratado del alma* sobre cada una de las operaciones:

Acerca de las potencias del alma (...) Unos vivientes las poseen todas; otros, algunas de ellas; otros una sola. Estas potencias [o facultades *-dynamis-*] son: la nutritiva, la apetitiva, la sensitiva, la de moverse localmente y la intelectual. Las plantas sólo tienen la facultad de nutrirse; los otros vivientes tienen ésta, y además la de sentir, y si tienen ésta, tendrán también la apetitiva, porque tanto la concupiscencia como la ira y la volición son una clase de apetición. Todos los animales tienen un sentido por lo menos, el tacto. Pero todo el que siente, experimenta el placer y el dolor, lo agradable y lo molesto; y tiene por consiguiente concupiscencia, ya que ésta es el apetito de algo agradable [*ἡδέος ὀρεξις*]. También tienen todos los animales la facultad nutritiva (...) Algunos animales tienen además de estas cualidades la del movimiento local; otros las de raciocinar [*λογισμὸν*] y el entendimiento

encuentra mezclada con elemento sensible alguno; y segundo de una clara influencia platónica donde lo propio del conocimiento (saber *lo* que las cosas *son*), es ser *éidos*, lo que implica la eternidad propia más bien de cierto principio divino (curiosamente para Aristóteles, si bien mediante este principio “podemos” conocer, niega con claridad que exista un conocimiento innato como Platón. Me parece que en el fondo Aristóteles sigue considerando que “la razón” esta íntimamente ligada con “lo divino”).

¹⁸Para profundizar sobre la concepción del alma de los griegos Cf. Rohde E., *Psique, El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Labor, Barcelona, 1973, V. II, p. 375 y ss.

[διόνοισιν]. Por ejemplo el hombre. (DA, 2, 3, 414 a 1-414 b 16)

De acuerdo con ésta cita distinguimos, al menos, tres tipos de animados: Las plantas, los animales y el hombre. Las diferencias específicas entre estos tres tipos de vida se ordenan de manera ascendente, es decir, en el hombre se encuentra además de la facultad o potencia para *razonar y conocer*; tanto la potencia definitoria de las plantas, a saber, la nutrición; como la facultad específica de los animales (el conocimiento sensible –y consecuentemente la concupiscencia como el deseo agradable sobre los objetos sensibles-).

Aristóteles reconoce una facultad distinta de otra en el alma cuando las acciones que realiza un ser se distinguen por su objeto (*lo conocido*), por ejemplo, el ver es irreductible al conocer (una cosa es percibir un color –objeto propio de la vista-, y otra es poder aprehender un concepto –objeto propio de la inteligencia-). La diversidad de facultades indica un solo principio y, en este sentido, cualquier operación en donde el agente sea al mismo tiempo fin decimos que hay *praxis*, es decir, actividad del alma. Consecuentemente la *prâxis* implica la posesión de un fin al cual se tiende, pero sólo se posee mediante la actividad (es decir, antes de ésta, no se poseía)¹⁹. La *prâxis* se relaciona con un *objeto deseado* que “mueve” a modo de principio y fin (Cf. DA, 3, 10), por ejemplo, si el *animado* tiene hambre, el alimento es el objeto que mueve a la operación de *alimentarse* (aunque, claro está, la *tendencia* se dirige ya hacia el objeto, es decir, la facultad es cierta potencia determinada hacia un objeto específico). Consecuentemente cada una de las operaciones de los

¹⁹ Para explicar esto en relación con los “animados”, Aristóteles dice que cada una de las actividades permite distinguir a cada uno de los tipos de alma. Cada tipo de alma se especifica porque alcanza un tipo de *prâxis* específica, así, lo propio de las plantas es la alimentación, lo propio de los animales es el sentir, y lo propio de los inteligentes es actuar (como puede observarse, el alma inteligible es la más compleja porque asume las operaciones propias tanto del alma sensitiva como del alma vegetativa).. Al comenzar a hablar de la alimentación afirma “Si se pretende realizar una investigación en torno a estas facultades, es necesario captar desde el principio qué es cada una de ellas, para de esta manera pasar después a sus propiedades. Pero si se ha de decir qué es cada una de ellas, por ejemplo, qué es la facultad intelectual o la sensitiva o la nutritiva, antes aún habrá que definirse qué es el inteligir o el sentir: los actos y las acciones son, en efecto, anteriores a las potencias desde el punto de vista de la definición. Pero si esto es así, antes aún que los actos habrán de quedar definidos sus objetos; por este motivo habría, pues, que tratar primero acerca de éstos, por ejemplo, acerca del alimento, lo sensible y lo inteligible” (DA, 2, 4, 415 a 17-23). El objeto define a la operación, es decir, al alimentarse, al sentir o al entender, en cuanto las facultades son *potencias* que se encuentran en una relación dependiente de que su objeto (el alimento, lo sensible y lo inteligible) esté en acto. Porque el objeto es algo que no se tiene se desea, y únicamente por esto es causa del movimiento: “Lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno” (DA, 3, 10, 433 a 27-29)

vivientes se relaciona con un objeto exterior que es “deseado” en razón de poder “responder” a la potencia del alma específica dada *por naturaleza*.

Al hablar de potencia del alma dada *por naturaleza* me refiero a tres cosas. Primero que el alma no se identifica de manera plena y absoluta con sus potencias (en tanto éstas son sólo partes del alma y no el alma misma). Segundo que cada una de las operaciones del alma se distingue tanto por la facultad (*dýnamis*) como por el fin de esta última (*télos*). Tercero que la naturaleza se entiende en este sentido como *dada*, porque el tipo de alma se entiende como la esencia, que por defecto del conocimiento humano, a pesar de ser entendida como concepto, únicamente puede ser definido a partir de la diferencia específica sin que por esto se reduzca en dicha diferencia la complejidad de las acciones de los vivientes²⁰.

Ahora bien, si el animado se conoce desde sus facultades o potencias en relación a un fin al cual tienden, es evidente que el apetito deseo (*órexis*) es indispensable para reconocer la acción y su relación con el alma como principio de operaciones. Todas las acciones (que son posibles a partir de las partes del alma) son realizables gracias al deseo porque en la *prâxis* se relaciona el animado con un *objeto deseado* que “mueve” a modo de principio y fin (Cf. DA, 3, 10); consecuentemente el automovimiento se refiere a la realización de movimientos hacia un fin (es decir este fin es el principio del movimiento, en cuanto motivo del mismo) que se desea como posesión del ser en el sentido de *ser él mismo*.

Conforme con esto Aristóteles afirma que “la [parte] apetitiva que aunque parezca distinguirse de todas las otras, es un absurdo el separarla de las demás” 432 b 3- 4. Por tanto si los animados se distingúan de los no animados por su capacidad de automovimiento (Cf., DA, 2, 1, 412 b), la causa propia del movimiento de estos seres es el deseo (Cf. DA, 3, 9), y éste mueve al animado hacia la realización de cada una de sus acciones. El animado es así *deseante* capaz de hacerse (ya sea materialmente como en el caso de la nutrición, ya sea inmaterialmente como en el caso del conocimiento) con su objeto, en tanto esta

²⁰ La diferencia última junto con el género constituyen la definición que enuncia la esencia. Aunque la diferencia última es accidente propio es la característica que nos permite comunicar lo que la cosa es como un *algo*, esto está porque es nuestro modo de conocimiento, pero siempre es más claro y simple el concepto mismo (la locución de lo que la cosa es, v. g. Hombre, que la definición v. g. Animal racional). Siguiendo el pensamiento de Aristóteles Tomás de Aquino afirma: “De esta manera queda de manifiesto la relación de la esencia o naturaleza con la noción de especie, a saber, que la noción especie no se origina en los elementos pertenecientes a la esencia absolutamente considerada ni en los accidentes que la acompañan en su existencia individual fuera del alma (tal es el caso de la blancura y la negrura), sino en función de las características accidentales que la acompañan por el hecho de tener una existencia en el entendimiento. Y de una manera análoga corresponden a la esencia o naturaleza las nociones de género o diferencia.” *Opúsculo sobre el ser y la esencia*, Cáp. IV. traducción de Johannes Josephus Luventicus de *Opera Omnia*, edición Leonina, Roma (1882), 2003.

posesión del fin es lo que permite que el viviente sea un ser logrado; consecuentemente la naturaleza del animado es *prâxis*.

Ahora bien, por ser *la naturaleza humana* el objeto directo de mi investigación procederé a investigar cuáles son las facultades del hombre, de qué manera se distinguen, y si éstas son o no entre sí problemáticas para definir al hombre, es decir, intentaré explicar hasta qué punto las operaciones derivadas de las facultades del hombre nos indican cuál es la *naturaleza humana*.

2.1.2. Sobre el alma humana como principio de *prâxis*

Aristóteles afirma que el alma intelectual, como principio vital del hombre, implica las operaciones propias de la vida vegetativa y las de la sensitiva superándolas; esta superación se entiende en cuanto las actividades de los otros animales son, en su mayoría, *asumidas* a modo de la diferencia específica del alma intelectual, a saber, el conocimiento intelectual²¹. Consecuentemente la “animalidad” del ser humano se debe comprender desde un principio intelectual, que sin embargo no parece agotar el ser mismo del hombre. El estagirita, a diferencia de Platón, intenta explicar la diversidad de las acciones del alma postulando que aunque al hombre le compete un alma, ésta tiene diversas partes.

El alma humana, de acuerdo con Aristóteles, tiene dos partes, una *arracional* o irracional²² (ἀλόγῳ) y otra racional (λόγῳ) –Cf., DA, 3, 9, 432 a 26. Mientras que la parte arracional se refiere a las operaciones y facultades que compartimos con los animales, la parte racional es exclusiva del ser humano, y consecuentemente diferencia última, en cuanto por ella podemos decir lo que el hombre es de manera irreductible con otro ser, en cuanto a lo *qué es*.

La acción humana, como punto de partida para conocer lo que el ser humano es, debe involucrar todas las partes del alma, de ahí que para Aristóteles el principio del obrar humano proviniese del “deseo -ὄρεξις- y [del] entendimiento -νοῦς-” (DA, 3, 10, 433 a 9-10). El hombre como cualquier vivo esta sujeto al deseo, aunque en su especificidad se dirige hacia el objeto deseado de manera inteligente. Esto quiere expresar que el principio del movimiento del hombre está en *lo deseado* por cuanto es *conocido* como realidad capaz de satisfacer el deseo.

²¹ Lo cual, por ejemplo, también ocurre con el alma vegetativa en relación con el alma sensitiva, pues ésta asume las actividades de la primera pero *desde* la sensibilidad.

²² Comúnmente la parte “ἀλόγῳ” se traduce como irracional, pero siendo que el término griego niega lo racional en cuanto es una “parte” que se comparte con los demás animados, prefiero traducirlo como “arracional”, ya que –como se verá a continuación, esta parte se encuentra relacionada –y subordinada- a la parte racional, y por lo tanto no se debe entender como su contrapuesta (puesto que se asume bajo la racionalidad). Esta diferencia, además, permite aporetizarse de una manera más precisa las dificultades éticas que surgen en la relación de ambas partes.

No obstante lo anterior, si se han de admitir diversas partes en el alma intelectual es porque existen diferentes operaciones que son irreductibles entre sí. Para Aristóteles dentro de las acciones humanas, podemos distinguir unas que se reducen únicamente al ámbito del conocer necesario, mientras que otras se relacionan con diferentes modos de obrar y/o hacer. Las primeras revelan un entendimiento teórico que, aparentemente, no se relaciona propiamente con el deseo; mientras que las segundas muestran al entendimiento práctico, que se establece desde la realidad del hombre como deseante.

La irreductibilidad entre las diversas partes del alma²³ es la primera idea que muestra con claridad la fractura en el sistema aristotélico. Como se verá a continuación, sostengo que el entendimiento teórico tiene correspondencia con la propuesta metafísica y establece una relación con *lo divino* recluida al ámbito cognoscitivo y que el entendimiento práctico renuncia a una teleología necesaria. Esto tendría como consecuencia el afirmar que el conocimiento que nos brinda Aristóteles en su *Tratado del alma* tiene su límite en las ciencias competentes al hombre en su dimensión práctica, es decir en la *Ética* y en la *Política*.

A continuación expondré, desde el *Tratado del alma*, lo propio a la parte racional del alma, con el propósito de dilucidar las consecuencias antropológicas que tiene la distinción entre la parte racional y la irracional del alma humana.

2.1.2.1. La parte racional del alma

Comienzo con la parte racional del alma porque es la diferencia específica que permite conocer lo que el hombre es. Por diferencia específica hemos de entender, aristotélicamente, el *accidente propio*²⁴ irreductible a otro ser, en tanto comunica lo que el hombre *es*, es decir, su esencia. No obstante es importante afirmar desde un inicio que la exposición se complica porque al hablar de "parte" del alma nos debemos centrar en ciertas operaciones que nos son problemáticas ya que, de acuerdo con Aristóteles, existen ciertas operaciones

²³ Al hablar de esta irreductibilidad decimos que Aristóteles piensa que, aunque la parte "ἄλογον" y la "λόγον" se relacionan, es preciso distinguirlas como diversas partes (porque tienen objetos distintos). Esta es una de las afirmaciones que se cuestionan al estudiar la acción en el orden de lo político-ético, ya que tanto la inteligencia, como el deseo, son principios simultáneos en la acción.

²⁴ Por accidente entendemos lo contrario a la substancia, es decir, aquello que no puede existir en sí mismo y que, por tanto, siempre es en tanto que es en otro ser (Cf. M, Δ, 7-8). Los accidentes pueden ser propios o contingentes. El accidente *contingente* es aquel que no es necesario para que una cosa sea la que es, por ejemplo ser abogado es un accidente contingente del ser humano. El accidente *propio* se refiere a una característica esencial o necesaria de una especie en cuanto es esa especie; los accidentes propios son las cualidades que entran en la comprensión de un concepto. La *diferencia última* es el accidente propio que únicamente le corresponde a esa especie, así por ejemplo el corazón es un accidente propio para el hombre, pero no es diferencia última; en cambio la racionalidad es un accidente propio que también es diferencia última.

propias y exclusivas de la parte “racional”, pero hay otras que se relacionan (y que inclusive únicamente se pueden dar en relación) con la parte “arracional”. Con el propósito de analizar esto con mayor precisión, expondré primero lo conveniente a la operación exclusiva de la parte racional, después mencionaré algunas aporías que parecen no quedar resueltas (la necesidad de relacionar el deseo con la actividad del conocimiento, la relación del hombre con lo divino a partir del intelecto agente), y en tercer lugar estableceré la necesidad de relacionar la parte racional con la arracional, para ver por qué es insuficiente entender la naturaleza humana desde la mera parte racional.

a. *El inteligir o noeîn*

La operación propia de la parte racional del alma es el inteligir, que se debe comprender, tanto como facultad *noûs*, tanto como actividad *noeîn*²⁵. Como facultad hemos de entender el poder o la capacidad para conocer lo que las cosas son, que en su actividad propia, es decir, como posesión perfecta con respecto del fin, es propiamente el *conocer* lo que las cosas son: “Dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas -εἶδη-, si exceptuamos que no lo es todo ella, sino sólo la intelectiva -νοητική-, y que no es las formas en acto, sino en potencia” (DA, 3, 4, 429 a 27-29).

En el inteligir entendemos que la finalidad propia del alma es poseer el conocimiento de la esencia de las cosas. El análisis tetracausal de la realidad conduce a afirmar constantemente que es la causa formal el principio por el cual conocemos lo que las cosas son. En este sentido el *eîdos* platónico es el principio comprensivo de la *μορφή* aristotélica, que a su vez se debe de entender, en relación con la inteligencia, como *lógos*. Es el *voeîn* el que manifiesta que lo propiamente intelectual se revela en el conocimiento: *lo que la cosa es*. Consecuentemente es en el *nombrar* donde *lo nombrado* adquiere su realidad de *conocido*, y es mediante esta operación que entendemos qué es *voûs* como facultad.

Aristóteles al entender a las facultades desde las operaciones recurre al “objeto” de estas últimas, como el punto de partida, tanto para comprender en qué consisten dichas potencias, como para definir cuál es la actividad –como posesión del fin– en cada una²⁶. Puesto que el objeto del alma son las “formas”,

²⁵ Aristóteles, al designar a la parte del alma intelectual común a la de alma sensitiva como *alogou*, afirma negativamente que en los animales no hay *lógos*. En este sentido queda claro que la facultad de *lógos* es diferencia última de lo que el hombre es. Nuestro autor aprecia que ésta característica es la que nos indica que en el hombre hay un tipo de alma específica: “En cuanto al entendimiento (τοῦ νοῦ) y a la facultad especulativa (τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως) (...) parece ser otro género de del alma” (DA, II,2, 413 b 24-25)

²⁶ Para profundizar en el tema Cf. DA, II, 5-11, 417 a 1- 424 a 15

determinar la naturaleza del intelecto dependerá de poder esclarecer en qué consisten estas últimas. En esta cuestión, es importante considerar que la teoría del conocimiento de Aristóteles expuesto en el *Tratado del alma* parte del pensamiento platónico; si bien nuestro autor encuentra como falsa la doctrina de la *metempsicosis* y la *reminiscencia*²⁷, acepta una cierta “separabilidad” propia de los conceptos que implica la “separabilidad” de, al menos, parte del intelecto.

Para Aristóteles es necesario afirmar que el concepto corresponde al conocimiento de “lo que las cosas son”. La diferencia propia entre el *éidos* estrictamente platónico y el aristotélico, es que el primero se corresponde con una realidad “exterior” al mundo mismo, mientras que en el segundo, el *lógos* tiene cierta unidad –en el sentido de especie o de género– con el *synolon*. Para Platón el conocer es *ya* actividad eterna del alma que siempre está en acto (o al menos en hábito) y consecuentemente sólo requiere de recordar; para Aristóteles el intelecto es una “potencia” –*δύναμις*– del alma que a su vez se relaciona con los inteligibles²⁸ que están en “potencia” en los seres que experimentamos de

²⁷ Queda claro que aunque Aristóteles rechaza el *mito*, con propiedad, como principio de un argumento científico o filosófico, piensa sobre las categorías platónicas propuestas desde los mitos que sostienen el hilo conductor en el desarrollo del pensamiento de su maestro ateniense. No obstante el rechazo del “mito” de Aristóteles existe una cierta prolongación de ciertos prejuicios propiamente platónicos (como se verá en este capítulo a continuación), esto es porque *ya* el mito implica una serie de categorías comprensivas que son capaces de independizarse e ir de un mundo simbólico a uno abstracto hermenéutico (Cf. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982, p. 160-175) Ya vio Ricoeur que toda comprensión parte de un “fondo de valores” a partir de los cuales se desenvuelve toda actividad, en especial la comprensión del universo (Cf., Ricoeur, *Civilización universal y culturas nacionales*, en *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid, 1990, p. 251-264).

²⁸ Por inteligible entendemos aquello que puede ser conocido por el intelecto, o bien, simplemente el objeto del entendimiento. Como hemos mencionado anteriormente, las operaciones que realizan los animados se distinguen a partir de sus objetos, así el objeto propio del alimentarse es *el alimento*, el del conocimiento sensible es el *sensible* y el del conocimiento intelectual es el *inteligible*. El inteligible se encuentra en potencia en la imagen. La imagen o el fantasma es una representación cognoscitiva-sensible de un objeto, por tanto está limitada por condiciones espacio-materiales específicas. El inteligible es *lo que la cosa es en cuanto puede ser conocida como un algo*, es decir, el inteligible conocido es el concepto, y como tal trasciende las condiciones espacio-materiales específicas de la imagen. Consecuentemente, como veremos más tarde, aunque Aristóteles afirma que siempre que pensamos lo hacemos con imágenes, los conceptos trascienden a la imagen o al fantasma porque un concepto puede referirse a un número ilimitado de imágenes (la imagen siempre tiene un carácter singular, mientras que el concepto es universal).

Para comprender el proceso cognoscitivo de Aristóteles hay que tener en cuenta que, primero todo conocimiento que está en el intelecto es porque ha surgido a partir de los sentidos y, segundo que el conocimiento propiamente intelectual supera la concreción del conocimiento meramente sensible. Consecuentemente el intelecto es capaz de conocer los inteligibles de los seres materiales porque estos se encuentran en potencia en las imágenes o fantasmas: “en las cosas que tienen materia, cada **inteligible** esta sólo en potencia - *ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει, ἕκαστον ἐστὶ τῶν νοητῶν*” (DA, 3, 4, 430 a 6-7)

manera sensible. Estas diferencias hacen que el punto de partida de la exposición sobre el conocimiento intelectual, en el *Tratado del alma*, partan del conocimiento sensible. No basta con postular o definir cuál es el objeto propio del conocimiento intelectual, sino que se debe explicar cómo es posible llegar al inteligible -νοητός-, si éste tampoco se encuentra directamente en lo que experimentamos, es decir, en el *σύνολον*; y a la vez, no puede proceder desde una “exterioridad irreductible” del mundo que conocemos.

Aristóteles considera que, como nuestro conocimiento proviene de la experiencia, se puede estudiar el conocimiento intelectual estableciendo una entre el conocimiento intelectual y el conocimiento sensible. Esta analogía establece una semejanza entre ambos conocimientos en cuanto el objeto del conocimiento, ya sea éste el sensible (con respecto del sentir), o el inteligible (como principio del inteligir), está en acto en relación con la facultad (que está en potencia con respecto de su objeto). Sin embargo, esta semejanza no salvaguarda la distancia entre los dos tipos de conocimiento, ya que el objeto del conocimiento sensible (el objeto sensible) es inmediato para la sensibilidad (la sensibilidad únicamente *recibe*), mientras que el objeto del conocimiento intelectual (el inteligible) requiere de que el propio intelecto *lo actualice* a partir de la imagen o fantasma; esto porque la sensibilidad por sí misma es incapaz de conocer el *concepto* (de otro modo, no podría ser diferencia específica del alma intelectual). Consecuentemente la sensibilidad es pasiva con respecto de su objeto, mientras que el intelecto debe ser, por un lado, *agente* con respecto de su objeto y, por otro lado, *paciente*. Por esto afirmamos que aunque la analogía con la que explica Aristóteles el conocimiento intelectual es ilustrativa es insuficiente, precisamente porque toda analogía, como método de conocimiento, implica un equívoco, que impide identificar inmediatamente a las cosas que se “asemejan” análogamente.

La analogía entre el conocimiento sensible y el intelectual radica en la potencialidad de ambos conocimientos. Ningún conocimiento surge de la facultad misma porque esto para Aristóteles conllevaría una contradicción en los términos, es decir, ¿porqué entender al objeto como fin cuando se posee?²⁹ La potencia implica en ese sentido capacidad de movimiento que, desde la perspectiva aristotélica, exige ser teleológica. El movimiento cognoscitivo *hacia*

²⁹ Para entender esto recordemos que un objeto es a lo que apunta *la tendencia* de una facultad, y una facultad sólo lo es tal en cuanto está en potencia en relación con su objeto. Consecuentemente una facultad tiene sentido por el objeto hacia el cual tiende (si ya se tuviera la perfección entonces ya no tendría sentido hablar de estar en potencia con respecto de lo que *ya* se tiene, pues entonces se es en acto –lo contrario a la potencia-). La siguiente cita, por ejemplo, retrata cómo es necesario para el sentir el objeto sensible: “Es obvio al respecto que la facultad sensitiva no está en acto, sino solamente en potencia. De ahí que le ocurra lo mismo que al combustible, que no se quema por sí solo sin el concurso del carburante; en caso contrario, se quemaría a sí mismo y no precisaría en absoluto que fuera fuego en acto” (DA, 2, 5, 417 a 6-10)

los seres sensibles se entiende desde la potencia “activa” convergente con la “pasiva”: El ojo que se ordena a ver y ve en cuanto padece por el color. La pasividad del sentido implica que el conocimiento de experiencia empírica procede de un objeto en acto y se inscribe como conocimiento material de lo que las cosas son en cuanto “percibidas”; la pasividad del intelecto permite asegurar que en la actividad del inteligir la inteligencia opera como “potencia” que alcanza a su fin por cuanto posee un objeto que no tenía con anticipación (lo cual es indispensable para el estagirita, ya que afirmar el innatismo vendría no sólo a ser un postulado imposible de justificar racionalmente, sino sobre todo, porque su afirmación conllevaría la imposibilidad del conocimiento en relación a lo que las cosas son³⁰).

La “potencialidad” entendida como “pasividad” implica dos características, primera, la corruptibilidad de las diversas facultades y, segunda, la actualidad de sus objetos propios. Para comprender al conocimiento sensible y su irreductibilidad con el inteligible, hay que admitir que mientras el objeto del conocimiento sensible tiene una actualidad “evidente” frente al sentido, el objeto sensible conocido por la sensibilidad (podríamos decir el que está en la fantasía o imaginación³¹) no es propiamente el inteligible (y no es idéntico al concepto). El conocimiento sensible conoce con cierta materia “concreta” –la que le corresponde al *synolon*–, que para poder ser asumida en el concepto es asumida como materia “común”, capaz de asumir en el *logos* al *synolon* correspondiente

³⁰ Las críticas al respecto son diversas, Aristóteles se opone al mundo de las ideas, primero porque no son necesarias, y segundo porque en última instancia no podríamos conocer lo que las cosas son en cuanto éstas no son lo que decimos que son, es decir, las Ideas. Veamos algunas afirmaciones que Aristóteles hace al respecto; “No es necesario postular la existencia de ideas (*eidōs*) o un cierto uno al margen de las múltiples cosas para que haya demostración, pero sí es necesario que sea verdadero decir lo uno acerca de las múltiples cosas” (SA, I, 11, 77 a 5-7) ó “parece imposible que la substancia esté separada de aquello de lo que es substancia; por consiguiente, ¿cómo podrían las Ideas siendo substancias de las cosas, estar separadas de ellas? Pero en el *Fedón* se dice que tanto del ser como del devenir son causa las Especies; sin embargo aunque existan las especies, no se producen las cosas participantes si no existe la causa que será motor” (M, A, 9, 991 b 1-6)

³¹ Para Aristóteles: “la fantasía -ἡ φαντασία- es algo en virtud de lo cual decimos que se producen en nosotros imágenes -φαντασίμα- sin hablar metafóricamente, entonces es ella una facultad o hábito cuyo objeto son las imágenes por las cuales juzgamos con verdad o con error” (DA, 3, 3 428 a 1-4). La fantasía es la capacidad de tener representaciones de lo conocido sensiblemente, y es el puente entre el mero sentido que siente, y el intelecto que entiende. El intelecto no entiende los datos de la sensibilidad de manera aislada, sino que “abstrae” lo que la cosa es a partir de la imagen. La imagen surge de todos los datos que ofrecen los sentidos, es decir, del color que ve el ojo, del sonido que escucha el oído, etc. y es una representación de “todo” el objeto sensible. Como el *ser sensible* tiene el inteligible en potencia, y la *imagen o el fantasma* es una representación del *ser sensible (o material)*, el fantasma tiene el inteligible en potencia. Consecuentemente es a partir de la imagen que el intelecto agente puede actualizar el inteligible y el intelecto paciente puede conocer al inteligible, adquiriendo, entonces, un concepto.

desde la esencia. De este modo, el conocimiento intelectual, según Aristóteles, exige cierta separabilidad de la materia que debe explicarse desde una facultad “separable”. Para entender esto con mayor precisión, primero expondré escuetamente lo que dice Aristóteles, y luego trataré de explicar cuáles son los alcances y los límites que nos deja el texto aristotélico.

b. La exposición aristotélica sobre el inteligir

Ya que hemos indicado que, según Aristóteles, el concepto -λόγος- se corresponde con el concreto o singular -σύνολον- (y por eso el *lógos* o substancia segunda es predicable de este último), partiremos de éste, el *synolon*, como origen del conocimiento: *El inteligible se encuentra “potencialmente” en los objetos materiales*³² (Cf., DA, 3, 4, 430 a). Esta “potencialidad” es, primero, la que permite que el conocimiento intelectual supere los límites del conocimiento sensible de los otros animales, segundo, la condición necesaria para soportar coherentemente que *nada hay en el conocimiento que no haya pasado antes por los sentidos* (Cf., SA, 2, 19, 49 b 15-100 b), tercero, la exigencia para afirmar que el conocimiento no es innato (y refutar a Platón) y, cuarto, es “la situación” que implica necesariamente postular un principio o facultad que sea capaz de “actualizar” para el intelecto el inteligible.

Para explicar la “actualización del inteligible” (con respecto de su potencialidad desde el *synolon*³³ y la fantasía) Aristóteles recurre a la analogía: *Así como es indispensable la luz para que el color “afecte” al ojo, es necesario un principio que “actualice” el inteligible en potencia que se encuentra en la imagen (y que como tal depende de manera directa de su materia concreta – signata-) para que el “intelecto pasivo” (παθητικὸς νοῦς) intelija* (Cf., DA, 3, 5, 430 a 10-15)³⁴.

Es en el acto de “inteligir” donde podemos hablar del “inteligible” como objeto del entendimiento pasivo. Dicho inteligible o concepto es universal (a diferencia de la imagen que se refiere al singular con su materia concreta) y es el que nos permite conocer *lo que las cosas son*, prescindiendo de las

³² Todos los seres para Aristóteles poseen una esencia, es decir, una determinación que hace a una cosa ser *esa* y no *otra*. Ahora la esencia puede ser conocida, y una esencia en cuanto conocida es *lógos*, es decir, concepto. Podemos decir que la esencia en relación con el intelecto es *el inteligible*, en cuanto es lo que se puede conocerse universalmente de la cosa, y es el concepto en cuanto *esencia conocida*.

³³ “en las cosas que tienen materia, cada inteligible esta sólo en potencia ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει, ἕκαστον ἐστὶ τῶν νοητῶν.” DA, 3, 4, 430 a 6-7

³⁴ Para profundizar más en la analogía que realiza Aristóteles profundizar en Wedin Michael, *Tracking aristotle's nous*, p. 139-143 en Michael Durrant, *Aristotle's : de anima in focus*, Routledge, London, 1993.

características materiales concretas de una cosa³⁵. Resulta curioso que siendo la universalidad del concepto lo característico del conocimiento humano, éste -el conocimiento del intelecto paciente- exija acompañarse de imagen: “Se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente con una imagen” (DA, 3, 8, 432 a 8-9). Ahora bien, a pesar de esto, y de que las imágenes parecen tener más correspondencia con el *synolon* que con el *lógos*, tampoco se puede decir que la imagen es idéntica al inteligible, puesto que este último se relaciona con “número infinito” de imágenes. Consecuentemente la argumentación exige postular que el inteligible debe ser presentado al intelecto paciente *ya* en términos de universalidad, y que por lo tanto, la fantasía como potencia sensible es insuficiente.

La solución para encontrar el origen del inteligible, por lo tanto, debe establecerse desde la relación entre la fantasía y el intelecto paciente, pero sin que se pueda identificar al fantasma con el inteligible (según lo cual bastaría la fantasía para el intelecto), ni puede ser que el intelecto posible pueda poseer en acto su objeto o actualizar el mismo desde la fantasía (lo cual es inadmisibile desde el punto de vista del intelecto como facultad, y desde el rechazo al innatismo platónico). Ante esta exigencia nuestro filósofo afirma que existe otro entendimiento además del pasivo:

Existe pues un entendimiento tal que se hace todas las cosas; y otro tal que se le debe el que el primero que se haga todas las cosas, el cual es una especie de hábito, como la luz lo es; porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia, sean los colores en acto. *Y este entendimiento es separable, impassible, y no mixto, ya que por su naturaleza está en acto* (DA, 3, 5, 430 a14-18. Las cursivas son mías)

La relación entre el inteligible en potencia, que está en la fantasía, y el inteligible en acto, que ha aprehendido el intelecto paciente, se establece

³⁵ Las condiciones espacio materiales propias, tanto del objeto sensible, como de la imagen (como representación del objeto sensible) deben ser “superadas” para poder decir que tenemos un concepto. El concepto, *éidos* o *lógos*, es la esencia en cuanto conocida y se refiere a todos los miembros que comparten una determinación ontológica independientemente de su concreción, por ejemplo el concepto “hombre” es capaz de comunicar lo que Juan o Ana es, sin que por ello “hombre” se agote en estos individuos. De ahí que sea imprescindible que al hablar de *concepto* se entienda que se rebasan las condiciones específicas, es decir, si Juan es alto o si Ana es alta, para poder referir el concepto a todo el universo de seres que comparten la misma *esencia* en cuanto conocida. Como la imagen está constreñida a características específicas no es suficiente para poder explicar el conocimiento de la esencia. Consecuentemente Aristóteles afirma que en la imagen está el inteligible en potencia, y que éste debe ser actualizado por algo que en sí mismo tenga la capacidad de “ser universal” y “separado”, precisamente para “separar” al inteligible de las condiciones espacio-temporales específicas que tiene la imagen concreta. Esta facultad capaz de actualizar es el intelecto agente, el cual “da” el inteligible al intelecto paciente que “lo conoce” y entonces adquiere el concepto (la esencia en cuanto conocida).

mediante un tercer principio o facultad: El intelecto agente. Este intelecto es una especie de hábito, es decir, siempre está presente en el acto de inteligir, y en cuanto tal no tiene otra naturaleza, es decir, *modo de ser* que no sea la de estar en acto (¿?) . Si bien esta última afirmación es aporética y oscura, es un postulado que viene a resolver cómo es posible la intelección. La aporía estriba en que siendo el intelecto una facultad (δύναμις) del hombre, requiere de manera indispensable para realizar su operación propia un principio activo que sea al mismo tiempo *separable* según su propio ser en tanto sólo es acto (τῆ οὐσία ὡν ἐνεργεία –DA, 3, 5, 430 a 18-). Es necesario proponer un principio *siempre activo* para refutar la teoría de conocimiento platónica y conservar la afirmación de que conocemos los “universales”; se requiere decir, por un lado, que los inteligibles (νοητός) aunque están en la materia sólo lo están en potencia (Cf. DA, 3, 4, 430 a 6-7), y por otro, que el intelecto pasivo, en tanto conoce potencialmente (es decir no los tiene *ya* –innatamente- como en Platón³⁶) los inteligibles como “universales”, es incapaz de actualizarlos desde la fantasía (ya que ésta implica condiciones materiales específicas y concretas).

c. Alcances y límites interpretativos sobre el inteligir

Si bien Aristóteles ofrece una argumentación coherente sobre la teoría del conocimiento, la separabilidad, tanto del intelecto como del inteligible, es un tema que he de abordar para poder argumentar que Aristóteles al hablar de *naturaleza humana* se encuentra con los límites de su propia perspectiva metafísica; límites en donde curiosamente se encuentra en clara relación con su maestro Platón, tanto para refutarlo, como para, curiosamente, quedarse cerca de él (quizá más de lo que nuestro filósofo en cuestión quisiera).

Aristóteles afirma que “como hay objetos separados de la materia, también lo está el entendimiento” (DA, 3, 4, 429 b 21-22). La dificultad con esta “separabilidad” del entendimiento se establece porque no queda claro *cuáles son* estos objetos separados, pues estos o, podrían ser únicamente las *ideas* que en cuanto conocidas sólo son *substancias* en cuanto pensadas (*lógos*), o existir como *seres separados de la materia*. No obstante la dificultad de esta cita, el texto parece explica con claridad que se refiere a los conceptos cuando afirma que “el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos sensibles son separados de la materia” (DA, 3,4, 429 b 23). Por lo tanto dicha separabilidad, es decir, la que expresa la facultad noética en conformidad con su acto en dependencia de su objeto propio –el inteligible-, no debe ser interpretada ni como inmaterialidad ni como inmortalidad del alma humana.

³⁶ Para considerar con más precisiones sobre la herencia de Platón sobre Aristóteles y la solución metafísica de este último, en relación con las ideas del primero, confróntese Oggioni Emilio, *La “filosofía prima” di aristotele*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1939, p. 133-148.

Consecuentemente la afirmación de que *se piensa siempre con imágenes*³⁷ tiene sentido, y sirve para confirmar que la separabilidad del intelecto, desde sus objetos –los inteligibles–, no se refiere a tipo alguno de “inmaterialidad e inmortalidad” propiamente hablando. Así, el intelecto posible como facultad cognoscitiva no es una “parte” separada de lo que el hombre es, por lo que muerto éste dicha facultad se corrompe (Cf., DA, 3, 5, 430 a 23-25).

Se entiende que el intelecto activo es “separable” (χωριστὸς), pero no en el sentido en que hemos establecido la “separabilidad” del intelecto posible; pues mientras este último se encuentra “separado” en razón de que se encuentra en *potencia de conocer el universal* (ya que está separado únicamente en relación con la materia concreta de las imágenes, en tanto su objeto propio es el “inteligible” o “la especie”), el intelecto agente en cuanto *siempre* activo (ἐνεργεία) implica que *puede* existir por sí mismo, y consecuentemente se entiende como radicalmente substancia (οὐσία). De acuerdo con las exigencias lógicas de esta argumentación Aristóteles afirma que dicho intelecto es incapaz de padecer (ἀπαθής) y sin mezcla (ἀμιγής) [asumimos que en relación con la materia dada su actividad “pura”].

Considerando esto debemos preguntarnos ¿Qué es este intelecto agente?³⁸ De acuerdo con *La metafísica* de Aristóteles sí existe un ser que en sí mismo es acto³⁹ y este es *Dios* ¿Es Dios el intelecto agente?⁴⁰ ¿Cabe considerar que es

³⁷ La materia común es la que compete a la esencia en cuanto conocida de los seres materiales. Para Aristóteles es imposible que afirmemos que conocemos *lo que una cosa es* con respecto de los seres materiales, sin materia (inclusive para Aristóteles este es uno de los puntos donde se puede apreciar con claridad la falsedad de la teoría del conocimiento platónica). En dado caso se podría preguntar que cómo es posible que pensemos en una realidad directamente inmaterial, como en el caso del primer motor; pero inclusive en este caso pensamos lo “sin-materia” en sentido de oposición mental, es decir, como contradicción, en tanto únicamente negamos que tenga materia (es decir la imagen que “provoca” en la fantasía dicho concepto se *sabe* que no es la que corresponde).

³⁸ Para profundizar en las diversas interpretaciones sobre qué es el intelecto agente Cf. Brentano Franz, *Nous poiētikos*, en A.A. V.V., *Essays on Aristotle's De Anima*, edited by Martha C. Nussbaum y Amélie Oksenberg Rorty, Oxford University Press, New York, 1996, p. 313-142.

³⁹ “Es posible, en efecto, que lo que existe en potencia deje de existir. Por consiguiente es preciso que haya un principio tal que su substancia sea acto -ἢ οὐσία ἐνεργεία-” (Met., Λ, 6, 1071 b 19-20). En el *Tratado del alma* se define al intelecto agente como aquello cuya substancia es ser acto: “τῆ οὐσία ὧν ἐνεργεία” (DA, 3, 5, 430 a 18).

⁴⁰ Entre los que piensan que el intelecto agente tiene una relación directa con lo divino se encuentran Avicena y Averroes, aunque por ejemplo, Tomás de Aquino rechaza esta idea, sin embargo al mismo tiempo, contra Aristóteles, sostiene la inmortalidad del alma como unidad “personal”. Cf. Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas del alma*, cuestión 5, traducción de Ezequiel Télez, EUNSA, Pamplona, Pamplona, 1999.

Dios el principio que “actualiza” los inteligibles para que el intelecto posible conozca?⁴¹ Aunque dadas las características del intelecto activo se podría pensar en una referencia directa al Acto puro, parece ser no del todo adecuado comprenderlo de esta manera ya que Dios, según se establece en *La Metafísica*, se afirma como lo que “mueve sin moverse” ya que es perfecto y absoluto. Ahora bien, dadas estas dos últimas características el Acto puro no tiene accidente alguno, por lo que si en dado caso se establece “relación” con él, se hace a partir de lo que *se mueve hacia lo perfecto* (y por tanto respecto del Acto puro esto sería una relación “accidental”), pero no puede implicar movimiento en Dios, pues esto implicaría que no tiene en sí su fin, lo cual, de acuerdo con Aristóteles, es imposible en un ser absoluto⁴².

Independientemente de que no podemos dar una última interpretación exacta de qué es lo que quería decir Aristóteles al hablar del intelecto agente, debemos admitir que esta hablando de un cierto principio perfecto (pues siempre está en acto) y, por tanto, muy probablemente divino; sin duda el *intelecto agente* es la facultad que permite establecer al menos una relación entre la actividad cognoscitiva del hombre y el Acto puro (lo que indica, finalmente, que el conocer es *cierta actividad divina*); lo anterior manifiesta, primero, herencia platónica, y segundo, la dependencia del sistema aristotélico en relación con ciertos prejuicios cosmogónicos griegos⁴³:

⁴¹ Para algunos tal sugerencia sería la correcta, en especula retomando a los comentaristas árabes, y en cierto modo es la opinión de Zeller: “Zeller understands Aristotle as follows. The highest thought rests consummately in its object. Man thinks this thought in the universal intellect, so that all human intellectual activity, except where it develops from experience, is identically one and, indeed, identical with the intellectual activity of God” Brentano, *Nous...*, p. 327.

⁴² Por esto algunos, como Ross, indican que lo más probable es que no se identifiquen plenamente el intelecto agente y Dios: “A representation of God in the *De Anima* as immanent in the individual would not necessarily be inconsistent with the representation of Him in the *Metaphysics* as transcendent (...) But it is not necessary to suppose this. Aristotle makes no actual mention of God in this passage of the *De Anima*” Ross D., *Aristotle*, 6a. ed., Routledge, New York, 1996. p. 157.

⁴³ El que el filósofo piense siempre desde cierta comprensión *heredada* ya lo recalco claramente Gadamer (Cf., Gadamer: *Verdad y Método*, Sígueme, 5ª ed., Salamanca 1993, V. I, Cap. 9, p. 342-353); Platón, y consiguientemente su “horizonte comprensivo” son los antecedentes claros de Aristóteles. Si bien el estagirita, con una auténtica actitud crítica-filosófica, siempre se preocupó por hacer auténtica *ciencia* y no *mera dialéctica* fundada en las suposiciones, tiene algunas categorías y ciertas aporías no resueltas (como se vera a lo largo de la presente investigación) que prolongan ciertos prejuicios comprensivos griegos. Como la ha anotado Hannah Arendt, aunque desde el pensamiento de la filosofía política (que desde mi entender se extiende, en su sentido amplio, a todos los ámbitos del pensamiento), *el prejuicio es propio y característico del ser humano*: “consiguientemente el prejuicio representa un gran papel en lo puramente social: no hay propiamente ninguna forma de sociedad que no se base más o menos en los prejuicios (...) Cuando más libre está una sociedad de prejuicios menos apropiado es para lo puramente social” (Arendt Hannah, *¿Qué*

Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. **Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno.** Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende (DA, 3, 5, 430 a 20-25. Las negrillas son mías.)

La herencia platónica se muestra de dos modos; primero, en la necesidad de establecer un principio que sea capaz de “separar” el inteligible de la fantasía afirmando, implícitamente –con un cierto tinte platónico–, que la universalidad propia del concepto debe implicar cierta “inmaterialidad”; segundo, en la afirmación de que cierta “parte” del hombre es “inmortal” y eterno. La insuperabilidad de Aristóteles, en relación con los prejuicios comprensivos del cosmos griegos, se entiende en tanto el *Entendimiento* siempre está en acto rigiendo el cosmos, e inclusive, afirma Aristóteles, en ese sentido la posesión de ciencia es “anterior”.

Aristóteles, a fuerza de superar a Platón, propone al intelecto agente como un principio que sustituye la doctrina de la *anamnesis* y la *metempsychosis* (Cf. *Menón* 81 c), pero que da pauta para entender que existe un principio divino en el hombre que es inmortal, no obstante afirme que el hombre (como todo animal) es corruptible.

De este modo la relación entre el hombre y lo divino, hasta ahora, se establece mediante un vínculo noético donde la acción (e inclusive el conocimiento -ya que el ser humano conoce mediante el intelecto pasivo) de cada individuo no tiene posibilidad de trascendencia en el sentido de “divinidad” (es decir, el hombre, en sí mismo, no es ni “inmaterial”, ni “inmortal”, desde el seguimiento del texto del estagirita). Este vínculo noético, que se establece a partir de la operación de entender, es decir, al conocer los *noétos* como *lógos* (operación que le compete a todo hombre por igual, y en la cual no existe ni la verdad ni la falsedad⁴⁴), indica que lo conveniente a la *naturaleza del hombre* es conocer, y que en cuanto tal requiere de lo “divino”.

es la política?, Paidós I. C. E., Barcelona, 1997. p. 53. Cabe aclarar que Arendt parte del *prejuicio* para, mediante un análisis crítico del mismo, ser capaces de hacer *juicios*).

⁴⁴ “La locución, lo mismo que la afirmación, dicen algo de alguna cosa y es por tanto verdadera o falsa. Pero en cuanto al entendimiento, no todo él lo está; pues aquel cuyo objeto es que es la cosa conforme a su esencia, está siempre en la verdad” (DA, III, 6, 430 b 27-29)

El intelecto agente al poder ser “separado” en sentido absoluto constituye una substancia en sí misma pero sólo cuando “no es” *parte* del hombre (*..una vez separado es lo que en realidad es...*), y en ese sentido aunque existe *siempre* –en tanto absoluto- *no somos capaces de recordarlo*⁴⁵. Consecuentemente aunque el intelecto agente es necesario para poder establecer los *noétos* en relación con el conocimiento humano, no se explica de qué manera esta substancia, que es únicamente acto, puede interrelacionarse con el hombre⁴⁶. Se podría responder que porque *dado* el conocimiento humano *se infiere* la necesidad de un intelecto agente; pero tal respuesta no viene sino a ser un recurso argumentado desde una reducción al absurdo o refutación que no conduce sino a pensar que Aristóteles no alcanzó a establecer un argumento coherentemente causal (probablemente por las razones antes mencionadas) del conocimiento humano⁴⁷.

La actualidad del intelecto agente como límite interpretativo permite comenzar a vislumbrar que el inteligir, a pesar de ser exclusivo del ser humano, no es suficiente para comprender lo que el hombre *es* y, consecuentemente, *su acción*, lo cual se profundiza en el siguiente punto.

⁴⁵ Quizá una de las interpretaciones más interesantes sobre la inmortalidad del intelecto agente sea la de Wedin, quien a partir de considerar que Aristóteles utiliza el aoristo participio (χωρισθείς en vez de χωριστος) para referirse a *separado* sugiere que el intelecto agente “estuvo separado” y que cómo tal no existiría en realidad el problema de la “trascendencia y subsistencia” del mismo: “...from demanding a trascendentalistic interpretation (hablando del intelecto agente), *i, j* and *k* actually support the opposite” Wedin Michael, *Tracking aristotle's nous* en Michael Durrant, *Aristotle's : de anima in focus*, Routledge, London, 1993, p. 152. Ahora aún así siguen surgiendo dudas como, por ejemplo ¿Cómo explicar esta “participación” humana en el intelecto divino? ¿Este intelecto *era* Dios? ¿Cómo algo que *era* perfecto, acto en sí, puede llegar a ser facultad de un animal? ¿Cómo lo que está en *acto* según su substancia puede devenir en potencia de un hombre?. No obstante la observación es interesante me parece que Aristóteles es partidario de afirmar que cierta parte del alma subsiste como se puede ver en la siguiente cita: “(pero si además subsiste o no algo posteriormente, habrá que investigarlo; pues, en algunas cosas, nada lo impide, por ejemplo, si el alma es tal -ἡ ψυχὴ τοιοῦτον-; pero no toda entera, sino el entendimiento -ὁ νοῦς-, pues que subsista entera sin duda es imposible -ἀδύνατον ἴσως-” Λ, 3, 1070 a 24-26.

⁴⁶ Me parece que la comprensión del intelecto agente como “*Noús*”, es decir, como Dios, es muy incierta. Primero porque pienso que de ser éste el pensamiento de Aristóteles, no encuentro razón alguna de por qué no habría de expresarlo claramente; en segundo lugar porque si es *energeia apathes* no puede tener partes –con lo cual no podría estar “parcialmente” en el hombre, también porque en la argumentación no se entiende cómo dicho entendimiento “actualiza” el inteligible, y en dado caso ¿Cómo podría pasar el inteligible desde la imagen si es incapaz de padecer?

⁴⁷ Aquí se puede observar cómo el “mito” como figura explicativa en Platón, es rechazada por Aristóteles, inclusive en los temas más álgidos y con clara influencia platónica. El hecho de que la argumentación me parezca incompleta, y sea en sí mismo problemática, permite establecer uno de los problemas más importantes en la doctrina aristotélica, el de la “distancia” entre la substancia primera (*synolon*) y la substancia segunda (*lógos*).

d. Aporías inconclusas sobre el inteligir en relación con la acción humana

En relación con lo anteriormente expuesto, más que tener por propósito establecer una interpretación última, me interesa señalar cómo en el *inteligir* el concepto de *phýsis* -φύσις- en relación con el hombre no queda suficientemente claro por al menos cuatro razones. En primer lugar (1), el solo inteligir no alcanza a explicar la acción humana porque ésta no se determina únicamente a partir del acto de conocer⁴⁸; el inteligir es insuficiente para explicar el bien y el mal moral que se siguen de la actividad del hombre⁴⁹. En segundo lugar (2) porque no es claro el argumento que propone un “intelecto agente” que es *inteligencia* en acto y está “separado de la materia”; este argumento parece partir de considerar de manera *a priori* que en el concepto hay cierta “separabilidad”, y niega la posibilidad de que el concepto derive directamente del conocimiento sensible, o bien, del objeto sensible (Cf. SA, 2, 19, 100 b). En tercer lugar (3), porque el intelecto agente vincula al hombre con “lo eterno” pero no en tanto existente, sino únicamente en cuanto cognoscente. Y finalmente en cuarto lugar (4), porque entender a la acción humana, aún desde la plenitud del intelecto teórico, implica el “deseo”. Analicemos cada una de éstas.

(1) *No se puede delimitar lo que es naturaleza humana únicamente desde el inteligir*: Aunque el alma intelectiva se ha de distinguir por su operación propia como diferencia última, es decir, mediante el acto de inteligir, éste no es en sí mismo el *télos* propio de la vida humana. Lo importante de *voëiv* es ser principio del *lóγος* como comienzo del “pensar” y éste se dirige a la acción (si el *télos* de la vida humana únicamente fuera el inteligir no tendría ningún sentido la comprensión del hombre como *animal político*, ni se podría establecer aporía posible respecto del ejercicio de la naturaleza humana, porque no haría falta el acuerdo entre los hombres sobre *qué es lo justo y qué es lo injusto*); y por ser esta última el objeto del *Tratado del alma*, Aristóteles amplía el estudio del entendimiento humano, primero, indicando que existe un entendimiento “teórico” y uno “práctico” y, segundo, explicando que en este último se relaciona la parte “racional” del alma con la arracional.

La actividad del inteligir se entiende como acto en la posesión de lo conocido sin tomar en cuenta propiamente el movimiento, en sentido de *kínēsis* (Cf. DA, 3, 9, 432 b 25-30). La acción en sentido amplio, es decir, con sus implicaciones éticas y políticas, no se puede reducir al intelecto teórico (*θεωρητικὸς νοῦς*). La perspectiva de que el pensamiento, en su sentido más

⁴⁸ Como hemos dicho aunque la inteligencia está involucrada en la acción humana no es el único principio, sólo la inteligencia junto con el deseo *mueven* (Cf. DA, 3, 10)

⁴⁹ Lo cual es diferente del *intelectualismo socrático defendido por Platón*

alto y pleno, se relaciona con lo inmóvil, nuevamente parece un prejuicio platónico que imposibilita la clara comprensión de la actividad cognoscitiva en el ser humano. Cabe preguntarnos aquí si no es necesaria para la actividad más excelente del entendimiento –conocer a Dios- el deseo. Por otra parte el orden del lenguaje, como han señalado muchos autores, no es una acción “avalorativa”, sino que se puede decir que en el λόγος existe ya una clara significación interpretativa del mundo y del orden de las cosas en el mismo⁵⁰. Consecuentemente podemos decir que *la palabra*, como expresión del concepto, ya tiene que ver con la inteligencia y con el deseo.

(2) *La acción del inteligir se explica desde una potencia irreductible al orden material, mismo que es el punto de partida del conocimiento*: Si el inteligir debe partir de lo sensible, y los conceptos son las esencias en cuanto conocidas, no se entiende con claridad la necesidad del intelecto agente como cierta potencia que en sí misma es inmaterial. Aunque la independencia de la materia del intelecto agente se enuncie a partir de afirmar que los inteligibles superan las características concretas de la materia, no se entiende al concepto como algo separado en sentido absoluto. Esto porque el λόγος es un accidente propio que, aunque sirve para definir al hombre, no puede explicar solo la acción humana y; porque, según el propio Aristóteles, pensamos siempre con imágenes, lo cual implica que no sólo no es evidente la inmaterialidad⁵¹ del intelecto, sino que el mismo concepto de “inmaterialidad” procede por vía negativa, es decir, no sabemos *lo que es lo inmaterial*, únicamente lo afirmamos en que dadas ciertas exigencias especulativas significativas se implica que existe algo que *no es material*.

La necesidad del intelecto agente como postulado desde una refutación se explica a partir de indicar las propiedades del inteligible, pero no es claro porqué el fantasma es insuficiente para que el intelecto conozca el concepto. Desde Aristóteles la explicación consiste en que la imagen y el concepto no pueden identificarse de manera absoluta, sin embargo, cada vez que decimos *lógos* (substancia segunda) lo hacemos en cierta unidad con la esencia del *σύνολον*

⁵⁰ Aquí se podría objetar que históricamente éste no era un problema propiamente griego, lo cual imposibilita que se realice dicha crítica al autor. No obstante que pienso que la primera afirmación es verdadera, también afirmo que la veracidad del pensamiento filosófico trasciende la temporalidad, en tanto ningún autor relevante para la filosofía busca ser justificado o exonerado, antes bien, son nuestros grandes interlocutores y puntos de referencia. Por otra parte es claro, aún para Aristóteles, que es la capacidad del lenguaje un orden de comprensión específica y distintiva relacionada con “culturas” determinadas; baste para esto las observaciones que hace sobre la superioridad de los griegos sobre los pueblos bárbaros (P., II), o las afirmaciones sobre la imposibilidad de los egipcios para dedicarse a *La metafísica* (Met., A)

⁵¹ La inmaterialidad del intelecto se afirma por la “separabilidad” de las ideas, pero, teniendo en cuenta que Aristóteles afirma que siempre pensamos con ideas, hay que entender que esta separabilidad, como se ha mencionado, únicamente tiene que ver con la universalidad del concepto, pero no implica, para Aristóteles, la *espiritualidad* del alma.

(substancia primera). La aporía sigue estando en afirmar que hay una cierta distancia entre la substancia primera y la segunda⁵²: Mientras Platón sostuvo la hegemonía de la idea con respecto del objeto sensible, Aristóteles brinda a la substancia primera el origen y consecuentemente la radicalidad del conocimiento: “De no existir la entidades primeras sería imposible que existiera lo demás” (...) [Es la entidad en] el más alto grado”(Cat., 5, 2 b 5- 17)⁵³. Entonces ¿Por qué sostener que el inteligible conlleva algo de inmaterialidad en sentido propio? La pregunta, en dado caso, admite considerar, o bien, una clara influencia platónica en relación a qué son las ideas, o bien, una fuerte influencia órfica donde el *Noûs* del universo se relaciona directamente con la comprensión de las cosas, en el sentido de entender el orden y la ciencia del cosmos.

Cualquiera que sea la respuesta, se puede observar que Aristóteles sigue concibiendo el conocimiento con un cierto arraigo teológico desde claros prejuicios doctrinales⁵⁴. Es esta misma situación la que no permite acceder a la unidad de la acción del ser humano desde la noción estricta de *phýsis*. Como se verá más adelante, la escisión entre las partes del alma será la fórmula para leer el “mal” moral; pues la parte propiamente intelectual está relacionado con lo divino⁵⁵ y de ella no se explica el por qué del mal (y esto porque su actividad consiste únicamente en contemplar y carece por tanto de papel deliberativo y creativo). En este punto podemos ver la influencia de las creencias propias de la cultura y del tiempo del estagirita, algunas de las cuales serán aporetizadas por

⁵² Aristóteles no alcanza a explicar la relación fundamental entre la substancia primera y la segunda. El problema de esta relación se recalca en el análisis del L. VII de *La Metafísica*. La ascensión desde la realidad del movimiento material hacia la realidad perfecta e inmaterial, no deja de considerar a lo material, como móvil, claramente como problemática. La constitución hilemórfica nunca deja de presentar una distancia en la comprensión de la realidad como “una”. Para profundizar en esta aporía confróntese en Graham Daniel W, *Aristotle's two systems*, Oxford University Press, 1999, NYC, p. 207-331, quien dice “What Aristotle should have done us to determine an answer to the question which captures the basic notion of substance within the hylemorphic system” p. 263

⁵³ Podemos distinguir la existencia de la substancia primera y la segunda. La substancia primera tiene una realidad ontológica, es decir, existe en sí misma. La substancia segunda tiene una realidad epistemológica, es decir, sólo existe en cuanto es pensada. Ahora bien, Aristóteles afirma que únicamente porque existe la substancia en sí misma (*synolon*) podemos conocer lo que ésta es (*lógos*). Consecuentemente para el estagirita el ámbito epistemológico está subordinado y en dependencia con el ontológico.

⁵⁴ Para ahondar en la herencia comprensiva de los griegos, herencia platónica en Aristóteles, Cf. Duhem P., *Le systémes du monde: Historie des doctrines cosmologiques de Platón à Copernic*, Hermann, París, 1958, V. I, p. 8-25.

⁵⁵ «el mal» como conocimiento y realización está excluido de Dios, como Ross menciona: “For him, that God Should Know Himself, and He should know other things, are alternatives, and affirming the first alternative he implicitly denies the second. Indeed he denies explicitly much that the second would involve; he denies to God all knowledge of evil” Ross, *Aristotle*, p. 188.

el estagirita al hablar de la vida política del hombre (como por ejemplo el cuestionar si hay o no esclavitud por naturaleza).

(3) *El intelecto agente y la acción del "noeîn" vincula al hombre con lo divino, pero únicamente en cuanto cognoscente*: La inmortalidad del intelecto agente vincula al hombre con la inteligencia divina, la ordenadora del cosmos, y la hace copartícipe –desde una perspectiva que se podría considerar más propia de un pensamiento desde el “mimetismo platónico”, la “creación cristiana”, o la “determinabilidad estóica”⁵⁶- del conocimiento a partir de la “desvelación” del inteligible en el fantasma *para* la inteligencia. Es interesante en este punto vislumbrar que es en el ejercicio del pensar donde lo divino se hace presente en lo humano. Para Aristóteles la idea de verdad, como resultado de conocer el orden del universo, es un principio epistemológico que no se relaciona directa y necesariamente con la acción moral; el conocer lo que las cosas son no asegura el ejercicio del bien. En el *Tratado del alma* ya se puede observar que la parte intelectual del alma debe estudiarse en su especificidad sin mezcla con el deseo; así, para Aristóteles, el conocimiento contemplativo es el más alto siempre y necesario, y se logra cuando conocemos lo que se nos desvela, en el sentido de *alétheia*, como eterno (entendiendo por esto a Dios, como hemos dicho, tanto como primer principio, como ordenador permanente del cosmos).

Aunque para Aristóteles la relación con lo divino es propiamente teórica⁵⁷, la acción humana no se puede reducir a lo intelectual. Las implicaciones de afirmar la mortalidad del alma humana como tal y el abandono del recurso mítico, no vienen sino a decir que la única manera de relacionarse propiamente con lo divino, y no por eso menos digna, es el conocimiento, en especial el metafísico.

(4) *La acción humana en su ejercicio intelectual parece no excluir el deseo*: Para Aristóteles, como se ha dicho, el principio del movimiento en el hombre son, tanto *el deseo*, como *el entendimiento*. Pero se podría pensar que el deseo no interviene propiamente en la actividad exclusiva del entendimiento teórico en cuanto lo que realiza es *acto –entelequeía-*, no movimiento. Sin embargo, el pensamiento como *akínētos* en sentido absoluto sólo se puede decir de Dios en tanto Él “se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección” (Met, A, 9, 1074 b 34). El entender en

⁵⁶ He aquí la dificultad del *intelecto agente* dentro del marco argumentativo aristotélico. Citando a Brentano: “One must say in praise of Zeller that he has done this more than anyone; but this is the very reason why precisely in his representation more than in any other part of Aristotelian psychology appears as a wad of confused notions and a heap of contradictory statements” Brentano, *Nous...*, p. 328.

⁵⁷ Como bien ve Brentano para Aristóteles la actividad contemplativa del intelecto es lo que une al hombre con Dios: “Cuando vemos entonces que no sólo el mundo inorgánico y el reino entero de los seres inferiores existe por causa del hombre sino también que toda la vida existe en orden a una vida más allá es una vida puramente teórica” Brentano, *Aristóteles*, traducida por Moisés Sánchez, Labor, Madrid, 1951, p. 143.

el hombre, en cambio, se ha de entender desde el *noûs* como potencia; consecuentemente debe dirigirse hacia el objeto de intelección, por lo que aunque en la posesión de su fin sea actividad, no puede dejar de conllevar movimiento y fatiga (Cf., M., A, 9, 1074 b).

La actividad propiamente intelectual se entiende desde el *noeîn*, pero en cuanto considera a éste como punto de partida de otras operaciones intelectuales tales como el pensar (διανοίγω) y el juzgar (ὑπολαμβάνω) (Cf., DA, 3, 4, 429 a 22-23). Esto es importante porque aunque en el *noeîn* no existe el error, cuando hablamos de *pensar* o *juzgar* se implica la verdad y la falsedad (Cf. DA, 3, 6, 430 26-27, 430 b 26-30), lo cual conlleva admitir que en el proceso cognoscitivo humano *hacia* la verdad se manifiesta propiamente el deseo, en tanto el intelecto debe dirigirse y esforzarse para alcanzar su objeto. Por ejemplo, Dios, como objeto máximo del entendimiento –según lo afirma Aristóteles en M., A– es para el intelecto “deseable” como “verdadero” y “bueno”, por tanto principio del movimiento (Cf., M, A, 7, 1072 a 20-30).

