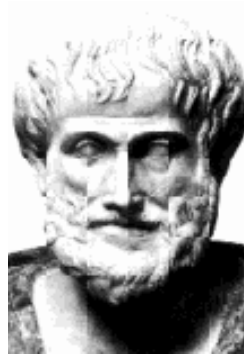


Aristóteles (- 384 a - 322)



Biografía de Aristóteles

Aristóteles nació en Estagira el año 384-3 a. C., según nos dice Diógenes Laercio era hijo de Efestiada y Nicómaco, que ejercía la medicina en la corte del rey Amintas II de Macedonia, lo que se ha asociado con el posterior interés naturalista de Aristóteles. Diógenes Laercio nos describe a Aristóteles como "el discípulo más legítimo de Platón, y de voz balbuciente, que tenía las piernas delgadas y los ojos pequeños, que usaba vestidos preciosos y anillos, y que se cortaba la barba y el pelo". (Vidas de filósofos ilustres, libro V, 1).

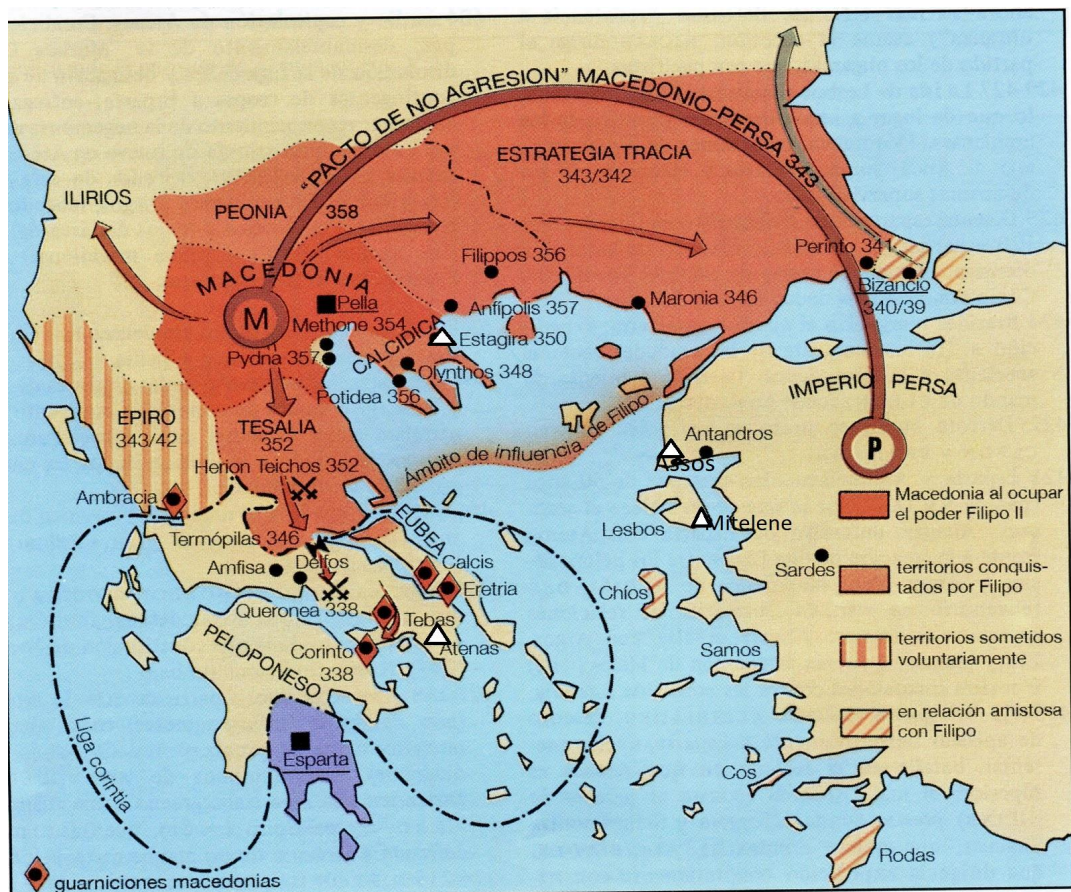


Poco sabemos de la educación recibida por Aristóteles en su juventud, aunque debió ser la propia de los jóvenes griegos de su época. A los diecisiete años, el 368 a. C., se trasladó a Atenas donde se incorporó a la Academia de Platón en la que permaneció durante veinte años. A pesar de algunas anécdotas que se hacen eco de un supuesto enfrentamiento entre Platón y Aristóteles, antes de la muerte de aquél, es poco probable que tal enfrentamiento haya podido producirse, dado que todas las referencias que tenemos de Aristóteles hacia Platón hacen gala de un gran respeto y admiración hacia el maestro, pese a las discrepancias teóricas que luego

llevaron a su separación doctrinal. El hecho de que la crítica contemporánea haya puesto de manifiesto el carácter histórico, evolutivo, de la obra aristotélica hace aún más insostenible dicha hipótesis. Sabemos que Aristóteles atravesó por una fase profundamente platónica antes de desarrollar sus propias concepciones filosóficas, asumiendo como propia, por ejemplo, la teoría de las Ideas de Platón, antes de haber procedido a su crítica, como claramente se pone de manifiesto en el diálogo aristotélico "Eudemo", una de sus obras de juventud.

A la muerte de Platón, en el 348, Espeusipo, sobrino de Platón, se hizo cargo de la dirección de la Academia, bien por designación directa de éste o bien por decisión de sus condiscípulos, imprimiendo una orientación de carácter más especulativo y místico-religioso a las actividades de la Academia, lo que no fue del agrado de Aristóteles quien la abandonó, (ya fuera por esta razón, ya por sentirse frustrado al no haber sido designado él mismo como director, como sostienen otros).

