



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN**

**EL OLVIDO DEL NOUS
TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA
CHRISTIAN ERIK SÁNCHEZ LINARES**

ASESOR: DR. ROBERTO ESTRADA OLGUÍN

Octubre 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

AGRADECIMIENTOS

A mi mamá Rosalía y a mi mamá Raquel por haberme formado tal cual soy, también a Uriel y a Miguel que en buena medida no me concebiría sin su presencia.

A Karla Tera, perdona que aún no sepa expresarte cómo fue.

A Christian López, a Cesar Rodríguez, a Luis Lome, a Erick Lucero, a Esperanza Rodríguez y a Ezequiel González por compartir conmigo un poco de sus aventuras y hasta de sus sueños.

El total del tiempo y del esfuerzo dedicado a la elaboración de esta investigación está por completo ofrendado a Francisco Alfonso García Espinosa (1981-2008)

EL OLVIDO DEL NOUS

Índice

Introducción	4
I.La noción de sabio en las <i>Disputas Tusculanas</i> de Cicerón	13
I.1 La filosofía como medicina del alma.....	16
I.2 La virtud y el bien vivir.....	22
I.3 La prudencia es suficiente para proveer la felicidad.....	29
II.El <i>noûs</i> en la <i>Ética Nicomaquea</i> de Aristóteles	33
II.1 El bien del ser humano es la felicidad.....	37
II.2 La prudencia como finalidad de las virtudes morales.....	41
II.3 El <i>noûs</i> y las virtudes intelectuales.....	49
III. El <i>noûs</i> en la <i>República</i> de Platón	54
III.1 El alma filosófica.....	58
III.2 La idea de bien.....	63
III.3 La conversión del <i>noûs</i>	68
Conclusiones	75
Bibliografía	79

EL OLVIDO DEL NOUS

INTRODUCCIÓN

Cuando Cicerón en las *Disputas tusculanas* afirma que a él le ha tocado dar esplendor y vida a la filosofía en lo que respecta a su lengua, lo dice, porque según él, los latinos se encuentran en franca desventaja con respecto a los griegos tanto en este saber como en geometría y poesía, justificándolo por el hecho de que los primeros pensadores griegos existieron antes de fundada Roma. No obstante señala que sus antepasados fueron más ordenados, ya que invariablemente intentaron preservar con mayor decoro las costumbres y las normas de vida, así como la administración de la casa, del Estado y la milicia mediante la creación de instituciones y leyes más sólidas; todo ello en lugar de cultivar las letras, lo que hacían los antiguos latinos era intentar vivir de una forma recta y buena. De esta manera Cicerón explica que cuando sus conciudadanos comenzaron a desarrollar las letras, sobresalieron rápidamente en la oratoria, debido a que los oradores romanos son elocuentes, ordenados, claros y elegantes. Sin embargo advierte que algunos coterráneos suyos se han lanzado a explorar los terrenos de la filosofía resultando escritos deficientes, descuidados y superficiales atribuidos principalmente a la falta de erudición y de una reflexión exhaustiva, consiguiendo aburrir o confundir al lector. Por tal motivo, el denominado Arpinate está decidido a poner todo su empeño en plasmar sus pensamientos, opiniones e influencias de forma ordenada, pródiga y elegante, con el propósito de atraer e interesar a los lectores en dichas cuestiones. Y puesto que se encuentra alejado de sus ocupaciones públicas, tiene todo el tiempo para tal empresa.

Ahora bien, para comenzar la exposición sobre lo que él concibe como los grandes temas de la filosofía, Cicerón, en mencionada obra, alude a que no hay mejor camino para ello que hacerlo en forma de diálogo, pues según él, Sócrates pensaba que éste era el camino más fácil de descubrir lo que más se asemeja a la verdad. Como resultado desarrolla cinco disertaciones llevadas a cabo en la colina de Túsculo, en donde la primera de ellas comienza con la expresión de un interlocutor anónimo en la cual asevera que la muerte es un mal con la intención de escudriñarla y ponerla a prueba para vislumbrar qué tanto hay de verdad en esto. Precisamente a través de dicho tema

Cicerón irá manifestando sus tendencias filosóficas desglosando todo un cúmulo de anécdotas, sentencias y doctrinas tanto griegas como latinas, con la finalidad de afirmar que en la muerte no existe mal alguno, ofreciendo primordialmente dos vías al respecto. Así la primera tiene que ver con su convicción acerca de la inmortalidad del alma conjunto al viaje que ella realiza al firmamento para contemplar todo el universo una vez que se ha desprendido del cuerpo. Y por el contrario, la segunda consiste en señalar que si el alma no es inmortal, exhorta a que de todas maneras la muerte tampoco es un mal, considerando que lejos de librar al ser humano de supuestas ventajas que tiene la vida antes bien la libra de penalidades, porque resulta sumamente pertinente tomar en cuenta que la vida humana está supeditada a diversos avatares ineludibles, razón por la cual puede estar llena de calamidades en donde es mejor morir a seguir padeciendo.

De cualquier modo, Cicerón a lo largo de las *Disputas*, sugiere que se puede vivir bien y ser feliz a pesar de los múltiples infortunios, y esto es a través del cultivo de la filosofía, identificándola así como la medicina del alma, que logra hacer recta a la razón entendiendo por ello alejar toda perturbación del alma, todo intento de saciar desmedidamente los apetitos y eliminar cualquier aflicción o temor, obteniendo como resultado practicar la frugalidad, la templanza, y la prudencia, estando exclusivamente en ello la noción ciceroniana de sumo bien.

Es exactamente aquí en donde ha emanado el tema central de la presente investigación, pues aunque Cicerón hace patente su gusto por determinadas corrientes filosóficas como la de Platón o Aristóteles para fundamentar su punto de vista, lo que se pretende es hacer una confrontación entre los griegos antes mencionados y Cicerón para indicar que la finalidad a la que apunta el latino no sólo es sustancialmente distinta sino muy limitada en comparación a la de los griegos. Y para llevar a cabo dicha confrontación se reparará en señalar que tal diferencia radica en el hecho de que Cicerón coloca a la razón (*ratio*) como la máxima facultad humana, olvidando un concepto importante y fundamental para los griegos como lo es el *noûs*(mente), entendiéndolo como la parte constitutiva y suprema del ser humano por medio del cual se comprende la realidad, adquiriendo no únicamente una forma correcta de actuar sino la verdad misma. De tal manera que para estos griegos, sabio no nada más es aquel que actúa templada y prudentemente sino aquel que se consagra y se dedica a la búsqueda de ciertos principios que sirven de sustento para poder obtener un conocimiento seguro, firme e inmutable (*epistēmē*), vislumbrando además un fin absolutamente establecido

que ha de guiar adecuadamente los comportamientos y las acciones consiguiendo un vivir acorde y armonioso.

Es por ello que en primer lugar se mostrará la doctrina de Cicerón para llegar a indicar que al poner como máxima facultad humana a la *ratio*, da cabida a una noción de filosofía que requiere exclusivamente del uso de la razón para obtener una vía por medio de la cual se puede aprender a soportar el dolor, a quitar el miedo a la muerte, a erradicar la aflicción y las pasiones. Y aunque el latino de cierta manera reconoce que es importante el conocimiento que intenta explicar la realidad, así como aquella actividad filosófica que se encarga de definir los objetos logrando distinguir los géneros, obteniendo consecuencias, recapitulando conclusiones, discerniendo lo verdadero de lo falso e investigar sus principios sostiene que tal labor pertenece a la esfera del ocio, en otras palabras, él no encuentra nada más apreciable que el ser humano se dedique a la tarea de proteger al Estado, buscando el interés de los ciudadanos y a vivir de una manera buena.

Así, una vez expuesta la noción que Cicerón tiene de la filosofía, y por tanto de sabio, el siguiente paso es confrontarla con las doctrinas tanto de Platón como de Aristóteles para subrayar que ambos tienen muy en alto al concepto de *noûs*, y al hacerlo, se indicará que el campo de la filosofía es mucho más vasto y fecundo. Ahora bien, se podría pensar que con examinar a uno de los dos griegos sería suficiente como para demostrar la importancia que tiene el *noûs*, sin embargo, un problema que saldría al paso sería el de determinar cuál doctrina puede ser la más adecuada para el objetivo establecido, y dado que la finalidad no es decretar cuál pueda ser mejor, se ha decidido incluir a ambas primordialmente porque cada una muestra visiones intensamente atractivas e interesantes sobre dicho concepto y en vez de buscar una posible superioridad, solamente se ha decidido hacerles mención para resaltar totalmente su preeminencia con respecto a la de Cicerón.

Por lo tanto para llevar a cabo la anunciada labor se ha visto relevante en segundo lugar examinar la doctrina de Aristóteles, fundamentalmente en la *Ética Nicomaquea*, debido a que en ella el autor plantea la posibilidad de alcanzar la felicidad, que para él es el bien al cual debe tender el ser humano, mediante la actividad de las dos partes racionales del alma; la calculadora (*logistikón*) y la científica (*epistemonikón*), en donde la primera consiste en tratar aquellas cosas cuya existencia es contingente y variable, razón por la cual la prudencia es la excelencia, perfección o virtud de ella, siendo necesariamente un hábito práctico verdadero acompañado de razón con relación

a los bienes humanos. Por otro lado, la parte científica permite conocer aquellas cosas cuyos principios no admiten ser distintos de lo que son, de aquí que la sabiduría es la meta más alta, siendo preciso que el sabio conozca no sólo las conclusiones de los principios, sino también que alcance la verdad acerca de estos, de manera que la sabiduría será a la par inteligencia (*noûs*) y ciencia (*epistēmē*), siendo el saber de las cosas más altas y regente de todo saber. De todo ello, a lo que se pretende llegar es a señalar que Aristóteles dirá que la prudencia no es suficiente para alcanzar la plena felicidad pues además se necesita que la otra parte racional del alma alcance su plenitud y esto únicamente se consigue por medio de la sabiduría, y específicamente por el ejercicio del *noûs*, ya que él puede encaminarse a los términos superiores y primeros, y descender a los últimos, cosa que no puede hacer la razón, y así en las demostraciones, éste considera los términos inmutables y primeros; mientras que el razonamiento, ocupándose de los casos en que es preciso obrar considera únicamente el último término, es decir, lo posible.

Por último, la exploración del *noûs* en Platón se realizará a través de la *República* debido a que en ella el autor, en voz de los interlocutores, manifiesta que únicamente el filósofo, o amante del saber, es aquel quien marcha en busca de la comprensión total de la realidad y que solamente lo puede hacer mediante aquella parte de su alma a la que le corresponde apoderarse de los objetos reales en razón de su afinidad con ellos, y así, una vez que ha engendrado inteligencia y verdad alcanzará el conocimiento y la vida verdadera. Consecuentemente el *noûs* es aquella parte del alma afín a los objetos inmutables e imperecederos de los cuales se puede predicar un conocimiento certero, válido en todo momento y para cualquier persona, que Platón denomina como ideas. Cabe señalar que de entre todas las ideas la más alta de todas es la del Bien, dado a que esta idea es la que comunica la verdad a los objetos de conocimiento y la que confiere al *noûs* la capacidad para aprehender, de modo que ella es la causa del saber y la verdad tal como puede ser conocida. Resulta primordial indicar que para poder captar las ideas Platón hace mención de la conversión que debe llevar a cabo el *noûs* para que pueda aprehenderlas y evite andar varado en el terreno de lo contingente, que para el autor esto es lo mismo a vivir en un ensueño no estando del todo despierto, engañado y perdido en la ignorancia, de tal manera que nunca se accederá a la realidad, y nunca se podrá actuar correctamente.

Por tal motivo el orden que se llevará a cabo tanto de los capítulos así como de la especificación y la forma en cómo se van a abordar las obras de cada uno de los autores es el siguiente:

Capítulo I: La noción de sabio en las *Disputas tusculanas* de Cicerón.

Para la finalidad que se ha establecido en líneas arriba, el bosquejo de las *Disputas tusculanas* partirá del Libro I, en donde un apartado inicial tiene el propósito de dilucidar las dos vías que Cicerón ofrece para afirmar que la muerte no representa ningún mal, y por ende no hay por qué temerle, todo ello con el propósito de ubicar la labor que el autor le adjudica a la filosofía. Por tanto se verá que la primer vía ofrecida consiste en una suposición sobre la inmortalidad del alma, señalando que al desprenderse del cuerpo ella viaja a un lugar en el cual tiene acceso a la contemplación total del universo adquiriendo la felicidad. Y si esto no fuera cierto, admitiendo que el alma perece con el cuerpo, lo importante es vivir bien, no importando si se vive mucho o poco pero consagrado a la filosofía para que con base en reflexiones desaparezcan las preocupaciones, se supriman los deseos y se disipen los temores. Una vez ubicada la magnitud que Cicerón concede a la labor filosófica, resulta pertinente abrir un segundo apartado para estudiar lo que él entiende propiamente por virtudes como prudencia, templanza y valor expuestas a lo largo de los Libros II, III y IV, debido a que señalará que ellas son cardinales para proveer al ser humano de su felicidad. A propósito de ello es forzoso resaltar que aunque Cicerón gusta de realizar todo un bosquejo sobre diversas doctrinas o anécdotas, posiblemente para ampliar el panorama de los temas a tratar para después exponer su pensamiento, aquí exclusivamente se competará a lo que él reflexiona sobre cómo el ser humano aprende a soportar el dolor haciéndose fuerte, a erradicar las aflicciones haciéndose templado y valiente renunciando al temor.

Para llevar a cabo su misión, Cicerón muestra que la causa de toda perturbación, tanto dolorosa como placentera, nace de juicios, opiniones y actos voluntarios acerca de lo que cada quien percibe como bueno o malo, por lo cual, la tarea de la filosofía consiste en extirpar tales ideas equivocadas y fundar cuál es en verdad el supremo bien y cuál el supremo mal. Porque advertirá que mientras estos bienes o males particulares estén asentados en el ser humano, no sólo es imposible alcanzar la felicidad sino que ni siquiera se está sano. Por tanto, establecerá que toda perturbación en el alma puede eliminarse mediante la aceptación de que no es un bien aquello que da origen a la alegría o al deseo desbordado y que no es un mal lo que origina el miedo o la aflicción,

siendo preciso eliminar todo deseo y todo temor en sí, admitiendo que no hay otro bien que el bien moral. Una vez apreciado en dónde se halla el sumo bien y la felicidad, Cicerón se muestra reacio en la posibilidad de ser feliz mediante la práctica de la prudencia, en consecuencia aquí se abrirá un tercer apartado que se encuentra asignado al análisis que realiza el latino sobre la posibilidad de saber si se puede ser feliz exclusivamente a través de dicha práctica. Y aunque el autor señala que existe el azar o la fortuna, que es la dueña y señora de las cosas externas, incluso de las que atañen al cuerpo, son más importantes la prudencia y la fortaleza. De modo que cuando Cicerón dice que alguien es feliz, esta palabra encerrará plenitud absoluta del supremo bien con eliminación de cualquier mal, plenitud que no se puede alcanzar si se piensa que existen bienes fuera de la virtud, porque si se comienza a pensar en bienes o males particulares, se verá que la pobreza, la riqueza, la oscuridad, la soledad, la gloria, la pérdida de seres queridos, los dolores del cuerpo, la salud perdida, la esclavitud, que son vistos por él invariablemente como avatares, se querrán desear o esquivar anhelando fútilmente alcanzar una supuesta felicidad. En consecuencia, el sabio o prudente debe saber que todas estas cosas son avatares, que en su mayoría los provoca la fortuna, y si bien ésta puede arremeter contra el sabio, él es siempre feliz, ya que su felicidad le pertenece sólo a él y nada ni nadie se la puede arrebatar, incluso en medio de la tempestad y la tortura.

Capítulo II: El *noûs* en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles.

En lo que respecta a Aristóteles resulta sumamente conveniente abordarlo por los mismos cuestionamientos con los que da comienzo a su *Ética Nicomaquea*, es decir sobre su indagación en lo referente al bien, tal como lo ha señalado en el Libro I al decir que toda arte y toda investigación al igual que toda acción y elección parecen tender hacia él, no sin antes indicar que resulta adecuado asumir la necesidad de establecer un fin definitivo que se quisiera conseguir por sí mismo para no perderse en una cadena infinita de actos careciente de un objetivo real y justificado. Razón por la cual señala que el fin común de todas las aspiraciones humanas es un tipo de bien supremo definido como la felicidad (*eudaimonía*). A consecuencia, en un primer apartado se pretende llegar a dilucidar la condición de dicha felicidad para llegar a saber cómo se puede obtener, Para tal labor, Aristóteles menciona que posiblemente el saber político puede ser el encargado de proveer el verdadero bien gracias a que este saber determina cuáles son los fundamentos para erigir las ciudades, cuáles son los que cada ciudadano debe aprender y hasta qué grado deben poseerlos, y si posiblemente el bien del ser humano

sea el mismo de la ciudad, considerando que el bien es digno de ser amado, tratándose incluso de un sólo ser, resulta más bello y más divino hacerlo a la ciudad, de tal modo que posiblemente el vivir y el obrar para preservar la ciudad traigan consigo el bien supremo que se desea.

No obstante a efecto de seguir inquiriendo sobre la condición humana para alcanzar el bien y la felicidad, el autor señala que esto debe estar supeditado obligatoriamente a aquello que le es propio al ser humano para que de este modo no se extravíe yendo en busca de supuestos bienes. Por consiguiente comienza señalando que lo propio de éste es la razón (*lógos*), decretando que su función es una actividad que obre de acuerdo a ella con vistas a una cierta perfección, excelencia o virtud. Así que en primer lugar Aristóteles realiza todo un análisis sobre la noción de virtud llegando a dividirla en virtudes morales o éticas, e intelectuales o dianoéticas. En consecuencia la primera tiene que ver con la manera en como se actúa y se convive con el resto de los seres humanos y la segunda con la manera de entender y de reflexionar sobre las distintas cosas que no son humanas. Y puesto que el autor dirá que cada una de estas dos partes deberá tender hacia fines distintos, se ha decidido dedicar un apartado para cada una de ellas con el propósito de ubicar la virtud o perfección que le es propia a cada una de ellas. Por ende, en el segundo apartado inicialmente se verá lo que Aristóteles entiende por las virtudes morales en general. Y aunque él realiza toda una especificación de diversas virtudes morales tales como el valor, la templanza, la magnanimidad, la liberalidad o la justicia, en esta investigación exclusivamente se atenderá a lo propio de la prudencia en general, debido a que ella es la virtud o perfección de la parte calculadora del alma.

Por tanto el tercer apartado del capítulo dedicado a Aristóteles está basado en el Libro VI en donde el autor señala que sería absurdo pensar que la prudencia sea el conocimiento más valioso pues el ser humano no es lo más excelente de cuanto hay en el cosmos, por tanto no queda más que la sabiduría sea la auténtica meta, entendiendo por ello que el sabio conozca las conclusiones de los principios, alcanzando además la verdad acerca de ellos. En definitiva la felicidad es la actividad conforme a la virtud y en especial la virtud de la parte mejor del ser humano, el *noûs*, que está hecha para mandar y guiar porque ella percibe las cosas más bellas y buenas. Así la felicidad perfecta y completa es la que se obtiene mediante la vida contemplativa, dado que la filosofía encierra deleites maravillosos por su pureza y su firmeza.

Capítulo III: El *noûs* en la *República* de Platón.

Para realizar el estudio referente a la *República* de Platón resulta obligatorio realizar una delimitación íntegra de la obra teniendo siempre en miras la finalidad a la que se ha apuntado, ya que de lo contrario es sumamente fácil perderse dentro de toda la cadena de argumentaciones y temáticas que se manejan. Por esto es muy importante señalar que sólo se emplearán ciertos pasajes claramente referenciados para su total ubicación. En definitiva se ha decidido partir de la división tripartita del alma en la cual Platón, poniendo en diálogo a Sócrates, Adimanto y Glaucón, analiza previamente el tema de la templanza, llegando a definirla como un orden y dominio de los placeres y apetitos. Y puesto que existen ciertos principios por los cuales se dice que el ser humano actúa, consiguientemente Sócrates ubica una división del alma en tres partes, en la cual aquello con que se razona es lo racional (*logistikón*), aquello con que se desea tanto lo del alimento como lo sexual es lo concupiscible o apetitiva (*epithymetikón*) y aquello perteneciente a los sentimientos y a los afectos como la cólera es definido como lo irascible (*thimoeideis*). Consecuentemente, una vez ubicados estos principios Sócrates alude a que es necesario que ellos se dominen y se ordenen de tal forma que el ser humano hará lo que le compete cuando cada una de las partes que en él hay haga lo suyo de acuerdo a la razón y la inteligencia. Sin embargo para que tal labor se lleve a cabo Sócrates precisa la necesidad de una *segunda educación* o *educación superior*, que deba ir más allá de la educación basada en la gimnasia y la música, consistiendo primordialmente en toda una preparación para que el ser humano, capte lo que denominará el máximo saber, que es la idea de Bien, pudiéndose definir como el saber más alto, gracias a que por ella los actos se hacen justos y todo lo que a esto compete resulta útil y provechoso, por tanto una vez contemplada, el ser humano se hace templado, valeroso y prudente gracias a que ante todo es filósofo.

Por tanto en un primer apartado se hará la descripción del personaje denominado como filósofo o amante de la sabiduría, diferenciándolo con el denominado filodoxo que ve muchas cosas bellas o buenas pero no la Belleza ni el Bien en sí. Y para ello, el autor realiza una primera separación y definición entre las facultades humanas de opinar y de saber, en donde los filósofos son aquellos que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, y los no filósofos, son incapaces de ello deambulando en la multiplicidad desconociendo por completo el objeto de estudio supremo. Ahora bien con el propósito de ubicar y definir dicho estudio supremo, en un segundo apartado se aludirá al tema de la unidad con respecto a la multiplicidad, dicho

de otra manera, aunque posiblemente existen muchas cosas bellas y buenas, Sócrates indica que existe lo Bello en sí y Bueno en sí, considerando que una característica de lo múltiple es que éste es evidente a los sentidos, y como a través de los sentidos se ve y se palpa, muchas personas afirman que en ello se halla el verdadero conocimiento, sin embargo, lo que Sócrates intenta hacer ver es que estos se encuentran expuestos a la contingencia y a la generación y por ende no se puede obtener un conocimiento válido para todo momento y para toda persona, en cambio hallándose en total contraposición a estos, existen unos objetos que sí son inmutables e imperecederos, accediendo a ellos por medio de la mente siendo que los sentidos no dicen al respecto.

Para elucidar tal diferenciación Platón, en voz de Sócrates, realiza una analogía entre el sol y la idea de Bien señalando que así como los objetos sensibles se tornan completamente visibles cuando se halla la luz solar, apuntando a que el sol es a los objetos sensibles con relación a la vista, de igual manera lo es el Bien en los objetos inteligibles con relación a la inteligencia (*nous*). Así cuando los objetos son iluminados por el sol, indica que se ven de manera clara y nítida muy al contrario de cuando es de noche, siendo que la vista no está en ellos en su integridad, y cuando están iluminados se comprueba que los ojos tienen la vista pura. Con respecto al alma pasa lo mismo, cuando fija su mirada en objetos iluminados por la verdad entonces los concibe, conoce y muestra poseer la inteligencia. Por ende la idea de Bien es lo que comunica la verdad a los objetos de conocimiento y lo que confiere a la inteligencia la capacidad para aprehender. A consecuencia de ello Sócrates hace mención de la *Línea dividida* que es ante todo una especificación entre los géneros visible e inteligible, conjunto a los objetos que les son propios a todas y cada una de las facultades humanas. De tal forma que un tercer apartado está dedicado al camino de formación para prepara al *noûs* hacia la captación de los verdaderos objetos haciéndolo ascender a la luz, volviéndose de un día nocturno hasta uno verdadero, todo ello con la finalidad de resaltar la importancia que dicha conversión tiene. Razón por la cual el autor hará hincapié en el estudio de las matemáticas como imprescindibles para poder acceder a esos objetos reales, no sin antes dejar muy en claro que el estudio primordial y fundamental es la dialéctica

I

La noción de sabio en las *Disputas tusculanas* de Cicerón.