No obstante lo anterior, se entiende que el “deseo” propiamente le compete a la voluntad como apetito de la inteligencia, y consecuentemente se sostiene que *órexis* sólo le corresponde al intelecto en su sentido práctico. Desde mi entender se asume esto en tanto se considera que el deseo es propio de lo que implica movimiento, mientras que en el acto de conocer teórico se asume que se *contempla* a lo conocido. Lo que cabe preguntarnos aquí es ¿Es esto verdad? ya que el acto de “contemplar” también parece conllevar deseo⁵⁸, esfuerzo, cansancio y movimiento, es decir, voluntad, en el sentido de elección, y ésta no se da de manera espontánea.

Consecuentemente la inteligencia humana como principio de la acción, es *inteligencia deseante* desde el intelecto teórico (inclusive me parece que, dada la connotación de *deseo*, habría que ver si debemos hablar de un intelecto propiamente teórico irreductible con el práctico), pensar de manera contraria parece ser una idea que se relaciona más con la división de las almas según Platón, que con el pensamiento aristotélico, no obstante el propio Aristóteles no lo mencionó con claridad. Pero si los objetos como *conocidos* siempre son “significados”, podemos pensar que la experiencia de valor, en unidad con el acto de conocer, revela al *deseo* como presente en toda actividad humana. Si el deseo se encuentra siempre presente se implica que no hay actividad humana propiamente pasiva o meramente contemplativa, en tanto todas las acciones son volitivas.

La complejidad de la acción muestra que la separación entre la facultad intelectual y la apetitiva no sólo no tiene razón de ser, sino que además, señala una fractura que intenta explicar el “mal” moral a partir de la distinción entre el “conocimiento” y el “deseo”. Como buen alumno platónico, Aristóteles no

⁵⁸ Inclusive, me parece, que desde el mismo *noeîn*. Como dice Aristóteles al comienzo de *La metafísica*, “Todos los hombres desean por naturaleza saber” (M, A, 1, 980 a 1)

alcanzó a dilucidar las implicaciones antropológicas de su pensamiento, pues si bien se distanció de Platón en lo referente a su perspectiva metodológica y mítico teológica, no se desprendió de considerar que el intelecto es “bueno” – como conocedor de lo divino-, y de que son las pasiones, en oposición con el intelecto, la causa del “mal” en los hombres. Por otra parte considero que el defecto radica en la imposibilidad que tiene su metafísica teleológica para explicar la acción humana, más que en un seguimiento del intelectualismo socrático-platónico, ya que el estagirita siempre rechazó la idea de que *por conocer el bien se realiza el mismo*.

A pesar de estas aporías, desde mi punto de vista no resueltas en Aristóteles, nuestro autor comprende la complejidad de la acción humana, y no está dispuesto a caer en el recurso mítico para explicarla. Consecuentemente el estagirita desarrolla una argumentación que explica con claridad que en el hombre no sólo existe la parte racional, sino que además se exige que dicha parte se relacione con la “propiamente deseante”, es decir, con la parte *alogou*. Es la relación entre “inteligencia” y “deseo” lo que viene a complicar la estructura “natural” teleológica –y metafísica- del ser humano ¿Qué desea la inteligencia si es que conoce *ya*? Aquí nos planteamos la dificultad que se deriva en Aristóteles de considerar que en el hombre, a diferencia de Platón⁵⁹, existe un alma en la cual el entendimiento no es propiamente el “hombre” sino únicamente “poder o potencia” (*δύναμις*). Concediendo con nuestro autor, la actividad del entendimiento no se puede identificar con la acción humana, porque esta última –que no es meramente inteligir- es “motivada” por un fin que se presenta como “no poseído”, mismo que además será presentado por la propia inteligencia en términos de “posibilidad” –e implícitamente contingencia.

2.1.2.2. La necesidad de relacionar la parte racional con la arracional: *El intelecto teórico y el práctico.*

La afirmación de que el hombre tiene dos partes en el alma, la racional y la arracional, implica que ambas, al menos en cierto sentido, deben ser irreductibles; esto quiere decir que, de acuerdo con Aristóteles, existen operaciones que únicamente se derivan de la parte “racional” del alma, mientras que otras se desprenden de la parte “arracional”. Es precisamente esta idea la que me hace pensar que el intelecto como facultad, en especial a partir del inteligir, es considerada como “aparte” del deseo (por entenderse a éste último como principio de “pasión”⁶⁰). Por otra parte el hecho de que, para el estagirita,

⁵⁹ El estado de perfección del hombre será cuando el alma, una vez separada del cuerpo, retorne a su lugar de origen donde puede conocer las “cosas puras”. Cf. *Fedón*, 67 a-b, 108 b, 114 c.

⁶⁰ Si bien he establecido en el punto anterior que el “deseo” también se relaciona con la parte intelectual, hemos de distinguir un “deseo” de lo divino ligado a lo necesario, y otro “deseo” hacia lo contingente en el cual surge la pasión. Desde el punto de vista aristotélico (y me parece que incluso podríamos decir griego) lo divino se muestra como necesidad y perfección,

únicamente en Dios existe actividad en sentido absoluto nos plantea la dificultad de si se puede afirmar categóricamente que Aristóteles haya excluido o no por completo el *deseo* en relación con la parte racional. Quizá la respuesta se pueda encontrar en una cierta aproximación a Platón: si el intelecto “tiende” al conocimiento más alto –digamos al de *lo divino*–, no hablamos propiamente de “deseo” en el sentido de que éste implique “pasiones” ligadas al “desorden”; es decir, lo que surge de la tendencia intelectual, en cuanto contemplativa, no pueda estar sujeta a desordenes en tanto se ordena hacia lo eternamente necesario.

La actividad contemplativa parece distanciarse de la relacionada con “deseo” en tanto el conocimiento de lo necesario está desligado del “mal”. La influencia platónica con respecto de la novedad filosófica en Aristóteles es confusa en este punto: Mientras que la actividad de la *filosofía primera* parece perpetuar la relación del hombre con lo divino mediante el intelecto, rechaza la relación, necesaria para Platón, entre el conocimiento de lo divino y la acción buena. El conocimiento, propiamente hablando, se dirige a lo que es necesario y que únicamente puede ser contemplado, en cambio, la acción común humana (sobretudo en su dimensión moral) se dirige a *lo deseado* en términos de posibilidad, es decir, a modo de acierto y movilidad.

La distinción entre una actividad propiamente contemplativa e inmóvil y una transformadora y móvil revela la separación de Aristóteles con respecto de su maestro. Mientras que para Platón existía una relación necesaria entre la verdad intelectual y el bien moral (y a su vez entre el mal moral y la falsedad) para nuestro autor tal relación no existe. Los esfuerzos contra los sofistas por parte de Platón tienen, comúnmente, por propósito mostrar la corrupción de lo moral, mediante la argumentación intelectual⁶¹; las referencias de las críticas aristotélicas, tanto a la sofística, como al platonismo, ocurren desde el propio sistema, es decir, desde la corrección lógica que implica la imposibilidad teórica de dichas propuestas.

La distancia entre lo propiamente intelectual y la actividad que surge del “deseo”, junto con la afirmación de lo racional como característica humana, conforma la justificación para pensar en un intelecto con dos usos, uno teórico y otro práctico. A su vez esta propuesta es conveniente con las divisiones del alma propuestas por Aristóteles –perpetuando en cierto modo a Platón–: Con una parte

el movimiento como oposición a esto último no hace sino revelarnos la imperfección. En el caso del ser humano dicha imperfección muestra nuevamente *una fractura* en el sistema, pues si bien es el único que tiene “deseo” del conocimiento de Dios, a su vez es el que puede “romper” con su estructura óntico-teleológica al no actuar conforme con el bien o la recta razón.

⁶¹ Baste para esto recordar la discusión entre Sócrates y Trasímaco en el L I de *La República*, 338 a-354 a, además de los múltiples diálogos dedicados a estos, tales como *El Protágoras* y *Crátilo*.

hemos de conocer lo eterno y verdadero, y lograr contemplación; con la otra hemos de conocer lo que no es eterno para transformar y “realizar verdad”.

El conocimiento humano se ha de distinguir como teórico o práctico de acuerdo con sus fines, por un lado, se establece un conocimiento que en sí mismo busca ser tal -teórico-, y por otro, se afirma que hay un conocimiento que es práctico y medio para el producir u obrar. La racionalidad teórica tiene su mayor perfección en el conocimiento de Dios, al ser Dios actividad pura inmóvil, lo único que puede hacer el intelecto al respecto es *contemplar*. El camino de la necesidad en Aristóteles “revela” la permanencia del cosmos, aunque nosotros conozcamos *en tiempo*, el orden del universo se establece desde lo divino inmutable y consecuentemente aún el movimiento se encuentra, como se ha dicho, supeditado al orden teleológico necesario; desde este punto de vista la “verdad” ligada a lo cósmico es *epistēmē* en sí misma, es decir, saber universal y necesario:

la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo tratándose del individuo, pero desde el punto de vista del universo en general, no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: y es que todo lo que se origina procede de un ser en entelequia (DA, 3, 7, 431 a 2-4).

En la cita se entiende que la ciencia, como conocimiento necesario, se afirma como tal en cuanto es de *lo divino* y que por tanto, la temporalidad ligada en este conocimiento es propia del hombre en cuanto *contemplante imperfecto* del orden del universo. El conocimiento humano vinculado al tiempo comunica que el hombre se encuentra en sentido potencial (y por lo tanto defectivo) con respecto de la verdad. Nuevamente el “deseo” se afirma como elemento necesario de la acción humana, por cuanto se desea aquello que es bueno y no se posee.

Por su parte, el intelecto práctico, alcanza un conocimiento mediático pues su finalidad es dirigirse al *obrar o al producir*. La gran diferencia es que en este movimiento el intelecto no se muestra como “contemplante” sino como “agente”, ya sea de sí mismo o de un objeto, y, por tanto, al ser él el principio determinante *en tiempo* el intelecto, conoce prácticamente en cuanto *delibera y elige*.

La contemplación y el obrar son *prâxis* irreductibles entre sí (como suele hacer metodológicamente Aristóteles en el libro *Del alma* somos conducidos hacia las facultades mediante las operaciones) y se pueden distinguir primordialmente de tres maneras, a saber, (1) en relación con su fin, (2) con respecto del tiempo y (3) en dependencia de su realización. A su vez estas últimas se relacionan lógica y ordenadamente⁶².

⁶² La diferencia propiamente hablando es que el intelecto teórico realiza *actividad* como *entelequeía*, mientras que el intelecto práctico implica una actividad *práxica* que involucra temporalidad y movimiento. De acuerdo con Aristóteles la actividad es posesión perfecta el fin, mientras que la *prâxis* al implicar tiempo comunica una “potencia” que *ha alcanzado* su

En relación con su fin (1), el intelecto teórico busca el conocimiento en sí mismo, mientras que el intelecto práctico lo busca con un propósito mediático. Como *acción* cada uno de los intelectos se dirigen a propósitos distintos, el teórico a la verdad en oposición contradictoria a la falsedad (es decir lo falso se da, en este sentido, como imposibilidad), y el práctico al bien en oposición genérica con respecto del mal (y en este sentido el mal es *posible*):

En cuanto a lo verdadero y lo falso que nada tienen que ver con la acción, pertenecen al mismo género que lo bueno y que lo malo; difieren sin embargo, en que aquellos lo son absolutamente y éstos por relación a alguien (DA, 3, 7, 431 b 11-13).

La *relación con alguien* es lo que precisamente hace que el conocimiento del intelecto práctico no sea absoluto sino posible, en cuanto *relación* se entiende como una mediación accidental que apela a lo concreto, es decir, al ocurrir de lo singular.

Consecuentemente en la medida en que se alcanza la verdad en sentido propio se entiende la distinción con respecto del tiempo (2) entre ambos intelectos; pues de la imposibilidad de *lo falso* en relación con *La Verdad* se entiende la necesidad y eternidad de esta última, mientras que en la posibilidad *del mal* se implica su realización *en tiempo*. En ambos usos de la razón se revela la temporalidad del conocimiento humano, sin embargo el “tiempo” implicado en su uso teórico es irrelevante en cuanto la “temporalidad”, para Aristóteles, es propia de la potencialidad del ser humano pero no tiene nada que ver con lo “verdadero” contemplado; en cambio el tiempo en su especificidad (pasado, presente y futuro) en el intelecto práctico es un elemento contundente por cuanto la deliberación, en su sentido “perfectivo” (buscando el “bien”), ha de juzgar siempre en relación con circunstancias concretas y últimas⁶³.

Finalmente para Aristóteles el intelecto teórico y el práctico son irreductibles porque llevan a cabo diferentes actividades. El primero realiza una actividad contemplativa y, por lo tanto, atemporal. El segundo, el intelecto práctico, conlleva *un modo* inteligente de transformar y de *ser* (entiéndase por esto tanto lo que el hombre *es* –su carácter–, como lo que produce –el arte–). El

fin, en este sentido una cosa es propiamente la actividad perfecta y otra la actividad lograda mediante el movimiento (Cf., Met., Θ, 6). Ahora bien, esta distinción sólo se entiende en sentido propio en tanto se atribuye la actividad a Dios (Cf., Met., Λ, 6); sin embargo parece que Aristóteles también aplica análogamente esta diferencia entre la actividad del intelecto práctico y teórico, la justificación, según la entiendo yo, es que este último tiene por objeto “lo verdadero” que en términos de necesidad y eternidad es *Dios*: “Es preciso que haya un primer principio tal que su substancia sea acto” [Met., Λ, 6, 1071 b 20, Cf. Met., Λ, 7]

⁶³ Inclusive, como veremos al ocuparnos de la distinción entre los intelectos en la *Ética nicomaquea*, la deliberación sobre la “verdadera felicidad” se establece en términos de temporalidad. De tal modo que no es que la felicidad fundada en los placeres sensuales o en la contemplación se distinguan por no alcanzar el “placer”, sino la pregunta es ¿Cuál es el bien capaz de brindar un placer más duradero? (Cf. EN, 1, 10)

conocimiento teórico, por tanto, será reconocido de manera hegemónica por ser “racionalidad pura y suficiente”, y el conocimiento práctico asume su *ser teórico* como medio para su fin, pues como el mismo Aristóteles afirma *es claro que* “la sola ciencia no basta [refiriéndose al ejercicio de la medicina]” (DA, 3, 9, 433 a 5-6). Consecuentemente la acción que le corresponde al intelecto práctico debe involucrar algún otro elemento que no sea el intelecto, pues *la transformación en el modo de ser* –como el propio del intelecto práctico– implica algo que genere movimiento y, por tanto, que implique tiempo; este elemento es *el deseo*:

En cualquier caso, estos son los principios que aparecen como causantes del movimiento: *el deseo el intelecto* [...] Así, pues uno y otro-es decir, el intelecto y el deseo- son principio del movimiento local; *pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona en vistas a un fin [que no es él mismo]: es en su finalidad que se diferencia del teórico*. Todo deseo también tiene un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de conducta. Con razón, por consiguiente, aparecen como causantes del movimiento los dos, el deseo y el pensamiento práctico: efectivamente, el objeto deseable mueve el pensamiento precisamente porque su principio es el objeto deseable (DA, 3, 10, 433 a 8-20. Las cursivas son mías).

Como podemos observar en la cita la acción característica del intelecto práctico es el movimiento en relación con un fin, en tanto puede *transformar o determinar un modo de ser*. El deseo de esta “transformación” (que, en cuanto *modo*, también se podría llamar en su ejercicio como *posesión ó adquisición* en relación al *êthos*, y como *información o creación* en relación con la *téchnē*) que surge *desde el intelecto* nos plantea tres problemas. El primero de ellos es un problema meramente epistemológico en cuanto *lo* que se desea al ser un *concreto* es propiamente incognoscible intelectualmente, y por lo tanto el conocimiento de *lo deseado* se relaciona con un conocimiento *sensible o abstractivo*⁶⁴ que es específico, temporal y contingente (esto porque el modo de deliberar se establece desde el ámbito de lo universal, es decir, se delibera a partir de los conceptos). Los otros dos problemas surgen de que son dos las partes involucradas en el movimiento propiamente *práxico*, a saber, el intelecto y el deseo, estos son:

⁶⁴ *Lo deseado* está en el orden de lo singular, del *synolon*, pues éste es el único que se puede “generar”. El singular no se puede conocer universalmente, “sino que se conocen por intelección o percepción sensible” (Met., Z, 10, 1036 a 5-6). De ahí que el conocimiento propia y estrictamente universal sea insuficiente para la acción, aún desde la consideración propiamente epistemológica, pues “la materia en cuanto tal es incognoscible” (Met., Z, 10, 1036 a 9).

a) Problema de *ignorancia o falsedad en el juicio*. Este se da cuando se dirige la acción hacia “deseos falsos”. En este caso se presenta *lo deseado* como *lo bueno* sin serlo. En este caso estaríamos hablando de que “el mal” procedería propiamente de una incapacidad del intelecto para reconocer el bien en relación con la acción, y por lo tanto su juicio, como momento anterior indispensable para la *práxis*, es falso.

b) Problema de *incontinencia o de carácter*. El problema sucede cuando se dan “deseos mutuamente encontrados” (DA, 3, 10 433 b 5) entre los principios del movimiento:

Esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato parece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro- habrá que concluir que si bien el motor es específicamente uno a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa –y más allá de todo lo demás, el objeto deseable que, en definitiva mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado-, sin embargo numéricamente existe una pluralidad de motores (DA, 3, 10, 433 b 7-12)

Si bien el problema (a) se puede corregir con el *juicio verdadero*, el problema (b) señala con claridad que el ámbito de la acción rebasa la comprensión teleológica necesaria del universo, en cuanto, el hombre no responde a una finalidad “postulada” sino a un *télos* elegido y ejercido creativamente⁶⁵; a pesar de que Aristóteles atribuye la deficiencia electiva a la temporalidad en relación con *lo deseado*, no considero que en esta distinción se explique con claridad la distancia entre el “deseo del intelecto” y el “deseo de la parte arracional”, ya que la temporalidad presente en dicha “preferencia electiva” parece también contener con obviedad elementos cognoscitivos, es decir, el juicio que implica la temporalidad no puede ser exclusivo de la parte “arracional” sino que, precisamente, en su cualidad de juicio se presenta como *racional*. Aquí aparece con claridad el límite metafísico anterior al orden de la *contingencia* –como la *no necesidad*- en relación con la acción, es decir, a la realización tanto de *la Ética* como de *la Política* de Aristóteles. Para el estagirita el *acierto de la acción* que le corresponde al intelecto práctico se relaciona propiamente, no con la “condición racional” de hombre (llamémosle, si se prefiere, *naturaleza humana*), sino con el *carácter*: “los que tienen *autogobierno* no realizan aquellas conductas que desean, por más que las deseen y apetezcan,

⁶⁵ Aquí es conveniente señalar que el “bien” no deja de ser motor, por tanto la teleología sigue apareciendo en la acción humana; sin embargo, “bien” no es *lo* definitivo en cuanto *pluralidad de motores* se refiere a *los múltiples modos del bien*.

sino que se dejan guiar por el intelecto” (DA, 3, 9, 433 a 7-8) [las cursivas son mías]⁶⁶.

La diferencia, en cuanto a realización, entre el intelecto teórico y el práctico es *el nuevo modo de ser* que surge desde este último. En este punto es donde se manifiesta una “fractura en el sistema aristotélico”. Ésta surge en cuanto se afirma, primero, la distancia entre el “conocimiento del bien” y “el ejercicio del bien”, segundo, en cuanto lo anterior conlleva la construcción de “teleología lograda” que es fruto de la deliberación humana y no del orden del cosmos (como lo pensaría Platón). Como veremos *la Ética*, que tiene por objeto de estudio la acción humana en referencia con la conformación del carácter del hombre, no es resultado de *naturaleza* alguna sino de “deliberación” y “elección”. No obstante el orden teleológico no desaparece, aristotélicamente hablando, la acción humana manifiesta una ruptura sistemática entre el orden de lo *teológico* estrictamente metafísico y lo específicamente humano. De ahí que la “verdad” de la relación entre la parte racional y la arracional del alma sea propiamente objeto de *la Ética* (que es parte de *la Política* –Cf. EN, 1, 2) y no de la *teoría del alma*⁶⁷, pues se refiere a una dilucidación entre *bienes*⁶⁸. Consecuentemente la investigación nos conduce a indagar sobre la *naturaleza humana* desde la *práxis* en su sentido más amplio y complejo: desde la conformación del *êthos*.

⁶⁶ He preferido traducir por “*enkratés*” -ἐγκρατής- autogobierno, a la palabra “continencia” utilizada por A. Ennis en la edición de Espasa-Calpe, y a la de “control de sí mismo” elegida por Tomás Calvo en la colección de Gredos, por parecerme más adecuada en tanto retrata la virtud del libre por excelencia, a saber, la autocracia.

⁶⁷ En este punto también podemos observar una clara ruptura del estagirita en relación con su maestro. En primer lugar Aristóteles refutará en su ética la noción de “bien” absoluto platónico como directriz de lo moral, y en segundo lugar afirma como insuficiente la “teoría del alma” para explicar el “bien” y el “mal moral”, lo que, como veremos a continuación dará como resultado una “ética de la fragilidad” como la ha llamado primero Martha Nussbaum (Cf. Nussbaum Martha, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986) seguida por estudio de Thiebau (Cf. Thiebau Carlos, *Cabe Aristóteles*, la balsa de Medusa, Madrid, 1988).

⁶⁸ Es esta cuestión la que nos permite establecer, como se verá a profundidad en el siguiente capítulo, una teleología “abierta” que establece el bien en términos de *vaciedad*. La acción humana ocupa así en el *De anima* un lugar singular que es aporético dentro de la filosofía aristotélica como apunta H. Richardson: “The *special case* of human action is the context in which the otherwise rather elusive difference between D and G matters most. Much of my argument has aimed at minimizing the distance between the way Aristotle would account for human action and the way he would account for animal movement generally. Human deliberative capacities mark a departure not because they introduce a new relation to the good, but because they involve abilities to make explicit comparisons and to follow inferences in a way that allows agents to deal rationally with conflicts among different aspects of their good” Richardson Henry, *Desire and the Good in «De Anima»*, en A.A. V.V., *Essays on Aristotle's De Anima*, edited by Martha C. Nussbaum y Amélie Oksenberg Rorty, Oxford University Press, New York, 1996 p. 399.

II. La naturaleza humana desde su especificidad racional-práctica en la *Ética y la política*

Como hemos expuesto *naturaleza* (φύσις), como categoría metafísica en sentido amplio, expresa un *modo de ser con referencia a la esencia*, es decir, a la idea (εἶδος) ó concepto (λόγος). Por otra parte la “manifestación” de lo que la cosa es, es decir, su “operar” comunica el *qué es* mediante su *por qué* (τέλος). Consecuentemente es claro que para Aristóteles *télos* es indicio de *phýsis* y *phýsis* de *télos*, pero ¿cuál es el nexo entre naturaleza y finalidad? Desde la perspectiva aristotélica es *el bien* (ἀγαθός) el que establece la relación entre *naturaleza* y *fin*. Para Aristóteles, es necesario afirmar un solo principio que *cause* continuamente el movimiento de las cosas, y este principio único es el Bien (Cf. α, 2, 994 b 1-25). Esta es la razón por la que se puede decir que existe una perspectiva optimista en Aristóteles, respaldada por la comprensión teleológica del cosmos. No obstante, considero que dicha perspectiva “optimista” tiene su origen en la cosmovisión cíclica griega, que acaba interpretando al movimiento a partir de un orden universal anterior, que en cuanto tal, es necesario y va de la mano con el *amor fati*. Sin embargo parece ser que la acción humana como libre se escapa de esto, tal afirmación se puede sustentar, a mi parecer, desde el análisis del pensamiento político-ético aristotélico, el de *La Ética nicomaquea* y el de *La Política*, por cuanto el hombre es el único ser que electivamente se puede “separar” o “alejarse” de su “fin” *natural*. En última instancia, considero que se podría decir que la debilidad del concepto *naturaleza* en lo referente a la acción humana invierte la hegemonía de la metafísica como saber primero, y tambalea la “necesidad” del conocimiento especulativo (inclusive el propio Aristóteles, como se verá con más precisión en el presente capítulo¹, afirma que existe un conocimiento para las cosas que son *necesarias*, y otro para aquellas que *no son necesarias* –Cf. EN, 6, 1, 1139 a 7-10). En Aristóteles es imposible conciliar del todo la perspectiva metafísica con la humana, inclusive, podríamos decir que entender con corrección al estagirita es indicar el distanciamiento platónico que tiene con respecto de la idea de “Bien” como principio metafísico moral fundamental²; la *Idea* de Platón sólo se podía respaldar desde la “suspensión” del tiempo, por lo tanto la acción en el mundo únicamente constituía una “expiación” del alma³. El

¹ Cfr. En el presente capítulo el punto 2.2. La *epistēmē* -ἐπιστήμη- y la *phrónēsis* -φρόνησις- como modos irreductibles de poseer la verdad

² Cfr. Ross, *Aristotle*, p. 198-199

³ Quizá fue el orden coherente desde la “metafísica” hacia la “moral” presente en el platonismo (aunque en mi opinión Platón desarrolla, sobre todo, una Teogonía, lo cual es manifiesto porque muchas de sus tesis importantes en su pensamiento se sostiene mediante

propio Aristóteles llegaría a pensar que la incoherencia lógica de su maestro tenía una “extraña raíz sofista socrática”:

“ocupándose Sócrates de sus problemas morales y no de la Naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, [Platón] aceptó sus enseñanzas por aquel motivo, pensó que esto se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio”
(M, A,6, 987 b 1-8)

Sin embargo, *el bien* en lo que respecta al *fin* de la naturaleza humana es conflictivo, como se ha expresado en la “oposición” de deseos entre la parte *racional* y la *arracional*, pero ¿qué implica esto para la *naturaleza humana*? Por un lado, he afirmado que son los *continentes*, es decir aquellos que pueden alcanzar la virtud -al someter sus acciones siempre al “mejor bien” posible-, los capaces de “ordenar” jerárquicamente (en tiempo) dicho conflicto; por otro lado -implícitamente-, he dicho que son los *incontinentes* aquellos que aún sabiendo lo que es “más bueno” (en el orden del tiempo “verdadero”, que en realidad no es otra cosa más que “duración”), se dejan llevar por el “deseo” de la parte *arracional*⁴. Consecuentemente, podemos decir que por *naturaleza* el hombre tiene pluralidad de *deseos* en relación con sus diversas *facultades*, aunque su principio de acción sea “el bien”⁵. Naturaleza es así para el hombre ser *racional-deliberante*⁶ pero *no* conformación de carácter:

mitos) lo que impulsó a los primeros pensadores cristianos a apoyarse filosóficamente en este pensamiento.

⁴ Debido a esto algunos prefieren denominar a esta parte del alma como *irracional*; sin embargo insisto en denominarla *arracional*, porque cuando se elige un “bien menor” se hace también a partir del conocimiento que tiene la razón de este como cierto objeto deseable.

⁵ Como se puede observar, en consecuencia *el bien* no es en sí mismo una categoría suficiente para explicar el bien. Ahora bien, esto no hace que en Aristóteles no exista la noción de bien en el ámbito de la acción humana, sino que, por el contrario, es tan importante que no basta enunciar el bien, hay que pensar cómo y por qué decimos que algo es o no el *mejor bien*.

⁶ Se podría objetar que lo segundo se implica en lo primero, pero también podríamos decir, más acertadamente, que no es así en la concepción griega. El hecho de “deliberar” implica potencialidad, y por lo tanto imperfección. Dios sería el vivo inteligente no deliberante, en cuanto necesario e inmóvil. No se debe pensar tampoco que Dios está, consecuentemente, excluido de la libertad, al contrario, en el sentido de que “libre” para Aristóteles es autarquía, también sería libre. Que Dios sea libre quiere decir, en Aristóteles, que no está sujeto a necesidad alguna (Cf. A, 2, 982 b 28-30), la libertad del hombre que asume el *estar liberado de la necesidad* implica en su ejercicio, además, dos momentos, primero como capacidad electiva, y segundo como realización de la autarquía (esto se verá con más profundidad en el capítulo siguiente en el primer punto (Cf. *Lo político como el principio del hombre libre* p. 115-140). La categoría de libertad es problemática porque desde el cristianismo libertad se opone a necesidad en el sentido de que se entiende a Dios como libre en cuanto es un Dios

la ética (ἠθικὴ), en cambio, procede de la costumbre (ἔθος), como lo indica el nombre que varía ligeramente que el de «costumbre». De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se producen en nosotros por naturaleza, puesto *que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre*. Así la piedra se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentará acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera. *De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural puede recibir las y perfeccionarlas mediante la costumbre* (EN, 2,1, 1103 a16-27. Las cursivas son mías)

La cita anterior afirma, tanto que el hombre *por naturaleza* no es virtuoso, como que en caso de que el hombre sea virtuoso no lo es ni *por naturaleza*, ni *contra naturaleza*. Esto implica que *naturaleza*, como hemos dicho, es una categoría que expresa el principio de operación de un ser. Consecuentemente *naturaleza humana* se entiende como el origen de la acción, pero no en cuanto ésta es virtuosa o viciosa, sino únicamente en tanto se afirma que el hombre actúa con la facultad racional como cualidad específica. Esta última afirmación expresa la escisión entre la racionalidad que se corresponde con *lo metafísico* (la que compete a los objetos que son necesarios, en cuanto es imposible que sean de otro modo) y la que se corresponde con *práctico* (la que es propia de las cosas que pueden ser de *diverso modo*, en cuanto *no son necesarias*). La afirmación *metafísica* o *teórica* que se encuentra implícita en el texto citado es que el hombre es un ser racional *por naturaleza*, la afirmación *práctica* que está explícitamente en el texto es que el hombre no es *por naturaleza* virtuoso o vicioso. Teniendo en cuenta estas dos oraciones es posible decir que es imposible establecer una continuidad, propiamente hablando, entre la *racionalidad* humana y la acción buena, o lo que es lo mismo, mediante el análisis del texto se observa cómo no hay correspondencia entre el hombre como objeto de la metafísica (ya sea como ser en *La metafísica*, o como animado racional en *De anima*) y el hombre como objeto del proyecto del pensamiento político; lo anterior porque no podemos decir que la virtud se distingue del vicio *por naturaleza*, y, por tanto, tanto en uno como en otro encontramos a la *racionalidad* como cierto principio de la acción⁷.

creacionista, es decir, que hace *lo que se le da la gana*, o bien, *lo que quiere*; significado que dista del *estar no sujeto a necesidad alguna* como se entendía en la antigua Grecia.

⁷ Se dice “cierto” porque, como hemos expuesto en el capítulo anterior al estudiar el *De anima*, también el deseo es principio de la acción (de ahí la definición del hombre como deseo inteligente).

La acción virtuosa o viciosa, que se delimita como un objeto de estudio no derivado teleológicamente con necesidad de la categoría de *naturaleza*, puede ser estudiada como conformadora de *êthos*, es decir, como carácter (esto porque las acciones aisladas no podrían ser objeto de ciencia por su singularidad). El carácter es, por tanto, el punto de partida del estudio del hombre en la filosofía práctica, y además es con propiedad la única manifestación de la *naturaleza humana*. Es la diversidad del carácter, es decir, la continencia y la incontinencia del hombre la manifestación de que *virtud no es naturaleza*, de que *hábito no es necesidad* y de que *razón no es virtud*. Aquí la aporía estriba en que si sólo conocemos lo que el hombre es (su naturaleza) por su actividad, y ésta, la acción, es conformadora de carácter, entonces podemos afirmar que la naturaleza no es un principio comprensivo suficiente para entender lo que el ser humano es, y por tanto la razón o racionalidad no es el criterio único para distinguir una acción virtuosa de una viciosa (a diferencia de Platón). A continuación se verá por qué *naturaleza no es carácter*, como el primer apartado de este capítulo; esto permitirá comprender cómo el conocimiento de lo que el hombre es se desarrolla en la *Ética* y en la *Política*.

1. La naturaleza no explica el carácter del ser humano

Aunque podemos afirmar que para Aristóteles *naturaleza* es una categoría que expresa qué es la cosa a partir de sus operaciones, hemos de indicar que en el caso del ser humano no se puede decir que la naturaleza constituya un parámetro de lo que es “bueno” o “malo” en términos morales para el hombre. Como hemos señalado, en el punto anterior, no se puede afirmar que *por naturaleza* un hombre sea bueno o malo, es decir, a pesar de que *la naturaleza humana* sea el principio ontológico de la acción humana y del carácter, este último no se afirma en su determinación, ni como natural, ni como antinatural. La teleología de la acción, es decir, el fin de una acción y los medios que se ponen de por medio para lograrlo, se “ponen” de una manera *electiva no-necesaria*; la razón en su ejercicio práctico se manifiesta como propia de aquello que es temporal y, por tanto, relativo (en relación tanto con la elección del hombre específico, como con las circunstancias). El hombre que lleva a cabo una acción porque la ha elegido construye un *modo de ser sí*. Este *modo de ser sí* es un logro del intelecto práctico que rompió la estructura cósmica teleológica necesaria (Platón sin duda quedaría desencantado y atribuiría a Aristóteles la pérdida del *Bien*), pero no por ello deja atrás la excelencia (ἀρετή).

La pregunta que surge ante las afirmaciones del párrafo anterior es ¿Cómo es posible afirmar por un lado que no hay propiamente un criterio que en sí mismo sea excelente, y al mismo tiempo, sostener el concepto de excelencia? La respuesta de Aristóteles ante tal pregunta puede considerarse como “doble”. Por un lado, si “elegimos” darle una continuidad metafísica platónica se podría decir que el estagirita traslada el problema de la “dualidad ontológica” platónica al

ámbito de los “deseos”; los “deseos contrarios” de las diversas partes del alma son el problema definitivo de la acción moral, lo bueno entonces se define como la elección del “mejor bien”. Por otra lado, si “elegimos” comprender la postura aristotélica desde la ruptura con el platonismo, podemos decir que el *areté* se define como excelencia, con base en lo que los hombres alcanzan a vislumbrar o a considerar lo que piensan que es *lo mejor que pueden ser*, es decir, que la excelencia es un modo de ser electivo, que es paradigmático únicamente en la medida en que es *deseable*. Si se elige hegemoníamente la interpretación “armonizadora”, tomando en cuenta la postura “antagónica” de Aristóteles como una serie de afirmaciones *al margen*, se podría pensar –entonces- que no hay propiamente ruptura en el pensamiento de Aristóteles (a lo más, se podría decir que la “confusión” se refiere únicamente a un uso de recursos inapropiados para argumentar una teleología metafísica necesaria, que sea suficiente para fundamentar y explicar la falsedad del intelectualismo socrático). En mi opinión, lo interesante en Aristóteles es que sus textos expresan que no hay un modelo del *hombre bueno o virtuoso resultado de la conformidad de la acción con la naturaleza*, sin que por ello se implique la *imposibilidad hablar del hombre virtuoso*. De este modo, mientras que la interpretación *armonizadora* sostendría la prioridad y hegemonía metafísica con respecto de la política-ética, la interpretación que parte del antagonismo entre Aristóteles y Platón muestra la imposibilidad de establecer una continuidad entre el pensamiento metafísico y el político-ético, lo cual, en última instancia, implica una inversión del “orden jerárquico” de las ciencias, poniendo a la *razón práctica* como el principio de la teórica.

El que el hombre no esté determinado *hacia* la virtud o *hacia* el vicio por *naturaleza*, implica que en el orden de lo electivo la necesidad, propia de la metafísica, no es el punto determinante. No quiere decir esto que la categoría de *naturaleza humana* no comunique determinación alguna, sino que la determinación que alcanza a brindar, no señala el que el hombre sea bueno o malo, sino únicamente que *puede serlo*. Consecuentemente es el hombre el único ser que no está determinado de acuerdo con su naturaleza a *su fin* moral, en cuanto cognoscente libre. El *hábito o costumbre* no es propia o simplemente *realización de naturaleza*, sino la cualidad que muestra que el hombre está por encima de *naturaleza* como libre. La virtud, en sentido estricto, para ser admirada debe ser logro de la capacidad electiva del hombre y no producto determinado por naturaleza. La aporética relación entre *phýsis, télos* y *agathós* se confirma en el libro primero de la *Ética nicomaquea*:

Primero (1) se enuncia que:

toda acción (πρᾶξις) y libre elección (προαίρεσις)
parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado,
con razón, que el bien es aquello a que todas las cosas
tienden (EN, 1,1, 1094 a1-3).

Segundo (2) se afirma que:

de las cosas que hacemos hay un fin que queramos por sí mismo y las demás cosas a causa de él [...] debemos intentar determinar cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Esta es, manifiestamente, la política [...] el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre (EN, 1,2, 1094 a18-1094 b 7).

Tercero (3) se dice que:

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre casi todo le mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad [...] Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no explican del mismo modo el vulgo y los sabios (EN, 1, 4, 1095 a 14-22).

Cuarto (4) se expresa que:

Además, puesto que la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser» (pues se dice en la categoría de substancia, como Dios y el intelecto; en la cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación lo útil; en la del tiempo, la oportunidad; en la guerra, es la estrategia; en la de lugar el hábitat, y así sucesivamente) es claro que no podría haber una noción común universal y única (EN, 1, 6, 1096 a 24-30)

Como podemos leer en las citas es claro que la acción⁸ -entendida como libre- se entiende como la posesión de un fin, que en cuanto tal, es bueno. La connotación de bien como fin de la acción se articula adecuadamente dentro del orden teleológico metafísico propuesto por Aristóteles. No obstante aunque todo fin es bueno, la “bondad” no es definible con precisión, y no sólo por negar la existencia del bien como *eídos*, sino porque la acción libre confirma que el “bien” de la acción libre se “busca” en términos circunstanciales, de ahí que la reflexión se vea forzada, en su mismo propósito, a abandonar la perspectiva de la *teoría* y de la *necesidad*. La suficiencia “metafísica” que soportaba la excelencia humana en Platón, se ve desplazada por un concepto de bien *relativo a*, en relación con el hombre⁹.

⁸ La acción (*praxis*) a partir de ahora se referirá propiamente a la humana, por ser ésta el objeto propio de la Ética, y consecuentemente también –desde la perspectiva aristotélica-, de la Política.

⁹ Quizá sea en *La Política* en la obra que se advierte esto con mayor claridad. Las afirmaciones en relación con la excelencia humana incluso se encuentran sometidas a un planteamiento crítico, que sin dejar de presentar una cosmovisión hegemónica propia de los

Si bien, desde el punto de vista aristotélico, podemos afirmar que es posible la comprensión del universo mediante la teleología¹⁰, en el caso de la acción humana el fin se “separa” del orden teleológico físico-metafísico¹¹. Mientras, como se ha expuesto en el primer capítulo de este trabajo, la teleología metafísica es en última instancia necesaria, la teleología de la acción es *no necesaria*, es decir, contingente¹². El que la teleología de la acción no esté sometida al orden metafísico nos permite afirmar que el hombre sobrepasa el nivel de naturaleza; la *naturaleza humana* no conlleva el cumplimiento de la acción como conformadora de excelencia. Si, en dado caso, se admitiese a la categoría de *naturaleza* para explicar lo que el hombre es, por *naturaleza humana* sólo se podría entender *capacidad racional* entendida como poder o potencia (δύναμις). La naturaleza humana, por tanto, no es el punto de partida que permite distinguir en qué consiste la excelencia o el *areté* en sí mismo, lo cual, a su vez, indica que la definición de lo que éste es, sólo es posible dentro de un contexto específico, es decir, desde las circunstancias temporales-históricas de una comunidad o sociedad (cualquiera que ésta sea).

Consecuentemente la discusión esencial de la Ética será para Aristóteles el motivo y logro de la acción, es decir, el bien entendido como “felicidad”. El salto del *agathós* hacia la *eudaimonía* manifiesta que el *télos* de la acción es problemática al menos en dos sentidos estrechamente interrelacionados. Primero, en términos *dialógicos*, pues de acuerdo con él se ha de discutir cuál es la “verdadera felicidad”. Segundo, en cuanto *concreción* y logro de la felicidad, porque el “bien” es un saber propio de la Ética pero como rama de la Política, con lo cual el problema de la *felicidad* rebasa el discernimiento sobre cuál es “la auténtica” felicidad, en tanto la *pólis* es el *lugar* para ser *feliz*. El que para

griegos, se cuestiona ciertos planteamientos éticos de manera histórica-circunstancial (Cf. P, I, IV-VI)

¹⁰ Es decir es posible la comprensión del universo mediante la interrelación de todos los fines, que en su finalidad “parcial” se asumen en una teleología metafísica que se dirige al “Bien”.

¹¹ La noción de *télos* es sumamente importante porque es la que permite someter el movimiento a un orden racional, de esta manera Aristóteles concibe un sistema metafísico sólido y coherentemente lógico, en tanto dicho orden teleológico le permite realizar una ascensión reflexiva hacia el “Bien” que es Dios. De este modo el orden físico se entiende como móvil, y en su propio cambio muestra su orden en relación con el supremo bien del cosmos (Cf. M, A, A y F, 8, 6-10).

¹² Este modo de ser *no necesario* al que llamamos contingente, tiene que ver con la libertad, es decir, con la capacidad electivo-creativa del ser humano. La libertad como la cualidad que permite al hombre actuar de diversos modos se define como *no necesaria*, y en este sentido todo acto libre es en cierto modo contingente o bien *no necesario*, aunque no por ello podamos decir que todo lo contingente es libre (por ejemplo los eventos que Aristóteles denomina como azarosos en el orden de lo cosmológico sería también *no necesario*, pero no por ello libre. Sin embargo, como se ha señalado en el primer capítulo, el azar no agota todo lo que *puede ser de diverso modo* ya que la acción humana sí es susceptible de ser objeto de estudio, aunque, de acuerdo con Aristóteles, no de las ciencias “especulativas”.

Aristóteles, a diferencia de Platón, la discusión ética deba ser planteada en términos *no necesarios* indica que el orden de *lo ético* está fuera del metafísico.

En términos dialógicos la discusión surge de un silogismo categórico: Toda acción se dirige a un bien, el bien perfecto es la felicidad, y por lo tanto todo hombre al actuar busca la felicidad. Dicho razonamiento establece con necesidad el que todo hombre desea ser feliz, y en esto todavía *naturaleza* tiene una connotación legítima por cuanto le corresponde a todo ser humano por igual. El rompimiento entre *naturaleza humana* y acción humana ocurre porque se afirma que los hombres se consideran como *felices* bajo diferentes criterios (no obstante en estas *distintas felicidades* se cumpla la posesión de *alguna perfección en relación con un deseo*). Si bien la reflexión sobre los tipos de felicidad parece seguir la línea platónica, afirmando muy por encima la vida del intelecto que la de los placeres sensuales, la discusión se establece, no desde una perspectiva escatológica y eterna del alma (como en Platón¹³), sino simplemente desde la durabilidad del “bien” -antes deseado- y una vez poseído. Este nuevo punto de partida de la *felicidad* del hombre, aunque tiene sus claras raíces platónicas (nótese la división del alma y la jerarquía de bienes en relación con ésta), rompe con el esquema metafísico porque afirma un ser que por *naturaleza* es inteligente, no por ello es capaz de elegir el mejor bien (independientemente de si éste sea conocido o no). Sin embargo es esta misma capacidad perfectiva y defectiva la que permite establecer que la “virtud” como excelencia es más bien “creativa” por cuanto “es un modo de ser selectivo” (EN, 2, 6, 1106 b 35). La consecuencia última de tal discusión conlleva la ruptura del alma humana con un orden metafísico, esto manifiesta (por primera vez de manera precisa y sistemática) que el “bien” se establece en términos de “vaciedad” (o no determinabilidad absoluta) como fundamento del *êthos*. A su vez, esta “vaciedad” del bien, permite cuestionarse la concreción del mismo desde parámetros no metafísicos (*ónticos*) y sí relativos, es decir, *en relación con* (consecuentemente apelando a una concreción histórico-cultural).

La discusión establecida en términos dialógicos surge y se dirige desde y hacia *la concreción de la felicidad*. La discusión sobre la concreción de la felicidad es desarrollada desde, lo que podríamos llamar, la “sensatez” de Aristóteles. Primero, porque considera una serie de elementos, que si bien no constituyen la felicidad, ayudan al hombre a mantener su *buen demonio* o *buen genio*, y tales bienes se relacionan con la satisfacción de las necesidades materiales e inclusive con la buena fortuna (Cf. EN, 1, 8-10). Segundo, porque es conciente de que el estudio de la felicidad conlleva la complejidad de la acción que nunca ocurre de manera aislada sino propiamente dentro de una comunidad (que en este caso es la *pólis*. Cf. EN, 1, 2-3). Y tercero, porque

¹³ Aunque podemos encontrar algunos párrafos donde Aristóteles apela a que los hombres debemos tener una perspectiva de *eternidad* en la acción, la discusión ética propiamente siempre se desarrolla a partir de argumentos constatables de la vida cotidiana del ser humano.

afirma con claridad la importancia que tiene el “placer y el dolor” en relación con la acción:

todo el estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal, malo. Quede pues establecido que la virtud se refiere a los placeres y dolores; que crece por las mismas acciones que la produce y es destrozada si no actúa de la misma manera, y que se ejercita en las mismas cosas a las que dieron origen (EN, 2, 3, 1105 a10-17).

De este modo la concreción de la felicidad mediante la acción, como fin último de la Ética, implica el desarrollo de un conocimiento que no se basta a sí mismo, en cuanto, tiene por fin propiamente la acción creativa (o transformadora) que da origen a un *modo de ser*, y exige reconocer un campo de especulación que se logra únicamente en la realización de *lo singular*.

La discusión en torno a la *felicidad* como fin último del hombre comunica la acción libre como aporética en tanto el hombre comienza a vislumbrarse como un ser que no tiene lugar específico explicativo dentro del orden metafísico-teleológico. De esta manera *naturaleza* es una categoría insuficiente para dar razón a la acción humana, y por consiguiente no puede establecerse *desde* la naturaleza el contenido ético. Éste, precisamente por la exigencia requerida, ha de estructurarse desde el ámbito de la elección y de la creatividad, y además, *dentro de una comunidad*.

Ahora bien, ante la aporía que surge de considerar a la *naturaleza humana como inversión en el sistema aristotélico*, se intenta solucionar metafísicamente transfiriendo la escisión sistemática al alma humana (aunque al carecer del “mito” su dilucidación no queda del todo clara). No obstante esta “transferencia” (que hemos de retomar con más detenimiento a continuación), Aristóteles afirma una irreductibilidad entre los diversos modos de poseer la verdad, y consecuentemente aplica una nueva metodología en su proyecto del estudio de la *acción humana* más cercano a *lo contingente* (como lo no necesario) de la cotidianidad que al orden teleológico cósmico.

2. La acción del hombre como objeto de estudio: De las partes del alma a la irreductibilidad entre ciencia *-epistḗnē-* y prudencia *-phrónēsis-* como modos de poseer la verdad.

2.1. Las partes del alma en relación con la acción y la excelencia humana

Como hemos mencionado en la exposición del *Tratado del alma* la naturaleza humana se distingue de los demás animados por el intelecto, asumiendo lo propio de la vida sensitiva y la vegetativa. La cuestión de la asunción de los diversos tipos de alma se torna problemática cuando se aborda la cuestión del movimiento desde su finalidad. Si bien el *fin* es un *bien*, el *deseo* que se conduce

a este último se torna problemático en la postura aristotélica. La “contrariedad en los deseos” de las diversas partes del alma humana exige que la acción del hombre sea objeto de un saber diferente del estudio meramente teórico metafísico teleológico, y que se inscriba en un orden si bien teleológico, también “variable”. Consecuentemente es la *Ética*, como rama de la *Política*, el saber por el cual la acción comienza a ser estudiada a partir de naturaleza, pero al mismo tiempo, sin poder constreñirse a esta última.

El orden entre las partes del alma, *la racional y la arracional*, y su jerarquía se establecen propiamente en la *acción moral*. Como he afirmado anteriormente entender al hombre como un animal capaz de inteligir no explica con plenitud lo que el hombre *es*. La inteligencia en su carácter específico no sólo se ordena al conocimiento contemplativo del ser, sino que es también principio de “transformación” en el mundo; la irreductibilidad entre un intelecto teórico y otro práctico señala la complejidad en la estructura del ser humano anunciado la dirección de la racionalidad como “generante de realidad”. Al percatarse de esto Aristóteles estudia la actividad humana en su connotación de *êthos*, es decir, como conformadora de carácter¹⁴, y, por tanto, es capaz de explicar la vida humana más como *modo de ser* o *hábito -éxis-* (ἔξις), que como *naturaleza*.

Aristóteles acepta que la acción moral puede ser buena o mala, pero no porque el hombre es *inteligente*, sino porque *el alma* está conformada por diversas partes que entre sí se manifiestan como conflictivas en relación con sus respectivos *deseos*¹⁵, pero ¿cómo comprender una naturaleza que tiene deseos opuestos? Pues aunque la unidad teleológica se confirma en lo antes mencionado, es decir, en la categoría de bien, la “vaciedad”¹⁶ anunciada de éste

¹⁴ El estudio de la conformación del carácter surge desde la *Ética* en tanto dicho conocimiento presenta un “modelo” de la acción *dentro* de la vida en comunidad, en este caso, en la *Política*. Es por esto que *la Ética* es en realidad una rama ordenada no hacia, sino *en* la *Política*, en tanto el “modelo” surge de la propia comunidad y su realización depende en gran medida de las “posibilidades”, en este caso *políticas*, que la comunidad pueda brindar.

¹⁵ Sin duda esta perspectiva tiene antecedentes en la teoría platónica del alma. La gran diferencia es que Platón sostiene que las partes ligadas a la corporalidad no son propiamente el “alma humana” en cuanto se afirma que ésta, mítica y realmente, preexiste y subsiste en un “mundo inmaterial” (Cf. *República*, X 614 a- 621 d; *Fedón*-80 a). En cambio, Aristóteles al sostener que en el hombre sólo existe un alma, desde la unidad ontológica comprensiva de un ser (es decir como substancia -χωριστόν-), entiende este problema a partir de la diversidad entre las partes del alma del hombre, aunque sigue sosteniendo con firmeza la doctrina ética de su maestro al afirmar que la excelencia se logra por la primacía de la parte intelectual sobre la parte “irascible” y la “concupiscible”.

¹⁶ ¿Qué es el bien? Para Aristóteles se ha de definir, en relación con la ética, en el diálogo mismo que ocurre entre los miembros que conforman la comunidad, y no, a partir de intentar dilucidar *qué es el bien en sí mismo*, al modo del *eidos* platónico. “Puesto que la palabra «bien» se emplea en tantos modos como la palabra «ser» (pues se dice de la substancia, de Dios y el intelecto; en la cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de

impide salvar la discusión y muestra la insuficiencia de naturaleza como principio explicativo metafísico teleológico.

La relatividad del *bien* desde el *deseo* parece conducirnos al *no-bien* en términos morales, es decir, *al mal*, no obstante en la realización de ambos como carácter (es decir como virtud –ἀρετή– o como vicio –κακία–) el principio sea *el deseo* de lo bueno. Si bien el movimiento desde la comprensión griega es *defectivo* por conllevar *potencialidad*, la acción se ha de entender como *perfectibilidad* en tanto se ordena a realización, a posesión de fin; pero en el caso del hombre, como único ser, su especificidad natural, es decir, su intelectualidad no sólo no conlleva espontáneamente la realización del bien, sino que implica su apertura *hacia* el ejercicio del mal^{17 18}.

La contrariedad que puede ocasionar el “deseo”, atribuido a las diversas partes del alma, junto con la “vaciedad”¹⁹ del bien es la que hace que el orden jerárquico del alma sea objeto de estudio propiamente de la *Ética*. En la *Ética a Nicómaco* el estagirita, antes de desarrollar propiamente el tema de la virtud, procede a indagar las partes del alma, ya que es la acción constitutiva de *êthos* el objeto propio de las ciencias de los *actos humanos*. La acción moral es así la que con más especificidad revela qué es el hombre, y lo hace desde una perspectiva

relación, lo útil; en la del tiempo, la oportunidad; en la del lugar el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción universal y única, porque no podría ser utilizado en todas las categorías (...) ¿Sólo se ha de considerar como en sí la Idea «de bien». En este caso las especies de bienes existirían en vano. Si, por otra parte, aquellos son bienes por sí mismos, aparecerá por necesidad en todos ellos la misma noción de bien (...) pero las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes, precisamente, en tanto que bienes; por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una idea” (EN, I, 6, 1096 a 24-1096 b 27).

El “bien”, éticamente hablando, no está *dado ya* por naturaleza, muy por el contrario dilucidar qué es el bien consiste en la búsqueda prudencial del bien en la acción humana.

¹⁷ Para lograr la coherencia del argumento desde la teleología metafísica sólo se podría afirmar la maldad desde la debilidad del intelecto, de ahí que Platón (desde Sócrates) entendiera al mal como ignorancia, que si bien por un lado se podría entender como una postura ingenua, es la más coherente desde la argumentación lógica. El “precio” que paga Aristóteles por ser *más amigo de la verdad que de Platón* implica la imposibilidad de una metafísica capaz de “sostener” a la *Ética*. El mal moral no es así cuestión propiamente de ignorancia, sino de conformación de carácter (Cf., EN, VI, 13, 1144 b 1- 1145 a 5)..

¹⁸ El hombre como la excepción teleológica-necesaria, no obstante *natural*, del cosmos es la *realidad* que permite replantearse el orden del sistema aristotélico, y sugiere la posibilidad de afirmar *la racionalidad de la contingencia*, es decir, el conocimiento de aquello que *puede ser de diferente manera* (esto se tratará en el tercer capítulo) *como filosofía primera*.

¹⁹ Si bien en esta “vaciedad” del “bien” hay, sin duda, una consideración análoga, ésta en su misma metodología implica el equívoco; el acento de la “vaciedad del bien” en relación con lo deseado, es lo que permite la contrariedad del bien moral en términos del mal (en cuanto tal es oposición genérica).

cultural, pues la *Ética* se refiere, sobre todo, a una propuesta de *areté*, y en este caso, en la *pólis*²⁰.

Con respecto de las partes del alma, como ya se ha dicho, encontramos que una es *racional* y la otra es *arracional*. Pero en la *Ética nicomaquea* se afirma que en la parte *alógos* encontramos a su vez una parte común con los otros vivientes sensibles, y otra parte que tiene que ver con la razón. En la

²⁰ Pienso que siguiendo el proyecto del estagirita es esta afirmación la conveniente. Aristóteles expresa con claridad que la “excelencia” de los griegos es superior a los bárbaros, por lo tanto, la noción de “virtud” o de logro de la excelencia (*areté*) se convoca desde la comunidad, que en este caso es la *pólis* griega. La condicionalidad de la “virtud” es dinámica, contingente y temporal. Aunque se puede replicar que en esta “superioridad” hay sin duda “verdad”, no la negare desde un simplismo culturalista, sino que sostengo que en efecto se puede hablar de una “cultura superior” con respecto de “otra”, pero siempre en términos dialógicos, no propiamente ontológicos; por lo tanto dicha “hegemonía” también estaría postulada desde la relatividad que implique dicha discusión. Esta postura es la que ha desarrollado Carlos Thiebau en oposición a la de MacIntyre: “Cabe hacer una apropiación de esa ética [hablando de la *Ética* aristotélica], que elimine o desconsidere radicalmente sus rasgos ontológicos o naturalistas e interprete la teoría del bien –el criterio normativo de la elección moral- a partir de la teoría de la acción” (Thiebau, *Op. Cit.*, p. 7. Los corchetes son míos). Aunque Aubenque, en su libro *La prudencia en Aristóteles*, intenta vincular la virtud de la *phrónēsis* desde la fundamentación metafísica, lo hace desde el *ser accidental*, es decir él señala, adecuadamente, que inclusive el azar está vinculado al orden teleológico; pero por otro lado la acción prudencial, aunque es inteligente, en tanto vinculada a lo concreto requiere *no* entrar en un orden teleológico preestablecido. Aubenque considera que en tanto que la prudencia, como virtud ética por excelencia, es intelectual, se refuerza la perspectiva metafísica; de este modo Aubenque considera que en Aristóteles no hay propiamente resquebrajamiento en su sistema metafísico, sino -desde una postura más cercana a Platón-, una *excisión en la razón*, que propone un nuevo *intelectualismo práctico* (Cf., p. 165); la necesidad así no cede propiamente en Aubenque sino que, digámoslo así, acepta a un hombre imperfecto que aunque *quiere* hacer el bien no siempre lo logra: “El hombre de juicio sabe que la ciencia puede volverse inhumana cuando, queriendo ser rigurosa, pretende imponer sus determinaciones a un mundo que quizá no esté hecho para acogerlas. Al rigor de la ciencia, que puede ser violencia, lo equitativo opone la indulgencia del juicio. Intelectualismo todavía, puesto que hace falta «inteligencia» para comprender y juzgar; pero intelectualismo que escapa a la presunción del saber [...] A este «saber» humano, humano por sus límites, pero humano también por su atención al hombre, el pensamiento griego tradicional le había reconocido siempre un valor moral, que Aristóteles no evoca más que *in fine* y como lamentándolo” (Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, traducida por María José Torres Gómez-Pallete, Crítica, Barcelona, 1999, p. 173-174). Desde este estudio se pretende exponer cómo el *quid* de la acción humana tiene que ver más con el *deseo* como principio de la acción que con un estado de *carencia* humana desde el *saber universal*; en este punto encuentro la perspectiva de Aubenque más cerca de cierta “comprensión cristiana” del hombre, que de la antigua Grecia, me da la impresión de que se intenta decir que este conocimiento es “humilde”. En la presente exposición se expone que lo definitorio de la prudencia no es *conocer* el bien *sino aplicar* dicho conocimiento a la *praxis*; y, por tanto, considero que la acción humana en la *pólis* es “la realidad” que no se alcanza a comprender con acierto desde las categorías metafísicas aristotélicas.

primera, que sobre todo se refiere a las actividades de nutrición y crecimiento y sensibilidad, no hay especificidad distinta en el hombre: “De lo *alógon* - *ἀλόγου*- [arracional], una parte parece común y vegetativa, es decir la causa de la nutrición y del crecimiento [...] Es evidente, pues, que su virtud es común²¹ y no humana” (EN, 1,13, 1102 a 30- 1102 b 1²²). La otra parte tiene que ver con la acción específicamente humana y por lo tanto es impensable sin la razón, ya sea en su confirmación u “oposición”: “Hay también otra naturaleza del alma que es *állogos* -*ἄλογος*- [arracional], pero que participa, de alguna manera de la razón. Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en el hombre continente como en el incontinente, ya que le exhorta rectamente a hacer lo que es mejor”(EN, 1, 13, 1102 b 13-17)²³. La diversidad de las partes (implicando sus facultades y deseos) es lo que antecede a la acción y lo que ocasiona la “oposición entre deseos”, y lo que motiva a que la acción pueda ser considerada como “virtuosa” (conforme con la razón), o como viciosa (contraria al “bien” que señala la razón como mejor). El continente es así *virtuoso*, mientras que el incontinente es vicioso. La diferencia no radica en la razón, ya que ésta, como poder o facultad se encuentra siempre presente, sino en cuanto si el bien que la inteligencia reconoce como un mejor bien, entiéndase menos inmediata y más duradera, se logra como fin de la acción con preferencia del bien que se presenta como más inmediato pero menos verdadero (en cuanto dura menos).

La noción de *tiempo* en relación con el logro de la acción (y la consecuencia posesión del fin como perfección) marca lo “verdadero” en el orden de la acción que conforma carácter, ya que el *mejor bien* es el que más dura. El hombre que es dueño de sí no se deja conducir por los deseos de la parte “no racional”, sino que obedece a lo que la razón dice en torno de dichos deseos. En último término podríamos decir que aunque es imposible que el hombre no esté “sujeto” a los deseos (y que en cuanto tal sea “sujeto” de *deseo deseante*),

²¹ Hay que entender consecuentemente que esta “irracionalidad” no se contrapone como lo opuesto directamente a la razón (en dado caso la oposición genérica sería entre animales que no tienen razón y los que sí la tienen), sino que se refiere a lo que se “puede” dar sin razón, pero que *el racional* sí tiene. Consecuentemente, reitero, que prefiero utilizar la palabra “arracional”, aunque cuando cite respete el término elegido por los traductores (en la EN tanto en la edición de la UNAM, como en la de Gredos), a saber, “irracional”.

²² Me parece conveniente añadir que inclusive estas operaciones se asumen intelectualmente, en cuanto, como es evidente, la alimentación en el ser humano se encuentra mediada por un contexto cultural. No sólo importa alimentarse, sino qué se come, y cómo se come. Quizá únicamente en las operaciones meramente orgánicas, como las propias del aparato digestivo, no exista una clara acción voluntaria o electiva, no obstante los hábitos sean, como es sabido, condicionantes indiscutibles de la misma constitución orgánica-genética del ser humano.