Aristóteles tras el abandono de la Academia



Aristóteles se dirigió entonces, en compañía de Jenócrates, a Assos, donde reinaba el tirano Hermias, (con quien, al parecer, entabló profunda amistad), fundando allí una sección de la Academia que él mismo dirigió durante tres años. Fue allí probablemente donde comenzó a desarrollar sus propias opiniones contrarias a la teoría de las Ideas. De esta época es, en efecto, su obra "Sobre la filosofía", en la que aparecen los primeros elementos críticos de la teoría de las Ideas. También allí contrajo matrimonio con Pythia, hija adoptiva o sobrina de Hermias, con la que llevó una vida feliz hasta la muerte de ésta. (Desconocemos cuándo tuvo

lugar este acontecimiento, pero sabemos que Aristóteles tras la muerte de Pythia vivió con Herpilis, con la que tuvo un hijo llamado Nicómaco.)

Tres años después, en el -345/4, se trasladó a Mitilene, en la isla de Lesbos, entrando allí probablemente en relación con Teofrasto, que sería posteriormente el más destacado discípulo y continuador de la obra de Aristóteles. Allí continuó con su actividad filosófica hasta que en el año -343/2 fue llamado por Filipo de Macedonia para hacerse cargo de la educación de su hijo Alejandro, el futuro Alejandro Magno, que tenía entonces trece años. Probablemente dicho encargo se debiera más a la amistad y parentesco con Hermias, aliado de Filipo, y asesinado hacía poco mediante una trampa tendida por los persas, que al pasado de su familia en la corte de Macedonia. Allí permaneció siete u ocho años, hasta el 336-5, cuando Alejandro subió al trono, regresando entonces Aristóteles a Atenas.

Regreso a Atenas y creación del Liceo

Una vez en Atenas, en el **-335**, fundó su propia escuela, el Liceo, una comunidad filosófica al estilo de la platónica, llamada así por estar situada dentro de un recinto dedicado a Apolo Likeios.



Además del propio edificio contaba con un jardín y un paseo (perípatos) del que los aristotélicos recibirán el nombre de peripatéticos, ya sea porque Aristóteles impartiera sus enseñanzas paseando, como recoge Diógenes Laercio ("... tomó en el Liceo un sitio para pasear, y paseando allí hasta la hora de ungirse los atletas, filosofaba con sus discípulos, y de este paseo fue llamado peripatético"), o porque, simplemente, se

impartieran dichas enseñanzas en el paseo. (Excavaciones realizadas a mediados de los 90 en Atenas, cerca de la Plaza Sintagma, dejaron al descubierto los cimientos de varios edificios, como se puede observar en la imagen, que los arqueólogos consideran pueden ser los restos del Liceo de Aristóteles). Según la tradición el orden de las actividades en el Liceo estaba fuertemente establecido, dedicándose las mañanas a las cuestiones más difíciles de carácter filosófico, reservadas para los discípulos, y las tardes a las lecciones de retórica y de dialéctica, entre las que se podía encontrar un público más amplio.

A lo largo de este período Alejandro Magno realiza sus campañas militares que tienen como una de sus consecuencias la unificación de la Hélade, con la consiguiente pérdida de autonomía política de las ciudades estado, entre las que se contaba Atenas. El hecho de que Aristóteles hubiera sido su preceptor, así como su amistad y parentesco con Hermias, le irá convirtiendo en un personaje no grato para muchos atenienses. A la muerte de Alejandro, en el año 323, sintiéndose amenazado por los crecientes sentimientos antimacedónicos, Aristóteles abandonó Atenas y se retiró a Calcis, ("para que los atenienses no vuelvan a pecar contra la filosofía", dicen que dijo, en clara referencia a la condena de Sócrates), a una propiedad de su difunta madre, en la isla de Eubea, de donde era originaria. Allí murió Aristóteles, el 322 a. C., de una enfermedad del estómago.

Obras filosóficas de Aristóteles

A diferencia de lo que ocurría con Platón, de quien conservamos prácticamente todos sus diálogos, es decir, las obras llamadas exotéricas por estar dedicadas al gran público, y no las lecciones internas de la Academia, de Aristóteles nos han llegado las obras escritas para uso interno del Liceo. Conservamos, en efecto, muchas de sus obras **esotéricas**, es decir, lo que probablemente fueron las notas y apuntes de las lecciones impartidas en el Liceo, destinadas a un círculo reducido de alumnos, habiéndose perdido la práctica totalidad de las obras destinadas al gran público, (o de las que sólo conservamos algunos fragmentos), escritas, al igual que las de Platón, en forma de diálogo.

Por lo general se tiende a contraponer a Platón y Aristóteles en cuanto al estilo utilizado en sus obras: más fluido y literario en Platón, más tosco y abstruso en Aristóteles. Hemos de tener en cuenta, sin embargo, que las obras que conservamos de Aristóteles, al ser resúmenes de las lecciones impartidas en el Liceo, no pueden presentar las características de una obra cuidada y dirigida al gran público; pero sí encontramos esa fluidez en sus diálogos, obras de juventud realizadas a la sombra de su maestro Platón y que no están exentas de ciertas gracias literarias. La contraposición de estilos procede, pues, de la comparación de obras destinadas a públicos diferentes y elaboradas con criterios pedagógicos o literarios, también diferentes.