Cicerón al concebir al ser humano como el único ser mortal que, gracias al poder y a la magnificencia de la divinidad, se encuentra dotado de razón, determina que es preciso aprender a conducirla por un camino recto, para adquirir una forma adecuada de vivir y a su vez la felicidad. De manera que, al poseer una recta razón, el ser humano comprenderá y será congruente con el orden y con los preceptos marcados por la divinidad en el universo. Para muestra, Cicerón afirma que la legislación humana es una manifestación de esa recta razón propiedad común de seres humanos, por medio de la cual se advierte cuáles son las obligaciones y cuáles son los deberes, puesto que ha sido heredada de generación en generación y se ha convertido en la educadora de los seres humanos, ya que por ella se ha aprendido a vivir en comunidad, a predicar la virtud y sobre todo a buscar el bienestar de la patria. Por consiguiente, en el presente capítulo se ha decidido examinar las *Disputas tusculanas*, para hacer notar la importancia que guarda la noción de *ratio* en el desenvolvimiento de su pensamiento. Y si bien Cicerón de cierta manera se percató de la significación y la necesidad de la mente humana, señalando la urgencia para que ésta se conozca a sí misma y comprenda que está en comunión con la denominada mente divina¹, que funge como creadora y rectora del universo. Advierte que la única vía para que la mente se desarrolle es por medio del ejercicio de la razón, dado que a través de tal práctica, el ser humano comprende tanto las cosas humanas como las divinas conjunto a sus causas. Y por más que Cicerón aluda a que existe un campo de la sabiduría que compete a la definición de los objetos, a la distinción de los géneros, analizando las consecuencias y concretando las conclusiones, logrando discernir lo verdadero de lo falso, se muestra muy enfático al señalar que este tipo de saber carece de utilidad práctica, concluyendo que al ejercitar la razón y volverla recta se debe utilizar ante todo con miras al bien vivir y al bien de la patria.

Por tal motivo él ve la labor filosófica como una medicina del alma que conduce al ser humano hacia aprender a soportar el dolor, a dominar los deseos y a disipar los temores para alcanzar lo que él denomina como la felicidad. Razón por la cual se intentará demostrar que a Cicerón no le interesa inquirir sobre el Ser, sobre la

¹ Cicerón, M. T. *Disputas tusculanas*, V. 25, 70. Para la presente investigación se ha decidido utilizar preferentemente la traducción de las *Tusculanas* de Alberto Medina González a cargo de la Biblioteca Clásica Gredos, sin embargo cabe señalar que frecuentemente se ha echado mano de la edición bilingüe a cargo de la UNAM y traducida por Julio Pimentel Álvarez.

compresión de la realidad o sobre las cosas que no son humanas, no teniendo ningún reparo en denominar como sabio exclusivamente al prudente.

A consecuencia de ello, se abrirá un primer apartado que partirá del Libro I de las *Disputas* con la intención de bosquejar lo que el latino comprende tanto por filosofía como por prudencia y para esto se atenderá a la primera cuestión con la cual da inicio a su obra, es decir, con su bosquejo sobre la muerte, y primordialmente en las dos vías que ofrece para llegar a decir que la muerte no representa ningún mal. Así, la primer vía consiste en una suposición sobre la inmortalidad del alma, fijando que al desprenderse del cuerpo ella viaja a un lugar en donde puede contemplar el universo entero. Y aunque no fuera posible esto, es necesario quitarse el miedo a la muerte, y si el alma pereciera con el cuerpo, lo importante es vivir bien, no importando si se vive mucho o poco, lo significativo es dedicarse al estudio de la filosofía para que con base en reflexiones desaparezcan las preocupaciones, se supriman los deseos y se disipen los temores que son causantes, en su conjunto, de tormentos y de infelicidades.

Dada la labor que Cicerón adjudica a la filosofía, es oportuno abrir un segundo apartado con la finalidad de realizará un esbozo sobre la vía en cómo ella puede curar las almas. Para llevar a cabo tal labor se echará mano de los Libros II, III y IV, en donde cabe aclarar que si bien Cicerón gusta de realizar un examen sobre diversas doctrinas o anécdotas, posiblemente para ampliar el panorama de los temas a tratar para después exponer su pensamiento, aquí solamente se competará a lo que él delibera sobre cómo el ser humano aprende a hacerse fuerte, templado y valeroso. De modo que se analizará el camino por el cual determina que la filosofía es la medicina de las almas. Para comenzar tal esbozo, se mostrará que Cicerón parte del supuesto de que la causa de toda perturbación, tanto dolorosa como placentera, nace de juicios u opiniones voluntarios sobre lo que cada quien percibe como bueno o malo. Por ende la labor de la filosofía consiste en extirpar tales ideas equivocadas y establecer cuál es en verdad el supremo bien y cuál el supremo mal. Porque mientras estos bienes o males particulares se encuentren asentados en el ser humano, expone que, no sólo es imposible alcanzar la felicidad sino que ni siquiera se está sano. Por lo cual el autor señala que la mejor forma para tranquilizar al alma y eliminar toda perturbación, consiste en llevar a cabo un examen y análisis sobre la condición humana, para que de esta forma se comprenda que los reveses son inherentes y que únicamente la filosofía es capaz de reunir argumentos racionales para extirpar toda preocupación e inquietud. Por tanto, indica que toda perturbación en el alma puede eliminarse con un tipo de alivio que consiste en mostrar

que no es un bien aquello que da origen a la alegría o al deseo y que no es un mal lo que origina el miedo o la aflicción. Consiguientemente toda perturbación es en sí misma viciosa y no contienen nada natural ni necesario, por esto no hay que preguntarse si lo que provoca el deseo o el temor es un bien o un mal, sino que es preciso eliminar el deseo y el temor en sí mismo, admitiendo que el supremo bien es el bien moral, entendiéndolo como la fortaleza, la prudencia y la justicia, y el supremo mal todo lo contrario.

A pesar de que Cicerón se encuentra plenamente convencido de la supremacía del bien moral con respecto a la adquisición de la felicidad creyendo que sus argumentos son sólidos y consistentes, en el Libro V de la mencionada obra, se dedica a analizar aún más esta cuestión para reafirmar la posibilidad de ser feliz exclusivamente a través de la práctica de la prudencia, incluso en medio de la tempestad, del infortunio y la tortura. A consecuencia de ello se abrirá un tercer apartado con el propósito de desentrañar la argumentación que versa sobre el poder que Cicerón le adjudica a la prudencia como la máxima labor que debe llevar a cabo el ser humano. Y precisamente en esta parte de la obra el autor señala que aunque guarda cierto respeto por aquel saber que hace patente la realidad pudiendo predicarse de ello algo inmutable acerca de los objetos, a él lo único que le interesa es extirpar todo deseo y todo temor para vivir de una forma buena y correcta, señalando que todo aquel que comprenda y realice el sumo bien será siempre feliz. Y aunque existe el azar o la fortuna, que es la dueña y señora de las cosas externas incluso de las que atañen al cuerpo, son más importantes la prudencia y la fortaleza, dado que los buenos se encuentran sin la adición de mal alguno. Asimismo cuando el sabio se diga feliz encerrará plenitud absoluta del supremo bien con eliminación de cualquier mal, plenitud que no se alcanzará si se cree que existen bienes fuera de la virtud, pues si se piensa en bienes o males particulares, se verá que la pobreza, la riqueza, la oscuridad, la soledad, la gloria, la pérdida de seres queridos, los dolores del cuerpo, la salud perdida, la esclavitud, que son vistos por él definitivamente como avatares, se verán como males o bienes y se querrán desear o esquivar anhelando alcanzar una supuesta felicidad. En consecuencia, el sabio o prudente debe saber que todas ellas son avatares que en su mayoría los provoca la fortuna, por ello propone despreciar todos los lances adversos y no considerarlos males.

De tal modo se verá que lo fundamental para Cicerón es que el ser humano comprenda, a través de la filosofía y de los razonamientos, que el sumo bien es el bien moral realizándose prudente o virtuoso, haciéndose fuerte para soportar el dolor,

templado para suprimir las aflicciones y justo para deliberar correctamente, que para él esto en su conjunto es sinónimo de sabiduría.

I.1 La filosofía como medicina del alma.

Cicerón comienza las *Disputas tusculanas* enunciando que, debido a su inactividad en la vida pública y a petición de su amigo Bruto, justamente ahora considera necesario retomar aquel estudio que proporciona al ser humano de un vivir recto y bueno por medio del cual se adquiere la prudencia y la sabiduría, y que sin ningún problema se le puede nombrar también como filosofía. De tal modo Cicerón va modelando en las primeras líneas lo que entiende por la labor filosófica, resaltando el hecho de ponerla en sinonimia con el recto vivir, dicho de otra manera, establecerá que sabio no sólo es aquel que escribe sus disertaciones o reflexiones sino además aquel que vive de manera adecuada. Esto se puede constatar con la comparación que realiza entre griegos y latinos, señalando la superioridad de los últimos por el hecho de que aunque los griegos cultivaban las letras, los latinos intentaban vivir de una manera recta al crear instituciones y leyes más sólidas, en pocas palabras, Cicerón dirá que los latinos son mejores por el hecho de poner en práctica sus reflexiones sobre el recto vivir al contrario de los griegos, que según él, únicamente escribían sus reflexiones sin ponerlas en práctica. Por ello él ve muy adecuado escribir y arrojar luz sobre las cuestiones filosóficas en lengua latina, ya que sus antepasados no acostumbraban escribir sus disertaciones, e incluso sus contemporáneos ponen más énfasis en la cuestión oratoria que en la filosófica.

Puesto que Cicerón afirma que la filosofía no ha sido objeto de atención entre sus conciudadanos y casi nadie ha escrito sobre ella, él ha decidido cargar en sus espaldas tal labor para serle útil a su patria. Por consiguiente comienza a enumerar ciertas características que deben tener aquellos escritos o tratados filosóficos con la intención de apremiar y capturar la atención del lector. Afirmando que no sólo se deben tener opiniones acertadas sino saberlas expresar de manera clara, ordenada, elocuente e incluso elegante, en un lenguaje copioso y refinado. De tal forma Cicerón expone su intención de desarrollar en su villa de Túsculo cinco disertaciones filosóficas en forma dialogada, debido a que según Sócrates, personaje sumamente admirado por él, dice que éste es el camino más adecuado para expresar lo que más se asemeja a la verdad.

El diálogo del Libro I comienza con una proposición lanzada por un interlocutor anónimo con la finalidad de ser objeto de debate consistiendo en la afirmación de que *la*

muerte es un mal,² siendo causante de una profunda infelicidad, visto a que en cualquier momento a todos los mortales les acaecerá la muerte, y al vivir aterrados pensando en ese momento, todos son y serán desgraciados e infelices. Dado el inicio del diálogo, Cicerón en este primer Libro, aborda el problema de la muerte afirmando que la muerte lejos de ser un mal puede ser incluso un bien, señalando en primer lugar la suposición de la inmortalidad del alma, y por el contrario, la posibilidad de que la muerte en lugar de librar de bienes libra de penalidades, considerando los múltiples infortunios que pueden arremeter contra el ser humano. De entre estas vías, el interlocutor asevera que le agrada la idea de pensar en una supervivencia del alma después de la muerte, de modo que le pide a Cicerón le exponga la manera en cómo las almas sobreviven y en caso que no lo consiga le demuestre al menos que la muerte se halla exenta de todo mal. En consecuencia Cicerón comienza a exponer el por qué piensa que posiblemente la muerte sea un bien, no sin antes dejar bien en claro que sus palabras no son completamente seguras e inalterables tal oráculo delfico, sino son simplemente las conjeturas de un pobre mortal entre muchos.

Consiguientemente, en esta parte del diálogo, Cicerón recurre a la argumentación filosófica para defender en primer lugar la creencia en la inmortalidad del alma. Y para tal cuestión comienza por hacer mención de Ferecides de Siro, que según él, fue el primero en afirmar que las almas son eternas, no obstante señala que fue Pitágoras el que se dedicó a profundizar sobre dichas cuestiones influenciando fuertemente a Platón que a su vez ofrece una explicación completamente racional y detallada sobre la inmortalidad del alma. Seguido de esto Cicerón emprende un inventario puntualizado sobre distintas opiniones que se tienen sobre el carácter del alma y su inmortalidad, para retomar determinadas cuestiones y formular la propia. Por lo cual culmina pensando que le parece que el alma es de naturaleza ígnea siendo más caliente o ardiente que el aire pues ante todo ella está compuesta de fuego, probándolo el hecho de que los cuerpos se calientan con el ardor de ella, y dado que está formada de dicho elemento que es más ligero que la tierra y el agua, tiene la capacidad de elevarse, y debido a su ligereza no hay nada más veloz que ella, escapando a toda descomposición y alteración permaneciendo *incorrupta y semejante a sí misma*.³ Por tanto una vez que el alma ha abandonado al cuerpo, se eleva hasta lo alto y únicamente se logra detener cuando encuentra ciertas cosas que son de su misma naturaleza tales

²Cfr. Ibid., I. 5, 9

³Ibid., I. 19, 43

como los fuegos provenientes de la conjunción del aire y el ardor temperado del sol, y, cuando ella ha alcanzado una ligereza y un calor semejante al suyo halla por fin su morada originaria alimentándose o sustentándose de lo mismo que se sirven los astros. Y debido a que Cicerón afirma que son los apetitos del cuerpo los que provocan la perturbación en el alma, por ello cuando abandone al cuerpo y se vea libre de pasiones, entonces el alma se dedicará más libremente y por completo a la contemplación e investigación siendo enteramente feliz, con motivo de que en el alma se halla una insita inclinación por conocer la verdad. Por ende una vez en las alturas, al serle más accesible el conocimiento de las cosas celestes y contemplar la tierra entera, aumentarán sus ganas por conocer, y dado a que el autor señala que con los sentidos se puede caer en error, concluirá aseverando que en realidad el alma es la que ve y oye y no esas partes que sólo son sus ventanas, pudiéndose comprobar esto a través de las ilusiones producidas por la alteración de los sentidos por medio de alguna enfermedad afirmando que los objetos se tornan oscuros y difusos. Por tal motivo una vez librados del cuerpo lo percibido por el alma es más puro, limpio y libre de cualquier traba.

A continuación Cicerón señala que existen personas dubitativas sobre la inmortalidad del alma, en donde este hecho viene porque no logran concebir la separación del alma con respecto al cuerpo, considerando que ponen mayor énfasis en los sentidos pensando que exclusivamente a través de estos se obtiene la verdad. Por esto el autor comienza a argumentar sobre el rango que posee el alma, partiendo cardinalmente del famoso precepto distintivo del oráculo délfico *conócete a ti mismo*.⁴ Aduciendo que lo más grande es poder ver al alma con el alma misma, señalando con toda seguridad que éste es el sentido profundo del mandato de Apolo con el que invita a cada uno a conocerse, pues cree indudablemente que el precepto no se refiere a conocer la estatura o las partes del cuerpo, gracias a que el ser humano no sólo es su cuerpo, y cuando indica conócete a ti mismo lo que en realidad quiere decir es conoce tu alma, teniendo en cuenta que el cuerpo únicamente es una especie de vasija o receptáculo del alma. Para confirmar esto, el autor, confía plenamente en lo expuesto por Platón en el *Fedro* señalando junto con él que lo que está dotado de alma se mueve por un movimiento interior que es la fuerza propia del alma y siendo que ella se mueve a sí misma, es indudable que no ha nacido y es eterna, además ella siente y sabe que se mueve por su propia fuerza no por ajena.⁵

⁴ Ibid., I. 22, 52

⁵ Ibid., I. 22-23

Cicerón arguye que si esto no es suficiente, existen ciertos elementos en el alma del ser humano haciéndolo diferente de las bestias y que bien se podría pensar que dichos elementos son de naturaleza divina. Para comenzar con la explicación de dichos elementos comienza por determinar en primer lugar a la memoria, definiéndola como una capacidad infinita de guardar cosas innumerables. Incluso menciona que Platón la considera como recuerdo de una vida anterior. Así la memoria no tiene nada que ver ni con el corazón, ni con la sangre, ni con los átomos, siendo algo completamente diferente alejada de lo corpóreo, y para ello Cicerón se pregunta que si es posible que la fuerza extraordinaria de la memoria *¿pueda haberse originado o formado de la tierra, bajo este cielo nuestro nebuloso y caliginoso?*⁶ Afirmando que incluso no tiene por qué haber un lugar específico en donde situarla, pues su potencial es tan grande que no existe un espacio suficiente capaz de almacenar tantas imágenes. Después del elogio a la memoria, viene lo propio a la inventiva y a la imaginación que son ante todo causantes del gran avance que ha hecho la humanidad en todos los ámbitos, y que de igual forma, de ninguna manera se ha podido formar de una naturaleza terrena y mortal, expresando que gracias a ellas se reunieron los hombres dispersos y se les convocó a vivir en sociedad descubriendo los frutos de la tierra. Incluso, indica que, las artes más famosas e ilustres no están exentas de una fuerza divina, aseverando que la poesía, la elocuencia y la filosofía son una muestra de la ascendencia divina del alma del ser humano, admitiendo que la filosofía es un regalo o hallazgo que los dioses le han dado al hombre. Razón por la cual Cicerón asevera que ella es la que ha instruido a los hombres en el culto de los dioses, luego en el derecho humano y por último en la grandeza y la moderación de ánimo.

Por esto, continúa diciendo, que esas fuerzas que producen tantos y tan importantes efectos no pueden ser más que divinas, pareciendo imposible hallar origen terrestre alguno de las almas, porque en ella no hay huella de mezcla o de algún compuesto modelado por la tierra. De aquí que el alma puede percibir sus obras y los efectos maravillosos que ella realiza tales como su fuerza, su sagacidad, su movimiento, así como la comprensión del movimiento armónico de los astros que le revela tanto la existencia de la inteligencia divina como el parentesco que ambas guardan, En consecuencia resulta impropio oponerse al orden, aceptando apegarse a él mediante la consideración del bien moral y el actuar conforme a la razón. Cicerón advierte que la

⁶ Ibid., I. 25, 60

creencia en la inmortalidad del alma ha estado presente en la actitud de Sócrates, y en la vida de los hombres sabios que han sabido prepararse para la muerte, porque concebir la separación del alma con respecto al cuerpo no es otra cosa que aprender a morir. Por tal motivo, Cicerón ve conveniente hacer dicha preparación por razón de que cuando el ser humano se libere de las ataduras del cuerpo y remonte el vuelo hacia lo alto, la carrera de las almas se retrasará menos, porque las que han estado siempre apresadas en dichas trabas, incluso cuando se hayan liberado, avanzan con mayor lentitud como quienes han estado durante muchos años encadenados.⁷

Estas son las argumentaciones que ofrece Cicerón a favor de la inmortalidad del alma, no obstante se ha mencionado que ofrece a la par otra vía para demostrar que la muerte no representa mal alguno.⁸ Y para ello comienza diciendo que es necesario comprender que con la muerte se pierde toda sensibilidad eliminando toda la posibilidad de dolor y de sufrimiento. No obstante arguye que la mayoría de los seres humanos no logran ver esto y lo que en realidad les preocupa, angustia y atormenta es el tener que separarse de todos los bienes que hay en la vida. Sin embargo, declara que posiblemente la muerte no aleja de bienes sino de males, pues ante todo es necesario entrever a la fortuna y advertir que es superior al ser humano, en otras palabras, ella puede hacer de la vida algo lleno de penas y de sufrimientos en donde es mejor morir a seguir sufriendo, siendo absolutamente necesario reconocer las desventajas que tiene la vida humana.

Cicerón desea escudriñar todavía más esto e interpela que aún suponiendo que la muerte priva de bienes, entendiendo por ello las ventajas que puede llegar a tener la vida, tales como los placeres, la riqueza, la gloria, etc., posiblemente por este aspecto se vea como un mal, concibiéndola como causa de la infelicidad. Ahora bien, aduce que no es posible que quien no existe se vea privado de algo, y aunque el término verse privado es triste, ya que estar “privado de” equivale a decir que se ha tenido pero ahora no se tiene, echándose de menos, dado a que se siente la necesidad, esto vale, hasta cierto punto únicamente para los vivos, pero en el caso de los muertos esta expresión carece de sentido, debido a que no sólo se halla privado de las ventajas de la vida sino de la vida misma, por ende no se puede sentir ya nada. Por tal motivo Cicerón ve pertinente prepararse en vida para de esta manera evitar sentir cierta necesidad de cosas. Por tanto señala que la privación, en el caso de los vivos, viene porque se piensa que se necesita

⁷ Ibid., I. 31, 75

⁸ Ibid., I. 34, 82

alguna cosa, de modo que estar privado significa carecer de lo que se querría tener, cuando no se tiene algo y se desea tener, sin embargo, alguien no siente la privación de determinado objeto o acción cuando no siente ninguna necesidad de él, por tal motivo la filosofía se presenta como ese saber por medio del cual se aprende a no sentir esas necesidades de gloria o de riqueza, e incluso se puede aprender a dominar los deseos en sí. Por otro lado, Cicerón menciona que aunque la muerte amenaza todos los días por la incertidumbre de lo que puede acontecer, y dada la brevedad de la vida, nunca puede estar muy lejana, por esto es necesario que el ser humano se dedique a salvaguardar la patria y a cuidar a los suyos porque dicha posteridad, a pesar de que ya no viva, es algo que en realidad le concierne, de tal forma que es importante emprender acciones que serán eternas no por el deseo de una gloria que posiblemente se obtendrá sino por el bienestar de las generaciones venideras y para ello no importa vivir mucho o poco, estas son necesidades, lo que realmente importa y en lo que hay que poner énfasis es en bien vivir, en otras palabras, en la fuerza y la grandeza del alma, despreciando y desdeñando toda forma de excelencia, gracias a que en el ser humano no hay nada más placentero que la sabiduría, y más aún aplicarla y emplearla para el bien de la patria. Con todo, Cicerón continúa diciendo que posiblemente la vida de aquel que es fuerte, templado y custodio de la patria pueda estar llena de infortunios, exhortando a que se puede preferir la muerte, afrontándola con la máxima serenidad, sin perder la esperanza en la inmortalidad del alma:

Porque si el día último no trae el aniquilamiento, sino un cambio de lugar ¿qué puede haber más deseable? Si, por el contrario, él nos aniquila y destruye por completo ¿Qué puede ser mejor que adormentarse en medio de las penalidades de la vida y así, con los ojos cerrados, dormirse en un sueño eterno?⁹

Una vez expuestas las dos vías que Cicerón piensa que conlleva la muerte, al final del Libro I señala como evidente que el ser humano no ha sido engendrado de manera fortuita sino que ciertamente ha habido una fuerza que ha velado por el género humano que no ha engendrado ni nutrido un ser para que, después de haber soportado todas las penalidades, se piense que puede caer en algún mal, por tanto es mejor considerar la muerte como un puerto y un refugio que se le ha preparado. Concluyendo que se debe o desear la muerte o no temerla, y la única forma que se tiene para vislumbrar esto es dedicarse a la filosofía, a causa de que ella cura las almas, hace desaparecer las preocupaciones libera los deseos y disipa los temores.