²³ La capacidad racional está, por lo tanto, en todos los hombres, tanto en los continentes - *ἐγκρατής*-, como en los incontinentes -*ἀκρατής*-. Ambas palabras tiene su relación directa con autoridad o gobierno -*κράτος*-, ya sea que *no tengan gobierno de sí mismos*, o bien que tengan gobierno de sí mismos.

es capaz de lograr la virtud si los deseos logrados permiten el control del carácter, es decir, en la medida en que no existe *ansiedad*. Es el *ansioso* el que siempre está *deseante*²⁴, y que en cuanto tal, no puede alcanzar reposo. Lo que permite aclarar el orden hegemónico entre las partes del alma, y por tanto de sus deseos, es la dilucidación que realiza el autor sobre la felicidad ¿Quién alcanza el *buen demonio*? El autárquico, el que se posee a sí en términos de suficiencia y *buen gobierno*:

La misma conclusión parece resultar de la consideración de la autosuficiencia -αὐταρκείας- que es propia de la felicidad, porque el bien final, en la opinión común, debe bastarse a sí mismo. Más lo autosuficiente, lo entendemos con referencia, no sólo a un hombre sólo que viva una vida solitaria, sino a sus padres, hijos, mujer y en general amigos y conciudadanos, puesto que por su naturaleza el hombre es algo que pertenece a la ciudad-ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος-. (EN, 1, 7, 1097 b 7-12)

La noción del autárquico, como *el feliz*, se refiere al hombre que alcanza sus deseos, posee el fin buscado, y, por tanto, no está en un estado de ansiedad con respecto a ellos. El incontinente, por el contrario del virtuoso, es el ansioso porque no alcanza a poseer sus deseos; el que sus *bienes deseados* no duren en el tiempo es lo que lo hacen *no virtuoso*. La “felicidad verdadera” es la que ocurre conforme con la virtud en cuanto el hombre actúa *para* alcanzar los “bienes más verdaderos”, es decir, los más duraderos:

En ninguna de las obras humanas encontraremos una firmeza comparable a la que tiene los actos virtuosos, más estables aún, por lo que puede verse, que nuestro conocimiento de las ciencias particulares. Y de los actos de virtud los más valiosos son también los más duraderos, toda vez que en ellos pasan su vida los dichosos con mayor aplicación y continuidad, siendo ello, al parecer, la causa de que no pueda darse olvido con respecto a tales actos. Por lo tanto, eso que ahora buscamos, la estabilidad, de cierto se encontrará en el hombre feliz, que será tal por toda su vida (EN, 1, 10, 1100 b 10-17)

La perpetuidad en el tiempo con respecto de la posesión del bien como fin en la acción es la manifestación de que “la razón” como reconocedora del verdadero bien ha dirigido la acción. Aquí debo recalcar que la razón dirige, pero que es el hombre el que actúa. La continuidad en la reflexión moral platónica en

²⁴ “El licencioso, pues, desea todos los placeres o los más placenteros y es conducido por este apetito a preferir los unos en vez de los otros; y de ahí que se aflija por no conseguirlos y por el mero hecho de apetecerlos (porque el apetito va acompañado de dolor, aunque parezca absurdo sentir dolor a causa del placer)” (EN, 3, 12, 1119 a 1-5).

Aristóteles, hasta razón, pero se s discusión Ética. tal modo que s sobre todo el c ético, sino la ac

La acción llegue a confor comprensión de de ésta si se κατά συμβεβη (“....ya que par que las acciones del carácter virt del orden jerarquiz racional y o contrarias, en p desde la conside segundo lugar, evidente y cons arracional -άλο acciones que pr (EN, 3, 1, 1111 alma humana r oposición en tér las partes. No e deseo no durad cierta medida, a tanto los vicios, racionalidad pr incontinente (lo que la viciosa e prolongar la vis en proyectar t intelectual no d al establecerse temporales, no dulce posibilidad

²⁵ En este sentido de su deseo de bie no surge con propi

Aristóteles, hasta cierto punto, se expresa en la consideración hegemónica de la razón, pero se supera en la conformación de carácter como el punto central de la discusión Ética. Las facultades, los deseos y las pasiones se han de conformar de tal modo que surja el *buen demonio* en la concreción del hombre, pues no es sobre todo el conocimiento del “verdadero bien” lo característico del hombre ético, sino la *acción buena*.

La *acción buena* se ha de lograr de tal modo en su temporalidad que llegue a conformar virtud. La repetición de la acción es fundamental en la comprensión del carácter ya que la temporalidad ligada a la acción concreta hace de ésta si se le considera aisladamente un ser *meramente accidental* - κατά συμβεβηκός- que es imposible de comunicar en términos de *lógos* (“...ya que parece ser más apropiado a la virtud y mejor juzgar los caracteres que las acciones” EN, 3,2, 1111 b 7). La acción buena como comienzo y logro del carácter virtuoso se funda no en la negación de las partes del alma, sino en el orden jerarquizado entre las mismas. Aristóteles al afirmar que hay una parte *racional* y otra *arracional* en el hombre no las considera propiamente contrarias, en primer lugar, porque son *partes* de un ser (que en cuanto *uno*, desde la consideración ontológica aristotélica, es *indivisible* -Cf., M, Δ, 6-), y en segundo lugar, porque las pasiones que surgen en la parte *arracional* son, evidente y consecuentemente, humanas: “las pasiones irracionales [de la parte arracional -άλογα πάθη-] no parecen menos humanas, de manera que las acciones que proceden de la ira y del apetito también son propias del hombre” (EN, 3, 1, 1111 b1-2). Como hemos señalado la contrariedad entre las partes del alma humana no establece una contrariedad “óntica” sino que establece un oposición en términos de *temporalidad* con respecto a *los deseos* de cada una de las partes. No es que el incontinente no busque el *bien*, sino que al optar por un deseo no duradero conforma su carácter, de tal modo que éste le impide, en cierta medida, alcanzar bienes más duraderos pero difíciles. El hecho de que, tanto los vicios, como las virtudes, sean voluntarios (Cf. EN, 3, 5) comunica la racionalidad propia del hombre, ya sea en el continente, ya sea en el incontinente (lo cual implica que considerar que la acción virtuosa es racional y que la viciosa es irracional, es una interpretación falsa que se sigue, tanto, de prolongar la visión “dualista” -más propia de Platón, que de Aristóteles-, como, en proyectar tal dualismo a la *inteligencia* y *los deseos*). La naturaleza intelectual no deja de tender al “verdadero bien” (nunca) sólo que dicha verdad al establecerse en términos de un “bien vacío”, ligado a contenidos electivos temporales, no logra cumplirse en la forma de *areté* sino que en sí conlleva la *dulce posibilidad* de la virtud y el vicio²⁵.

²⁵ En este sentido no es menos racional que la virtud, en cuanto ambos proceden del hombre, de su deseo de bien, y de su acción deliberativa. La oposición que existe entre vicio y virtud no surge con propiedad desde las partes del alma (como lo manejan Gauthier y Jolif en el *La*

El carácter ético logrado como aspiración de excelencia se plantea, por tanto, en términos concretos que escapan a una consideración originaria de naturaleza teleológica metafísica. Si bien el hombre no es capaz de abandonar los deseos de ninguna de las partes, su especificidad como racional, no logra entenderse en términos de necesidad, sino que al estar ligada a la "transformación" y "generación" de un nuevo *modo de ser* se comprende como una actividad, que aunque ligada al conocimiento, no se refiere a lo eterno y universal, sino a lo temporal y singular. El que la Ética no pueda considerarse como una perpetuación del orden teleológico argumentado en la metafísica, muestra que es la *acción humana* el límite explicativo de la "necesidad teleológica". Desde luego que Aristóteles no niega los fines, pues la acción en su connotación ética surge a partir de "deseos" y lo deseado, desde su "atracción" hasta su "posesión", funciona a modo de *télos*, pero éste, es decir, el objeto del deseo, no asegura el *bien* ni la realización de *perfectibilidad* de la *naturaleza humana*; inclusive en la acción del *malo*, se podrían perfeccionar ciertas facultades sin que por eso se logre el *êthos*.

Desde una consideración "apologética esencialista" de la naturaleza humana, desde el aristotelismo como la que se podría atribuir a MacIntyre²⁶, se

introducción, comentario y traducción de la Ética nicomaquea, 2ª ed, Lovaina, 1970, p. 95) sino de la elección que realiza el hombre. En verdad se puede observar en Aristóteles que ciertos deseos surgen desde la parte arracional, mientras que otros desde la parte racional, sin embargo en el momento de juicio y elección, siempre, cualquier deseo se presenta racionalmente, y en cuanto tal, se encuentra sometido a juicio y a elección. Si no fuera de este modo también Aristóteles debería afirmar que el mal es fruto de la ignorancia, afirmación que el estagirita siempre rechaza: "tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder [...] la perversidad es algo voluntario" (EN, III, 5, 1113 b 7-17). La cita de Aristóteles parece contradecir, también, la opinión dada por Aubenque: "En la perspectiva de Aristóteles y de los griegos, la voluntad no es responsable del mal, sino, al contrario, el mal es responsable de la mala calidad de la voluntad" (Aubenque, *Op. Cit.*, p. 158); aunque la discusión de Aubenque acepta que Aristóteles admite en cierto sentido el mal (como elección de medios) me parece que no es atento a considerar que Aristóteles, a diferencia de la mayoría de los griegos, rechazaba la idea del principio del *mal* en el universo (como lo muestra la disputa sobre la naturaleza del *bien* en el libro A de *La metafísica*, c. 3-9, y en el libro Λ, 10, 1075 a 11-1076 a 3). En mi opinión el minucioso estudio de Aubenque pretende reconciliar a la *phrónēsis* con la perspectiva *epistémica* de la *Metafísica* (aunque los distingue con claridad).

²⁶ El autor sajón insiste en que dada la naturaleza humana se sigue un *télos* específico, como si la virtud se siguiera de *naturaleza*: "Los seres humanos como los miembros de las demás especies, tienen una naturaleza específica; y esa naturaleza es tal que tiene ciertos propósitos y fines a través de los cuales tienden hacia un *télos* específico. El bien se define en términos de sus características específicas" (MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 187). Aunque él considera adecuadamente la cuestión del juicio y el ordenamiento ético como específicamente político en Aristóteles, insiste en considerar que la virtud se sigue de naturaleza como cierto fundamento *a priori* que legitima la universalidad de las "sentencias morales" o de la "virtud", sin embargo, hemos de retomar la afirmación de Aristóteles: "...De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se producen en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre..."

pueden encontrar algunos textos en los que se podría sostener que Aristóteles admite cierta “predisposición natural” para la virtud, pero esta consideración de “naturaleza” debe hacerse con sumo cuidado, pues más bien parece referirse o bien a cierto “temperamento” anterior al carácter²⁷, y que por lo tanto no se puede atribuir al “hombre en tanto que es hombre”, o bien a una cierta consideración histórica temporal, como cuando se sostiene que los “griegos” son *superiores* por naturaleza. Consecuentemente hay que considerar estos argumentos establecidos desde “la naturaleza” como consideraciones análogas de lo que *es de algún modo*, pero sin por eso concluir que se sigue con necesidad, de lo contrario se podría dar lugar a disquisiciones tan peligrosas, como llegar a establecer diferentes “naturalezas” en los diversos hombres, (cosa que ni Aristóteles se atrevió a hacer en un contexto cultural claramente discriminatorio). Como se ha afirmado anteriormente *naturaleza no es carácter*, y siendo precisamente este último el objeto de la *Ética*, la naturaleza únicamente sirve como una cierta consideración de la racionalidad humana como facultad conformadora de carácter, pero no como carácter mismo. Consecuentemente el conocimiento filosófico sobre la acción humana se ve forzado a determinar con claridad en qué sentido es *conocimiento*.

2.2. La *epistēmē* -ἐπιστήμη- y la *phrónēsis* -φρόνησις- como modos irreductibles de poseer la verdad

Puesto que el fin de la acción humana, como conformadora de carácter, no obedece con anticipación a un *télos* determinado, sino que en su misma estructura puede concretarse como *areté* o *kakía*, es imposible estudiarla como un ser *necesario*. Consecuentemente Aristóteles afirma que existe un conocimiento sobre aquello que es necesario (que es propiamente objeto de *La*

(EN, II, 1, 1103 a 17-19) . De ahí que concordamos en que en Aristóteles “las virtudes” se plantean en términos de universalidad, pero esta es tal que no se fundamenta en *la naturaleza* sino en un discernimiento dialógico, que por mucho supera a *naturaleza*.

²⁷ En este punto la interpretación de Aubenque parece considerar a la virtud moral como un cierto “don”, atribuyendo a Aristóteles una raíz popular en los escritos prácticos: “Pero, como resulta siempre que Aristóteles se deja llevar y magnifica la valoración popular del *phrónimos*, aquí se encuentra con una dificultad que acaba de hacer problemática la significación *ética* del personaje. La filosofía es laboriosa, mientras que la inteligencia del *phrónimos* es *fulgurante*. Pero también se podría decir que la filosofía se adquiere y que, por lo tanto es meritoria, mientras que la prudencia y los predicados que evoca parecen ser dones de naturaleza” (Aubenque, *La prudencia...*, p. 170); al final de esta cita Aubenque indica la referencia del estagirita *mientras que nadie es sabio por naturaleza* 1143 b 6. Lo curioso aquí es que Aristóteles está hablando de la capacidad de intelección propia del *noûs*, es decir del conocimiento del singular, mismo que como facultad tienen todos los hombres, pero que, también es cierto principio de la *sabiduría*, en cuanto ciencia de *los primeros principios*. Aunque concordamos con Aubenque que las capacidades que requiere el ejercicio de la *prudencia* son “naturales” como facultades, no se sigue desde la cita que *seamos prudentes* por naturaleza (ya que es *verdadera virtud*, es decir, virtud por excelencia).

Metafísica o protē sophía) y otro sobre “aquello que puede ser de diversos modos”, es decir, lo *contingente*²⁸.

El conocimiento como hábito implica la distinción de diversas maneras de poseer la verdad, irreductibles a partir de lo conocido. Estos son:

- a) Intelecto –νοῦς-, que es el saber de los primeros principios que son indemostrables, y necesarios²⁹. Y esta es el conocimiento que Aristóteles

²⁸ “Y demos por sentado que hay dos partes dotadas de razón: una con la cual contemplamos de entre las cosas aquellos cuyos principios no admiten ser de otra manera, otra con la cual contemplamos la que lo admiten” (EN, 6, 1, 1139 a 7-10). Lo que Aristóteles enuncia como “lo que admite ser de otra manera”, es traducido por Julio Pallí como “contingente”. Al utilizar “contingencia” como una categoría referida a lo relativo la acción en sentido aristotélico, Enrique Dussel (quien por cierto tiene un interesante estudio crítico sobre el pensamiento griego llamado *Humanismo Helénico*) me señaló, atinadamente, que no podría utilizar el concepto de contingente en sentido estricto, ya que este concepto es originalmente de la tradición semita; dicha categoría “contingencia” en un sentido “ontológico” hace referencia de lo No-absoluto del ser creatural, consideración que se realiza hasta la conformación de la cosmovisión judeo-cristiana. Ahora bien, aunque concuerdo que la categoría “contingencia” en ese sentido no es propia de Aristóteles, yo la utilizaré para abordar lo relativo a la acción humana por considerarla como el término más adecuado para comunicar el propósito de nuestro autor. Enrique Dussel establece tres categorías de oposición en relación con el *modo de ser, de ocurrir, o de actuar*. Primero nos encontraríamos con lo necesario como opuesto a lo no-necesario, después con lo posible en oposición a lo imposible y finalmente con lo contingente en oposición a lo no-contingente (categoría que desde la creación es imposible en términos aristotélicos). Sin embargo con estas distinciones desde la perspectiva aristotélica encontraríamos:

- a. En primer lugar a lo *necesario* (que es en última instancia Dios) como propiamente opuesto al *ser accidental* (*kata simbébekos*).
- b. En segundo lugar a lo *posible* como la categoría explicativa del movimiento (por lo tanto propia de todo aquello que implica movimiento; y consecuentemente no sirve como categoría definitoria para hablar de la acción humana, en cuanto la *phýsis* comprendida desde el *télos* sucede desde la *dýnamis*), que se opone a lo actual (como la posesión perfecta del fin) o, en una consideración meramente lógica, a lo *imposible* entendiéndose como lo *falso* en su enunciación afirmativa (cuestión que es propia únicamente del pensamiento, como por ejemplo, cuando decimos que el *no ser es*).
- c. En tercer lugar a lo *no necesario*, como lo que puede ser de muchas maneras, en oposición, nuevamente de lo que no puede ser de muchas maneras, es decir, de lo necesario.

Debido a estas distinciones no es adecuado, ni conveniente para el propósito de mi investigación, utilizar la categoría de “lo posible” o de lo “meramente accidental” para referirme a la acción humana. Consecuentemente con esto utilizaré la categoría de “contingencia” al hablar de lo *no necesario* (referido tanto a la acción, como a la técnica) para comunicar lo *puede ser de diversos modos*.

²⁹ Cf. EN, L. VI, 6 Dentro de estos principios el más importante es el principio de no contradicción “En efecto, el principio cierto por excelencia debe ser el más conocido de los principios (...) el principio cuya posesión es necesaria para comprender las cosas, no es una suposición. Por último el principio que hay necesidad de conocer para conocer lo que quiera que sea, es preciso poseerle también necesariamente, para abordar toda clase de estudios.

entiende como *la ciencia indemostrable, es decir, la intuición de la proposición inmediata*.

- b) La ciencia -ἐπιστήμη-, que es el saber que versa sobre las cosas que son necesarias, pero que son demostrables (Cf., EN, 6, 3), y así *la ciencia es universal y procede de proposiciones necesarias; y necesario es lo que no puede ser de otra manera que como es*.
- c) La sabiduría -σοφία-, de la cual explica que "será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de las cosas humanas" (EN, 1141 a 20-22); y así podríamos decir que el sabio es aquel que se ocupa en general del conocer verdadero y necesario de las cosas
- d) El arte o técnica -τέχνη-, al cual lo entiende nuestro autor como el saber "entre lo que puede ser de otra manera está el objeto producido, y la acción que lo produce" (EN, 1140 a). Y así, el arte es cierto saber verdadero en el ámbito de la "οἰσιον", que implica producción.
- e) La prudencia -φρόνησις-, de la cual opina Aristóteles "no podrá ser ni una ciencia, ni un arte: ciencia porque el objeto de la acción puede variar; arte porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta, pues que la prudencia es un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre" (EN 1140 a 35-1140 b 5). Y así la prudencia se refiere a lo que puede ser de otra manera, pero no es arte porque no se refiere a ningún objeto producido en distinción con la acción que lo produce, sino que el saber de prudencia se refiere sobre todo a la acción, y "la producción no es acción, ni la acción es producción" (EN 1140 a 5).

La pluralidad de los hábitos intelectuales comunican tres diferencias, una ontológica, otra metodológica y otra epistemológica-práxica.

La diferencia que se establece desde la connotación *ontológica* indica que existen seres que tienen principios *necesarios*³⁰ y otros que *no los tienen*, e implica que el intelecto humano, como hemos indicado con anterioridad, se propone "desvelar" lo que la cosa es; en algunas ocasiones, meramente contemplando y por tanto teniendo una tarea propiamente *a posteriori* (ya que el conocimiento del universo, de acuerdo con la perspectiva aristotélica-griega, de la realidad se establece en términos de "apareamiento"); pero en otras, propiamente *transformando* o determinando a la realidad como un *a priori* (ya

Pero ¿Cuál es este principio? Es el siguiente *es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, en un tiempo mismo y bajo la misma relación*" (M, Γ, 3, 1005 b 12-20)

³⁰ No existe una identidad estricta entre los seres necesarios, y los que tienen principios necesarios. Mientras que únicamente Dios es absolutamente necesario, los seres no necesarios (es decir los que implican cambio) –Cf., Tomás de Aquino, *Exposición del "De trinitate" de Boecio*, q. 5, a. 4- , sí tienen principios necesarios, aunque ellos mismos no lo son (de ahí que tanto *La física* como *La Metafísica* sean *epistēmē*).

que en este caso el pensamiento es un principio activo desde el cual surge la modificación de la realidad, v. g. en la creación artística). Consecuentemente, la razón contemplativa o teórica es pasiva, y en eso radica su necesidad, es decir lo "eterno" de este conocimiento, de acuerdo con Aristóteles, no depende de su racionalidad sino de *lo* conocido; y la razón práctica (o autora) es activa, en cuanto ella se anticipa a su acción por ser ella la definitoria de un *modo de ser* específico que se determina entre diversas posibilidades (ya que la acción puede ser de diversas maneras, es la razón elemento fundamental de la elección en relación con la concreción de la acción).

El hecho de que la razón tenga una actividad a veces *a priori* y otras *a posteriori* (según lo anteriormente considerado), implica que el método de obtener la "verdad" se distingue por su objeto de estudio³¹:

[Hablando sobre el objeto de estudio de la ética]...Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquel por una parte obedece a la razón, y por otra, la posee y la piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esa acepción (...) pero, debemos también recordar lo que llevamos dicho y no buscar del modo el rigor en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia que subyaga a ellas y en un grado apropiado a la particular investigación (...) Tampoco se ha de exigir la causa por igual en todas las cuestiones; pues en algunos casos es suficiente indicar bien el hecho, como cuando se trata de los principios, ya que el hecho es primero y principio (EN, 1, 7, 1098 a 3-1098 b 5. Las cursivas son mías)

Si bien Aristóteles afirma que todo conocimiento conlleva la memoria que surge de la experiencia (Cf. M, A, 1, 980 b 25- 981 a 3) e insiste en diversas obras que *debemos de comenzar por lo más fácil* de conocer para el hombre³², es

³¹ "la ciencia es universal y procede de proposiciones necesarias; y necesario es lo que no puede ser de otra manera que como es. Pero hay ciertas cosas verdaderas, y que existen, pudiendo sin embargo existir de otra manera de cómo son (...) Es evidente que respecto de estas cosas no cabe ciencia; porque se seguiría que lo que puede ser de otra manera como es, no puede ser de otra manera. Y es también igualmente claro que tratándose de cosas de esta clase, no es tampoco el entendimiento el que funciona, porque llamo entendimiento al saber mismo de la ciencia, Tampoco cabe respecto de tales cosas la ciencia indemostrable, es decir, la intuición de la proposición inmediata. Y sin embargo el entendimiento, la ciencia, y la opinión son verdaderos, así como todo lo que se dice con su auxilio. Queda, pues, que la opinión se aplica a todo aquello que siendo verdadero y falso, puede además ser de otra manera como es" (SA, I, 33, 88 b 1-89 a 5)

³² En *La Física*, "el camino natural de nuestro conocimiento se da a partir de lo que es más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y cognoscible en sí, pues no es lo mismo lo cognoscible para nosotros y lo que es cognoscible en los términos absolutos. Por ello es necesario proceder de la manera siguiente: partir de lo que es menos claro en sí,

claro que la inteligencia cambia el método de indagación conforme con la diversidad de lo estudiado. Para Aristóteles cuando se plantea la posibilidad de conocer un primer ser necesario (en cuanto tal, inmaterial) indica que el método, aunque haya de partir de lo *sensible*, debe poder conocer lo eterno mediante mera especulación contemplativa; en cambio, al hablar del conocimiento de las cosas que *pueden ser de diversa manera* indica que la razón ha de esclarecer la verdad de lo contingente, dentro de la contingencia misma, esto es, actuando o produciendo. La temporalidad implícita en la contingencia del intelecto práctico, conlleva que la verdad propia de este conocimiento, se encuentre supeditada a la misma transformación que se propone la acción en su concreción. Como afirma Aristóteles, hablando de la acción humana, como objeto de la *Ética* y la *política*:

"Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. Las cosas nobles u justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los prejuicios que causan a muchos; pues a algunos han perecido causa de su riqueza, y otros por su coraje. Hablando de tales cosas, y partiendo de tales premisas hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes" (EN, 1,3, 1094 b 11-23).

La verdad como posesión en sus diversos hábitos implica una diferencia *metodológica*. Mientras el silogismo categórico, propio de la ciencia, parte de premisas necesarias y pretende llegar a conclusiones de igual calidad, la especulación sobre lo que *puede ser de otra manera* parte de juicios probables. De acuerdo con esto, las conclusiones a las que se pueden llegar a partir de tales premisas se sitúan en un orden de la contingencia. Así la metodología para estudiar la acción humana debe someter a los parámetros de temporalidad *no necesaria* a cualquier conocimiento que se derive desde o se dirija hacia la

pero más claro para nosotros, hacia lo más claro y cognoscible en sí [...] se debe de ir de lo general hacia lo particular, pues el todo es más cognoscible según la percepción, y lo general (con una connotación de conjunto), es un *tipo* de todo" (F., 184 a 15-25). En *La Metafísica*, "entre los objetos que admiraban (los hombres) y de que no podían darse razón, se aplicaron primero a los que estaban a su alcance; después avanzando poco a poco quisieron explicar los más grandes fenómenos"³² (M, 982 b 12-15). En la *Ética Nicomaquea* "No hay duda de que se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer, pero estás lo son en dos sentidos: unas para nosotros; las otras en absoluto. Debemos pues quizá, empezar por las más fáciles de conocer para nosotros" (1095 b 2-4).

acción humana. Como se observa en la cita *parece ser* que lo conveniente a la acción existe sí, pero no por naturaleza, sino por convención -δόκησις³³, de ahí que la “vaciedad del bien” exija precisamente un método constructivo propiamente y no contemplativo³⁴. Consecuentemente esta “verdad” con respecto de lo que puede ser de otra manera surge desde la razón, y es en su mismos parámetros que está sujeta a ser “no verdad” como posibilidad.

Finalmente el que existan diversos hábitos intelectuales nos conduce a una irreductibilidad *epistemológica-práctica*, en cuanto; mientras en los hábitos convenientes al conocimiento necesario (intuición, sabiduría y ciencia) la razón se enuncia como suficiente; en los hábitos intelectuales, que versan sobre las cosas que pueden ser de diversa manera (técnica y prudencia), el conocimiento racional es claramente insuficiente y por tanto únicamente es medio y no fin. Ahora bien, si la acción tiene por fin *la felicidad*, y ésta es objeto sobre todo de *la política* (Cf., EN, 1, 2), que a su vez es un saber propiamente activo y no contemplativo, la afirmación de que el intelecto es “libre” cuando se basta a sí mismo (Cf., M, A, 2, 982 b 20-30), es decir, en la suficiencia de la ciencia, no permite dejar en claro si es *la vida buena* o la vida *contemplativa* la actividad humana por excelencia. No obstante si acudimos a la discusión en torno a la felicidad que el propio Aristóteles suscita, la disquisición se formula mediante la pregunta ¿Qué dura más, la virtud o la actividad contemplativa? Por un lado podríamos decir que la *actividad contemplativa dada la eternidad de su objeto*, no obstante esto tampoco es verdadero en cuanto dadas las circunstancias del hombre, éste nunca puede estar *siempre* ejerciendo actividad contemplativa³⁵, de ahí que la perfección que se alcanza es propiamente noética (en tanto se establece una relación con *lo divino* en cuanto es conocido), misma que parece ser insuficiente para *la vida humana*. Por lo tanto podríamos afirmar que es la

³³ Quizá a esto se podría objetar que el sentido de la cita es mal interpretado porque el *parece ser*, pudiera indicar que Aristóteles considera que sí hay algo que es bueno por naturaleza, y no meramente por convención (como algunos piensan); sin embargo, como se verá más adelante, aún la afirmación de lo que es *bueno por naturaleza* en el orden de la acción humana se ha de definir a partir del diálogo de los que conforman *libremente* la comunidad. De ahí que aunque existan algunas aseveraciones de lo que es *bueno por naturaleza* en el orden de lo moral, hay que comprender que esa dilucidación es posible en relación con la *virtud real* que ejercen los hombres, y puesto que *carácter no es naturaleza*, es importante subrayar el carácter *dialógico* del estudio (y el acontecer) sobre la acción humana.

³⁴ Nuevamente aparece la gran diferencia entre la reflexión moral entre Platón y Aristóteles. Para Platón el fundamento del bien está en dependencia fundamental del orden metafísico del cosmos, en cambio, para Aristóteles si bien, *El Bien*, en su sentido metafísico es *Dios*, éste no alcanza a fundar la acción humana. Dicha “vaciedad”, como aparece en la *Política* logra su contenido mediante *la palabra* que surge entre los hombres que conforman la comunidad (Cf. P, I, 1253 a 10-18).

³⁵ Actividad que es propia y únicamente de Dios (Cf. M, A, 9, 1074 b 30- 1075 a 5). Consecuentemente el placer que tiene Dios es permanente y consiste en bastarse a sí mismo, cosa imposible en el hombre (Cf., M, A, 7, 1072 b 14-30)

virtud moral la más duradera, pero ésta, a pesar de ser el elemento indispensable de la auténtica felicidad, parece tener que complementarse con otro tipo de bienes y siempre está sometida a la fragilidad propia de la acción en términos de circunstancialidad y temporalidad. La reflexión aristotélica al abordar la vida humana tiene que verse subordinada a la contingencia propia de la acción, sin alcanzar a afirmar categóricamente la superioridad de la *vida contemplativa* sobre la *vida buena*. Lo que se puede afirmar es que el conocimiento, como actividad de la inteligencia, no puede dejar de involucrarse en todas las esferas de lo humano; es interesante señalar que es por esta razón que aunque la vida buena no puede asegurarse desde la contemplativa ni viceversa, únicamente la vida en la cual se logra cierta autarquía o libertad (como la condición política del autárquico), es decir *en la pólis*, es posible la vida contemplativa, que a su vez es deseable que se acompañe de una *vida buena*.

De estas diferencias surgen propiamente dos *modos de ser* de la razón, por un lado está la *razón científica* -ἐπιστημονικόν-, y por otro esta la *razón calculadora* -λογιστικόν- (Cf. EN, 6, 1, 1139 a 11-12). A la *razón científica* le corresponden los hábitos intelectuales relacionados con lo necesario, a saber, la intuición de los primeros principios, la ciencia y la sabiduría; a la *razón calculadora* en cambio le corresponden la técnica y la prudencia.

La intuición tiene un modo de conocer que es necesario en tanto es imposible que se conozca de otra manera, estos principios son indemostrables y le competen a la inteligencia en cuanto conoce. También podríamos decir que este hábito es el más cercano a *naturaleza*, pues siendo el inteligir actividad desde naturaleza es indispensable e inevitable la adquisición de estos principios para conocer³⁶. La necesidad atribuida al primer principio del conocimiento, es decir al principio de no contradicción, se refiere a la imposibilidad lógica del *no-ser* como categoría comprensiva del ser en términos absolutos, consecuentemente dicha necesidad no implica cambio alguno a la consideración de lo contingente en cuanto contingente, sino que, antes bien, anuncia que la "verdad" de dichos juicios cosignifican tiempo (Cf. PH, 3, 16 b 5-25). Por lo tanto la verdad temporal sobre lo contingente de dicho juicio se establece en relación con los parámetros de la convención (que pretenden ser opinión verdadera).

La ciencia –y consecuentemente la sabiduría- es el conocimiento de lo que es en sí mismo necesario. Aunque la necesidad en sentido propio y estricto sólo sea del ser perfectamente activo, es decir, de Dios, alcanza a todo lo que se encuentra ordenado desde la causa primera. Consecuentemente todo lo que pueda ser comprendido desde una naturaleza teleológica es objeto propio de la ciencia, y de la más alta sabiduría. Esta necesidad no es propia del intelecto (a excepción, si acaso, de la intuición del *principio de no contradicción*) sino del

³⁶ Siendo el más importante el PNC (Cf., M, Γ, 4)

objeto de estudio. La *epistēmē* -ἐπιστήμη- aristotélica, en cuanto comprensiva del orden teleológico necesario, parece complicarse en el *Tratado del alma*, cuando se aborda la acción humana, pues el *bien*, como fin de la acción, no puede plantearse con precisión desde la metafísica aristotélica. La *necesidad* que exige la ciencia y la sabiduría es imposible para comprender al hombre en su acción, porque siendo lo más radical de éste su *êthos*, éste no se puede comprender más que en su concreción. El conocimiento científico, aristotélicamente hablando, alcanza a decir que Dios es, y que es el Bien, pero manifiesta una evidente ruptura con el conocimiento sobre la acción, en tanto ésta implica, como se ha mencionado, *el bien y el mal*. Para Aristóteles los problemas morales escapan a la consideración metafísica, en tanto son irreductibles con la teleología necesaria del universo³⁷.

La racionalidad calculadora, como la conveniente a los hábitos intelectuales sobre lo contingente, a saber, la técnica y la prudencia, se desarrolla propiamente como cálculo o deliberación. Por lo tanto este modo de ser de la razón es mediática, es decir, es capaz de alcanzar o desarrollar un conocimiento que sirve como medio para lograr algo en orden al futuro. La capacidad de cálculo se establece en relación con una serie de juicios que anuncian las diferentes posibilidades; la contingencia de la acción sólo puede ser

³⁷Desde mi punto de vista existen algunas interpretaciones de estas ideas más apegadas al pensamiento de Tomás de Aquino tomismo que al pensamiento del estagirita. Desde la perspectiva comprensiva de Tomás de Aquino no existe una escisión entre el orden metafísico del bien y el bien moral. La identidad queda establecida en que, de acuerdo con el cristianismo, Cristo es, tanto verdadero hombre, como verdadero. Consecuentemente se alcanza a Dios estando en Cristo. Por otro lado la consideración de Dios como creador atento por el hombre, permite considerar que en el "orden" establecido por Dios se comprende la salvación humana en términos personales. Consecuentemente en dicha perspectiva no existe la "vaciedad" del bien presente en Aristóteles, una de estas interpretaciones es la de MacIntyre: "Una teoría aristotélica de las virtudes debe, por tanto, presuponer la distinción crucial entre lo que tiene por bueno para sí cualquier individuo en particular en cualquier tiempo en particular y lo que es bueno para él como hombre" (MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 190). Desde esta perspectiva algunos sostienen que las virtudes (al menos las más importantes, que son las conocidas como las *cuatro cardinales*, a saber, templanza fortaleza, justicia y prudencia) desde el pensamiento del estagirita, son atemporales y necesarias; interpretación, que de acuerdo con mi exposición, rechazo. Aunque el pensamiento de Tomás de Aquino ve con claridad que el hombre no es bueno de manera espontánea asegura que *por naturaleza* al hombre le corresponde el estado de virtud: "Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis: non enim intendit natura solum generationem ejus, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum staturum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status". Tomás de Aquino, [19240] *Super Sent.*, lib. 4 d. 26 q. 1 a. 1 co. Sin embargo se ha de entender que el estado de virtud que le corresponde *por naturaleza* es la virtud propuesta por Cristo que es revelada a los hombres como una ayuda a las verdades racionales a las que puede llegar el hombre, por lo tanto, en este sentido *por naturaleza* también ha de entenderse como una virtud lograda, es decir como algo que implica el quehacer en cierto sentido artificial del ser humano.

tal en tanto existen *otros modos posibles de ser*, mismos que a su vez, *son electivos*. La racionalidad calculadora es la que corresponde con el ser humano en su concreción porque éste puede *ser de diversos modos*. La razón calculadora es, en tanto *racional* universal y, en cuanto mediática concreta (puesto que ha de indagar sobre lo concreto y extremo para crear un *modo de ser*), y su propósito es la acción singular; de ahí que el intelecto práctico considere a su conocimiento universal como punto de partida y no como fin.

La acción de la técnica se entiende propiamente como la producción. Ésta por un lado retrata lo que el hombre es, y construye, dada una materia como sustrato *-ὕποκείμενον-*, nuevos seres. El surgimiento de los seres producidos se comprende desde una perspectiva causal, la *forma* es determinada en *la materia* por un hombre para obtener un objeto con miras a un fin específico. La universalidad de la producción queda en la razón que antecede al objeto, y permanece como mediática en tanto el objeto es independiente de su autor. El cálculo se manifiesta en el conocimiento de las circunstancias concretas, desde las cuales y hacia las cuales el intelecto surge y se dirige: “El pensamiento por sí mismo, nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin que es práctico. Este es también el principio del pensamiento productivo, porque todo el que hace algo lo hace en vista de algún fin, por más que el producto mismo no sea un fin absoluto, sino sólo un fin en una relación particular y de una operación en cuanto particular” (EN, 6, 2, 1139 b 1-3)

La prudencia es el hábito que surge y se genera desde la *acción buena*, en este sentido la inteligencia como facultad humana por un lado es mediática, en cuanto calcula, pero por otro lado es fin, en cuanto logra que el hombre *sea bueno*: “El acto moral, es un fin en sí mismo, porque la buena acción es un fin” (EN, 6, 2, 1139 b 4). Que el acto bueno y el prudente sean el mismo, implica que en *la prudencia* no basta el intelecto y que se requiere el ejercicio del *areté*. El que la prudencia sea hábito intelectual sobre *lo que es bueno y malo*, es decir, que también sea moral, es la cumbre de la acción humana entendida como excelencia. El intelecto y el deseo como principios del movimiento del ser humano, es decir de su acción, se logran cuando en su concreción convergen o logran la realización del bien en términos éticos, es decir, de carácter: “Por esto es por lo que no puede haber elección sin entendimiento y pensamiento, como tampoco sin un hábito moral. La práctica del bien, no menos que de su contrario, no se dan en la esfera práctica sin pensamiento y sin carácter” (EN, 6, 2, 1139 a 32-35).

El que la actividad del pensamiento se pueda entender como *naturaleza*, encuentra su límite en cuanto se considera a la inteligencia, junto con el deseo, como conformadora de carácter. Lo necesario es lo cognoscible para el hombre desde la pasividad, y en cierta consideración desde “la exterioridad”, es decir, se contempla lo que “no es” el hombre; lo contingente es la acción no comprendida en el orden de lo necesario, de lo no determinado teleológicamente desde el

universo, y que en cuanto tal sólo se comprende desde la "intimidad", es decir, desde lo que el hombre es. El que la prudencia sea con propiedad el conocimiento de la acción humana, muestra con claridad que el orden de la naturaleza no es el conveniente para conocer al hombre, y establece nuevas aporías en cuanto es pensable la debilidad de la perspectiva metafísica, si se llega a considerar ésta más como actividad humana, que como contemplación intelectual de *lo que es* el universo (así la pensó Aristóteles).

A continuación abordaré con más precisión a *la prudencia* por ser el hábito intelectual que recuperando lo conveniente a naturaleza, es decir a la razón, muestra que lo verdadero con propiedad en el hombre es el carácter.

3. La prudencia

3.1. La acción humana como objeto de la prudencia

La acción humana es el punto de partida del carácter, ya que éste se conforma a partir de la primera. Siendo la acción humana un cierto ser "singular" es imposible tenerla directamente como objeto de cualquier tipo de estudio aristotélicamente hablando; no obstante en cuanto va constituyendo hábito se puede conocer mediante el estudio del carácter. La pregunta sobre lo que es el hombre se transforma y se enuncia a partir de cuestionarse por el carácter, que en su aspiración a excelencia se cuestiona y propone ¿Cómo debe ser el ser humano? El hecho de que el *modo* sea el núcleo central de la pregunta dice que no es posible adherirse a parámetros universales necesarios; la propuesta especulativa sobre el *areté* se ha de establecer desde la probabilidad de las circunstancias y los hechos, desde y junto, con los cuales se determina el carácter.

El que *êthos*, como se ha manifestado anteriormente, sea un *modo electivo*, y por tanto *no natural*, implica que el conocimiento de lo que *el hombre es* debe estar por encima de naturaleza en su significación radical; esto es, que no buscamos en qué sentido naturaleza guía al carácter³⁸, sino que

³⁸ Si no se comprende bien esto se puede pensar que cuando el hombre actúa en términos de virtud lo hace *conforme con su naturaleza*, y que cuando realiza algo vicioso, lo hace *en contra de su naturaleza*. El punto decisivo de la acción no es su conformación con la naturaleza, o el hecho de que se pueda admitir que surge desde naturaleza, sino que es *electivo*, es decir, voluntario. Si pensamos desde la correspondencia o no correspondencia con la naturaleza podríamos caer en dos errores, primero, en conceder ante una interpretación "esencialista" de lo que el hombre es, o bien, segundo, tener que admitir que el mal, como no correspondencia con lo que el hombre por naturaleza es, es ignorancia. Dado que el pensamiento de Aristóteles se afirma como contrario a la comprensión del mal como ignorancia, en cuanto considera a la acción mala como voluntaria (Cf. EN, III, 5, 1113 b 1-1115 a), se entiende que para el estagirita el juicio sobre lo bueno y lo malo en el orden de lo moral no se pueden comprender desde *naturaleza* (comprendiendo a ésta como principio determinante).

intentamos establecer qué es el carácter a partir de la afirmación –misma que he explicado anteriormente- de que *no es naturaleza*. Sin embargo, el problema no parece del todo resuelto porque Aristóteles considera que es a partir de *naturaleza*, es decir, de lo *que es* el hombre, que podemos considerar la acción humana. Aunque el hábito no es naturaleza, el primero sí se constituye a partir de ésta; pero si el hombre no es virtuoso o vicioso por naturaleza, entonces debemos indicar en qué sentido la naturaleza soporta el hábito, esto nos conduce a establecer una analogía y entender *naturaleza* con respecto al hombre únicamente como sustrato, es decir, como el *hypokείμεnon* (ὑποκείμενον) de la acción. La inteligencia, como la facultad específica de lo humano *desde naturaleza*, no sólo no explica con propiedad la complejidad de la acción humana, el propio Aristóteles señala, como hemos dicho, que la inteligencia por sí misma no es capaz de explicar el movimiento en el hombre, es decir, la acción humana; además, podemos decir que la actividad de la inteligencia en su proyección más directa, esto es, en el lenguaje, se manifiesta como una conformación cultural también supeditada a *modos electivos* de ser³⁹.⁴⁰ El carácter, aunque no se contrapone a naturaleza, no se puede definir a partir de ella. Consecuentemente la *inteligencia* se relaciona con toda acción que podamos definir como humana -excepto cuando se trate estrictamente de la organicidad-, a modo de *principio* potencial, pero no define teleológicamente lo que el hombre *es* o *hace*.

En la acción, como objeto de estudio prudencial⁴¹, encontramos diversos elementos: En primer lugar (1), entendemos a *la inteligencia y al deseo* como

³⁹ Además también se puede pensar en la connotación de “naturaleza” como un *modo de ser* establecido tan generalmente que se puede confundir fácilmente con lo establecido por convención. Si entendemos naturaleza como un *modo de ser* conveniente a *la especie*, entonces cuando se habla de “naturaleza superior...” entre los hombres, no nos podríamos referir con propiedad a la substancia, es decir a lo que la cosa es, sino al accidente, en cuanto dicha superioridad no se daría en el orden del acto primero (la substancia), sino del acto segundo (lo que esta haciendo), de tal modo que estaríamos hablando de una diferencia *accidental*, atribuible a la naturaleza de modo indirecto, pero no directo. Desde la perspectiva estrictamente ontológica, la substancia no admite ni el más ni el menos (Cf., *Categorías*, c.5).

⁴⁰ Si bien, Aristóteles entendió dos usos intelectuales, uno teórico o contemplativo, y el otro práctico o autor, se podría decir que el ejercicio del teórico –el quehacer científico cuya máxima expresión es el metafísico- también parece conllevar un uso de “autoría” de la razón, con lo cual la afirmación de un intelecto únicamente contemplativo parece no sostenerse del todo (quepan aquí los claros antecedentes “griegos” en la comprensión del cosmos, a saber, la ciclicidad, la medida, el orden, etc.). La divergencia en la actividad propiamente filosófica, en este caso, por ejemplo entre Platón y Aristóteles, se puede atribuir a una contraposición entre la falsedad y la verdad (como la plantea Aristóteles), que a su vez no deja de “pensar” desde las categorías heredadas y definidas, que en cuanto “se piensan” como las “más suficientes” (o incluso como las “menos insuficientes”), parecen ser también “propuestas” de la razón (en este sentido electivos, y por lo tanto contingentes).

⁴¹ El que la acción sea un objeto de estudio que le corresponde a *la prudencia* es lo que permite considerar a Gadamer a ésta como el principio hermenéutico por excelencia; para él

los principios de acción. En segundo lugar (2), comprendemos la actividad *a priori* de la razón a modo de *deliberación*. En tercer lugar (3), nos referimos a la *elección* concreta que manifiesta la acción al ejercerse (por lo que dicho momento es concomitante con la acción). Finalmente, en cuarto lugar (4), se encuentra el momento de *la reflexividad de la acción* comprendiendo por esto un momento en el cual la razón es *a posteriori* y es capaz de reflexionar y comprender a la acción como conformadora de *êthos*; en este último momento surge propiamente lo que podríamos llamar “conciencia” o *daímōn* aludiendo al “*genio*”.

El que la inteligencia y el deseo sean los principios de la acción (1) manifiesta que el conocimiento que implica la acción no es exclusivamente universal, en tanto *lo deseado*, es en términos de concreción, y consecuentemente conlleva circunstancias que la inteligencia debe comprender como únicas. Por otra parte es sólo la *concreción* del hombre inteligente y deseante el que es capaz de acción. La inteligencia conoce lo deseado en cuanto deseado; este reconocimiento del *objeto* hacia el cual la *acción* está dirigida es el que establece los parámetros de contingencia como *posible de diversos modos*. Si bien, en algunos casos, la relación con el objeto deseado se plantea desde *lo necesario* para el hombre, considérese aquí por ejemplo, la alimentación, la conjunción de las circunstancias junto con el deseo parecen abrirse a un número considerable de *modos de asistir a las necesidades humanas*. Es el deseo concreto lo que da lugar a *lo que puede ser de muchas maneras*, y por lo tanto es el principio del carácter. Lo deseado como el móvil del hombre, es lo que da lugar, primero a la *deliberación*, y después a la *elección*: “Así pues la elección es inteligencia deseosa –*oréktikos noûs*- (ὀρεκτικὸς νοῦς) o deseo inteligente - *órexís dianoetike*- (ὄρεξις διανοητική), y tal principio es el hombre” (EN, 6, 2, 1139 b 5-7).

El que el hombre se defina como *inteligencia deseante* en relación con su acción, es lo que permite que se establezca *lo voluntario -ekoúision-* (ἐκούσιον) como lo implícito en la acción. Por contraposición lo “involuntario” es lo que se escapa ya sea a la inteligencia, o bien al deseo, en cuanto la acción surge propia y exclusivamente de una *necesidad* que en cuanto tal *violenta*. Lo voluntario así se refiere a toda acción con respecto de la cual un hombre puede ser conocido como *autor*, y por tanto puesto como *responsable*. Entendemos así lo voluntario como lo que puede ocurrir de diversas maneras, en cuanto esta diversidad de

en la teoría aristotélica de la *phrónēsis* encontramos “modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica (...) [Pues] El intérprete que se confronta con una tradición intenta explicárselo a sí mismo (...) el intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto (...) y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica en la que él se encuentra. Esta obligado a relacionar el texto con esta situación, si es que quiere entender algo en él.” (*Gadamer: Verdad y Método*, Cap. X, p. 396).

posibilidades están en *poder* del hombre, o bien, de este hombre en concreto. Toda acción arraigada en la inteligencia que desea es de este modo voluntaria, y así tanto la virtud como el vicio son voluntarios, pues la involuntariedad se atribuye a lo que *no puede ser de otro modo más que el de que es*: “Lo forzoso es aquello cuyo principio es externo, sin que el hombre forzado intervenga en nada” (EN, 3, 1, 1110 b 18).

Lo voluntario se refiere, tanto a la acción buena, como a la acción mala, porque ambas proceden de la inteligencia y del deseo (y por tanto esta sujeto a la diversidad de posibilidad bajo las cuales el hombre actúa de una manera y no de otro), como voluntaria. Es importante señalar aquí que las pasiones, surgen en cuanto el “objeto deseado” afecta al sujeto, de ahí que la contrariedad entre la pasión y lo voluntario suceda cuando se “desea” no tener cierta pasión en cuanto ésta no resulta de una elección, sino que, por decirlo de algún modo *sucede*; sin embargo esto no implica que la pasión bloquee o anule la capacidad electiva. Consecuentemente no se puede atribuir el logro o no logro de la acción buena a la pasión, sino propiamente a la voluntad: “no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes o nuestros vicios, y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones [...] sino por nuestras virtudes o vicios” (EN, 2, 5, 1105 b 30- 1106 a 5).

Siendo el hombre *deseo inteligente* está abierto al objeto deseado de diversas maneras, a partir de las cuales puede o no deliberar y elegir. Si bien se pueden encontrar algunas acciones en las cuales no entra un proceso propio de deliberación y de elección completos (“lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales [aunque lo propio de la voluntad que determina lo deseado a partir del conocimiento de la inteligencia es exclusivamente humano], pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas” –EN, 3, 2, 1111 b 8-13-), el hombre encuentra una realización más perfecta de la acción, en cuanto reflexiva, si somete las diversas posibilidades a discusión; la deliberación de la inteligencia deseante sobre los medios y su elección garantizan una relación mediática electiva temporal que permite encontrar de un modo más conveniente el *verdadero bien* (evidentemente bajo un criterio relativo a las circunstancias, no absoluto). Analicemos ahora los momentos mediáticos –la deliberación y la elección– propios de las acciones *voluntariamente elegidas*.

La deliberación –*bouleusis*- -βούλησις- (2) es el momento previo a la acción donde la inteligencia discurre sobre los medios posibles para alcanzar *lo deseado*. Para definir lo que es *deliberación* Aristóteles comienza indicando que *no es*, para posteriormente referirlo como un momento específico de la acción humana, en cuanto objeto de la Ética:

Quizá deba llamarse objeto de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo que deliberaría un hombre de sano juicio. En efecto, nadie delibera *sobre lo eterno* [...], ni sobre las

cosas que están en movimiento, pero que ocurren siempre de la misma manera, o por necesidad, o por *naturaleza* o por cualquier otra causa [...] ni sobre lo que sucede por azar [...] Tampoco deliberamos sobre *todos los asuntos humanos*, por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cómo los escitas estarán mejor gobernados, pues ninguna de estas cosas podrían ocurrir por nuestra intervención. Deliberamos entonces *sobre lo que está en nuestro poder y es realizable* [...] Sobre los conocimientos exactos y suficientes no hay deliberación [...], pero, en cambio, deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera [...] La deliberación, tiene lugar, pues, acerca de las cosas que suceden en la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas cosas en que es indeterminado [...] Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues, ni el médico delibera sobre si curará o no, ni el político sobre su legislará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin⁴², sino que puesto el fin consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo (EN, 3, 3, 1112 a 20- 1112 b 17).

La deliberación compete, por lo tanto, a lo que puede ser de diversas maneras (aunque la inteligencia se sirva de ciertos parámetros “usuales” para pensar sobre los medios). La contingencia de la acción consiste en que no corresponde a parámetros propios de *epistémē* -ἐπιστήμη- en sentido perfecto, es decir, de saber universal y necesario. La razón que es contemplativa o teórica no delibera. Por lo tanto el orden metafísico, es decir, el de la naturaleza, de la causalidad y de la necesidad, no es el indicado para explicar la acción. La contingencia está ligada a *lo que puede ser de diversos modos*, y es lo que –implícitamente- está dentro de nuestras capacidades. Cuando Aristóteles, al principio de la cita, se preocupa por definir *deliberar* como actividad propia de un hombre en su *sano juicio*, manifiesta que podríamos deliberar de *cualquier cosa*, pero que la *buena deliberación*, la que sirve en referencia al logro de una acción concreta, es

⁴² No se delibera sobre el fin en cuanto la actividad que se realiza se dirige a una finalidad específica, así como el médico lo es en cuanto sabe curar, y el político es, o al menos debiera ser, el que sabe legislar. Sin embargo, por el propio conocimiento que conlleva la tarea cada uno puede decidir o no con respecto de su fin último. Así es posible que el médico decida directamente no curar, o inclusive enfermar o matar, con el mismo conocimiento que es capaz de sanar. Consecuentemente me parece que es posible decir que el que no se delibere sobre el fin, no signifique que este esté *ya dado*, sino que *una vez puesto*, se pasa a deliberar no ya sobre el fin último de una actividad, sino sobre los medios de alcanzarlo (es decir, lo que no se podría dar es que una vez puesto el fin se delibere sobre éste, lo cual es importante porque si no toda actividad al no estar dirigida hacia ningún propósito no alcanzaría a determinarse de un modo, por lo cual, sería imposible conocerlas y distinguirlas).

aquella mediante la cual pensamos sobre *cuál es el mejor medio*, dado un fin establecido como posible. El ejercicio de la deliberación es el primer momento que manifiesta que la acción corresponde a una teleología abierta en la cual es el *hombre concreto* el “autor” y “dueño” de su acción. La atribución de “autoría” implica, tanto capacidad de apertura que es imposible atribuir a *naturaleza*, como un *el télos* que no puede ser considerado como estrictamente *necesario*. La “vaciedad” del bien, en referencia a la acción ética, se refiere a la contingencia del “fin” y consecuentemente de los medios para alcanzarlo. Si bien deliberamos en torno a los medios, y no propiamente a los fines (pues estos se han de establecer primero, para poder establecer una deliberación), queda implícito, que la dilucidación de los fines también implica el ejercicio de la deliberación, en cuanto éstos se determinan, también, desde la contingencia de la acción como algo *no necesario*. Aunque Aristóteles, en la cita anteriormente expuesta, menciona que no se delibera sobre los fines, en cuanto estos, en dependencia de ciertas “funciones” están como “ya dados”, y lo afirma así porque es el fin lo que impulsa la deliberación, es decir, no se puede deliberar bien si no es en relación a un fin ya definido; como menciona Aristóteles: “*ni el médico delibera sobre curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político si legislará bien*” (EN, 3, 3, 1112 b14-15), es claro que aunque el médico tiene el conocimiento suficiente para curar y no se puede cuestionar sobre la finalidad de esto, puede decidir no hacerlo, e inclusive puede decidir “matar”, para lo cual también deliberará sobre el mejor medio para hacerlo. La connotación, en este contexto, entre *determinación y fin*, parece también implicar la contingencia implícita en la acción cuyo autor⁴³ es un *hombre*.

La deliberación, como el ejercicio racional que “valora” las diversas posibilidades para alcanzar un fin (o bien, para determinar entre varios fines posibles uno), implica una conjunción permanente entre inteligencia y deseo. La “reflexión sobre *lo mejor*” manifiesta que *la verdad* se establece en términos de *contingencia* y, por tanto, la buena deliberación es la que brinda, mediante las relaciones que establece desde juicios posibles y probables, los “contenidos” *significativos* a la “vaciedad” del bien y/o del fin que implica la acción. La inteligencia, como principio cognoscente, es capaz de comprender *cualquier cosa* como *buena* pero siempre *en relación con, o a partir de algo*; en última instancia son los “juicios concretos” los capaces de establecer las razones que establecen una balanza favorable en relación con qué es *lo mejor* en un contexto específico. El pensar bajo la expectativa de *lo mejor* muestra que la racionalidad está presente *siempre* en la acción (la acción es racional, pues se puede deliberar sobre el mejor medio, tanto para el logro de un acto que podemos juzgar como virtuoso, así como de otro vicioso).

⁴³ Y en este sentido estaríamos afirmando a la acción, propiamente, como voluntaria. Es claro la familiaridad entre la deliberación *-bouleusis-* y la voluntad *-boulēsis-* en el lenguaje griego, como manifiesta su enunciación.

Lógicamente la deliberación, como un momento de buscar *lo mejor* para el logro de la acción en medio de diversas posibilidades, se dirige hacia el tercer momento que hemos contemplado anteriormente, es decir, hacia la *elección*.

La elección (3) *–proaítrēsis–* (προαίρεσις), se refiere al juicio que se pronuncia a favor de uno de los modos posibles considerados dentro de la deliberación, en tanto la inteligencia lo encuentra como *el mejor*. La elección se afirma como una *mediación* que va desde la deliberación hacia el objeto *deseado*, y manifiesta la tarea de la inteligencia como guía de un juicio que juzga lo deseado como “verdadero bien”. El estagirita al considerar *la elección* pone especial énfasis en distinguirla del deseo, del impulso y de la opinión. Mientras que el deseo se refiere al fin, como *lo deseado*, la elección, a pesar de que surge partir de *lo deseado*, se refiere a la preferencia de *medios* para alcanzar el fin. Por su parte el impulso parece referirse a una fuerza dirigida a la acción sin mediación alguna, por lo cual no pueden “elegirse” los impulsos, sino en dado caso únicamente se podría elegir el modo de controlar un impulso. Finalmente la distinción entre *la opinión* y *la elección* es atinada, porque la primera se refiere a un modo *de juzgar* que en cuanto tal es verdadera o falsa, mientras que la segunda es una *decisión* en orden a la acción que se pronuncia por *lo bueno*, o inclusive, *por lo malo*; de ahí que algunos aunque tengan una “buena” opinión, no por eso decidan bien: “algunos son capaces de formular buenas opiniones, pero, a causa, de un vicio, no eligen lo que deben” (EN, 3, 2, 1112 a 10-11). Como se puede observar la “verdad” del juicio establecido en términos de contingencia no conlleva la acción buena, aún teniendo pleno conocimiento de cuál es el *mejor* bien. El carácter, fundado desde la acción, y a su vez, agente de la misma, es la distinción radical entre el ejercicio de la *acción buena* y de la *acción mala*.

El que *un hombre* se reconozca como el “autor” de elección (y, por tanto, también, de la deliberación), revela que ésta es *voluntaria* (aunque no todo lo voluntario es “elegido”). Como la elección surge desde la deliberación Aristóteles indica que esta operación también se refiere propiamente a los medios, la diferencia es que es *ya* la preferencia sobre un *modo* de alcanzar el fin sobre *otro(s)*. Por lo tanto como la elección es lo inmediatamente anterior con respecto de la acción, es lo que nos sirve para aproximarnos a la conformación del carácter (4) pues: “tenemos un cierto carácter por elegir lo bueno o lo malo” (EN, 3, 2, 1112 a 3).

La conformación de carácter (4) indica cómo es el hombre, que en términos precisos se referiría, a *quién* es este ser humano. Aquí nos encontramos en un momento reflexivo de la acción en cuanto ésta ya no se considera de manera aislada, sino que ésta junto con otras acciones similares van constituyendo *carácter*. La acción como singular conforma un *modo de ser* que se denomina como hábito, mismo que a su vez puede ser considerado como virtud o vicio. Tanto la deliberación, como la elección, a partir de *lo deseado*,

conforman momentos únicos en cada una de las acciones; sin embargo es el *carácter* lo definitorio en la *Ética* y no propiamente la acción. Aquí, nuevamente la teoría del conocimiento aristotélica, mantiene sus límites: Lo concreto o singular es imposible de conocer en términos de universalidad, pero en la “repetición” de lo “similar” podemos reflexionar sobre una serie de “generalidades”, que si bien pueden ser consideradas como *verdaderas*, al ubicarse en el campo de lo *no eterno*, han de comprenderse como contingentes. Así, es propiamente el *carácter* el objeto propio de la *Ética*, y el punto de partida de la *Política*.

El carácter como objeto de estudio se ha de considerar desde ciertos parámetros de juicio, y así se juzga que existe el *continente* y el *incontinente*, en relación con las diversos hábitos que surgen desde la acción, y a su vez desde los cuales se generan “nuevas” acciones. La *Ética* que tiene por propósito indicar como se conforma el *carácter bueno* en un hombre, ha de juzgar qué es *excelencia* y qué se contrapone a ella en el contexto de la contingencia de la acción; de ahí que el origen estricto de la *Ética*, como tarea *filosófico-práctica*, sea la “costumbre” –*éthos*- (Cf., EN, 2, 1, 1103 a 15-25). La costumbre es a su vez un parámetro construido sobre lo que comúnmente se considera como *lo bueno*, y es en tanto se da esta connotación que es origen de la virtud, y contraria al vicio. El juicio de *lo bueno* en orden a *lo acostumbrado* parece a su vez referirse a lo que provoca *placer o dolor*. El gusto o el disgusto que generan las acciones, en relación con los otros, parece ser el punto originario de juicio en lo referente a lo que denominamos como *areté*. La contingencia implícita en la acción señala que las referencias de *lo placentero* y *lo doloroso* se establecen desde diferentes “excelencias culturales” como *lo virtuoso* y *lo vicioso*; sin embargo es precisamente el hecho de que las acciones puedan ser fuente tanto de placer como de dolor, el que permite que las acciones, y consecuentemente los caracteres que conforman, puedan ser juzgadas y ordenadas jerárquicamente (por lo tanto, aunque la contingencia implica un modo no necesario de ser, tampoco conlleva que el juicio sobre la acción sea indiscriminado, y en realidad el que la acción pueda y deba ser juzgada es un elemento *sine qua non* para que la *Ética* sea posible).

Puesto que la finalidad última de la *Ética* consiste en indagar cómo somos felices, y se ha afirmado que el carácter virtuoso es el principio de la felicidad, entendemos que la vida virtuosa es fuente de “verdadero placer o gozo” y “ausencia de dolor o pena”⁴⁴. En este sentido la consideración de la acción como

⁴⁴ Es esta condición de la ética aristotélica como *condicionada* lo que rechaza Kant, para quien “lo bueno” en su comprensión verdadera exige ser “moral” y no estar supeditada a otro contenido que no sea el deber mismo, de ahí que rechace la “felicidad” como el parámetro de lo *bueno* en sentido *moral*. (Cf. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona 1999, primera sección 393-394). Ahora bien ante esto debemos considerar que la “moralidad” tal y como la propone Kant me parece imposible en su ejecución en cuanto inclusive obrar conforme con el “deber”, en concordancia con el imperativo

conformadora de carácter, y por tanto constitutiva de un modo de ser habitualmente gozoso o penoso, es el objeto de la *Ética* como un *saber prudencial*, en cuanto ésta se ha de entender como el conocimiento de lo que es “bueno y malo para el hombre en el orden de la acción”.

Ya que la acción es objeto de la prudencia, la prudencia ha de conllevar la contingencia y la temporalidad propia del hombre⁴⁵. Ahora bien, dado que el carácter se conforma en circunstancias específicas, es decir que surge desde las acciones que realiza un ser humano en medio de otros en conformación de su *quien*, hemos de reconocer diferentes tipos de *prudencia*, aunque todos se derivan del conocimiento de lo que es “bueno” y “malo” para el hombre.