Además de esta distinción entre obras esotéricas y exotéricas, se suele clasificar la obra de Aristóteles en función de los períodos en los que fue elaborada, siguiendo, por lo tanto, un orden cronológico. Dichas obras eran conocidas por los miembros del Liceo, pero no fueron dadas a conocer al público hasta el siglo I antes de Cristo por Andrónico de Rodas, estableciendo una clasificación que se mantuvo posteriormente durante siglos. Los estudios realizados por los especialistas (W. Jaeger o P. Aubenque, entre otros) a lo largo de los siglos XIX y XX han permitido esclarecer la evolución sufrida por el pensamiento aristotélico, así como la correcta datación de algunos libros que fueron agrupados por Andrónico de Rodas en la misma obra y que pertenecen a períodos distintos. De acuerdo, pues, con esta datación cronológica, podemos clasificar las principales obras de Aristóteles como sigue.

Clasificación cronológica de las obras de Aristóteles

1) Primer período

(-368 a -348): la época de la permanencia en la Academia. Se caracteriza por la aceptación de la filosofía platónica y pertenecen a él:

- "Eudemo" o "Sobre el alma" (un diálogo en el que se mantiene la teoría de las Ideas y la inmortalidad del alma)
- "Protréptico" (carta en la que también se mantiene la teoría de las Ideas)

2) Segundo período

(-348 a -335): desde el abandono de la Academia hasta su retorno a Atenas. En este periodo Aristóteles comienza a apartarse de la de las tesis predominantemente platónicas y comienza a elaborar su propio pensamiento, aun considerándose todavía un "académico", al menos en su primera fase.

- "Sobre la filosofía" (crítica la teoría de las Ideas, al menos en su interpretación matemática que las identifica con los números)
- "Ética a Eudemo" (se atribuye a sus años en Assos, ateniéndose aún a la concepción platónica de la virtud)

- "Del cielo" (Cosmología)
- "De la generación y la corrupción"
- Se atribuyen también a esta época algunos de los libros de la "Metafísica" (W. Jaeger) y de la "Política"

3) Tercer período

(-335 a -322): desde su retorno a Atenas, coincidiendo con su actividad en el Liceo. A este período pertenecen la mayor parte de las obras conservadas, destacando claramente la orientación empirista y científica de su pensamiento en contraposición a la filosofía de Platón. A pesar de la unidad con la que se nos han presentado por los recopiladores posteriores, las obras de Aristóteles de este período, tal como las conocemos, son el resultado de las lecciones impartidas en el Liceo, y fueron publicadas aisladamente como tales; sólo posteriormente se las fue agrupando en tales obras, en un trabajo de composición quizá iniciado ya por Aristóteles pero continuado, con seguridad, por sus discípulos en el Liceo. Podemos clasificarlas en cinco grupos, ateniéndonos a las más significativas:

A) Lógica

- "Categorías" (Sobre los géneros supremos del ser y del decir)
- "Sobre la interpretación" (Sobre el enunciado y la proposición)
- "Primeros analíticos" (Los silogismos)
- "Analíticos posteriores" o "segundos" (La demostración científica)
- "Tópicos" (Los recursos silogísticos para solventar cualquier dificultad)

B) Metafísica

- Los libros "Metafísicos" . Componen el tratado del ser en cuanto ser, es decir, la ontología aristotélica. Se puede acceder a la Metafísica de Aristóteles, en traducción del gijonés Patricio de Azcárate (1800-1886) en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

C) Obras científicas

- "Física" (Tratado sobre la naturaleza. Análisis del cambio)
- "Meteorológicos"
- "Historias de los animales" (Zoología: un conjunto de estudios a los que dedicó la mayor parte de su actividad y que para algunos es su obra maestra)
- "Del movimiento de los animales"
- "De la generación de los animales"
- "Sobre el alma" (La psicología)
- "Parva naturalia" (conjunto de pequeños tratados sobre la percepción, la memoria, el sueño...)

D) Ética y política

- "Gran moral"
- "Ética a Nicómaco" . Obra que contiene la doctrina ética de Aristóteles.
- "Política". Exposición del pensamiento aristotélico sobre la organización social y política.
- "Constituciones" . Análisis de numerosas constituciones de las polis de su época.

E) Estética

- "Retórica" (El arte de convencer)
- "Poética" (Sobre la creación artística, obra perdida en su mayor parte)

La filosofía de Aristóteles

1. La metafísica aristotélica

- 1.1. [La crítica de la Teoría de las Ideas](#)
- 1.2. [La teoría de las cuatro causas](#)
- 1.3. [La teoría de la sustancia](#)
- 1.4. [Ser en acto y ser en potencia](#)

2. La teoría del conocimiento

3. La lógica de Aristóteles

- 3.1. [Lógica de Aristóteles: los conceptos](#)
- 3.2. [Lógica de Aristóteles: los juicios](#)
- 3.3. [Lógica de Aristóteles: los razonamientos](#)

4. Filosofía de la Naturaleza: cosmología y física

- 4.1. [La cosmología aristotélica](#)
- 4.2. [La física y la explicación del cambio](#)
- 4.3. [Tipos y causas del cambio](#)

5. Antropología y psicología

6. Ética

- 6.1. [La Ética a Nicómaco](#)
- 6.2. [Virtudes éticas y virtudes dianoéticas](#)

7. La política

1. La metafísica aristotélica: la crítica de la Teoría de las Ideas

La metafísica aristotélica

"Todos los hombres tienen por naturaleza el deseo de saber". Con estas palabras se inicia el libro primero de la Metafísica de Aristóteles. Ese deseo de saber culmina en la adquisición de la sabiduría que consiste, para Aristóteles, en el conocimiento de las causas y los principios del ser. Y ese conocimiento es el objeto de la metafísica, de la ciencia de las primeras causas y principios del ser, el conocimiento del ser "en cuanto ser", el conocimiento de la causa última de la naturaleza y de la realidad.