⁹ Ibid. I., 49, 117

Una vez que se ha vislumbrado la labor que el autor le concede a la filosofía resulta sumamente conveniente abrir un segundo apartado con la intención de escudriñar de qué manera el fruto de la filosofía puede ser el alivio de las aflicciones, de los temores y los deseos, dando como resultado la obtención de la virtud y subsecuentemente el regalo de la felicidad.

I.2 La virtud y el bien vivir.

Una vez que Cicerón ha expuesto sus argumentos para demostrar que en la muerte no hay ningún mal, y por consiguiente no ve motivo alguno para temer ni vivir acobardados pensando en ese momento como algo fatídico, en los Libros subsecuentes de las *Disputas* se dedicará a bosquejar sobre la forma en cómo el ser humano puede alcanzar la felicidad. Para ello recomienda ante todo ser fuerte y prudente a través de condiciones como la de soportar el dolor y erradicar las aflicciones, todo esto con la finalidad de liberar al alma de supuestos bienes y supuestos males que se enraízan en el ser humano gracias a juicios erróneos que han sido heredados por personajes que no ven el bien de la patria ni mucho menos el sumo bien. En definitiva en el presente apartado se escudriñará la labor que según Cicerón es la que verdaderamente atañe a la filosofía, dicho de otra manera, es esa medicina del alma que prepara al ser humano a vivir bien, haciéndole patente que el sumo bien es el bien moral. Por tal razón en este apartado se esbozaran los Libros II, III y IV para advertir que, según Cicerón, la labor de la filosofía consiste en aleccionar al ser humano para volverlo fuerte, justo y templado.

A Cicerón le gusta comenzar cada Libro de las *Disputas* con una pequeña introducción dedicada a su amigo Bruto y en esta ocasión le señala que dedicarse a la filosofía es una necesidad que puede contribuir en alguna medida a liberar de los deseos, de la aflicción o del miedo, y esto se ve reflejado en la disputa del día anterior en donde concluyó que es necesario tener un desprecio por la muerte, para liberar al alma del miedo, pues quien teme lo que no se puede evitar no puede vivir de modo alguno con el ánimo tranquilo, mientras que quien no tiene miedo a la muerte, no sólo por el hecho de que morir es inevitable sino también porque la muerte no tiene nada de aterrador, ese se procura una gran protección para la vida feliz. De esta manera el tema de los siguientes tres días en Túsculo consistirán en cómo se puede aprender por medio de la filosofía a ser feliz.

En el segundo día del diálogo, el interlocutor anónimo señala que aunque nunca ha tenido un apego excesivo por la vida, en ocasiones su alma embargaba una sensación

de miedo y de dolor al pensar que un día dejaría de ver la luz del día perdiendo todas las ventajas de la vida, al grado de decir que no hay nada que le preocupe más. Cicerón señala que no hay nada de extraño en pensar así, y de hecho la labor de la filosofía consiste en extirpar tales ideas. Por lo cual Cicerón pregunta al interlocutor sobre qué tema en específico quiere que traten en este día o que es lo que ahora le inquieta, a lo que el interlocutor señala que le parece que *el dolor es el más grande de los males*.¹⁰ El maestro le hace ver que posiblemente la deshonra, la ignominia y la bajeza son incluso males mayores que el dolor, a lo que el interlocutor menciona que probablemente sea así, no obstante señala que aunque el dolor pueda no ser el mayor mal sin duda sigue siendo un mal. De tal forma, Cicerón en primer lugar menciona que se dedicará a buscar la naturaleza del dolor para que una vez ubicada y bien definida se resuelva a buscar los medios por los cuales se puede llegar a erradicarle o al menos a soportarle.

En consecuencia, el autor realiza todo un despliegado sobre los que han opinado acerca del tema del dolor y lo han situado como el más terrible de los males, tales como Aristipo que afirma que el dolor es el mal mayor, también Epicuro y Jerónimo de Rodas que afirman que el sumo bien consiste en la ausencia de dolor, o pensadores como Zenón de Kitión, Aristón y Pirrón que piensan que el dolor es sin duda un mal, pero que hay otros males peores. Con todo ello Cicerón menciona que es innegable que el dolor es una experiencia triste, áspera, amarga y contraria a la naturaleza difícil de soportar y tolerar. Pero dada la complejidad y la variedad de las doctrinas sobre el dolor, señala que posiblemente la verdadera cuestión no reside en preguntarse si el dolor es un mal y qué intensidad tiene, sino en dotar de firmeza al alma para soportarlo, y si bien la definición es importante, es aun más importante indagar sobre cómo quitarlo o minimizarlo.¹¹

Para tal empresa Cicerón señala que es necesario comenzar con afirmar que todo lo que la naturaleza rechaza es un mal y que lo que ella acepta es un bien, por ende se dedicará a inquirir sobre lo que es el bien y el mal. Dejando siempre entre ver que posiblemente no hay otro bien que el bien moral ni otro mal que el mal moral. Y al igual que los estoicos, los académicos y el peripato menciona que lo que hay que buscar es este bien y considerar los demás bienes menos importantes o insignificantes, ya que ésta es la única ruta que fortalece al ánimo surtiéndolo de una capacidad de sufrimiento para poder vencer al dolor. Y aunque no niega que el dolor sea dolor, está convencido en que

¹⁰ Ibid., II, 5, 14

¹¹ Ibid., II, 5-7

puede vencerse con la capacidad de sufrimiento es decir con la fortaleza, resistiendo, y mientras se encuentre la dignidad y el decoro, el dolor cederá sin ninguna duda ante la virtud y languidecerá por la determinación del alma. Por tanto para soportar el dolor, Cicerón menciona que se necesita de la prudencia, la templanza, la justicia y la fortaleza, que son vistas en su conjunto como la virtud. Específicamente para aprender a soportar el dolor se necesita de un entrenamiento, un hábito y una preparación tal como la milicia, no obstante, lo más importante no es ejercitar al cuerpo sino a la razón. Por consiguiente Cicerón establece que el razonamiento y la convicción filosófica pueden contribuir de una manera decisiva a la consideración de que todo dolor es soportable, pues la fortaleza puede lograr soportarlo e incluso despreciarlo. Comprendiendo que no existen razones suficientes para que el ser humano pase su vida sufriendo o saciando cualquier apetito.

Puesto que lo más importante es ejercitar la razón, el denominado Arpinate comienza a decir que el alma está compuesta de dos partes una de las cuales participa de la razón y la otra se encuentra privada de ella, de manera que cuando se alude a ser amos y dueños de uno mismo, lo que se entiende por ello es que la razón refrene a la otra parte los impulsos, y dado que el ser humano tiene a su disposición a la razón dueña y señora de todo, valiéndose de sus propias fuerzas se puede convertir en prudencia y virtud. Por esto el ser humano debe velar porque la razón mande sobre aquella otra parte del alma, debiendo obedecerla como el esclavo al amo o como los buenos hijos a su padre justo, guardándose de todo lo que es vergonzoso, débil, no viril y viendo al dolor como un enemigo para combatirlo. En suma todo radica en que el ser humano mande sobre sí mismo, manteniéndose firme frente al enemigo pues quienes no soportan la idea del dolor se dejan a abatir y yacen en un estado de aflicción y desanimo, mientras que quienes resisten se retiran la mayoría de las veces vencedores. De tal manera que el sabio jamás deja escapar un gemido a no ser que haga un gran esfuerzo para aumentar su resistencia reforzando con esto el ánimo. Y puesto que se debe sentir una vivísima inclinación natural por el bien moral, apenas percibido su resplandor, no hay nada que no se esté dispuesto a soportar y sufrir con tal de poderlo conseguir, afrontando peligros con dignidad, desdeñando y despreciando los dolores. Por tal motivo no se debe exteriorizar exageradamente el dolor. Y en el caso de que el dolor se haga insoportable siempre queda el refugio de quitarse la vida. Una vez expuesta la vía en cómo se puede soportar el dolor, es decir, mediante la comprensión y

aplicación de virtudes como la fortaleza, ahora se dedicará a explorar la vía por la cual se puede erradicar la aflicción.

Al comienzo del Libro III Cicerón asiente que así como se ha buscado un saber para proporcionar la salud del cuerpo resulta inaudito creer que se haya descuidado por el contrario lo propio para la salud del alma, que es la filosofía, pues está claro que el ser humano al estar compuesto de cuerpo y alma, no debe descuidar o favorecer a alguna en particular. Sin embargo menciona que quizá esto se debe a que el malestar y el dolor del cuerpo se juzgan con el alma, mientras que la enfermedad del alma no se siente con el cuerpo. Pero quizá la causa profunda de tal descuido, es que la naturaleza sólo ha dotado al ser humano de destellos para descubrir las perfecciones morales insitas en el ser humano, destellos que una mala educación y la corrupción de las costumbres y de las leyes apagan de inmediato. Por esta razón responsabiliza a los maestros, los poetas y las opiniones del vulgo que valoran más los cargos públicos, la riqueza, el poder militar y la popularidad por encima de la valía moral. De tal forma que la ceguera ante los valores verdaderos hace que los seres humanos vayan en pos de lo erróneo creyendo que éste es el bien originando el desastre personal y colectivo. Por tanto Cicerón exhorta a aplicar una cura para las enfermedades del alma. Y así como la cura para las enfermedades del cuerpo hay que buscarlas afuera, en lo concerniente a las enfermedades del alma, es pertinente buscar la cura dentro del ser humano, en la razón, sometiéndose cada uno a tratamiento y obedecer firmemente los preceptos de los hombres sabios.¹²

Por lo cual, el diálogo del tercer día en Túscolo comienza con la pregunta del interlocutor que consiste en saber si *al sabio le puede afectar la aflicción*,¹³ y si esto es así, entonces también es susceptible a ser afectado por otras pasiones o perturbaciones del alma tales como los miedos, los deseos de placeres, la ira etc. Cicerón comienza por ir definido eso que se denomina como perturbaciones o pasiones a lo que responde que posiblemente sea una enfermedad, específicamente le parece que podría ser esto una locura, entendiendo por ello una indisposición o enfermedad de la mente en donde no se obedece a la razón y al no hacerlo, se estaría hablando de una falta de salud del alma, así también los ignorantes cabrían dentro de este campo. La razón por la que llega a decir esto es porque sus antepasados pensaban que la salud de las almas consistía en un estado de tranquilidad y equilibrio, llamando *insania* al estado de la mente al que le

¹² Ibid., III. 3, 6

¹³ Ibid., III. 4, 7

faltaban estas cualidades. A causa de un alma perturbada, al igual que en un cuerpo que sufre una perturbación, no podría existir la salud. De modo que la sabiduría es la salud del alma mientras que la ignorancia es la falta de salud, o sea una *insania* o pérdida de razón (*dementia*). Por ende cuando alguien pierde el dominio de sí mismo y desbocado se deja arrastrar por el deseo o por la cólera, se podría pensar que se encuentra enfermo, insano o demente, sin obedecer a su razón.

En consecuencia Cicerón indica que cuando a alguien lo domina la aflicción es porque posiblemente existe algo congénito en su alma que es tierno y delicado escapando por completo al poder de la razón, siendo sacudido por la aflicción cual tempestad. Así, retomando la doctrina estoica, menciona que el objeto de la aflicción y el del miedo son los mismos, pues existe una condición y disposición débil. Antes bien Cicerón dice que puesto que el sabio posee la virtud de la fortaleza, no experimenta nunca miedo, de manera que tampoco le puede dominar nunca la aflicción, gracias a que es fuerte, el sabio está dotado de grandeza de ánimo despreciando las cosas que le causan aflicción y al poseer además la moderación y la templanza es frugal, entendiéndolo como alguien con firmeza, tranquilo, libre de toda perturbación, por lo tanto también de la aflicción, no afectándole a su vez, ni la cólera, ni la envidia, ni la compasión. Ahora bien, aunque Cicerón es participe en cierto grado de la doctrina estoica, critica al estoicismo porque, según él, siguen viendo estos asuntos de la perturbación y el dolor como un mal, aunque los dosifiquen y los dominen, y lo que Cicerón pretende es que en el sabio esto no debe de existir, y al igual que el médico que cuando descubre la causa de la enfermedad ha descubierto también la curación, así también una vez que se haya descubierto la causa de la aflicción se hallará también la posibilidad de curarla y de extirparla totalmente. Considerando que toda perturbación en el alma es un movimiento que no participa de la razón, la rechaza o simplemente no la obedece. Dicho movimiento es provocado de dos maneras, o por una opinión errónea sobre lo que es el bien o una opinión errónea sobre lo que es el mal. El autor indica que de la opinión errónea sobre lo que es el bien se deriva el placer, la alegría desbordante y el deseo voluptuoso, de la opinión errónea sobre el mal se deriva la aflicción y el miedo, teniendo la creencia de que un gran mal amenaza o se está ya ante la presencia de éste. No obstante es necesario pensar que la condición humana está dominada por los avatares, en donde una meditación larga y profunda sobre ellos es fundamental para descubrir que el mal que se consideraba grandísimo no es en modo alguno tan grande que pueda destruir la vida feliz. Subsecuentemente es necesario pensar que la aflicción

no existe en absoluto, es necesidad externa dejarse consumir por la aflicción. Antes bien el mal que hay en la aflicción no se debe a la naturaleza sino depende de un juicio voluntario y de un error en la opinión sobre el mal, por ende se halla lejos del sabio, ya que para él el sufrir y el penar carece completamente de sentido.¹⁴ Una vez expuesta la definición de las aflicciones o perturbaciones que tiene que ver ante todo con una opinión o juicio equivocado sobre lo que es el mal, Cicerón en el Libro IV se dedicará a exponer en primer lugar que las perturbaciones tales como la alegría desmedida y el deseo son causa de una opinión errónea sobre lo que es el bien. Así que Cicerón enmarcará las vías por las cuales se pueden erradicar esto por completo, en otras palabras, él está convencido en que estas opiniones se pueden extirpar de un tajo y para ello plantea la fórmula de poner en el bien moral el sumo bien al que todo ser humano debe apuntar de tal modo que la virtud y la prudencia sea lo único que necesita el ser humano para obtener la felicidad.

El diálogo en este cuarto día en Túsculo comienza con la afirmación de un interlocutor quien sostiene que *el sabio no puede hallarse libre de toda perturbación*¹⁵ sin embargo aunque ya Cicerón demostró que el sabio está libre de aflicciones y de miedos debido a que carece de esa opinión errónea sobre lo que es el mal, ahora no tiene otra alternativa más que indagar en lo referente a aquellas opiniones erróneas sobre lo que es el bien, que consiste en la alegría desmedida y el deseo de placeres, para ver si el sabio en verdad escapa de este tipo de perturbaciones. Con miras a tal meta, Cicerón cita a Zenón de Kitión, que define las perturbaciones como un movimiento del alma contrario a la naturaleza que por tanto se desvía de la recta razón, siendo la fuente de ellas la intemperancia, ya que la define como el abandono por parte de la mente de la recta razón.¹⁶ Por esto Cicerón estaría de acuerdo con el estoico al decir que la mente se desvía de tal manera de la prescripción de la razón, que los apetitos no pueden en modo alguno ni gobernarse ni refrenarse. De tal modo que una mente perturbada no puede actuar mejor que una mente que mantiene el equilibrio. Ahora bien, el autor señala que las perturbaciones son transitorias de manera que ellas no pueden ser parte de estados permanentes y por lo tanto la salud del alma puede llegar en armonía una vez que se establezcan juicios y opiniones acertadas. Razón por la cual la perfección de esto consiste en conocer la templanza y en seguir de conformidad con sus preceptos, a fin de

¹⁴ Ibid., III. 34, 82

¹⁵ Ibid., IV. 4, 8

¹⁶ Ibid., IV. 6, 11

que la belleza del alma sea el equilibrio, la coherencia de las opiniones y de los juicios, unidos a una especie de firmeza y estabilidad que es consecuencia de la virtud.

Por lo cual la virtud en general es definida por Cicerón como una disposición coherente y armoniosa del alma, de la cual derivan las intenciones, los pensamientos y las acciones moralmente valiosas, de ahí que la virtud puede empatarse con la recta razón¹⁷ y aquel que se deja llevar por los vicios pierde por completo la estabilidad. En consecuencia, todo ser humano provisto de moderación y equilibrio tiene su alma tranquila y se halla en paz consigo mismo de manera que ni lo consumen las contrariedades, ni le quebranta el temor, ni arde sediento por el deseo de algo que apetece, ni se derrite exageradamente en un entusiasmo fútil. Este es el hombre feliz al cual nada de lo que es humano puede parecerle tan insoportable como para deprimir su alma, o tan agradable como para ponerlo fuera de sí, de manera que sea cual sea el revés que la fortuna pudiera inflingirle, él puede soportarlo de una forma adecuada y serena. Un alma libre de perturbaciones hace al ser humano completa y absolutamente feliz, mientras que si está agitada y alejada de la razón no sólo pierde el equilibrio sino también la salud, siendo que la razón sabe distinguir lo que es mejor, pero si se le descuida se ve enredada en muchos errores.

En esta parte del diálogo Cicerón asevera que existen personas que son más proclives a la ansiedad, o al deseo sexual, o a la embriaguez, siendo esto fruto de los juicios que cada quien se hace de opiniones y de actos voluntarios, y al igual que las aflicciones, es necesario mostrar que todas dependen de la voluntad de lo que cada quien percibe como bueno o malo. Y debido a que Cicerón ha afirmado que el sumo bien se halla en el bien moral y por consiguiente a través de la obtención de la fortaleza, la templanza y la justicia, es decir, la virtud o prudencia, al parecer al autor le han quedado algunas cuentas pendientes por ello en el Libro V está decidido a reafirmar lo antes mencionado, por lo cual se abrirá un tercer apartado para comprender la solución que ofrece para reafirmar su punto de vista. Dedicándose por completo a demostrar que lo único que necesita el sabio es de la recta razón, de la contemplación del sumo bien y de la práctica de la prudencia dado a que todo aquel que es virtuoso posee algo que nunca nadie ni nada se lo podrá quitar, por eso su felicidad le concierne sólo a él y por ende es más duradera que cualquier otra cosa.

¹⁷ Ibid., IV. 15, 34

1.3 La prudencia es suficiente para proveer la felicidad.

Finalmente se ha llegado al Libro V, Cicerón señala que es el último día de las conversaciones mantenidas en Túsculo, y para ello ha decidido dedicarse a analizar con profundidad en saber si la virtud es suficiente para lograr una vida feliz, postulando que esto es lo más sublime de la indagación filosófica, intentando demostrar que la perfección moral es capaz de procurar la felicidad, por encima de cualquier vicisitud que la fortuna pueda deparar, siendo ésta la tarea esencial de la filosofía. Y para ello una vez más el interlocutor empieza el diálogo sosteniendo que *la virtud no le parece suficiente para proporcionar la felicidad*.¹⁸ A lo que Cicerón le pregunta si acaso no hay en la virtud un apoyo suficiente para vivir recta, honesta y loablemente que es lo mismo a vivir bien, pues incluso en medio de las torturas se puede vivir así, en otras palabras, vivir bien es vivir con firmeza, con dignidad, con sabiduría y con valentía, ya que no hay ninguna virtud sin prudencia, dado que los movimientos turbulentos y las agitaciones del alma, incitados y provocados por los impulsos irreflexivos y rechazando toda razón no dejan espacio para la vida feliz, es decir, cómo puede ser feliz alguien que teme a la pobreza, la ignominia, la infamia o la debilidad, o alguien que ha enloquecido por sus deseos, que apetece rabiosamente movido por una pasión insaciable. Por el contrario son felices aquellos a los que ningún miedo los atemoriza ninguna aflicción consume ningún deseo les excita, y si además existe un hombre que considera soportables la violencia de la fortuna y todos los avatares que a cada uno le puede acontecer sin permitir que tema o se angustie, no puede haber ninguna razón para que no sea feliz. Consiguientemente llega a la conclusión de que el sabio está libre de toda perturbación del alma. A lo que parece que el caso está cerrado, y que la investigación ha llegado a su fin.

No obstante, alude a que es necesario que el verdadero filósofo deba inquirir aún más para buscar argumentos que le hagan creer con más fuerza estas verdades. Por ello Cicerón decide seguir indagando. Así menciona que posiblemente exista quien piensa que el sabio puede encontrarse entre males, si se admite que existen males del cuerpo o de la fortuna, de cualquier manera, una vez que el ser humano es sabio y por consiguiente feliz, ya no puede buscar más, pues si existe algo que falta entonces no es feliz, ya que la felicidad no tiene grados. Y al estar provistos de las virtudes, aunque existe el azar y la fortuna que es la dueña y señora de las cosas externas, incluso de las

¹⁸ Ibid., V. 5, 12

que atañen al cuerpo, es más importante la fortaleza y la prudencia, y cuando se dice feliz esta palabra encierra plenitud absoluta del bien con eliminación de todos los males, plenitud que la virtud no puede alcanzar si se piensa que existe algún bien fuera de ella, porque si se comienza a pensar en males, se presentarán una turba de ellos tales como la pobreza, la oscuridad, la soledad, la pérdida de seres queridos, los dolores del cuerpo, la salud perdida, la esclavitud. Incluso en avatares tan numerosos se puede hallar el sabio que son provocados por el azar, no obstante será siempre feliz a pesar de la existencia de dichos infortunios, y para ello Cicerón propone despreciar todos los lances adversos de la fortuna y no considerarlos males.

Cicerón pregunta de dónde hay que partir para demostrar que los avatares de la fortuna no influyen en la contribución de la felicidad del sabio, no hallando otra respuesta más que de la Naturaleza, madre común que quiere que todo lo que ha engendrado sea perfecto, incluyendo plantas o animales. De esta manera, en el caso específico del ser humano, dice que él no puede compararse con el resto de los vivientes pues su alma emana directamente de la mente divina y no puede compararse con otro ser que no sea la divinidad misma, ya que al ser humano se le dotó y se le ha procurado como propio el principio divino de la razón. Por lo que es necesario que ésta se cultive tratándola con cuidado para que se convierta en una racionalidad absoluta, siendo esto en lo que radica su perfeccionamiento. Entonces resulta que el bien debe ser fijo estable y permanente y de ningún modo las partes constitutivas de la felicidad deben secarse, ni desmoronarse, ni extinguirse porque no puede ser feliz quien teme perder alguna de ellas. Lo que se pretende es que el hombre feliz sea inexpugnable, protegido y defendido para que no le asalte temor alguno, y esto sólo puede consistir en el bien moral. La virtud proporciona vivir sin aflicción, sin miedo, con fortaleza, con grandeza de ánimo. No existe nada más grande que la vida feliz y ésta es proporcionada mediante la virtud y el ser buenos.

A manera de conclusión Cicerón se propone describir al hombre sabio, buscando las cualidades que debe tener y para ello dice que en primer lugar debe ser de un talento extraordinario, porque la virtud no acompaña fácilmente a las inteligencias lentas, debe tener un empeño que le incite a la búsqueda de la verdad, y de aquí nacerá el famoso triple fruto del espíritu, haciendo clara alusión a la doctrina estoica y su división de la filosofía en física, ética y lógica. Designando que el primero es el conocimiento de la realidad y la explicación de la naturaleza. El segundo es el discernimiento de lo que hay que buscar, rehuir y en una norma de vida racional. El tercero en juzgar la coherencia y

contradicción de cada cosa, en lo que reside no sólo la sutileza de la argumentación, sino también la veracidad del juicio. Por tanto la alegría del sabio es hermosa cuando ha contemplado los movimientos del universo y comprende la armonía por la cual se rigen, y que alentó a los antiguos a seguir investigando, naciendo de ahí la indagación sobre los principios y sobre las semillas de todas las cosas que se han originado, generado y compuesto, sobre cuál es el origen de cada especie, inanimada o animada.¹⁹ Así el alma que examina y reflexiona día y noche estas cuestiones, le sobreviene ese conocimiento prescrito por el dios de Delfos que consiste en que la mente se conozca a sí misma y se sienta unida a la mente divina colmándose de un gran gozo. De aquí que, continúa diciendo, se enciende en el alma el deseo de imitar la eternidad pensando que no se halla encerrado en los límites de la brevedad de la vida, comprendiendo que las causas de las cosas están estrechamente unidas y encadenadas por la necesidad, reguladas por la razón y la inteligencia. De aquí se origina el conocimiento de la virtud floreciendo las especies y las partes de ella.