3.2. Los tipos de prudencia

Como la prudencia –*phrónēsis*- (φρόνησις) es *verdadero conocimiento* acerca del *bien* y el *mal* en el orden de la acción humana, cualquier *práxis* relacionada de algún modo con el bien y el mal (es decir en su concreción), así como el conocimiento de la misma (tanto desde sus parámetros de “posible universalidad”, como en su concreción), implica diversos modos de “tener” este hábito. Así de la *prudencia fundamental*, que es la moral, se derivan análogamente otros tipos de prudencia que se pueden determinar, ya sea como *quehaceres prudenciales*, o como *conocimientos prudenciales*. Como “quehaceres prudenciales” entendemos a dos tipos de prudencia, a saber, a la (1) prudencia moral y a la (2) prudencia política. Entre estos últimos y los *conocimientos prudenciales* encontramos a un tipo de conocimiento que ni es propiamente prudencia, ni es conocimiento de alguna rama filosófica en específico que es el *buen juicio* o *entendimiento* o *buena comprensión* (3). Finalmente como “conocimientos prudenciales” tenemos a (4) la *Ética* (que es considerada como “disciplina política” por Aristóteles) y a la (5) *Filosofía*

categórico –principio universal incondicionado de la razón práctica-, se muestra como “placentero”; por otro lado Kant afirma que la virtud acompaña a la “dignidad” que le corresponde a la felicidad, es decir únicamente el virtuoso “se merece” ser feliz, por lo que ya que “la virtud” no es garantía de la felicidad, no puede postular a esta última como el *fin* de lo moral. No obstante Aristóteles, en sí mismo, no estaría tan contrario a esta última idea, ya que considera que se debe discernir entre los diversos tipos de felicidad, y en esta reflexión primero afirma que la virtud es condición de la “verdadera felicidad” (en cuanto es el único *bien* que alcanzo a *ser*), pero que no es suficiente (al hablar de otros bienes indispensables como la salud, los bienes materiales, etc.). De este modo en efecto Kant, a diferencia de Aristóteles, menosprecia los bienes “materiales” que contribuyen a un estado de “no ansiedad”, pero se engaña al pensar que es posible la “acción” incondicionada (es decir propiamente moral). Ahora bien, debemos aclarar aquí que la afirmación del estagirita, acerca de los bienes complementarios a la virtud en orden a la felicidad, tampoco nos permite afirmar que cualquier conducta es “buena” para alcanzar la felicidad (Cf. EN, I, 8-12).

⁴⁵ Se ha de distinguir se ha distinguido entre la *prudencia* como el conocimiento propio el *virtuoso* y la *Ética* como *saber prudencial*. Lo cual se hará en el presente capítulo a continuación (Cf. 3.2. *Los tipos de prudencia*, p. 75)

política (así como las ramas relacionadas con la política desde una perspectiva filosófica, tales como la educación –punto fundamental-, la economía, la retórica, etc. Cf., EN, 1,2, 1094 b)⁴⁶.

A continuación partiré de la prudencia moral, para explicar los diversos tipos de prudencia, lo cual nos llevará a considerar de qué manera la prudencia, como hábito intelectual y ético, muestra que la naturaleza no puede fundamentar ni a la *Ética*, ni a la *Política*. Esto, consecuentemente, me permitirá afirmar que es la acción humana la que no puede responder a la *teleología metafísica* que

⁴⁶ Al respecto de estos “tipos de prudencia” me parece que es conveniente indicar que Aubenque no los considera con minuciosidad en su estudio. En mi opinión abordar los tipos de prudencia, en especial la *prudencia política* y el saber sobre la *prudencia política* como buen juicio universal sobre lo político, problematizarían la coherente relación entre el pensamiento especulativo y el práctico de Aristóteles (que no indistinto) que defiende Aubenque. Esto se puede observar en la siguiente cita: “En relación con el estudio de la *phronēsis*, Aristóteles examinó un cierto número de cualidades que no figuran en la lista de las grandes virtudes dianoéticas (...), pero que no se pueden considerar «virtudes intelectuales menores» (...) En primer lugar llama la atención el carácter empírico de esta enumeración, que no parece obedecer a ningún principio de clasificación y no tener otro interés que proporcionar, en una especie de apéndices, un análisis semántico de nociones íntimamente unidas con *phronēsis* en el uso popular” (Aubenque, *La prudencia...*, p. 170-171). Esta minimización del estudio que realiza Aristóteles me parece inconveniente; nuevamente me da la impresión de que Aubenque insiste en el intelectualismo práctico de la prudencia; yo trataré de indicar cómo esta división de la prudencia parte más bien de considerar al hombre como *deseo inteligente*; desde luego que no trato de negar la presencia e importancia de la inteligencia para la prudencia, pero insisto en que igual importancia tiene la consideración del *deseo*.

Mi opinión, como se intenta exponer a lo largo del presente trabajo coincide, con respecto de la *prudencia*, con Bodéüs (quizá porque el análisis del pensador francés se centra en la filosofía política de Aristóteles): “At the end of this inquiry it is therefore possible to answer categorically the question whether φρόνησις, as Aristotle understands it, combines in the same intellectual excellence both prudential or practical knowledge and speculative knowledge of a philosophical sort bearing on the ends the human action. The answer is no. Even Aristotelian prudence infallibly contains a knowledge of the end, this in no way coincides with the knowledge obtained by the theoretical or discursive study like that whose results may be contained in Aristotle’s texts. On the other hand, as the *NE* essentially asserts, no discourses teaches the principles of “practical science”. Therefore one cannot attribute to the philosopher the intention of supplying in his own arguments (λόγοι) a teaching of the sort and would aid the acquisition of prudence in those who are listening to him. From this perspective, one sees, better how and why the disposition which Aristotle call φρόνησις also exhibited the pattern of every “practical science”. And, by the same token, one must understand that the theoretical inquiry to which the philosopher devotes his energies not only is not the expression of any “practical science”, but does not contribute directly to practical science by supplying its conclusions, as such, to function as principles for practical science” (Bodéüs Richard, *The political dimensions of Aristotle’s ethics*, translated by Jan Edward Garret, State University of New York Press (SUNY), USA, 1993. p. 36-37 Las negrillas son mías)

propone Aristóteles y que, por lo tanto, existe una “inversión” dentro del sistema aristotélico. Esta última afirmación, a su vez, permite cuestionarnos si la propuesta metafísica de Aristóteles conlleva o no “la contingencia” implícita en la actividad humana, si es que consideramos a la *theoría* como *prâxis*.

(1) Prudencia moral. Para entender a ésta partimos de la siguiente definición: “La prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”(EN, 6, 5, 1140 b 2-5). Como *modo de ser racional*, nos referimos a que es un hábito que procede específicamente de la inteligencia, por lo tanto es a la que le compete el conocimiento, y consecuentemente “la verdad”. Por otra parte como *modo de ser práctico*, indica que se refiere no sólo al conocimiento de lo que es “bueno y malo” sino al logro de la acción buena, por oposición con la acción mala, o lo que es lo mismo se refiere a aquel que logra *ser bueno* y también evita *ser malo*.

Puesto que la prudencia versa sobre *lo que puede ser de otro modo*, debemos de indicar si la “contingencia” implícita en la *phônēsis* se refiere propiamente a lo “racional” o a lo “práctico”. En tanto que esta virtud es propia del intelecto práctico es claro que es sobre lo *que puede ser de otra manera*, es decir, sobre *lo contingente*, pues se refiere a la concreción de la *acción buena*, que como tal implica *ciertas* circunstancias que, en cuanto tales, son únicas y no pueden ser consideradas como necesarias o como objeto de ciencia en sentido estricto. Sin embargo si se interpreta únicamente a la prudencia como una virtud intelectual y se insiste que lo propio de todo conocimiento habitual es ser universal (trascendiendo por tanto las condiciones espacio temporales del conocimiento del singular) no queda claro si la *racionalidad* implícita en la prudencia es contingente; podría considerarse como “*ciertamente universal*” en cuanto en la prudencia se pueden poner ciertos juicios normativos como punto de partida en la reflexión que acompaña a la acción moral. No obstante estas razones, es conveniente entender que la racionalidad que le corresponde a la prudencia es contingente por dos razones: Primero, porque es únicamente en el entorno que conlleva la acción moral en donde dicho juicio se manifiesta propiamente como prudencia, y no sólo como opinión y/o juicio; y segundo, porque existe la posibilidad de encontrar dos “parámetros deseables morales” bajo los cuales habría que hacer una deliberación y también una elección, con lo cual la “universalidad” de la racionalidad, en estos términos, también está sometida a la posibilidad de *ser de muchos modos*, y por lo tanto no es necesaria. Por ejemplo si tenemos una situación en la cual el criterio de racionalidad es “se justo”, las circunstancias mueven al *modo* entendiéndose entonces la preocupación por establecer *cómo ser justo*; sin embargo en el análisis específico del *caso*, podría el hombre preguntarse, por ejemplo, ¿Debo ser justo o más bien magnánimo?

Consecuentemente con lo anterior la aporía sobre si la racionalidad correspondiente a la prudencia es o no universal es un pseudoproblema, ya que *lo universal* conveniente a la inteligencia que le compete a la prudencia *lo es*

únicamente en términos lógicos, es decir, en cuanto ocurre mediante el discurso del lenguaje (y por tanto debe aún así adherirse a ciertas reglas del silogismo probable); por esto es conveniente hablar de una “racionalidad *posible*” que se entiende como una “universalidad” sujeta a lo contingente. Lo que debe quedar claro es que la prudencia no puede abandonar del todo la universalidad, y que no se debe entender a ésta última en términos de necesidad; lo universal del lenguaje debe ser, y es sin duda, punto de partida de la deliberación, pero como un parámetro posible en relación con lo contingente, en cuanto la realización de dicha posibilidad se plantea en términos deliberativos y electivos (y por tanto condicionantes⁴⁷). La racionalidad que conlleva la *phrónēsis*, en términos aristotélicos, ya sea en su ejercicio de juicio concreto, o antes, es decir, desde los parámetros del juicio, es siempre contingente porque se deriva de lo que hemos denominado como “la vaciedad” del *bien*, en cuanto no existe un Bien en sí mismo que soporte el bien de la acción moral en Aristóteles. El que la razón, en este hábito intelectual-práctico, sea propiamente *contingente* no anula la verdad, ya que su juicio tiene por fin la acción, y así el prudente es el que *logra la acción buena*, siendo precisamente esta última el parámetro único para juzgar si una persona es prudente o no, por eso afirma nuestro filósofo que: “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia ni prudente sin virtud moral” (EN, 6, 13, 1144 b 32-33).

La prudencia, como virtud lograda (como modo de ser electivo y adquirido en tanto el hombre *es bueno*), es la determinación del hombre como bueno, pues es el logro de que la *inteligencia deseante* alcance su “fin” como el más *verdadero bien*. La prudencia al implicar ciertamente universalidad en cuanto es racional (es decir se discurre prudencialmente a partir de *lógos*) en relación con *lo deseado*, es la virtud que está presente desde la deliberación hasta el ejercicio de la acción que se plantea como ética en términos de “bien” y de “mal”.

⁴⁷ Es precisamente el que Aristóteles sostenga esta postura el que Kant halla rechazado la “ética” aristotélica. Para Kant al hablar de racionalidad en relación con lo moral, se requería de una necesidad que no era posible de acuerdo con el contenido implícito en la prudencia, de ahí que si se establecía algo “auténticamente” moral, debía responder a una racionalidad pura, misma que es en cierto modo “imposible” en Aristóteles. Por eso la propuesta kantiana moral tiene por preocupación primordial establecer un parámetro “racional práctico” (o voluntad pura), que como que sea incondicionado (y necesario en el sentido de que es algo que no está sujeto a las circunstancias ni se puede entender como lo que es de otra manera), de ahí el imperativo categórico como *forma* incondicionada de excelencia moral (Cf. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las...*, segunda sección, 403-422) Si bien la crítica kantiana deslegitima la ética aristotélica, en tanto no puede encontrarse en ella *racionalidad practica*, hay que tener presente que, como se ha mencionado, desde el principio metodológico de su indagación Aristóteles señala que *de acuerdo con la experiencia*, es imposible en este ámbito llegar a conclusiones últimas y universales, como lo es propio de la ciencia en sentido estricto.

Ya que la prudencia consiste en cierta posesión de la verdad, y por eso la consideramos como una virtud intelectual, se ha de referir a alcanzar tanto el *mejor medio* como la *mejor acción* dentro de las posibilidades que implica la contingencia de la acción humana, específicamente en el ámbito de lo ético. Teniendo en cuenta esto, y tomando a la deliberación y a la elección como partes de la *buena acción*, se han de retomar dos afirmaciones aristotélicas, establecidas con anterioridad, para enfatizar la connotación de contingencia en relación con la *phrónēsis*. En primer lugar, debemos recordar que “el estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal malo. Quede pues establecido que la virtud se refiere a placeres y a dolores” (EN, 2, 3, 1105 a 13-15). En segundo lugar, hemos de recordar que el propósito último de la virtud, y también de su estudio, es establecer de qué modo el hombre puede lograr su felicidad (Cf., EN, 1, 7-12).

Al retomar estas dos cuestiones debemos admitir que el “juicio” sobre lo que es *lo bueno* o *lo malo* parte, aristotélicamente hablando, del placer y del dolor, y que consecuentemente la *vida feliz* será la que se considere como la *más placentera*⁴⁸. La concreción del placer y del dolor son el punto de partida para que la razón, teniendo por referencia estos parámetros, establezca un “contenido significativo” en torno a la “vaciedad” del “bien” (como fin de la acción), que finalmente se podrá entender como un cierto juicio, “verdadero” o “falso” si se trata de “opinión o entendimiento”, o “bueno” o “malo” en orden a la realización de la acción. Mismo que a su vez es el parámetro para poder discernir sobre cuál es la vida feliz.

El que la vida feliz como virtuosa y autárquica se consolide frente a *otras felicidades* se afirma en tanto que *en verdad* la primera *dura* más que las otras. Las *otras felicidades*, que de un modo general, podemos ubicar como la vida centrada en los placeres sensuales y la vida que busca el honor, en realidad encuentran lo placentero en cosas que por un lado son efímeras, y que por otra, al no depender de ellos, los mantiene en una cierta condición *dependiente* en relación con quien o con lo que provoca dichos placeres; la *ansiedad* es por tanto la consecuencia de tales perspectivas de vida, mismas que son contrarias a la *eudaimonía*. Por su parte la vida *virtuosa o autárquica*, aunque también admite tanto los placeres sensuales y el honor como ciertos bienes, no depende de éstos para tener un *buen demonio*, sino que establece su prioridad en vivir conforme con la virtud, y por tanto ser *buenos* y consecuentemente *prudentes*, es

⁴⁸ El placer es para Aristóteles el gozo que se tiene al alcanzar la actividad (es decir la plena posesión del fin que se perseguía): “El placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna” (EN, 10, 4, 1174 b 30-33). En la medida en que el fin que se busca es más perfecto el placer es mejor y dura más: “La mejor actividad de cada facultad es la que está mejor dispuesta hacia el objeto más excelente que le corresponde y esta actividad será la más perfecta y la más agradable” (EN, 10, 4, 1174 b 16-25).



el fundamento de la felicidad, aunque ésta deba de completarse con otra clase de bienes⁴⁹.

Siendo la vida del *hombre bueno* la capaz de alcanzar la *verdadera felicidad* –en sus términos propios, es decir, de temporalidad–, decimos que es el prudente el que es el *hombre feliz*. La *phrónēsis* como el juicio de la recta razón en orden al logro de la acción, es verdadero en cuanto elige el mejor bien en términos de temporalidad y de durabilidad. En este sentido, todas las virtudes del carácter, son mediadas por la prudencia en cuanto por este hábito el hombre es capaz de la *acción buena*, y por tanto de determinarse como un *hombre ético*. La excelencia, el *areté*, es así la verdad del bien en la acción en su ejercicio y *modo de ser*.

La *phrónēsis* que es, como hemos mencionado, la virtud propia del hombre bueno se reconoce como una actividad presente concomitante con la *acción buena*. Aquí por tanto debemos admitir que en cuanto *racionalidad mediática sobre el objeto de deseo*, la prudencia comienza su labor en la deliberación y en la elección: "Si el deliberar es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme con lo conveniente, con relación a un fin cuya prudencia es verdadero juicio"(EN, 1142 b 34-35). El *juicio verdadero* es una parte de la prudencia, en cuanto es una cierta *normatividad* (deber) que brinda para *el prudente*, quien en última instancia actúa en concordancia con dicho mandato (Cf., 6, 10, 1143 a 1-10). Por lo tanto la *phrónēsis* no se puede restringir a una tarea mediática en cuanto es en el *ejercicio de la acción buena* donde se realiza propia y estrictamente la *prudencia*: "Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular"(EN, 1141 b 14-16).

Concluyendo entendemos que "el prudente" es aquel que es bueno. La prudencia moral se refiere propiamente al hábito que surge y que se expresa en *la acción buena*. El prudente es así el que tiene una capacidad de juicio con respecto de lo que es *el bien*, que únicamente es "verdadera" en cuanto se realiza en la acción. La capacidad de juicio por lo tanto no es la prudencia en su sentido propio, aunque su acierto este implícitamente contenido en la acción buena, sí entendemos a ésta como el principio del hábito. La *phrónēsis* es una virtud que es tanto intelectual, como práctica, y que no sólo se refiere al papel mediático de la acción (lo que entendemos como la elección de los medios) porque su ejercicio es claramente un fin, en cuanto, como hemos mencionado, *la acción es un fin*. Entendemos aquí a *télos* en su connotación de *posesión de perfección*, y en este sentido como el surgimiento de un *modo de ser*, que en el caso del

⁴⁹ Cf. EN, I, 7-10. "Es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores como dijimos; pues es imposible, o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o del poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha" (EN, I, 8, 1099 b 1-5)

hombre, de acuerdo con la perspectiva de la acción, se refiere a la capacidad de juicio en lo referente al objeto de la acción moral -que es contingente-, logrando discernir a través de ciertos parámetros universales -elegidos como preferibles-, sobre las circunstancias, logrando una *acción buena* que afirma el carácter de *prudente en un hombre*⁵⁰.

(2) La prudencia política. Ésta se refiere también al ejercicio de la prudencia, es decir saber lo que es bueno y malo para el hombre, y ser capaz de lograr dicho juicio en la acción, pero en relación con *los otros*. Esta virtud es la excelencia del *buen político*, que estriba no sólo en conformar para sí un *buen carácter*, sino que también procura la conformación del *buen carácter* de los hombres que conforman la *pólis*, como afirma Aristóteles: "Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que esa es una cualidad propia de los administradores y de los políticos"(EN, 1140 b 9-10). La prudencia política - *politikē phrōnēsis*- (πολιτική φρόνησις) parece implicar la prudencia moral, pero también la trasciende, en tanto se refiere a los *otros*. Al decir que Pericles es el *político prudente* entendemos, tanto que es un *buen hombre*, como que *sabe y ejerce* su "poder", para "hacer" buenos a los otros hombres.

La *politikē phrōnēsis* asume los elementos de la prudencia moral pero los supera porque el conocimiento sobre *lo que es bueno y malo* con respecto de los hombres en tanto estos viven y conforman la *pólis*, se enfrenta con otras circunstancias que parecen no ser específicas de la prudencia moral, y que por lo tanto implican que *el político* debe establecer juicios prudenciales desde otros parámetros. La prudencia política como *conocedora de lo universal* se encuentra obligada a considerar, tanto cuáles son las expectativas deseables de la mayoría del pueblo al que gobierna, como qué expectativas debe fomentar en el pueblo a partir de su gobierno; quizá sea por esto último que se observa con mayor claridad que las connotaciones culturales son fundamentales en el ejercicio de la prudencia política, ya que la población opera en relación con su gobernante y viceversa, desde lo que se ha establecido como *bueno, conveniente o deseable* a partir de un diálogo construido en términos temporales-históricos. El juicio imperativo de la prudencia política implica una capacidad de gobierno sobre sí mismo y sobre los gobernados, que se distingue a grandes rasgos de la prudencia moral, sin embargo el propósito de ambos tipos de prudencia es análogo, pues

⁵⁰ Es la concreción de la prudencia, es decir, que únicamente existe el hombre "prudente" lo que también impide la *epistēmē* como el saber propio de la acción moral, en cuanto dada su singularidad es imposible estudiarla desde parámetros necesarios. Ahora bien, sí se puede entender la necesidad con respecto a la acción, pero es una necesidad propia de ésta en cuanto es temporal, en cuanto las acciones *pasadas* no existe posibilidad de diversidad. Se puede aún objetar a esto que, aunque las acciones en el pasado son inmutables, el juicio sobre las mismas, sí puede cambiar, cuestión lógica si consideramos la posibilidad del juicio en torno tanto al presente como respecto al futuro.

así como la prudencia moral tiene por fin la bondad y la autarquía del hombre, la prudencia política tiene por fin conducir el carácter de los gobernados a *ser buenos* y a consumir la suficiencia de la ciudad⁵¹.

Consecuentemente con esto la prudencia política se distingue de la prudencia moral en el *poder* que tiene sobre los *otros* (aunque también, es importante decirlo, a partir de *los mismos*), y en tanto éste se muestra en un orden manifiesto en la concreción de la ciudad que es hasta cierto punto *poiética*. Aristóteles afirma que:

La política y la prudencia tienen el mismo modo de ser, pero su esencia no es la misma. De la prudencia relativa a la ciudad, una, por así decirlo arquitectónica es legislativa; mientras que la otra, que está en relación con lo particular tiene el nombre de «prudencia política». Esta es práctica y deliberativa. En efecto, el decreto es lo práctico en extremo (EN, 1141 b 24-27).

De esto se sigue que la capacidad de la prudencia política es mayor que la de la prudencia moral, en tanto se revela en dos órdenes que se distinguen y se acompañan simultáneamente, por un lado la prudencia política se manifiesta como *legisladora*, y por otro como *directamente práctica*.

El político prudente, o el *buen político*, como legislador tiene por tarea propia generar leyes en su pleno sentido positivo que conduzcan a la población hacia el bien. Aquí es importante señalar que en este caso la prudencia consiste no en dar *las mejores leyes posibles en sí mismas*, sino en crear *leyes que sean las mejores pero que sean fáciles o plausiblemente posibles de poner en la práctica*, es decir, en la vida cotidiana de los gobernados⁵². Aunque esta actividad es *poiética* porque “genera” algo fuera que tiene nueva existencia, también es *práctica*, pues su finalidad es poder ser *llevada a ejercicio*. La característica de la ley, en este sentido, es el mismo que el de la prudencia, y debe considerar parámetros universales de juicio, pero con el propósito de juzgar y acertar en *lo concreto*; de ahí que la ley en sí misma sea ciertamente inútil, porque aún en el caso de ser “verdaderamente buena”, depende de quien la

⁵¹ Considérese desde esta afirmación la connotación de “cultura” implícita, ya que el deseo del griego de lograrse como autárquico en la *pólis*, es una característica no sólo propia, sino inclusive indeseable dentro de ciertas culturas, como se puede observar en los grandes imperios teocráticos como la China antigua

⁵² “...es evidente, por tanto, que a la misma ciencia corresponda considerar cuál es la mejor constitución política y qué carácter debe tener de acuerdo con nuestro ideal si ningún factor lo impide, como también cuál es la que mejor puede adaptarse a tal pueblo. (Para muchos, en efecto, será quizás imposible alcanzar la mejor constitución, de suerte que el legislador y el verdadero político no debe ignorar ni cuál es la mejor en absoluto, ni la mejor dentro de las circunstancias)...” (P., IV, 1, 1288 b 23-28). Aquí se puede observar que inclusive la determinación de “leyes” es claramente universal pues se realiza desde parámetros universales “deseables” bajo el criterio de lo mejor (la excelencia), pero teniendo en cuenta las características concretas y extremas del pueblo al que se gobierna.

utiliza para poder ser principio del juicio y alcanzar o no su propósito. La mayor insuficiencia de la ley es, por lo tanto, *ser buena* pero inútil para juzgar, sea la responsable la ley en sí misma o el juez (de igual modo nada peor que tener un buen juicio sobre lo que es bueno o malo para el hombre, pero no poder llevarlo a cabo por ser incontinente). Teniendo en cuenta esto, comprendemos que la prudencia política manifiesta en la legislación se ha de acompañar de la prudencia política “práctica”.

La prudencia política práctica es la que se encarga de llevar a cabo el poder que le compete a quien gobierna. Por lo tanto se refiere a toda decisión y ejercicio que se relacione con el *bien* y el *mal* del pueblo. Aquí entran tanto las capacidades de gobierno que estén anticipadas por medio de la ley, como otras habilidades que han de ser consideradas como “nuevas” y que han de aparecer en la confrontación de circunstancias no contempladas con anticipación. El *buen* político ha de ser capaz, mediante el ejercicio de *su prudencia* de hacer participe a cada hombre que conforma la ciudad, de cierto bien común generado colectivamente (mismo que a su vez lo aparta de cierto “mal común”). Tópicos como la economía, la defensa, la educación, la retórica, entre otros, dependen de las decisiones de *los políticos*; esto último implica que el *poder* de estos tiene lugar en la misma medida en que se genere el “*bien común*”.

El “bien común” al igual que el *bien* de la acción moral, se encuentra en términos de “vaciedad”, por tanto su “contenido” ha de ser propuesto partiendo del *poder* de los muchos en *acuerdo*. Aquí parece surgir el verdadero problema de la *prudencia política*, pues el *acuerdo* entre los muchos es lo que debe procurar el buen político en primer lugar, para dar legitimidad a su poder y, consecuentemente, adquirir *verdadera capacidad prudencial*. Por esta causa el estagirita decía desde el inicio de la *Ética nicomaquea*:

El verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes. Como ejemplo de éstos tenemos a los legisladores de Creta y de Lacedemonia y los otros semejantes que puedan haber existido. Y si esta investigación [la de la *Ética*] pertenece a la política, es evidente que nuestro examen estará de acuerdo con nuestra intención original. Claramente es la virtud humana, que debemos investigar, ya que también buscamos el bien humano y la felicidad humana. Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma. Y si esto es así, es evidente que el político debe conocer, en cierto modo, los atributos del alma, como el doctor que cura los ojos debe conocer también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina. Ahora bien, los médicos distinguidos se afanan por conocer muchas cosas acerca del cuerpo, así también el político ha de considerar el alma, pero la ha de considerar con vistas a

esta cosas y en la medida pertinente a las que buscamos
(EN, 1, 13, 1102 a 8-25)

El conocimiento del alma para el *buen* desempeño de la actividad política, depende de ser un *buen gobernante* que a su vez surja y se procure desde el *buen pueblo*. La complejidad que implica la prudencia política, misma que a su vez se relaciona con la prudencia moral de los sujetos que conforman una pólis, empieza a verse en su concreción. Si bien, debido a que no es éste el propósito en este momento, me es imposible reparar en toda la complejidad implícita en la prudencia política, me interesa destacar brevemente al menos tres puntos importantes en relación con los “marcos” que requiere el logro de la *prudencia política*, a saber, (a) el vínculo político a partir de ciertos parámetros de excelencia, (b) la legitimidad del poder político fundamentado en el favor o amistad del pueblo, (c) la efectividad del gobierno para que las mayorías sean partícipes del “bien común”.

El vínculo político (a) es la unión que surge entre los hombre en tanto ellos son “animales políticos”. De acuerdo con Aristóteles el núcleo de lo político es el *lógos* en su función intersubjetiva, pues mediante el lenguaje discursivo los hombres fundan una *pólis* si están de acuerdo en qué consideran como “bueno”, “malo”, “justo” o “injusto” (Cf., P. 1, 1, 1253 a 1-39). Son los hombres en comunidad los que generan un orden de acuerdo con lo que determinan dialógicamente como *areté*. A su vez, esta excelencia se convierte en un parámetro deseable del bien, que funciona como el “criterio racional” a partir del cual se ha de entender la universalidad propia de la prudencia política⁵³.

La legitimidad del poder político (b) se refiere a la capacidad de ejercicio que la comunidad que tiene un vínculo político otorga al gobernante. La prudencia política para lograrse no consiste únicamente en tener un buen juicio en conformidad o no con el *vínculo político*, sino en que se tenga el poder de que dicho juicio repercuta de modo directo y activo en nuevos órdenes o decisiones. La legitimidad del poder político constituye su efectiva capacidad,

⁵³ Desde luego se podría objetar que tendríamos que afirmar que el “parámetro de la excelencia” debe de ser compatible con los intereses de la “mayoría”, por lo cual algunos opinarían que una afirmación de este tipo se debería de restringir al modo “democrático” de gobierno. Sin embargo he de argumentar, que cualquier tipo de gobierno debe de contar con el apoyo de las mayorías, a las que comúnmente se les denomina como “pueblo”. En este sentido, inclusive la monarquía estaría sujeta al “favor” del pueblo; además, en última instancia, esta legitimidad es la diferencia entre el gobierno monárquico y el tiránico. Así el tiránico se considera como el peor de los gobiernos porque no encuentra legitimidad en el pueblo, por lo cual su poder se reduzca a mera “fuerza o coacción”, haciendo que el pueblo “obedezca” mediante amenazas.

porque la consumación del “verdadero juicio prudente” requiere la unidad y el trabajo de la comunidad⁵⁴.

Finalmente, la efectividad del gobierno (c) como logro de la prudencia política se ha de desprender tanto del vínculo político, como de la legitimidad del poder, pero implica la realización del bien público, o lo que es lo mismo, del bien común en su concreción. Así Pericles es considerado como el paradigma del político prudente porque lleva a los atenienses a su esplendor, en tanto procura para ellos y para la ciudad misma la excelencia.

La *politikē phrōnēsis* es la virtud del *buen político*, ya que éste es el que causa mayor bien, y en cierto modo felicidad, para todos los hombres, de ahí que la práctica de la política sea considerada como la acción más importante en lo referente a lo humano en el ámbito de la práctica, es decir, en tanto la *inteligencia deseante* puede generar modo de ser virtuoso políticamente hablando⁵⁵. Como indica Aristóteles: “El fin de la política es el mejor bien, y la

⁵⁴ La unidad entre el “vínculo político” y la “legitimidad del poder” se da, específicamente, mediante el convencimiento del gobernante con respecto de los gobernados, y de la confianza de los gobernados con respecto del gobernante. Surgiendo el vínculo político mediante el lenguaje, es indispensable considerar al discurso político como fundamental, tanto en su arte perfecta como oratoria, así como en su defectiva, esto es, como demagogia. En ambos casos quien convence “mueve” al hombre, y puesto, que como se ha señalado, los principios del movimiento en el hombre son la inteligencia y el deseo, se ha de apelar a estos dos principios, junto con las pasiones, para lograr un discurso convincente. Muestra de esto son los famosos discursos de Pericles, donde el gobernante es capaz de convencer al pueblo, aunque no de dejarse llevar por él (Cf. Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 2000, p. 364-369). Otro hecho que habla de la importancia del discurso en cuanto éste “convence” a la comunidad política, es cuando Aristóteles señala cómo en los gobiernos corrompidos es el demagogo quien alcanza el poder con el favor del pueblo (Cf. P, V, 4, 1304 b 20-1305 a 35). Por otra parte las consideraciones que realiza el estagirita sobre lo que genera “movimiento” en el ser humano, desde el *Tratado del alma* hasta *La retórica*, implica siempre la consideración de las partes del alma, a saber, la racional y la arracional, que tienen una implicación ética indiscutible dentro de una acción, que precisamente por esto es política. Hay que tener en cuenta que el propósito de Aristóteles al hablar de la fortaleza del discurso es mostrar, primero cómo se mueve el hombre por razones que provocan pasión o viceversa (en tanto se considera al hombre como deseo inteligente), y segundo hacer ver que es precisamente esto lo que debe llevar al discurso a ser convincente por que es “verdadero”, en los propios términos en que se permite predicar “verdad” sobre lo deliberable (Cf. R, I, 1, 1355 a 1 –1355 b 24).

⁵⁵ No obstante la importancia de la prudencia política es también necesario poner *al político* como cierto personaje permanentemente en *conflicto*. El juicio sobre este último parece no ser siempre bueno debido a que en lo propio de la vida política es la búsqueda del honor, con lo cual los políticos no serían propiamente los más felices, en cuanto dependen, en gran medida, de la opinión del pueblo. Por otro lado Aristóteles ya pertenece a una generación donde la decadencia política es evidente, pero al mismo tiempo se considera como el único valiente de un pueblo. Como él mismo expresa: “...A los políticos se les llama intriganes por eso dice Eurípides –*Versos de Filoctetes*– :

*¿Cómo iba yo a ser prudente, ya que fácilmente habría podido,
contando como un entre la masa del ejército,*

política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de cierta cualidad, estos es, buenos y capaces de acciones nobles” (EN, 1, 9, 1099 b 30-33)⁵⁶.

La buena comprensión o el buen juicio -εὐσυνεσις- (3) se define como la actividad conveniente a juzgar bien lo que es *bueno o malo* para el hombre, sin que conlleve la realización de la acción, de ahí que no sea propiamente quehacer prudencial. La prudencia moral, como se ha expuesto, únicamente es tal si la acción del hombre se realiza y alcanza a conformar un *carácter bueno* en el hombre. La *eusynesia* aunque implica la capacidad de la inteligencia como deseante de dirigirse al bien de la acción como “verdadero” (esto es mediante la deliberación que conlleva en la elección la exclusión de una posibilidad de realización que se juzga como “falsa”), únicamente se considera como una habilidad de la inteligencia en lo referente a la acción que no es propiamente *virtud moral*:

La comprensión y la penetración o perfecta comprensión, por las cuales llamamos a ciertos hombres, comprensivos y penetrantes. No son estas cualidades lo mismo que la

tener igual participación?

Porque los que destacan actúan más que los otros

Pues los prudentes buscan lo que es bueno para ellos y creen que es esto lo que debe hacerse. De esta opinión procede la creencia de que sólo estos son prudentes, aunque, quizá, no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica y sin régimen político” (EN, VI, 8, 1142 a 1-10)

⁵⁶ Esta es quizá la verdadera diferencia entre la perspectiva aristotélica y la maquiavélica en relación con el buen político. Ambos autores consideran de importancia capital tener en cuenta la historia para poder tanto juzgar, como para actuar en lo competente a lo político. Además tampoco podríamos considerar en Aristóteles una exaltación “pura e ingenua”, ni con respecto a las tareas del gobernante (que en algunos casos sería tener la astucia suficiente, inclusive utilizando el engaño si es necesario, para vencer al adversario, por ejemplo, en el caso de una guerra), ni en relación con las pasiones como lo que más mueve al hombre a la acción. En este sentido encontramos dos grandes diferencias: La primera, que es metodológica, en cuanto Aristóteles para su *conocimiento político* indaga desde diversas perspectivas, mientras Maquiavelo se centra en la tradición y situación específicamente italianas. La segunda es que Maquiavelo, ante la necesidad de los “tiempos”, indica que hay que partir “ya” de que los hombre son malos, y comenzar a “politizar ordenadamente un *Estado Italiano*”, mientras que Aristóteles siempre insistirá en que la tarea del político es ayudar a *hacerlos* buenos. La perspectiva aristotélica sostiene así continuamente la búsqueda de la virtud como la verdadera tarea del gobernante (y por lo tanto el poder es un medio indispensable –Cf. P, III, IV–), en cambio, para Maquiavelo la excelencia pública (tanto en la apariencia del gobernante como en la consideración de las expectativas populares) es un medio para la adquisición y conservación del poder que brindaría (puesto que su pensamiento es hipotético) la unidad del estado, y los derechos y privilegios derivados de esto –Cf., Maquiavelo, *El príncipe*, consultar por ejemplo los capítulos del XIV-XXIV. *Los discursos de Tito Livio*, L. I, c. 27, 32, 42, L. III, 1, 8, 27, 29). Consecuentemente con esto para Aristóteles la virtud por excelencia del *buen político* sería la prudencia política, mientras que en Maquiavelo, más que una radical separación entre el poder y la virtud, se sometería la segunda al primero, en lo que yo denominaría como *técnica prudencial*.

ciencia en general ni lo mismo que la opinión, porque si así fuese, todos serían comprensivos. Ni tampoco alguna de las ciencias en particular [...] La comprensión, en efecto, no se refiere a las cosas eternas e inmóviles, ni a todas las sujetas a generación indistintamente, sino a aquellas sobre las que el sujeto puede deliberar. Se ocupa, pues, de los mismos objetos que la prudencia; pero con todo, no son lo mismo comprensión y prudencia. La prudencia es imperativa, pues su juicio consiste en determinar lo que debe o no hacerse, mientras que la comprensión se limita a apreciar (EN, VI, 10, 1143 a 6-10)

La buena comprensión al ser únicamente *apreciativa* es como un cierto saber sobre lo práctico, pero que tiene por fin juzgar sobre esto, no propiamente actuar. Podríamos decir que el buen juicio sobre las acciones humanas, la *eusynesia*, es la que permite afirmar que, primero, la *bondad* de la acción no es propiamente conocimiento y que, segundo, en algunos casos aunque un hombre sea capaz de elaborar un *buen juicio*, éste no logra la ejecución del bien. El que existan hombres que puedan discernir bien sobre el *mejor bien* en la acción, pero que no la realicen, permite establecer que no basta con la *buena formación* de la inteligencia para que el hombre sea bueno⁵⁷. De ahí que inclusive el incontinente pueda tener un *buen juicio* acerca de *lo bueno* en relación con la acción humana y que, no obstante, no realice la acción buena (Cf. EN, VII, 2-3, 1145 b 25-1147 b 15). De acuerdo con Aristóteles existen los incontinentes con recto juicio, y en ello muestra su contrariedad con la opinión del denominado “intelectualismo” sostenido por Sócrates (Platón, *Protágoras*, 352 b-c). El incontinente se entiende como el que no alcanza la virtud en cuanto se deja llevar por los placeres concupiscibles, a pesar de que “sepa” que no son los mejores:

Aún cuando el entendimiento manda y la razón persuade huir o pretender algo, no siempre es movido el sujeto, sino que obra conforme a la concupiscencia, p. e. el incontinente. Y en general vemos que el que posee la ciencia médica no siempre sana, porque alguna otra cosa se requiere para obrar conforme a la ciencia; la sola ciencia no basta [...] los continentes, aunque sientan cierto apetito y concupiscencia, no hacen aquello que apetecen, sino que obedecen a la razón” (DA, III, 9, 433 a 1-8).

En el incontinente, aunque se puede apreciar que conoce lo verdadero intelectualmente, no puede existir la prudencia, porque en última instancia no es capaz de obrar bajo lo que el intelecto alcanza a ver como “el mejor bien”. Para

⁵⁷ Aún si aceptáramos que como la inteligencia es una facultad que le compete al hombre por naturaleza, y concediéramos que por *naturaleza tendemos al “bien verdadero”*, la realización del mal como acción de un hombre que tiene *buen juicio* mostraría que por *naturaleza* no se puede explicar el carácter del hombre.

Aristóteles, aquí el juicio no falla en cuanto la consideración de *qué es lo mejor para el hombre*, sino en cuanto dicho juicio no alcanza a ser auténticamente imperativo en relación con la acción del hombre incontinente, dado que éste es incapaz de controlar su pasión: “el incontinente sabe que obra mal movido por la pasión” (EN, VII, 1, 1145 b 13). La afirmación de Aristóteles tiene por propósito, sobre todo, negar la perspectiva del intelectualismo socrático, ya que de acuerdo con él, el incontinente no obra mal porque no *sepa* (lo cual considera ser la conclusión de un argumento sofista, el cual es tal, en cuanto parte de la afirmación de lo que “sabe” el intelecto, se sigue inmediatamente su ejercicio – Cf. EE, VII, 1-2, 1145 b.). Aún si aceptáramos que como la inteligencia es una facultad que le compete al hombre por naturaleza, y concediéramos que por *naturaleza tendemos al “bien verdadero”*, la realización del mal como acción de un hombre que tiene *buen juicio* mostraría que por *naturaleza* no se puede explicar el carácter del hombre. Teniendo en cuenta esto es lógico considerar que un incontinente es perfectamente capaz de tener “buen juicio”, ya que en el caso de una acción *de otro*, en el cual su pasión o concupiscencia no estén involucrados, es posible y probable que pueda tener *buen juicio* y ser capaz de *buen consejo*.

El buen juicio o la buena comprensión es *perfección* de la inteligencia deseante, pero no como la perfección del hombre mismo, ya que el *buen juicio* únicamente aprecia, mientras que la prudencia sólo es, propiamente, en el que realiza la acción buena. Consecuentemente el prudente y el que tiene “buen juicio” son aptos para realizar la comprensión de lo extremo o particular en relación con ciertos parámetros universales, de ahí que afirmemos de los dos la capacidad del buen juicio aunque distingamos al prudente por la “realización” de la acción buena.

El juzgar bien sobre la acción humana, por tanto, no es actividad exclusiva del prudente y en realidad consiste en cierta capacidad, también adquirida, por la cual afirmamos que los hombres son hábiles o astutos (Cf. EN, VI, 12, 1144 a 20-30). El buen juicio se podría considerar como una capacidad de juicio que no implica la acción, y en este sentido los *conocimientos prudenciales* los ubicamos como cierta capacidad de juicio, que en cuanto tal, no aseguran la acción buena. De este modo, aunque Aristóteles indica que el propósito de la *Ética* es ser buenos y que el fin de la *Política* es la acción (Cf. EN, I, 3, 1095 a 1-10), el desarrollo de *La Ética* y de *La Política*, como ramas de la filosofía, se debe entender como un *buen juicio* en términos de *generalidad*, o bien, de cierta *universalidad*⁵⁸ en relación con *lo bueno*, *lo malo*, *lo conveniente* y *lo inconveniente* de o para la acción humana⁵⁹. Tanto la *Ética*, como la

⁵⁸ De ahí que no sea mera *eusynesia*

⁵⁹ De ahí que la finalidad y efectividad de estos conocimientos dependan sobretodo del “sujeto” que los conoce. Ni el conocimiento adecuado sobre el *verdadero bien* para el hombre, ya sea éste con referencia al carácter de un hombre o al modo de vida de una comunidad, es capaz de garantizar la acción buena que conduce a los hombres a la felicidad.

Política, buscan la verdad última de la acción humana, y en cuanto tal, su método debe implicar la temporalidad y la contingencia de la acción, por lo tanto sus premisas como sus conclusiones únicamente serán “plausibles” -esto en oposición con la necesidad. El que se pueda desarrollar verdadero juicio sobre lo que es de diversa manera, y que éste únicamente se limite a *apreciar*, expresa que *phýsis* no es el principio del buen juicio, sino que este último también parte de la experiencia y que es un conocimiento adquirido, de ahí que únicamente algunos sean capaces de desarrollarlos.

La *Ética* (4) es un cierto saber prudencial, porque también se refiere a lo que es bueno y malo para el hombre, pero no únicamente en relación con las circunstancias, como sería propio del prudente, sino para el hombre en cuanto hombre. La *Ética* como un conocimiento sobre la *acción humana* no puede dejar de considerar que son las acciones en relación con sus circunstancias específicas las que en última instancia determinan el carácter de un hombre; pero a su vez admite que, en relación con los caracteres logrados, se puede dilucidar un cierto tipo de conocimiento con pretensión de universalidad bajo el cual procedemos a conformar una rama del conocimiento sobre la acción humana, es decir, la *Ética* tiene sentido si es posible llegar a ciertas consideraciones generales y hasta universales⁶⁰, aunque no por ello se consideren como necesarias en sentido absoluto.

La *Ética* es prudencial porque tiene por tema principal *el bien* en relación con la acción. Consecuentemente en la dilucidación sobre *la Ética* se parte de la “vaciedad” del bien, pero con la finalidad de poder decir en qué consiste el bien y, consecuentemente, qué es lo que nos aparta de éste. La cuestión del *bien* en relación con el hombre se plantea en términos filosóficos, pues requiere considerar cuál es el origen, la justificación y la finalidad de una normatividad, es decir, de una *Ética* en relación con la acción humana. La tarea filosófica ética aristotélica parte más bien de esta última, que de la ciencia metafísica del hombre como *ser animado en el cosmos*. Como se ha mencionado, las consideraciones sobre el hombre expuestas en el *Tratado del Alma* no abordan con precisión la cuestión del bien porque el ser humano no está condicionado a éste desde su naturaleza en términos de necesidad, si así fuera concluiríamos que el conocimiento de lo ético no sería un *saber prudente*, es decir, que puede ser de diversos modos, sino *científico*. No se quiere indicar con esto que la cuestión

El núcleo de esto es la “conformación” del carácter en el ámbito educativo que debe considerar a la experiencia (Cf. EN, I, 3, 1095 a 1-12), a la mimesis y a la continuidad como el núcleo que complementa la formación de la inteligencia. Ya que con respecto de la acción se ha de considerar al hombre como *inteligencia deseante* la “educación”, como se verá más adelante, debe atender tanto al *intelecto* como al *deseo*, de ahí que Aristóteles considere que es imprescindible ser educados a apreciar el “verdadero placer” mediante la ejercitación directa, como lo pensaba Platón (Cf. EN, II, 3, 1104 b 10-15, Platón, *Las leyes*, II 653 a).

⁶⁰Es decir, el asignar un lugar a la *Ética* implica que es posible encontrar una cierta *normatividad* como verdadera.

del bien es enteramente relativa, sino afirmamos que, retomando la exposición que se ha establecido de la doctrina aristotélica, la deliberación y la elección en torno al “bien” surge desde los parámetros del placer y del dolor⁶¹, a partir de lo cual se consolidan las *costumbres* o los *hábitos deseables* (ciertamente desde un modo convencional y cultural). El que *êthos*, como *aretê*, se encuentre con claridad dentro de los parámetros de la acción del hombre como *animal político*, no conlleva indiscriminación del bien, sino por el contrario muestra que el *bien* debe ser determinado a partir de la comunidad hacia el “individuo” y viceversa, pues se establece desde parámetros propiamente dialógicos, que son electivos y racionales, y no desde un determinismo teleológico instintivos, cosmológicos o “meramente naturales”⁶². El diálogo, como vínculo político entre los seres humanos, es lo que muestra que los argumentos racionales pueden o no ser convincentes y que en este mismo sentido pueden o no “mover” al ser humano como *inteligencia deseante*. La *motivación* que tiene un individuo es parte indispensable para comprender la importancia de la deliberación y la elección del ser humano concreto; la *Ética* como saber del *êthos* desde el *aretê* señala, o es, un cierto límite discursivo bajo o junto con el cual el hombre efectúa su acción moral.

La *Ética* es, consecuentemente, un saber propiamente práctico, porque la “universalidad” que conlleva como saber, únicamente tiene sentido en la concreción de la *acción buena*, que es propiamente fin, como dice Aristóteles “Nuestra labor actual, a diferencia de las otras, no tiene por fin la especulación. No emprendemos esta pesquisa para saber qué sea la virtud –lo cual no tendría ninguna utilidad- sino *para llegar a ser virtuosos*” (EN, 2, 2, 1103 b 26-29. Las

⁶¹ Tenemos que recordar que las cuestiones del placer y del dolor, así como las pasiones que suscitan tales experiencias, han de ser consideradas en relación con la complejidad propia de la acción moral, y no únicamente con el placer o el dolor inmediato y físico; recordemos que en los tipos de felicidad se encuentra como “verdadera” a aquella que produce mayor placer en términos de durar más en el tiempo, de ahí que la jerarquización de los placeres tenga en su nivel más elemental a los placeres sensuales ya que aunque inmediatos, igualmente fugaces. Como hemos considerado anteriormente por *placentero* entendemos el estado donde el hombre se encuentra bien consigo mismo (autarquía), y por *doloroso*, cualquier estado donde el hombre no sea capaz de alcanzar la suficiencia y se encuentre en situación continua de “ansiedad”. Consecuentemente en algunos casos apartarse de lo inmediatamente placentero en términos sensuales, puede redituarse, con el tiempo, en otro placer, que bajo la concepción de “autodominio” es casi sinónimo de *eudaimonía*: “Acerca del placer, hemos hablado también de su naturaleza y en qué sentido es bueno; y se ha dicho que lo agradable, y en sentido general, es bello, y que el bien, en sentido general, es agradable. Pero el placer sólo tiene lugar en la acción; por esto, el hombre verdaderamente feliz vivirá también muy agradablemente, y los hombres no en vano exigen esto” (EE, VIII, 3, 1249 a 18-23).

⁶² Recordemos que Aristóteles es claro en este punto: “resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza existe por costumbre” (EN, 2, 1, 1103 a 20-23).

cursivas negrillas son mías) Así *la Ética* puede delimitar quién es el prudente, pero su conocimiento no *hace* prudente a quien no lo es; de ahí que el conocimiento ético se establezca a partir de los caracteres que *ya* consideramos como buenos y no pueda ser de modo alguno, aristotélicamente hablando, una cierta ciencia anterior a la acción humana.

De acuerdo con todo lo anterior entendemos que *la Ética* es una *disciplina política* (EN, 1, 2, 1094 b 10), y que el hecho de que su raíz etimológica sea *la costumbre* se relaciona directamente con un *modo de vida* que tiene que ver más con la comunidad que con el individuo. El ejercicio de las costumbres como conformador de carácter es el origen de la *Ética* como cierto conocimiento universal sobre lo que es bueno y/o malo para el hombre. El desarrollo de dicho conocimiento considera los elementos propios de la acción que implica la reflexión sobre el *buen* carácter: inteligencia deseante, deliberación, elección y conformación de carácter.

El problema central de *la Ética* parte de la noción de *bien*, porque aunque deseamos el bien, podemos desear cualquier cosa, de ahí que sobre *lo deseado* el hombre delibere, elija y actúe determinando un carácter concreto. Es decir, es el *bien* el principio de la acción de la inteligencia deseante, y es el *carácter bueno* lo que permite pensar el *bien* en términos específicamente *humanos*, en contraposición a la cuestión del *Bien* como principio metafísico. La cuestión del *bien* entonces es dirigida desde la simple acción hacia la consideración del *areté* mediante la realidad del *éthos* manifiesto en el *êthos*. El orden lógico entre estos términos se establece en que *la acción*, en un orden concreto y comunitario, se va convirtiendo en una *costumbre* en la medida en que su práctica es considerada como *cierto* bien -tanto para quien la practica como para quien padece por ella-, desde lo cual surge un orden de *lo deseable* en términos no sólo de costumbre sino de ser una expectativa sobre *lo mejor* -la excelencia- en torno al carácter. La expectativa de *la excelencia* como origen de lo ético se funda en el carácter ilimitado del *bien* en relación con *el deseo*, y encuentra su expresión en términos prefilosóficos en la figura del héroe. Es precisamente este último la posibilidad de considerar que lo que hacemos los hombres en promedio no es lo realmente deseable, y al mismo tiempo es la garantía de que algunos hombres son dignos de alabanza en cuanto encarnan lo que precisamente consideramos como "verdaderamente deseable". Sin embargo, la figura del héroe es poco afortunada para la reflexión filosófica⁶³, en cuanto *la Ética*, propiamente

⁶³ La figura del héroe no es afortunada no sólo porque en cierto modo es predeterminada, sino porque responde a circunstancias históricas concretas donde el reconocimiento y el honor juegan un papel importante; no obstante su concreción tenga una clara función "reguladora" de conducta, y por lo tanto posea cierta relevancia pedagógica-práctica para *la Ética* y *la Política*, en cuanto el héroe es un *modelo* que muestra la posibilidad de "sacrificar sus intereses" por lo "verdaderamente valioso". Lo dudoso de la figura del "héroe" como "poseedor" de *areté*, aunque no es contemplado directamente por Aristóteles, se encuentra

hablando, intenta ir más allá de los meros modelos históricos, lo que a su vez conlleva, tanto la renuncia de comprender al carácter como una suerte de predeterminación, como la exigencia de enunciar preguntas últimas en torno a la acción humana tales como ¿Qué es lo que queremos en verdad cuando actuamos? ¿Qué es lo realmente elogiable? ¿Cómo surge y se conforma el carácter? ¿Qué hombres, es decir, qué caracteres logran la felicidad?

La *Ética*, propiamente hablando, surge de tales preguntas y, aunque trata de conocimientos sobre lo que puede ser de diversa manera y es imposible en términos científicos, propone una serie de nociones que “sirven”, más no garantizan, para la realización de la acción buena, aunque siempre “está pendiente” de su imposibilidad como concreción⁶⁴. Así la *Ética* como saber prudencial esclarece en términos de cierto conocimiento universal lo que es *bueno y malo* en relación con la acción humana, pero nunca en sentido último, así aunque puede indicar, por ejemplo, que casi todas las virtudes se encuentran en un cierto *justo medio* entre dos extremos⁶⁵ o que la auténtica felicidad es la vida que se corresponde con la virtud, es incapaz de fundarse como un saber que logre causal y necesariamente *la acción buena*. Consecuentemente la *Ética* es cierto conocimiento prudencial (que asume a su vez el estudio de la prudencia) en tanto estudia *lo que es lo bueno y lo malo para el hombre*, más no es prudencia:

“Si la prudencia tiene por objeto lo que es justo, noble y bueno para el hombre, y ésta es la actuación del hombre bueno, el conocer estas cosas no nos hará más capaces de practicarlas, si las virtudes son modos de ser, como tampoco nos sirve de nada conocer las cosas sanas o saludables que no producen la salud sino que son consecuencia de un modo de ser. En efecto, no somos más capaces de practicarlas por el hecho de poseer la ciencia médica o la gimnástica” (EN, VI, 12, 1043 b 23-28)

presente en la propuesta en la *República* de Platón de expulsar a los poetas antiguos como Homero.

⁶⁴ En relación con la concreción y logro de la virtud: “...Esto, sin duda, es difícil, y especialmente en los casos particulares, pues no es fácil especificar cómo, con quiénes, o por qué motivos o por cuanto tiempo debe uno irritarse...” (1109 b 12-25)

⁶⁵ “Estoy hablando de las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio (...) hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente la virtud” (EN, II, 6, 1106 16-24). No obstante en algunos casos no se admite el término medio, pues no lo tienen: “No toda acción ni toda pasión admiten el término medio, pues hay algunas cosas cuyo solo nombre implica la idea de perversidad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Pues todas estas cosas y otras semejantes se llaman así por ser malas en sí mismas, no por sus excesos y sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra. Y en relación con estas cosas no hay problema de su está bien o mal hacerlas, por ejemplo, cometer adulterio con la mujer debida y cuando es debido, sino que el realizarlas es, en absoluto erróneo...” (EN, II, 6, 1107 a 6-18).

Como veremos más adelante *La Ética* como saber prudencial-filosófico, sí tiene una finalidad última en el orden de la acción pero no en sí misma (ya que la acción moral es en sí misma un fin -Cf. EN, VI, 5, 1140 6-), sino como modelo educativo-público⁶⁶.

La Política (5) quizá sea el conocimiento prudencial más difícil de establecer por dos grades razones. Primero por la complejidad del objeto propio de estudio, que es la comunidad política. Segundo porque es el que menos generalizaciones o consideraciones universales puede alcanzar. El tratamiento filosófico de *lo político*, la *filosofía política*, se establece como tal a partir de preguntas específicas, tales como ¿Cuál es el origen de lo político? ¿En qué consiste el *ser* de lo político? ¿Existe un *télos* de *lo político* y cuál es? ¿Cómo se desarrolla *lo político*? ¿Cuál es la excelencia de *lo político*? Estas preguntas exigen que el método de *la Política* como *saber prudencial* sea el más complejo.

La complejidad de *La Política* de Aristóteles es ampliamente discutida por lo que respecta a su conformación. Sin embargo, los estudiosos coinciden en que es evidente que los diversos libros de *La Política* utilizan diferentes métodos, ante esta afirmación es conveniente observar tres cuestiones fundamentales: Primero que, como lo muestra la *Ética nicomaquea* en su inicio y final (Cf., EN, I, 1-13, X, 9), el estudio filosófico sobre el *êthos* es parte de *La Política*. Segundo que la consideración prudencial de lo político parte de la definición de lo que es *la pólis*, con la plena conciencia de que la reflexión filosófica sobre *lo político* tiene que ser histórica-cultural. Tercero que lo propio de cualquier *saber* no puede renunciar a las expectativas de cualquier estudio sobre las cosas humanas, a saber, *qué sería lo mejor para el hombre*, en los únicos términos en los que se puede plantear es decir, en decir, *hipotéticos*. Estas tres afirmaciones intentan explicar el porqué de la discusión entre el orden de los libros, pues aunque todos concuerdan en que los tres primeros libros son la “parte primera” de lo político (en tanto es evidente que para abordar lo político es necesario definirlo), la mayoría discute privilegiando, ya sea a la segunda razón, o a la tercera, expuesta el orden de los diversos libros. Algunos, como por ejemplo *Julián Marías*⁶⁷, consideran que el “orden legítimo” debe establecer la continuidad del libro III al VII y VIII, y poner a “modo de epílogo” los “libros

⁶⁶ La importancia de la *Ética* como un modelo ideal indispensable en la tarea educativa, concretamente en la Grecia antigua es abordada con acierto por Jaeger. (Cf. Jaeger, *Paideia*, FCE, 2000, p. 19-190)

⁶⁷ Cf. Aristóteles, *La política*, traducción de Julián Marías y María Araujo, CEPC, Madrid, 1997, p. XXXVIII-XLII. Julián Marías fundamenta su postura, primero, retomando la opinión de la traducción de *La política* de Newman (Oxford, 1887) y, segundo, tomando en cuenta algunas afirmaciones de Jaeger. Éste último en su libro *Aristóteles* expone como el proyecto político primigenio (estrechamente relacionado, de acuerdo con Jaeger, con) Platón del estagirita se ve repentinamente “complementado” con la recolección de las 158 constituciones (Cf. Jaeger, *Aristóteles*, traducción de José Gaos, FCE, México, 2000, p. 302-315)

casuísticos” (IV, V, VI); otros, como Barker⁶⁸, opinan que el orden es correcto, y que de las definiciones de lo político, se sigue a estudiar los *modelos histórico-culturales de lo político*, para finalmente exponer lo que considera el “ideal” de *lo político*. En mi opinión personal los primeros intentan defender el “ideal de lo político” como la cuestión filosófica central pero deseando encontrar una perspectiva nítida en Aristóteles (es decir, en mi opinión, buscan que el orden de los libros de *La política* les permita afirmar una validez universal-necesaria de la *Ética*) tal y como lo hace Platón; mientras los segundos encuentran como coherente el orden final de la *Política*. Considero que los segundos aciertan en sus juicios, pues aunque podemos admitir la discontinuidad histórica y metódica entre los libros, el orden final expone con fidelidad el propósito de Aristóteles expuesto al final de la *Ética nicomáquea*:

Pues bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y en general la materia concerniente a las constituciones, a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. Ante todo pues, intentemos recorrer aquellas partes que han sido bien tratadas por nuestros predecesores; luego, partiendo de las constituciones que hemos coleccionado, intentemos ver qué cosas salvan o destruyen las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras al contrario. Después de haber investigado estas cosas, quizás estemos en mejores

⁶⁸Algunos consideran que se puede comprender la continuidad de los libros tal y como ha llegado a nuestros días no tanto por su continuidad genética. Por ejemplo según Düring los escritos que constituyen *La política* pertenecen al segundo periodo de Aristóteles en Atenas, entre el año 335 y el 322 a. de C., por lo que es considerada una obra tardía; aunque los libros VII y VIII parecen más bien de un periodo más cercano al tiempo en que Aristóteles estuvo en la Academia (siguiendo la perspectiva de Jaeger), por el contenido de conceptos platónicos que no concuerda con el primer libro. Los libros IV-VI forman una unidad, al parecer posterior, pues en el libro V se menciona la muerte del rey Filipo (336/335). – Cf., Düring Ingerman, *Aristóteles*, traducido por Bernabé Navarro, 2ª. Edición, UNAM, p. 735-736. La gran mayoría apoya que los libros muestran el pensamiento aristotélico en diversas etapas, asumiendo que el contenido de algunos libros se acerca más a una perspectiva platónica; mientras que otros parecen asumir una metodología que se relaciona con la etapa de consolidación y madurez en Aristóteles, opinión propia de Newman, Willamovitz, Barker y Jaeger, por decir algunos- Cf., Jaeger (2000), *Aristóteles*, p. 302-207, Barker (1958), p. xxxviii-xlvi-, y se fundamenta en que se sostiene que Aristóteles es conciente al realizar su proyecto político-ético de que para llegar a la propuesta del estado ideal es propio, según su objeto, remitirse a la experiencia, porque en este tipo de saber no se puede llegar a conclusiones necesarias atemporales, sino que la *pólis*, en cuanto construcción poiética de la acción humana, es propiamente un resultado electivo y dinámico (la justificación de esto se encuentra tanto al final de la *Ética nicomáquea* –Cf., EN, X, 10, 1181 b-, como el inicio del L. IV de *La política* –Cf., P, IV, 1, 1288 b 10-40).

condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar (EN, X, 9, 1181 b 12-24)

Aunque en opinión de algunos este párrafo esté añadido parece tanto seguir la metodología propia del estagirita, como corresponder al desarrollo de un conocimiento prudencial por los elementos que considera. El argumento principal de los que consideran que es mejor la continuidad del libro III al VII, estriba que al final del tercer libro de *La Política* aparecen las siguientes palabras "...Determinados estos puntos, hemos de esforzarnos ya en tratar la constitución mejor, o sea cuáles son las condiciones naturaleza que la originan y cómo pueden establecerse" (P, III, 12, 1288 b 3-6). De acuerdo con esto el orden establece el seguimiento del libro que propone *la mejor constitución posible*, es decir, el VII. Sin embargo, se puede sostener la continuidad del libro III al IV (y consecuentemente al V y al VI, antes del VII) al ver el inicio del libro cuarto:

En todas las artes y ciencias que no versan sobre una parte, sino que son completas en relación con un género, parece pertenecer a una sola considerar lo que corresponde a cada género. La gimnasia, por ejemplo, ha de considerar qué ejercicio conviene a qué cuerpo y cuál es el mejor (pues el mejor será necesariamente el que se acomode al cuerpo mejor constituido y mejor dotado) [...] Y lo mismo vemos que acontece en lo relativo a la medicina, a la construcción de navíos, a la confección de vestidos y en todas las demás artes. Es evidente, por tanto, que a la misma ciencia corresponde considerar cuál es la mejor constitución política y qué carácter debe tener de acuerdo con nuestro ideal si ningún factor externo lo impide, como también cuál es la que debe adaptarse a tal pueblo. (Para muchos, en efecto, será quizás imposible alcanzar la mejor constitución, de suerte que el legislador y el verdadero político no debe ignorar ni cuál es la mejor en absoluto, ni la mejor dentro de las circunstancias) Y en tercer lugar deberá considerar el régimen que deriva de un supuesto dado (esto es, ser capaz de examinar, en una constitución dada, cómo pudo surgir desde el principio, y una vez que existe así, de qué modo pudo surgir desde el principio, y una vez que existe así, de qué modo podría asegurarse su existencia el mayor tiempo posible. Me refiero, por ejemplo, al caso en que una ciudad no esté regida por la constitución mejor, y que aún ella esté desprovista de las condiciones elementales para ello, ni siquiera por la que es practicable dentro de las circunstancias, sino por una francamente inferior) (EN, IV, 1, 1288 b 10-34)

Como se puede observar la intención del libro IV continúa con la del libro III, sólo que expresa que para ser un estudio "completo" debe estudiar *todo lo*

conveniente, y en esto radica el hecho de investigar históricamente lo político en las diversas *pólis*. Es por esto que, aunque se admite la complejidad de adjudicar a Aristóteles con precisión alguna postura, me parece adecuado el orden por cuanto la parte “casuística” se justifica *para* la reflexión final –que consiste en proponer cuál es *la mejor* constitución. En lo referente a la *pólis* es imposible la reflexión sin considerar el conocimiento de experiencia política concreto que brinda la historia. El hecho de estudiar el “material”, tanto en consideración del objeto de estudio –lo político–, como en su “desenvolvimiento”, implica tomar en cuenta las opiniones anteriores y el conocimiento que procede de experiencia como algo que conviene a *un saber prudencial*, en cuanto esta parte de ciertos parámetros universales electivos.