1.1. La crítica de la Teoría de las Ideas

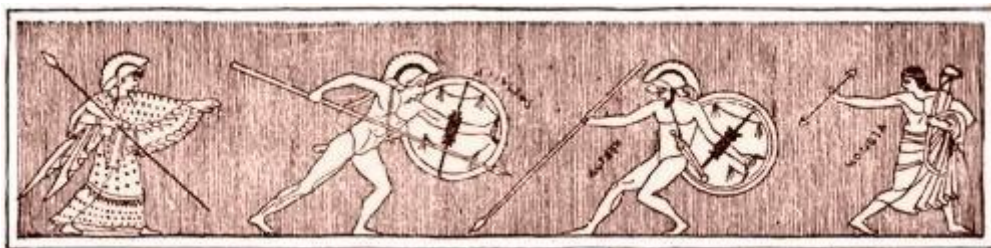
La metafísica aristotélica se elabora en buena medida como reacción a la teoría de las Ideas de Platón. No parece que Aristóteles haya manifestado ninguna oposición crítica

a la teoría de las Ideas durante su permanencia en la Academia. Todo indica, por el contrario, que las primeras críticas a la teoría de las Ideas se elaboran luego de su abandono de la Academia, cuando Aristóteles comienza a perfilar su propia filosofía. Hay que recordar, sin embargo, que ya Platón había criticado la teoría de las Ideas en el Parménides, y que probablemente la teoría de las Ideas había sido objeto de numerosas controversias en la Academia. No tiene sentido, pues, buscar en la crítica aristotélica a la teoría de las Ideas ningún tipo de razón personal que pudiera haber enfrentado a Aristóteles con Platón, sino, como el mismo Aristóteles nos dice en la "Metafísica", la simple búsqueda de la verdad.

Aristóteles estará de acuerdo con Platón en que hay un elemento común entre todos los objetos de la misma clase, el universal, la Idea, que es la causa de que apliquemos la misma denominación a todos los objetos del mismo género; admitirá, por lo tanto, que ese universal es real, pero no que tenga existencia independiente de las cosas, es decir, que sea subsistente. La teoría de las Ideas, por lo demás, al dotar de realidad subsistente al universal, a la Idea, duplica sin motivo el mundo de las cosas visibles, estableciendo un mundo paralelo que necesitaría a su vez de explicación.

Tampoco es capaz de explicar el movimiento de las cosas, que era uno de los motivos de su formulación; (recordemos que, al igual que los pluralistas intentaban con su propuesta explicar la permanencia y el cambio, la teoría de las Ideas se propone con la misma finalidad); ahora bien, esta teoría no ofrece ningún elemento para explicar el movimiento, el cambio, ya que siendo las Ideas inmóviles e inmutables, si las cosas son una imitación de las ideas habrían de ser también inmóviles e inmutables; pero si cambian ¿de dónde procede ese cambio?. ("Metafísica", libro 1,7) .

Aristóteles considera que la teoría de las Ideas es imposible, ya que establece una separación entre el mundo visible y el mundo inteligible, es decir, entre la sustancia y aquello por lo que una sustancia es, su forma o esencia. Las Ideas, en efecto, representan la esencia de las cosas, es decir, aquello por lo que las cosas son lo que son. ¿Cómo es posible que aquello por lo que algo es lo que es no resida en el objeto, sino fuera de él? ¿Cómo es posible que aquello que hace que el hombre sea hombre, su esencia, la Idea de hombre, no resida en el hombre, sino que exista independientemente de él? Las formulaciones de Platón para tratar de explicar la relación entre las Ideas y las cosas, las teorías de la participación y la imitación, por lo demás, lejos de explicar dicha relación no son más que metáforas.



Ya el mismo Platón había criticado dichas teorías en el Parménides; Aristóteles insistirá en sus carencias con el argumento del "tercer hombre": si el hombre es el resultado de la imitación de la Idea de hombre, y tal Idea es entendida como una entidad de carácter individual, ¿A qué otra realidad imita la Idea de hombre? Debe existir un tercer modelo de hombre para explicar la similitud entre el hombre concreto y

la Idea de hombre, del mismo modo que se postula la Idea de hombre para explicar la similitud entre los hombres concretos. De ese modo encadenaríamos hasta el infinito la exigencia de un modelo del modelo, lo que nos llevaría al absurdo. Por otra parte, las cosas no pueden provenir de las Ideas; sin embargo, es esa una afirmación crucial de la teoría de las Ideas, al concebir que las Ideas son causa de las cosas; no obstante, es el mismo Platón en el Timeo quien explica que las ideas son sólo el modelo en el que se inspira el Demiurgo para modelar las cosas, es decir, las causas ejemplares de las cosas, pero no sus causas eficientes. ("Metafísica", libro 1,7).

En esta crítica aristotélica a la teoría de las Ideas se vislumbran ya los fundamentos de su propia metafísica: ante la imposibilidad de que las Ideas expliquen coherentemente la causa de lo real propondrá la teoría de las cuatro causas del ser; y ante la irrealidad de las Ideas, propondrá su teoría de la sustancia. La inconsistencia de la explicación platónica del cambio, por lo demás, le llevará a proponer la distinción entre ser en acto y ser en potencia.