Y aunque indica que es importante la actividad filosófica que define a los objetos, distingue los géneros, añade las consecuencias, recapitula las conclusiones que se han alcanzado, discierne lo verdadero de lo falso siendo el saber de la argumentación y la demostración, y sabiendo que de ese saber se origina la comprensión de la realidad y también el deleite genuino y digno de sabiduría. No obstante, señala que todo esto pertenece a la esfera del ocio, de modo que es necesario que el sabio se dedique a la vida pública ya que con su sabiduría y sentido de la justicia debe beneficiar y proteger a la patria, pues debe discernir ante todo con su sabiduría práctica el interés de los ciudadanos, impidiendo desviar para su beneficio nada del interés común.²⁰ Seguido de esto Cicerón vuelve a afirmar su tesis mencionando que incluso entre los tormentos la felicidad y la virtud son inseparables, dado a que el hombre sabio no hace nada de lo que se pueda arrepentir, porque actúa siempre en consonancia con la voluntad que depende de él guiado por la nobleza, la constancia, viviendo en armonía con la naturaleza, sin esperar nunca nada como si tuviera que suceder con seguridad, no se muestra sorprendido cuando acontece algo que parece inesperado y nuevo. Si a pesar de todo al sabio le abruman todo los males hasta el extremo de no poderlos soportar siempre tiene a su disposición el remedio de quitarse la vida.

¹⁹ Ibid., V. 24, 69

²⁰ Ibid., V. 25, 72

Con lo anterior no queda más que decir que para Cicerón el sabio es en pocas palabras el prudente, y la filosofía para él es el estudio que tiene que ver sobre el aspecto moral, es decir únicamente sobre lo humano, por ello posiblemente recurre a diversas doctrinas, opiniones y anécdotas, pues por medio del ejemplo se puede aprender a ser prudente. Una vez que se ha analizado la noción de *ratio* en el pensamiento de Cicerón, y se ha determinado que por medio del ejercicio de ésta se puede comprender el lugar que le corresponde al ser humano dentro del orden del universo, manifestándolo por medio de la captación del sumo bien, ya que lo que importa es estar en armonía con el universo. Por ende el bien moral es una manera en cómo el ser humano refleja su actuar en concordancia con la Naturaleza. Conviniendo perfeccionar la razón mediante el estudio de la filosofía, para ser templado, fuerte, prudente y justo, en pocas palabras sabio.

II

El *noûs* en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles.

Resulta imprescindible comenzar la presente incursión en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles con lo asentado en el Libro X en donde señala que el fin último al que aspira el ser humano es la felicidad.¹ Definida como aquella actividad conforme a la más perfecta de las virtudes, es decir, la sabiduría, entendiendo por ello la contemplación de las cosas más altas, siendo accesible únicamente por la mejor parte del ser humano que es el entendimiento o inteligencia (*noûs*), gracias a que dicha parte parece estar hecha para mandar, dirigir y tener conocimiento de las cosas verdaderamente bellas y divinas. Por tanto, el objetivo de este capítulo consiste en dilucidar lo antes dicho con la intención de llegar a saber plenamente qué es lo que Aristóteles entiende por felicidad, virtud, sabiduría, y en especial por la labor que lleva a cabo el *noûs* para cumplir tal expectativa, ya que mediante tal procedimiento se advertirá lo crucial y fundamental que resulta dicho concepto para el desenvolvimiento de su cuerpo doctrinal.

Para poder llevar a cabo tal labor se considera muy adecuado comenzar por las mismas demarcaciones desplegadas por Aristóteles al inicio de la *Ética Nicomaquea*, esto es sobre su indagación en lo referente al bien. En resumidas cuentas el primer apartado consiste en realizar un esbozo del Libro I en donde señala que toda arte y toda investigación al igual que toda acción y elección parecen tender a algún bien.² No obstante aunque el autor señala como evidente que todo lo que el ser humano debe tender hacia él, asume la necesidad de establecer un fin definitivo que se quisiera conseguir por sí mismo para evitar perderse en una cadena infinita de actos careciente de un objetivo real y justificado. Razón por la cual indica que el fin común de todas las aspiraciones humanas es un tipo de bien supremo entendiendo por esto la felicidad (*eudemonía*). Así, comienza a indagar sobre un saber que es crucial y primordial para el ser humano, que entre sus funciones, determina cuáles son los fundamentos para erigir las ciudades, cuáles son los que cada ciudadano debe aprender y hasta qué grado deben poseerlos, siendo este el saber político. Como resultado de ello Aristóteles señala que el

¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, X., 7, 1177 a. Para la presente investigación se ha decidido utilizar la traducción de Julio Pallí Bonet a cargo de la Biblioteca Clásica Gredos, sin embargo cabe señalar que frecuentemente se ha consultado la edición bilingüe traducida por Antonio Gómez Robledo a cargo de la UNAM.

² Cfr. *Ibid.*, I 1, 1094 a

fin del saber político quizá pueda ser el verdadero bien, pues aunque posiblemente el bien del ser humano sea el mismo de la ciudad, considerando que el bien es digno de ser amado, tratándose incluso de un sólo ser, es más bello y más divino hacerlo a la ciudad, de modo tal que posiblemente el vivir y el obrar para preservar la ciudad traigan consigo el bien supremo que se desea.

Sin embargo a efecto de seguir inquirir sobre el bien y la felicidad, Aristóteles advierte sobre la frecuencia con la que los seres humanos mudan de opinión en torno a dichas nociones dependiendo de su circunstancia económica, su apetencia, o su estado de salud, por lo cual se ha propuesto examinar las características del ser humano para llegar a saber si existe algo que es común a toda la especie y con base en ello construir y establecer un bien que sea propio para todo hombre. En consecuencia, el autor señala que lo propio de este ser es la razón (*lógos*) determinando que la función propia de éste será una actividad que obre de acuerdo a ella, en otras palabras, el bien supremo o la felicidad será el resultado de un ejercicio o actividad de la razón con vistas a una cierta virtud o excelencia. Por tal motivo Aristóteles realiza todo un análisis sobre la virtud llegando a dividirla en virtudes morales o éticas, e intelectuales o dianoéticas, en donde la primera tiene que ver con la manera en como se actúa y se convive con el resto de los seres humanos y la otra con la manera de entender y de reflexionar sobre las distintas cosas que no son humanas. Y puesto que el autor dirá que cada una de estas dos partes deberá tender hacia fines distintos, en la presente investigación se ha decidido dedicar un respectivo apartado para cada una de ellas.

De esta manera el segundo apartado de este capítulo está consagrado a examinar el fin que le es propio a las virtudes morales y para tal labor se esbozarán particularmente los Libros II y III de la mencionada obra, con el propósito de anunciar dos cosas, la primera, que para Aristóteles lo más importante es llegar a actuar de forma virtuosa pues no basta con sólo saber qué es la virtud dejando a un lado la posibilidad de actuar virtuosamente. En segundo lugar, que la prudencia es la excelencia y el fin de las virtudes morales. Consiguientemente en este apartado se reparará en mostrar que para el autor tal tipo de virtudes se derivan en el ser humano de la costumbre, siendo capaz de labrarse mediante el ejercicio, y al igual que alguien se hace citarista tocando la cítara, realizando actos justos alguien se hace justo. Con motivo de ello se aludirá a que el hábito tiene un papel principal. Siguiendo con la línea del tratado, se tocará el tema de la elección, dado a que el autor apunta a que si no se sabe qué fuerzas impiden una posible elección voluntaria, o sea, saber cómo, porqué y qué se debe de elegir, el acto de

ninguna manera será voluntario, antes bien ignorante. Así que la única forma por la cual se puede elegir es mediante la deliberación y ella está por completo supeditada al ejercicio de la recta razón, por lo que el único ser que puede deliberar de buena manera es el denominado como prudente.

Es importante señalar que en esta parte del tratado se halla la famosa doctrina del justo medio, entendiendo por ello el punto central que todo ser humano debe encontrar para poder actuar de forma prudente, por ejemplo, el punto medio entre la osadía y la cobardía es el valor, el de la incontinencia y la insensibilidad es la templanza. De tal forma Aristóteles realiza todo un inventario de diversas virtudes morales, tales como el valor, la templanza, la liberalidad, la magnanimidad y la justicia, con el fin de llegar a saber en qué consisten cada una de estas virtudes para que alguien sepa distinguir y pueda actuar con base en ellas. No obstante este segundo apartado se detendrá exclusivamente en la definición del prudente, con la intención de abrir un tercer apartado dedicado al Libro VI de la obra en cuestión con la intención de abordar con mayor amplitud el tema de la prudencia conjunto al de la recta razón, y a su vez para confrontarlo con el análisis que el autor realiza sobre las virtudes intelectuales, en donde Aristóteles indica que en este tipo de virtudes se encuentra la vía por la cual el ser humano obtiene la verdadera felicidad.

De tal modo que en el tercer y último apartado se ha decidido entrar de lleno al Libro VI para tratar el tema de la recta razón, así como las cinco vías por medio de las cuales, según Aristóteles, el ser humano puede hallar la verdad, el bien y la felicidad. Pero para llegar a vislumbrar esto es pertinente advertir la división que Aristóteles realiza de la parte racional del ser humano, en donde la primera es la científica (*epistemonikón*) y la segunda calculadora (*logistikón*). Así la primera permite conocer aquellas cosas cuyos principios no admiten ser distintos de lo que son y la otra consiste en tratar aquellas cosas cuya existencia es contingente y variable. Razón por la cual la prudencia es sin lugar a dudas la excelencia, perfección o virtud de la parte calculadora, siendo que ésta es necesariamente un hábito práctico verdadero acompañado de razón con relación a los bienes humanos.

Dada esta división Aristóteles señala que sería absurdo pensar que la prudencia sea el conocimiento más valioso, dado a que el ser humano no es lo más excelente de cuanto hay en el cosmos, y así como lo bueno y lo sano son diferentes para los seres humanos y para el resto de los animales, en cambio lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, por esto manifiestas que no son lo mismo la sabiduría y la prudencia porque si

se entiende por sabiduría el discernimiento de la propia conveniencia, del propio interés, será preciso reconocer entonces muchas especies diferentes de sabiduría dependiendo de cada ser humano. Por tanto la sabiduría es el más riguroso saber, siendo preciso que el sabio conozca no sólo las conclusiones de los principios, sino también que alcance la verdad acerca de estos, de manera que la sabiduría será a la par inteligencia (*noûs*) y ciencia (*epistēmē*), como si fuese el saber de las cosas más altas y cabeza de todo saber. En consecuencia el autor manifestará que la prudencia no es suficiente para alcanzar la plena felicidad pues además se necesita que la otra parte racional del alma alcance su plenitud y esto únicamente se consigue por medio de la sabiduría, ya que la naturaleza no ha hecho al ser humano ni prudente ni sabio, siendo necesario aprender a realizarse de ambas formas. De modo que la prudencia y la sabiduría son necesariamente apetecibles por sí mismas, siendo virtudes de las dos partes racionales del alma, no sin antes recalcar que la sabiduría produce la felicidad por completo. Y esto es porque Aristóteles expone que la inteligencia o entendimiento (*noûs*) puede encaminarse a los términos superiores y primeros, y descender a los últimos, cosa que de ninguna manera lo puede hacer la razón, y en cuanto a las demostraciones, el entendimiento considera los términos inmutables y primeros; mientras que el razonamiento, ocupándose de los casos en que es preciso obrar sólo considera el último término es decir, lo posible, de aquí la necesidad del entendimiento.

Teniendo en cuenta que la felicidad es la actividad conforme a la virtud y en especial la virtud de la parte mejor del ser humano, el *noûs*, que está hecha para mandar y guiar porque ella percibe las cosas más bellas y buenas, la felicidad es la que se obtiene mediante la vida contemplativa, en donde dicha actividad, indica, es lo más deleitoso dada su pureza y su firmeza, por lo cual el filósofo aún a solas es capaz de contemplar en oposición al hombre justo o templado que necesita de los demás hombres para ejercitar su virtud. Por esta razón la vida del político o prudente para nada es tranquila debiendo procurar además de su felicidad la de sus conciudadanos. La vida contemplativa supone una aplicación mucho más seria no teniendo otro fin que él mismo, sólo esta vida es la que ciertamente constituye la felicidad perfecta del hombre. Por tal motivo Aristóteles señala que quizá por eso esta vida tan digna sea superior a las fuerzas del hombre, dicho de otra manera, si la inteligencia es algo divino con relación al ser humano, la vida según la inteligencia será también una vida divina con relación a la vida humana. De aquí que culmina diciendo que todo lo que ha dicho a lo largo de su tratado ahora se ha cumplido y cobra coherencia, pues lo mejor y lo más deleitoso para

el ser humano es la vida según la inteligencia porque esto es principalmente el ser humano y esta vida será en consecuencia la vida más feliz.

II. 1 El bien del ser humano es la felicidad.

Aristóteles al comienzo de la *Ética Nicomaquea* afirma que todas las artes, todas las investigaciones así como cualquier acto y toda determinación o elección tienen con miras algún bien, por tal razón menciona que algunos pensadores han definido de manera correcta al bien como el objeto y el fin de toda aspiración. Así, al identificar al bien como una finalidad, señala que existen grandes diferencias entre los fines que cada quien se propone, debido a que a veces estos fines son simplemente los actos mismos y otras veces además de la acción se implica los resultados que emergen de ellos, siendo estos consecuentemente más valiosos que los actos que los producen. En consecuencia así como existen múltiples actos, artes y conocimientos, señala que igualmente existen fines diferentes, por ejemplo, la salud es el fin de la medicina o la victoria el fin de la estrategia.³ A efecto de esto, Aristóteles establece que cualquier actividad está subordinada a un saber especial que los domina, tal como el arreo de los caballos está supeditado a la equitación, ésta a la milicia que a su vez está supeditada a la estrategia, teniendo como fin último la victoria, por tanto los resultados o los fines a los que apunta el saber más alto de ellos son superiores a los de las artes subordinadas. Sin embargo el autor se plantea la posibilidad de que esta cadena de fines se pierda en un infinito de actos careciente de un objetivo real y justificado. Razón por la cual señala la necesidad de fundar un fin común a todas las aspiraciones, un fin definitivo que se quisiera conseguir por sí mismo, no siendo otro que un bien supremo a todos. En vista de ello, el autor tiene como propósito en este tratado descubrir e inquirir tanto sobre ese bien superior así como del tipo de saber del cual depende.

Considerando que Aristóteles tiene como meta examinar la noción de bien, de antemano señala que posiblemente éste se halla identificado o se deriva de un saber que es muy importante y crucial para el bien de la ciudad, como lo es el saber político. Resulta elemental señalar que el saber político es el que debe determinar cuáles son los fundamentos para erigir las ciudades, cuáles los que cada ciudadano debe aprender y hasta qué grado deben poseerlos, pues el saber político se sirve de todo el saber práctico prescribiendo en nombre del bien de la ciudad lo que se debe hacer y lo que se debe

³ Ibid., I. 1,1094 a

evitar. Por consiguiente es muy probable que el fin del saber político sea el verdadero bien, ya que es necesario preferir el bien que salvaguarda y mantiene a la ciudad.⁴

Ahora bien, Aristóteles señala de antemano que el tema del bien da lugar a opiniones muy divergentes, ya que incluso existen pensadores que han llegado a sostener que el bien existe únicamente por convención, no teniendo ningún fundamento en la naturaleza, en otras palabras, no es algo propio del ser humano tender hacia él. Por ello menciona que es preciso partir del supuesto de que todo conocimiento y toda elección apuntan hacia él, y en especial hacia el bien supremo que se puede conseguir en los actos humanos, señalando que en cuanto al nombre no existe gran discrepancia, pues la gran mayoría llaman a ese bien felicidad, suponiendo que es lo mismo a vivir u obrar bien. Con todo, indica que existe otra divergencia en cuanto a cómo se concibe el bien vivir, en vistas de que el vulgo difiere de los sabios, debido a que unos la colocan en lo que es visible y manifiesto tal como el placer y las riquezas, mientras que otros la colocan en otra parte. Incluso es posible que una misma persona mude de opinión dada la necesidad o la privación, teniendo en cuenta que cuando alguien está enfermo piensa que la felicidad es la salud, o cuando se es pobre se piensa en la riqueza, e incluso en el descubrimiento de la verdad. Es más señala que hay quien piensa existe un bien en sí que es la causa única de que todas estas cosas aparezcan como bienes.

A efecto de dicha discrepancia, Aristóteles comienza por indicar que existen fundamentalmente tres tipos de tendencias que guían la vida y el obrar, en donde la primera es definida como la de los placeres, después la vida política y en tercer lugar la vida contemplativa o intelectual.⁵ Derivado de ello aduce que la mayoría de los seres humanos muestran tener un alma de esclavos por culpa de que se dejan llevar por el placer y la satisfacción de los deseos. Por el contrario existen otros seres humanos distinguidos y activos que ponen la felicidad en la gloria y el honor, dado a que éste es el fin de la vida política, no obstante, la felicidad comprendida de dicha forma, es todavía superficial y endeble ya que la actividad que produce la gloria y los honores pertenecen más a los que las dispensan y no a quien las recibe, siendo que los que persiguen el honor lo hacen al parecer para persuadirse o confirmarse en la noción que tienen de su propia virtud, procurando captar la estimación de los sabios, considerándolo como un justo homenaje a su labor, por tal razón afirma que esto es efímero y condicionado. Empero el bien que busca es una cosa por completo personal y

⁴ Cfr. *Ibid.*, I.2, 1094 b

⁵ *Ibid.*, I.4, 1095 a

que muy difícilmente se le puede arrancar al ser humano que lo posee. De esta manera el tercer género de vida es la contemplativa, y es en lo que el autor se dedicará a indagar, a causa de que él piensa que aquí se halla la verdadera felicidad y por consiguiente el verdadero bien.

Por otra parte, continuando con el bosquejo sobre lo que es el bien, Aristóteles muestra que éste depende según las diversas acciones y artes que se ejecutan, por ello aduce que no puede existir un bien universal, común a todo y unívoco, es decir, visto como algo trascendente y realizado, sino debe ser entendido como algo unido por una relación de analogía, dicho de otra manera, es claro que el bien de la medicina no es el mismo que el de la estrategia, sin embargo a lo que ambas aspiran es a hacer lo que les corresponde lo mejor posible. De manera que si existe un sólo fin para todo cuanto se hace y éste será el bien tal cual el ser humano puede practicarlo, siendo evidente que todos estos fines indistintamente no son perfectos ni definitivos, sino debe entenderse como un bien realizable, viable al y para el ser humano, siendo apetecible siempre por sí mismo y jamás por otra cosa. Al parecer esto es la felicidad, pues a ella se le escoge siempre por sí misma y jamás por otra cosa, así los honores, el placer, la virtud y la intelección se desean y se buscan en vista de ella.⁶ De aquí que la felicidad no tiene necesidad de sumarse a otra cosa ya que si fuese así sería inalcanzable debido a que siempre se andaría en busca de eso otro que la complementa, por lo cual es algo autosuficiente y el fin de todo cuanto se hace.⁷

Una vez afirmado que la felicidad es el bien supremo, siendo altamente estimada dado a que se aspira por sí misma, Aristóteles se decide a indagar en qué consiste dicho bien supremo y cómo se puede obtener. Para tal empresa comienza a examinar sobre aquello que puede ser propio al ser humano, gracias a que con base en tal pesquisa se llegará a dar con la forma en cómo se obtiene la felicidad del ser humano. Por tanto Aristóteles señala que vivir no puede ser algo que se predique exclusivamente del ser humano a causa de que es algo común tanto de plantas como de animales, por otro lado la vida sensitiva tampoco puede ser puesto que ésta es común a todos los animales, de modo que sólo resta decir que lo propio del ser humano es la razón⁸ motivo por el cual también se le conoce como el ser dotado de razón. Así Aristóteles se encuentra convencido en que por medio del ejercicio de la razón el ser humano puede obtener su

⁶ Cfr. *Ibid.*, I.6, 1096 a

⁷ *Ibid.*, I.7, 1097 b

⁸ *Ibid.*, I.7, 1098 a

felicidad. A propósito de ello, cabe señalar que el autor menciona que en el alma existe una parte que obedece a la razón y otra que propiamente es poseedora de ella. De tal forma que lo propio del ser humano será el acto del alma conforme a la razón, aunque es fundamental indicar que no basta el actuar sino hacerlo bien y bellamente según la virtud que le es propia. De todo esto se sigue que el bien humano resulta ser una actividad del alma según su virtud y si hay muchas virtudes según la más perfecta y la mejor. Razón por la cual Aristóteles señala que aunque los bienes humanos pueden estar divididos en exteriores, del alma y del cuerpo, recalca que los del alma son a los que propiamente y con plenitud se les puede llamar bienes. Al concordar el autor con la creencia que se tiene de que el hombre feliz es el que vive bien y obra bien, porque se ha definido la felicidad como una especie de vida dichosa y de conducta recta. Ahora se dedicará a desarrollar el por qué piensa que la felicidad se halla en los bienes del alma, entendiendo por esto la obtención de virtudes como la prudencia y la sabiduría, y de ninguna manera en la mera satisfacción de los placeres, ni en la simple acumulación de riqueza o en intentar rehuir de los dolores. No obstante gracias a que Aristóteles ha señalado que concuerda con aquellos que identifican la felicidad con la virtud, pues las acciones conforme a la virtud serán en sí mismas deleitosas, bellas y buenas dado a que los virtuosos juzgan bien sobre su actuar, resulta imprescindible reclamar bienes exteriores para ser felices, considerando que es imposible que alguien haga bellas acciones si está desprovisto de recursos.⁹

Una vez ubicado que la felicidad consiste en actuar conforme a la razón, la siguiente cuestión consiste en dilucidar si tal actividad es fruto de un aprendizaje, de la costumbre, de hábitos, o resultado de algún otro ejercicio, o si es efecto de algún favor divino, o incluso resultado de la fortuna. Cabe señalar que a efecto de ello Aristóteles piensa que la felicidad es una de las cosas más divinas, puesto que el premio y fin de la virtud es con toda evidencia algo supremo y divino, por razón de que sería un error muy grande encomendar al azar lo más grande y lo más bello. Para tal labor, el autor comienza por decir que él está convencido en que la felicidad es asequible a todos gracias a que se puede aprender por medio de un cierto estudio y diligencia.

La solución para llegar a saber por qué medio se puede obtener la felicidad es con la enunciación que se ha hecho sobre ella, es decir, es definida como una especie de actividad del alma conforme a la virtud¹⁰, ya que su cuidado principal consiste en

⁹ Ibid., I.8,1099 b

¹⁰ Cfr. Ibid., I. 9 1099 b

formar el alma del ser humano mediante la enseñanza y la práctica de todas las virtudes. Por tal motivo es claro que la felicidad no pende de la fortuna pues al estar la vida humana expuesta a tantas vicisitudes inevitables, los actos de la virtud son los únicos que deciden soberanamente sobre la felicidad y aunque aparentemente no haya nada constante y seguro en las cosas humanas, lo más seguro son los actos y la práctica de la virtud. De aquí que los hábitos virtuosos son los más durables pues el ser humano aprenderá a soportar los infortunios con sumo decoro guardando una perfecta armonía, y aunque estos accidentes sean numerosos, grandes o pequeños, en medio de estos problemas la virtud brilla con todo su esplendor, debiendo tener ante todo, el ánimo sereno y con grandeza de alma, al ser humano no se le arrebatará con facilidad su felicidad.