El pensar, aristotélicamente hablando, sobre *lo mejor en relación con el hombre*, conlleva una nueva metodología en lo conveniente al estudio de la *acción humana*, que se expresa específica y complejamente en *La Política*. Es únicamente en la *pólis* donde el pensamiento aristotélico encuentra el marco para estudiar al hombre. La acción política es la que mejor demuestra que *lo prudencial* versa sobre *lo que puede ser de otra manera* y que, por lo mismo, tanto sus premisas, como sus conclusiones, no admiten propiamente *necesidad*. El *télos* humano no sujeto a necesidad propone una categoría central que, en Aristóteles, sólo tiene cabida como una categoría política concreta⁶⁹, a saber, *El hombre libre* –ἐλεύθερος ἄνθρωπος–.

⁶⁹ Entendemos por “categoría política concreta” una actividad directa que realiza un hombre en una comunidad, en contraposición por una categoría “política pura” que se referiría a un ideal de una comunidad política en términos que en cierto modo podríamos llamar como “ideológicos”, lo cual se pronunciaría como “libertad”. La libertad tal y como la reconocemos hoy en día en occidente tiene su origen por un lado en el cristianismo (la idea de que todos somos libres por igual), y su concreción en la modernidad tanto en el *derecho de libertad para la propiedad* (Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Nuevomar, México, 1989, c. 5, 8, p 43-54, 72-80), como en la revolución francesa. Estas dos últimas posturas muestran cómo la noción de “libertad pura” es un “ideal político”. Parte del ideal de “libertad” contemporáneo tiene sus raíces más próximas tanto en el *liberalismo* como en la *ilustración*, tal como lo expone por Ej. Rawls en su principio de libertad (Cf., Rawls, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1993, p. 67); de ahí que una de las principales críticas a este último sea el no considerar que la libertad antes que nada debe ser *ejercida*, en ese sentido la libertad tal y como la enuncia Rawls es un *bien mediático* que ha de tener las condiciones necesarias para ejercerse lo que Amartya Sen llama *logro de bienestar y logro de agencia* (Cf., Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza libro universitario No. 104, España, 2000, p. 160-189). Aristóteles consideraría *la libertad* como un estado propio del *ciudadano* cuyo mejor exponente es el hombre autárquico, es decir, el que ha alcanzado la *eudaimonía*. La gran diferencia es que el *hombre libre*, en términos griegos aristotélicos, es autárquico *en medio* de la comunidad; mientras que el *hombre que tiene por derecho la libertad*, en una comprensión moderna, pretende (llamo *pretensión* porque incluso en estos términos la gran mayoría, como comunidad, ha de concordar con estos parámetros, y de hecho únicamente por esto, esta perspectiva tiene legitimidad) partir del hombre como ser “autónomo” y así *fundador* de la comunidad.

El *eleútheros ánthrōpos* se ha de comprender como el punto de partida y el final del ejercicio prudencial sobre *lo político*. La *filosofía política* ha de preguntarse desde el origen del hombre libre para comprenderlo desde su origen y legitimidad, y dirigirlo hacia un fin *posible y probable*. Consecuentemente el conocimiento político también asume los tres momentos propio de la prudencia moral, a saber, (a) configuración “universal” de los parámetros de juicio, (b) dilucidación sobre lo extremo ó las condiciones singulares que se involucran de algún modo con el *fin prudencial*, (c) determinación última en relación con los puntos anteriores.

La filosofía política, en tanto realiza una configuración universal de los parámetros de juicio, ha de definir lo conveniente a *lo político*. Para hacer esto Aristóteles comienza definiendo qué es *lo político* (tema de los primeros tres libros de *La Política*). Como podemos apreciar en el desarrollo de *La Política* el primer libro define qué es la pólis desde la comprensión del hombre como *animal político*, en el segundo libro considera las opiniones sobre la filosofía política que han dado sus antecesores (analizando tanto propuestas de políticos directos como las propuestas de Platón de *La República* y *Las Leyes*) y, finalmente, en el tercer libro de acuerdo con lo que es la pólis procede a discernir sobre la diversidad de las mismas a través de su elemento constitutivo cualitativo, a saber, el ciudadano.

Aristóteles, en cuanto aborda lo extremo y lo singular, realiza una indagación histórica desde la perspectiva filosófica para estudiar el fenómeno de *lo político*. El conocimiento experimental, en referencia a *lo político pasado*, revela una especie de similitud bajo la cual la indagación del filósofo es capaz de formular ciertas generalidades, y juzgar ciertos casos desde sus causas hacia sus consecuencias como “convenientes”, “peligrosos”, “inconvenientes”, “malos”, “justos”, etc. A su vez estos juicios ya reflejan el estudio previo, es decir, expresan implícitamente lo definido (es decir, parten de la definición de qué es la *pólis*), puesto que se establecen a partir de los parámetros universales estipulados.

Finalmente el juicio final o conclusivo de la *filosofía política*, como saber prudencial, debe mostrar qué es *lo mejor* en sentido político, es decir, debe enunciar cuál sería la *pólis* más perfecta, cómo serían sus ciudadanos y cómo se conservaría una legislación. Aristóteles para hacer esto dedica sus últimos libros al especular sobre lo conveniente a la *filosofía política* teniendo en cuenta que la *Política* es un quehacer prudencial que, como se ha dicho, implica tanto una especie de técnica arquitectónica *práxica*, como de un cierto conocimiento acerca de *las almas de los hombres*, además de una capacidad de poder de gobierno exclusiva del *político*. Así, el estagirita, primero estudia una serie de observaciones propias a un *modo* de organizar la pólis, tales como extensión de tierras, división de la ciudad, etc., que como técnicas únicamente son susceptibles de ser conocidas mediante generalizaciones, y que en último caso deben de ser abordadas de manera concreta por el político, no obstante estas

observaciones sean de gran ayuda para este último: “Pero sería perder el tiempo querer apurar con toda exactitud y discutir problemas de esta índole. La dificultad en estas cosas no está tanto en pensarlas como en hacerlas; de ellas podemos hablar cuanto lo deseemos, pero su realización depende de la suerte. Dejemos, pues, por ahora el tratarlas más por extenso” (P, VII, 12, 1331 b 20-24). Finalmente se aborda el tema de la constitución misma en relación con la conformación del carácter de los hombres:

Hemos de hablar ahora de la constitución en sí misma, es decir de qué elementos y de qué carácter debe constar la ciudad que ha de ser feliz y bien gobernada. En dos cosas consiste el bienestar para todos los hombres: una en elegir acertadamente el blanco y fin de nuestros actos, y la otra en encontrar los actos conducentes al fin. (Una y otra cosa en efecto, pueden discordar o concordar entre sí, pues unas veces es bueno el fin que nos proponemos, pero erramos en el poner en práctica los medios para alcanzarlo; otras veces, en cambio, se emplean con éxito los medios conducentes al fin; sólo que nos hemos propuesto un fin malo; otras en fin, fallamos en ambos respectos) [...] Ahora bien, lo que nosotros nos hemos propuesto es discernir la constitución mejor, o sea aquella por la cual la ciudad estará mejor gobernada, y como no hay mejor gobierno que el que permite alcanzar la felicidad en mayor grado, resulta claro, por tanto, que debe sernos patente la noción de felicidad [...] la felicidad consiste en el ejercicio y práctica consumada de la virtud [...] Ahora bien, la ciudad es virtuosa cuando los ciudadanos que participan del gobierno, y de acuerdo con nuestro plan todo los ciudadanos participan del gobierno. El punto está, por tanto en considerar cómo se hace al hombre virtuoso (P, VII, 12 1331 a 24-1332 a 38)

Nuevamente el conocimiento último sobre lo político, como prudencial, se afirma como no exhaustivo y siempre próximo, en tanto la finalidad última de los quehaceres prudenciales (la prudencia moral y la Política), así como la del saber prudencial (el de *la Política* que incluye el de *la Ética*), es dirigirse hacia la felicidad, estado último que se da en su concreción, es decir, en el *hombre feliz* que no puede ser objeto propio de estudio científico.

Finalmente todo conocimiento sobre la acción del hombre es prudencial, y sólo es verdadero en la medida en que la prudencia lo puede ser. La verdad sobre la acción humana no puede ser en este sentido *espistême* pura, y exige ser reconocida dentro del ámbito de lo contingente, donde la verdad implica jerarquía pero no permite, ni anticipación predecible a la acción, ni contemplación pasiva del mundo. *Lo verdadero* en relación con el hombre es *la eudaimonía*, como logro específico de *un modo de ser humano* considerado

como excelente *-areté-* en medio de un "mundo" que puede ser de *diversos modos*, inmerso y supeditado, de acuerdo con Aristóteles, a un universo ordenado teleológicamente en términos de necesidad metafísica.

Es justo el acontecimiento de la acción humana el que muestra la insuficiencia de entender a *phýsis* como categoría comprensiva última del universo. El hombre, como la excepción en la comprensión teleológica necesaria, implica la condicionalidad del orden propuesto desde la metafísica que explica lo que *las cosas son*, desde su *phýsis* hacia su *télos* y de *télos* hacia *phýsis*. *Naturaleza*, en relación con la acción humana, persiste, no sólo como mera palabra con uso "extendido", sino en verdad como una categoría explicativa pero no ya última, sino únicamente potencial a modo de sustrato. Desde la necesidad de desarrollar a *la Ética* como disciplina política, sin anticipación ni orden hegemónico, se comprende que en el hombre lo último no es naturaleza, sino *carácter*.

3.3. La interrelación entre los tipos de prudencia, su logro y eficacia: La educación.

La prudencia como el saber propio sobre *lo humano* se configura desde lo que *puede ser de diversos modos*, es decir, desde lo contingente. La contingencia implícita en la acción del hombre es lo que permite establecer que el *télos* del ser humano no está propiamente configurado desde la *phýsis* y que, sin embargo, es jerarquizable desde la noción *agathós*. La distinción crucial aquí se encuentra precisamente en este último, pues mientras en el orden teleológico necesario de la *Metafísica* el Bien es Dios, en el orden de la acción humana es un fin electivo que sucede por la decisión del hombre y no por una mera "tendencia natural". Aquí el orden metafísico se presenta como problemático, porque ontológicamente hablando, las cosas que conocemos son definidas por su esencia en atención a *lo que son*, y el hombre en su desarrollo más propio, es decir en el ejercicio de sí como *animal político* (entiéndase en la vida que ocurre en *la pólis*), "supera" el nivel de esencia y se inserta en el orden del *êthos*.

Consecuentemente con esto consideramos al *carácter* como una categoría que apela al *hábito*, como *modo electivo de ser*. Este último es el que expresa con mayor claridad el orden de la contingencia como conveniente al ser humano, pues aunque se afirma un *areté* específico, éste únicamente es argumentable desde una construcción que es cultural. Entendemos aquí por *cultura toda acción humana que conforma un vínculo social y/o político*, en cualquiera de sus diversas manifestaciones (en un nivel individual, colectivo, técnico, artístico, productivo, etc.), y que se concreta como un *modo electivo-creativo de ser y vivir común* a muchos individuos humanos.

La elección y configuración de un *modo electivo* al que denominamos como cultura se va concretando desde y hacia ciertos parámetros "ideales" que se comportan como ejes regulativos bajo la comprensión de "lo mejor", los

cuales tienen su lugar más explícito en la tarea educativa. Los “modelos educativos” son el espejo en el cual una comunidad es capaz de reflejarse, en cuanto estos expresan el modelo electivo en su propia nitidez. La educación pretende infundir ciertos ideales, conformar un carácter específico en el educando y, de esta manera, perpetuar el modelo cultural concreto.

A pesar de que la educación exige un modelo ideal que, en cuanto tal, es imposible en su propia expectativa, es la exigencia fundamental para que una cultura se reconozca a sí misma como *ésta*. El proceso educativo es el espejo donde *lo mejor* como *modo electivo de ser* se configura con mayor eficiencia, de ahí que la perpetuidad de una cultura se centre, propiamente, en la continuidad de un cierto “modelo educativo”. No obstante la continuidad que se plantea implícita o explícitamente una cultura, ésta -y sus “parámetros educativos”-, al surgir desde y hacia la acción humana, es propiamente temporal en un sentido dinámico-creativo, es decir histórico y no cíclico⁷⁰. Esto muestra, también, la ruptura que existe en el pensamiento de Aristóteles entre el orden de lo natural-metafísico y de lo propiamente humano. Mientras el universo tiene un movimiento que cíclicamente explica su manutención y orden, *lo humano* es propiamente novedoso en cuanto la *manera de vivir del hombre* es propiamente histórica, es decir, única en el tiempo. Aunque es cierto que, mediante la interpretación de los hechos históricos, se pueden dilucidar ciertas generalidades, es claro, que el comportamiento de lo humano no se “repite” a modo de “fenómenos naturales” predecibles causalmente. La incapacidad humana para la “anticipación” en términos de necesidad, muestra que la capacidad electiva es propiamente creativa -aún a pesar de que no es absoluta⁷¹-, es decir, nueva. Debido a lo anterior la educación, como el producto cultural por excelencia, debe asumir la *novedad* propia de la acción, intentando asegurar la continuidad y el perfeccionamiento del vínculo político.

En el contexto de la Grecia antigua, donde se desarrolla el pensamiento aristotélico, se tenía conciencia de esto último al grado que *paidéia* -παιδεία- se puede comprender como “cultura” o como “educación”. Educar es, en este sentido, sinónimo de “culturizar”, en concreto “civilizar” que, en su expresión más alta -quizá específicamente “ateniense”⁷²-, significa conformar “hombres

⁷⁰ Arendt, que desarrolla en gran medida su pensamiento filosófico-político a partir de los planteamientos aristotélicos, hace gran énfasis en comprender a la acción humana como *novedosa*. (Cf., Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 200-266).

⁷¹ Especificamos esto porque la comprensión de la elección humana debe asumir los condicionantes *psico-sociales* propios del hombre. Sin embargo, a pesar de esto, afirmamos la “novedad” como capacidad creativa. Nuestra historia nos permite afirmar que existe un “espacio” abierto a diversas posibilidades, mismas que en su concreción son resultado de la elección humana.

⁷² A pesar de que pienso que el hecho de que Aristóteles propiamente se educara en su infancia y adolescencia en Estagira es un factor que influye en su filosofía (por ejemplo, pienso que gran parte de su propuesta metodológica partió de su convivencia cercana con *un*

libres". El propósito de la educación ateniense en el logro del *areté*, en concordancia con la expectativas aristotélicas, que se alcanza en la medida en que los *ciudadanos* responden al *êthos* de la autarquía.

La *paideía* es así el instrumento primordial para que la *phrónēsis* se pueda realizar y es, al mismo tiempo, lo que nos permite comprender porque todos los *modos derivados de la prudencia*, de poseer la verdad sobre la acción humana, están estrechamente relacionados. El vínculo político en el desarrollo de su singularidad va conformando los "parámetros de excelencia" bajo los cuales se propone creativamente el *êthos* como *areté*. El logro de la *phrónēsis* se expresa en sus diversos tipos en el despliegue de la *pólis*. El hombre bueno que es el que encarna la prudencia moral, se encuentra en un espacio que es posible gracias al logro y eficiencia de la prudencia política; a su vez en la realidad política que conforman estos hombres se pueden dilucidar cuáles son los parámetros de excelencia de una comunidad y en qué consisten, es decir, se puede realizar la *Ética* como un saber prudencial, mismo que tiene sentido si se comprende dentro del entramado del saber prudencial que la asume, es decir la *Política*.

La realización de la *filosofía política* es, como saber prudencial, posible cuando sucede *ya* la ciudad, e intenta dar un sentido significativo a un modo de ser electivo que en sí mismo rebasa el nivel de acción, para conformar cultura. Sin educación *lo humano* no se encuentra como tal, es decir, como saber de sí o conciencia. Lo prudencia como el saber "verdadero" sobre lo humano únicamente es tal si se enmarca en un orden comprensivo argumentativo, que explica su porqué desde sí mismo, es decir desde lo humano. Ahora bien *lo humano* en Aristóteles, aunque parte de naturaleza, no se puede desarrollar únicamente como tal, en realidad su especificidad es *el carácter* que se conforma mediante la acción. La excelencia humana es precisamente excelencia porque no es naturaleza, porque no se explica a sí misma desde un cierto predeterminismo teleológico, sino que se pronuncia como un modo electivo que conlleva creación, y que en su comprensión dialógica como *lo mejor* se establece como el paradigma educativo.

médico, su padre), la educación en La Academia fue su formación determinante en lo que respecta a los "ideales culturales". Realizó la observación "quizá específicamente ateniense", porque las críticas hacia los lacedemonios o espartanos como "otros" griegos, se dirigen principalmente a que el modelo educativo de Esparta no procura la "verdadera" excelencia humana: "es evidente, por tanto, que debe participar de estas virtudes la ciudad que haya de ser feliz y virtuosa; porque si es vergonzoso no poder hacer uso de los bienes que se tienen, más lo será no poder hacerlo con el ocio, y mostrarnos esforzados en los trabajos y en la guerra, pero con alma de esclavos en la paz y el ocio. Y por esto no debe practicarse la virtud como lo hacen en su ciudad los espartanos" (Cf. P. 1334 a 36-41). Ya Platón en sus modelos educativos había criticado la educación espartana (Cf. Platón, *Las leyes*, L. II, 666 e-667 a), afirmando a la *cultura ateniense* como superior y, a su vez, mostrando el auténtico motivo de rivalidad entre ambas ciudades.

La educación muestra que *lo humano* no es lo que sigue a naturaleza, sino que lo determinante es el *modo electivo logrado*, el carácter, a partir de naturaleza; el rasgo decisivo para manifestar lo que el hombre es, no es *lo innato*, sino lo electivo. Teniendo esto en cuenta es lógico que la *filosofía política* de Aristóteles⁷³ tuviera en cuenta que la tarea principal del político era procurar una educación conveniente para procurar el *areté* (y, como se ha dicho, procurar la felicidad de los ciudadanos), y por tanto concluyera *La Política* con la propuesta de un modelo educativo.

La “verdad” del modelo educativo, por ser lo conveniente a *la acción humana* que es contingente, es posible únicamente si se le considera como prudencial; la “verdad” que brinda la educación se refiere a parámetros que se consideran como *lo mejor* bajo unas circunstancias específicas, que comúnmente van ligadas a las necesidades y expectativas exigidas de la comunidad. La *necesidad* y *expectativa exigida*, como origen y fin de la educación respectivamente, son los parámetros elementales para diferenciar a los *diversos* tipos de educación; mientras la *necesidad* a la que se encuentra supeditada una comunidad implica una educación de mínimos, la que se dirige al logro de la *exigencia* como auténtico compromiso formativo conlleva una educación de “máximos”⁷⁴.

La perspectiva de la educación bajo la comprensión de *lo mejor* para una cultura en concreto, muestra que ésta no puede corresponder propiamente a naturaleza. Si bien es evidente que no podemos hablar en Aristóteles de una “civilización” contra *natura*, o del hombre sin *naturaleza*, tampoco podemos admitir que *la excelencia* viene de naturaleza. Los cambios generacionales

⁷³ El énfasis en la educación como el núcleo de *lo político* es una idea claramente platónica: “...la naturaleza más perfecta, sometida a un género de vida ajeno a ella salga peor librada que la de baja calidad...” (Platón, *La República*, VI, 491 d), y es considerada por Aristóteles como verdadera: “Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación” (EN, II, 3, 1104 b 12-14). La diferencia entre ambas propuestas es que Platón, ligado más a una tradición aristocrática y por tanto defensora de una cierta “nobleza de cuna”, considera que los individuos reciben por *naturaleza* su capacidad propia, y que lo propio de la educación es más bien “ayudar a naturaleza”. Aristóteles en cambio, más conciente de una cierta realidad cosmopolita y espectador del declive de la aristocracia, sin duda, aunque reconoce la capacidad, considera *lo logrado* - para y en el buen carácter- como la auténtica virtud: “La virtud hace recta la elección, pero lo que se hace por naturaleza ya no es propio de la virtud, sino de otra facultad” (EN, VI, 12, 1144 a 20-22).

⁷⁴ Es precisamente esta diferencia la que distingue una educación meramente instrumental o técnica, de una propiamente “liberal”. Es evidente que esta última únicamente es posible en la medida en que los requerimientos indispensables para la subsistencia de una comunidad estén cubiertas. A su vez la “popularización” de la educación propia de “los libres” conlleva replantear el contenido diferencial entre la “educación técnica” y la “liberal”. La disquisición sobre el propósito último de la educación sigue siendo ampliamente discutido, lo cual apoya la postura que respalda la afirmación de que “la educación” es una tarea propiamente prudencial, y consecuentemente “creativa”.

muestran con claridad que los criterios educativos sobre “lo mejor” se replantean, tanto desde las circunstancias concretas “nuevas”, como desde los parámetros “anteriores”, produciendo una educación diferente⁷⁵.

La cultura y la educación que *la virtud* implica expresa en su concreción la contingencia propia de la acción humana; el *télos* es en el hombre *motivo deseado y elegido* de la *inteligencia deseante* o del *deseo inteligente*⁷⁶, es decir, en el hombre *tendencia no obliga a la acción*⁷⁷. La “vaciedad del bien”, como condición *sine qua non*, para la deliberación, la elección y el ejercicio creativo que conlleva la acción, explica con claridad que lo fundamental para el logro del *areté*, no es naturaleza, sino educación. Si la excelencia fuese naturaleza caeríamos en el sin-sentido del concepto “excelencia”, en cuanto *lo humano* se entiende como tal en relación a que el hombre es *responsable* de sí. La virtud lograda es por tanto, no fruto específico de naturaleza, sino ejercicio electivo y creativo propio del *virtuoso*. El concepto de excelencia, inclusive admitiendo cierta “providencia” o “suerte” con respecto a los dones naturales⁷⁸, expresa que el reconocimiento de “virtud” como *lo mejor* para el hombre, es mérito de *este hombre*⁷⁹, aunque la condición de la ciudad o de la cualidad de la comunidad

⁷⁵ Podemos decir que el que en la Atenas que conoció Aristóteles la decadencia política tuviera su más claro ejemplo, provenía de una pérdida de la educación como “exigencia”, ligada a unas condiciones políticas donde la “necesidad” de la comunidad (en este caso la popularización de la participación ciudadana, quizá iniciada, y considerada como una decisión “sabia”, por Solón –Cf., Jaeger, *La paideía*, p.137-181 -)obligó a que los ideales anteriores fueran ciertamente cuestionados y modificados; sin embargo, fueran estos mismos ideales, los motivos iniciales para una consideración “aristocrática-popularizada” de “Atenas”, que constituyó su propio declive.

⁷⁶ La relación entre el deseo y la inteligencia tiene que ver con la acción. Es precisamente la acción y la actividad práctica del entendimiento que implica la que revela al deseo como un principio indispensable para la comprensión de la acción. Estamos de acuerdo con Sorabji en que el deseo tiene que ver con el *objeto no poseído* que en cuanto tal es un fin (Cf., *Body and soul in Aristotle*, p. 180); consecuentemente no se sigue que el *deseo* se desprenda de la inteligencia sino que más bien el *deseo* es principio de una actividad de la inteligencia que delibera y elige para finalmente actuar. Nos queda claro que el problema no es resuelto pues la pregunta es por qué el hombre está ante el *deseo, a diferencia del animal*, en estado de “libre apertura”, para profundizar en este tema se puede consultar Sorabji, *Body and soul in Aristotle* en Durrant Michael, *Aristotle's : de anima in focus*, Routledge, London, 1993, p. 162-196.

⁷⁷ “nosotros mismos somos concausantes de nuestros modos de ser y, por ser personas de cierta índole, nos proponemos un fin determinado” (EN, III, 5, 1114 b 23-24)

⁷⁸ Considérese aquí sobre todo al “temperamento” con el cual el ser humano “nace”.

⁷⁹ Es claro en Aristóteles que la educación que busca la auténtica “excelencia” logra la verdadera virtud que es concomitante con la nobleza (Cf. EE, VIII, 3, 1248 b 16- 1249 a17). Si bien puede existir una “virtud” innata, como predisposición de una persona desde su nacimiento –de acuerdo con nuestro autor-, el *logro* del prudente se refiere a la virtud obtenida: “Se admite, realmente, que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, pues desde el nacimiento somos justos, moderados, valientes, y todo lo demás; pero, sin embargo, buscamos la bondad suprema como algo distinto y queremos poseer estas

medie para afirmar este juicio. El motivo de la educación es la propia del *aretē* del *ēthos*, que es un logro humano, y no conclusión azarosa del sino⁸⁰.

cualidades de otra manera. Los modos de ser naturales existen también en los niños y los animales, pero sin la razón son evidentemente dañinos. Con todo parece verse claro que lo mismo que un cuerpo robusto pero sin visión, al ponerse en movimiento, puede resbalar fuertemente por no tener vista, así también el caso que consideramos; pero si el hombre adquiere la razón, hay una diferencia en la actuación, y el modo de ser que sólo tiene semejanza con la «virtud» será entonces virtud por excelencia” (EN, VI, 13, 1144 b 4-15).

⁸⁰ “confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia” (EN, I, 9, 1099 b 25) La suerte es considerada por Aristóteles como una cierta causa que contribuye a la felicidad, y a la cual no se le puede explicar racionalmente: “definimos la suerte diciendo que es causa imprevisible para el razonamiento humano” (EE, VIII, 2, 1247 b 8-10). La suerte es para el hombre, lo que el azar -τὰ τύχαια- es al orden de la mera naturaleza; la noción de suerte como distinta de el azar, hace referencia de un ámbito que es exclusivo del hombre, y donde dicho evento se ve acompañado de “racionalidad” en cuanto implica “elección”: “La suerte -τύχη- es una causa en el sentido accidental dentro de las cosas que se hacen algo según una elección -κατὰ προαίρεσιν-. Por ello, a lo mismo se puede referir la razón y a la suerte, pues la elección no se da sin razonamiento” (F, II, 5, 197 a 5-8). Ahora bien, es cierto que la suerte y la fortuna se pueden relacionar de algún modo como cierta “gratuidad” o “facilidad” que encuentra un hombre (no el hombre como tal) para alcanzar la felicidad ¿A qué se debe esto? se sigue preguntando Aristóteles, En última instancia debe ser algo que se pueda explicar, pero no desde la racionalidad humana, de este modo, siguiendo su propuesta metafísica donde “lo perfecto mueve sin mover” sería Dios, como causa última de todo el orden del cosmos, el que, sin propiamente mover de manera directa, tendría que ver con los eventos a los que se les atribuye la fortuna o la suerte por causa: “...¿Qué otra cosa resta sino la suerte? Así todo procederá de la suerte. Pero ¿No hay un principio fuera del cual no hay otro, y, puesto que él es de tal naturaleza, capaz de producir tal efecto? Pero esto es lo que estamos investigando: ¿Cuál es este principio del movimiento del alma? La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí Dios lo mueve todo, ya que de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas. El principio de la razón no es la razón sino algo superior [...] Es evidente, pues que hay dos especies de fortuna: una divina, por la que el afortunado parece tener éxito gracias a la divinidad, y éste es el hombre que prospera siguiendo su impulso, mientras que el otro prospera siguiendo su impulso” (EE, VIII, 2, 1248 a 23-1248 b 5).

En conclusión en cierto modo se puede atribuir la buena fortuna a la divinidad pero mediante la reducción al absurdo, es decir, ya que la razón humana no puede dilucidar la causa, y Dios finalmente ordena todo sin mover como Bien perfecto, atribuimos a Dios cierto tipo de fortuna (no toda, porque en efecto, no toda proviene de un “seguimiento” de un impulso “bueno”), no obstante lo que realmente importa a la Ética (y a la Política) es la felicidad que es propia del hombre bueno, puesto que ésta es la mejor y excelente (Cf. EN, X, 9, 1179 a 24-30). Aún en la *Ética eudemia*, a la cual se suele atribuir una ética que vincularía más la acción humana directamente con Dios, Aristóteles distingue con claridad cierta “virtud natural” de la “virtud por excelencia” (la nobleza), diciendo que es ésta última la que en realidad es digna de alabanza ya que en ésta existe auténtico mérito (Cf., EE, VIII, 3), atribuyendo que al *prudente* también lo “mueve”, en cuanto la deliberación y la elección proceden bajo el criterio de *lo mejor*, Dios pero sin “moverlo”: “Pues Dios no gobierna dando órdenes, sino que es el fin al cual la prudencia da órdenes (pero la palabra «fin» es ambigua

La educación es por tanto la actividad hegemónicamente cultural que tiene por propósito lograr el *areté* del *êthos* a partir de lo que el hombre es, sin poder, al mismo tiempo, definir a este último únicamente mediante naturaleza. La educación surge desde las potencias humanas que han sido consideradas en el *Tratado del alma*, pero, también, desde el contenido cultural de una comunidad específica. Así las capacidades naturales (ya sean éstas las que le competen a todo hombre en cuanto es hombre, o entiéndase como ciertas capacidades innatas) son el punto de partida de la educación, pero no el fin de ésta.

Al ser la indagación ética acerca de la *eudaimonía*, y al competer ésta al ámbito del *bien* considerado con respecto de la acción como *phrónēsis*, la educación es el *logro* del ámbito de realización del *bien* en sentido prudencial, que como hemos mencionado, no se explica en cuanto a su definición desde *phýsis*. La educación o *paideía* es el *ubi* donde se vinculan los tipos de prudencia, unidad que logra especialmente la *prudencia política* por cuanto es el *modo* mediante el cual el legislador contribuye o propicia la virtud y la felicidad de aquellos a los que gobierna, y porque mediante ella (en cuanto instrumento propio de la comunidad) los hombres pueden alcanzar a ejercer la *prudencia moral*; así mismo es *en la comunidad* donde el hombre, mediante lo que se ha logrado consolidar como *areté*, es capaz de indagar sobre *la Ética y la Política*. De este modo el punto central de toda indagación y acción prudente es considerar a la educación como el principal proyecto político, en cuanto ésta es el núcleo que permite la manutención y perfección de la excelencia o la virtud en una comunidad:

... El punto está, por tanto, en considerar, cómo se hace el hombre virtuoso. Porque aún suponiendo posible que todos los ciudadanos sean buenos en conjunto, sin serlo cada uno individualmente, esto último será siempre preferible, ya que a la virtud de cada uno sigue la de todos. los hombres llegan a ser buenos y virtuosos por tres cosas, que son la naturaleza (*φύσις*), el hábito (*ἔθος*) y la razón (*λόγος*). En primer lugar, tiene uno que nacer con naturaleza humana y no con la de otro animal cualquiera, además con cierta cualidad de cuerpo y alma. Ciertas disposiciones nativas por otra parte, no son de ningún provecho, ya que nuestros hábitos las hacen cambiar (*μεταβαλεῖν ποιεῖ*), pues por

como se ha distinguido en otra parte)” (EE, VIII, 3, 1249 b 13-15). De ahí que aunque se atribuya cierta relación a Dios con la acción humana, ya sea mediante el azar, o en cuanto Bien que orienta la disquisición sobre “un bien” en “una acción”, Éste no es dueño de la acción humana, sino que ésta sigue apelando a su connotación de “voluntaria”, como lo que está en *poder* del hombre (de ahí que éste sea responsable tanto de la virtud por excelencia, como del vicio). La intervención divina, en cuanto tal, no es lo definitorio para la virtud, ni, consecuentemente, para la felicidad; inclusive la perspectiva de que Dios no interviene en el mundo de *lo humano*, permanece desde *La Metafísica* hasta la *Ética eudemia*.

su naturaleza pueden ser modificadas por los hábitos en una u otra dirección hacia lo mejor y hacia lo peor. Los demás animales viven principalmente por la naturaleza, aunque a algunos de ellos también los guía parcialmente también el hábito; pero el hombre vive también por la razón, que sólo él posee, por lo que es precisa que en él guarden armonía recíproca. A menudo, en efecto, los hombres actúan contra su costumbre y contra su naturaleza **si la razón les persuade que esta conducta es mejor.** [...] Nos queda ahora definir la función de la educación, porque los hombres aprenden unas cosas por hábito y otras por naturaleza (P, VII, 12, 1332 a 36- 1332 b 12. Las negrillas son mías).

La cita aquí expuesta manifiesta varios puntos interesantes que llevan a concluir que es *la educación* el núcleo del logro de las diversas maneras en las que interviene la prudencia como *saber y ejercicio de lo que es bueno para el hombre*. En primer lugar se indaga *cómo se hace bueno el hombre* lo cual es asunto propio de la prudencia política, pero que tiene por finalidad el que cada uno de los ciudadanos sean prudentes en sentido moral. Ante tal aspiración el estagirita muestra que es insuficiente que *todos los sean*, si no lo es *cada uno*; la virtud que se observa en la comunidad se constituye únicamente si los miembros que la conforman lo son. Cada uno de *los virtuosos* son los que permiten en la comunidad el ejercicio de la excelencia, porque la acción ha de partir de la experiencia, y se consolida en la continuidad como un hábito que a su vez forja un carácter. Es impensable, en este sentido, una comunidad de virtud sin el ejercicio de las mismas (además en esta parte de la cita se expresa también la autarquía como característica propia del “virtuoso”).

El logro del hombre virtuoso, que es el más propiamente feliz, sólo puede tener lugar en la ciudad porque su carácter se ha forjado a partir de la acción que desarrolla entre los demás hombres. La educación muestra el sentido de “creatividad” y “novedad” propio de la prudencia, en cuanto *delibera, elige y actúa de* un modo específico. La contribución de la educación es así forjar carácter mediante considerar que la “vaciedad” del bien implícito en el ámbito de lo humano, ha de ser dirigido precisamente por lo humano bajo un criterio, siendo éste, implícitamente, el criterio de *lo mejor*. Si bien este último es el que conserva un hilo conductor en la acción que permite distinguir lo propiamente ético de lo no-ético, así como de lo *bueno* o lo *malo* en relación con el hombre, únicamente es universal en su parámetro conformador de juicio como imperativo *para* la acción, pero es inviable desde la mera naturaleza.

La educación sólo es propia de los *hombres*, y en este punto *phýsis* únicamente indica que el hombre es un *animado* cuya determinación específica es la razón. Aunque el *lógos* en el hombre se podría considerar como *phýsis* en cuanto es una capacidad que le compete a todo ser humano, el estagirita manifiesta que es otra cosa que naturaleza y por la cual también los hombres

alcanzan la virtud. La diferencia está en que si bien *phýsis* admitiría una consideración ciertamente universal en cuanto define *lo que el hombre es*, la racionalidad como desarrollo de la palabra implica un ámbito donde el hombre ya sobrepasa el nivel de *mera naturaleza*. Precisamente la mediación e irreductibilidad entre *phýsis* y *lógos* es lo que permite entender lo que es *hábito o costumbre*. El hábito que no se puede explicar como *phýsis* es en el orden de la acción lo propiamente humano, y por tanto lo que se deriva de *lógos*. Lo que esto quiere decir es que el *hábito* es una construcción que surge del hombre no en cuanto éste es cierta naturaleza, sino en cuanto posee *lógos*; lo que a su vez quiere decir que por la razón estamos por encima de *phýsis* ya que podemos elegir un modo y "crearlo" en medio de un número de diversas posibilidades.

En el hombre *la bondad*, que se desprende de su acción, no es definida, ni por naturaleza, ni por hábito, sino por el criterio racional de *lo mejor*. El juicio sobre *lo mejor* que realiza la inteligencia (como *inteligencia deseante*) en la acción es, por un lado independiente de naturaleza -en cuanto *phýsis* no lo define-, y anterior al hábito -en tanto la realización de una acción puede tanto modificar naturaleza como el hábito. De este modo el criterio de *lo mejor* es, tanto el último en el orden de la acción humana, como el único que explica el porqué de la movilidad en lo que concierne al contenido significativo de lo que implica el *areté*. La excelencia del carácter, como fin de la educación procede de que *lógos*, opera bajo el criterio de *lo mejor*, sobre otros criterios de *lo mejor* posibles no elegidos. El orden de lo prudencial es el único al que le compete *la verdad* en relación con la acción humana, esto revela que el juicio sobre esta última como *buena* o *mala* no puede proceder de conocer únicamente lo que es naturaleza, ya que la acción del hombre no se logra como realización de un *télos* determinado con anticipación desde *phýsis*. La educación, como manifestación cultural, muestra que en lo que concierne a la acción el asunto de *la felicidad* implica un uso de la razón contingente, es decir, que puede ser de diversos modos, tanto con respecto a su objeto (en este caso la acción), como en referencia a sus conclusiones.

Al desarrollar el tema de *la educación* como el tema último del proyecto del conocimiento sobre la acción humana (desde la *Ética Nicomaquea* hacia *La política*) Aristóteles muestra que la educación es lo último en el orden metódico de su estudio. La educación ha de responder a la conformación del carácter, ya que se han estudiado los principales impedimentos y contratiempos para el logro de un sistema político y cuando, consecuentemente se tenga una cierta comprensión significativa del *mejor sistema posible*. Si la educación es la encargada de la continuidad de una cultura como el modelo que perpetua la consideración de *lo mejor* de una comunidad, entonces es ella el instrumento para el verdadero logro de la vida humana en el único contexto que es posible dicha educación, es decir -aristotélicamente hablando-, en *la pólis*. No obstante al ser precisamente la educación *lo último* se entiende como ésta está supeditada

a la temporalidad, la posibilidad y la variabilidad propia de la acción⁸¹. Finalmente a pesar de que la educación tenga por propósito la consolidación del *areté* del *êthos*, y aún contando con un método suficiente para el logro de esto, la educación no garantiza su propósito porque en el ámbito de la acción *únicamente cada hombre bajo el criterio de su razón y el imperio de sí* puede definir su carácter⁸².

La educación que verdaderamente se puede considerar como la que inculca al hombre hacia la determinación del *buen carácter* y al logro de la *eudaimonía* debe centrarse en considerar al hombre como *inteligencia deseante*. Comprendiendo esto, es indispensable que se entienda que el uso teórico de la razón, si bien ayuda, no es el núcleo educativo primigenio. El que los conocimientos que son propiamente teóricos sean parte final en tiempo de la educación del hombre, implica que éste ya debió de haber conformado cierto carácter desde la infancia, que inclusive, dado que la ciencia es un bien arduo que se consigue mediante el esfuerzo, podría considerarse como indispensable para la vida teórica. Consecuentemente el *núcleo educativo primigenio* que lleva a formar “hombres éticos” tiene su fundamento en la generación de acciones concordantes, en cierto sentido, con las *buenas costumbres*, que finalmente conforman un *buen carácter*.

Ahora bien, puesto que el origen de las costumbres es la experiencia, entendemos que ésta es el modo propio de enseñar la virtud: “para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres” (EN, I, 4, 1095 b 5). La dificultad estriba en que parece ser que hasta cierto punto la educación ya plantea las costumbres. Las costumbres, como acciones que concuerdan con un criterio establecido en la comunidad como *lo mejor*, surgen desde acciones aisladas pero semejantes; éstas, una vez establecidas, son el principio de la educación, no en cuanto a doctrinamiento o en cuanto a perfeccionar el intelecto teórico, sino en cuanto se practican en la comunidad. El razonamiento es que si las costumbres son buenas, entonces quien las practica

⁸¹ El desarrollo que Aristóteles hace sobre *la educación* no sólo plantea a la educación como lo último en el orden metódico, sino que a su vez expresa cómo debe ser la educación, en miras a una perspectiva de *areté* que contemporáneamente hemos definido como *propia de Grecia Antigua* (mismo que occidente abandonó en algunos puntos a partir de su consolidación “política” primero, bajo la figura del *Imperio Romano*, segundo, a partir del *Cristianismo* y, tercero, a partir de *la Modernidad*).

⁸² Aunque ya hemos tocado el tema del *la suerte* en otra nota, es conveniente recordar que al afirmar que la relación de la acción en cuanto conformadora de carácter, implica que ésta es tal si depende del *poder* del hombre. A pesar de que el hombre no puede dominar ciertos eventos, ni reducir la complejidad de la acción mediante su conocimiento, en la medida en que realiza algo bajo *su poder de decisión* conforma su carácter. El que el fin último del hombre sea la *autarquía* manifiesta que buscamos que el hombre tenga en *su poder* lo más significativo con respecto de sí, que es el carácter, mismo que en cuanto *concreción específica en relación con los otros hombres*, no puede ser considerado como autonomía pura.

adquiere un modo de ser conveniente con las costumbres, que en su consideración de excelencia entendemos como el *carácter de un hombre bueno*. De esto se sigue que únicamente mediante el *ejercicio* de la acción moral es posible comprender *la bondad* de la acción humana, obtener parámetros de juicio generales bajo los cuales decimos que una acción es *buen*a y ser concientes de *ser buenos* (saber que hemos realizado una *buen*a acción).

Por lo tanto el enseñar el *ejercicio del bien*, es decir, la virtud moral, implica que *hay alguien* a quien encontramos como *bueno*. La acción buena es así un principio indispensable en la educación de la inteligencia deseante que, en cuanto educando –especialmente en la infancia-, debe partir de la *mimesis*:

Las virtudes, en cambio, las adquirimos ejercitándonos primero en ellas, como pasa también en las artes y oficios. Todo lo que hemos de hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo, como, por ejemplo, llegamos a ser arquitectos construyendo y citaristas tañendo la cítara. Y de igual manera nos hacemos justos practicando actos de justicia, y temperantes haciendo actos de templanza, y valientes ejercitando actos de valentía. En testimonio de lo cual está lo que pasa en las ciudades, en las cuales, los legisladores, hacen contraer hábitos a los ciudadanos para hacerlos buenos, y en esto consiste la intención de todo legislador (EN, II, 2, 1103 a 31- 1103 b 4)

En este caso es el inculcar los hábitos que se dirigen a realizar el *areté* del *êthos* la tarea propiamente pública en orden al logro de lo prudencial. El que la educación sea un logro primordialmente político, con base en la práctica cotidiana de la virtud, es la que permite engarzar el ámbito de lo familiar y de lo público mediante la acción humana que se dirige a la configuración del *êthos* de una comunidad. Las costumbres son así el instrumento de eficacia por el cual *la prudencia* es tal, es decir, de acuerdo con los parámetros considerados por la comunidad como “buenos” se afirma que podemos emitir juicios “verdaderos” sobre el logro del bien o del mal en la acción humana.

El que la capacidad de juicio sobre *lo ético* en relación con la acción proceda de igual modo como un cierto saber prudencial, impide la definición última del Bien –en relación con la acción-, y permite considerar que la acción virtuosa procede del *hábito* y no de *naturaleza*. No obstante la unión entre los mismos sea vital en la comprensión de la acción humana; *la naturaleza humana*, lo que se puede decir de todo hombre en cuanto actúa, conlleva tanto la noción de *deseo*, como la de inteligencia, lo que consecuentemente deriva en que el hombre como *orektikós noûs* busca el placer y evita el dolor de manera *electiva* (en cuanto es inteligente). *La búsqueda y huida* del hombre en relación con el placer y el dolor respectivamente, manifiesta que el ser humano, como los otros animales, es desde naturaleza; pero en el *modo de ser electivo* mediante la razón, el ser humano se separa de *phýsis* y comienza a *ser quien es*.

Ahora bien, el que *êthos* parta desde el *deseo*, implica que el logro del *aretê* proviene primordialmente en educar la elección. Esta última ha de ser orientada por el educador para que la prudencia se pueda realizar. El elegir los *verdaderos placeres* en contraposición con los *falsos placeres*, es así el núcleo de la educación y, consecuentemente, lo más deseable para la vida política. La dificultad que se establece entre la *verdad* y la *falsedad* en relación con los *placeres* se vislumbra, como hemos dicho, en términos de temporalidad; es finalmente la capacidad de moverse en el tiempo hacia los placeres más duraderos la fortaleza auténtica del virtuoso. Pero la pregunta es ¿Cómo impulsar en la educación los *verdaderos placeres*, si tanto los “falsos” como los “verdaderos” *son* placeres, es decir, todos pueden ser considerados bajo la consideración análoga de bien? La respuesta de Aristóteles deja ver, nuevamente, que el núcleo está en la conducción de las pasiones y de las acciones que se moldean en la educación desde que la acción comienza, es decir desde la infancia:

La virtud moral -ἠθικὴ ἀρετή-, en efecto, se relaciona con los placeres -ἡδονάς- y los dolores -λύπας-, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podemos alegrar-χαίρειν- y dolernos -λυπεῖσθαι- como es debido, pues en esto radica la buena educación- ὀρθὴ παιδεία- [...] Quede sentado, por tanto, que es propio de la virtud poner en obra los goces -ἡδονάς- o sufrimientos -λύπας- moralmente más valiosos - βελτίστων-, y propio del vicio hacer lo contrario (EN, II, 3, 1104 b 9-29)

Como se observa en la cita la práctica de la acción humana conlleva el placer y el dolor, consecuentemente es a través de estos últimos como el hombre debe ser educado. La naturaleza en este sentido no tiene importancia en relación con la especificidad de la educación y de la virtud moral, porque tanto los *virtuosos* como los *viciosos son* hombres. El principio del deseo, propio de naturaleza, ha de dirigirse bajo ciertos condicionamientos mediante los cuales el carácter puede encontrar *lo deseado* bajo el criterio del *mejor bien*⁸³ en tanto es conocido por la

⁸³ La cita muestra el término griego βελτίστων que es el superlativo de “bien”. La traducción indica que los hombres deben ser “formados” en la recta educación, desde el placer y el dolor, hacia el *máximo bien*. La vaciedad del bien es la que permite entender que si bien, en algún sentido, *todo placer es bueno*, entre estos bienes, unos son *mejores que otros*. El virtuoso sabe escoger los “mejores”, y en ese sentido su proceder es verdadero porque su *deseo* se ve mejor

inteligencia como virtud. La educación, por tanto, debe encontrar y proponer cómo dirigir a la *inteligencia deseante* hacia el *mejor bien* en el orden de lo moral. Nuevamente se expresa que el logro de la excelencia del carácter, no se identifica con el *télos* que brinda *phýsis*, sino con el *modo electivo* que manifiesta el *mejor bien*.

Consecuentemente la educación consiste en pensar en la acción humana, en el aspecto ético, en relación con las consecuencias de los actos, es decir, en hacer saber al hombre que él debe de hacerse responsable de sus acciones. Es esto último lo que permite educar en el sentido de “ordenar” los *deseos inteligentes* del hombre hacia el mejor bien, a partir del placer y el dolor; de ahí que *el castigo*, como medio, tenga un papel primordial en la educación. Si bien un placer es “falso” en relación con otro “verdadero”, desde una perspectiva de reflexión donde se conoce la durabilidad y nobleza de cada uno de los placeres, ambos son *buenos* y producen cierto gusto o deleite, lógicamente la educación contempla un castigo para el educando cuando elige el *placer falso*, para que éste relacione el “placer menor” con un “dolor” y así evite *el mal*. El poder de la coacción y el ejercicio de poder de unos hombres sobre otros radica en que el *modo electivo* se concibe comunitariamente y así es *la política* el campo propio, específico y viable de *la Ética*. Es únicamente en *la pólis* donde el hombre *malo es*, y donde se procura, por el propio bien y duración del orden de la comunidad, que los hombres sean *éticos*:

Nadie, en efecto, es feliz involuntariamente, pero la maldad sí es algo voluntario. Si así no fuese habría que poner en duda las precedentes afirmaciones, y no decir entonces que el hombre es el principio y el progenitor de sus actos, como lo es de sus hijos. Pero si todo esto parece con evidencia, y si no podemos referir nuestros actos a otros principios fuera de los que tienen su asiento en nosotros, *habrá que radicar en nosotros u tener por voluntarios los actos cuyos principios están en nosotros*. A favor de lo dicho parece estar, a modo de testimonio, lo que en particular hace cada uno y lo que hacen los legisladores. *Estos, en efecto, castigan y toman venganza de los que hacen el mal*, a no ser que obren por fuerza o por ignorancia que no les sea imputable [es decir, en aquella en que es imposible que sea de otra manera, ya que cuando una acción no está bajo nuestro poder no es voluntaria]; y al contrario honran a quienes hacen el bien, cual si quisieren estimular a estos y refrenar a aquellos. Pero todas las cosas que ni están en nuestro poder, ni están

cumplido con un bien duradero. En realidad es únicamente porque existe el placer y el dolor que es pensable la educación en términos morales; esta no se funda propiamente en las capacidades naturales de una persona, sino en el orden que recibe de manera “externa-interna” en relación con la mimesis y el ejercicio de los hábitos buenos.

en nosotros, nadie nos impulsa a ponerlas por obra, puesto que nada aprovecha persuadirnos a no tener calor, frío, hambre o cualquiera de semejantes cosas, porque no menos las padeceremos. Y ni siquiera dejan de sancionar los legisladores la ignorancia si parece que el delincuente es responsable de su ignorancia; y así los ebrios se les inflige doble castigo por estar en ellos el principio de sus actos, puesto que en su poder estaba el no embriagarse, y esta acción fue la causa de su ignorancia. Igualmente castigan a los delincuentes que ignoran algún precepto contenido en las leyes, si era obligatorio y no difícil conocerlo; y así en las demás cosas que parece que por negligencia se ignoran, puesto que de los culpables dependía no ignorarlas y eran dueños de haber puesto diligencia en saberlas (EN, III, 5, 1113 b 16-1114 a 3. Las cursivas y el paréntesis es mío)

El reconocimiento de la *responsabilidad* del ser humano sobre su acción es el principio educativo que logra afianzar la práctica, porque el proceso de “dirección de la acción” hacia *lo mejor*, implica el castigo mediante el cual el hombre “sufre” a causa de sus “malas acciones”. El que nadie sea infeliz voluntariamente denota que en la acción humana la búsqueda de placer es constante; de ahí que comprendamos que aún el malo se goza en algún *bien* perseguido como *bien*, pero entonces ¿De dónde procede la responsabilidad? La única respuesta viable se pone en los propios términos de la contingencia de la acción, de la *posibilidad de que el hombre hubiera actuado de otra manera*. El límite de la contingencia de la acción es su temporalidad; ya que sobre el *pasado* no se puede regresar, la persona adquiere un *modo de ser* específico, que al ser *imposible que sea de otra manera*, es necesario (por proceder del pasado). La educación pública, el sistema legal y las decisiones de gobierno sostienen su lugar en la medida en que tienen un *poder* para la coacción, que sin embargo es únicamente medio y nunca es, o debiera ser, absoluta. El uso del castigo sobre el educando o sobre el legislado, manifiesta que hay un orden electivo considerado por la comunidad como lo mejor, pero también revela que lo propio de la acción es *lo voluntario*. Consecuentemente la contingencia de la acción manifiesta que en relación con la acción humana no hay orden de lo “eterno”, porque la virtud consiste en la *elección de lo mejor* libremente (que no indistintamente)⁸⁴.

Como indica la anterior cita la educación como el modo de procurar en los hombres el *bien* procede de comprender que el ejercicio de la prudencia, como virtud propia de la acción humana ética, implica un esfuerzo colectivo y constante por parte de los miembros de la comunidad. Tanto la prudencia moral,

⁸⁴ Como se verá en el siguiente capítulo, *el hombre libre* es la última categoría antropológica aristotélica, y la que muestra con más claridad que el logro de la excelencia no es un *télos* implícito en la naturaleza humana.

propia de cada hombre que conforma la ciudad, como la prudencia política, propia de los gobernantes, consiste en *motivar* hacia el *mejor* bien, el cual a su vez, corresponde a un postulado sobre *lo mejor* como parámetro de juicio en relación con el bien o el mal de la acción, que en su propio modo de ser es *contingente*. La *eticidad* de una comunidad es una realización conjunta de acciones que manifiestan un carácter que propone un parámetro de excelencia que tiene como mejor espejo su modelo educativo. Este último es, o debiera ser, el orgullo de la comunidad, por representar *su ideal de lo mejor*; la educación manifiesta que el orden de la realización de la excelencia no se sigue desde el orden teleológico del universo, sino que se construye y que, por lo tanto, el hombre ético es *auténticamente digno de alabanza*⁸⁵. lo que se entendía como el *orgullo de ser noble*: “La nobleza -κολοκαγαθία-, es pues, la virtud perfecta -αρετή τέλειος-” (EE, VIII, 1249 a 17). El *noble* -ὁ καλός κάγαθός-, es decir, aquel que alcanza la virtud por excelencia, es, en cierto modo, el logro máximo de la educación⁸⁶; es él quien precisamente muestra cómo el hombre *ético* no es sólo un ideal, sino que es un *paradigma* porque se ha constituido así mismo en la excelencia. El *areté* conseguido por el “noble” es digno de alabanza porque procede de *un modo electivo de ser*; consecuentemente el mérito del hombre ético es la realización del *êthos* conformado mediante *su* acción, es decir, *autarquía*⁸⁷.

⁸⁵ En la *Ética Eudemia*, el estagirita distingue a aquel que es directamente responsable de su virtud como el noble. Únicamente éste busca lo verdaderamente mejor por sí mismo, la alabanza se puede establecer precisamente porque el *areté* no es *phýsis*. (Cf., EE, VIII, 3, 1248 b).

⁸⁶ Esta es una idea constante en todas las culturas desarrolladas, no en relación con *quien* o *cómo* es el aristócrata, sino en cuanto el *noble* expresa el logro de la cultura, como fruto de la educación de ésta (en realidad es imposible pensar en *aristocracia* sin referencia cultural). Con referencia a la particular nobleza griega antigua el estudio de Jaeger (2000), *La paidéia*, muestra las relaciones entre cultura, educación y aristocracia (Cf., p. 19-29, 103-116).

⁸⁷ El que el noble sea aquel que persigue *lo mejor* como fin en sí mismo (Cf., *ibid*) hace a este el *mejor entre los hombres*. El aristócrata es así el paradigma logrado de lo humano en y ante la comunidad, de ahí que su papel o rol social tuviera implícitamente una responsabilidad *política* para con la comunidad en cuanto constructor primordial del bien común. Esto último es la idea propiamente política en Platón, quien considera que uno de los principales males de Atenas fue entender la *libertad* en términos irrestrictos, y por tanto sin percatarse que dicha “dignidad” sólo le corresponde a aquel que es *virtuoso* (Cf. *Las leyes* III). Aristóteles, por su parte, parece continuar con la idea platónica fundamental, es decir, sostiene que el gobernante para cumplir con su tarea ha de ser virtuoso y responsable por la virtud de los que conforman la ciudad (Cf., *La Política*, III, VII), aunque desde un punto de vista más apegado a una consideración más propia con la realidad de *la pólis*, que con el declive ateniense. En Platón se puede observar un mayor énfasis en afirmar la idea de que los hombres son *aristócratas* por naturaleza, que en Aristóteles; probablemente esto se deba a que Aristóteles no fue propiamente ateniense. En mi opinión se podría decir que Aristóteles cuestiona, en conformidad con sus propias circunstancias históricas, mucho más el papel del rol social

De acuerdo con la perspectiva del estagirita la elección y el ejercicio de *un bien* en la acción que es *excelente*, nos conduce a aquél –bien– que es elegido únicamente porque es el *mejor*, y no porque conlleva utilidad añadida o corresponde a un *algo* perseguido por necesidad. Este hombre que es el *noble* es por tanto sinónimo de *autarquía* y en cuanto tal nos sirve para alcanzar la última categoría antropológica aristotélica: *el hombre libre*.

La comprensión del hombre como *hombre libre* es la expresión máxima del *areté* y logro último de la *paideía* o educación. El *hombre libre* es la categoría que permite afirmar que el pensamiento filosófico de Aristóteles sobre la acción humana, se establece desde la comprensión de que el *hombre* alcanza su *éthos* por *capacidad de libre elección* y no mediante *phýsis*. El *télos* como logro (*érgon*), por lo tanto, se debe entender en relación con el *carácter* de un hombre y no únicamente con su *esencia humana*. Aunque hemos reconocido en *la naturaleza* el principio potencial del carácter, hemos de comprender que la postura aristotélica sobre la filosofía que tiene por objeto a la acción humana se desarrolla desde el ámbito especulativo de lo *no necesario* (desprendiéndose, por lo tanto, de la perspectiva metafísica) y que en cuanto tal muestra que su comprensión ha de proceder del ámbito de experiencia de la acción, es decir, desde la *pólis*. Consecuentemente la categoría que pretende reconocer que el logro último del ser humano es el *hombre libre* se encuentra en el *corpus* aristotélico sobre todo en *La política*; a su vez esta última obra muestra que el *hombre libre* es una categoría antropológica *dinámica-histórica*⁸⁸ (potencial y electiva) que se desarrolla y construye, más que como un pretensión ideológica, como una cuestión *de cotidianidad cultural* en la comunidad *política*.

asignado desde “naturaleza”, y que inclusive el desarrollo filosófico de *La Política* muestra que la categoría de “naturaleza” para explicar el *rol* social es un argumento no del todo convincente (Cf., P., I, 1254 b-1255 b).

⁸⁸ Por *dinámica-histórica* nos referimos al sentido de *dýnamis*, es decir de poder o potencia. El hombre tiene en sí la potencia inherente (y, por tanto, irrenunciable) de hacerse como un *quien*, pero en *un* tiempo mediante *elección*. De este modo el “hombre libre” tal y como la entiende nuestro autor se comprende como logro de la potencialidad humana, fruto de una cultura que entendió y “construyó” a “la *pólis*” como el espacio para el logro del *hombre libre*.

III. La categoría antropológica última: El hombre libre

El hombre libre -ἐλεύθερος ἄνθρωπος- es aquel que es “para sí mismo y no para otro”(M, A, 2. 982 b 25-26), es decir, aquel que en el orden teleológico no guarda una relación instrumental *para con* ningún otro hombre¹. La acción del hombre en congruencia con su libertad (como determinación política) es aquella que conforma un modo de ser al que se denomina *autarquía*. El que el hombre pueda ser origen de sí (-αὐτός- *autos*), con respecto de sí, es decir, de su poder -κράτος-, implica que en el ser humano la inteligencia se muestra en la acción como cierta capacidad electiva que posibilita que el hombre se determine como un *quien*. El sentido último del *êthos*, del carácter, es el logro electivo del *areté*, que es la realización y el ejercicio del hombre bueno constituido mediante *acciones buenas*.

Aunque podamos afirmar que el hombre libre tiene por deber buscar la excelencia, no se puede identificar al *libre* con el *hombre bueno*. Si bien *el hombre libre* es el único que puede ser, de acuerdo con la perspectiva aristotélica, auténticamente virtuoso (Cf., P., I, 5, 1260 a-1260 b), en su mismo *poder* esta la posibilidad para no serlo. La capacidad electiva del *quien* como cualidad específica del *libre* implica, tanto la posibilidad de la virtud, como la del vicio, en términos de autogobierno, responsabilidad y voluntad².

Lo *que el hombre es* se alcanza a conocer, como en ningún otro lugar, a partir de la acción política, que es la propia del hombre libre. Consecuentemente, si se quiere saber quién es el hombre, se debe partir de la acción de éste. El que se exija partir del estudio de la acción política del hombre, para poder conocer *qué* o *quién* es el hombre, permite, a mi juicio, indicar cómo la actividad del ser humano es la excepción en el sistema teleológico-metafísico de Aristóteles. Para esto se ha de, en primer lugar, definir qué o quién es el hombre libre y, en segundo lugar, tratar de dilucidar por qué la comprensión del *eleútheros ánthrôpos* es la categoría antropológica última, que muestra como el hombre no está supeditado en su acción a una teleología determinada a partir de *naturaleza*, sino que es él *quien* discurre, elige y construye sobre *lo* que debería *hacer y actuar* para poder *ser alguien*.

1. Lo político como el principio comprensivo del hombre libre

Quizá la definición aristotélica más conocida del hombre, a partir de la acción humana, es la, tan conocida, afirmación de que “el hombre es por naturaleza un

¹ Aunque esto no excluya que algunos hombres si tengan una relación instrumental con respecto *de* él.