1.2 La metafísica aristotélica: la teoría de las cuatro causas

La teoría de las cuatro causas

En el libro I de la Metafísica, luego de haber identificado el verdadero saber con el conocimiento de las causas del ser, Aristóteles nos presenta las cuatro causas de las que ya nos había hablado en la Física:

"Evidentemente es preciso adquirir la ciencia de las causas primeras, puesto que decimos que se sabe, cuando creemos que se conoce la causa primera. Se distinguen cuatro causas. La primera es la esencia, la forma propia de cada cosa, porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es; y la razón de ser primera es, por tanto, una causa y un principio. La segunda es la materia, el sujeto; la tercera el principio del movimiento; la cuarta, que corresponde a la precedente, es la causa final de las otras, el bien, porque el bien es el fin de toda producción." ("Metafísica", libro 1, 3).

Hay, pues, cuatro causas del ser: la causa formal, la causa material, la causa eficiente y la causa final. A continuación; Aristóteles pasa revista a las teorías de los filósofos que le precedieron para ver si alguno de ellos ha tratado de alguna otra causa que las enumeradas por él. Los primeros filósofos, los milesios, se ocuparon fundamentalmente de la causa material, al buscar el arjé o primer principio material del que procede toda la realidad; ese mismo principio o causas fue afirmado también por los filósofos posteriores, como Heráclito o Empédocles, ya sea postulando uno o varios elementos como la materia originaria. Posteriormente otros filósofos, Empédocles y Anaxágoras, buscaron también otro tipo de causa para explicar el devenir de la realidad, la causa eficiente, que identificaron con el Amor y el Odio el primero, y con el Nous o inteligencia el segundo.

Posteriormente la filosofía de Platón trataría de la causa formal, representada por las Ideas, aunque, al dotarlas de una existencia subsistente, las separara de las cosas de las que son forma o esencia. Respecto a la causa final ningún filósofo la trató explícitamente, según la opinión de Aristóteles, por lo que se presenta a sí mismo como innovador al respecto. Por lo demás, ningún filósofo anterior trató estas causas

de una manera suficientemente clara y productiva, aunque a Aristóteles le basta el que la hubieran tratado para confirmar que son todos los principios que busca y que no hay ninguno más fuera de ellos:

"Resulta evidentemente de lo que precede, que las indagaciones de todos los filósofos recaen sobre los principios que hemos enumerado en la Física, y que no hay otros fuera de éstos. Pero estos principios han sido indicados de una manera oscura, y podemos decir que, en un sentido, se ha hablado de todos ellos antes que nosotros, y en otro, que no se ha hablado de ninguno. Porque la filosofía de los primeros tiempos, joven aún y en su primera arranque, se limita a hacer tanteos sobre todas las cosas." ("Metafísica", libro I, 7)

1.3. La metafísica aristotélica: la teoría de la sustancia

La teoría de la sustancia

La sustancia es en Aristóteles la forma privilegiada de ser. El ser se dice de muchas maneras, pero fundamentalmente como sustancia, es decir, como aquello que no se da en un sujeto sino que es ello mismo sujeto. Las otras formas de ser se dan necesariamente en la sustancia, y Aristóteles las llama accidentes:

"Accidente se dice de lo que se encuentra en un ser y puede afirmarse con verdad, pero que no es, sin embargo, ni necesario ni ordinario"... "El accidente se produce, existe, pero no tiene la causa en sí mismo, y sólo existe en virtud de otra cosa." ("Metafísica", libro V, 30).

Junto con la sustancia, constituyen las categorías del ser: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasión. ["El ser en sí tiene tantas acepciones como categorías hay, porque tantas cuantas se distinguen otras tantas son la significaciones dadas al ser." ("Metafísica", libro V, 7)]. En la medida en que todas las formas de ser accidental remiten a la unidad de la sustancia, la unidad del ser queda garantizada:

"El ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre; mas así como por sano se entiende todo aquello que se refiere a la salud, lo que la conserva, lo que la produce, aquello de que es ella señal y aquello que la recibe; y así como por medicinal puede entenderse todo lo que se relaciona con la medicina, y significar ya aquello que posee el arte de la medicina, o bien lo que es propio de ella, o finalmente lo que es obra suya, como acontece con la mayor parte de las cosas; en igual forma el ser tiene muchas significaciones, pero todas se refieren a un principio único." ("Metafísica", libro IV, 2)

La sustancia es el individuo concreto y particular, lo que ordinariamente llamamos "cosas" u "objetos", es decir, esta mesa, este caballo, Sócrates, lo que es sujeto, aquello en lo que inhiere las otras formas de ser, los accidentes. Frente a la irrealidad

de las Ideas, el verdadero ser, la sustancia, ["Así el objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes; la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser?, viene a reducirse esta: ¿qué es la sustancia?". ("Metafísica", libro VII, 1)], adquiere las características de la experiencia (concreto, particular) aunque, como veremos más adelante, sin perder por ello la referencia a lo universal, a la esencia. En la medida en que definimos un objeto, lo conocemos, por la esencia, ésta puede ser llamada también sustancia, pero sólo un sentido secundario. **La sustancia primera, la sustancia propiamente dicha, el ser, es el individuo; la esencia, aquello por lo que conocemos el ser, es llamada por Aristóteles sustancia segunda.**

"Sustancia se dice de los cuerpos simples, tales como la tierra, el fuego, el agua y todas las cosas análogas; y en general, de los cuerpos, así como de los animales, de los seres divinos que tienen cuerpo y de las partes de estos cuerpos. A todas estas cosas se llama sustancias, porque no son los atributos de un sujeto, sino que son ellas mismas sujetos de otros seres." ("Metafísica", libro V, 8)

La sustancia es para Aristóteles un compuesto de materia (hyle) y forma (morphé). De ahí el término hilemorfismo con el que tradicionalmente se ha designado la teoría de la sustancia aristotélica. En coherencia con la teoría de las cuatro causas del ser no cabría otra interpretación, pudiendo quedar subsumidas las otras dos causas, la eficiente y la final, en la causa formal. Ese compuesto de materia y forma es indisoluble, de modo que no es posible separar realmente una de la otra; sólo en el entendimiento dicha separación es posible, es decir, la materia y la forma sólo pueden ser pensadas como realidades distintas.