De esta manera se puede afirmar que lo único que necesita el ser humano para ser dichoso es actuar siempre de manera virtuosa, no obstante, Aristóteles ahora ha dividido la virtud en dos grandes bloques, en donde a unas las llama morales o éticas y a las segundas intelectuales o dianoéticas,¹¹ de manera que aquí se comenzará a vislumbrar la diferencia entre el sabio y el prudente, que es crucial para el futuro del presente escrito. Por tanto, como se ha señalado, en el siguiente apartado se analizará en primer lugar lo tocante a las virtudes morales con la finalidad de establecer la meta a la cual tienden.

II.2 La prudencia como finalidad de las virtudes morales.

Debido a que Aristóteles ha señalado que las virtudes son de dos especies, es decir, morales e intelectuales, en el Libro II de la obra en cuestión se dedicará a profundizar sobre lo propio de las morales, logrando así tocar temas como la voluntad, la elección, la deliberación. que es propio de una cierta actividad práctica de la razón. Por tal motivo en este apartado se comenzará por señalar que Aristóteles al afirmar que el ser humano es principalmente un ser dotado de razón, no obstante indica que en el alma hay algo que es ajeno a ella, que incluso se le opone y se le resiste, sin embargo se tiene que someter a ella. De tal modo que la denominada apetencia debe ser dominada por la razón, hallándose aquí la meta de las virtudes morales o éticas, logrando así el triunfo de la razón sobre los apetitos. Por dicha razón tal tipo de virtudes son fruto de la costumbre y del hábito en oposición a la intelectuales que resultan casi siempre de la

¹¹ Ibid., I,13, 1102 b

enseñanza a la que debe su origen y desenvolvimiento, por ello tiene necesidad de experiencia y tiempo. Por tal razón, Aristóteles indica que no existen en el ser humano de manera congénita ni una sola de las virtudes, antes bien la naturaleza lo ha hecho susceptible de ellas estando dotado de una aptitud para adquirirlas o aprenderlas y así realizarlas y perfeccionarlas.¹²

En resumidas cuentas las virtudes morales o éticas se logran mediante el ejercicio y la única forma de reafirmarlas o afianzarlas es por la práctica, y al igual que alguien se hace citarista tocando la cítara, del mismo modo alguien se hace justo practicando la justicia o templado practicando la templanza. Como muestra de ello, Aristóteles apunta a que la intención de todo legislador es hacer contraer hábitos a los ciudadanos para hacerlos buenos y virtuosos, esto es lo que distingue a un buen gobierno del malo, y así ocurre lo mismo con el arte y la producción, gracias a que a fuerza de hábito se forman los buenos, asimismo, advierte que no basta con saber tocar la citara sino además es pertinente tocarla bien y bellamente, pues si el fin no fuera la acción bella y buena no habría necesidad de un maestro que enseñara y refinara la acción. Así en lo tocante a las virtudes morales, dada la conducta que se observa en las convenciones que tienen lugar entre los seres humanos, alguien se hará justo o injusto, y en la manera en como alguien se comporte en situaciones de peligro, según como se haya habituado tendrá miedo u osadía, será valiente o cobarde. Siendo ésta, según Aristóteles, la razón por la cual algunos actúan de forma templada o apacible, y otros desenfrenados o violentos, concluyendo que dependiendo de los actos que se observen nacerán los hábitos, razón suficiente para que el autor recomiende contraer prontamente desde la adolescencia determinados hábitos que han de guiar el actuar.

Tendiendo en cuenta que para Aristóteles lo más importante es la acción, está convencido en que no ha emprendido este bosquejo para saber qué es la virtud sino lo que él pretende es mostrar cómo alguien se puede hacer virtuoso, ya que todo acto en sí mismo es la causa por la cual se ha decidido aprenden determinados hábitos. En consecuencia es necesario aprender a realizar las acciones porque ellas son las que deciden sobre el carácter y de ellas pende la adquisición de las cualidades. Por tanto Aristóteles recomienda ante todo obrar conforme a la recta razón, y para ello en esta parte del tratado desentrañará la posición de la virtud con la intención de llegar a decir que la virtud y la recta razón son inseparables. Y para comenzar a desarrollar dicha idea

¹² Ibid., II.1, 1103 a

afirma que todo aquello que versa sobre la conducta práctica ha de ser expresado únicamente en generalidades y no con una fina exactitud, pues todo lo que concierne a las actividades y a su conveniencia nada tiene de estable. Recomendando en primer lugar que quienes han de actuar atiendan siempre al momento y a la circunstancia en la que cada quien se encuentra tal como ocurre en la práctica de la medicina o la navegación.

Considerando que el autor piensa que lo propio de las acciones carece de una completa exactitud, es necesario observar que los actos humanos son de tal naturaleza que se pueden malograr ya sea por exceso o por defecto, y así como el exceso o el defecto en la comida estragan la salud, en tanto que la medida y la proporción la producen, la desarrollan y la mantienen. Del mismo modo ocurre con la templanza, la valentía y demás virtudes, en donde el que todo huye y todo teme es cobarde y el que nada teme se hace temerario.¹³ Así, por la abstinencia de los placeres alguien se hace temperante y una vez que se ha vislumbrado esto no es tan complicado abstenerse de ellos. En el caso de la valentía, el acostumbrarse a despreciar los peligros lo hace valiente y una vez que se es valiente se puede afrontar más fácilmente los peligros.

Aristóteles no tiene duda al señalar que el asunto primordial de las virtudes morales atañe por completo a los placeres y los dolores, teniendo en cuenta que la persecución de los placeres es la que arrastra al mal y el temor del dolor es el que impide hacer el bien, es decir, puede ocurrir que por obtener placer se lleguen a cometer actos ruines o por evitar penas puede alguien apartarse de acciones bellas. Por esa razón, es preciso que desde la infancia se guíe de modo tal que se goce o se entristezca según la recta razón, consistiendo en esto la verdadera educación. Razón por la cual advierte que algunos han definido a la virtud como ciertos estados del alma en que ella se encuentra extraña a toda afección y en un completo reposo. Sin embargo Aristóteles alude a que tal definición no es muy exacta porque tiene un carácter demasiado absoluto y no toma en cuenta ciertas precisiones como saber cuándo y en qué momento es conveniente actuar, por tal motivo prefiere decir que la virtud, en un principio, es aquello que debe preparar al ser humano respecto a los dolores y a los placeres de tal manera que su conducta, en un momento preciso y determinado, sea la mejor posible y el vicio sea todo lo contrario.

¹³ Cfr. *Ibid.*, II. 2 1104 a

En vista de ello, Aristóteles hace una observación que ayudará para comprender lo antes dicho, y consiste en señalar que existen tres cosas que se deben buscar e igualmente tres cosas que se deben rehuir: debe buscarse el bien, lo útil y lo agradable, debe huirse del mal, lo dañoso y lo desagradable.¹⁴ Una vez que se ha vislumbrado esto, el ser humano ha ubicado la senda para conducirse bien y seguir el camino recto, en oposición al malo que sólo comete faltas, sobre todo cometiéndolas en lo que respecta al placer, pues hay quien se deja llevar y piensa que el bien se encuentra tras la satisfacción de los deseos.

Por otro lado Aristóteles ahonda más sobre la afirmación de que el ser humano se hace justo practicando la justicia, y esto es porque comúnmente se puede pensar que quien realiza actos justos es debido a que ya es justo, no obstante señala que se pueden cometer estos actos por obra de la causalidad y sin un conocimiento preciso de lo que se hace, por ello es necesario que se tenga la intención de realizar tal acto, de modo que aquel que obra se halle en cierta disposición en el momento mismo del obrar. Por lo cual la primera condición consiste en saber lo que se hace, la segunda que lo quiera así mediante una elección reflexiva, que quiera los actos que produce a causa de los actos mismos. Y la tercera que al obrar lo haga con resolución firme e inquebrantable. Por consiguiente nombra a las acciones justas y templadas cuando solamente pueden ser hechas por alguien que tiene la voluntad y el conocimiento, así, el hombre templado y justo es el que ejecuta estos actos como lo hacen los hombres verdaderamente justos y templados. De aquí que Aristóteles piense que existen personas que no practican estas cosas y refugiándose en la mera reflexión creen que ya son íntegros, siendo su comportamiento muy similar al de ciertos enfermos que escuchan atentamente la indicación del médico pero no ponen en práctica ninguna de ellas.¹⁵

Una vez aclarado que no basta con saber qué es la justicia o qué es la templanza sino lo que verdaderamente importa es practicar tales actos, Aristóteles está decidido a seguir inquiriendo sobre la ubicación de la virtud, y para ello señala que hay en el alma fundamentalmente tres cosas en donde la primeras son las pasiones o afecciones, las segundas las facultades o potencias y por último las cualidades adquiridas o hábitos. En donde las pasiones o afecciones son el deseo, la cólera, el temor, la envidia, la alegría, el odio, los celos, en una palabra todos los sentimientos que llevan consigo placer o dolor. Las facultades o las potencias son la capacidad que el ser humano tiene para

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, II. 3, 1104 b

¹⁵ *Ibid.*, II. 4, 1105 b

experimentar todas estas pasiones como la capacidad de encolerizarse, de afligirse, de apiadarse etc. Por cualidad adquirida o hábito se entiende la disposición en que se está para sentir o resistir todas las pasiones, por ejemplo la pasión de la cólera, si se siente demasiado viva o demasiado muerta, dicho de otra manera, es una disposición mala si se siente de forma cegadora y turbulenta, y si está en su debida proporción es una disposición que se tiene por buena. De modo que las pasiones pueden ser indiferentemente buenas o malas según la medida en que se las sienta, y según los objetos a que se aplican, en comparación con la virtud que es siempre y exclusivamente buena y el vicio es siempre y exclusivamente malo. Por ello no se puede llamar bueno o malo a alguien en vista de sus pasiones, no se alaba ni se censura al que en general tiene miedo o se encoleriza; las pasiones no dependen de la elección, y de la voluntad en cambio, depende refrenarlas o dejarse llevar. De manera que alguien es conmovido por sus pasiones, mientras que respecto de las virtudes o del vicio, no se dice que muevan, sino simplemente se tiene una cierta disposición. Por estas razones, las virtudes no son ni facultades ni pasiones, pues no se llama bueno o malo a alguien que simplemente experimenta sus pasiones.¹⁶

De tal manera que la virtud sólo puede ser un hábito, a lo que Aristóteles se cuestiona qué tipo de hábito puede ser, por lo cual señala que toda virtud perfecciona la cualidad o condición de aquello de lo cual es virtud, haciendo que realice bien su función, y así señala que la virtud o excelencia del ojo hace bueno al ojo y a su función. Consiguientemente la virtud es respecto a la cosa sobre la cual recae lo que completa la buena disposición de la misma y le asegura la ejecución perfecta de la obra que le es propia. Por tanto, la virtud en el ser humano será también el hábito por el cual se vuelve bueno y por la cual realiza bien su función propia.¹⁷ Y aunque ya se ha esbozado brevemente la naturaleza de la virtud, a Aristóteles le parece éste el momento más apropiado y conveniente para entrar en detalles sobre la verdadera naturaleza de ella. La vía que el autor ofrece para ello consiste en señalar, en primer lugar, que todo aquello que se puede dividir se tiene la posibilidad de tomar más, menos o una cantidad igual, por consiguiente esto se aplica tanto a los objetos como al ser humano mismo, en donde lo igual o la proporción es un término medio entre el exceso y el defecto.¹⁸ Llamando término medio respecto de una cosa a lo que dista lo mismo de ambos extremos y llama

¹⁶ Ibid., II. 5 1106 a

¹⁷ Cfr. Ibid., II. 6 1106 a

¹⁸ Ibidem

término medio respecto al ser humano lo que no es demasiado ni es escaso, así si diez es mucho y dos es poco seis será el término medio. En cuanto al ser humano, el autor señala que esto depende de cada uno, pues si para alguien comer diez libras es mucho y para otros dos es poco, el entrenador no deberá prescribir comer seis debido a que esta cantidad para alguien podrá ser poco y para otro podrá ser mucho, por ello es pertinente como ya lo ha señalado, tomar en cuenta la circunstancia y el momento para actuar.

En cuanto a las virtudes éticas, dado que ellas tienen que ver con las acciones y con las pasiones, en ellas es posible también incurrir tanto en exceso como en defecto, de modo que todo ser humano instruido y racional se esforzará por evitar los excesos de todo género tanto en más como en menos, sólo debiendo buscar el justo medio. Así en el temor, el atrevimiento, el deseo, la ira y, en general en todo placer y en todo dolor, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien, pero si cada uno de estos tiene lugar cuando debe, por determinadas cosas y respecto a determinadas personas, en vista de aquello y de la manera en que se debe, entonces se produce el término medio y un término medio excelente, y justamente en esto consiste la virtud.

Así la virtud se vuelve un hábito voluntario o electivo que consiste en un término medio respecto del ser humano determinado por la razón. En donde el término medio siempre es medio entre dos vicios uno por exceso y otro por defecto, y lo es también en las pasiones y las acciones por sobrepasar el justo límite o por no llegar a tal justo límite. Sin embargo ni toda acción ni toda pasión admiten el término medio pues el simple nombre de alguna de ellas implica maldad, en exceso o defecto, tal sucede con la malignidad, la desvergüenza, la envidia, el adulterio, el robo y el homicidio todas ellas son malas en sí mismas. De igual modo no hay exceso ni defecto en la templanza, ni en la fortaleza. He aquí por que se dice muchas veces cuando se habla de las obras bien hechas y se les quiere alabar se alude a que nada se le puede añadir ni quitar, dando a entender que tanto el exceso o el defecto destruirían la perfección, y sólo el justo medio puede asegurarla.¹⁹

Por lo tanto advierte que la virtud es un hábito o una cualidad que depende de la voluntad y en consecuencia está regulado por la razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente sabio. No obstante indica que de entre todas las cosas es difícil llegar a ocupar el justo medio, pues encolerizarse está al alcance de todos y es cosa tan fácil como derramar dinero y hacer gastos con profusión, empero saber a quién

¹⁹ Ibidem

conviene darlo, hasta qué cantidad, en qué momento, por qué causa y de qué manera es un mérito que no contraen todos y que es difícil poseer. Y he aquí por qué el bien es a un tiempo una cosa rara, laudable y bella. Fiel a la línea que Aristóteles maneja en este tratado, señala que no es suficiente con expresar esto, sino que debe aplicarse a los casos particulares. Pues cuando se trata de las acciones lo que se dice en general aunque tiene más extensión, lo que se dice en particular es más verdadero, porque las acciones están referidas a lo particular y es necesario que concuerde con éstas. Por tal razón comienza a señalar ciertos ejemplos particulares en donde lo que respecta al miedo y la osadía, el valor es el término medio, y el que se excede por osadía se le nombra temerario, y el que carece de valor por miedo es un cobarde, en relación a los placeres y dolores el término medio es la templanza y el exceso es el desenfreno y los que carecen de toda apetencia se les puede nombrar como insensibles.

Por otro lado, al tener la virtud por objeto lo relacionado a las acciones, Aristóteles ve preciso realiza una especificación entre actos voluntarios e involuntarios, en donde los voluntarios son propios de alabarse o reprocharse, y los involuntarios de indulgencia o lástima. Por lo cual señala que los involuntarios son los que se hacen por fuerza mayor o por ignorancia. En contraparte, los voluntarios conllevan una preferencia moral o elección, en otras palabras, para distinguir entre un acto voluntario e involuntario, se encuentra mediado el conocimiento, siendo aquel que ignora lo que hace así como las posibles repercusiones de sus actos, se puede decir que obra de forma involuntaria.²⁰ Para comprender mejor tal diferenciación, Aristóteles hace patente lo fundamental que resulta la elección para actuar voluntariamente, que según parece es lo propio de la virtud.

Así señala que la elección es definitivamente algo voluntario, sin identificarse plenamente con lo voluntario ya que éste último tiene mayor extensión, como ejemplo el autor señala que de lo voluntario participan los niños y los demás animales mas no de la elección, gracias a que la elección es propia de una recta razón.²¹ Por otro lado, menciona que existe quien identifica la elección con un apetito o impulso, sin embargo parece que no hablan acertadamente y esto es porque la elección no es algo común a seres irracionales, mientras que el impulso y el apetito sí lo es, además el ser humano no es dueño de sí mismo cuando actúa según sus apetitos y por el contrario cuando actúa por medio de la elección sí que lo es. Entonces resulta que el incontinente obra por

²⁰ Ibid., III. 1, 1110 b

²¹ Ibid., III. 2, 1112 a

concupiscencia no por elección y el continente obra por elección ya que decide y no se deja llevar. De tal manera que exclusivamente delibera el que es dueño de su razón. A propósito de ello Aristóteles advierte que únicamente se puede deliberar sobre las cosas humanas y en especial a aquellas que puede hacer por él mismo.²² Por tal motivo la elección está aún más ligada con una cierta reflexión o deliberación previa siendo lo que se elige con preferencia a otras cosas. Por ende no se puede delibera sobre todas las cosas ni mucho menos todo puede estar sujeto a la deliberación, de modo que sólo puede deliberar un ser humano que tenga una recta razón, y exclusivamente sobre aquello que se realiza por participación tal como en las cuestiones médicas, de negocios o las artes, por ello se delibera todavía más sobre los medios que sobre los fines. El médico no delibera para saber si debe curar o no, delibera sobre cómo curar. Una vez que se ha propuesto un fin se indagará el cómo y el por qué medios se puede llegar. En consecuencia el objeto de la deliberación y la elección es el mismo con la diferencia de que el fin de la elección está ya determinado cuando se ha deliberado previamente sobre los medios para alcanzarlo.²³

Recapitulando lo antes dicho Aristóteles menciona que la voluntad tiene por objeto el fin que es el bien, no obstante parece que unos van en busca del bien mismo y otros sólo lo que les parece, en donde el bueno intentará buscar el bien verdadero y el malo cualquier cosa, por esto lo que hace diferente al bueno y al malo es esa capacidad de elección y deliberación que tiene el primero. De esta manera se concluye que las virtudes son medios o hábitos que dependen del ser humano siendo enteramente voluntarios y deben ejercitarse como lo prescribe la recta razón. Por consiguiente el prudente sabe deliberar bien, conociendo lo verdadero y obrando con auxilio de la razón. Empero aún falta localizar lo que Aristóteles entiende por recta razón, por ello el siguiente apartado está dedicado a profundizar sobre dicho tema y para ello se examinará el Libro VI en donde realiza la correspondencia entre dicha noción con lo propio a las virtudes intelectuales, y como efecto de ello, el autor establecerá que aunque se puede obtener una felicidad por medio del aprendizaje de las virtudes morales, es menester indagar todavía más para comprender que a través de las virtudes intelectuales se puede obtener una felicidad autosuficiente, inquebrantable e inextinguible, que no le atañe en gran medida al prudente sino al que Aristóteles denominará como sabio.

²² Ibid., III.3, 1112 b

²³ Ibid., III.3, 1113 a

II. 3 El *noûs* y las virtudes intelectuales.

Teniendo en cuenta que el objetivo del capítulo dedicado a Aristóteles consiste en indagar sobre la noción que tiene del *noûs*, y de esta manera ver la importancia y significación que tiene dicho concepto para su cuerpo doctrinal, una vez que se ha preparado el camino, en el presente apartado se ha decidido abordar los Libros VI y X con la intención de esclarecer nociones que Aristóteles ya ha nombrado y que a postergado hasta esta parte del tratado, y que serán de suma utilidad para cumplir el objetivo mencionado. Por lo cual se tocarán temas como el de la recta razón, virtudes intelectuales, y fundamentalmente la preponderancia que tiene el *noûs* para alcanzar la máxima felicidad. En su momento Aristóteles ha dicho que en todas las virtudes morales o éticas es preciso emplear la recta razón para poder deliberar y por consiguiente elegir, de modo que tanto en los fines en el obrar así como en la colocación de los límites entre los excesos y los defectos se halla de por medio ella, por tanto en el Libro VI Aristóteles se dedicará a esbozar lo que entiende por la recta razón, ofreciendo así su definición.

El autor indica que para llegar a saber lo que es la recta razón ve pertinente retomar aquella primera división que ha hecho del alma en dos partes; una dotada de razón y otra irracional, de manera que en este Libro divide a su vez en dos segmentos la parte racional. Consiguientemente ahora se cuenta con dos partes igualmente racionales pero enfocadas a diferentes fines, es decir, la primera permite conocer aquellas cosas cuyos principios no admiten ser distintos de lo que son y la otra consiste en tratar aquellas cosas cuya existencia es contingente y variable, razón por la cual denomina a la primera como científica (*epistemonikón*) y a la segunda como calculadora (*logistikón*).²⁴ En donde deliberar y calcular, que es lo propio de las virtudes morales, son en el fondo una misma cosa pues a nadie se le ocurre deliberar sobre cosas que no pueden ser de otra manera más que como son. En consecuencia, Aristóteles en este Libro esbozará cuál es tanto la disposición así como la actividad más adecuada para cada una de estas partes, siendo que a través de tal ejercicio se ubicará la virtud de cada una de ellas. .

Por tal motivo Aristóteles comienza por señalar que existen en el alma tres principios que dirigen la acción y la verdad, siendo esto la sensación, el entendimiento y el apetito.²⁵ De los cuales la sensación no puede ser jamás un principio de acción reflexiva, y como prueba baste señalar a los animales que tienen sensación y sin

²⁴ Cfr. *Ibid.*, VI. 1 1139 a

²⁵ *Ibid.*, VI,2, 1139 a

embargo no tienen esa otra actividad, que sólo el ser humano posee. De modo que así como en la reflexión desempeñan un papel importante la afirmación y la negación, así en los actos del apetito desempeñan un papel importante lo atractivo y la aversión. Por tanto la virtud moral es una cierta disposición que prefiere y escoge siendo la elección una deliberación correcta, es decir, es preciso que la razón apruebe las mismas cosas que busca por otra el apetito. Y así como en el entendimiento o inteligencia el bien y el mal son lo verdadero y lo falso, porque la verdad y el error son el objeto único de todo acto de la inteligencia, cuando se trata de unir la práctica a la inteligencia, el fin que el alma busca es la verdad que está de acuerdo con el apetito o el deseo. Por esto indica que el principio de la actividad es la preferencia reflexiva o elección del alma y el de la elección es el apetito y el raciocinio en vistas de un fin. Resulta forzoso tomar en cuenta que el principio de la acción es la elección, mientras que el principio de la elección es el deseo, por ello no puede haber elección sin reflexión, sin entendimiento, y sin disposición moral puesto que la reflexión en sí misma no pone nada en movimiento sólo la reflexión orientada hacia un fin. Por lo cual el autor afirma que hacer bien las cosas es un fin y ese es el objeto del deseo y la apetencia, razón por la cual la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente.

Dado que la obtención de la verdad es obra de las dos partes racionales del alma Aristóteles enumera las cinco virtudes por las cuales afirmando o negando el alma alcanza la verdad: el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría e inteligencia (*noûs*).²⁶ Por tal motivo el autor se decide a definir todas y cada una de estas partes, de la cual, en primer lugar señala que la ciencia (*epistēmē*) versa sobre aquel saber que no admite ser de otra manera porque las cosas que admiten serlo, cuando están fuera de la vista, no permiten saber si son o no son, así lo que es objeto de ciencia existe de necesidad y lo que es absolutamente necesario es eterno y lo eterno ingénito e imperecedero. Por tanto la ciencia es una disposición demostrativa y cuando se tiene seguridad sobre algo, y además se conocen sus principios, es capaz de ser enseñada y aprendida.