² Lo cual implica, consecuentemente, el rechazo de Aristóteles al denominado *intelectualismo socrático*.

animal político -πολιτικὸν ζῶον-” (P, I, 1, 1253 a 3)³. El que se diga qué es el hombre en esta definición a partir de género como *animal*, implica que lo último o específico de este ser vivo es que es *político*; consecuentemente la *animalidad* del hombre como ser (es decir, en lo referente a la *práxis*) es asumida por la *acción política*, en tanto es en la *pólis* donde el ser humano ejerce su *animalidad* a modo de *política*. El punto central es entender en qué estriba *lo político* en el hombre y cuáles son las consecuencias antropológicas para la filosofía de que el ser humano *actúe* políticamente.

1.1. El hombre como animal político

Aristóteles, viendo la necesidad de definir lo político dice:

El por qué sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo animal gregario, es evidente. La naturaleza –según lo hemos dicho- no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra -λόγον-. La voz -φωνή- es señal de pena y de placer, y por esto se encuentra entre los demás animales

³ Si bien, de acuerdo con la tesis que he pretendido argumentar, se ha insistido en mostrar que el hombre como un *quien*, es decir como un hombre con *carácter* específico, no es producto o logro de naturaleza, la categoría de *político* en esta cita parecería provenir de naturaleza, sin embargo, en la siguiente línea leemos: “resulta también que quien por casos de fortuna carece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es el hombre (es como aquel a quien Homero reprocha ser *sin clan, sin ley, sin hogar*. El hombre que por naturaleza es de tal condición es además amante de la guerra)” (P, I, 1, 1253 a 4-6). Como se puede observar se utiliza en ambas citas la connotación de *por naturaleza* -φύσει-, para predicar lo contrario con respecto del hombre, por un lado es *político* en cuanto tiene ciudad, por otro no es político en cuanto carece de ciudad. Esto nos lleva a sostener que la afirmación que conlleva *naturaleza*, se refiere a un *modo de ser cualquiera* que no siempre se corresponde propia y estrictamente con *esencia*, en cuanto ésta en relación con lo que es *uno según la substancia* (Cf., M, Z, c.6) no se puede referir, en cuanto una, a cosas diversas. Consecuentemente no podemos atribuir al enunciado *por naturaleza* siempre una determinación ontológica esencial, sino en muchos casos, únicamente podremos adjudicar a dichos textos una predicación accidental, pues, como se ha visto, *naturaleza* tiene diversas acepciones. Ahora bien, es cierto que al apearnos al texto aristotélico en su integridad sería absurdo afirmar que la “determinación” del hombre según la esencia se encuentra indiferenciada entre *ser* o no *ser* político; sin embargo *lo político* en relación con el hombre sería algo característico del hombre que vive en la *pólis*; inclusive se puede observar que *lo político* no es únicamente una capacidad *potencial del hombre*, sino que las organizaciones sociales muestran su perfección específica en relación con un fin, que de acuerdo con Aristóteles requieren de “organizarse” de cierta manera y no de otra *culturalmente hablando*, de ahí la crítica hacia la los bárbaros: “Entre los bárbaros, sin embargo, la mujer y el esclavo tienen el mismo rango; y la causa de esto es que no tienen ellos nada que por naturaleza puedan mandar” (P, I, 1, 1252 b 5-7).

La naturaleza del hombre como *animal político* es logro de una construcción “social” específica de la Grecia antigua, como bien lo han notado Strauss y Arendt (Cf., Strauss, ¿Qué es la filosofía política? y Arendt, *Qué es lo político*.)

(cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sensaciones de pena y de placer y comunicarlas entre sí). Pero la palabra -λόγος- está para hacer patente -δηλοῦν- lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él sólo tiene la percepción -αἰσθῆσιν- de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye -ποιεῖ- la familia y la ciudad (P., I, 1, 1253 a.8-18)

Como dice nuestro autor, el núcleo de lo político está en un *lógos* que es *común a varios hombres sobre la percepción de lo bueno y de lo malo, y de lo justo y de lo injusto*⁴. Analicemos esta afirmación con detenimiento. Se dice que el hombre es al animal *político* por excelencia porque su ser es *gregario*, es decir, su vivir al lado de otros de su misma especie, se logra mediante palabra -el *lógos*- y no mediante mero sonido -*foné*. La palabra es lo característicamente humano porque expresa al *placer* y al *dolor* en el ámbito del diálogo y no del mero sentir. Lo placentero dialógicamente se establece como *lo que es bueno* por contraposición a lo doloroso que se comprende como *lo que es malo*; esta misma distinción hace considerar lo que es bueno para la comunidad como *justo*, y determinar a lo contrario como *injusto*. La comprensión de lo placentero y de lo doloroso a manera de *inteligencia deseante* muestra que la inteligencia como *poder* se expresa en *acción* antes que nada como *lógos*. Es gracias a *la palabra* diversa de los “muchos” (hombres) que es posible construir una percepción común nueva y no meramente “recibida”, que es capaz de agrupar a los hombres en una comunidad, en cuanto ellos *así lo desean*.

En la cita el verbo *hacer* -ποιέω- comunica que tanto la familia como la ciudad proceden del diálogo a manera de exterioridad⁵, a partir del vínculo político que los hombres han establecido a partir del diálogo mediante el lenguaje. Consecuentemente, los *modos* de familia o de comunidad política proceden de la “participación común”; y, por tanto, es posible entender la cultura como exterioridad conformada a partir del diálogo para *la vida*. La diversidad en torno a las instituciones sociales muestra que los hombres están sujetos a *ciertas necesidades* en cuanto son animales, pero que el modo propio de comprender o significar éstas es como *inteligencia deseante*. La actividad constructiva de la inteligencia, como creativa e innovadora en el ámbito de la acción, asume el modo del ser humano como *sujeto a necesidades*, para liberarlo

⁴ A esta *percepción común* se le puede denominar como “vínculo político”.

⁵ Es decir, el modo de “construcción social” de las instituciones se determina a partir del diálogo de los que deciden cómo debe ser la sociedad en la que viven.

hacia la constitución propia del carácter. Aunque es verdad que *la pólis* griega ha sido ingenuamente exaltada (olvidando sus vicisitudes y su poca duración en sentido estricto como organización social⁶), se puede reconocer en el texto de Aristóteles que la *pólis* griega trataba de funcionar mediante instituciones para que el ser humano (al menos algunos) fuera *libre*. La construcción cultural de la polis, es decir, el surgimiento de *lo político*, se ha de entender como el logro de una comunidad que entiende al *lógos* como *capacidad para hablar ante la comunidad y decidirla*, es decir, la meta de la decisión de establecer comunidades de hombres libres es lograr la pluralidad en el discurso⁷.

El *lógos*, como especificidad de lo político del ser humano, expresa que en el hombre la comprensión de lo que es el placer y el dolor se construye discursivamente mediante la reflexión. El diálogo, que desarrolla el ser humano en medio de y junto con otros hombres, es el medio por el cual se conforma la significación de *lo bueno* y de *lo malo*, de *lo justo* y de *lo injusto*. Como se ha señalado con anterioridad, la acción humana como punto de partida del carácter, que se comprende como *modo de ser* de *la inteligencia deseante* o del *deseo inteligente*, nunca está en la posibilidad de prescindir de las percepciones de *placer* y de *dolor*, pero no está dirigido hacia o en contra de éstas bajo un innatismo teleológico de manera absoluta. El que la educación tenga por principal objetivo que los hombres sean capaces de conformar un *êthos* que no esté supeditado a la inmediatez del placer, sino a la durabilidad del mismo, lo muestra con claridad⁸. La regla ética y su ejercicio correspondiente en el logro de la virtud como verdaderamente buena o como "nobleza"⁹, es constituida en medio de una comunidad en términos placenteros: "El placer sólo tiene lugar en la acción; por esto, el hombre verdaderamente feliz vivirá también muy

⁶ Aún la democracia ateniense, la más alabada, tiene una historia poco afortunada. Baste para esto la *Constitución de los atenienses* de Aristóteles.

⁷ El que la vida teórica se afirme como la más excelente es la conclusión que se sigue de afirmar esto; sin la pluralidad de discurso la filosofía es imposible. La libertad de expresión ha sido siempre entendida como fundamental cuando se considera que el hombre es *libre*; Kant por ejemplo, a pesar de poner en un lugar privilegiado el deber a la obediencia de la ley, defiende firmemente la capacidad de expresión, en este sentido se puede obligar a un hombre a obedecer una ley pero nunca a pensar de un modo en específico Kant, Immanuel, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento*, en *En defensa de la ilustración*, Alba: Barcelona, 1999, pp. 165-182.

⁸ "Para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación" (EN., II, 3 1104 b13). En esta comprensión los hombres deben ser educados para encontrar el "verdadero placer" de la virtud, el cual al ser difícil implica un dolor, que en realidad es falso, pues es únicamente un medio para obtener *el mejor bien*.

⁹ Debemos entender en el sentido de nobleza la noción de deber. Análogo aquí nobleza y deber bajo la comprensión de *kalokagathía*, en cuanto el aristócrata debe de lograr lo que auténticamente es *lo bueno* en términos de *belleza*, es decir como *libre de necesidad*. Por otro lado el cumplimiento del *máximo bien* se convierte en un cierto *deber*, que en cuanto logrado es placentero. Consecuentemente el aristócrata tiene justificación, en el sentido originario, en cuanto él es y representa *su modo de ser* como "el" ético.

agradablemente, y los hombres no en vano exigen esto” (EE, VIII, 3, 1249 a 21-23)¹⁰.

De acuerdo con lo anterior, la construcción de la familia y de la ciudad se ha de ordenar de acuerdo con el modo que proponga finalmente el diálogo (ya que éste es el capaz de determinar *lo* que es bueno y *lo* que es malo). Consiguientemente, la estructura comunitaria ha de procurar *lo* que los hombres -que la constituyen- encuentran como *bueno* y ha de evitar lo que consideran como *malo*. La “vaciedad” (como lo hemos denominado anteriormente) de los conceptos de *lo bueno*, *lo malo*, *lo justo* y *lo injusto*, bajo la “no-vaciedad” del placer y del dolor (en cuanto el hombre no deja de tener un ámbito de condicionamiento animal físico como punto de partida de su comprensión significativa del *mundo*), implica que la organización humana, aunque construida, no es arbitraria.

La animalidad del hombre, en cuanto deseante, está ligada condicionalmente al placer y al dolor, pero su inteligencia en su actividad electiva muestra que tiende y evita de manera diversa, no sólo en relación con sus elecciones últimas (en relación con la acción), sino también (y quizá sobretodo) en cuanto su organización colectiva tiene una cualidad específica mediante la cual se orienta a un *modo de ser*, tanto colectivo, como individual, determinado. De este modo encontramos que la necesidad¹¹ de la humanidad es la superación de la animalidad en términos electivos, es decir, para el hombre *lo habitual* es el ejercicio de libertad como principio de conformación creativa o novedosa¹².

Si admitimos cierta necesidad del *animal político* es en cuanto dicha *naturaleza* debe configurar ciertas instituciones en la comunidad, para la superación real de las necesidades de la vida, en orden a la configuración y

¹⁰ En este mismo texto el estagirita explica cómo el noble se distingue de aquel que de algún modo busca la virtud por alguna conveniencia (en relación con cubrir las necesidades de tipo natural), y los que buscan el bien en su sentido más propio, ya que en sí mismo es “bello” y no útil.

¹¹ En cuanto es “imposible” para el hombre que vive en comunidad no “enfrentarse” a la vaciedad del *bien* como punto de partida definitorio con respecto a *su modo de ser* o *carácter*. Si bien la acción sucede en el orden de la contingencia, en cuanto puede ocurrir de diversas maneras, el condicionamiento primigenio es la *no animalidad* o *determinismo innato* del hombre en cuanto *necesariamente crítico*. Por otra parte es necesario afirmar que si bien la acción no se encuentra determinada teleológicamente desde naturaleza, la propia acción, en cuanto *pasado*, va configurando su propia necesidad, sin ser nunca esta última, en cuanto aún con respecto de lo *fáctico* o *del hecho ocurrido*, lo más importante es su interpretación o significación.

¹² Aquí debo advertir que si bien en esto radica la diversidad de las culturas, hemos de mostrar esto desde la comprensión que configuro el griego antiguo, desde la cual nuestro autor desarrolló su filosofía. Esto porque la tesis se ha de reducir a argumentar cómo en el pensamiento del estagirita la filosofía sobre la acción humana muestra la imposibilidad (y consecuente falsedad) de explicar todo lo existente bajo un esquema teleológico-cosmológico, ya que lo último en el hombre es *el ejercicio de la libertad*.

manutención de un espacio donde se desarrolle la vida humana, en la mayor medida posible, únicamente como humana, es decir, como libre y singular¹³. Para el hombre cuya excelencia es el logro de la libertad como autarquía, se implica comprender a la comunidad como la *vida de muchos hombres* en términos de diversidad a condición de igualdad. Es decir, precisamente porque todos son racionales y diversos (en cuanto electivos), son igualmente conformadores de la comunidad; a su vez, es la igualdad establecida entre aquellos que hablan la condición de posibilidad para el ejercicio de la libertad de cualquiera. Esto conduce a afirmar que la configuración de la comunidad se compone de la acción del hombre en términos cualitativamente específicos, es decir, en roles sociales que conjugan la diversidad de la acción de los muchos, para que estos conformen y mantengan su *vínculo político*.

En el pensamiento aristotélico (concorde con el de la Grecia antigua) el *vínculo político*, que se entiende como *entre hombres libres e iguales* -P., I, 2, 1255 b 20-, implica una organización que tiene una distinción cualitativa entre tres tipos de comunidad, a saber, la familia, la aldea o municipio y la ciudad. Estas tres han de ordenarse al logro de *lo político* cubriendo las necesidades de la vida humana, pero *para* alcanzar la libertad, pues aunque "la naturaleza humana es esclava en muchos sentidos" (M, A, 2, 982 b 29-30), lo propio del hombre es ser *para sí mismo*, es decir, libre. En las relaciones "sociales" que implica la *phýsis* del hombre se encuentra su característica *liberación* de una teleología determinada desde "una esencia"; el *hombre libre* aunque no es el no-natural, es aquel que se encuentra "liberado" de las necesidades, y cuya virtud por excelencia es adquirir un *êthos* que trasciende lo *natural* al alcanzar lo *noble*.

La primera comunidad, a saber, la familia -οἶκος-, surge desde la necesidad:

"En primer lugar, pues, la necesidad ha hecho aparearse a quienes no pueden existir el uno sin el otro, como son el varón y la mujer en orden a la generación [...] Es también de necesidad, por razones de seguridad, la unión entre los que por naturaleza deben respectivamente mandar y obedecer" (P, I, 1, 1252 a 28-33).

¹³ Es decir como autárquica. Con base en esta idea Aristóteles sostiene la superioridad de la vida teórica sobre la vida política, en cuanto esta última es el espacio de condición para la primera, y porque la vida teórica estaría desligada de cualquier necesidad y utilidad en su mismo ejercicio. La vida teórica es considerada, primero por Platón, pero también por Aristóteles (Cf., EE, VIII, 3, 1249 b 15-22), la mejor vida para el hombre, por ser la más próxima a lo divino y donde las vicisitudes humanas no "encuentran lugar", por el contrario la vida política, aún en términos de amistad para ser inherentemente conflictiva (Cf., EE, VII, 9, 1242 b 1-1243 b 35). Este punto se abordará con mayor precisión en el punto 2.3. del presente capítulo (Cf. p. 159 y ss.).

Las primeras comunidades humanas son por tanto aquellas que se ocupan de la generación, la manutención y la seguridad, es decir, de la subsistencia (mediante el mando y la obediencia), a las cuales entendemos como *la familia*: "La familia, es así la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días"(P., I, 1, 1252 b 14-15). En esta comunidad se alcanza la suficiencia para la vida diaria.

La segunda comunidad, la aldea o municipio - κώμη-, tiene por fin cubrir las necesidades, pero no sólo para lograr la subsistencia –como la casa-, sino también el confort o la comodidad: "la primera comunidad a su vez, que resulta de muchas familias, y cuyo fin es servir a la satisfacción de las necesidades que no son meramente las de cada día es el municipio" (P., I, 1, 1252 b 20). La satisfacción que logra la aldea es la diversidad en el orden de los bienes materiales, misma que al implicar un intercambio crea un espacio donde la convivencia, al traspasar los límites de la familia, fomenta un orden de igualdad en la diversidad en el campo de lo útil. Aunque en esta comunidad ya existe el reconocimiento de la diversidad, el que ésta resulte del intercambio de bienes, implica que corresponde y se desarrolla aún en el ámbito de las necesidades.

Finalmente la tercera comunidad, la ciudad -πόλις-, es la comunidad que surge precisamente del rasgo político del ser humano, es decir, del diálogo mediante el cual se *dice* qué es lo justo y lo injusto¹⁴, y de ahí que sea la que se constituye a partir de y para *la libertad* de algunos hombres. Consecuentemente la ciudad es la comunidad más perfecta de acuerdo con su fin, porque en ella se puede constituir propiamente la *virtud* o el *êthos* como *aretê*, es decir, es en la *pólis* en donde se alcanza y se ejerce la autarquía:

[La ciudad] es la comunidad que ha llegado al extremo de [alcanzar la autarquía -τῆς ἀὐταρκείας-] bastarse en virtualmente en todo a sí misma, y que si ha nacido de la necesidad de vivir, subsiste [existe ahora] porque puede [alcanzar el bien vivir -εὖ ζῆν] proveer a una vida cumplida [existe ahora para vivir bien]. De aquí que toda

¹⁴ Hay que indicar que aunque se afirme que la palabra es el *punto de partida* para señalar qué es lo justo y qué es lo injusto Aristóteles no cae en el relativismo. El que la definición de *qué es lo justo* surja, según Aristóteles, a través del diálogo,¹⁴ no quiere decir que no existe lo *verdaderamente justo* o lo *verdaderamente injusto*. La comunidad es la que ha de decidir qué señala como justo, y qué señala como injusto, en aras de lo que considera *lo deseable* para todos, es decir, en la medida en que algo contribuye o perjudica el *bien común*. La gran diferencia entre *la relatividad* del pensamiento político-ético de Aristóteles y el denominado relativismo (que en última instancia tampoco es absoluto), es que el primero considera que el *lógos* es capaz de expresar lo verdadero (de hecho es el único medio para poder comunicar e indagar sobre ello), mientras que el segundo consideraría, más bien, que si el *lógos* es el principio regulador, entonces no es posible establecer algo "legítimamente" verdadero.

ciudad exista por naturaleza, no de otro modo que las primeras comunidades, puesto que ella es el fin de las demás. Puesto que naturaleza es fin; y así hablamos de la naturaleza de cada cosa, como del hombre, del caballo, de la casa, según cada una al término de su generación. Por otra parte aquello por lo que una cosa existe y su fin es para ella lo mejor; en consecuencia, el [ser autárquico] poder bastarse a sí mismo es un fin y lo mejor - ἡ δ' αὐτάρκεια τέλος καὶ βέλτιστον- (P, I, 1, 1252 b 28-1253 a 2)¹⁵

La *pólis* es el lugar de la *politeia*, es decir, de la *libre organización* de los hombres libres porque es gracias a que *ella se* basta a sí misma, que el hombre que la constituye es autárquico. Tanto la familia, como la aldea o municipio tienen por *fin* a la ciudad, es decir, la satisfacción de las necesidades en el ámbito de la vida humana tiene sentido porque se dirigen al ejercicio de la *vida del libre*, que *debe* (en cuanto se corresponde con un *areté*) ser *buena*. La *naturaleza* referida a la ciudad tiene su génesis en la necesidad, pero su fin en la autarquía, y por eso es la comunidad humana por excelencia.

La ciudad es el *logro* de lo *político* del hombre, ya que procede de la elección de *aquellos* que conforman la ciudad; al mismo tiempo, *la pólis* es el lugar en el cual el hombre es educado conforme con un *êthos* característico. Consecuentemente, el orden de la *ciudad* es el del logro de la virtud que, en cuanto comunidad de hombres que interactúan, tiene su expresión máxima en el ejercicio de la justicia: “La justicia es algo que se da en la ciudad, ya que la administración de justicia, o sea el juicio sobre lo que es lo justo, es el orden de la comunidad política” (P, I, 1, 1253 a 38-39). La interacción de los ciudadanos en medio de la ciudad es la que determina a ésta en cuanto tal, y a su vez, es la condición *sine qua non* del ejercicio de lo político, es decir, del discurso y/o acción del *hombre libre*. Analicemos ahora con más detenimiento a la ciudad como el lugar de los *libres*.

1.2. El hombre libre como rol social

Para entender el concepto de *hombre libre* hay que precisar en qué consiste su tarea. El “libre” ha de ser entendido como aquel que tiene cabida en el ámbito del *ágora*, y en cuanto tal el “libre” es político, o sea, ciudadano que conforma a *la pólis*. *Eleútheros ánthrōpos* –el hombre libre- es una categoría que se ha de entender como una *cualidad no substancial*, es decir, no definitoria del *hombre*

¹⁵ Las cursivas entre corchetes son mías, y tienen por fin utilizar otra posible traducción que comunique mejor el contenido del texto citado. El corchete sin cursivas corresponde a la traducción de Julián Marías y María Araujo (1997) editada por CPEC, por parecerme más adecuada que la de Antonio Gómez Robledo (2000) UNAM, que es la que comúnmente se cita en el presente trabajo.

en cuanto es hombre, pero que, curiosamente, es la plenitud del ser humano. Por ser, sin duda, el *esclavo* el opuesto propio del *libre* en la conformación de la *pólis*, definir *qué* es un *esclavo* nos debe aclarar *quién* es el libre. Consecuentemente, la discusión sobre quién es el *hombre libre* ha de establecerse a partir de su contrario en género, es decir, desde el esclavo, (pues si para Aristóteles todo hombre en cuanto hombre fuese libre, entonces no sería posible ni siquiera la disquisición entre qué hombres “deben” -de acuerdo con la justicia- ser o no “libres”).

1.2.1. Sobre el libre como *amo* frente al esclavo

De acuerdo con Aristóteles la relación entre el “amo” y el esclavo viene a ser la de mando y obediencia, y se da para lograr la suficiencia para la vida en lo cotidiano. Es decir, el amo manda al siervo como posesión para conseguir la subsistencia y para tener seguridad. Para Aristóteles “la propiedad es una parte integrante de la familia; y la ciencia de la posesión forma igualmente parte de la ciencia doméstica, puesto que sin las cosas de primera necesidad los hombres no podrían vivir, y menos vivir dichosos”(P, 1, 2, 1253 b 23-25), pero dentro de la propiedad familiar “unos son animados, y otros inanimados”(P, I, 2, 1253 b 29). El esclavo se ubica como aquel instrumento para la vida que es animado, pero que, a diferencia de los animales, participa de la razón: “Es pues esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro (y por eso es de otro) y que participa de la razón por cuanto puede percibirla, pero sin tenerla en propiedad. Los demás animales, en cambio, no obedecen a la utilidad de la razón, de la cual no perciben, sino a sus instintos”(P, I, 2, 1254 b 20-25).

A pesar de que es claro que por esclavo se entiende un hombre “instrumentalizado”, la justificación del *bien* de esta relación reside no sólo en que el libre posea lo necesario para la vida sino, también, en que el “esclavo” es conducido por su razón en cuanto obedece a la del amo. La cuestión de la esclavitud (en este caso singularmente griega) para Aristóteles no contraría el orden de la ciudad por ser benefica, tanto para el amo, como para el esclavo: “De ahí que haya un interés y una amistad común entre el esclavo y el amo, como la hay recíprocamente entre quienes por naturaleza han sido señalados para una u otra cierta función” (P, 1, 2, 1255 b 13-15). La “división” de funciones, para ser conformes con la perspectiva de la perfección de la comunidad humana, debe redituarse en que se alcance un cierto *êthos*, como cierto *modo de ser* -a manera de fin-, que sea conveniente para todas las partes involucradas. Consecuentemente la virtud del amo consiste en participar de la racionalidad al siervo, según lo exija el trabajo de este último; y la virtud propia del esclavo está en reconocer su situación y obedecer, según Aristóteles “El que por una ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo” (P, I, 2, 1254 a 16-18). El que no se pertenece a sí mismo, se ordena a la esclavitud *únicamente* si esta situación es conveniente a él. Esto implica que sólo hay esclavos *por naturaleza*

si se puede explicar que existen hombres que, aunque tienen razón, la “utilizan” mejor como potencia supeditada a otra inteligencia, que si la usan para elegir *por sí* mismos. Aunque nosotros pensamos que la *esclavitud* es aberrante, debemos considerar dos cuestiones en la presente exposición. Primero, en relación con la discusión que realiza Aristóteles, debemos percatarnos de que éste se cuestiona seriamente sobre los parámetros “populares” de su época a favor de la esclavitud. Segundo, en relación con nosotros como estudiosos de “la esclavitud aristotélica”, debemos admitir que vivimos en una sociedad donde es evidente que únicamente algunos tienen un poder electivo efectivo para ser *quienes quieren ser*. Teniendo en cuenta esto se ha de partir de considerar al *amo* como aquel que posee a un *esclavo*, pero no sólo considerando a la esclavitud como un “dato” histórico de la Grecia antigua, sino también reflexionando qué se puede entender al hablar de una relación instrumental de poder de un hombre sobre otro hombre, en cuanto este último “tiene” su capacidad electiva racional (como inteligencia deseante) reducida a *la obediencia*, sin otra posibilidad¹⁶. Aristóteles comienza afirmando que existen dos posturas en torno a la esclavitud

“Se sostiene, por una parte, que hay una ciencia, propia del señor, la cual se confunde con la del padre de familia, con la del magistrado y con la del rey, de que hemos hablado al principio. Otros, por lo contrario, pretenden que el poder del señor es contra naturaleza; que la ley es la que hace a los hombres libres y esclavos, no reconociendo la naturaleza ninguna diferencia entre ellos; y que, por último, la esclavitud es inicua, puesto que es obra de la violencia” (1253 b 20-25). *Consecuentemente...* “es preciso ver ahora si hay hombres que sean tales por naturaleza o si no existen, y si, sea de esto lo que quiera, es justo y útil el ser esclavo, o bien si toda esclavitud es *un hecho contrario a la naturaleza*” (P., I, 2, 1254 a 20-22. Las negrillas son mías)

En la disquisición que Aristóteles realiza al estudiar la relación entre el amo y el esclavo, como parte de la comunidad doméstica, se pueden encontrar cuatro argumentos para afirmar o negar que existen esclavos *por naturaleza*.

El primero de ellos (el más simple y anterior al texto citado) se refiere al cuerpo del hombre como parámetro para distinguir si hay o no esclavos por naturaleza:

“La naturaleza muestra su intención al hacer diferentes los cuerpos de hombres **libres** -τῶν ἐλευθέρων- y de los

¹⁶ Esto es necesario para, por un lado, no quitarle peso a la argumentación aristotélica por “histórica” o “circunstancial”, y, por otro lado, para no afirmar de manera simple que en la actualidad no existe tipo alguno de esclavitud.

esclavos -τῶν δούλων-; los de éstos, vigorosos para las necesidades prácticas, y los de aquellos, erguidos e inútiles para estos quehaceres pero útiles para la vida política (...) A menudo, no obstante, acontece lo contrario, o sea que los esclavos tienen cuerpos de libres y éstos a su vez sólo las almas" (P. I, 2, 1254 b 27-34).

Como se puede observar este argumento aunque revela cierta constatación "empírica" sobre la constitución del cuerpo en relación con cierto "tipo" de alma (argumentación por lo demás muy cercana a la postura platónica presentada en *La República*), el estagirita nos dice que es claramente imprecisa, pues lleva a conclusiones no necesarias (y por tanto no concluyentes). Consecuentemente, de acuerdo con nuestro autor, este argumento es falso para fundamentar la esclavitud, pues mediante la constitución corpórea es imposible saber si existen o no esclavos por naturaleza (además cabe preguntarse aquí si no es, más bien, la "repetición" de las actividades que conllevan "fuerza bruta" la causa de una corporeidad vigorosa, más que sea una cualidad de nacimiento).

Los otros tres argumentos se establecen a partir de negar el anterior, y se involucran recíprocamente al indagar si la esclavitud es o no justa:

"La discusión sería entonces únicamente sobre la noción de lo justo o del derecho (pues algunos les parece que la justicia debe identificarse con la buena voluntad, en tanto que para otros lo justo es simplemente que mande el más fuerte). Pero si estos argumentos los ponemos aparte, serán de hecho otros distintos, y como tales no tendrán fuerza alguna ni valor persuasivo, puesto que sería tanto como sostener que lo que es mejor en virtud no deba mandar y dominar. Hay aún quienes, apegándose a lo que estiman ser un derecho (pues la ley es un cierto derecho), establecen como justa la esclavitud por causa de la guerra. Pero al mismo tiempo se contradicen, pues cabe la posibilidad de que las guerras sean injustas en su origen, y nadie admitiría que sea esclavo quien no merezca la esclavitud [...] Dicen pues, que no quieren referirse a los griegos, sino que sólo los bárbaros pueden ser esclavos de ese modo. Más cuando así se expresan, no están investigando sino qué o quiénes son esclavos por naturaleza, que es lo que estamos hablando desde el principio. Es preciso pues decir que hay algunos que son esclavos en todas partes, y otros que no lo son en ninguna [...] Nuestros aristócratas piensan ser bien nacidos no sólo entre ellos, sino en todas partes, en tanto que los bárbaros nobles lo son sólo en su país, de suerte que habría algo así como una nobleza y libertad -εὐγενὲς καὶ ἐλεύθερον- en absoluto y otra relativa [...] Mas al hablar de este modo, no

es sino por la virtud y el vicio por lo que distinguen ellos entre esclavos y libres, y entre los bien nacidos y los de linaje vil; y pretenden que así como del hombre nace el hombre y de las bestias la bestia, así de los buenos el que es bueno. A menudo, empero, la *naturaleza no es capaz de hacer lo que es su intención*. Es claro que hay cierta razón para esta distinción, y que *en ciertos casos los que son esclavos o libres no lo son por naturaleza, como lo es también que en otros casos si existe tal distinción* que es cuando a unos conviene servir y a otros señorear, y que para unos es justo y debido ser mandados [...] pues mandar malamente no puede sino ser nocivo para ambas partes [...] (cuando dichas funciones no les son asignadas de modo natural, sino por la ley y la violencia)” (P, I, 2, 1255 a 15-1255 b 9. Las negrillas son mías).

El segundo argumento lo encontramos en la afirmación de que la esclavitud es justa, si es que los esclavos han resultado de la victoria de los griegos sobre otros. Aquí Aristóteles es contundente y afirma la falsedad del argumento al hacer patente la parcialidad de la opinión popular, pues o la esclavitud que resulta de los prisioneros de guerra es para todos, incluyendo a los griegos, o no lo es para ninguno.

El tercer argumento indica que los griegos no son esclavos por su nacimiento, mientras que aquellos que nacen de esclavos deben serlo. Aristóteles revela la falacia genética del argumento aduciendo que una cosa es la *naturaleza* referida a una esencia o concepto (de la bestia nace la bestia), y otra cosa es la *naturaleza* referida análogamente al bien, ya que el hombre *bueno* se refiere a la virtud como hábito -ἔξις-, que, como se ha mencionado, no se adquiere por naturaleza, sino por la repetición de actos. Ahora bien, la cita muestra que el estagirita da cierta cabida a dicha afirmación, pero ésta podría conllevar la afirmación de que son los *buenos* los que educan a sus hijos, y de ahí que sea más probable un hombre *bueno* de padres buenos. No obstante sea cual sea la intención de nuestro autor es claro que el argumento no define la esclavitud porque: *la naturaleza no es capaz de hacer lo que es su intención*, es decir, es constatable que de padres buenos pueden surgir hijos malos y viceversa¹⁷; de ahí que dicho argumento no sea concluyente y definitivo.

Finalmente, el cuarto argumento, parece considerar que la esclavitud es legítima cuando conviene a ambas partes, en cuanto al *amo* le “viene bien” mandar, y al esclavo le es benéfico “obedecer”. Esta última afirmación indica que no hay un criterio extrínseco a la misma relación bajo la cual podamos afirmar quien debe o no ser esclavo, pero que debemos admitir la *bondad* de la

¹⁷ Esta razón inclusive fue considerada por Platón en *La república*, no obstante el ateniense tenía con mucho mayor claridad que el estagirita un ideal aristocrático de la organización política.

esclavitud si aceptamos que existen algunos hombres más aptos para el gobierno que otros. El mando legítimo, de acuerdo con el estagirita, se ha de comprobar como capacidad de *producir bien* a las dos partes de la relación, es decir, el amo se beneficia del esclavo con legitimidad, si el esclavo es beneficiado en cuanto obedece. El cuarto argumento, el de la virtud o la búsqueda de la excelencia, es el único legítimo, no obstante implica la contingencia que involucra el hecho de que no existen parámetros que indiquen con claridad *quien es o no esclavo* por naturaleza¹⁸, es decir, con justicia (en cuanto logro del bien para todas las partes involucradas); de ahí que en algunas ocasiones las relaciones que se establecen entre amo y esclavo sean en realidad violentas y contrarias a la justicia (Cf., P, I, 2, 1255 b 5-15).

El estagirita al ser consciente de la debilidad de la argumentación de la esclavitud *por naturaleza* afirma: "no es difícil ver que quienes sostienen la opinión contraria (es decir que la esclavitud no lo es por naturaleza) tienen en cierto modo la razón" (P., I, 2, 1255 a 0-2). En conclusión, aunque hay esclavos que sí lo son *por naturaleza y/o justicia*¹⁹ no existen parámetros últimos delimitados más allá de que hay algunos hombres a los cuales les conviene *siempre* obedecer.

Es importante la conclusión porque de ser la esclavitud violenta e injusta, entonces los libres no lo serían propiamente por virtuosos, sino más bien, a causa de la injusticia, lo cual sería contrario al *areté* propio del libre. Para que la condición de esclavo *sea buena* y por lo tanto compatible con el estado de *libertad* del ser humano, Aristóteles indica que la responsabilidad del esclavo recae sobre el amo, afirmando la racionalidad del esclavo, aunque considerando que su facultad racional es menor:

"La utilidad del esclavo se circunscribe a las necesidades primarias de la vida, y es claro, por ende, que no ha menester sino de una virtud exigua (...) el esclavo participa de la vida de su señor, mientras que el artesano está más distante, y no le toca de virtud sino justo lo que le toca de esclavitud, ya que el obrero de la artesanía está en una especie de esclavitud limitada. El esclavo, además, pertenece a la clase de los que naturalmente son lo que son, en tanto que nadie es zapatero ni operario de otra especie por naturaleza. Es manifiesto, por tanto, que el señor debe

¹⁸ Las textos anteriormente citados muestran que por *naturaleza* se dan ciertas determinaciones, pero también revelan que estas últimas carecen de un parámetro último universal. Consecuentemente estas conclusiones han de considerarse, como ya se ha dicho, dentro de un ámbito de conocimiento sobre lo prudencia, supeditado, inclusive desde nuestro autor, a la *contingencia* propia de la acción.

¹⁹ Hay que entender aquí que Aristóteles en su reflexión se preocupa por ver si hay o no esclavos por naturaleza, tratando de establecer si es justo afirmar que *hay esclavos*, y, como *lo justo* se establece mediante el diálogo, se sigue que dicho establecimiento tiene que ver con la comunidad que ha establecido un vínculo político *aquí y ahora*.

ser para el esclavo la causa de la virtud que le incumbe, más no por que haya de instruirlo como señor acerca de sus trabajos [pues entonces no hablaríamos de esclavitud por naturaleza, sino del amo en cuanto "da la instrucción" lo que conllevaría la posterior independencia del instruido]. De aquí que, en nuestra opinión, no estén en lo justo quienes despojan a los esclavos de la razón" (P., I, 5, 1260 a 34- 1260 b 7)

Los libres se han de distinguir de los esclavos por la superioridad de su razón, en cuanto ésta lo faculta para tener *palabra* en la ciudad. En consecuencia; mientras el esclavo es aquel que no tiene, en sentido alguno, "voz" para expresar lo justo e injusto en el orden de lo político (implícitamente independiente de lo doméstico); el libre es aquel que tiene el poder de hablar y opinar junto y en medio de sus *iguales* sobre qué es o no es justo (incluyendo la esclavitud). A partir de esto es posible cuestionar, aún desde la exégesis tradicional aristotélica, si la esclavitud, como una condición humana en la cual es preferible ser mandado que mandar, es o no "superable" a través de la perfección de las capacidades. Aunque no se puede, ni es mi intención, sostener que Aristóteles no es esclavista, se debe entender que la argumentación expuesta se fundamenta en la distinción de capacidades que sirve para argumentar que para algunos hombres es mejor mandar y para otros es mejor obedecer:

"Es claro que hay cierta razón para esta distinción y que en ciertos casos los que son esclavos o libres no lo son por naturaleza, como lo es también que en otros casos sí existe esta distinción, que es cuando a unos conviene servir y a otros señorear, y que para unos es justo y debido ser mandados y para otros mandar con la especie de mando con que nacieron para mandar, y conforme a ella deben ejercer el señorío" (P., I, 2, 1255 b 5-8)

Si bien para el hombre contemporáneo (si se quiere occidental) es inadmisibile cualquier argumentación para justificar la esclavitud, se ha de admitir como innegable que entre los seres humanos unos son más capaces que otros, y que es *deseable* que los más capaces gobiernen. Pero esta afirmación, como bien han visto muchos, no deja de ser problemática pues nos enfrenta a la discusión de cómo se puede establecer un criterio suficiente para juzgar quienes son los más capaces o mejores²⁰.

²⁰ No obstante la conciencia de lo *que es el hombre* en occidente impide considerar que existen esclavos por naturaleza, es decir, seres humanos que nazcan con incapacidad para elegir, el sistema político contemporáneo ha hecho compatible el ámbito de lo "ideal" con la legalidad, sin preocuparse por la efectividad de los derechos enunciados explícitamente y admitidos por *todos*, lo que es otro tipo esclavitud. Si bien nadie puede poseer a otro hombre, es evidente que algunas relaciones instrumentales impiden a algunos el desarrollo de sus capacidades, en tanto sus circunstancias los imposibilitan para poder ejercer efectivamente su capacidad de elección y "voz" pública. Aunque hemos reparado la estructura social en cuanto

Lo que concluimos hasta aquí, a partir de los cuatro argumentos considerados, es que: Primero, el hombre libre no puede ser distinguido o diferenciado del esclavo por su cuerpo, por tanto la “naturaleza” en relación con la determinación de las cualidades físicas queda descartada como principio diferencial. Segundo, que el libre no puede serlo únicamente por una consideración circunstancial, como el hecho de *ser griego*, con lo cual la esclavitud no se puede sostener desde un argumento meramente convencional-arbitrario. Tercero que el libre no nace tal únicamente por provenir de padres de ésta condición, por lo cual el que un hombre sea libre no se puede atribuir a su origen o lugar de nacimiento. Y finalmente que lo único que distingue a un hombre como propiamente libre (es decir, que si fuera considerado como esclavo se cometería una injusticia con él), es que es superior en su *areté* al esclavo, y que solamente por este *modo de ser* es conveniente como amo para un siervo, y por lo tanto dicha *relación es buena* para ambos (*ergo* justa). Ahora bien si, como hemos dicho anteriormente, la virtud, propiamente hablando, no es *phýsis*, sino *éxis*, entonces concluimos que en la argumentación sobre *quien debe ser libre* frente a *quién es el esclavo* es una cuestión propiamente política, en cuanto se determina mediante el diálogo de los que conforman la *pólis*²¹. En este punto es interesante reparar que la argumentación que Aristóteles considera como “legítima” para poder afirmar que es *justo* que algunos hombres sean esclavos, recupera la noción de *por naturaleza* -φύσει- bajo el criterio de *phrónēsis* y no de *epistēmē*; la consideración de lo que se considera justo *por naturaleza*, y no por mera convención, se refiere a lo que “verdaderamente” es justo, pero en el ámbito de la acción, es decir, en el ámbito de lo que *puede ser de otra manera*. Siguiendo la argumentación del estagirita se concluye que si bien es “buena” la esclavitud en ciertos casos, en otros es explícitamente violenta (y contraria a la justicia); esta afirmación implica que puesto que el amo lo es legítimamente por ser *virtuoso*, si se percatara de que el esclavo puede tomar “buenas” decisiones con respecto de sí, tendría la obligación de liberar a

“derechos”, no lo hemos hecho en cuanto “logros” o “acciones”. Esta crítica, la distancia entre los derechos como medios y los logros como fines, es la principal crítica que desarrolla Amartya Sen a J. Rawls con respecto tanto a sus bienes primarios, como a la dos leyes de la justicia -la de la igualdad y la de libertad. Cf. Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza libro universitario No. 104, España, 2000, p. 71-118

²¹ En este mismo sentido hemos de considerar el que *por naturaleza* algunos hombres sean libres y otros esclavos. Como muestra la argumentación este “por naturaleza” se refiere al establecimiento de un criterio de “lo mejor” que, en este caso con claridad, muestra que no se refiere ni a una verdad epistemológica en términos de necesidad y universalidad, ni a una determinación ontológica fundamental o esencial. Tanto los amos como los esclavos son hombres, y la justificación de dicha relación se establece en la conveniencia para ambas partes; por otro lado como se ha citado *qué es lo justo* y *qué es lo injusto* es una cuestión que únicamente se define mediante el *lógos* que establecen los ciudadanos entre ellos.

dicho hombre. Consecuentemente *por naturaleza*, en el orden de lo contingente, se ha de comprender únicamente el criterio de *lo mejor* en el ámbito de la discusión entre los hombres que conforman la ciudad, y por tanto *por naturaleza* no se debe entender, en este contexto, como una determinación fundamental o inobjetable; aún partiendo de las afirmaciones del estagirita, si se demostrase que no es conveniente para ningún hombre pertenecer a otro, como se piensa actualmente, se sigue que la esclavitud no es legítima y/o justa.

Aunque la exposición sobre “la esclavitud” aristotélica sirve para afirmar “la debilidad” del argumento de *lo que es por naturaleza*, se ha de proceder aquí a indagar en qué consiste el estado de “hombre libre” más allá de su distinción con el “esclavo”, en cuanto *el libre* sobrepasa el ámbito de lo doméstico (primera comunidad en el orden de lo político), y se realiza como actividad en la *pólis*. A continuación se establecen ciertas características propias del libre, que si bien, en términos generales, se siguen de la disquisición anterior, han de considerarse en su espacio propio, a saber el *político*²².

1.2.2. El ejercicio de “libertad humana” como condicionada al espacio político

El hombre libre se ha de definir en el ámbito público como aquel que se *posee a sí mismo*; la característica específica del *libre* es que escapa al orden instrumental propio de las comunidades anteriores a la ciudad, a saber *la casa* y *la aldea*. La casa –*oikos*– tiene que ver con la subsistencia e incluye, tanto las relaciones propias para cubrir las necesidades cotidianas (la del amo y la del esclavo), como las convenientes a la conservación de “la especie” en el orden de lo humano (la relación conyugal y la paterna)²³. La aldea –*kómē*– se establece

²² Podría utilizar aquí la distinción de “público-privado”, pero prefiero utilizar el ámbito de lo “doméstico-común-político” en relación con las tres comunidades que se estudian en *La política*, a saber, la casa, la aldea y la ciudad. Si bien se afirma constantemente que en la *pólis* no existía la distinción de “público-privado” en cuanto la cuestión de *conciencia*, a *grosso modo*, era una cuestión política (en cuanto únicamente les competía a los *libres* como conformadores de la ciudad, definir mediante el diálogo *qué es lo justo y lo injusto*), es importante distinguir el ámbito de lo *político* como una cierta *Aufhebung* –como conservación de lo “eliminado”– con respecto a lo doméstico. Para Aristóteles, como podemos constatar en textos anteriormente citados, *lo político* se define como la *percepción común lograda a partir del diálogo, sobre lo bueno y lo malo...*

²³ La familia es la primera comunidad y consta de diferentes relaciones: “las partes primitivas y simples de la familia son el señor y el esclavo, el esposo y la mujer, el padre y los hijos” (P. I, 1253 b 3-5). La primera relación, la del señor y la del esclavo, ha sido tratada en el punto anterior por ser la más “extrema” al *hombre libre* (y consecuentemente la que más sirve para definir al libre en el orden de lo meramente social –lo común a los hombres aún *no político*-). Algunas de las determinaciones que se dan en el libre por contraposición al esclavo son: La posesión de sí mismo, el ejercicio de su racionalidad de modo directo y no participado, la capacidad de responder por sus acciones ante los demás y la autarquía. Sólo el que se ha librado de la dependencia inmediata de las necesidades para cubrir la vida humana básica,

para el logro del confort en términos de suficiencia cómoda para la vida, y funciona mediante el intercambio plural de bienes materiales²⁴. La primera

puede dedicarse a la realización de la excelencia humana. La libertad se realiza en esto y requiere del contexto de la vida política, es decir, de *los otros*.

La segunda relación es la conyugal, ésta se ordena dentro de la casa, tanto a la generación de los hijos, como a la educación de estos; es interesante señalar que aunque Aristóteles le da prioridad al varón como “gobernador” de la casa, éste se ha de relacionar con la mujer en términos de igualdad teniendo con respecto de ella un gobierno *político* (la mujer debe ser libre para educar a los hijos de acuerdo con la dignidad y virtud que les corresponde). Para Aristóteles la mujer libre, como esposa del *libre*, es propiamente *racional* y *dueña de sí*, pero únicamente en el ámbito doméstico, ya que en el político sus características impiden una racionalidad “tan perfecta” como la del varón (Cf. P, I, 1260 a 5-25. En este punto fue Platón más capaz de observar que la restricción de la mujer en el ámbito político era objetable –Cf. *República*, L. IV. Para el estagirita “no es la misma la templanza en la mujer y en el varón, ni tampoco la valentía y la justicia, de acuerdo con lo que pensaba Sócrates, sino que en el uno la valentía es rectora, y en la otra sumisa” -P, I, 1260 a 24). [Es muy común, dentro de la conformación “política”, considerar que es legítimo la exclusión –parcial o total- de la mujer debido a la “emotividad” de ésta, prologando un dualismo –específicamente griego- donde se sostiene que las pasiones no son racionales, y que por tanto una cierta *racionalidad emotiva* no es conveniente o apta para la vida política. La racionalidad “femenina”, que se manifiesta como tal cuando la mujer toma decisiones con base en situaciones *personales ó circunstanciales* –para algunos por lo tanto “no objetivas”-, es “incapaz” de sustraerse del ámbito de la *pasión*. Sin embargo si admitimos la definición aristotélica del hombre como *deseo inteligente* entonces afirmamos que la emotividad es racional; Esto nos deja como pendiente a reflexionar, si una racionalidad emotiva, con respecto de una que asume que es *pura racionalidad*, es más o menos apta, o quizá únicamente distinta, para el ámbito político o público. Lo que es cierto es que esta racionalidad “femenina”, valorada en el ámbito de lo doméstico o privado, no es reconocida aún en términos de igualdad en los espacios políticos en el ámbito de lo público].

La tercera relación, la paterna, es necesaria por cuanto se ordena a la preservación de la especie por un lado, y por otra en cuanto se encamina al logro del *êthos* político propio del libre: “El gobierno de los hijos es de tipo monárquico, pues el que los ha engendrado debe gobernarlos tanto en razón del amor al que es acreedor como por ser mayor en edad” (P. I, 5, 1259 b 10-14)²³. El gobierno sobre el hijo es así regio, sólo el padre gobierna, y el hijo obedece. Pero la educación de los hijos se encamina a que estos se ejerzan como personas libres.

²⁴ La segunda comunidad, la aldea o municipio, se refieren a la actividad de proveer de modo múltiple y creativo las necesidades comunes a las familias. La mejor suficiencia para la vida conviene de la pluralidad; y esto es bueno para todos; pues cada uno puede cubrir sus necesidades de distintos modos según su parecer. Es por eso que la familia, se ordena al municipio, para encontrar la mejor suficiencia para la vida en la pluralidad de las familias, así “otros se procuran una vida confortable mezclando estos modos de subsistencia y supliendo así lo que falta al suyo propio para ser suficiente”²⁴. La obtención de riquezas para el logro de la mejor suficiencia humana, es característica de la comunidad humana. Y muestra la capacidad específica, y creativa de lo humano. Pero se ordena a las necesidades materiales, ya sean estas las de la casa, o las de la ciudad.

A esta ciencia que versa sobre la obtención de las riquezas y su administración correspondiente de la casa, es lo que Aristóteles entiende como economía. Esta ciencia consiste en obtener la riqueza, pero se ordena a la buena administración –crematística- de esta

característica del hombre libre es el logro del espacio político mediante el cual manifiesta que es *libre de* la instrumentalidad ligada a las necesidades de la vida humana.

El libre como *no instrumento* se excluye del orden de la posesión y de la relación por conveniencia o mediática. La *libertad* del libre (valga la redundancia) se obtiene únicamente si se han superado los ámbitos de lo doméstico y de lo municipal: El libre como *amo* se determina como aquel que se posee a sí mismo a costa de mandar; el *libre* en cuanto *comerciante o proveedor*, se encuentra supeditado a los otros en relaciones de recíproca conveniencia (por lo que, consecuentemente, se establece una relación mediática, donde los hombres son medio y no fin, ya que estos se relacionan entre como intercambiadores de bienes). La dependencia que tiene el *ciudadano* como amo o como proveedor exige la creación de un nuevo ámbito donde los hombres se relacionen entre ellos como auténticamente iguales, y este es el espacio político, *la pólis*.

La *pólis* es concomitante con el surgimiento de lo político y manifiesta que los hombres son concientes de su poder como conformadores cualitativos de la comunidad. La ciudad se logra en la homologación de los libres como iguales, y es exigencia de la conciencia ante la contingencia de la acción. La capacidad de la acción, como auténtico poder *-dynamis-*, implica que los hombres *pueden ser diferentes* y que *lo son* en cuanto *lo desean*; el reconocimiento recíproco del ejercicio de dicha capacidad y el logro del deseo es la *acción libre - eleútheros praxis-*, cuya mejor muestra es la pluralidad de los hombres, es decir, puesto que la acción humana es contingente (no necesaria), puede ser *de muchas maneras*, y

última (Cf., P, I, 1256 a 8-10). La crematística puede ser de dos tipos, ya sea natural o antinatural. La primera se entiende como "arte adquisitivo que es naturalmente parte de la economía, aquella en virtud de la cual la economía tiene a la mano, o se procura a tener a la mano los recursos almacenables necesarios para la vida y útiles para la comunidad civil o doméstica" (P, I, 1256 b 30-33). Esta crematística es la que viene bien al hombre, pues busca la mejor suficiencia para la vida, pero entiende esta búsqueda como medio y no como fin. Sin embargo existe otra perspectiva sobre la crematística, y esta es antinatural, pues busca la riqueza como fin en sí mismo, y no la destina como medio para alcanzar los más verdaderos bienes: "Hay con todo otro género de adquisición al que llamamos de modo especial; y a él se debe el que se crea que no hay límite ninguno en la riqueza y en la propiedad" (P, I, 1257 a 1-3). Esta ciencia se distrae en lo finito, dándole un valor infinito, ya que la riqueza siempre puede aumentar, pero se equivoca quien la considera como un bien realmente ilimitado, puesto que nuestra propia vida es finita.

A esta crematística ilimitada se le conoce como monetaria (Cf., P, I, 1257 a 35), pero Aristóteles la desprecia por considerarla digna de aquellos que son esclavos de los bienes primigenios, y no de los verdaderos bienes. La vida que se ocupa primordialmente de las riquezas, no alcanza la perfección humana y se dedica a los medios como fines, y no viceversa. El que busca la riqueza ilimitadamente tiene "afán de vivir, pero no de vivir bien" (1258 a 2-4). Por lo tanto todo hombre busca en la comunidad la mejor suficiencia para la vida, pero siempre busca esto en orden a alcanzar la *buena vida*, de ahí la insuficiencia de esta comunidad, y su dirección mediática hacia al logro de la *pólis*.

por eso en los hombres se dan *muchos modos de ser*²⁵. La liberación de las necesidades, el logro de la suficiencia material, es lo que permite que el hombre sea *libre para ser sí mismo*. Consecuentemente la autarquía es la característica propia del libre y por lo tanto la diferencia última de la pólis en cuanto espacio de *los libres*²⁶.

El que la ciudad sea el espacio que permite y logra el autogobierno significa que los ciudadanos son autárquicos. La libertad es así, no sólo ideal de la comunidad política, sino sobretudo ejercicio del *ser ciudadano*, de tener una voz que se expresa como igual frente a otras en un espacio que de suyo presupone, reconoce y fomenta la diferencia. Puesto que la ciudad es la comunidad última, es en donde la *inteligencia deseante* o el *deseo inteligente* puede realizar su ejercicio en cuanto adquisición del fin (de ahí que el griego supiera que su *êthos era tal* a partir de su comunidad política, aunque su *aretê* estuviera condicionado a su elección como hombre libre) como lugar de la acción libre -en cuanto no predeterminada y elegida. Consecuentemente para Aristóteles no hay *hombre libre sin pólis y viceversa*, y esto significa para el Estagirita, a costa de criticar a Platón, que la pluralidad es característica específica de *la pólis*:

“La ciudad, en efecto, es por naturaleza *una pluralidad* -
 πλῆθος-; de lo que resulta que al progresar hacia una
 extrema unidad se convertirá de ciudad en familia, y luego
 de familia en hombre, porque de la familia podemos
 predicar la unidad más que de la ciudad, y del individuo
 más que de la familia. Por tanto, y aunque alguno tuviera
 el poder de llevar esto a cabo, no debería hacerlo, pues con
 ello destruiría la ciudad (...) Pero no sólo se compone la
 ciudad de una pluralidad de hombres, sino que ellos son de
 diferente condición. No puede una ciudad hacerse de
 elementos homogéneos (...) los elementos que han de
 integrar una unidad deben ser cualitativamente diferentes
 (y en esto difiere la ciudad de un conglomerado étnico

²⁵ El ámbito de lo instrumental hace a todos los hombres iguales bajo algún rubro, la indiferencia ante el carácter en cuanto carácter es la característica propia de las relaciones instrumentales fin (como sería en el caso de un esclavo, en cuanto posesión del amo -que se puede adquirir o vencer-, o bien, en el caso del comercio, como proveedor y consumidor de un bien material -cuya mejor homologación se da en el “valor” asignado a la moneda o dinero). Es verdad que existe la homologación en el ámbito de *lo político*, pero ésta es el como punto de partida para la actividad del hombre libre, y no es el último fin.

²⁶ “ (...) la ciudad. Es la comunidad -κοινωνία- que ha llegado al extremo de bastarse en todo [autogobernarse -αὐτοαρκεία-] virtualmente a sí misma, y que si ha nacido de la necesidad de vivir [si ha surgido de lo necesario para la vida -τοῦ ζῆν ἕνεκεν-], subsiste porque puede proveer una vida cumplida [para la vida del bien - τοῦ εὖ ζῆν-]” (P, I, 1, 1252 b 28-30).

cuyos elementos no vivan dispersos en distintos poblados). Así pues, y según lo hemos dicho con anterioridad en la *Ética*, la contraprestación igualitaria es la salvaguarda de la ciudad; principio que debe aplicarse aun entre libres e iguales, pues no es posible que todos manden a la vez (...) lo mejor evidentemente es que mandaran siempre los mismos. Pero donde esto no puede ser, a causa de ser todos los ciudadanos naturalmente iguales, y porque a sí mismo *es justo que todos tengan parte en las ventajas y desventajas del poder*, el régimen que más puede acomodarse a estas exigencias es que los gobernantes, reconociéndose iguales a los gobernados se retiren por turno del poder en el que han sido desiguales. Unos, pues, mandan y otros obedecen, como si alternativamente se convirtieran en otros; y, asimismo, aun entre los mismos gobernantes, unos desempeñan algunas magistraturas y otros otras. De lo anterior resulta manifiesto que no corresponde a la naturaleza de la ciudad alcanzar la unidad que algunos pretenden, y que por el contrario destruye de las ciudades lo que se dice ser el mayor bien en las ciudades, cuando precisamente el bien de cada cosa es lo que asegura su existencia (P, II, 1, 1261 a 18- 1261 b 9. Las cursivas y negrillas son mías)²⁷.

²⁷ Como se puede observar en la cita existen tres referencias metafísicas en torno del *ser* de la pólis. Primero encontramos la definición de qué es pólis: *El lugar de los muchos, los que son distintos; donde la pluralidad del ser humano "tiene" lugar o espacio.*

Segundo se habla de la unidad de la ciudad, afirmando que su unidad estriba precisamente en su pluralidad, aunque ésta se respalde en cierta igualdad, a saber, la igualdad entre los libres como libres [la referencia que hace Aristóteles se encuentra en EN, L, V, que es el de la justicia, y tiene que ver con la equidad, únicamente, como principio, y no como fin, de la justicia absoluta -Cf., EN, V, 10, 1137 b-]; la conversión del ser con la unidad -Cf. M, Γ, c 1-3- implica que de acuerdo con *lo qué es cada cosa*, es decir, en este sentido *su naturaleza*, será el tipo de unidad -Cf. M, Δ, 6-, así hay algunas cosas con partes homogéneas y otras con heterogéneas, y de las cosas siempre son más uno "lo continuo por naturaleza que lo continuo por arte" (M, Δ, 6, 1016 a 4); ahora bien, de acuerdo con la cita, y en conformidad con la noción de unidad metafísica de Aristóteles, el hombre individual tiene mayor unidad ontológica que la ciudad, no obstante la ciudad sea *algo por naturaleza*. Consecuentemente es importante señalar que el que la ciudad tenga una *naturaleza*, que a su vez tiene origen en las necesidades de un ser propiamente *natural*, no implica que la ciudad no proceda de cierta "técnica"; ya que, como hemos visto, la prudencia política, virtud propia del gobernante de la ciudad, tiene una parte técnica y artificial (*Y se hace -poiēsis*). En cuanto *por naturaleza* es una noción análoga es importante percatarnos que su significación y uso implica equívoco; sería un error pensar que al hablar de *naturaleza* con respecto a la ciudad se entiende a ésta desde una perspectiva substancialista o esencialista, lo cual es impropio del desarrollo de dicho estudio aún en el propio y estricto sentido en que Aristóteles desarrolla el estudio de la

La *pólis* como el lugar de la pluralidad de los hombres es el único espacio donde los seres humanos pueden ser propiamente singulares. El hombre libre que comúnmente se entiende como aquel que tiene el privilegio del tiempo, es el que tiene la capacidad de elección para ser sí mismo, para autogobernarse. La organización de una *pólis* manifiesta el modo en el que una sociedad de libres elige ser gobernada, lo propio de la ciudad es el “autogobierno” que permite y procura la autocracia del hombre. El hombre es *político* no porque tiene razón, sino porque ésta discurre como *deseo*, es decir mediante el diálogo se ejerce una acción que es capaz, tanto de definir qué es lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto, como de llevarlo a cabo (en cuanto su participación en *la determinación* de la ciudad lo hace *sujeto* de los derechos y obligaciones que hace de los libres *iguales*).

El ser libre es *ser ciudadano* porque se requiere de otros libres para serlo, la relación que implica la ejecución de la libertad es no mediática, en cuanto, para su actividad, implica el reconocimiento del *otro*, precisamente en cuanto es *otro* (y frente al cual, además *se desea ser otro*). Los libres son así los *no-iguales* con respecto de *su* modo de ser; por tanto lo deseable en ellos es la diferencia como tal. La pluralidad del carácter de los hombres libres es lo que determina a la ciudad como *comunidad libre*; la *pólis* no existe por necesidad alguna, sino que es una sociedad que, logrando ordenarse para la suficiencia de las necesidades, se dirige hacia la libertad, yendo desde el *libre de* hacia *la libertad para ser sí mismo*²⁸, para ser autárquico²⁹. La *pólis* existe por la

pólis en *La política*, pues, como se ha expuesto, el conocimiento sobre la acción humana no es propia y estrictamente *epistēmē*.

En tercer lugar Aristóteles afirma que de acuerdo con la definición de *lo qué es* la *pólis* es absurdo proponer una unidad desde la homologación o inmovilidad de las partes constitutivas de este tipo de comunidad. Es claro que la opinión contraria a Platón, en este punto en especial, no surge de pensar que no es bueno que gobiernen los mismos (cuestión que más bien pertenece a otra discusión, aunque en los libros posteriores de *La política* nos llevarían a concluir que si los que gobiernan son los más virtuosos sería lo más conveniente para la ciudad que permanecieran en el poder, y que, por el contrario, si no son los más virtuosos lo más conveniente es que no lo hicieran), sino de considerar que ya que la unidad se *define* por su *pluralidad* no hay justificación que legitime el mando de unos sobre otros. Consecuentemente el que unos gobiernen sobre otros se debe a la imposibilidad de que todos gobiernene al mismo tiempo, y a que esos “algunos” son gobernados porque ellos tienen el poder que “dan” al “gobierno”; de ahí que la reflexión aristotélica es conciente de que quien está en un tiempo en el gobierno tiene un poder mayor frente a quien es gobernado, esto se legitima, con base en que *todos tienen derecho legítimo a gobernar*, y que esto los hace *saber* de las *ventajas y desventajas en el poder*. En definitiva el orden de la *pólis* no puede ser reducido al de una substancia porque se conforma a partir del ejercicio de la libertad de los hombres, es decir, *la pólis* implica y presupone la pluralidad que existe entre los hombres, y asume el conflicto de esto como condición *sine que non* existe la ciudad, porque ésta es *logro político común de los libres*.