En efecto, si nos preguntamos por la materia de la que está hecha la casa, diremos que de ladrillos; pero los ladrillos a su vez, que son la materia de la casa, son una sustancia, es decir, un compuesto de materia y forma; si nos preguntamos por la materia de ladrillo nos encontraremos con otra sustancia, la arcilla o el barro; y si nos preguntamos por la materia de la arcilla nos volveremos a encontrar con otra sustancia, y así indefinidamente. Tan lejos como llevemos la investigación seremos incapaces de dar con la materia prima de la que están hechas las cosas, dado que la materia se presentará siempre indisolublemente unida a una forma; de ahí que Aristóteles nos hable de una materia próxima (escháte hyle) y de una materia remota o materia prima (próte hyle).

La materia próxima es, en realidad, la sustancia de la que están hechas las cosas, como decimos que el bronce es la materia de la estatua; la materia prima es, sin embargo, aquel sustrato último de la realidad, absolutamente incognoscible para nosotros ya que está desprovisto de toda forma y, por lo tanto, de toda cualidad. En este sentido, la concepción aristotélica de la materia recuerda el ápeiron de Anaximandro.

Mientras que la forma representa la esencia del objeto, de la sustancia, lo que en ella hay de universal, la materia representa lo que hay de particular, de distinto en la sustancia. La materia es, pues, principio de individuación: lo que distingue una sustancia de otra es la materia de la que está hecha (lo que diferencia esta mesa de aquella es la materia de la que está hecha cada una de ellas, no la forma, que es idéntica en ambas).

La forma, por el contrario, representa no solamente la esencia de cada ser, sino también su naturaleza; dado que la materia es incognoscible, conoceremos las sustancias por su forma, es decir, por lo que hay en ellas de universal y no de particular. En la medida en que la forma representa también la naturaleza, y siendo la naturaleza principio y causa del movimiento, Aristóteles introducirá en la sustancia la realidad misma del cambio y, con ello, la posibilidad de explicarlo.

1.4. La metafísica aristotélica: Ser en acto y ser en potencia

Ser en acto y ser en potencia

Para poder explicar el cambio Aristóteles necesitará recurrir no sólo a la teoría de la sustancia, que le permite distinguir la forma de la materia, sino además a otra estructura metafísica, la que permite distinguir dos nuevas formas de ser: el ser en acto y el ser en potencia. A su estudio dedicará el libro IX de la "Metafísica", (del que podéis consultar los primeros 6 capítulos en la sección "textos").

"El ser no sólo se toma en el sentido de sustancia, de cualidad, de cantidad, sino que hay también el ser en potencia y el ser en acto, el ser relativamente a la acción".("Metafísica, libro IX, 1)

Por ser en acto se refiere Aristóteles a la sustancia tal como en un momento determinado se nos presenta y la conocemos; por ser en potencia entiende el conjunto de capacidades o posibilidades de la sustancia para llegar a ser algo distinto de lo que actualmente es. Un niño tiene la capacidad de ser hombre: es, por lo tanto, un niño en acto, pero un hombre en potencia. Es decir, no es un hombre, pero puede llegar a serlo.

De alguna manera, por lo tanto, la potencia representa una cierta forma de no-ser: no se trata de un no-ser absoluto, sino relativo, pero que es tan real como cualquier otra consideración que podamos hacer de la sustancia. Cada sustancia encierra, por lo tanto, un conjunto de capacidades o potencialidades, una cierta forma de no-ser relativo, que le es tan propia como su composición hilemórfica. Junto al ser en acto hemos de admitir, pues, el reconocimiento del ser en potencia. Por supuesto que las potencias de una sustancia vienen determinadas por la naturaleza de cada sustancia: una semilla podrá convertirse en planta y, por lo tanto, es potencialmente una planta; pero no podrá convertirse en caballo.

Que la potencia representa una cierta forma de no-ser relativo se comprende mejor con la noción de privación, a la que recurre Aristóteles para aclarar el significado de potencia. Que una sustancia tenga una determinada capacidad, o potencialidad, significa simplemente que actualmente está privada de esa forma de ser, es decir, que la privación se da en un sujeto, y no de un modo absoluto. Veremos con más detalle, en la Física, al analizar la explicación aristotélica del cambio, el modo en que una cosa viene al ser a partir de su privación.

2. Teoría del conocimiento

La Teoría del conocimiento aristotélica

Al igual que ocurría con Platón tampoco en Aristóteles encontramos una teoría del conocimiento elaborada, aunque sí numerosos pasajes en varias de sus obras (Metafísica, Ética a Nicómaco, Tópicos, por ejemplo) que se refieren explícitamente al conocimiento analizándolo bajo distintos aspectos. El estudio de la demostración, el análisis de las características de la ciencia y sus divisiones, la determinación de las virtudes dianoéticas, etc., son algunas de las ocasiones en las que Aristóteles nos habla de una manera más específica del conocimiento y de sus características. De todo ello podemos deducir algunas de las características básicas del conocimiento tal como parece haberlo concebido Aristóteles.