Aristóteles señala respecto a las cosas que pueden ser de otra manera unas son de la producción y otras de la acción, así el hábito práctico acompañado de razón es distinto del hábito productivo acompañado de razón. Para ejemplo del primero se tiene al arte, pues todo arte tiene como objeto traer algo a la existencia procurando por medios técnicos y consideraciones contemplativas producir algo que puede existir o no

²⁶ Ibid., VI, 2, 1139 b

existir, y cuyo principio está únicamente en el que produce y no en lo producido. En lo tocante al hábito práctico acompañado de razón, se ubica por antonomasia a la prudencia, ya que lo propio del prudente es el poder deliberar acertadamente sobre las cosas buenas y provechosas para él en lo concerniente al bien vivir en general. Por tal motivo se llama prudente al que calcula bien lo conveniente a cierto fin que no es objeto del arte, así se puede decir que el prudente es el que sabe deliberar. Siendo ésta la principal diferencia a su vez entre la ciencia y la prudencia, pues nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser de otra manera, dado que existe la demostración, y no hay demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera. La prudencia no puede ser ni ciencia ni arte y esto es porque el hacer tiene un fin distinto de la misma operación, mientras que el obrar no la tiene, debido a que la misma buena acción es su fin. Por tal razón se nombra prudente a los buenos políticos que saben deliberar sobre las cosas buenas para ellos y para los hombres siendo capaces de dirigir familias y ciudades. Por ello el nombre de la templanza salvaguarda la prudencia, porque es la templanza la que salva los juicios prácticos de la prudencia, así la prudencia es necesariamente un hábito práctico verdadero acompañado de razón con relación a los bienes humanos.²⁷ Y al ser dos partes del alma las que se hayan dotadas de razón, la virtud, excelencia o perfección de la calculadora es sin lugar a dudas la prudencia.

Por otro lado, puesto que la ciencia es la aprehensión de las cosas universales y necesarias y debido a que existen principios de las conclusiones demostrables resulta que ella tiene un principio del cual parte, no obstante esto no puede concernir a la ciencia, pues estos principios son indemostrables, tampoco al arte ni a la prudencia, porque dichos principios no se pueden producir ni mucho menos se delibera sobre ellos, por tanto no queda más que por medio de la inteligencia o el entendimiento se aprehendan dichos principios, siendo éste el hábito de los principios. En consecuencia la sabiduría es el más riguroso saber, siendo preciso que el sabio conozca no sólo las conclusiones de los principios, sino también que alcance la verdad acerca de los principios, de manera que la sabiduría será a la par inteligencia (*noûs*) y ciencia²⁸, como si fuese el saber de las cosas más altas y cabeza de todo saber. Por esto sería absurdo pensar que la prudencia, sea el conocimiento más valioso dado que el ser humano no es lo más excelente de cuanto hay en el cosmos y así como lo bueno y lo sano son diferentes para los seres humanos y para los peces, en cambio lo blanco y lo recto son

²⁷ Cfr. *Ibid.*, VI. 5, 1140 b

²⁸ *Ibid.*, VI. 7, 1141 b

siempre lo mismo, por ende es manifiesto que no son lo mismo la sabiduría y la prudencia porque si se entiende por sabiduría el discernimiento de la propia conveniencia, del propio interés, será preciso reconocer entonces muchas especies diferentes de sabiduría dependiendo de cada ser humano. En cambio la prudencia tiene por objeto únicamente las cosas humanas y sobre las cuales puede deliberar, siendo enteramente práctica, por ello la prudencia se opone a la inteligencia, ya que esta última versa sobre los límites, de los cuales ya no puede darse razón, mientras que la prudencia, es de lo último de lo cual no hay ciencia sino percepción sensible. Consiguientemente la deliberación no es una ciencia, pues el que delibera indaga y calcula, tampoco puede ser un hallazgo o conjetura porque el hallazgo feliz que realiza la inteligencia no admite razonamiento, es una cosa instantánea, mientras que cuando se delibera se invierte muchas veces largo tiempo incluso sin rendir frutos. En consecuencia la deliberación es la rectitud del pensamiento que discurre y no puede ser conocido más que por experiencia. No obstante la prudencia no es suficiente para alcanzar la plena felicidad gracias a que además se necesita que la otra parte racional del alma alcance su plenitud y esto únicamente se consigue por medio de la sabiduría, siendo que la naturaleza no ha hecho al ser humano ni prudente ni sabio, por ello es necesario aprender a realizarse de ambas formas.

Sin embargo la prudencia y la sabiduría son necesariamente apetecibles por sí mismas, siendo como son virtudes de cada una de las dos partes del alma racional, pueden proveer al ser humano la felicidad. Con todo, dado que la sabiduría es a la par *noûs* y *epistēmē* el entendimiento puede encaminarse a los términos superiores y primeros, y descender a los últimos lo cual no puede hacer la razón, y así en las demostraciones, el entendimiento considera los términos inmutables y primeros, mientras que el razonamiento, ocupándose de los casos en que es preciso obrar sólo considera el último término, lo posible, de aquí la necesidad del entendimiento.

Por tal motivo en el Libro X, Aristóteles realiza una recapitulación sobre la felicidad mencionando que ella es el fin de los actos humanos, de manera que es una actividad deseable por sí misma debido a que la felicidad es apetecible por sí misma y de entre ello lo más apetecible es actuar con virtud en miras del bien y lo bello que son deseables por sí mismas. De tal manera que la felicidad es la actividad conforme a la virtud y en especial la virtud de la parte mejor del ser humano, el *noûs*, que está hecha

para mandar y guiar porque ella percibe las cosas más bellas y buenas.²⁹ Así la felicidad perfecta es la que se obtiene mediante la vida contemplativa, en donde la actividad contemplativa es la más alta de todas puesto que el *noûs* es lo más alto de cuanto hay en el ser humano, y de las cosas comprensibles las más excelentes son también las que constituyen la esfera de la inteligencia. De modo que lo más deleitoso de los actos conformes con la virtud es el ejercicio de la sabiduría, y esto es porque Aristóteles señala que el sólo afán de saber encierra deleites maravillosos dada su pureza y su firmeza. Y aunque es innegable que el sabio necesita de ciertas cosas indispensables para la existencia como la tienen los hombres justos o los demás hombres, no obstante el verdadero sabio puede estar solo, y aunque le viene bien tener colaboradores, es capaz de bastarse a sí mismo. Esta vida contemplativa, es la única que se ama por sí misma, porque de dicha vida no resulta otra cosa que la ciencia y la contemplación, mientras que en las otras, es necesario obrar yendo en busca de un resultado. Por ende la vida del prudente o político para nada es tranquila, pues tiene que asegurar aparte de su felicidad personal, la felicidad de sus conciudadanos, ya que para ser llamado justo o templado necesita actuar sobre ellos, por tal motivo este tipo de felicidad es muy diferente a la contemplativa.³⁰ La vida contemplativa supone un aplicación mucho más seria no teniendo otro fin que él mismo, sólo esta vida es la que ciertamente constituye la felicidad perfecta del ser humano. Quizá por eso, menciona que, la vida contemplativa sea superior a las fuerzas del ser humano, o por lo menos si se puede vivir de esta manera no es como hombre sino en tanto que hay en él un algo divino, la vida propia del entendimiento es una vida divina en relación con la vida ordinaria de la humanidad, siendo también la vida más dichosa a que el hombre puede aspirar.

²⁹ Ibid., X. 7, 1177 a

³⁰ Cfr. Ibid., X. 8 1178 a

III

El *noûs* en la *República* de Platón.

En el Libro VI de la *República* Platón, en voz de Sócrates, manifiesta que únicamente el filósofo, o amante del saber, es aquel que marcha en busca de la comprensión total de la realidad y que solamente lo puede hacer mediante aquella parte de su alma a la que le corresponde apoderarse de los objetos reales en razón de su afinidad con ellos, y así, una vez que ha engendrado inteligencia y verdad alcanzará el conocimiento, la vida verdadera y el verdadero alimento.¹ En otras palabras, el autor establece que filósofo es aquel que ha divisado esos objetos denominados como ideas y en especial la más alta de todas que es la de Bien, en donde ella es la que comunica tanto la verdad a dichas ideas, así como la que confiere a la inteligencia (*noûs*) la capacidad para aprehenderlas. Como resultado la idea de Bien es la causa del saber y la verdad tal como puede ser conocida siendo lo que el alma persigue y por lo cual hace todo lo que hace, ya que a partir de ella las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas, refiriéndose a que en lo justo y lo honesto cuando no se conoce su relación con el Bien no tendrán un guardián y andarán perdidos. Por tanto, el autor en voz de sus personajes, determinará que todo aquel que no vislumbra las ideas vive en la ignorancia y el error decretando que su vida es un ensueño y un engaño. Al tener en cuenta que la doctrina de las ideas es el epicentro del pensamiento platónico, y por ende, su claro distintivo, en el capítulo dedicado a él se pretende estudiar la relación que guardan ellas para con el *noûs*, y para ello es pertinente comentar que las ideas existen independientemente tanto de los objetos sensibles como de las acciones humanas, en consecuencia, Platón en la obra mencionada, delinea todo un camino de formación que debe a atravesar el ser humano para poder acceder a su total comprensión.

Resulta significativo señalar que si bien la obra en cuestión aborda de manera abundante el tema de la justicia, especialmente en los cuatro primeros Libros, el autor al intentar desentrañar el carácter de dicha noción, señala que posiblemente la justicia esté reflejada tanto en el ser humano como en la organización de la ciudad, por ello en primer lugar, así como menciona que son tres las virtudes que deben prevalecer en la ciudad lo mismo realiza en función del alma humana. Por lo cual en lo que toca a la

¹ Platón, la *República*, VI, 490 b. Para la presente investigación se ha decidido utilizar preferentemente la traducción de la *República* de Conrad Eggers Lan a cargo de la Biblioteca Clásica Gredos, sin embargo cabe señalar que frecuentemente se ha utilizado la edición bilingüe traducida por Antonio Gómez Robledo a cargo de la UNAM.

organización de la ciudad, indica que debe haber en primer lugar sabiduría, en segundo lugar moderación, y por último valentía. Y en lo correspondiente al ser humano, la división del alma² se encuentra exhibida dentro del Libro IV en el cual poniendo en diálogo a Sócrates y a Glaucón, analiza primeramente el tema de la templanza, definiéndola por voz del primero como un orden y dominio de los placeres y apetitos, señalando que templado es aquel que *con inteligencia (noûs) y recto juicio se deja guiar por la razón*.³ Considerando que la templanza se halla sólo en unos cuantos ya sea porque son de mejor naturaleza o porque recibieron una mejor educación o formación (*paideia*).⁴ Para llegar a desentrañar el tema de la templanza, a los interlocutores les parece oportuno examinar cuáles son aquellos principios que hacen actuar al ser humano ubicando de esta forma primordialmente tres, en donde aquello con que se razona es lo racional (*logistikón*), aquello con que se desea tanto lo del alimento como lo sexual es lo concupiscible o apetitiva (*epithymetikón*) y aquello perteneciente a los sentimientos y a los afectos como la cólera es definido como lo irascible (*thimoeideis*). En consecuencia, una vez ubicados estos tres principios Sócrates alude a que es necesario que ellos se dominen y se ordenen obteniendo de esto la prudencia, la templanza y el valor respectivamente. De tal forma Sócrates define la justicia, tanto en la ciudad como en el ser humano, como aquello que se debe hacer con respecto a lo que compete, es decir, haciendo cada una de las partes lo que le corresponde, estando supeditados tales principios a la inteligencia y a la razón, las funciones se realizarán en total armonía y con justicia.⁵

Puesto que la presente investigación consiste en ubicar la importancia que tiene el *noûs*, Platón dentro de su obra, señala que es pertinente realizar una *educación superior*, que deba ir más allá de la educación basada en la gimnasia y la música, consistiendo primordialmente en toda una preparación para que el ser humano capte lo que denominará el máximo saber, que es la idea de Bien, razón por la cual aquel que ha contemplado dicha idea se hace templado, valeroso y prudente gracias a que ante todo es filósofo.

² H.G.Gadamer comenta al respecto que: *las partes del alma no constituyen una división propiamente dicha puesto que el alma es siempre sólo una...sino que se hace una especificación de estas partes*. En *El inicio de la filosofía occidental*, Ed. Paidós, 1999, p. 69

³ Platón, la *República*, 431 c.

⁴ Con relación a este término, M. Heidegger señala que la palabra que mejor responde al nombre de *Paideia* es el término alemán de *Bildung* que se traduce como *formación... en el sentido de ir imprimiendo carácter dejándose guiar por una imagen*. En: *Hitos, La doctrina platónica de la verdad*. Ed. Alianza, Madrid, 2000, p. 182.

⁵ Cfr. Platón, op.cit., 431 c – 441 e.

Una vez que se ha indicado la forma en la que Platón introduce la necesidad de una segunda educación para convertir al ser humano hacia el estudio verdadero, se ha decidido abrir un primer apartado con la finalidad de ubicar las características que debe tener aquel personaje denominado como filósofo, ya que él es el único que puede acceder al verdadero conocimiento.

Consiguientemente el primer apartado comenzará por el Libro V de la obra en cuestión en donde Sócrates realiza un análisis acerca del amante de la sabiduría, que ama al saber de manera íntegra y no en parte sí y en parte no, afirmando que este personaje está dispuesto a gustar de todo estudio y marchar con alegría a aprender. En esta parte del diálogo aparece Glaucón para mencionar que todos aquellos que gustan de ir a espectáculos tales como las audiciones o las fiestas dionisiacas, sin perderse de uno sólo podrían ser llamados filósofos, no obstante, Sócrates menciona que ellos no son filósofos sino parecidos a ellos, dado que los filósofos son los que aman el espectáculo de la verdad, en oposición a los otros que se dejan llevar solamente por apariencias. Así que la diferencia entre unos y otros radica en que los primeros pueden vislumbrar lo Bello en sí y lo Bueno en sí, a diferencia de los segundos que únicamente alcanzan a ver muchas cosas bellas y buenas. Por lo cual Sócrates indica como pertinente y apropiado que el ser humano se de cuenta de sus capacidades y potencialidades para que no se deje engañar y se pierda en la región de la contingente y mutable.

Dadas estas cuestiones, el autor señala que es preciso hacer una primera separación y definición entre las facultades humanas de opinar y de saber, en donde indica que los filósofos son aquellos que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo obteniendo de ello el saber, y los no filósofos, son incapaces de ello y deambulan en la multiplicidad y la apariencia sometidos a la generación y corrupción de los objetos sensibles obteniendo de ello sólo opiniones. Por tal motivo apunta a que es necesario que todo aquel que ama verdaderamente aprender aspire desde muy temprano a la verdad íntegra de lo divino y lo humano, abandonando los placeres corporales, siendo moderado y de ningún modo amante de las riquezas, no pudiendo estimar la muerte como algo horrible, tampoco puede ser cobarde y servil, al contrario debe ser ordenado, ni vil, ni avaro, ni vanidoso, ni cobarde. De tal modo que el alma del filósofo y del que no lo es se puede examinar desde temprana edad, si ya desde entonces es salvaje e insociable o es justa y mansa. Por consiguiente, Sócrates señala que el hombre de real valía busca la verdad ante todo, alcanzándola con aquella parte del alma a la que le corresponde, o sea, el *noûs*.

Una vez que se hayan ubicado las características que debe poseer el verdadero filósofo, Sócrates hace alusión a la necesidad de que éste se dirija hacia el estudio supremo, que es hacia donde debe tender todo aquel que se diga filósofo, por tal motivo se ha decidido dedicar un segundo apartado a este asunto con la finalidad de resaltar la preeminencia que tiene así como a la forma por la cuál se puede acceder a él. Y para comenzar resulta apropiado abordar el Libro V, concretamente a partir del parágrafo 505 a, que es en donde Platón en voz de Sócrates menciona que el ser humano tiene la capacidad de llegar hasta el objeto del estudio supremo, a lo que Adimanto dentro del diálogo, pregunta qué es eso del estudio supremo, pues qué otra cosa aparte de inquirir sobre la justicia podría ser lo supremo. Sócrates señala que eso es la idea de Bien. A efecto de esto se comienza a dilucidar sobre aquellos que colocan al bien como lo placentero, o como la prudencia, o como conocimiento e inteligencia. Todo ello con la intención de señalar que posiblemente existen muchas cosas bellas y buenas que aparecen ante los sentidos, no obstante, Sócrates comienza por especificar que existen cosas que son vistas pero no pensadas en oposición a otras que son pensadas mas no vistas, estando aquí primeramente la especificación de los sentidos y sus objetos con respecto a la inteligencia (*noûs*) y sus objetos. Así Sócrates hace mención de la analogía del sol con respecto a la idea de Bien, en cuanto que así como el sol provee de luz para poder observar claramente los objetos sensibles, la idea de Bien otorga a las ideas el poder de ser conocidas. Con el fin de esclarecer aún más lo antes dicho, Sócrates realiza la especificación entre lo sensible e inteligible mediante la denominada *Línea dividida*, en donde lo sensible se caracteriza porque de ella emana la opinión y en contra parte está lo inteligible que emana de ella el conocimiento, entendiéndose por ello la captación de las ideas.

Ahora bien, es importante no perder de vista que el propósito e intención del presente capítulo consiste en mostrar ante todo la importancia que tiene el *noûs*, por tanto resulta sumamente conveniente exponer la vía por la cual el autor señala que se convierte (*periagogè*) para poder captar las ideas, es por eso que se tiene la necesidad de avanzar hacia el Libro VII que es en donde el autor puntea ese camino de formación que se debe a atravesar para poder captar dichos objetos. A consecuencia de ello el tercer y último apartado consiste en hacer mención tanto de la necesidad del estudio de las matemáticas que sirven como estímulo para despertar la inteligencia, ya que por medio de este estudio se puede llegar a comprender que existen los números en sí o las figuras en sí, que a diferencia de los objetos sensibles que se pueden contabilizar o manipular,

las ideas de los números de ninguna manera se pueden manipular, dado a que no se puede sumar o restar la idea de dos a la idea de tres e incluso cualquier figura que trazan o fabrican los geómetras son imperfectas en comparación con la idea de círculo o de triángulo. Y esto es porque las ideas son eternas, perfectas, e inalterables existiendo independientemente de cualquier acción humana. Con todo ello el estudio de las matemáticas sólo es un preludio para dedicarse al máximo saber de todos que es la dialéctica, pues el ejercicio que se lleva a cabo por medio de la dialéctica es el único que, echando abajo los supuestos (los objetos sensibles), se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme, y al ojo del alma (el *noûs*) que está sumido en un tosco lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas. Por ende únicamente el filósofo es el único que puede acceder a la comprensión de las ideas visto como aquel que no sólo es prudente o templado sino además posee el saber de los conocimientos inmutables e imperecederos, siendo que ha vislumbrado tanto las conclusiones como los principios, y que con base en la idea de Bien puede ordenar y maniobrar los objetos sensibles.

III.1 El alma filosófica.

Dentro del Libro IV Platón, poniendo en diálogo a Sócrates, Adimanto y Glaucón, analiza el tema de la templanza, definiéndola por voz de Sócrates como un *orden y dominio de los placeres y apetitos*⁶, en donde tal imperio necesita tanto de la recta razón como de la inteligencia (*noûs*) para que el ser humano se conduzca de manera templada. No obstante, siguiendo con la línea del diálogo, Sócrates señala que la templanza se halla sólo en unos cuantos ya sea porque son de mejor naturaleza o porque recibieron una mejor educación o formación (*paideia*). A efecto de ir esclareciendo estas afirmaciones, dentro del diálogo se avanza con demasiada cautela, es por ello que en primer lugar lo que se pretende es desentrañar todos y cada uno de los principios por los cuales se dice que el ser humano actúa para después indagar en la forma en cómo se pueden domeñar o templar. La base de este actuar, dice Sócrates, son las apetencias, por tal motivo cuestiona si tales son constitutivas del alma o si se obtienen por algún medio. A lo que los interlocutores llegan a la conclusión de que existe una causa por la cual se aprende, otra por la cual se encoleriza y otra por la cual se apetece. Ubicando así una división del alma en tres partes, en donde aquello con que se razona es lo racional

⁶ Ibid., 430 e.

(*logistikón*), aquello con que se desea tanto lo del alimento como lo sexual es lo concupiscible o apetitiva (*epithymetikón*) y aquello perteneciente a los sentimientos y a los afectos es definido como lo irascible (*thimoeideis*). Por consiguiente, una vez ubicados estos principios Sócrates alude a que es necesario que ellos se dominen y se ordenen obteniendo de esto la templanza, la prudencia y el valor, de tal forma que el ser humano puede encaminarse hacia la justicia, haciendo lo que le compete cuando cada una de estas partes haga lo suyo; es decir, estando supeditados tales principios a la inteligencia y a la razón, las funciones se realizarán en total armonía.⁷

El autor pretende avanzar más en su obra, y sabe que con sólo ubicar esta división del alma no se ha agotado la cuestión de la templanza, la prudencia y el valor, dicho de otra manera, no basta con situarlas y definir las, por tanto ahora ve necesario trazar un camino por sobre el cual el ser humano se pueda hacer en verdad virtuoso y justo. Con miras a tales cuestiones, en líneas mucho más adelante del diálogo propone la llamada *segunda educación o educación superior*, en donde Sócrates expresa que este tipo de educación debe ir más allá de la educación basada en la gimnasia y la música. Dicha educación debe consistir primordialmente en toda una preparación para que el ser humano capte lo que denominará el máximo saber, que es la idea de Bien, pudiéndose definir, como el saber más alto, ya que por ella los actos se hacen justos además que en lo justo y lo honesto cuando no se conoce su relación con el Bien, no se conocen suficientemente del todo.⁸ De modo que el ser humano se hace templado, valeroso y prudente gracias a que ante todo es filósofo.

Puesto que el personaje denominado como filósofo es de gran relevancia para el cuerpo doctrinal platónico, este personaje es definido por Sócrates como aquel que ama verdaderamente aprender y aspira desde muy temprano a la verdad íntegra de lo divino y lo humano, por tanto se puede ubicar el alma del filósofo y prepararle para la educación superior, debido a que Sócrates al respecto de las tres partes del alma, en líneas mucho más adelante,⁹ menciona que así como existen ellas, a su vez parece que existen tres tipos de placeres, uno para cada una de estas partes y todo aquel que se incline sobre determinado placer tiene un nombre propio, de tal manera que para aquel que se persuade por la parte denominada concupiscible necesita de riquezas para

⁷ Cfr. Ibid., 431 c – 441 e.

⁸ Heidegger traduce el Bien (*to agathon*) como *aquello que sirve o es útil para algo y que vuelve a algo útil o servible*, inclusive ella misma *hace que todo lo que es capaz de resplandecer resplandezca de hecho y por eso es ello lo que auténticamente se manifiesta*. Op. cit. p. 190

⁹ Cfr. Platón, op. cit., 580 d.

satisfacer sus apetitos de bebida, comida, sexo y otros relacionados con esto, siendo amante de la riqueza o de la codicia. Aquel que se inclina por lo irascible tenderá hacia la vanidad, entendiendo por ello al amante de la gloria y el triunfo. Y por último el que se inclina por la parte con la que se razona tenderá siempre a conocer la verdad siendo amigo de la sabiduría.