²⁸ A su vez esta característica reordena cualitativamente a las comunidades anteriores, ya que al ser la más perfecta es la que dirige el orden de *lo mejor* en relación con el desenvolvimiento

actividad del *deseo inteligente*, en este sentido aunque el ciudadano u hombre libre sabe de los conflictos de la pluralidad los asume como lo característicamente humano; digamos que, en este contexto, la conciencia o el *daimón* del libre se conforma en cuanto sabe del conflicto de la pluralidad y lo asimila porque es capaz de soportar la afirmación de la imposibilidad del no-conflicto (su *utopía* sería, en dado caso, la manutención del conflicto sin guerra o sin desaparición política). De ahí que el rol social del libre se defina por la pluralidad de la *pólis* en cuanto comunidad libre, pues "El señorío político es entre hombres libres e iguales" (P, I, 2, 1255 b 22). Ya que he expuesto *quien* es el libre, a partir de distinguirlo del esclavo y de explicar cómo la actividad del libre requiere de un espacio que así lo reconozca, abordaré a continuación al *libre* desde su comunidad específica, la *pólis*, para recalcar a ésta como expresión de la libertad y contingencia de la acción humana, como una actividad que exige un ámbito *teleológico electivo*.

1.3. *La pólis como el lugar de los libres*

La especificidad cualitativa de la acción en la diversidad constitutiva de la *pólis* es la que mejor muestra la libertad del ser humano. La ciudad es, la comunidad *libre de los libres*, el horizonte propio electivo para ser *quien* y el "espacio cultural" capaz de reconocer al hombre como *sí mismo* sin mediación alguna. La *pólis* es así la "institución de la libertad" – ésta como cualidad sociopolítica-, y por esta misma condición es anterior al *mero* hombre libre (en cuanto concomitante *pero* más perfecta como *condición sine qua non*), en tanto éste no es tal sin *pólis*. Aristóteles afirma que: "La ciudad es asimismo por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros. El todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte" (P, I, 1, 1253 a 19-21). Pero, si la ciudad es la comunidad libre que surge desde y hacia la acción del hombre libre, entonces las ciudades se homologan en su definición porque cada una se entiende como *comunidad libre*. Cada ciudad es una unidad independiente y diferente con respecto de las otras ciudades. Si bien toda organización social manifiesta cierta singularidad, especialmente a través de las instituciones creadas (como espacios comunes de organización para poder desarrollar ordenada y/o controladamente una actividad social), la *pólis* se diferencia de las otras comunidades en cuanto su constitución cualitativa implica la *conciencia* de que el poder que surge de una comunidad humana es una *capacidad colectiva libre* que, por lo tanto, es y

y manutención de la vida humana (razón de perfección propia de la *pólis*): "toda familia, en efecto, es parte de la ciudad, y como aquellas relaciones pertenecen a la familia, y como además la virtud de la parte debe mirar a la del todo, menester es que la educación de los hijos u de las mujeres, se haga mirando a la constitución política" (P, I, 1260 b 14 –16).

²⁹ Aquí debemos de recordar las características de la acción que se han mencionado con anterioridad, en especial la connotación de la acción en cuanto *elección deliberativa del deseo inteligente*, que en conformidad con una comunidad, se propone, en términos de contingencia, un *areté*.

puede ser de *diferentes modos*. Cada uno de los modos de la *pólis* se derivan de su origen, es decir, de las acciones de los hombres libres que, en cuanto son capaces de determinar su carácter de un modo específico (que se distingue a los otros por una acción *electivamente concreta*), conllevan un *modo de ser* particular y concreto para la comunidad política a la que pertenecen. De ahí que Aristóteles para estudiar propiamente qué es la *pólis* se remitiera al estudio del ciudadano, por ser estos sus *configuradores cualitativos*:

“La primera cuestión que se plantea en relación con la ciudad es la de ver qué es a punto fijo la ciudad. Es ésta aún una cuestión disputada, pues, en tanto que algunos dicen que es la ciudad la que ha ejecutado tal acto, otros dicen que no es la ciudad, sino la oligarquía o el tirano. Por otra parte vemos que toda la actividad del político y del legislador tiene por objeto a la ciudad, y que la constitución política es un ordenamiento de los habitantes de la ciudad. Ahora bien, siendo la ciudad un ente compuesto al modo de los otros todos que constan de muchas partes, es claro que en primer lugar habrá que indagar qué es el ciudadano. La ciudad, en efecto, es una colección de ciudadanos, y será menester por ende considerar a quién hay que llamar ciudadano” (P., III, 1, 1274 b 36-1275 a 3)

Como lo indica el texto citado la indagación sobre el *ser* de la *pólis* que realiza Aristóteles nos remite hacia la figura del ciudadano - *πολίτης ὁ πολιτικός*- como constitutivo definitorio de la ciudad. Lo político como organización de los que son *libres e iguales* no se puede estudiar de manera simple, ya que en estas características se encuentra implícito, como preámbulo, que la determinación del *êthos* del *polítēs* de un lugar es la diferencia última de la *pólis*. Si la ciudad se ha de entender como el lugar donde el hombre (específicamente el varón) se puede dar a sí su carácter, en cuanto únicamente en este tipo de comunidad es posible la autarquía; entonces, no se ha de comprender el *modo de ser* de dicha comunidad sin referirse a su constitutivo cualitativo, pero ¿Qué es el ciudadano? Aristóteles responde: “El ciudadano en sentido absoluto por ningún otro rasgo puede definirse mejor que por su participación en la judicatura y el poder” (P., III, 1, 1275 a 22-24). La *participación* o *tener parte* -*μετέχειν*- en el *juicio* que decide qué es lo justo en la comunidad es el auténtico poder del ciudadano; la ciudadanía es propiedad de un hombre que es *para sí*, en cuanto es *así*, ante, frente y para *los demás*. El *poder* de *los* hombres autárquicos es lo que da principio a la *pólis*, por lo que consecuentemente no podemos entender a ésta más que en su propia singularidad, es decir como logro *práxico-poiético* electivo de aquellos que la conforman. En este punto se ha de advertir que el escrito de *La Política* manifiesta que este hecho es de suma importancia para la indagación de la acción humana en cuanto *política*; pues si bien se puede comprender lo

propio de las comunidades humanas desde su surgimiento (a causa de la necesidad que implica la conservación y preservación de la vida humana), hasta su finalidad última (que es poder brindar un espacio donde sea posible la autarquía), el estudio que se propuso el estagirita hubo de constatar el desarrollo de *lo político* de manera empírica, abordando el “singular”, no únicamente para “inducir” desde lo particular hacia lo universal, sino porque su propio objeto de estudio, *la pólis*, exige ser comprendido en su característica temporalidad histórica³⁰ (es este *factum* el que impide que la *pólis* pueda ser objeto de *epistēmē* en sentido estricto, es decir, de el conocimiento sobre *la pólis* no puede ser un saber sobre las cosas necesarias).

La racionalidad política, entendiendo por esto el *modo en que se realiza y se estudia la comunidad denominada pólis*, parte de la contingencia, para llegar nuevamente a una realidad última estrictamente singular que, en efecto, *podría ser de muchas maneras*. Ahora bien, si esto es así, es importante señalar qué es lo que posibilita al estagirita el definir la realidad política, ya que toda definición pretende ser una enunciación universal (pues cuando hablamos de *definición* nos referimos a la *enunciación* de la esencia de una cosa, en cuanto expresamos el “*qué es*” una cosa) ¿Pero cómo podemos hablar de universalidad “fuera” de los “terrenos” de la *necesidad*³¹? Para contestar a estas interrogantes debemos aceptar que *la pólis* puede ser definida como un *qué* en cuanto *lo que es*, y que a su vez su definición implica el contenido de los singulares autárquicos, es decir, la pluralidad de las diversas ciudades). Consecuentemente, es la *libertad* del hombre la característica última de la comunidad política, que en cuanto tal, exige ser, tanto origen, como fin, de la ciudad. La definición de la *pólis* como *producción humana* es verdadera, y aquí naturaleza (la *naturaleza de la pólis*) se entiende como un *qué*, que no es “generado”, sino “producido”. En este caso la verdad como “desvelamiento” no se lleva a cabo a modo de mera contemplación de la realidad, sino que se refiere propiamente a un “algo” real que ha surgido desde la *praxis* (de ahí que si bien el saber metafísico es por excelencia contemplativo, el saber desarrollado en *La Política* tenga por fin la acción humana de la *pólis*). La diferencia entre el conocimiento contemplativo y el práctico (activo) estriba en que, para Aristóteles, aunque el hombre asistía a un universo de manera “evidente”, vivía en un mundo del cual cada hombre que “pudiera” (es decir, el libre) debía responder. Para el estagirita la ciudad es el

³⁰ Este hecho me parece que es lo contundente en la discusión sobre el orden de los libros de *La política* mismo que se ha expuesto brevemente con anterioridad (Cf. notas 67 y 68 del capítulo II del presente trabajo). Como hemos mencionado con anterioridad el desarrollo de la filosofía política en Aristóteles corresponde a un saber que se desarrolla como *juicio prudente sobre lo prudencial-político*.

³¹ Pues ya hemos dicho, al hablar de las virtudes intelectuales, que la *filosofía política* sería un cierto conocimiento *prudencial* de la realidad política, y hemos visto que la prudencia tiene por objeto la verdad de las cosas que pueden ser de diverso modo.

lugar que brinda *libertad a los libres* (valga la redundancia) y que, por tanto, en su irreductibilidad cualitativa considera a la elección ejercida como lo último y definitivo en cada *pólis*. El conocimiento de la comunidad política, al incluir metodológicamente el estudio de la versatilidad de la ciudad y las causas de permanencia y revolución de ésta, no puede hacer otra cosa más que dirigirse a la historia, como el lugar propio de la reflexión de la *racionalidad política*. Es a partir de esto que tiene sentido hablar de universalidad en términos no necesarios; la universalidad es algo propio no de la realidad sino del lenguaje y el *lógos*, como lo característico del hombre en cuanto animal político, encuentra, en su propio desenvolvimiento, una cierta continuidad que permite establecer una *necesidad relativa*, que es tal porque *es*, es decir, que puede ser definida de cierta manera en cuanto está determinada como un *algo*, pero que a su vez su determinación es únicamente *en temporalidad*.

La *pólis* como el lugar de los libres se entiende como una realidad singular, que puede ser estudiada en su propia singularidad, con la conciencia crítica de que se realiza un saber prudencial. Consecuentemente el punto de partida para el conocimiento de la *pólis* es el ámbito de la experiencia histórica y empírica³². Sólo en el reconocimiento de la singularidad de la ciudad y de la “conciencia” de su indefinibilidad en sentido último, es posible un estudio prudencial coherente, pues es la única opción para que el saber sobre la *acción humana* logre coherencia entre su objeto y su método.

2. La racionalidad política como racionalidad de la contingencia

La acción humana como objeto material de estudio conlleva la imposibilidad de la *epistēmē* en sentido estricto, como saber necesario sobre *lo necesario*, pero aspira a una universalidad bajo la cual sea posible establecer los parámetros de *la mejor manera de la vida política probable*. El objeto propio de la filosofía política, a saber, *la pólis*, es singular, y, por lo tanto, conlleva cierta indefinibilidad³³ porque cada ciudad se determina cualitativamente en términos

³² La búsqueda del “lugar óptimo” es en realidad, al igual que para Platón, el único sentido en el cual se puede realizar *Filosofía de la pólis*. Esto es algo bien visto por Strauss en cuanto estudia el *quid* originario de la *filosofía política* (Cf., Strauss, *What is political philosophy and other studies*, The University of Chicago Press, USA, 1988, p. 10-55). La gran diferencia entre la *filosofía política* de Platón y Aristóteles, no es sólo metodológica (ya que es patente, en especial en *Las leyes*, que Platón considera a la experiencia histórica como un punto de partida indispensable para la reflexión filosófica sobre *lo político*), sino sobretudo cualitativa; mientras que Platón busca hacer *epistēmē*, Aristóteles rechaza esta pretensión, “reduciendo” su estudio a una saber prudencial sobre *lo político* a modo de *buen juicio*. Para profundizar en la diferencia entre ambos autores sobre la cualidad del conocimiento filosófico sobre *lo político* Cf. Guariglia, *La Ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Eudeba, Argentina, 1997 p. 65-69.

³³ La parcialidad de la definición cualitativa de la ciudad se sigue de que la acción puede ser de *diferentes maneras*. De ahí, también, que el conocimiento específico-histórico de cada una

electivos. La ciudad, a diferencia de los *seres propiamente naturales*, se define desde una concreción lograda como *naturaleza*, es decir, como cierta realidad determinada, a partir de la elección que “permite” la “dinámica” (desarrollo de la potencialidad) de la naturaleza humana. Consecuentemente, como se ha dicho, es imposible reducir el estudio de *la política*, desde sus causas y principios, partiendo de naturaleza humana como principio determinado en relación con un *télos* específico. La ruptura entre el pensamiento platónico y el aristotélico, en relación con la reflexión filosófica de la *pólis*, se encuentra en este punto; mientras que para Platón la perfección de la ciudad depende del *conocimiento intelectual*³⁴, para Aristóteles pensar en la perfección de la ciudad radica en comprender, desde el planteamiento del problema, que la acción humana no se puede entender únicamente desde el *conocimiento intelectual* porque ésta se deriva de la condición del hombre como deseante. La crítica, insistente, al ateniense por parte del estagirita se establece desde el *Tratado del alma*, al afirmar que los principios de la acción humana son la inteligencia y el deseo, como siempre acompañados, más, sin embargo, irreductibles. Para Aristóteles es imposible reducir el principio de la acción humana al mero *inteligir*³⁵, porque es *posible* actuar *mal* a pesar de que se conozca el *bien* (claro está, en cuanto esto sucede); esto último es *verdad* en la acción porque *ésta* puede ser de diversas maneras, y es *posible* que una acción sea buena o mal. En contra de Platón, Aristóteles sostiene que el hombre, a pesar de conocer el “verdadero bien” prudencialmente considerado, puede actuar en disconformidad por que *quiere*, es decir porque *desea* que sea de otra manera con respecto de algo que es *posible*.

Es importante entender aquí que la posibilidad en torno a la acción humana constituye una “excepción” en la relación propuesta en la comprensión especulativa cosmológica del universo, en cuanto no hay una relación directa

de las *pólis* es indispensable para ofrecer una *teoría* del estado ideal en términos de posibilidad.

³⁴ No intento decir con esto que Platón ignora el deseo o la pasión -lo cual, como muestra su preocupación explícita por la educación, sería absurdo-, sino enfatizar que en su perspectiva dualista entre la “inteligencia” y el “cuerpo” sostiene que es la primera la que ha de conducir a modo de instrumento al segundo, afirmando finalmente que la realización del bien es *cosa de conocerlo*, y que cuando “en verdad se conoce” es imposible el mal (Cf. *Protágoras*, 357 c y ss).

³⁵ La acción humana es así propiamente práctica; en dado caso, la tarea propiamente intelectual tiene un estatuto “especial” ya que es una actividad contemplativa de *lo necesario*. La distinción entre *praxis* y *teoría* no es tan clara, dado que aunque únicamente en esta última se puede alcanzar un conocimiento necesario (que es tal porque es contemplativo), en el hombre tiene algo de *praxis*. Si bien Aristóteles distingue entre actividad (*energía*) y movimiento (*kýnesis*) (Cf. *M, A*, 6-7, 1071 b 20-1072 a 27) en el hombre cualquier tipo de actividad acaba implicando el movimiento, aún cuando pensamos, nuestra actividad está sujeta al cansancio (Cf. *M, α*, 2, 982 b 25-35). Consecuentemente es, en mi opinión, posible y conveniente afirmar que la *theoría* que realiza el ser humano es *práxis*.

entre *phýsis* y *télos*. En dado caso, si admitimos la relación entre estos últimos, debe ser establecida en *términos electivos* y no *propriadamente naturales*; toda elección proviene de la deliberación, y únicamente debido a esto es que se puede alabar al que actúa bien, en cuanto logra la excelencia porque *quiere* (a su vez sólo si admitimos el *querer*, como algo que tiene que ver con lo que puede ser de otra manera, podemos comprender y admitir la categoría de excelencia). Consecuentemente aunque, como dice Aristóteles, los hombres estén supeditados a cubrir ciertas necesidades (Cf., M, A, 2, 982 b 29-30), el hombre es libre para ser *sí mismo* (Cf., M, A, 2, 982 b 25-26)); la acción, como el núcleo de lo político, y lo político, como el *mejor* logro de *lo humano*, han de considerarse a partir de la definición del hombre como *deseo inteligente* o *inteligencia deseante*. Esto, no porque se anule la tendencia al bien, sino porque la acción humana no tiene antecedente en su singularidad última y, como tal, procede no sólo de inteligencia sino de *creatividad* que surge en la espontaneidad “sugerida” por el deseo³⁶. La cuestión filosófica última a la que nos enfrentamos es indagar cómo es posible un conocimiento, implícitamente en términos de universalidad, sobre la acción humana en su dimensión política. Desde mi punto de vista la respuesta está en reflexionar acerca del desarrollo de *La política* y su propuesta, para considerar en qué consiste una reflexión sobre *lo que puede ser de otra manera*, es decir, sobre la *racionalidad de la contingencia* que se logra, con sus limitaciones –o alcances-, al estudiar la acción humana.

2.1. *El deseo inteligente como punto de partida de la acción*

Para estudiar la acción humana he elegido partir de la definición del hombre como *deseo inteligente* o *inteligencia deseante* porque es la que da finalmente Aristóteles al estudiar la acción (Cf., EN, 6, 2, 1139 b 5-7). El origen de esta cita se encuentra en el *Tratado sobre el alma*, cuando Aristóteles, al preguntarse sobre el origen de la acción del ser humano, arguye que ésta, entendida como movimiento, no puede surgir únicamente de la inteligencia, sino que requiere del deseo (Cf., DA, III; 10, 432 b 28- 433 a 25). La causa está en que no podemos reducir al hombre a ser mero *noús* en cuanto éste es un fin perfecto que al ser actividad (plena posesión del fin o bien) no implica potencialidad y por tanto no explica un movimiento, ya que éste solo es en relación con un “bien” no tenido. Por otro lado el deseo tampoco excluye a la inteligencia porque es ésta la que señala al *bien no tenido* como tal. Consecuentemente el hombre apetece aquello que es conocido como *bien* pero no se posee, es decir, el deseo es del *bien no tenido*. Este “estado” u “objeto” *no poseído* es el principio del movimiento y su fin. La identidad entre *arché* y *télos*, que se conforma en cuanto el objeto o estado deseado es uno, es el punto de partida de la interacción entre el intelecto y el deseo:

³⁶ Es decir no sólo se discute la *posibilidad del mal*, sino también de la *versatilidad* del bien.

“La facultad racional no se mueve, sino que está quieta. Siendo la primera una proposición o juicio universal - και λόγος-, y la segunda un juicio particular - καθ' ἕκαστον- (el primero enuncia que un individuo de tal tipo ha de realizar tal clase de conducta, mientras que el segundo enuncia que tal individuo de tal clase ha de realizar esta conducta concreta ahora y que yo soy un individuo de tal clase), en realidad este último juicio es el que mueve, no el universal: o también ambos juicios mueven; pero el universal más bien como inmóvil, no así el particular” (DA, III, 11, 434 a 16-21)

El fin de la acción, como principio de la misma, está propuesto desde el inicio por el deseo en interrelación con la inteligencia. En el conocimiento del *motivo* de la acción se encuentra tanto la universalidad -como lo característico del *lógos*-, como la “exactitud” o “precisión” propia de la realidad singular. Digamos que, aunque el conocimiento del singular tiene lugar en el juicio desde la universalidad propia del conocimiento intelectual, éste -el conocimiento- a su vez es capaz de considerar que el motivo del deseo es precisamente éste y no otro, lo cual también implica que el *motivo* es alcanzable de diversos modos. El conocimiento como universal no cesa en cuanto *a lo* que se tiende es un singular accesible al juicio en términos de *lógos* sin ser, por lo mismo, reductible a este último. La “distancia” entre *la substancia primera -el sýnolon-* y *la substancia segunda -el lógos-* (Cf. Cat., 5, 2 a 11-4 b 24) ³⁷ es determinante porque la acción muestra al ser humano en su concreción, y como tal señala que no basta el juicio universal para explicarse el principio de la acción, en cuanto ésta es estricta y propiamente hablando del hombre singular, a su vez, la inteligencia en la experiencia del “objeto deseado” *desea* en cuanto conoce algo como *un algo* sujeto a “valor”³⁸; por ejemplo si un varón “desea” a “una mujer”, o viceversa, no lo hace en razón de qué es *mujer*, sino en cuanto el *sujeto deseado* es ésta mujer y no otra.. Aunque, de acuerdo con Aristóteles, propiamente los singulares son incomunicables (porque “la materia”³⁹ en cuanto tal es

³⁷ “La substancia es de dos clases: el todo concreto y el concepto (“το τε σύνολον και ο λόγος”) (en el primer caso la substancia comprende el concepto junto con la materia, mientras que en el segundo es el concepto en sentido pleno)” M, Z, 15, 1039 b 20-23

³⁸ Es quizá en la acción humana donde mejor se puede contestar a la aporía que presenta la “distancia” entre la llamada substancia primera (el concreto o compuesto) y la substancia segunda (el concepto). Aunque el hombre se dirige inteligentemente a la realidad, con pretensión de verdad, desde el juicio, éste no es el único modo de relación con la verdad. La teoría del conocimiento aristotélica se plantea como crítica al señalar con claridad que no hay correspondencia absoluta entre el singular y el universal, y más aún, en señalar que si bien nos referimos a la primera desde la segunda, es la primera “el más alto grado” (Cat., 2 b 17).

³⁹ Coprincipio potencial de *sýnolon*.

incognoscible” M, Z, 10 1036 a 9) éstos “se conocen por intelección o percepción sensible” (M, Z, 10, 1036 a 5-6⁴⁰). Consecuentemente como el estudio de la acción nos enfrenta a una relación intencional entre el entendimiento deseante y *lo* deseado (que no cabe ser estudiado estrictamente en términos de universalidad), nos queda entonces la pregunta ¿Hasta dónde podemos afirmar un conocimiento universal de la acción, ya que ésta es singular?

Si ante esta última cuestión se responde que dada la concreción de la *prâxis* no hay *télos*, se seguiría, de acuerdo con el estagirita, con que la acción ocurre *siempre* por azar, y por lo tanto, no habría manera, aristotélicamente hablando, de desarrollar tipo de conocimiento alguno; si por otro lado se dijera que el que la facultad de la inteligencia esté presente implica que la dirección al fin está previamente determinada, se concluiría que no hay diferencia alguna entre la universalidad del conocimiento y la realización de la acción (como lo pretende sostener Platón al defender el *intelectualismo socrático*). Ante tal aparente antinomia, Aristóteles considera que sí hay *télos* en la acción, pero que éste se establece desde un juicio que “funciona” como principio con respecto de la *praxis*, pero que no es directamente “la” *prâxis*. Consecuentemente la acción humana es “estudiable” desde sus parámetros de universalidad, pero con la misma distancia que tienen éstos con respecto de la concreción de la acción; de ahí que, como hemos expuesto con anterioridad, la *epistémē*, como un saber absoluto sobre lo eterno e inmutable, sea inviable como un saber sobre el movimiento propio y exclusivo de los seres humanos, a saber, la acción ética y política. No obstante, nos sigue quedando la duda ¿Cómo es que es estudiable? ¿Qué podemos considerar como *legítimamente universalizable* de la acción humana? ¿Qué debemos establecer para hablar de un *buen juicio* que no sea mera *opinión*?

⁴⁰ Es decir el singular es cognoscible pero incomunicable, en cuanto el singular es siempre *synolon* y no *lógos*. La palabra conlleva una universalidad que únicamente guarda “correspondencia”, pero no propiamente identidad, con el *synolon* (la substancia segunda se puede predicar de la primera, en cambio, esta última no se puede predicar nunca Cf. Cat, 5). No hay contradicción al decir que el singular es incognoscible, y posteriormente afirmar que es cognoscible mediante *la intelección o percepción sensible*, pues lo que quiere decir es que no podemos comunicar en el juicio el conocimiento del singular. Sin embargo, como hemos señalado, en la concreción de la acción se ha de superar la universalidad propia del juicio en cuanto el fin propio de la acción del hombre -de y en la pólis- es un evento *singular*. Cabe señalar aquí que la finalidad de la *teoría*, la cual es considerada por Aristóteles como el fin más alto, se establece ciertamente en términos de universalidad (ya que se trata de adquirir una ciencia como conocimiento necesario de las cosas inmutables) sin embargo, aún dicha actividad se establece en singularidad por cuanto los poseedores de dicho saber realizan dicha “actividad” como acción libre, es decir, voluntaria por cuanto ésta procede de la deliberación y la elección.

La manera de encontrar propiamente universalidad en la acción humana es, desde el método que elige y desarrolla el propio Aristóteles, es más una cuestión de búsqueda de *factores comunes* que de *esencias* -en sentido estricto. Si bien es cierto que en *La Política* el estagirita establece definiciones, éstas, de acuerdo con *lo definido*, son conocidas no propiamente por *simple aprehensión*, sino mediante un cierto raciocinio discursivo: Para determinar qué es la *pólis* Aristóteles manifiesta que es una cuestión de naturaleza, pero en cuanto los hombres tienen la capacidad para conformar una *pólis*, pues la *pólis* es el logro de una elección de los hombres libres que conforman (pues únicamente si admitimos esto podemos comprender las afirmaciones aristotélicas sobre la superioridad de los griegos y libres frente a los denominados *bárbaros* Cf. P, I, 1-3). Es el hecho concreto e histórico de la conformación de *las pólis griegas* lo que permite que dicha definición se logre. No hablamos aquí, por tanto, de conocimiento de cosas propia y exclusivamente *naturales* sino de que la naturaleza humana es punto de partida del *arte*, y de que las cosas artísticas al ser *algo determinado* son susceptibles de tener cierta naturaleza (de acuerdo con los modos análogos de la categoría de naturaleza, de los cuales se ha hablado con anterioridad). Ahora bien, si *lo artificial* es un *algo* en cuanto determinación ¿Hay *télos*? Obviamente, se ha de decir que sí, pero que éste es un *fin elegido*⁴¹. De ahí que la universalidad de la definición de la *pólis* únicamente tiene sentido como punto de partida de comprensión de la concreción plural de cada una de las ciudades: *Lo común* a las ciudades es la conformación de iguales como libres.

La búsqueda de *factores comunes* en la acción humana, como único modo de lograr un conocimiento comunicable, nos remite a una metodología que debe considerar, antes que nada, que su objeto de estudio es una *realidad histórica*. La temporalidad, implícita desde la potencia del ser humano, es la característica *sine qua non* para estudiar la acción ética y política del ser humano. Ahora bien, esta temporalidad no puede ser el *tiempo* desde el punto de vista de la *Física* sino que ha de ser historia, en cuanto los eventos sucedidos en el tiempo son "ordenados" o "regulados" desde la actividad reflexiva intelectual; a su vez, estos conocimientos, de acuerdo con su propósito, deben servir como cierto parámetro universal-aproximativo para la acción humana. El juicio de la *filosofía política* es así por un lado *universal*, porque en sus juicios comunica *lógicamente* (en el sentido del *habla*) los factores comunes de la acción humana, pero ciertamente *aproximativo* en cuanto dichos juicios tienen siempre la distancia entre ser fruto del conocimiento del pasado (que en cuanto tal como *factum* es necesario) y dirigirse hacia el futuro, el cual, en cuanto tal, es propia y certeramente incognoscible ya que la acción, como hemos visto, es singular y procede de una deliberación y elección que es siempre *nueva*. Aquí nos

⁴¹ De ahí que; primero, no exista una auténtica contraposición entre *lo natural* y *lo artificial*; y, segundo no es necesario admitir un sentido unívoco de *télos* como lo "dado", sin cambio, desde *natura*.

encontramos, otra vez, con que aunque la acción del hombre se establece como *un hecho siempre novedoso* por cuanto único, responde también a fines específicos los cuales no permiten explicar del todo el *porqué* de la acción. Al indagar sobre esta última se pueden establecer afirmaciones con pretensión de universalidad, que a su vez, siempre se establecen o bien como enunciaciones universales no definitivas o últimas (en cuanto dicha afirmación es propiamente lógica y por tanto es falso que baste su conocimiento para lograr la acción⁴²), o como ciertas consideraciones próximas a la acción a modo de consejo o buen juicio sobre las cosas que conciernen a la prudencia⁴³. Pero ya sea de una manera u otra la raíz del porqué de la acción se encuentra en *el deseo abierto* que tiene el ser humano en relación, tanto consigo mismo, como con respecto de lo que entra en relación con él (incluyendo a *los otros*). Es este último *factum* el que permite considerar que la razón última de la acción es un cierto *sin por qué* o bien una deseo que viene al alma de manera *gratuita*; aunque el estudio de las pasiones se aproxima a poner de manifiesto cuál es su causa, y aunque las necesidades de los hombres siempre se involucren en las decisiones de los seres humanos, queda claro que la acción en su singularidad nos hace imposible determinar con precisión todas y cada una de las causas involucradas en la misma; consecuentemente todo estudio sobre la acción humana ha de partir de la conciencia de que la *práxis* no es un hecho que pueda responder en sí misma a predeterminaciones teleológicas en el tiempo. Es este último factor lo que, me parece, permite afirmar que la historia es, en cierto modo, tan antigua –e incluso, quizá, reiterativa– como la humanidad, y tan nueva como cada generación reinterpreta los sucesos que quedan en la memoria de la colectividad humana, hacia una proyección futura *nueva* que algún día será *pasada*. Es precisamente porque entendemos *tiempo* comprensiva y significativamente, es decir, como *historia*, que es posible sobrepasar el nivel de mera opinión en torno a la acción humana; en la regularidad de los hechos del pasado, en relación con su *télos*, se ha de advertir un contenido de veracidad en el juicio, que aún así, en el mejor de los casos, no basta para su propósito, en cuanto éste se refiere propiamente a la acción como fin plenamente *práxico*.

Podemos decir que la *racionalidad deseante* encuentra la universalidad como principio que acompaña a la acción a partir de la reflexión *sobre lo deseado*. La potencialidad del hombre en relación con este último implica siempre tiempo, que en cuanto propio de un animal político (es decir, que es capaz de llegar a un consenso o acuerdo entre iguales sobre *lo justo, lo injusto,*

⁴² Así es siempre verdad afirmar que la *valentía* es el punto medio entre la cobardía y la osadía, pero no por eso sabemos cómo ser valientes.

⁴³ Como por ejemplo, cuando Aristóteles en *La retórica* estudia los temperamentos de los diversos públicos de acuerdo a la edad (Cf. Ret., II, 12-14, 1389 a- 1391 a)

lo bueno y lo malo) logra una regularidad *sui generis* a la cual se ha denominado como *historia*⁴⁴.

2.2 La historia como punto de partida de la indagación sobre la continuidad y corrupción de la pólis (de la búsqueda del por qué al anuncio de la regularidad)

2.2.1. ¿Por qué la historia como punto de partida?

Entendemos a *la historia* como memoria colectiva, comunitaria e interpretativa de ciertos hechos en relación con la vida social del ser humano. La acción en su temporalidad conlleva una cierta perpetuidad para la comunidad –*koinōnía*- que se establece desde las consecuencias propias de la acción⁴⁵. La racionalidad política que estudia la historia -no la hace propiamente-, pretende indicar la causa o *quid* del evento histórico, pero para hablar en términos de universalidad no circunscrita en el tiempo, pero al mismo tiempo, no necesaria. Se trata de ir más allá de la casuística, siempre y cuando se parta de la misma; la pretensión del método de la *racionalidad política* es partir del hecho en búsqueda de *lo común*, y presentarlo a modo de propuesta sistemática, para finalmente ir hacia lo práctico (aunque como propuesta teórica ha de encontrar sus límites en su expresión *lógica* con pretensión de “atemporalidad”). El factor común, como el *quid* que permite definir de modo aproximado lo propio de la acción como constitutiva de la ciudad, se encuentra en la atenta observación de los hechos históricos en tanto estos son entendidos desde una pretensión de universalidad. Aristóteles quiere con esto, como hemos visto, adecuarse convenientemente a su objeto de estudio y, realizar una tarea intelectual que es tal en aras de la *práxis*.

Aristóteles, al buscar que su indagación política fuera el estudio de la *pólis* para poder proponer una como *la mejor* posible -y probable-, comprendió que era la historia la fuente del *factor común* de la filosofía política:

“A la misma ciencia corresponde considerar cuál es la mejor constitución política y qué carácter debe tener de acuerdo con nuestro ideal, si ningún factor se lo impide, como también cuál es la que puede adaptarse a tal pueblo. (Para muchos, en efecto, será quizás imposible alcanzar la mejor constitución, de suerte que el legislador y el

⁴⁴ Ciencia a partir de la cual se han desarrollado las llamadas, grosso modo, ciencias sociales o del hombre.

⁴⁵ Definimos un hecho como histórico cuando un evento trasciende la circunstancialidad en cuanto tiene repercusiones para la comunidad. Estas repercusiones en su comprensión colectiva son interpretadas de un modo específico, en tanto pretenden explicar el *porqué* del hecho, tanto en las causas que lo ocasionaron, como en los efectos que tiene. La historia va conformando así un *conocimiento* que, aunque, como tal, es *universal* -se expresa con palabras-, siempre se encuentra restringido a su propia temporalidad, es decir, siempre el acontecimiento interpretado está sujeto al pasado como lo inevitable, y a su vez esto presagia que *no se puede dominar* por ello el futuro.

verdadero político no debe ignorar ni cual es la mejor constitución en absoluto, ni la mejor dentro de las circunstancias) Y en tercer lugar, deberá considerar el régimen que deriva de un supuesto dado (esto es, capaz de examinar, en una constitución dada, cómo pudo surgir desde el principio, y una vez que existe así, de qué modo podría asegurarse su existencia el mayor tiempo posible. Me refiero, por ejemplo, al caso en que una ciudad no esté regida por la mejor constitución posible, y que aún esté desprovista de las condiciones elementales para ello, ni siquiera por la que es practicable dentro de las circunstancias, sino por una francamente inferior). Además de todo esto, aún debe de conocer la constitución que mejor se ajusta a todas las ciudades ya que la mayoría de los que exponen sus ideas -publicistas- en materia constitucional, por más que acierten en los demás puntos, yerran en estos otros de utilidad práctica. No se ha de considerar, en efecto, sólo la constitución mejor, sino también la que es posible, la que más fácil y más comúnmente puede implantarse en todas las ciudades. Ahora, en cambio, unos no investigan sino la constitución de extremada perfección y que requiere de un conjunto de condiciones complementarias, en tanto que otros proponen alguna forma común, haciendo a un lado las constituciones existentes y limitándose a alabar la espartana o alguna otra [referencia a Platón]. Mas lo que sería menester es *introducir un orden político tal que los ciudadanos pudieran fácilmente acatar y compartir dentro de las circunstancias*" (P, IV, 1, 1288 b 22-1289 a 3. Las negrillas son mías)

La racionalidad política, en cuanto saber, debe proponerse necesariamente la universalidad, pero a su vez esta última debe establecerse como *no necesaria*. La metodología implica considerar que el objeto de estudio es singular, y que como tal su aproximación causal en términos de necesidad, según lo propone el propio Aristóteles es imposible. Consecuentemente, tanto la causalidad, como la teleología, de la acción del hombre implican un elemento que no se puede estudiar desde un predeterminismo cósmico, sino desde *la elección humana*.

Encontramos, nuevamente, al *deseo inteligente* como el principio de la acción que no se puede explicar en términos de racionalidad-metafísica⁴⁶. El

⁴⁶ Pienso que, de algún modo, se puede decir, que esta es una de las razones por las que los griegos sostenían que las pasiones que surgían desde el deseo se contraponían a la razón; la contraposición entre los "tipos" de alma en el hombre deja ver un cierto prejuicio cosmogónico en Platón al respecto, mismo que, al parecer, no alcanza a ser superado por Aristóteles. La gratuidad del deseo como principio de la libertad es aceptado por Aristóteles como un elemento *dado* en la acción, que no puede entrar del todo en el sistema metafísico-

orden electivo no marca necesidad sino apertura a diversas posibilidades – incluyendo *el mal*. Podemos encontrar aquí, desde mi punto de vista, una cierta polaridad análoga: Así como el bien se contrapone al mal, la inteligencia se opone al deseo; esta afirmación parece prolongar un prejuicio cosmogónico griego sostenido fuertemente por Platón, el cual se puede observar en las distinciones de los tipos y las partes del alma en el pensamiento del ateniense, que no es superado del todo por Aristóteles. Si bien el estagirita sostiene con firmeza que el intelectualismo socrático está equivocado (Cf. EN, II), también piensa que el hombre actúa *mal* cuando éste se deja llevar por el *deseo* no dejando que el *intelecto* gobierne⁴⁷. Más allá de la discusión anterior, hay que afirmar que el saber desarrollado por Aristóteles, tanto en *La Ética nicomaquea*, como en *La Política*, parte de considerar al hombre como un ser con *movimiento* a partir del *deseo* (aunque este último puede ser la causa del *mal* no se puede omitir porque es, como se ha dicho, principio irrenunciable del movimiento –qué mejor ejemplo de esto que *la historia*–; consecuentemente aunque el deseo es principio del *mal*, en la acción humana también es principio del *bien*).

El deseo junto con la inteligencia, como principio de la acción humana, son las raíces tanto de la pasión como de la deliberación; ante los *hechos* que los hombres conocen los hombres *deliberan junto con las pasiones*. En la concreción de cada uno de los actos es indistinguible cuándo sólo hay pasión y en qué momento opera únicamente la inteligencia; la inteligencia con respecto del movimiento en el hombre *siempre está acompañado de deseo* y viceversa; inclusive cuando se habla del legítimo gobierno de la inteligencia sobre el deseo, se dice *sobre*, pero nunca *sin*. Si bien esto aparece constantemente en todas las obras que tratan sobre la acción humana, es en *La Política* donde la complejidad de la acción humana se expone con mayor claridad, por tratarse de la acción humana en conjunto, es decir como un nuevo *poder inteligente-deseante* que surge desde, o mejor dicho que *es*, la comunidad política. La racionalidad política busca el *porqué* de la acción, pero de la comunidad libre, conformada por los libres. Como dicha libertad es apertura a la posibilidad, los modos diversos de las ciudades se estudian, primero, en la diversidad de su cualidad, y, segundo, en la duración de su permanencia; cualidad y duración en la *pólis* se afirman como cualidades recíprocas bajo las cuales se realiza el juicio último de la filosofía política, a saber, ¿Cómo podemos vivir mejor en un tiempo más

teleológico. El deseo al “romper” con la teleología *racional-hegemónica* de la “naturaleza humana” permite establecer un orden completamente distinto; cabe preguntarnos desde esta perspectiva la posible hegemonía, en los propios términos de Aristóteles, de la razón práctica sobre la razón teórica.

⁴⁷ “obrar conforme a la ciencia es distinto de la ciencia misma. El deseo tampoco basta, por último, para explicar tal movimiento: prueba de esto es que los que tienen control de sí mismos no realizan aquellas conductas que desean, por más que las deseen y apetezcan, sino que se dejan guiar por el intelecto” (DA, 3, 9, 433 a6-8)

duradero?⁴⁸ De ahí que el estagirita establezca históricamente los diversos tipos de pólis, para estudiar cuáles son las causas de que algunas *pólis* se corrompan o desaparezcan, y de que otras permanezcan.

En *La Política* podemos encontrar desde el libro III hasta el VI una serie de afirmaciones que muestran con claridad el método de la racionalidad política. Si bien toda racionalidad procede a partir de la experiencia del singular, la realidad política se desenvuelve en su determinación específica de una manera histórica, esto es, deliberativa y electiva en medio de una serie de circunstancias únicas. Aunque el conocimiento sistemático del *porqué* y el *cómo* de la *pólis* en su propia pretensión implique universalidad, las afirmaciones que realiza sobre su objeto de estudio se establecen con base en una experiencia histórica de la acción, que en cuanto tal, apenas y escapa a su concreción específica. El estagirita, al preocuparse por la probabilidad del saber en torno a la *pólis*, tuvo que plantearse forzosamente su investigación con el propósito de proponer un conocimiento que sirviera para la *práctica política*, pero en términos filosóficos; esto es, que si bien el objeto de estudio compromete una visión histórica, sólo lo hace, en cuanto esto ha de servir para que el *mejor modo posible de gobierno* sea viable⁴⁹.

La dificultad de la *pólis* como objeto de estudio es que su determinación procede de la acción específica del hombre y no propiamente de una *phýsis*. Este *factum* es la causa de la diversidad de las ciudades: “La variedad de las constituciones proviene de que aunque todos los hombres reconocen la justicia y la igualdad proporcional, yerran, con todo, en el modo de alcanzarlas” (P, V, 1, 1301 a 27-30). Es la realización última, es decir, el logro del *bien* concreto de la acción lo que fuerza a la racionalidad política a establecerse, primero desde la experiencia que da el conocimiento del pasado, y segundo, en términos de probabilidad. El logro de la acción humana en relación con la comunidad es claramente problemático; el interés del *porqué* un tipo de comunidad en relación con otra “*dure*” ya plantea que la vida de la acción, con su intrínseca libertad, es conflictiva porque no se enmarca en un horizonte propiamente teleológico determinado.

⁴⁸ Veamos en este punto como Aristóteles tiene en mente la cuestión del “estado” del hombre con la durabilidad del mismo. Para el estagirita la perfección de la acción humana, tanto en su aspecto ético como en el político, se establece en términos de temporalidad.

⁴⁹ El posible “maquiavelismo” que se puede observar en Aristóteles [en especial cuando habla de la conservación del gobierno tiránico: “el tirano debe mostrarse a sus súbditos no como tal, sino como jefe de familia y rey; no como quien viene a despojarlos de lo suyo, sino como mayordomo de lo ajeno; perseguir en su vida la moderación y no el exceso; entrar en la sociedad de los hombres eminentes y captar a la multitud como lo haría un demagogo. Todo eso resultará necesariamente que su poder será no sólo más noble y más envidiable (...) sino que además será más duradero su gobierno” (P., V, 9, 1315 b 1-7)] queda *así* fuera de lugar puesto que su investigación busca cómo pueden evitarse los malos gobiernos, para esto ha de estudiarlos con detenimiento, tratando de establecer cuáles son las causas de que estos perduren.

La definición de los modos de gobierno en Aristóteles, a diferencia de Platón, parte de la afirmación de que *siempre es posible otro modo de relación entre los elementos estudiados* de una ciudad. El estagirita considera que es falso establecer un estudio sobre la *pólis* que reduzca la experiencia histórica a un marco cíclico, desde el cual se podría considerar a los sistemas políticos mediante una especie de “corrupción” y de “generación”, desde la aristocracia hasta la tiranía y viceversa, como lo propone, a su juicio, su maestro ateniense (Cf. P, V, 10). La racionalidad política, consecuentemente, parte de la recaudación histórica de las ciudades (la famosa recopilación de las 158 constituciones), tratando de establecer a partir de estos hechos una serie de *factores comunes* que permiten establecer un *juicio prudencial político* sobre lo que ha de hacerse o no para el logro de a justicia y la igualdad en las ciudades.

El propósito del estudio de la ciudad es doble; primero, ha de lograr definir a su objeto de estudio y a las partes involucradas es éste, se debe definir la ciudad, la familia, los tipos de gobierno, las instituciones, etc.; segundo, pretende poder definir de manera aproximativa qué hombres y bajo qué circunstancias se ha de lograr la “justicia práctica” como *bien común* para la comunidad. Consecuentemente el hilo conductor que toma Aristóteles para estudiar la corrupción y la conservación de las ciudades es el de la igualdad y la desigualdad de los ciudadanos (cómo se “sienten”, “comportan” y “gobiernan” al respecto).

2.2.2. De la igualdad como justicia versus la desigualdad como principio de la revolución.

La dificultad de la *pólis* surge de que es una comunidad cuyo vínculo es el *lógos*. El diálogo es el medio capaz de unir a los libres, si estos concuerdan en *qué es lo justo*, tanto en términos conceptuales y legales, como en su realización cotidiana. Mientras que ya había quedado la definición de la ciudad como una comunidad que busca la vida autárquica, resulta que el *quid* de ésta está en tanto el poder de la comunidad se canaliza entre los *libres* que conforman dicha comunidad; por lo tanto, el poder de la comunidad se encuentra supeditada a que se refrende por los *libres*. Encontramos así los dos factores que son el punto de partida para el análisis filosófico de la *pólis*, a saber, el poder y la justicia. Si el poder de la comunidad redunda en la “experiencia” de justicia de “la mayoría” o de una “minoría sobresaliente” de sus miembros, entonces el modo de organización permanece en el tiempo; si por el contrario, la experiencia de “la mayoría” o de una “minoría sobresaliente” es de injusticia, se produce la revolución:).

“Todas las constituciones, por tanto, tienen cierto elemento de justicia, pero son deficientes con arreglo a un patrón absoluto; y por esta causa unos y otros, cuando no obtienen en la república la parte que estiman corresponder a las

ideas que sustentan, promueven la revolución” (P, V, 1, 1301 a 36-39)

La duración de la ciudad se puede interpretar como una condición de “fragilidad” en contraposición de una teleología predeterminista-cíclica cósmica. Esta fragilidad, aunque se desprende del modo de ser propio de la acción, se amplía de la mera temporalidad a la historicidad al englobar un conjunto de acciones que tienen que ver con el poder que tiene, logra u ejerce una comunidad. La reciprocidad entre la acción del individuo y el marco político en que ésta es realizada, hace que el estudio de Aristóteles recurra continuamente a manifestar que las acciones concretas de los hombres son los agentes de los cambios políticos, como se aprecia en la siguiente cita:

“Por motivos de bodas (...) como los ocurridos en Eretria, donde Díagoras, agraviado en el asunto matrimonial, destruyó la oligarquía de los caballeros. La revolución de Heraclea por su parte, así como la de Tebas, tuvieron su origen en una sentencia judicial que recayó en un proceso de adulterio; aunque el fallo era justo se aplicó con espíritu de facción” (P, V, 5. 1306 a 36-1306 b 1)⁵⁰

Las revoluciones en las democracias y las oligarquías pueden ocurrir por múltiples y diversos sucesos; el cambio de gobierno puede ocurrir, por ejemplo -según Aristóteles-, cuando: surgen pequeñas disensiones que pueden causar ciertos malestares políticos (Cf., P, V, 3, 1303 b 20-1304 17); uno de los partidos tiene más prestigio que otro (Cf., P, V, 3, 1304 a 18-38); hay gran antagonismo entre las partes que conforman la ciudad y no hay clase media (Cf., P, V, 3, 1304 b 1-8); algunas de las facciones maneja a la mayoría mediante la fuerza y el engaño (Cf., P, V, 3, 1304 b 8-17); los demagogos tienden a halagar al pueblo y a desprestigiar a las clases altas (Cf., P, V, 4, 1305 a 6-35); “los oligarcas agravan al pueblo” o cuando hay sediciones dentro de la clase gobernante (Cf., P, V, 4, 1305 b 1-20); la rivalidad entre los oligarcas mismos al convertirse en demagogos (Atenas, Larisa, Heraclea) (Cf., P, V, 4, 1305 b 23-35); los que tratan de hacer más exclusivas a las oligarquías (Cf., P, V, 5, 1305 b 36- 1306 a 19); se propicia la desconfianza contra el pueblo (Cf., P, V, 5, 1306 a 20- 31); cuando se forman partidos o facciones por causa de bodas o problemas entre los poderosos (Cf., P, V, 5, 1306 a 32- 1306 b 3); cuando en ciertas circunstancias las restricciones de propiedad se anulan (Cf., P, V, 5, 1306 b 4-16), etc.

En todos estos casos la revolución se relaciona con la experiencia de justicia de la comunidad política pertinente. Esta *experiencia* tiene que ver con el individuo en relación con la comunidad y de ésta en relación con los

⁵⁰ Este pasaje, como otros, hace recordar que el punto de partida de la acción no es exclusivo de la inteligencia, sino que el deseo está siempre presente como principio de la acción.

miembros que la conforman⁵¹, y por eso Aristóteles afirma que “La revolución, por tanto, tiene por causa la desigualdad” (P, V, 1, 1301 b 28). Esta última afirmación implica que la conservación de la ciudad, como contraria a la revolución, resulta de un sentimiento de “igualdad” entre los miembros de una comunidad. La igualdad y la desigualdad que existe entre los miembros de una comunidad se puede analizar partiendo, tanto desde el ciudadano o individuo que conforma la comunidad, como desde la comunidad. Si analizamos la experiencia de justicia en relación con el individuo debemos señalar al placer como lo que acompaña a la igualdad y al dolor como lo que conlleva la desigualdad⁵²; el ciudadano “siente inteligentemente” injusticia cuando experimenta un *dolor* causado de modo *no proporcional* por parte de algún o algunos miembros de la comunidad, a su vez, el hombre “siente inteligentemente” justicia cuando constata que tiene, percibe o consigue en términos de satisfacción y/o placer algún beneficio ó reconocimiento por parte de la comunidad. La experiencia de justicia desde la comunidad coincide con una “conciencia coactiva” cuya referencia es la igualdad o la desigualdad; la igualdad de los libres se da cuando entre ellos existe un consenso lo suficientemente proporcional para que, tanto la mayoría, como “los poderosos”, gocen de los bienes (inclúyanse aquí los de tipo ético tales como el honor, útiles, productos o servicios) de manera tal que ninguna de las partes implicadas se sienta excluida; la desigualdad de los libres se establece cuando el consenso que existe en la ciudad impide, por cualquier razón, el gozo de ciertos –o de todos– los bienes que los ciudadanos consideran que *deben* tener. Partiendo de lo anterior podemos observar que para Aristóteles la conservación y la destrucción de *la pólis* tiene que ver de manera proporcional con el “sentimiento inteligente” de la justicia, que es el *placer que proporciona la igualdad entre los hombres de una comunidad*.

Lo que revela la cuestión del estudio histórico de la conservación y de la destrucción de las ciudades es que los dos grandes tópicos de *la política* son *el poder y la justicia*; el estudio nos hace concientes de que el poder y la justicia se relacionan de modo aporético porque su origen y relación se fundan en el diálogo; finalmente, se puede decir que lo anterior conlleva, en la propuesta del estagirita, que *La ética* es un saber sobre el *carácter del hombre bueno* supeditado a *La política*:

“En todas las ciencias y artes el fin es el bien; y el mayor y principal es el objeto de la suprema disciplina entre todas,

⁵¹ No sostenemos aquí que cualquier acción individual tenga repercusiones palpables en la comunidad, pero sí que cualquier cambio palpable en la comunidad afecta a los miembros de ésta; a su vez sostenemos que cualquier “revolución” tiene que ver con la acción eficaz del poder de la comunidad.

⁵² Evidentemente aquí no pretendo decir que cualquier dolor que padezca un sujeto es muestra de la injusticia, pero sí que cualquier injusticia conlleva dolor, de igual modo, relacionamos aquí la experiencia de justicia con el placer.

que es la política⁵³. En consecuencia, el bien de la ciudad es la justicia, esto es el bienestar público. Ahora bien, la justicia es, en la opinión común, cierta igualdad; y en cierta medida, además, todos están de acuerdo con los principios filosóficos que hemos señalado en la *Ética*, o sea que, a dicho de ellos, la justicia es algo objetivo en relación con las personas y que debe haber igualdad entre los iguales⁵⁴. Pero con respecto a qué cosas debe haber igualdad y con respecto a cuáles otras desigualdad, es algo que no debe ocultársenos, por ser punto difícil que atañe a la filosofía política -φιλοσοφίαν πολιτικὴν-” (P, III, 7, 1282 b 14-24)⁵⁵

La distancia que hay entre el concepto de qué es la justicia, sea ésta la concepción popular y/o la que encontramos en la *Ética nicomaquea*, y la experiencia de la justicia en la comunidad, es la que muestra con claridad que la filosofía política se realiza como una *racionalidad de la contingencia*. Los sucesos referentes a la acción humana son *contingentes* o *no necesarios* por cuanto ocurren de un modo determinado electivamente frente a múltiples posibilidades. La universalidad característica de la racionalidad política es propia de la racionalidad como facultad cognoscitiva, pero no es resultado del objeto de estudio; de igual manera la imposibilidad de establecer un conocimiento “único” o necesario sobre la acción humana no procede de deficiencia intelectual alguna, sino de la realidad a estudiar.

La comunidad política en términos de universalidad procede de la comprensión histórica, porque es ahí donde el hecho histórico como *factum* es punto de partida para la significación. La lectura comprensiva-significativa de la realidad política va hacia los factores comunes como ciertas “claves” que pueden permitir entender los eventos más allá de ellos⁵⁶. La distinción entre el

⁵³ El griego conveniente a la “disciplina política” es ἡ πολιτικὴ δὺνάμις. En la edición de Aubonnet (1971) se explica como por δὺνάμις se traduce por disciplina, en cuanto las *técnicas* son disciplinas, por cuanto capacitan o potencian (Cf. V. II, en la nota 2 a la Pág. 79, p. 252).

⁵⁴ Aubonnet (1971) recuerda aquí la frase de Cicerón: “La república (=cosa pública) es la «cosa propia del pueblo», pero pueblo no es toda reunión de hombres, congregados de cualquier manera, sino una asociación de hombres que aceptan las mismas leyes y tienen intereses comunes” «*populus autem non omnes hominum coetus modo congregatus, sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis comunione sociatus*» (*Sobre la república*, I, 25). Las leyes y los intereses comunes es lo que brinda unidad a la comunidad política, la *amistad cívica* es la principal virtud de una ciudad (Cf. EN, IX, 6, 1167 a 21- 1167 b 5).

⁵⁵ La presente cita corresponde al capítulo 12 del libro III de *La política* de acuerdo con otras ediciones, la numeración conforme con Bekker permanece idéntica. Dejamos aquí, como lo he venido haciendo, la división que muestra la traducción de Antonio Gómez Robledo.

⁵⁶ El primero en comprender esto fue el llamado “padre de la historia” Tucídides.

papel de *la historia* y el de la *filosofía* en relación con la comunidad política, es que la primera trata de indicar el porqué del hecho considerado como “histórico”, mientras que la segunda aborda el hecho histórico para integrar todos los factores comunes desde un fundamento *antropológico-social*, con la finalidad –al menos en Aristóteles– de ser capaz de proponer un *modo* de organización política bajo el cual el hombre viva *mejor*. La conclusión aristotélica, por ejemplo, afirma que el núcleo de la justicia es la “participación” en el poder de cada uno de los integrantes, y que, consecuentemente, la mejor manera de conservar un gobierno es no excluir a ninguna de las partes para que no se provoque “conciencia de injusticia” alguna (Cf., P, VI, 1-3, 1316 b 30-1320 b 15)⁵⁷. La igualdad de los ciudadanos, como principio de la justicia⁵⁸, es lo que permite la conservación de un gobierno. Los tipos más comunes, según Aristóteles, de gobierno de las *pólis* (los cuales confirman su perdurabilidad en este dato) son la democracia y la oligarquía; el primero ha de guardar darle algo de poder a los más ricos y el segundo ha de procurar tener el apoyo del pueblo. Para constatar esto veamos las siguientes citas de Aristóteles; con respecto a la democracia se afirma que:

“La libertad es el principio fundamental de la constitución democrática. Esto es lo que acostumbra decirse, implicando ello que sólo en este régimen político pueden los hombres participar de la libertad, y a este fin apunta, según se apunta, toda democracia (...) la igualdad consiste en que no gobiernen más los pobres que los ricos, ni que sólo ellos sean señores, sino todos por igual [en razón de número], pues de este modo sienten todos que la igualdad y la libertad estén aseguradas en la república” (P, VI, 1, 1317 a 40-1318 a 6-10)

⁵⁷ Aristóteles habla también de esto al exponer su teoría de la ciudad ideal: “Entre iguales, en efecto, la igualdad consiste en todos tengan lo mismo; y por otra parte es difícil que perdure una constitución organizada contra la justicia, ya que todos por todo el territorio formarán una causa común con los súbditos en el propósito de una revolución, y es imposible que quienes estén en el poder sean tantos que puedan dominarlos” (P, VII, 13, 1332 b 28-32). Como bien anota Richard Mulgan: “the possibility of a better type of democracy in which its principles of equality are applied to the advantage of everyone, rich and poor alike” (Mulgan Richard, *Constitutions and purpose of the State*, en *Aristóteles Politik* editada por Höffe Otfried, Akademie Verlag, Berlín, 2001, p. 99. Cabe señalar aquí que el autor considera que esto es contrario con su propuesta del *estado ideal*, porque cada una de las facciones ve por su propio bien; sin embargo, partiendo de la *realpolitik* hemos de pensar, junto con Aristóteles, que la *mejor* manera de organización de una ciudad se establece en términos de probabilidad, de ahí que, como se ha dicho se ha de pensar desde *lo extremo* para proponer *lo mejor*, si estamos hablando desde el ámbito de la acción humana cuyo conocimiento es propiamente *prudencial*).

⁵⁸ Y en esto consiste la “equidad” como principio garante de la justicia: “lo equitativo es mejor que cierta clase de justicia, no que la justicia absoluta, pero sí mejor que el error que surge de su carácter absoluto. Y tal es la naturaleza de lo equitativo una corrección de la ley en la medida en que su universalidad está correcta” (EN, 1137 b 25-30).

En relación con la oligarquía se dice que:

“(…) A las más altas magistraturas, aquellas que deben de estar en la clase gobernante de acuerdo con la constitución deben serles inherentes la prestación de costosos servicios públicos, a fin del que el pueblo se abstenga voluntariamente de participar en ellas y no tenga resentimientos hacia la clase gobernante, cuyos miembros pagan tan alto precio por el poder. Con esto va de acuerdo el que al tomar posesión de su cargo ofrezcan sacrificios magníficos o construyan algún edificio público, con el fin de que el pueblo, al tomar parte de las festividades y ver adornada la ciudad con ofrendas votivas y edificios, vea con agrado la permanencia del régimen, aparte con esto tendrán también los notables un monumento de su munificencia” (P, VI, 4, 1321 a 32-39).

En el libro VI de *La política*, que introduce al VII, se entiende como la concordancia del pueblo -δημος-, como mayoría, con el modo de gobierno es indispensable para la conservación de la *pólis*.

2.2.3. La racionalidad política como racionalidad de la contingencia

La racionalidad política se desenvuelve como una racionalidad de la contingencia, es decir, como una comprensión universal que resulta de analizar los eventos singulares a partir de factores comunes y, por tanto, está restringida a un marco temporal-histórico. Consecuentemente, la racionalidad de la contingencia se realiza como un proceso comprensivo que “pone” en la vaciedad del concepto⁵⁹ una causa que, primero permite explicar la singularidad del evento histórico, y segundo, pretende establecer ciertos parámetros especulativos con miras al futuro.

En *La política* de Aristóteles se desarrolla una racionalidad específica, a la cual he denominado como “política”, que surge de la acción humana en comunidad como libre y electiva y que he denominado como *racionalidad de la contingencia*. Aunque me parece que el concepto de *racionalidad de la contingencia* es un tanto vago, he de, al menos, intentar dar una definición próxima. Entiendo aquí primero, por racionalidad la capacidad humana de significar, decir o expresar en términos lógicos cualquier experiencia; segundo, por contingencia lo *no necesario*. Consecuentemente la *racionalidad de la contingencia* es el modo de significar aquello que puede ser de diversos modos, de manera específica, entiendo a esto último como lo que resulta de la elección humana, en cuanto ésta es *una* ante variabilidad de posibilidades. La complejidad del tiempo-histórico es lo que complica que la racionalidad de la acción, como objeto de estudio filosófico, se plantee en términos de

⁵⁹ Tal como lo hemos explicado al referimos a la vaciedad del “bien”. Cf. *Supra*, Cáp. II, 1 *La naturaleza no explica el carácter del ser humano* p. 35 y ss.

contingencia, en cuanto el pasado como *factum* aparece como algo necesario. No obstante lo anterior, me parece que atendiendo a la definición que he dado sobre la historia es, sobretudo, la comprensión significativa el núcleo histórico y, por tanto, es la significación del evento histórico bajo las pretensiones de la filosofía política lo que capacita para proponer un *modo* “político” de vida en *común* para los seres humanos (desde la comprensión significativa del pasado, que implica la necesidad del *factum*, se realiza en el presente una interpretación hacia el futuro que parte de mirar al pasado desde un parámetro “electivo” y contingente). Esta *racionalidad* se define a partir de su objeto de estudio que es la acción humana, y se entiende como contingente no sólo porque esta última es *electiva*, sino porque, a su vez, su propósito está planteado en términos electivos. Para Aristóteles la interpretación de la acción humana comunitaria, en términos filosóficos, ha de definirse en términos de universalidad para ser capaz de proponer, en última instancia, un sistema político viable específico⁶⁰.

La racionalidad de la contingencia tiene tres características principales:

- (1) Parte de la conciencia de que la universalidad de las definiciones de aquello que surge desde la acción humana no guarda una “adecuación” (o quizá, debiera decir, identidad) atemporal con lo definido.
- (2) Intenta ordenar significativamente lo “vacío” de lo definido
- (3) Se aproxima temporalmente a la acción que se origina, al menos en cierto modo, por la definición, en cuanto esta última es, como enunciación universal, criterio de acción.

Estos tres elementos se encuentran presentes en el desarrollo de *La Política*. En primer lugar (1) encontramos la definición de lo que es la ciudad, siendo ésta un *tipo* de comunidad específica que ha surgido como un modo electivo a partir de las acciones humanas en comunidad. En segundo lugar (2) la definición de la ciudad no basta para el estudio de ésta, por lo que la *cualidad* se muestra a partir de la diversidad de los caracteres en unidad de los hombres que conforman una comunidad. Finalmente, en tercer lugar (3), a partir de las consideraciones antes hechas se puede proponer un modo de ciudad que logre el objetivo de una comunidad política, a saber, poder establecer las condiciones posibles deseables de un modo durable para la autarquía de los miembros (en este caso sólo los ciudadanos libres) que la conforman.