Aristóteles distingue varios niveles o grados de conocimiento. **El conocimiento sensible** deriva directamente de la sensación y es un tipo de conocimiento inmediato y fugaz, desapareciendo con la sensación que lo ha generado. El conocimiento sensible es propio de los animales inferiores. En los animales superiores, sin embargo, al mezclarse con la memoria sensitiva y con la imaginación puede dar lugar a un tipo de conocimiento más persistente. Ese proceso tiene lugar en el hombre, generando la **experiencia** como resultado de la actividad de la memoria, una forma de conocimiento que, sin que le permita a los hombres conocer el porqué y la causa de los objetos conocidos, les permite, sin embargo, saber que existen, es decir, la experiencia consiste en el conocimiento de las cosas particulares:

"... ninguna de las acciones sensibles constituye a nuestros ojos el verdadero saber, bien que sean el fundamento del conocimiento de las cosas particulares; pero no nos dicen el porqué de nada; por ejemplo, nos hacen ver que el fuego es caliente, pero sólo que es caliente." ("Metafísica", libro 1,1).

El nivel más elevado de conocimiento vendría representado por la actividad del entendimiento, que nos permitiría conocer el porqué y la causa de los objetos; este saber ha de surgir necesariamente de la experiencia, pero en la medida en que es capaz de explicar la causa de lo que existe se constituye en el **verdadero conocimiento**:

""Por consiguiente, como acabamos de decir, el hombre de experiencia parece ser más sabio que el que sólo tiene conocimientos sensibles, cualesquiera que ellos sean: el hombre de arte lo es más que el hombre de experiencia; el operario es sobrepujado por el director del trabajo, y la especulación es superior a la práctica."("Metafísica", libro 1,1)

El conocimiento sensible es, pues, el punto de partida de todo conocimiento, que culmina en el saber. Y **Aristóteles distingue en la Metafísica tres tipos de saber**: el saber productivo, el saber práctico y el saber contemplativo o teórico. En la Ética a Nicómaco volverá presentarnos esta división del saber, en relación con el análisis de las virtudes dianoéticas, las virtudes propias del pensamiento discursivo (diánoia). **El saber productivo** (episteme poietiké) que es el que tiene por objeto la producción o fabricación, el saber técnico. **El saber práctico** (episteme praktiké) remite a la capacidad de ordenar racionalmente la conducta, tanto pública como privada. **El saber**

contemplativo (episteme theoretiké) no responde a ningún tipo de interés, ni productivo ni práctico, y representa la forma de conocimiento más elevado, que conduce a la sabiduría.



El punto de partida del conocimiento lo constituyen, pues, la sensación y la experiencia, que nos pone en contacto con la realidad de las sustancias concretas. Pero **el verdadero conocimiento es obra del entendimiento y consiste en el conocimiento de las sustancias por sus causas y principios, entre las que se encuentra la causa formal, la esencia.** Al igual que para Platón, para Aristóteles conocer, propiamente hablando, supone estar en condiciones de dar cuenta de la esencia del objeto conocido. De ahí que el conocimiento lo sea propiamente de lo universal, de la forma (o de la Idea). Pero para Aristóteles la forma se encuentra en la sustancia, no es una entidad subsistente, por lo que es absolutamente necesario, para poder captar la forma, haber captado previamente, a través de la sensibilidad, la sustancia.

El entendimiento no puede entrar en contacto directamente con la forma; cuando el hombre nace no dispone de ningún contenido mental, por lo que entendimiento no tiene nada hacia lo que dirigirse: es a través de la experiencia como se va nutriendo el entendimiento de sus objetos de conocimiento, a través de un proceso en el que intervienen la sensibilidad, la memoria y la imaginación. Mediante la acción de los sentidos, en efecto, captamos la realidad de una sustancia, de la que, mediante la imaginación, elaboramos una imagen sensible, es decir, una imagen que contiene los elementos materiales y sensibles de la sustancia, pero también los formales. Es sobre esta imagen sobre la que actúa el entendimiento, separando en ella lo que hay de material de lo formal. Aristóteles distingue dos tipos de entendimiento, el agente y el paciente; el entendimiento recibe, entra en contacto con, la imagen sensible; el entendimiento agente realiza propiamente la separación de la forma y la materia, quedándose con el elemento formal que expresa a través de un concepto en el que se manifiestan, por lo tanto, las características esenciales del objeto.

Las diferencias son, pues, considerables con Platón, tanto respecto al valor atribuido al conocimiento sensible, como respecto a la actividad misma del entendimiento que ha de ser necesariamente discursivo, siendo imposible llegar a conocer los universales a no ser mediante la inducción; además, Aristóteles rechaza explícitamente el innatismo del conocimiento, y nos lo presenta como el resultado del aprendizaje, es decir, por la coordinación racional de los elementos procedentes de la sensación, a través de la experiencia. Coinciden, sin embargo, en la consideración de que el verdadero conocimiento ha de serlo de lo universal, y no de los objetos singulares.

3. La lógica aristotélica

Aristóteles ha pasado a la historia, entre otras cosas, como el primer sistematizador de la lógica. De hecho, sus propuestas en este campo, junto a las aportaciones de los estoicos, han constituido prácticamente toda la lógica hasta el siglo XIX. El mismo Kant, quien toma la clasificación aristotélica de los juicios como base para realizar las deducciones trascendentales de las categorías del entendimiento, aspecto fundamental de su obra, se extraña del mínimo avance de la lógica, desde Aristóteles, contrastándolo con el arrollador avance de la ciencia a partir del Renacimiento, dado que ambas parecen ofrecernos una forma de conocimiento seguro.