Dadas estas primeras aproximaciones, ahora lo que se pretende es explorar aún más la noción del denominado amante de la sabiduría y para esto se partirá en primera instancia de lo que se entiende por alma filosófica ubicada en el Libro V, específicamente a partir del parágrafo 475 a, en donde esta imagen es vista primordialmente como aquella que ama el saber por sobre otras cosas. Sócrates, partiendo de la definición literal de la palabra de filosofía, menciona que al ser el amor a la sabiduría, aduce que aquel que ama algo lo ama por entero, consiguientemente el filósofo, que es el amante de la sabiduría, ama al saber de manera íntegra y no en parte sí y en parte no. Señalando ante todo que este personaje está dispuesto a gustar de todo estudio y marchar con alegría a aprender. A su vez, Glaucón mostrándose participativo e interesado en la conversación, menciona que todos aquellos que gustan de ir a espectáculos tales como las audiciones o las fiestas dionisiacas sin perderse de uno solo podrían ser llamadas filósofos, no obstante, Sócrates menciona que ellos no son filósofos sino parecidos, pues los filósofos son los que aman ante todo la verdad. Glaucón pide a Sócrates que le explique en que consiste eso de la verdad, y para ello contesta que es pertinente aceptar que existe lo bello y lo feo, sabiendo que ellas son dos cosas muy distintas, gracias a que una es cada una, pudiéndose distinguir cada cual y obteniendo de ello un saber claro, así esto se aplica también a lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo.¹⁰ Con todo, dice, la confusión surge cuando, dada su relación con las acciones y percepciones, cada una de estas cualidades aparecen como múltiple, es decir, a lo largo del día se ven innumerables cosas que parecen bellas o feas, tal como lo ven los amantes del espectáculo, regocijándose con todas y cada una de las cosas bellas tanto en voces, colores, y esculturas. Sin embargo es importante no perder de vista que en oposición a toda esa multiplicidad existe lo Bello en sí mismo que a su vez se puede separar de todas las cosas bellas y que una vez que se haya contemplado es difícil no amarlo. Por ello, continúa diciendo, existen personas que aunque reconocen la existencia de cosas bellas no lo hacen con respecto a lo Bello en sí, concluyendo que se

¹⁰ Ibid., 476 a.

mueven en el terreno de lo contingente, lo mutable y lo difuso, siendo su vida un sueño. No ven lo que en realidad es sino exclusivamente aquello a lo que se asemeja. Muy al contrario de aquellos que reconocen que existe lo Bello en sí y son capaces de percibir ésta en las cosas que de ella participa, sin confundir con ella las cosas participantes, entonces su vida está en plena vigilia. De tal manera que el que logra ver estas cosas de forma clara sin confundirse obtiene el saber y el que se guía por las apariencias sólo obtiene meras opiniones hallándose su alma enferma y confundida.

Por consiguiente, dentro del diálogo, los personajes están decididos a ubicar claramente la diferencia entre el saber y el opinar. Como prelude, Sócrates indica que el saber es propio del ser y la ignorancia del no ser, esto es, el que conoce, conoce algo que es y no puede conocer lo que no es, así a lo que es, corresponde el conocimiento (*epistēmē*) y a lo que no es corresponde la ignorancia. Por tanto, en voz de Sócrates, el autor se propone buscar un lugar para la denominada opinión. Ante todo el autor señala que tanto el saber como la opinión son vistas a modo de facultades o potencialidades (*dinamis*), definiéndose como ciertos géneros o entidades por las cuales el ser humano puede hacer lo que puede, así los sentidos también se ubican entre tales facultades. De aquí que Sócrates comience a hacer toda una distinción fundamental y crucial de estas potencialidades, mencionando que en la facultad de saber, específicamente, no se ve ni el color, ni la figura, ni otra cualidad semejante que se dan en los objetos particulares ya que esto es propio de la facultad sensible, así que en la facultad de saber se atiende especialmente al efecto que produce el objeto sensible, y como resultado de ello se obtiene la vía por la cual se le da el nombre a cada cosa, llamando idénticas a las que están ordenadas al mismo objeto y producen el mismo efecto, y diferentes a las que tienen diferentes objetos y producen distintos efectos. De tal modo la facultad con la que se obtiene el saber se diferencia de la facultad sensible mencionando que la primera es más poderosa debido a que el pensamiento y el razonamiento se encuentra de por medio, en consecuencia los objetos que capta se quedan impresos para poder ser utilizados en cualquier momento y por ende se obtiene un saber más seguro y permanente a diferencia de lo obtenido exclusivamente por los meros sentidos que está expuesto a lo circunstancial encontrándose expuesto a lo contingente y mutable.

Sin embargo aún falta saber en qué consiste la facultad de opinar, pues no se puede opinar sobre nada, sino que se opina sobre algo, razón por la cual no se aplica ni al ser ni al no ser, por motivo de que la opinión es algo más tenebroso que el

conocimiento pero más luminoso que la ignorancia. Para ello Sócrates dice que la opinión es la que reina en el terreno de lo múltiple y en los espectadores de la multitud de cosas bellas, que no perciben lo Bello en sí sino lo que participa de éste. Y así entorno a la justicia, son espectadores de una multitud de actos justos pero no ven lo Justo en sí. En conclusión ellos opinan de todo, pero dada la contingencia de los objetos, no saben nada de aquello sobre lo que opinan. Sólo los filósofos son aquellos que pueden predicar algo certero y verdadero dado a que ellos vislumbran lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, amando de esta manera aquel estudio que le hace evidente la realidad siempre existente y que no deambula sometido a la generación y corrupción, la aman íntegramente, sin rechazar parte alguna de ella, por lo cual la sabiduría y la verdad se encuentran emparentadas, a causa de ello Sócrates menciona que es necesario que el ser humano se de cuenta de sus capacidades y potencialidades para que no se deje engañar y se pierda en la región de la contingente y mutable.

Así se ha llegado al Libro VI, en donde Platón en voz de Sócrates ha definido al filósofo, como aquel que tiene constantemente contacto con las cosas que se mantienen siempre igual a sí mismas y no lo son los que continuamente andan errantes en la multiplicidad y la diversidad. Por tal motivo es necesario ubicar y distinguir la naturaleza filosófica, en donde como primer punto es importante que no participe de ninguna bajeza, considerando que la mezquindad no está acorde con el alma que ha de tender a abrazar la plenitud tanto de lo divino como de lo humano, este personaje no debe tener gran aprecio por los placeres corporales ni por el deseo de gloria, siendo moderado y de ningún modo amante de las riquezas, tampoco puede ser cobarde o servil, al contrario debe ser ordenado, debiendo tender con gusto al aprendizaje.

Una vez ubicadas algunas propiedades que debe poseer aquella alma que ha de tender hacia el saber, Sócrates propone la educación superior a dichos hombres, a lo que Adimanto pregunta qué es eso del estudio supremo, considerando qué otra cosa aparte de la justicia es lo supremo. Sócrates indica que no basta con hacer mención de virtudes tales como la templanza, el valor y la prudencia, sino que es pertinente observar el cuadro completo que lo culmina la idea de Bien, que es dentro de todos los saberes el más alto, dado que sino se posee esta visión en realidad se anda varado y perdido. Hay que tomar en cuenta que el tema que versa sobre el objeto del estudio supremo es abundante y toca puntos cruciales tales como la analogía del sol con respecto a la idea de Bien, así como la especificación del género visible e inteligible a través de la *Línea*

dividida, por ello se ha decidido abrir un segundo apartado en el cual se abordarán propiamente dichas cuestiones. De tal manera que el siguiente apartado está dedicado a indagar sobre la idea de Bien y por la vía que tiene el ser humano para poder contemplarla, siendo ante todo que Sócrates hace ver que aunque es cierto que ya se lleva un buen camino recorrido, si no se vislumbra la idea de Bien de nada sirve lo anterior.

III.2 La idea de Bien.

Para llegar a comprender el asunto que versa sobre la idea de Bien, dentro del diálogo, Sócrates menciona que existen personas que identifican al Bien tanto con el placer, con la inteligencia o la prudencia, sin embargo señala que en todo ello existe una gran ambigüedad pues al parecer los que lo identifican con la prudencia no saben explicar o no saben definir en que consiste la prudencia y por otro lado, los que identifican al Bien con el placer parece que andan aún más perdidos, ya que la disputa es larga y compleja en torno a la capacidad que tiene una vida dedicada a los placeres para poder proveer el verdadero Bien. Por tal motivo Sócrates manifiesta en primer lugar que al parecer todo ser humano desea obtener cosas bellas y buenas, ateniéndose a lo que les parece bueno y bello. Así que al parecer el Bien, en primera instancia, parece ser aquello que toda alma persigue y por lo cual hace todo lo que hace, no sin antes indicar que resulta sumamente adecuado saber en qué sentido se le puede llamar a algo bueno y justo, siendo que sino se conoce tal sentido las cosas supuestamente justas y buenas sólo son aparentes y aparecerán consiguientemente como meras opiniones, y al estar en el terreno de la multiplicidad se vivirá engañado y a ciegas. Por tanto una primera característica de la idea de Bien es que a partir de ella las cosas se deben tornar bellas y justas además de útiles y valiosas.¹¹

Sócrates para mostrar la existencia de la idea de Bien, y en general de todas las ideas, retoma el problema de la unidad con respecto a la multiplicidad, al señalar que una característica de lo múltiple es que éste es evidente a los sentidos, y como a través de los sentidos se ve y se palpa, muchas personas afirman que en ello se halla el verdadero conocimiento, sin embargo, lo que Sócrates intenta advertir es que estos se encuentran expuestos a la contingencia y a la mutación por ello no se puede obtener un conocimiento válido para todo momento y para toda persona. En cambio hallándose en total contraposición a estos, existen los otros objetos que sí son inmutables e

¹¹ Cfr, *Ibid.*, 505 a.

imprecedidos, accediendo a ellos por medio de la mente, debido a que los sentidos no dicen nada al respecto, razón por la cual estos objetos exclusivamente son inteligibles. Teniendo en cuenta tal especificación entre los objetos sensibles e inteligibles, Sócrates antes de entrar de lleno a la ubicación de la idea de Bien opta por hablar de lo que él dice que es un vástago de dicha idea, puesto que a partir de aquí se comprenderá de una mejor manera la función que tiene la idea de Bien. Obteniendo como resultado de ello la analogía entre el sol y la idea de Bien, es decir, Sócrates señala primeramente la ayuda que ofrece el sol para hacer más visibles a los objetos sensibles con la finalidad de señalar que lo mismo pasa con la idea de Bien respecto a los inteligibles.

Para llevar a cabo dicha analogía Sócrates analiza en primer lugar la vía por la cual se captan los objetos sensibles, poniendo énfasis en el sentido de la vista, con relación a lo visible, añadiendo que además se necesita de otra cosa para que los objetos se tornen completamente visibles, siendo esa otra cosa la luz, específicamente la luz del sol, con motivo de que es éste el que provee de mayor luz a los objetos sensibles. Así cuando los objetos son iluminados por el sol, indica que se ven de manera clara y nítida muy al contrario de cuando es de noche, la vista no está en ellos en su integridad, y cuando están iluminados se comprueba que los ojos tienen la vista pura. Con respecto al alma pasa lo mismo, cuando fija su mirada en objetos iluminados por el Ser y por la verdad, entonces los concibe y conoce, muy al contrario cuando se fija sobre algo que está envuelto en tinieblas como lo que nace y perece, entonces lo ve turbio no teniendo más que opiniones que van y vienen de un extremo al otro, pareciendo incluso hallarse privada de toda inteligencia. Por ende apunta a que el sol es a los objetos sensibles con relación a la vista como es la idea de Bien en los objetos inteligibles con relación a la inteligencia (*nous*).¹² Por lo cual la idea de Bien es lo que comunica la verdad a los objetos de conocimiento y lo que confiere a la inteligencia la capacidad para aprehender, ella es la causa del saber y la verdad tal como puede ser conocida, y así como Sócrates dice que el sol es causante de la génesis, el crecimiento y la nutrición sin ser él mismo génesis, así los objetos inteligibles reciben no solamente su inteligibilidad sino además la existencia y la *ousia*¹³ y con todo esto el Bien no es *ousia* sino algo que está todavía más allá de ella y la sobre pasa en dignidad y poder.¹⁴

¹² Cfr. *Ibid.*, 508 c.

¹³ Heidegger menciona que *sólo de ella* (la idea de Bien) surge también la posibilidad del resto de las ideas, pues es la idea suprema en un doble sentido: porque es el supremo hacer que algo sea posible y porque la mirada hacia él es la más abrupta y costosa, sin embargo en líneas más adelante menciona que la idea de Bien se encuentra hasta cierto punto siempre y en todo lugar a la vista, siempre y en todo lugar

Con el fin de desentrañar aún más la diferencia entre los objetos sensibles e inteligibles, Sócrates hace mención de la denominada *Línea dividida* surgiendo como una especificación tanto entre ambos géneros así como de las facultades humanas conjunto a sus respectivos objetos. De modo que Sócrates advertirá que la facultad sensibles tiene sus objetos que le son propios y la facultad inteligible tiene los suyos, de ahí que le pide a Glaucón que corte una línea en dos segmentos desiguales, para luego indicarle que de la parte más baja o menos importante procede lo opinable debido a que en esta parte se ubican los objetos sensibles. Después, como es de esperarse, de la segunda sección emana el conocimiento (*epistēmē*) ya que aquí se encuentran los objetos reales. Sin embargo para especificar aún más dicha línea, Sócrates le pide a Glaucón que divida a su vez, en proporción a la primera, cada una de estas secciones en dos segmentos, de tal manera que ahora se tienen en total cuatro secciones:

Y ahora admite también que aquellas cuatro secciones corresponden a la existencia, en el alma, de cuatro estados: a la sección más elevada, la intelección (*noēsis*); a la segunda, la inteligencia discursiva (*diánoia*); a la tercera, la creencia (*pístis*); y a la última la conjetura (*eikasía*).¹⁵

Siendo estos los cuatro estadios de la *Línea dividida*, Sócrates señala que ordenadas de esa manera la más alta participa más en claridad y por tanto de la verdad. Entonces resulta que Sócrates opta por relatar un mito que es conocido como el de *la caverna* para ejemplificar todavía más el tema de la *Línea dividida*. Y consiguientemente le pide a Glaucón que imagine a hombres viviendo en una morada subterránea en forma de caverna que tiene la entrada abierta, en ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados de modo que deben permanecer allí y mirar únicamente delante de ellos. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos siendo lo único que les ilumina para poder ver. Esta imagen de la caverna representa el ámbito sensible en donde la antorcha es la luz del sol, y los objetos que se ven son sólo sombras y reflejos que representan los objetos sensibles. Siguiendo con el relato, Sócrates plantea la posibilidad de que un encadenado se libere, entendiendo por ello curarse de su ignorancia, y así avanzar hacia la verdadera luz, y poder ver los objetos reales y verdaderos y no sólo sombras o reflejos. En consecuencia la verdadera luz es la idea de Bien y los objetos reales son las ideas, ya que dentro del mito de la

en donde se muestre un ente cualquiera. Op. cit. p. 191 traduciéndolo como *la venida de la presencia*. p. 195. Los paréntesis son míos.

¹⁴ Platón, op. cit., 509 b.

¹⁵ Ibid., 511 e

caverna, el sol representa la idea de Bien que ilumina a los objetos reales y dentro de la caverna, su vástago, es esa antorcha que refleja las sombras

Sócrates al presentar en el mito de la caverna la posibilidad de liberarse de las cadenas para salir al exterior y contemplar los verdaderos objetos, está convencido en que existe una vía por la cual los seres humanos pueden aprender a ver más allá de sus sentidos obteniendo el verdadero conocimiento. Por tanto ahora se dedicará a mostrar un camino por el cual se puede preparar al alma para sacarla de las tinieblas hacia la verdadera luz. Razón por la cual Sócrates menciona que en el alma existe el poder y la capacidad de aprender por medio de un determinado órgano, que es el *noûs*, el conocimiento. De tal suerte que la educación o formación consiste en volver este órgano hacia la luz. Así los personajes del diálogo se proponen a examinar la vía por la cual se pueden formar estos hombres, haciéndolos ascender a la luz, volverse del día nocturno hasta uno verdadero.¹⁶

Se ha señalado con anterioridad que de la analogía del sol con respecto a la idea de Bien, resulta la división de lo visible y lo inteligible, y por consecuencia la primera división de la *Línea*, en donde ella ejemplifica tanto las facultades que hay en el alma así como los objetos que le corresponden, de modo que Sócrates ve pertinente realizar todo un análisis de cada uno de estos estadios para que de esta manera se vaya delineando el camino o travesía de la formación por la cual el ser humano debe transitar. Como se ha venido mencionado, dada la primera división de la *Línea* en seguida, se hace una segunda división a cada una de las dos partes en proporción a la primera, entonces la sección denominada como sensible (*aísthēsis*) se halla conformada por la imaginación (*eikasía*) y por la confianza (*pístis*). Y así como se dividió la sección anterior, se hará proporcionalmente con la sección denominada como inteligible (*noēsis*) dividiéndola en *noûs* (intelección) y en *dianoia* (la inteligencia discursiva). En donde la parte del *noûs* es la más importante de todas, pues en ella radica la posibilidad de captar las ideas y por tanto la posibilidad de comprender la realidad y la verdad, emanando de aquí la *epistēmē*.

La distinción entre las funciones de los sentidos y los de la inteligencia se van ahora modelando, es decir, aunque el ser humano puede percibir ciertos objetos y de ellos pueden resultar percepciones firmes o infalibles, sólo son momentáneas, es decir,

¹⁶ Heidegger aduce que *por ello para Platón la auténtica formación afecta y transforma al alma en su totalidad desde el momento en que empieza por trasladar al hombre a su lugar esencial y luego lo hace adaptarse a él*. Op. cit. p. 182 Inclusive traduce *noûs* como *la aprehensión*. Op. cit., p. 193

dicha infalibilidad surge del estadio denominado como *pístis*, ya que el ser humano no hace más que tener una confianza o convicción acerca de lo que ve y palpa, aunque cabe señalar que nadie puede poner en duda lo que se percibe, y hasta cierto punto se puede hablar de un conocimiento, visto, como algo que está más allá de la simple ignorancia, no se le puede llamar propiamente *epistēmē* puesto que este tipo de saber es contingente, mutable e inasible. Ahora bien, al ser humano le pueden fallar sus órganos perceptivos y así tener un tipo de percepciones que figuren como meras ilusiones y la supuesta infalibilidad de la que se ha hablado sea aparente. Es así como se llega a la parte más baja de la *Línea*, que vendría siendo la imaginación (*eikasía*), abarcando tanto las llamadas ilusiones de los sentidos, la irrealidad de las imágenes de los sueños, las sensaciones perturbadas por la enfermedad, o en las alucinaciones de la locura.

Es importante decir que la lucha que Platón tiene contra los objetos sensibles o contra las percepciones no sea tal y exclusivamente sea contra aquellos que intentan erigir el cuerpo del conocimiento con base en ellas, pues atendiendo a la *Línea dividida*, las percepciones son necesarias para que el ser humano las utilice como trampolines o peldaños (*hypóthesis*) logrando ascender al real y verdadero saber. Y para llevar a cabo esto, ahora Sócrates expresa que existen otro tipo de objetos que no son posibles diferenciarlos y ubicarlos únicamente por medio de las sensaciones y que sólo a través de la inteligencia y la reflexión se puede lograr.

Y para ello Platón en voz de Sócrates, opta por seguir inquiriendo sobre el asunto de la unidad con respecto a la multiplicidad, visto como esos objetos que son capaces de fungir como activadores de la inteligencia que, por ahora, se encuentra dormida y perpleja. Como Platón logró captar la problemática existente entre la unidad y la multiplicidad, él anula tal pluralidad y afirma que las cosas no son muchas pues se pueden agrupar tanto por semejanza como por desemejanza y así obtener algo universal de ello, es decir, la unidad. Señalando que si la unidad, en efecto, se deja percibir, plenamente y en sí misma, por la vista, o si puede captarse por otro cualquiera de los sentidos, no será de las cosas que nos empujen el alma hacia las cualidades así, por el contrario se deja ver en ella, siempre y simultáneamente, alguna contradicción, de manera que no parezca más unidad que multiplicidad, entonces hará falta quien decida, y en tal caso el alma, viéndose perpleja, estará obligada a investigar, excitando en su interior la inteligencia, y a preguntarse qué podrá ser la unidad en sí, por donde el

estudio de ella será de los que puedan conducirla y orientarla a la contemplación del ser.¹⁷

Debido a que las ideas son el fundamento y lo que hace posible que los objetos sensibles aparezcan de tal modo, pudiéndose unificar y catalogar. Esta comprensión de la unidad es para Platón lo primordial y el punto de arranque hacia la captación de las ideas, siendo el principio unificador, determinante y armonizador en contra de la multiplicidad y de la contingencia. Una vez que Platón ha señalado el carácter unificador que poseen las ideas, en el tercer apartado se mostrará la vía por la cual se puede propiamente acceder a la conversión del alma y esto es porque en tal tema se tocan cuestiones tan profundas e imperiosas que es necesario ahondar en ellos como son la problemática de la unidad con respecto a la multiplicidad, así como del uso de las matemáticas vistas por el autor como preparativos para poder acceder a los objetos reales y por consiguiente sirven como preludios para dedicarse al máximo estudio que es la dialéctica.

III.3 La conversión del *noûs*

Continuando con la línea del diálogo, el primer paso que Sócrates da para lo que será la conversión del *noûs* consiste en un estudio de las percepciones haciendo la distinción entre las que invitan a la reflexión y las que no. Esta vez él habla de un tipo de percepción en donde el juicio o la opinión emitida al respecto se pondría en duda y es entonces cuando se comienza a *despertar* el entendimiento o la inteligencia. Por lo cual pone el ejemplo del dedo¹⁸ aduciendo que no cabe alguna duda al decir que esa cosa que se ve es un dedo, no obstante en lo tocante a las cualidades del objeto en cuestión, es cuando Sócrates menciona que los sentidos son *defectuosos* como para poder obtener una afirmación válida para cualquier mente y para todo momento sobre ese objeto, en otras palabras, en lo tocante a la grandeza o pequeñez del dedo nadie se pondría de acuerdo con la simple percepción, y así como ocurre con las magnitudes también puede ocurrir con las tonalidades, con lo lejano con respecto a lo cercano o con todas las cualidades en general. Sócrates muestra cómo los sentidos llegan a confundir, dado que ellos son capaces de percibir tanto lo duro como lo blando sin poder catalogar plenamente al objeto, y para evitar estas discrepancias es necesario recurrir a la inteligencia y a la reflexión, fungiendo plenamente como los jueces que dictaminen y

¹⁷ Platón, op. cit., 524 e

¹⁸ Ibid., 523 c.

determinen sobre las percepciones, no obstante sin quitar o demeritar la importancia que tienen los objetos sensibles para desarrollar tal conocimiento. Dado que el ser humano no actúa de manera aislada, es decir, antes de ser activo es pasivo, gracias a que es necesario percibir el objeto para predicar algo sobre él, así Sócrates trata de aclarar aún más estos asuntos y muestra un determinado tipo de objetos que son capaces de despertar la inteligencia.¹⁹

Es por ello que ahora se tocará la segunda sección de la *Línea*, y debido a que las divisiones son proporcionales, la sección que ahora atañe escudriñar, a su vez se divide en dos partes desiguales; en donde el primer apartado de este nivel, Sócrates lo define con el concepto de *diánoia* y aunque él mismo no está muy de acuerdo con el uso de esta palabra pues según el concepto que se debe emplear debe ser más claro que la *doxa* pero más oscuro que la *epistēmē*.²⁰ Por tanto el término *diánoia* se entiende como el modo de pensar, o pensamiento, por medio de la cual se distingue, se compara, se argumenta en lo referente a los objetos sensibles. Puesto que esta sección se dedica a reflexionar sobre los objetos sensibles, en donde los objetos que se aprenden por medio de la *diánoia* son la copia de las ideas, son imágenes de las ideas. De tal modo que lo propio de esta sección es en efecto suposiciones, supuestos (*hypóthesis*). Y de entre los objetos que son propios de dichas secciones, Sócrates establece que los objetos matemáticos son las *hypóthesis* por excelencia para poder llegar a captar las ideas. Por último, se encuentra la sección denominada como *noûs* que vendría siendo como la inteligencia, entendimiento o intelecto siendo a través de esta facultad del alma como se llega a comprender el verdadero conocimiento, así como ciertos principios indemostrables de los cuales no se puede dar razón alguna (tal como es la idea de Bien). Razón por la cual el ejercicio que realiza la *dianoia* vendría estando entre los objetos sensibles y el *noûs* pues ella es el modo de pensar que viene del ejercicio dialéctico conjunto con la infalibilidad de los objetos de la *pistis*, y como se ha dicho, esta sección es en donde el alma se sirve de figuras visibles que vendrían siendo dichas *hypóthesis* o puntos de apoyo para constatar a los objetos y predicar algo certero de ellos, por ende los objetos sensibles son los peldaños para que a través de ellos se acceda a los objetos inteligibles.