En los tres puntos anteriores se pueden observar el desarrollo aporético que conlleva la racionalidad de la contingencia en *La política*. En primer lugar, con respecto a la definición de lo que es la *pólis*, encontramos a la comunidad como un poder *-dynamis-* establecido a partir de un *lógos* común sobre lo justo o

⁶⁰ Elijo aquí la palabra específico y no singular, por parecerme más adecuado para expresar que el estagirita propone una serie de determinaciones específicas en su propuesta que al ser propiamente teóricas guardan una distancia con su aplicación práctica, aunque esta última sea, en verdad, el propósito de dicha indagación.

el “bien común”⁶¹. En segundo lugar vemos que este *lógos sobre lo justo* varía en relación con los que ejercen dicho *lógos*⁶², de ahí que se establezca que el poder y el “bien común” de la comunidad están mediado por los *modos*⁶³ de gobierno de cada ciudad. Esto último además se convierte en el punto crucial a estudiar en *La Política* porque la ciudad no sufre revoluciones⁶⁴ en la medida en que los miembros que conforman la ciudad se consideran poseedores de su legítimo poder. Por esto es en *La Política* donde se puede apreciar mejor cómo la *racionalidad de la contingencia* se desarrolla universalmente sin que esto conlleve necesidad o definiciones últimas. De todo lo anterior me parece posible

⁶¹ En cuanto la justicia se entiende como *cierta igualdad* en lo referente al bien de *otros* lo equiparamos al bien común.

⁶² Es interesante el nexo que surge aquí, pues *lógos* es, en este sentido, *poder*. Esto fue bien visto y desarrollado por Hanna Arendt en *La condición humana* al retomar el concepto de *lo político* desde Aristóteles. En el propio estagirita se puede observar esto, directamente en *La política* cuando se habla del poder del político a partir de los discursos (cuando habla de los demagogos Cf. P, V, 4, 1304 b 20-1305 a 35), y en *La retórica* al desarrollar cómo es que el discurso del orador mueve hacia la *práxis* al público que le escucha (Cf. R, I, 1-8, 1354 a 1-1366 a 21. En esta primera parte también se expone la estrecha relación que existe entre lo deliberable y el discurso en relación con la acción política de una comunidad)

⁶³ La mediación entre el poder de la comunidad y el bien común son las instituciones, aunque me parece que se podría entender a la *pólis* griega como la institución de la que hablamos. Por ser *la pólis* una sociedad menos compleja que lo que entendemos contemporáneamente por ciudad opto por decir los *modos de la pólis* en vez de institución política, porque con ello se entiende mejor la relatividad cualitativa de las *pólis*.

⁶⁴ Aristóteles considera que las ciudades en su desarrollo dejan de ser monarquías y aristocracias, pasando a ser comúnmente oligarquías y/o democracias. Las primeras insisten en considerar la desigualdad de un grupo en relación con la mayoría atribuyendo dicha diferencia a la posición socio-económica. Las segundas ponen el acento en considerar la igualdad de todos los ciudadanos bajo la afirmación de la libertad. De este modo en las primeras se autopone un poder hegemónico minoritario, mientras que en las segundas es mayoritario, pero casi siempre estos modos se conjuntan, en cuanto es propio de *algunos* de la comunidad ser los ricos, y de la *mayoría* ser los pobres. Consecuentemente la salvaguarda de la comunidad está en que ambos grupos obtengan los bienes relativos al poder que tienen (para que no se vuelvan facciones opuestas entre sí). Cuando esto ocurre el poder se ejerce como *justicia* y su contrario, la injusticia, es la causa mayor de las revoluciones: “hemos de observar que ciertas oligarquías perduran no en razón de su estabilidad constitucional, sino porque los magistrados están en buenos términos tanto con los que están fuera del gobierno como con los que participan de él, no agraviando a los primeros, sino por el contrario dando parte en el gobierno a quienes sobresalen de entre ellos, ni agraviando tampoco a los ambiciosos en su honor con exclusiones odiosas, ni a la multitud con sus intereses materiales y tratando en fin, democráticamente a los de su propio clase que participa con ellos en el poder. La igualdad, en efecto, que los partidos de la democracia pretenden establecer en la multitud es, no sólo justa sino útil cuando se da entre iguales” (P. V, 7, 1308 a 3-13). Con esto se entiende a la ley como la gran institución entre el poder de la comunidad y el bien común; la ley significa la expresión explícita del *lógos* de la comunidad (implícitamente es el poder) que, en cuanto tal, es la capacidad de coacción de una comunidad con respecto de sus propios miembros.

afirmar con verdad que la acción humana, tal como la estudia nuestro autor, no se corresponde coherentemente con la teleología metafísica del estagirita⁶⁵.

Ahora bien nos falta aún exponer cómo es que la indagación histórica-filosófica sobre la *pólis* puede, sin dar definiciones últimas, proponer un modo de gobierno; hemos de ver cómo esta propuesta, aunque implica *télos*, surge

⁶⁵ La problemática de la “vaciedad” de la cualidad política procede de, lo que podríamos llamar como, una “carencia teleológica” desde la *phýsis humana*. El hombre como inteligencia deseante no puede responder sólo a la inteligencia como principio motor y, por tanto, sus acciones siempre se hallan acompañadas de pasión; como hemos mencionado antes, si la virtud o el *areté* es un logro de la libertad humana, entonces no se puede atribuir a la mera naturaleza el gobierno del intelecto sobre la pasión, y más bien considero la lectura de la pasión como elemento “irracional” como prejuicio griego-platónico en Aristóteles. Además, podemos decir que las pasiones también mueven al bien, como se puede observar en *La retórica*; el que el discurso tienda a mover a la acción muestra con claridad la relación entre el intelecto y el deseo mediante la pasión (Cf. R., II, 1377 b 1-1403 b 3). De ahí que se considere con acierto que el núcleo de la movilidad política se encuentra en las pasiones del ser humano, pues son los impulsos que mueven a la acción, en las cuales se puede constatar al hombre como *deseo inteligente*. El problema de la experiencia de la injusticia como cierta desigualdad proviene del “deseo” de “algo” no obtenido que mueve a la posesión, la inteligencia radica en que el deseo en este punto es conocido y capaz de ser comunicado mediante *lógos*, la pasión en este sentido es relevante: “los motivos que impulsan a la revolución, por su parte, son el lucro, el honor y sus contrarios, pues también ocurren disturbios en las ciudades por escapar a los sublevados a la deshonra o al castigo que afectan a ellos mismos o a sus amigos” (P, V, 2, 1302 a 32-34). Dependiendo de lo que cause la desigualdad y de los individuos que conforman la comunidad surgen diversas pasiones, las cuales pueden mover en mayor o menor medida a la revolución que procede de la percepción de desigualdad: “la mayor oposición es ciertamente la de la virtud y el vicio; después la de la riqueza y la de la pobreza, y así otras causas de antagonismo, unas mayores que otras” (P, V, 2, 1303 b15-17)

Este manejo de las pasiones como núcleo de la movilidad política, en cuanto determinación cualitativa del poder de una comunidad, es lo que se ha considerado como la herencia aristotélica en Maquiavelo y en Hobbes. Para Maquiavelo hay que partir de que los hombres son *malos*, y esto porque la mayoría se deja llevar o por su deseo de honor ó por su miedo: “Es necesario que quien dispone una República y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en marcha sus perversas ideas siempre que se les presente la oportunidad de hacerlo libremente...” (Maquiavelo, *Los discursos de Tito Livio*, I, 3, p. 40), la manera de hacer perdurar a un pueblo es mantener bajo control las pasiones de los hombres por medio de diferentes argucias: “a un príncipe le conviene contar con la amistad de su pueblo, de lo contrario no tendrá remedio alguno en la adversidad” (Maquiavelo, *El príncipe*, C. IX). En Hobbes la principal pasión que mueve al hombre es el miedo (Cf., Hobbes, *Leviatán*, FCE, I, 14, p. 114-116); aunque se podría decir que Hobbes ve en las pasiones el origen del *mal*, esto no se seguiría con exactitud y más bien sería una mala lectura de H, para él tanto *el bien* como *el mal* constituyen un *mero decir* en relación con lo que es valorado de manera subjetiva (Cf., Hobbes, *El ciudadano*, Trotta, 1999, III). Lo interesante en este pensador inglés es ver como la *pasión* conocida como principio de acción es capaz de ser regulada racionalmente mediante el contrato que hacen los hombres; de ahí que la primera ley de naturaleza (I, 14 p. 106-107) sea el límite del pacto (tanto como su principio fundacional como su último alcance final).

desde un modo deliberativo que procede de la libertad y no meramente de *phýsis*.

2.3. Lo mejor en términos de naturaleza como criterio y expresión de libertad

La propuesta de un sistema de organización política en específico es el último punto al que llega la filosofía política. Como se ha dicho, esto es posible mediante el estudio filosófico de la historia de *las pólis*. Esta metodología indica que el desenvolvimiento de *la pólis*, así como la *pólis* misma, es una sociedad específica fruto de la deliberación y de la elección (quizá haya sido el griego el primero en considerarse concientemente como principio del poder de la comunidad⁶⁶). La ciudadanía es el estado de conciencia de poder con respecto de la ciudad y es por eso que el desenvolvimiento histórico de la *pólis* implica la apertura a una ciudadanía⁶⁷ que ejerce el poder de manera rotativa: “cuando la ciudadanía está constituida sobre la base de la igualdad y semejanza entre los ciudadanos, éstos estiman que deben mandar por turno” (P, III, 4, 1279 a 9-11) Esto implica que aún en el mejor de los casos, es decir, siendo la mayoría de los ciudadanos virtuosos, aún entonces, habría diversidad en el modo de gobierno. Si bien la norma establecida de acuerdo con el *télos* de la comunidad, el “bien”, es poder establecer las condiciones para la autarquía en términos de virtud y, consecuentemente, de felicidad, el *modo* en que la *pólis* se desenvuelve sólo puede dilucidarse desde una aproximación sobre el *modo más deseable de ser* de ésta. Como se ha insistido la “*theōría*” de la ética y de la política es una *práxis* que se ordena al ejercicio “creativo” y “activo” de la razón, que se expresa, en su forma más lograda, como la realización concreta de la acción.

La propuesta de la filosofía política surge, por lo tanto, a partir de que el *deseo inteligente como comunidad*, aquí específicamente hablamos de una

⁶⁶ En el artículo de B. Constant sobre la libertad de los modernos y de los antiguos, se remarca el hecho de que quizá Atenas fue la única polis que entendió la libertad como capacidad del individuo. Para él la consideración de los áticos como seres políticos, se acerca más a la visión moderna que a sus contemporáneos; en cuanto comprendió la importancia de la libertad en un sentido individual: “I must at this point, Gentlemen, pause for a moment to anticipate an objection which may be addressed to me. There was in antiquity a republic where the enslavement of individual existence to the collective body was not as complete as I have described it. This republic was the most famous of all: you will guess that I am speaking of Athens. I shall return to it later, and in subscribing to the truth of this fact, I shall also indicate its cause. We shall see why, of all the ancient states, Athens was the one which most resembles the modern ones” Constant B., *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*, 1816 en <http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html> consultado el 1 de abril del 2005

⁶⁷ Como Aristóteles afirma: “Actualmente, por lo demás, no hay ya gobiernos de tipo real, sino que las monarquías que pueda haber aún, son más bien tiranías. El gobierno real, en efecto, es el que se ejerce con el consentimiento de los súbditos y con soberanía en asuntos de gran importancia; pero en nuestros días son muchos los hombres de calidad igual, y ninguno sobresale tanto como para adecuarse a la grandeza y dignidad del oficio” (P, V, 8, 1313 a 4-9)

sociedad política, establezca *del mejor modo posible* las condiciones para la felicidad y la autarquía de los ciudadanos. La universalidad de la teoría que surge aquí es un principio regulador para la concreción de la ciudad en el tiempo, y expresa como el deseo, en cuanto móvil político, debe ser conducido desde la inteligencia, salvaguardando, al mismo tiempo, la imposibilidad de la identidad total entre la concreción de la teoría y la teoría misma. La reflexión última se erige por sí misma como una imagen de lo deseable-posible que expresa sus puntos neurálgicos y sus expectativas rebasando, en cuanto pensar, la temporalidad propia de la *pólis*; esto es *pensar en lo mejor*. No decimos aquí pensar *lo único*, porque la propia propuesta está ligada a la definición de la *pólis griega*, contemporánea a Aristóteles, dada en el libro primero; en este sentido, la propuesta nos sirve tanto como ideal rector de una sociedad, como principio correctivo de los acciones de toda comunidad humana, de ahí su perenne universalidad.

El pensar en la propuesta política, para Aristóteles, implica reconsiderar la intención primera del proyecto ¿En qué consiste la felicidad? ¿Cómo se puede alcanzar para el hombre? Si bien es la *phýsis* la determinación fundamental que mueve a todos los hombres al bien, parece que la vaciedad de éste en la acción humana hace que la reflexión sobre la concreción del fin del ser humano, deba ser, en primer lugar un tema reflexivo (es decir no procede de manera evidente a partir de lo *qué* es el hombre), y en segundo lugar que su logro sea un acto volitivo, por tanto, libre. La reflexión filosófica sobre la acción humana, que tiene a la comunidad política como lugar y fin, ha de entender que su propuesta supone la naturaleza únicamente como capacidad e implica que su desarrollo es producto creativo, no mera *phýsis*, del hombre⁶⁸. A continuación veamos qué es lo mejor para el hombre, para finalmente poder considerar como la acción humana se define como libre al afirmar su carácter activo dentro de la teleología del cosmos.

2.3.1. El hombre libre frente al criterio de lo mejor: ¿La vida política o la vida teorética?

El criterio de lo mejor se establece bajo el propósito del estudio de la indagación sobre la acción humana, a saber, poder dilucidar qué actividad hace al hombre feliz. Esta última pregunta, que es el punto de partida de *La ética nicomaquea*,

⁶⁸ Aristóteles sostiene que las cosas que se generan unas *son por naturaleza*, otras *por azar* y otras *más por arte*. (Cf. M, VII, 7, 1032 a 11-13). La comunidad, aunque tiene que ver con la naturaleza humana, es propiamente un producto ya que no consiste en la “generación” de hombres, sino en un modo específico sobre *cómo viven los hombres*. La ciudad al venir del alma humana tendría su principio en el hombre, pero no se puede entender como algo que sea meramente de naturaleza, puesto que no se trata únicamente de la generación biológica de los hombres. Lo producido por arte implica así la naturaleza humana, más no viceversa: “todas las producciones provienen de algún arte, o de alguna facultad, o del pensamiento [...] Del arte se generan todas aquellas cosas cuya forma está en el alma” (M, VII, 7, 1032 b 1).

concluye con la propuesta política de *La política*, pues es en la *pólis* donde el hombre es feliz, ya que ahí practica el *areté*. En la exposición del presente trabajo, he intentado explicar cómo el parámetro de excelencia de una comunidad se establece desde el *lógos*, bajo el criterio de aquello que es deseable que los hombres *sean* en cuanto conforman una comunidad. Esto último implica que la realización de dicha conducta considerada por la comunidad como ideal, de acuerdo con Aristóteles, es reconocida en su madurez como *acción libre* -nota definitoria en el paradigma de autarquía griego. La pregunta que se propone en el presente apartado surge de considerar que la vida política es posible únicamente como logro de cierta autarquía por parte de los integrantes de una comunidad, cuya actividad distintiva, *pertenecerse a sí mismos*, constituye el máximo logro del ser humano, pero ¿en qué consiste esto?. Aristóteles se propone aclarar en qué consiste la vida más deseable aún antes de exponer los lineamientos que pueden ayudar a constituir una “ciudad modelo”, ya que sólo así es posible encontrar el porqué de dicha propuesta:

“A quien haya de hacer una adecuada investigación de la constitución mejor, le será forzoso definir en primer lugar cuál es la vida más digna de escogerse. Mientras esto no esté en claro, tampoco está claro, necesariamente, cuál es el mejor régimen político, ya que de no surgir algún obstáculo imprevisto, es normal, que tengan toda la felicidad aquellos que se gobiernan mejor de acuerdo con sus circunstancias” (P, VII, 1, 1323 a 14-19)

El propósito aristotélico de estudiar la acción humana se unifica desde la *Ética nicomaquea* hasta *La política* como un proyecto que, en primer lugar, define *qué* es lo que *debe* ser el hombre y, en segundo lugar, se preocupa por proponer *el lugar* donde el hombre *puede* alcanzar su excelencia. Los libros VII y VIII⁶⁹ de *La política* enuncian cómo establecer las condiciones para el logro de una vida donde en verdad se propicie la *autarquía del ciudadano* como *deber* para la comunidad y como *posibilidad para individuo*⁷⁰.

⁶⁹ El L VII indica las características de una *pólis* tales como población, territorio, recursos naturales, estructura social, organización del gobierno, el matrimonio, la paternidad y la educación. Siendo la educación el punto medular de la continuidad de una comunidad, como se ha explicado en el presente trabajo en *La interrelación entre los tipos de prudencia, su logro y eficacia: La educación* (p. 99-114), el último libro (VII) aborda con detenimiento los procesos educativos de la ciudad ideal.

⁷⁰ El ejercicio de la libertad como característica definitoria de la política es un punto de coyuntura entre la tradición clásica griega, la romana, y la moderna. La gran diferencia es que mientras para la concepción clásica la libertad es una capacidad para la *autarquía* fruto de la existencia de la comunidad, para los modernos la libertad es una “garantía materialmente previa” a la conformación de la sociedad (de ahí, por ejemplo, la capacidad de contrato como fundante de la sociedad política tal como lo maneja Locke: [“Aunque el estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia (...) esa libertad no le confiere derecho de destruirse a sí mismo ni siquiera a alguna de las creaturas que posee (...) nadie debe dañar a otro en su

Si bien la disputa sobre si es preferible o no la vida política sobre la teórica no es concluyente en sentido absoluto -en Aristóteles. Es importante ver como ambos tipos de vida son dignos de considerar porque los dos son resultado del ejercicio del hombre libre como libre⁷¹ (esto último implica que el *areté* relativo al hombre sobrepasa la naturaleza en la medida en que su proceder es fruto electivo *de sí* con respecto de *sí*).

Para el análisis de la *vida feliz* Aristóteles retoma lo dicho en *La ética nicomaquea*: La *eudaimonía* radica en la posesión de bienes, y estos se dividen en externos, los del cuerpo y los del alma. Como hemos dicho estos últimos son los más importantes, primero en cuanto los otros bienes se ordenan desde el alma y para los bienes del alma (Cf., P, VII, 1 1323 b 18-20), y, segundo porque son los más durables y los que propiamente hacen al hombre autosuficiente -o libre- porque son los únicos que dependen directamente de su voluntad⁷². La argumentación expone lógicamente que es más feliz aquel que se puede dar a sí mismo los bienes, y en esto consiste la virtud del hombre libre. Esto se afirma en plena coherencia con la definición de la *pólis* que se ha establecido, pues al ser la ciudad el espacio creado para la libertad, ésta asume lo propio de la subsistencia y del confort como elementos pre-políticos de la ciudad.

vida, salud, libertad, posesiones”, en su *Segundo tratado de Gobierno*, Cáp.2, p. 26] o Rousseau en su *Contrato social* [“El hombre nació libre y en todas partes se encuentra encadenado” C.1]. La libertad es así anterior al pacto y, por tanto, principio fundante del mismo. Para profundizar en este tema, que aborda además en especial la perspectiva francesa (tan ilustrativa de la modernidad) Cf. Constant Benjamin, *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*, 1816 en <http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html> consultado el 1 de abril del 2005.

⁷¹ Por tanto, en cuanto tales, admiten el *no ser* como modos deliberados y electivos para actuar. De ahí que la virtud no sea *phýsis*, aunque obviamente, en Aristóteles, la implique y jamás la contravenga.

⁷² Nuevamente se considera a la vida virtuosa la más feliz, y se afirma a la virtud como elemento indispensable de la felicidad duradera. Este tema ya ha sido tratado en el presente trabajo en *La naturaleza no explica el carácter del ser humano* (p. 45-50) y en *La interrelación entre los tipos de prudencia, su logro y eficacia: La educación* (p. 99-114.). En *La política* así se afirma que: “A cada uno le corresponde tanta felicidad cuanta sea su virtud y prudencia según sus actos de acuerdo con ellas. Como testigo podemos tomar a Dios el cual es ciertamente feliz y bienaventurado, pero no por ninguno de los bienes exteriores sino por sí mismo y por tener cierta naturaleza. Por eso la felicidad es necesariamente diferente de la fortuna, porque de los bienes exteriores al alma son causa el azar y la suerte, pero nadie, en cambio, es justo y sobrio por suerte ni mediante suerte. De ahí que se sigue, y en conexión con los mismos argumentos, que la ciudad mejor es a la vez feliz y próspera. Es imposible que tenga prosperidad quienes no obran el bien, y no hay obra buen, ni del individuo ni de la ciudad, sin virtud y prudencia” (P, VII, 1, 1323 b 21-34). “Lo que nosotros nos hemos propuesto es discernir la constitución mejor, o sea, aquella por la cual la ciudad estará mejor gobernada, y como no hay mejor gobierno que el que permite alcanzar la felicidad en más alto grado, resulta grado por tanto, que debe parecernos patente la noción de felicidad. (en la *Ética* hemos determinado, si algún valor tienen aquellos argumentos), y lo repetimos ahora, que la felicidad consiste en el ejercicio y práctica consumada de la virtud” (P, VII, 12, 1332 a 4-10)

Consiguientemente, es la libertad la característica definitoria de la ciudad, pues es la comunidad que surge de la consideración de que los hombres que la conforman son *libres* y que son los que consideran la creación de un espacio para ser sí mismos⁷³. A partir de lo anterior se puede decir que el parámetro para afirmar qué tipo de vida es la *mejor*, la política o la filosófica, es discernir sobre cuál permite a los hombres ser libres:

“La mejor constitución será necesariamente aquella cuyo ordenamiento permita a cualquier individuo el hallarse mejor y llevar la vida más feliz; pero lo que se discute, incluso por los que están de acuerdo en que la vida virtuosa es la más deseable, es si deberá preferirse a la vida política y práctica - ὁ πολιτικὸς καὶ πρακτικὸς βίος-, o no más bien a una vida desligada de las cosas exteriores, como lo sería la vida contemplativa -θεωρητικός-, de la que algunos dicen ser la única digna del filósofo” (P, VII, 2, 1324 a 23-29)

Ante tal pregunta Aristóteles contesta que la hegemonía entre ambas radica en el análisis de su actividad. Con respecto de la *vida política* -πολιτικὸς βίος-, se puede considerar como inferior a la teórica si ésta se identifica con el afán de dominio, haciendo ver que esta postura es más bien despótica; sin embargo, si la vida política trabaja para la virtud es ciertamente la más noble en su actividad (como lo menciona al comienzo de la *Ética nicomaquea* Cf. EN, I, 2 1094 b 1-10). Por su parte la vida filosófica o teórica ha de ser analizada como actividad, pues algunos consideran que es inferior a la política por no ser ella activa, sin embargo el propio Aristóteles hace ver como la *teoría* es, en efecto, cierta *práxis*, pues es actividad en cuanto posesión de fin:

“Si la felicidad consiste en el bien obrar, la vida práctica será entonces la mejor, así para la ciudad en general como para cada individuo. Sólo que la vida activa, contra lo que piensan algunos, no tiene necesariamente que ver con relación a otros, ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se producen en vista de los resultados del ejercicio, sino que son mucho más el pensamiento y la contemplación que tienen su fin en sí mismos y se ejercitan por sí mismos, porque el fin es el obrar bien, y por tanto cierta forma de acción -καὶ προῆξις τις-” (P, VII, 3, 1325 b 14-22)

⁷³ “la vida del hombre libre es mejor que la del amo, ya que no hay nada de a gusto en servirse de un esclavo en tanto que esclavo: nada tiene de elevado ciertamente el dar órdenes sobre las cosas necesarias de la vida” (P, VII, 3, 1325 a 24-27)

De esta consideración afirmamos que no hay propiamente distinción última en el orden de la perfección entre la vida política y la vida contemplativa, siempre y cuando ambas sean *buena acción*: “Basta con dejar establecido que la vida mejor, así la particular del individuo como la vida pública en las comunidades, es la vida virtuosa” (P, VII, 1, 1323 b 38-40). En última instancia se puede decir que la vida contemplativa, como únicamente posible como actividad de un hombre libre en una comunidad libre, supone, al menos como soporte, lo propio de la vida política; esto implica que es necesaria la libertad propia de la condición política para el ejercicio de la actividad filosófica⁷⁴, y a su vez que esta última es el modo paradigmático que expresa el espacio de libertad de la comunidad política.

La exposición de Aristóteles finaliza concluyendo que la opción por la vida política o la vida contemplativa es una elección personal, haciendo hincapié en que ambas proceden del deseo inteligente, que en cuanto tal, desea lo más verdadero:

“Incluso con respecto a las actividades exteriores, predicamos de modo eminente la acción de los maestros que las dirigen con su inteligencia. En lo que concierne a las ciudades, además no tiene por qué ser necesariamente inactivas las que ocupan una posición aislada y han elegido este género de vida, pues su actividad puede ser entre sus diferentes clases, y así pueden darse muchas relaciones recíprocas entre las clases o partes de a ciudad. Y de modo semejante es esto posible también en cada individuo humano; de lo contrario no serían perfectos en su ocio Dios y el universo entero, al no tener actividades exteriores fuera de las propias. Es manifiesto, en conclusión, que la misma vida es necesariamente la mejor tanto para cada hombre en particular, como para las ciudades en general” (P, VII, 3, 1325 b 22-33)

La determinación voluntaria por la vida política o la vida filosófica es el logro de la vida feliz porque ambas son buenas y libres. En esta afirmación se rompe la idea de la actividad filosófica como desligada de la *práxis*, y se entiende que la reflexión de las últimas causas en relación con su objeto es *pasivo* por cuanto el intelecto, para el griego –y en este caso para Aristóteles–, es contemplador del universo y de Dios que son necesarios, pero se afirma como activo por cuanto el hombre que realiza filosofía lo hace partiendo del *deseo inteligente*, como una elección de vida mediada por una deliberación. De este modo, es posible afirmar

⁷⁴ Lo que podríamos considerar como una analogía con la libertad de expresión, pues ésta únicamente tiene lugar legítimo cuando procede de un asentimiento comunitario donde se afirma que cada uno de los miembros que la conforman son libres.

que incluso en Aristóteles se percibe la libertad como el principio específico de cualquier actividad humana⁷⁵.

2.3.2. La naturaleza humana como libertad: la negación de la teleología predeterminista y la aceptación activa del hombre en medio del cosmos

La ciudad, como la comunidad de los libres, refleja el *deseo* de establecer las condiciones ideales para que estos alcancen la felicidad, pero como ésta implica la vida virtuosa, y ésta a su vez la voluntad como poder del libre, no se puede determinar en sentido absoluto, ni aún desde todo lo concerniente a la ciudad prototipo:

“Ahora bien, y como la felicidad es el mayor bien, y como ella consiste en el ejercicio y uso continuo de la virtud, y como por último, unos pueden participar de ella, y otros poco o nada, resulta de todo esto con evidencia que ésta es la causa de que existan formas distintas de ciudad y regímenes políticos varios, ya que cada pueblo persigue la felicidad de modo distinto y por diversos medios, dándose de este modo cada cual un estilo de vida diferente y diferentes constituciones” (P, VII, 7, 1328 a 36-1328 b 2)

La pluralidad de las ciudades muestra así que la *phýsis* humana no es el límite comprensivo de la acción humana, sino que ésta es, como libre, creativa e

⁷⁵ Queda claro que esta “conciencia” de la libertad como principio de la acción es considerablemente distinta a la de la modernidad. Si bien en su artículo Constat sostiene que la filosofía griega ya anuncia la preocupación por el individuo sin duda todavía considera la participación en el poder como el “modo fuerte” de ser libre: “It follows from what I have just indicated that we can no longer enjoy the liberty of the ancients, which consisted in an active and constant participation in collective power. Our freedom must consist of peaceful enjoyment and private independence. The share which in antiquity everyone held in national sovereignty was by no means an abstract presumption as it is in our own day. The will of each individual had real influence: the exercise of this will was a vivid and repeated pleasure. Consequently the ancients were ready to make many a sacrifice to preserve their political rights and their share in the administration of the state. Everybody, feeling with pride all that his suffrage was worth, found in this awareness of his personal importance a great compensation”. (Constant B., *The Liberty...*, en <http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html> consultado el 1 de abril del 2005. La gran diferencia es que la modernidad procede, también, de una herencia cristiana, que afirma que *todos los hombres son libres* y que el lugar del hombre en relación con el cosmos es hegemónica (ya que el universo está hecho para él). Esta comprensión dota al ser humano de una conciencia de libertad como una capacidad de dominación sobre las cosas, y considera a la libertad como una garantía *a priori* a su condición de *social*. Podemos decir que los ciudadanos de Atenas están más cerca de *los modernos* que cualquier miembro de otra *pólis*, porque ellos tenían conciencia de que aspiraban a ser libres para ser *si mismos*. Aristóteles en su filosofía política, como he pretendido demostrar, comprende la capacidad política en su sentido más perfecto como capacidad para ser *si mismo* (Para profundizar en la aproximación de Aristóteles a la modernidad Cf., Höffe Otfried, *Aristotle's Politische anthropologie*, en *Aristóteles Politik* editada por Höffe Otfried, Akademie Verlag, Berlín, 2001, p. 21-36)

innovadora. Como se observa en la cita este resultado no se sigue de rechazar la teleología hacia el bien o la felicidad, sino que surge de admitir que el *télos* en la acción es electivo y que, por tanto, la felicidad o infelicidad que conllevan las acciones humanas está en el orden de la contingencia (de ahí que se pueda considerar como mérito la vida que ha alcanzando el *areté* y que merezca repudio la vida que se aleja de éste). A su vez, la teleología electiva, propia de la acción humana, hace patente que la comprensión del concepto *areté* es, a su vez, algo electivo y consensual, en cuanto surge desde el *lógos* de la *pólis*. Consecuentemente no queda claro, ni siquiera, la validez absoluta del *areté* griego, en cuanto este es *electivo-histórico*⁷⁶; lo que sí se puede afirmar es que el *areté* corresponde a un paradigma propuesto con una perspectiva de finalidad con respecto de la comprensión de “bien”, pero si, como dijimos, el *bien como fin* implica cierta vaciedad, en cuanto el hombre se encuentra ante el carácter como libre, la determinación de la virtud es propósitiva en cuanto el *télos* es puesto por el hombre. Se podría decir que este *télos* es ya cierta determinación, es más, incluso es posible afirmar que todo *télos* está en cierto modo determinado, pero esto implica precisamente que la determinación depende del agente; y así el hombre, como el único inteligente, es el “ser” en el que su *deseo* se acompaña siempre de una comprensión intelectual que, como tal, supera lo meramente instintivo para dar paso a un ámbito racional cuya característica es el orden electivo que da lugar al ámbito creativo.

La dificultad en la comprensión aristotélica sobre la acción humana es que es posible sostener dos interpretaciones de las cuales obtenemos una aparente antinomia: Por un lado (1) se puede afirmar que la acción es producto coherente de *phýsis* y que por tanto cuando el hombre alcanza el *areté* es porque lo hace conforme con el “bien”, y que cuando no actúa conforme con el “bien”, entonces no actúa de acuerdo con la teleología-metafísica. Esta postura se

⁷⁶ Esto se puede ver en las consideraciones que hace Aristóteles sobre la esclavitud, las cuales han sido tratadas en el presente trabajo en *Sobre el libre como amo frente al esclavo* (p. 123-130). Aristóteles es conciente de que la superioridad de los griegos es una cuestión histórica que tiene que ver con la organización “libre” de los hombres en medio de ciertas circunstancias “dadas”: “Si miramos a las ciudades más ilustres de Grecia, como también a los demás pueblos, según están distribuidos por todo el mundo habitado. Las naciones de lugares fríos, y particularmente las de Europa, están llenas de brío, pero son deficientes en inteligencia y en habilidad técnica, y por esto continúan viviendo relativamente libres., pero sin organización política y sin capacidad para gobernar a sus vecinos. Las de Asia, por el contrario, son inteligentes y de mentalidad industriosa, pero sin temple moral, por lo cual han estado en continua sujeción y servidumbre. La estirpe helénica a su vez, así como por su ubicación geográfica ocupa una posición intermedia, así también participa de una y otra condición, ya que es a la vez animosa e inteligente; y por esto no sólo se ha conservado libre, sino que ha llegado a la mejor organización política, y podría incluso gobernar a los demás” (P, VII, 6, 1327 b 23-33),

fundamenta en las citas que hacen hincapié en el dualismo latente entre la parte racional en el hombre y la parte irracional, las cuales indican que el origen de la acción mala es que el hombre se “deja” llevar por sus pasiones en contra del auténtico bien⁷⁷. Por otro lado (2) se puede sostener que la acción surge de *phýsis*, pero que la excelencia humana es tal únicamente en cuanto no es *phýsis* sino que proviene de la acción libre del ser humano. La acción buena tiene cierta concordancia con el “bien” en términos no de mera inteligencia, sino de *inteligencia deseante*; consecuentemente el mal no proviene de la “anulación” de la inteligencia humana, sino propiamente de una decisión deliberada. Esta interpretación, que considero la legítima, como se ha pretendido exponer en el presente trabajo, se fundamenta en que la acción humana es una “realidad” *no necesaria* y que, precisamente por ser tal, no se puede explicar de manera anticipada, es decir, desde el sistema teleológico-metafísico. Por supuesto que sería mentir decir que el tema no queda en términos aporéticos en el pensamiento del estagirita, más esta situación muestra que el proyecto aristotélico sobre la acción humana es el distanciamiento más radical con Platón, y el único que señala como “hay algo” que no se puede comprender en el marco de necesidad propio de la *e pistémē* en sentido estricto, es decir, como conocimiento sobre lo necesario. Finalmente es la razón junto con el deseo también principio del mal:

“Los demás animales viven principalmente por la naturaleza, aunque a algunos de ellos los guía parcialmente también el hábito; pero el hombre vive también por la razón, que sólo él posee, por lo que es preciso que en él guarden aquellas tres cosas [refiriéndose a la naturaleza, el hábito y la razón] una armonía recíproca. A menudo, en efecto, los hombres actúan contra su costumbre y su naturaleza *si la razón les persuade que esta otra conducta es mejor*” (P, VII, 12, 1332 b 3-8. El corchete y las negrillas son mías).

El que en el pensamiento Aristotélico se encuentre espacio para las dos posturas señalan la división de su sistema; la primera parte de éste se refiere al fundamento del *Bien* como causa del orden del universo (*La Metafísica*); la segunda se sostiene en afirmar que la libertad es principio de la acción humana como *inteligencia deseante* y que, como tal, es principio y fin, tanto de la acción buena, como de la acción mala. En ambas se salvaguarda la posible contradicción en que siempre se establece un criterio de *lo mejor* como cierto *bien*, independientemente de si dicha jerarquización sea o no conveniente, pero también implica que en el hombre el principio del bien no es definitivo en

⁷⁷ Esta tradición es la que sigue comúnmente la tradición tomista del aristotelismo, y algunos aristotelistas como MacIntyre (Cf., MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 180 y ss.).

cuanto se establece como “lo indefinido” ante el ser humano. Esta característica de “lo indefinido”, tan difícil para la concepción de Grecia antigua que veía lo perfecto como *orden determinado*, es la que permite afirmar que el hombre “sale” del sistema metafísico-cósmico de Aristóteles y se inserta en un nuevo orden que en su mismo desarrollo parece poner en duda la necesidad del sistema teleológico-metafísico. La gran diferencia con la modernidad, en este sentido, es que para Aristóteles, como griego antiguo, el hombre únicamente era un *animal con lógos* en medio de un *cosmos* gobernado por Dios; mientras que para la modernidad, como heredera del cristianismo, el universo es creado por Dios para el hombre en cuanto éste tiene la capacidad libre de *ser o no para su creador*. Lo importante en ambos casos es que la *libertad* como cuestión de deliberación y de elección es el núcleo de la acción humana; lo único es que esto para el griego es confuso, pues aunque el ser humano es el más perfecto por las operaciones que desarrolla, la *no-determinación* es una “fragilidad ontológica singular”; en cambio, para el moderno, ya sea como heredero del cristianismo o como cristiano, es completamente “lógico” pues la *libertad* es, o la garantía de la elección de que el hombre se una con Dios⁷⁸, o, en su pretensión secularizada, la *condición* necesaria para que el hombre pueda tener *libertad de credo*.

La postura aristotélica, consiguientemente, afirma que el principio de la acción mala y de la buena radica en el hombre mismo y no intenta recurrir, ni a recursos míticos, ni al principio del “Mal” (que también sería mítico) para explicar la ética y la vida política del ser humano. En el hombre, por tanto, la *phýsis* no es definitoria, sino únicamente punto de partida de *la libertad*; el hombre no se encuentra fuera del cosmos, pero no puede reducir sus principios de conducta a lo *meramente natural*. Por esto el punto último en el proyecto de la *filosofía política* es la educación, ya que el hombre se *hace virtuoso*, por “naturaleza, por hábito y por la razón” (P, VII, 12, 1332 a 41), la manera de conformar el *éthos* en comunidad es logrando una conjunción de estos elementos para que los hombres, como hemos mencionado anteriormente, se conduzcan y se complazcan “bien”.

La apertura teleológica del ser humano conlleva el negar la predeterminación y el teleologismo necesario de la acción y el afirmar el carácter activo del hombre como principio, tanto de la acción, como del mundo creado a partir de ésta y, por tanto e implícitamente, de su concepción e interpretación del cosmos. Se puede afirmar que el punto de partida de la acción, *la phýsis* del ser humano, rompe con la estructura teleológica de la necesidad e invierte el sistema aristotélico, revelando que la actividad teórica como *práxis* es un pensamiento conciente de que su universalidad es resultado de la *contingencia*.

⁷⁸ Claro está que esta diferencia estriba en que mientras el griego antiguo siempre comprendió a Dios como *no hombre*, el cristiano sostiene que en Cristo, Dios es verdadero hombre y que el hombre es verdadero Dios.

Conclusiones

Las principales conclusiones en este trabajo son tres. La primera, es que el estudio filosófico de Aristóteles sobre *qué es el hombre* se escapa de las categorías comprensivas metafísicas que nuestro autor propone. La segunda, es que indagar filosóficamente *qué es el hombre* implica desarrollar una *racionalidad de la contingencia* (lo cual se muestra en la filosofía política del estagirita) que, en cuanto tal, expresa su universalidad en términos significativos-históricos, es decir, que se expresa mediante una *palabra* que es fruto de una construcción cultural. La tercera es que al ser el *pensamiento* una acción humana que corresponde al *hombre* en cuanto que es *libre*, la *filosofía práctica* se establece como *filosofía primera*, invirtiendo así la jerarquización aristotélica original, según la cual la filosofía primera corresponde a la filosofía especulativa.

Para comprender mejor estas tres conclusiones explicare las cuatro afirmaciones fundamentales de la tesis, a saber:

a. La categoría de *phýsis*, aunque es análoga, se asume en una comprensión teleológica-necesaria determinista

Por *phýsis* (naturaleza), aristotélicamente hablando, se ha de entender un principio comprensivo de las cosas; mediante esta categoría se pretende decir *qué* son las cosas. La naturaleza, como principio determinante del ser, se entiende igual que éste, es decir, análogamente. Así se puede entender como un principio potencial (es decir, como materia), como un principio actual (es decir, como forma), como el compuesto de ambos principios (es decir, como concreto –*sýnolon*) y, sobretodo, como el principio determinante (esencia) de las cosas que tienen en sí mismas *el principio del automovimiento*, es decir, de los animados.

Ya en el párrafo anterior se puede ver cómo *phýsis* nos da un sentido amplio de lo que las cosas son. Ahora bien puesto que, para Aristóteles, las cosas se conocen por sus operaciones, y éstas se determinan en relación al fin, entonces se sabe *qué son las cosas* (es decir, su naturaleza) de acuerdo con su finalidad. Consecuentemente *phýsis* tiene una ineludible relación con la categoría de *télos* (fin). Debido a esto último para Aristóteles sólo se puede indagar lo que las cosas son (*phýsis*) a partir del fin (*télos*).

Cuando Aristóteles estudia lo que es cosmos y hace *Filosofía primera* señala que todas las cosas se deben conocer mediante un

análisis de principios causales (estos son propiamente cuatro, a saber, la causa material, la causa formal, la causa motora y la causa final) donde el principal, el más capaz para explicar *lo que las cosas son*, es el *final*. La causa final, puesto que explica al universo como un “todo”, se entiende como un principio unívoco en sí mismo y análogo con respecto del cosmos¹ (mismo que en la comprensión análoga se asume como el primer analogado) que es el Bien, y puesto que el Bien es Dios, se asume que el cosmos íntegro está ordenado a Dios *desde siempre*. Esto quiere decir que todo el movimiento, la diversidad y las aporías que se presentan en el cosmos están conformes con Dios quien, a su vez, es un ser inmutable y perfecto. Para Aristóteles es posible decir que aunque exista el movimiento, éste se explica por un primer principio que es en sí mismo inmóvil. De ahí que, para nuestro autor desarrollar el conocimiento de la *Filosofía primera* consista en una actividad meramente contemplativa, y no activa, del orden del universo. Esta racionalidad metafísica se ha de entender en Aristóteles como un conocimiento *necesario* sobre *lo necesario*, que en cuanto tal es invariable y eterno (a esta la llamamos la *racionalidad de la necesidad*). Si acaso se encuentra deficiencia en el conocimiento de esta ciencia no se debe a que el orden del universo se mudable, sino a que el hombre no es un ser perfecto.

La idea que existe aquí de fondo es que bajo el orden divino todo esta ya explicado, y tiene que ver, en mi opinión, con un prejuicio comprensivo griego que manifiesta que *lo perfecto* es perfectamente determinado e inmóvil. Desde esta perspectiva es viable que se entienda que la ciencia es en sí misma eterna e inmóvil, puesto que su objeto de estudio así lo es. Ahora bien, para poder detentar que esto es verdad, se debe admitir que *todas las cosas tienden al bien*, y que el *Bien* gobierna y ordena a todas las cosas. Es aquí donde empiezan las aporías al estudiar al hombre, pues lo que se escapa aquí es la explicación de la acción humana.

b. La naturaleza humana no es principio suficiente para explicar la acción del hombre

Si el hombre sólo se define como un animal que es capaz de conocer, y de conocer el bien, entonces se comprende al mal como un problema de ignorancia, tal y como lo hacía Platón; pero, si se comprende que el hombre actúa no únicamente como inteligente sino también como

¹ Entiéndase que este primer principio en su sentido unívoco es el primer analogado, aunque a partir de Él se sostenga la relación análoga.

deseante, estamos ante un problema de discernimiento de “bienes” que no se puede explicar bajo la enunciación *todos los seres tienden al bien*, porque, evidentemente, hay un ser que hace *el mal* aún a pesar de conocer el “verdadero” bien (el mejor bien). La cuestión aquí es que, aunque Aristóteles admite la comprensión metafísica-teleológica del universo, sostiene que hay otras realidades para las que es imposible alcanzar un conocimiento necesario, en cuanto que son no necesarias, como la acción del hombre. El *télos* de la acción humana se revela en términos de apertura y no de determinación por lo que el problema de la comprensión teleológica-metafísica-necesaria es incapaz de asumir un orden teleológico humano no necesario. Por lo tanto afirmamos que la racionalidad², concebida como la especificidad del ser humano, es insuficiente para explicar quién es el hombre porque no indica *por qué actúa como actúa el ser humano*.

Aunque Aristóteles intenta explicar el conflicto de bienes afirmando que en el alma humana existen diferentes partes y señalando que en el intelecto hay un uso meramente teórico y otro práctico, se da cuenta de que esto no alcanza a definir *qué* es el hombre. Puesto que al ser humano se le ha de estudiar en su concreción resulta que lo que es éste tiene que ver, más con el carácter que se ha forjado un hombre a partir de sus acciones, que con la naturaleza humana.

Aristóteles señala que *por naturaleza* ni somos viciosos ni somos virtuosos, de ahí que no se pueda decir que ni a favor de *natura* el hombre es bueno, ni que *contra natura* es malo; la naturaleza del hombre es únicamente un sustrato potencial en relación a la acción que permite que el hombre sea tanto bueno como malo. El que la acción humana permita definir al ser humano como bueno o malo implica que no se puede estudiar como una realidad necesaria (porque no lo es). Ante esto Aristóteles, novedosamente, introduce una comprensión plural de los modos de conocer la verdad³ que nos permite afirmar el conocimiento de la acción humana como un saber no necesario, es decir, contingente; este tipo de saber se denomina como *prudencial*. Para nuestro autor existen dos modos de conocimiento por parte del intelecto. Por una parte, conoce *lo*

² Las aporías acerca de la capacidad intelectual humana en Aristóteles se han intentado exponer con precisión en el Cáp. I, 2.1.2.1.

³ La cual afirma que si bien hay verdad en relación con las cosas necesarias, también hay verdad en el ámbito de las cosas no necesarias -las referentes a la producción y a la acción-.

necesario necesariamente mediante una actividad propiamente pasiva, que se remite a contemplar la verdad que se “revela”⁴. Por otra parte, conoce *lo no necesario*, lo contingente, mediante una actividad propiamente activa en cuanto *lo* que conoce tiene a la razón por principio, ya sea que hablemos de la acción, o de la producción⁵.

Como el carácter del hombre, pertenece al ámbito de las cosas que no son necesarias, el ser humano constituye la excepción en la comprensión teleológica-metafísica del cosmos. Por ello, la naturaleza humana se afirma como *inversión en el sistema aristotélico*, en cuanto que revela como es imposible que dicha comprensión explique la totalidad de las realidades contenidas en el universo.

El estagirita en su propio desarrollo filosófico, rompe implícitamente con una concepción unívoca de la verdad y afirma, primero, que la verdad le compete al intelecto y, segundo, que la verdad se puede poseer de distintos modos, que son las diferentes virtudes intelectuales (ciencia, sabiduría, intelección, prudencia y técnica). La concepción análoga de la verdad nos indica que lo que es contingente se ha de abordar como un conocimiento teórico que tiene por fin a la acción y que por tanto enuncia sus conclusiones de manera aproximativa y no necesaria. Consecuentemente, el estudio de la actividad humana, que es la que puede conducirnos hacia el conocimiento de lo que el hombre es, se ha de desarrollar como un saber prudencial que se desprende de una racionalidad activa.

c. Lo que el hombre es sólo se puede, y por tanto debe, estudiar desde el proyecto de la *filosofía política*

El hombre se conoce por su carácter porque es la determinación que surge a partir de la acción. Puesto que la acción humana se realiza siempre en una comunidad, la pregunta por cómo es el hombre se plantea dentro de un proyecto de *Filosofía política*, por ser el único que puede abordar al hombre en la complejidad de su acción. La cuestión de cómo debe ser el hombre, es decir, la definición del *areté*, parte del *êthos*, del carácter, que si bien por un lado se atribuye al individuo como el agente de sus acciones, se relaciona estrecha e inherentemente con la comunidad por ser ésta, siempre, el principio y

⁴ A este modo de conocer, como se ha mencionado, competen tres de las cinco virtudes intelectuales, a saber, la intelección, la sabiduría y la ciencia.

⁵ A este modo le corresponden la prudencia, en cuanto que estudia la acción del hombre, y la c, en cuanto que estudia la producción.

el fin de la acción. Aristóteles es claro cuando afirma que *todas las acciones humanas se dirigen a la felicidad*, y que el saber de éstas tiene que ver con *La política*. El problema entre el discernimiento entre los bienes comunica que la acción se relaciona con su fin prudencialmente, es decir, el bien se plantea en términos de “vaciedad” ante la cual el hombre está como *deseo inteligente* o *inteligencia deseante*.

El saber de la acción desde la racionalidad activa implica que el conocimiento que le corresponde al intelecto práctico se dirige al ejercicio de la acción y que, por tanto, se consume en la acción conformadora del carácter del hombre. Este conocimiento debe ser comprendido como cierto saber prudencial, en primer lugar porque tiene que ver con la acción del ser humano, en segundo lugar porque su racionalidad en términos axiológicos es insuficiente, en tanto no existe una identidad absoluta entre el parámetro universal de la acción y las circunstancias concretas de la misma.

La unidad del proyecto de la *filosofía política* parte de considerar el *areté* del *êthos* y culmina proponiendo el *areté* posible de la *pólis*. La racionalidad en su papel activo no consiste en proponer *cómo deberían de ser los hombres y sus comunidades*, sino en comprender que sus conclusiones únicamente son punto de partida de la acción, la acción de la racionalidad activa es así constructiva en términos de apertura de la propia comunidad; nos encontramos justo en el punto donde no es posible comprender al mundo mediante una actitud meramente pasiva. A pesar de los prejuicios comprensivos griegos el proyecto de la *filosofía política* de Aristóteles no puede negar que es el hombre el agente de sí mismo y de su comunidad en términos de apertura, es decir, no sólo se entiende la dilucidación y propuesta de *lo mejor* por parte de la inteligencia (como lo hace Platón), sino, y quizá sobre todo, por parte del *deseo*.

La definición del hombre como *deseo inteligente* se corresponde con la de *animal político*. Dado que el *lógos* es la característica que hace al hombre ser *político*, el deseo se revela en cuanto que el placer y el dolor son expresados en su comprensión significativa como lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto. En el hombre no hay mera inteligencia, ni existe el mero deseo; sostener que el hombre es *deseo inteligente* no quiere decir que es el deseo lo que aparta al ser humano de la capacidad intelectual, sino implica admitir que el intelecto como activo es constructivo de lo que el ser humano es en comunidad de manera siempre novedosa. La capacidad del habla manifiesta un orden

cultural que es *hecho*, tanto lo admirable, como lo reprochable al hombre únicamente es posible en cuanto se admite que el ser humano es el agente de sí mismo.

Finalmente, que el hombre pueda ser sí mismo en una cultura que propone un *êthos* como *areté* constituye el concepto de *autarquía*; lo más excelente para el griego, desde la reflexión de nuestro autor, era el ser capaz de *ser para sí mismo*, de que el hombre tuviera gobierno sobre sí. Consecuentemente, se está diciendo que lo que el hombre es, o debe ser –y por tanto es–, aquel que está llamado a ser sí mismo; pero esto no es un impulso natural, sino la conciencia de ser *quien se es*, es decir, cultura⁶; de ahí que la excelencia del hombre, tanto en su implicación individual como social, se debe considerar como un logro político fruto de la educación. Es por esto que únicamente si se considera la acción en su realidad ética dentro del proyecto de la *filosofía política* se puede entender lo que el hombre es, puesto que *la polis* es la comunidad de hombres libres, y a su vez, es *condición sine que non* para que el hombre libre sea.

El hombre no *nace* siendo autárquico, sino que la verdadera virtud es fruto de la elección del ser humano que es capaz de deliberar y elegir, es decir, de aquel que tiene el poder de ser sí mismo. Es así que la acción del hombre como libre dentro de la *pólis* la que realmente comunica quién es el ser humano.

d. La comprensión de lo que el hombre es, sólo se alcanza bajo la categoría antropológica más compleja, a saber, el hombre libre -*eleútheros ánthropos*-

Puesto que naturaleza no alcanza a explicar el carácter del hombre, y en cuanto que todo hombre es agente, en alguna medida, de *su carácter* se ha de admitir a la acción como constitutiva de carácter como el único camino para estudiar al ser humano. Es en la *práxis* donde se ha de dilucidar qué es lo bueno y qué es lo malo en los propios términos en los que la acción procede, es decir, mediante el *lógos* como vínculo político. La acción como *lo que puede ser de muchas maneras* exige que se pueda y deba deliberar bajo la vaciedad

⁶ Aunque el nombre de *cultura* puede ser problemático para algunos, por ser una palabra que no utiliza directamente Aristóteles, me parece conveniente ponerla de esa manera, pues es manifiesto *la conciencia de sí* como superiores que tenían los griegos con respecto de los bárbaros, lo cual es, evidentemente, cultural.

del bien en la búsqueda por *lo mejor*, y que bajo esta dilucidación se puede comprender qué es el hombre.

La categoría comprensiva del hombre como libre es, en este sentido, especialmente esclarecedora en cuanto que se refiere al logro cultural griego que permite al hombre la *liberación* de la necesidad para ser *sí mismo*. Precisamente es esta última característica lo que permite entender la importancia del *deseo* en la comprensión de lo que el hombre es, cuando decimos que el hombre es para sí, manifestamos su capacidad de determinación como un sí diferente a otros en la medida en que lo *desea*, qué es lo que desea el hombre no es una respuesta que se pueda contestar plenamente, porque la inteligencia deseante consiste en que la libertad no se puede establecer de manera anticipada, es decir, el deseo conlleva algo de gratuidad en la acción, un elemento del *sin por qué*, ya que aún los fines se eligen porque sí, es decir, porque se quiere.

El "rol" por excelencia para el hombre es, por tanto, el ejercicio o la actividad de *ser libre*. La realidad de la polis como el lugar de los libres, implica el logro cultural máximo del deseo, donde la pluralidad tiene un espacio que exige un vínculo en el *lógos*, que como tal, permite el vínculo inclusivo de la divergencia, es decir, la continuidad del espacio social mediante el conflicto de la pluralidad.

La libertad lograda por la polis se ha de comprender como el ejercicio de la capacidad de establecer parámetros universales no necesarios, es decir, es el fruto de la racionalidad de la contingencia. Frente a una teleología abierta el hombre ha de expresar su comprensión de lo que es el cosmos para él y de cómo desea vivir en el mismo. La universalidad es indispensable en cuanto que mediante ella los hombres se identifican como el principio y el fin del poder de la comunidad, es por eso que se ha de establecer en la conciencia de su ser como *posible*. La racionalidad de la contingencia es la racionalidad libre porque es la que alcanza un habla capaz de ser comprendida, pero que a su vez, se sabe como no última, en cuanto que siempre se encuentra en situación de apertura respecto de una comprensión universal coherente.

Únicamente el hombre libre, como dueño de sí mismo, es capaz de crear un espacio para ser *sí mismo*, y a su vez es el único que en su ejercicio confirma el *ubi* como apto para el *eleútheros ánthropos*. La capacidad de la libertad es auténtico *poder* en la medida en que expresa a un deseo capaz de crearse, es decir, de ser inteligencia capaz de iniciar mundo y significación. El hombre se ha de entender como

el capaz de pensar en aquello que “no-es”, para que comience a ser; la cultura es, por tanto, el surgimiento de *ser creado* que expresa la libertad humana como un principio novedoso capaz de transformar continua y significativamente a *la realidad*. La racionalidad de la contingencia confirma el carácter activo y novedoso de la racionalidad humana, y permite afirmar que el ser humano no es mera naturaleza, e inclusive nos permite afirmar que todo orden comprensivo del cosmos proviene, en alguna medida al menos, de la capacidad que tiene el hombre de proponerse significaciones coherentes sobre lo que entiende bajo el concepto de “realidad”. Así mientras la racionalidad de la contingencia es capaz de asumir la racionalidad de la necesidad (la propia de la comprensión teleológica-metafísica-necesaria), esta última es incapaz de asumir la primera en términos de libertad y novedad de la acción humana.

La *Filosofía política* de Aristóteles se desarrolla de manera independiente y novedosa, y no continúa con las categorías propuestas en *La metafísica*. A través del presente estudio podemos observar que en la comprensión aristotélica es posible ver que el *quid* del hombre bajo criterios no metafísicos. El estudio del ser humano obligó a Aristóteles, por un lado, a cuestionar los prejuicios cosmogónicos griegos (aunque no los supero del todo), y por otro, a proponer una serie de problemas en términos de significación histórica cultural. Esta comprensión de qué es el hombre en términos *histórico-culturales* aunque es contingente, no es del todo relativa, justo en cuanto que es resultado del hombre como *inteligencia deseante*, es decir, por un ser *racional-libre*, todo modo cultural de vida implica una propuesta específica capaz de discernir sobre *lo bueno y lo malo* en términos de temporalidad, conveniencia y posibilidad.

Bibliografía

- A.A. V.V., *Essays on Aristotle's De Anima*, edited by Martha C. Nussbaum y Amélie Oksenberg Rorty, Oxford University Press, New York, 1996.
- Arendt Hannah, *¿Qué es la política?*, traducido por Rosa Sala, Paidós I. C. E., Barcelona, 1997.
- Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Arendt, *Qué es la política*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Aristóteles, *Física*
- _____, *Tratado del alma*
- _____, *Metafísica*
- _____, *Organon*
- _____, *Retórica*
- _____, *Poética*
- _____, *Ética nicomaquea*
- _____, *Ética eudemia*
- _____, *Política*
- _____, *Constitución de los atenienses*
- _____, *Económicos*
- Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, traducida por María José Torres Gómez-Pallete, Crítica, Barcelona, 1999.
- Bodéüs Richard, *The political dimensions of Aristotle's ethics*, translated by Jan Edward Garret, State University of New York Press (SUNY), New York, 1993.
- Brentano Franz, *Nous poiētikos*, en A.A. V.V., *Essays on Aristotle's De Anima*, edited by Martha C. Nussbaum y Amélie Oksenberg Rorty, Oxford University Press, New York, 1996 p. 313-342.

- Brentano, *Aristóteles*, traducida por Moisés Sánchez, Labor, Madrid, 1951.
- Carnes Lord, *Aristóteles* en Leo Strauss y Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política*, traducido por Leticia Garza Urriza, Diana Luz Sánchez, y Juan José Utrilla, FCE, México, 2001. p. 123- 157
- Constant Benjamin, *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns*, 1816 en <http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html> consultado el 1 de abril del 2005.
- Duhem P., *Le systémes du monde: Historie des doctrines cosmologiques de Platón à Copernic*, Hermann, París, 1958.
- Düring Ingerman, *Aristóteles*, traducido por Bernabé Navarro, 2ª. Edición, México, UNAM.
- Durrant Michael, *Aristotle's : de anima in focus*, Routledge, London, 1993 .
- Gadamer: *Verdad y Método*, traducido por Ana Agud y Rafael de Agapito, 5ª ed., Sígueme, Salamanca, 1993.
- García Muriño José María, *Aristóteles: metafísica, política, ética a Nicómaco, preguntas y respuestas al texto*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
- Graham Daniel W, *Aristotle's two systems*, Oxford University Press, NYC, 1999.
- Guariglia Osvaldo, *La Ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Eudeba, Buenos Aires, 1997
- Heidegger, *Sobre la esencia y el concepto de la φύσις*, *Aristóteles Física B, I*, en Heidegger, *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2001.
- Hobbes, *El ciudadano*, Trotta, Madrid, 1999.

- Hobbes, *El Leviatán*, traducido por Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 1994.
- Höffe Otfried, *Aristotle's Politische anthropologie*, en *Aristóteles Politik* editada por Höffe Otfried, Akademie Verlag, Berlín, 2001, p. 21-36
- Jaeger, *Aristóteles*, traducción de José Gaos, FCE, México, 2000.
- Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 2000.
- Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999.
- Kant, Immanuel, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento en, En defensa de la ilustración*, Albal, Barcelona, 1999, pp. 165-182
- Locke John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, traducido por Cristina Piñas, Losada, Buenos Aires, 2002.
- MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
- Maquiavelo, *El príncipe*, Alianza, Madrid, 2000.
- Maquiavelo, *Los discursos de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 2000.
- Mulgan Richard, *Constitutions and purpose of the State*, en *Aristóteles Politik* editada por Höffe Otfried, Akademie Verlag, Berlín, 2001, p. 93-106.
- Nussbaum Martha, *The fragility od goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Oggioni Emilio, *La "filosofía prima" di Aristotele*, Universita Católica del Sacro Cuore, Milano, 1939.
- Platon, *Fedón*
- _____, *La República*
- _____, *Protágoras*
- _____, *Crátilo*
- _____, *Las leyes*
- _____, *Menon*

- Rawls, *Teoría de la justicia*, traducida por María Dolores González, FCE, México, 1993, p. 67.
- Richardson Henry, *Desire and the Good in «De Anima»*, en A.A. V.V., *Essays on Aristotle's De Anima*, edited by Martha C. Nussbaum y Amélie Oksenberg Rorty, Oxford University Press, New York, 1996. p 381-401.
- Ricoeur, *Civilización universal y culturas nacionales*, en *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid, 1990.
- Ricoeur, *Finitud y cupabilidad*, Taurus, Madrid, 1982.
- Rohde E., *Psique, El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Labor, Barcelona, 1973.
- Ross D., *Aristotle*, 6a. ed., Routledge, New York, 1996.
- Rousseau, *Contrato social*, Altaya, Madrid, 1993.
- Samaranch Francisco de P., *Cuatro ensayos sobre Aristóteles: política y ética metafísica*, FCE, Madrid, 1991.
- Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza, libro universitario No. 104, Madrid, 2000.
- Sorabji Richard, *Necesidad, causa y culpa*, traducido por Ricardo Salles, UNAM, México, 2003.
- Sorabji, *Body and soul in Aristotle* en Durrant Michael, *Aristotle's : de anima in focus*, Routledge, London, 1993, p. 162-196.
- Strauss L. y Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política*, traducido por Leticia Garza Urriza, Diana Luz Sánchez, y Juan José Utrilla, FCE, México, 2001.
- Strauss Leo, *What is political philosophy and other studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- Thiebau Carlos, *Cabe Aristóteles*, la balsa de Medusa, Madrid, 1988

- Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas del alma*, traducción de Ezequiel Téllez, EUNSA, Pamplona, 1999.
- Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, EUNSA, Pamplona, 2002.
- Tomás de Aquino, *Exposición del "De trinitate" de Boecio*, EUNSA, Pamplona, 1986.
- Tomás de Aquino, *Opúsculo sobre el ser y la esencia*, Cáp. IV. traducción de Johannes Josephus Luventicus de *Opera Omnia*, edición Leonina, Roma (1882), 2003.
- Tomás de Aquino, *Scriptum super sentetiis, Textum Parmae 1858 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit* consultado en <http://www.corpusthomicum.org/snp4026.html>
- Wedin Michael, *Tracking aristotle's nous* en Michael Durrant, *Aristotle's : de anima in focus*, Routledge, London, 1993, p. 128-161