Para trazar el camino de formación, a través primeramente del estudio de las matemáticas, se verá que Sócrates invita a estudiarlas no sólo en vistas de su finalidad

¹⁹ Ibid., 524 c

²⁰ Ibid., 533 d

práctica, sino además como propedéuticas para comenzar a captar las ideas, ya que en el estudio de la aritmética, la geometría y la astronomía se pueden comprender ideas como la de la unidad, las figura, o la armonía. De tal modo Sócrates menciona que las matemáticas en un principio se sirven de objetos sensibles para acceder a la contemplación, y gracias a ellas se comprende la unificación y las cualidades que cada número o figura posee, constituyendo como dice Reale, *una multiplicidad unificada*.²¹ Por tal motivo, para comprender esto, es necesario partir de la aritmética, emprendiendo el estudio del cálculo y aplicarse a él no como lo hace el comerciante, sino hasta llegar por la inteligencia a contemplar la naturaleza de los números; no para practicar este saber como los traficantes o los mercaderes, para vender o comprar, sino con el propósito de servirse de ella tanto en la guerra como para facilitar al alma misma su conversión de la generación a la verdad.²² Así en primera instancia se tienen los objetos físicos, palpables y observables que se pueden contabilizar, en donde para las operaciones, que es un ejercicio de la reflexión, se hace uso de los números, dejando de lado los objetos, estos números, a su vez, son los que emanan directamente de las ideas, existiendo por ende una para todos y cada uno de ellos. De tal manera que la principal diferencia radica en que los números son operables ya que se pueden restar o sumar etc. en oposición a las ideas de los números que son inoperables pues no se puede restar o sumar la idea del dos al cinco, por el hecho de que las ideas son completas e inmutables.

En la geometría pasa algo similar, por lo cual Sócrates no la quiere dejar sólo en la práctica de la agrimensura, sino en la comprensión y la captación de las figuras planas, espaciales o en los ángulos. Para ello señala que comúnmente se dice de algunos objetos físicos que son circulares, triangulares o esféricos, etc., porque su forma se aproxima a la idea de círculo, de triángulo o de esfera, pero la forma de círculo de un objeto sensible nunca corresponderá exactamente a la definición que del círculo dan los geómetras, y a su vez la definición y el trazo que ellos hacen de estas figuras no se asemeja a la perfección de las ideas de las figuras. Razón por la cual la definición de círculo de la que ellos hablan no se encuentra entre los objetos sensibles, aunque algunos de ellos se parezcan o aproximen a ella. Tampoco entre los objetos sensibles se encuentra la forma perfecta de esfera o de cilindro o de línea recta, sino sólo aproximaciones, objetos que se parecen a las ideas, sin que sean completamente ellas. Por ello Sócrates menciona que si no existieran más que objetos sensibles, la geometría,

²¹ Reale G., *Por una nueva interpretación de Platón*, p. 186

²² Platón, op. cit., 525 c

la matemática, no tendrían objeto real, pero la matemática constituye uno de los más seguros saberes, y por tanto ha de tener objeto y su objeto ha de ser uno de los más reales.

El saber geométrico consiste en conocer las ideas geométricas implicando una cierta visión general de ellas, por tal motivo, Sócrates hace alusión brevemente a la geometría de los sólidos o estereometría, y no para hablar de ella en sí misma o de su campo de estudio, sino para hacer mención de aquel saber que trata de los sólidos que se encuentran en movimiento, es decir, la astronomía, y consecutivamente la armonía, pues la astronomía conjunto a la música son los saberes que intiman con la contemplación del movimiento, del orden y la armonía a través de observar los astros, ya que de las constelaciones que ornamentan el cielo visible, en el cual están aquellas como bordadas, hay que pensar que son, por cierto, lo más bello y acabado en este orden, pero que son bien deficientes en relación con las constelaciones verdaderas y con sus movimientos, dirigidos entre sí por la velocidad esencial y la lentitud esencial, según el verdadero número y en todas las figuras verdaderas, con todo lo que en ellas se contiene y que también se mueve: pero no por la vista. Ante todo Platón cree en el *kosmos*, por ello el verdadero astrónomo debe observar tal orden y armonía que para él existe en el cielo y no verla únicamente como medio para medir el tiempo, debido a que conjuntando la música con la astronomía, se comprende la belleza del movimiento armónico de los astros ²³

Como se ha visto el estudio de las matemáticas tiene un carácter especial para Platón, pues mediante su uso, se comprueba que sus objetos se pueden utilizar como trampolines que impulsan hacia los objetos inteligibles despertando el *noûs*. Sin embargo estos saberes son apenas un prelude para comprender y captar la verdadera realidad dado que existe un saber que deja completamente de lado estos supuestos para comenzar a vislumbrar los principios y éste es el ejercicio dialéctico tal como lo dice Sócrates:

¿No será entonces, Glaucón, ésta precisamente, la melodía que la dialéctica ejecuta? Es algo, ciertamente, que pertenece a lo inteligible, pero que tiene su imitación en la facultad de la vista, de la cual hemos dicho que se esfuerza primero en contemplar primero los vivientes, luego las estrellas, y por último, el mismo sol. Pues así también cuando, mediante la dialéctica y renunciando en absoluto al uso de los sentidos, sino por obra de la razón, se esfuerza uno por lanzarse a lo que cada cosa es en sí, y no cesa en este empeño hasta no haber alcanzado, con la sola inteligencia lo que es el bien en sí

²³ Ibid., 530 d

mismo, con lo cual llega al término mismo de lo inteligible, como lo otro, en nuestra alegoría había llegado al de lo sensible.²⁴

Jaeger menciona que esta conversión (*periagog* ●), implica un volver o hacer girar toda el alma hacia la luz de la idea de Bien, que es el origen de todo²⁵, esta acción es la de volverse del alma desde un día sombrío hasta un día verdadero; o sea, un camino de ascenso hacia la realidad, que correctamente se llama filosofía. Por ello la formación consiste en una conversión y un despertar las facultades que dormitan en el alma, pues la conllevan hacia la luz de la idea de Bien que es el origen de todo. Del mismo modo Jaeger señala que la *paidea* platónica triunfa y llega a su máximo esplendor cuando se le infunde el contenido ético y espiritual que repercute en el ámbito social²⁶ por lo tanto, el ejercicio dialéctico no sólo debe ser ascendente hacia la idea de Bien, sino descendente para su utilidad práctica.

Ahora se sabe que la dialéctica es un tipo de saber que intenta llegar a lo que es en sí mismo, apartado completamente de las sensación y únicamente por medio del *noûs*, captar la idea más alta que es la de Bien, de modo que se puede concluir que el saber dialéctico es aquel que deja atrás a todos los supuestos encaminándose hacia los objetos inteligibles, siendo el sitio en donde Platón pone la verdadera realidad y de ello pende la obtención del conocimiento y de la verdad. Por tal motivo las ideas, son captadas por la parte más importante del alma, es decir el *noûs*, en donde dicha captación no sería posible sin la ayuda de las matemáticas pero también de la dialéctica, pues es necesario recordar que las ideas son formas trascendentes, independientes del objeto físico y de toda mente, por consiguiente se podrá adquirir un conocimiento infalible, certero, y universalmente válido para cualquier mente.

Principalmente, se puede decir que Platón atribuye ciertas características a las ideas; en primera instancia la inmutabilidad y eternidad, es decir, trascendentes; y su trascendencia es porque existen fuera del tiempo y del espacio, separado del mundo sensible. A su vez representan una unidad; a cada término general o cualidad corresponde una y sólo una idea. Son inalterables, no sufren cambio ni transformación alguna, permanecen siempre idénticas a sí mismas. Estas características de las ideas son las que permiten predicar con certeza algo sobre los objetos físicos, dado que ellos son generativos de ellas y únicamente participan de manera imperfecta, por ello el

²⁴ Ibid., 532 a

²⁵ Jaeger W. *Paidea los ideales de la cultura griega*, la Republica II, F.C.E. México, 1957. p. 696

²⁶ Ibid., p. 701

conocimiento que de ellos se tiene es siempre opinable, contingente y mutable. El verdadero conocimiento es perfecto e imperecedero, sabiendo que no se limita a las matemáticas, sino que lo abarca todo, inclusive el campo de la moral, pues existen formas o ideas del Bien, de la Justicia, de la Virtud, de la Belleza, siendo ellas las más importantes y fundamentales puesto que tocan la estrecha relación del ser humano para con su entorno. Así Sócrates hace alusión a los estadios de la *Línea*, y al ejercicio dialéctico que conllevan tal camino de formación:

Mi dictamen, dije, es que continuemos llamando, como de antes, ciencia (*epistēmōn*) a la primera sección del conocimiento; inteligencia discursiva (*diánoia*) a la segunda; creencia (*pístis*) a la tercera y conjetura (*eikasía*) a la cuarta. A las dos últimas secciones en conjunto las llamo opinión (*doxa*), y a las dos primeras, en conjunto intelección (*noēsis*), siendo la opinión relativa a la generación, y la intelección a la esencia. Y lo que la esencia es con relación a la generación, lo es la intelección con relación a la opinión; y lo que es la intelección con relación a la opinión, lo es la ciencia con relación a la creencia, y la inteligencia discursiva con relación a la conjetura.²⁷

Este pasaje deja ver entre líneas la labor que se lleva a cabo mediante la dialéctica, es decir la correspondencia y analogía que existe entre los diversos estadios de la *Línea dividida*, de tal manera que el dialéctico pasa de los objetos sensibles a las ideas y viceversa para tener una concepción tanto de los principios como de las conclusiones de todas las cosas que se pueden captar como seres humanos y poder tener acceso al real y verdadero conocimiento, es decir, una vez captada la idea de Bien, el filósofo posee la meta y la finalidad de todas las cosas, por ende se puede interpretar dos momentos en la dialéctica platónica; el primero y que se acaba de ver es el momento ascendente que se encuentra expresado a través de la *Línea dividida*, llevándose a cabo por medio de la conversión del alma, pues se sabe que ella se eleva de idea en idea hasta abandonar toda *hypóthesis* y culminar en la idea de todas las ideas, es decir, el Bien, visto tal concepto no como esencia sino algo que está todavía por encima de aquella en cuanto dignidad y poder. El momento ascendente de la dialéctica va de lo múltiple hacia lo uno para descubrir el principio de cada cosa y, finalmente, el principio de los principios o el principio originario.

Se puede interpretar el segundo momento de la dialéctica como el descendente es decir, una vez que se sube y se contemplan las ideas es necesario descender para ordenar el mundo sensible desde sus prototipos. Y aunque en un comienzo se parte de supuestos, el principio al que se llega es a un principio no hipotético y en este descenso

²⁷ Platón, op. cit., 534 a

la mente no se ve obligada a recurrir a nada que no sean las ideas tomadas en sí mismas para actuar siempre con miras al verdadero fin que tiene que ver con la idea de Bien.

Es así como se ha culminado el apartado de la presente investigación dedicado a Platón y específicamente a la *República*, con la finalidad de hacer ver la relación que guarda el *noûs* para con la *epistēmē*, que depende por completo de las denominadas ideas, es decir, sino existen éstas, la posibilidad del ser humano para obtener el conocimiento es nula.

CONCLUSIONES

Una vez concluida la exposición de los tres autores, ahora es necesario recordar que el objetivo principal de esta investigación consistió en mostrar en primer lugar la doctrina de Cicerón para de esta manera señalar que al concebir al ser humano como el único ser mortal que se encuentra dotado de razón, determina que es preciso aprender a conducirla por un camino recto, para adquirir una forma adecuada de vivir, así el ser humano comprenderá y será congruente con el orden y con los preceptos marcados por la divinidad en el universo. De esta manera Cicerón indica que forzosamente la razón tiene que refrenar los impulsos y las apetencias aspirando a que el ser humano mande sobre sí mismo. Siendo precisamente aquí en donde el latino encuentra el supremo bien, es decir, el bien moral, que al percibir tal resplandor, no hay nada que no se esté dispuesto a soportar y sufrir con tal de poderlo conseguir, afrontando peligros con dignidad, desdeñando y despreciando los dolores. Razón por la cual la perfección o virtud consiste en practicar la prudencia y en seguir de conformidad con sus preceptos. De modo que la virtud es definida por Cicerón como una disposición coherente y armoniosa del alma, de la cual derivan las intenciones, los pensamientos y las acciones moralmente valiosas. En consecuencia, expresa que todo ser humano provisto de moderación y equilibrio tiene su alma tranquila y se halla en paz consigo mismo de manera que ni lo consumen las contrariedades, ni le quebranta el temor, ni arde sediento por el deseo de algo que apetece, ni se derrite exageradamente en un entusiasmo fútil. Este es precisamente el hombre feliz al cual nada de lo que es humano puede parecerle tan insoportable como para deprimir su alma, o tan agradable como para ponerlo fuera de sí, de manera que sea cual sea el revés que la fortuna pudiera inflingirle, él puede soportarlo de una forma adecuada y serena. Asentadas dichas argumentaciones no queda más que decir que para Cicerón el sabio es en pocas palabras el prudente, y la filosofía para él es el estudio que tiene que ver sobre el aspecto moral, es decir, únicamente sobre lo humano, en donde la felicidad se obtiene mediante la supresión de toda apetencia y el aniquilamiento de cualquier temor.

De tal manera que una vez ubicada la noción que Cicerón tiene sobre la filosofía y sobre el denominado como sabio, siempre mediado por el poder que el latino le adjudica a la razón, se le confrontó tanto con Aristóteles como con Platón para hacer ver que el cuerpo doctrinal de Cicerón se reduce al ámbito de lo humano en oposición a los griegos que es mucho más extenso y próspero debido a que ellos no sólo atienden a lo humano sino a todo aquello que no es de tal índole llegando incluso a lo divino.

De tal suerte, se vio en segundo lugar que aunque para Aristóteles el fin último al que aspira el ser humano es la felicidad, ella es definida como la actividad conforme a la más perfecta de las virtudes, es decir, la sabiduría, entendiendo por ello la contemplación de las cosas más altas, y que es accesible únicamente por la mejor parte del ser humano que es el entendimiento o la inteligencia (*noûs*), debido a que dicha parte parece estar hecha para mandar, dirigir y tener conocimiento de las cosas verdaderamente bellas y divinas. Y esto es debido a la especificación que realiza de las dos partes racionales del alma la calculadora (*logistikón*) y la científica (*epistemonikón*), en donde la primera consiste en tratar aquellas cosas cuya existencia es contingente y variable, razón por la cual la prudencia es sin lugar a dudas la excelencia, perfección o virtud de esta parte, siendo necesariamente un hábito práctico verdadero acompañado de razón con relación a los bienes humanos. Y en lo que respecta a la segunda, ella permite conocer aquellas cosas cuyos principios no admiten ser distintos de lo que son por ello la sabiduría es la virtud o excelencia de ésta, pues ella es a la par inteligencia (*noûs*) y ciencia (*epistomón*), en donde es preciso que el sabio conozca no sólo las conclusiones de los principios, sino también que alcance la verdad acerca de estos, de manera que la sabiduría será a como si fuese el saber de las cosas más altas y cabeza de todo saber.

De este modo Aristóteles señala que sería absurdo pensar que la prudencia sea el conocimiento más valioso, dado a que el ser humano no es lo más excelente de cuanto hay en el cosmos, y así como lo bueno y lo sano son diferentes para los seres humanos y para los peces, en cambio lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, por esto es manifiesto que no son lo mismo la sabiduría y la prudencia porque si se entiende por sabiduría el discernimiento de la propia conveniencia, del propio interés, será preciso reconocer entonces muchas especies diferentes de sabiduría dependiendo de cada ser humano. En consecuencia la prudencia no es suficiente para alcanzar la plena felicidad, y esto es porque dado a que el entendimiento puede encaminarse a los términos superiores y primeros, y descender a los últimos, esto de ninguna manera lo puede hacer la razón, De esta manera la felicidad perfecta es la que se obtiene mediante la vida contemplativa, en donde dicha actividad es lo más deleitoso dada su pureza y su firmeza, por lo cual el filósofo aún a solas es capaz de contemplar, en oposición al hombre justo o templado que necesita de los demás hombres para ejercitar su virtud, por ello la vida del político o prudente para nada es tranquila debiendo procurar además de su felicidad la de sus conciudadanos. Por lo tanto Aristóteles concluye diciendo que la vida contemplativa supone una aplicación mucho más seria no teniendo otro fin que él

mismo, sólo esta vida es la que ciertamente constituye la felicidad perfecta del hombre. Por tal motivo señala que quizá por eso esta vida tan digna sea superior a las fuerzas del hombre, dicho de otra manera, si la inteligencia es algo divino con relación al ser humano, la vida según la inteligencia será también una vida divina con relación a la vida humana.

Por último, en lo referente a Platón, se reparó en señalar que él al establecer que filósofo es aquel que ha divisado esos objetos denominados como ideas, y en especial la más alta de todas que es la de Bien, que comunica tanto la verdad a dichas ideas así como la que confiere a la inteligencia (*noûs*) la capacidad para aprehenderlas. De modo que la idea de Bien es la causa del saber y la verdad tal como puede ser conocida siendo lo que el alma persigue y por lo cual hace todo lo que hace, ya que a partir de ella las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas. En resumidas cuentas el ser humano se hace templado, valeroso y prudente gracias a que ante todo es filósofo. No obstante para poder captar la idea de Bien, y en general todas las ideas, propone la llamada *segunda educación* o *educación superior*, consistiendo primordialmente en toda una preparación. Sin embargo, antes de ello, para poder hacer más comprensible el tema de la idea de Bien, Platón ofrece la analogía entre el sol y la idea de Bien, señalando inicialmente en voz de Sócrates, que la ayuda que ofrece el sol para hacer más visibles a los objetos sensibles es similar a la que ofrece la idea de Bien con respecto a los inteligibles. Y a efecto de esclarecer aún más la diferenciación entre los objetos sensibles e inteligibles, hace mención de la *Línea dividida*, con todos y cada uno de sus estadios *noûsis*, *diánoia*, *pístis* y *eikasía*. En donde la *diánoia* se entiende como el modo de pensar, o pensamiento, por medio de la cual se distingue, se compara y se argumenta en lo referente a los objetos sensibles. Y puesto que esta sección se dedica a reflexionar sobre los objetos sensibles, estos son definidos como imágenes de las ideas. Empero, de entre todas las secciones de la *Línea* se encuentra la *noûsis* siendo que a través de esta facultad del alma es como se llega a comprender el verdadero conocimiento, así como ciertos principios indemostrables de los cuales no se puede dar razón alguna tal como es la idea de Bien. También se reparó en señalar que el camino de formación que Platón ofrece es ascendente, de aquí viene la importancia de la dialéctica, pues el denominado dialéctico pasa de los objetos sensibles a las ideas y viceversa para tener una concepción tanto de los principios como de las conclusiones de todas las cosas que se pueden captar como seres humanos y poder tener acceso al real y verdadero conocimiento, es decir, una vez captada la idea de Bien, el filósofo posee la meta y la

finalidad de todas las cosas, por ende se puede interpretar dos momentos en la dialéctica platónica; el primero es el momento ascendente y que se encuentra expresado a través de la *Línea dividida*, llevándose a cabo por medio de la conversión del alma y de la *paideia*, pues se sabe que ella se eleva de idea en idea hasta abandonar toda *hypóthesis* y culminar en la idea de todas las ideas, es decir, el Bien. De manera que el momento ascendente de la dialéctica va de lo múltiple hacia lo uno para descubrir el principio de cada cosa y, finalmente, el principio de los principios o el principio originario.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Ed., UNAM, México, 1983.
- _____, _____, Ed., Gredos, Madrid, 2003.
- Cicerón M.T., *Disputas Túsculan*. Tomo I y II Ed., UNAM, México, 1987
- _____, *Disputaciones Túsculan*. Ed., Gredos. Madrid, 2005
- Cornford F. *La teoría platónica del conocimiento*. Ed., Paidos, Barcelona, 1991.
- Elorduy E., *Los estoicos*, Ed., Gredos, Madrid, 1974
- Gadamer H. G., *Los caminos de Heidegger: Platón*, Ed., Herder, Barcelona, 2003.
- Gadamer H. G., *The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*, Yale University press, 1986.
- Gadamer H. G., *El inicio de la filosofía occidental*, Ed., Paidos, Barcelona, 1999.
- Gaos Schmidt A. *Cicerón y la elocuencia*, Ed., UNAM, México, 1993
- Heidegger M., *Hitos: La doctrina platónica de la verdad*, Ed., Alianza, Madrid, 2000.
- Jaeger W. *Paidea los ideales de la cultura griega: la Republica II*, F.C.E. México, 1957.
- Laercio D. *Los filósofos estoicos*, Ed., PPU, Barcelona, 1990
- Platón, *La República*, Ed., UNAM, México, 2000.
- _____, _____, Ed., Gredos, Madrid, 2003.
- Reale G., *Introducción a Aristóteles*, Ed., Herder, Barcelona, 1985.
- _____, *Platón: En búsqueda de la sabiduría secreta*, Ed., Herder, Barcelona, 2002.
- _____, *Por una nueva interpretación de Platón*, Ed., Herder, Barcelona, 2003
- Rist J. M. *La filosofía estoica*, Ed., Grijalbo, Barcelona, 1995.
- Ross W. D., *Aristóteles*, Ed., Sudamericana, Buenos Aires, 1957

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Brentano, F., *Aristóteles*, Ed., Labor, Barcelona, 1983
- Brun J., *El estoicismo*, Ed., UAEM, Toluca, 1997
- Cornford, F., *Antes y después de Sócrates*, Ed., Ariel, Barcelona, 1981

- Düring I. *Aristóteles, exposición e interpretación de su pensamiento*, Ed., UNAM, México, 1990
- Eggers Lan C. *El sol, la Línea y la Caverna*, Ed., Colihue S.P.L. Buenos Aires, 2000
- Lear J. *Aristóteles, el deseo de comprender*, Ed., Alianza, Madrid, 1994
- Ross W.D., *Teoría de las ideas de Platón*, Ed., Cátedra, Madrid, 1993
- Taylor A. E., *Aristotle*, Dover Publications IN, NY
- _____ *The mind of Plato*, Ann Arbor, Paperbacks, The University of Michigan press 1960
- _____, *El platonismo y su influencia*, Ed., Nova, Buenos Aires, 1946
- _____, *El pensamiento de Sócrates*, F. C. E., México, 1961