Las obras de lógica de Aristóteles (Categorías, Sobre la interpretación, Primeros analíticos, Analíticos posteriores y Tópicos) fueron agrupadas en un conjunto llamado Organon, que los filósofos interpretaron tradicionalmente como una propedéutica, una preparación para la filosofía. Con ello pretendían recalcar que el conocimiento de las leyes del razonamiento era fundamental, un paso previo, para cualquier ulterior estudio, y que debía estar en posesión de tal conocimiento quienes quisiesen adentrarse en el terreno de la filosofía. A diferencia de la moderna lógica formal, *la lógica aristotélica parte del supuesto de que **las formas de pensamiento reproducen lo que ocurre en la realidad**, o sea, que las cosas extramentales existen tal como son pensadas por la mente, por lo que **las categorías de la mente son categorías objetivas, categorías de la realidad***. De ese modo las categorías del pensamiento adquieren un sentido ontológico y ese carácter propedéutico que ha señalado la tradición filosófica.

La lógica aristotélica se ocupa del estudio de los conceptos, dedicando especial atención a los predicables, y de las categorías (o predicamentos), que se completa con el análisis de los juicios y de las formas de razonamiento, prestando especial atención a los razonamientos deductivos categóricos o silogismos, como formas de demostración especialmente adecuadas al conocimiento científico.

Los conceptos

El concepto es entendido como la representación intelectual de un objeto, diferenciándose, pues, de lo sentido, lo percibido, lo imaginado o lo recordado. Las propiedades de los conceptos son la **comprensión** y la **extensión**: la primera denota las características esenciales que contiene un concepto, y la segunda el número, la cantidad de sujetos a los que puede aplicarse, de los que se puede predicar. Cuanto mayor sea el número de características que contiene un concepto, menor será el número de sujetos a los que pueda aplicarse, y viceversa. En función de estas

características se pueden construir los conocidos **árboles lógicos**, como hizo Porfirio (siglo III d.c.), en los que se clasifican los conceptos estableciendo entre ellos una relación de jerarquía y subordinación, de mayor a menor extensión.

Jerarquía y subordinación de los conceptos según el árbol lógico de Porfirio



Por supuesto, hay muchas clases de conceptos. Atendiendo a su extensión pueden ser universales, particulares y singulares; atendiendo a su comprensión: simples y compuestos, según expresen una sola esencia, o una esencia acompañada de una cualidad; también pueden ser, según su comprensión, concretos y abstractos, compatibles o incompatibles, positivos o negativos, claros u oscuros. Los que más interesaron a Aristóteles fueron los conceptos universales y sus distintos tipos de atribución o predicables. Los predicables son conceptos universales que pueden aplicarse, pues, a muchos sujetos. En los Analíticos posteriores Aristóteles se refiere a cinco predicables, o modos generales de atribución: género, especie, diferencia, propio y accidente. El género representa la parte de la esencia que es común a varias especies; la especie representa la esencia del ser; la diferencia expresa la parte de la esencia que no es común, sino característica de la especie; propio, o propiedad, expresa una cualidad que acompaña necesariamente a la especie, y el accidente expresa una cualidad contingente, que puede estar o no en el ser.

Los géneros supremos en los que se pueden clasificar los seres son las categorías, o predicamentos. En sus obras "Categorías" y "Tópicos" Aristóteles fija en diez su número, estableciendo una distinción fundamental entre la sustancia y los accidentes. La sustancia es la categoría fundamental, lo que existe en sí mismo; los accidentes son categorías que existen en otro ser, en la sustancia. Aristóteles clasifica los accidentes en 9 grupos: cualidad, cantidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación, hábito externo. (En los "Analíticos posteriores" nos habla sólo de ocho categorías accidentales, suprimiendo las dos últimas, que son englobadas como aspectos de las restantes). En la medida en que las categorías remiten a las formas de ser extramentales adquieren un marcado contenido ontológico, dando por supuesto que las cosas son captadas por la mente tal como son en realidad.

Los conceptos son actos mentales que expresamos mediante el lenguaje. A esa expresión lingüística del concepto le llamamos "término", y es objeto de la misma clasificación atribuida a los conceptos. Los términos pueden ser, además, si atendemos al objeto expresado, unívocos, equívocos y análogos. Son unívocos los términos que remiten a un sólo concepto, y se aplican siempre con el mismo sentido o

significado. Equívocos son los términos con los que podemos expresar distintos conceptos, aplicándose en cada caso con un sentido distinto (León tiene una catedral, el león es el rey de la selva). El término que expresa conceptos diferentes pero que tienen un fondo común se llama análogo (Juan está sano, este clima es sano). El análisis de los distintos tipos de analogía interesó mucho a los filósofos medievales y algunos problemas de la relación entre lo divino y lo humano fueron tratados con el desarrollo del análisis de los distintos tipos de analogía.

3.2. Lógica : los juicios

La lógica aristotélica. Los juicios

La relación de dos conceptos da lugar a la formulación de un juicio. Si se da entre ambos una relación de conveniencia decimos que el juicio es afirmativo, y en caso contrario, negativo. El sujeto del juicio es el concepto del que se afirma o niega algo; el predicado es el concepto que se afirma o niega del sujeto. Aristóteles distingue en los juicios la materia y la forma. La materia o contenido del juicio son los conceptos que se relacionan; la forma es la relación que se establece entre ellos a través del verbo ser. Aristóteles representa el sujeto del juicio con un signo (S) y el predicado con otro (P) para intentar separar la materia de la forma: así, la forma del juicio "Juan es alto" se representaría como "S es P", y la forma del juicio "Juan no es alto" como "S no es P".

Los juicios se clasifican en varios grupos, atendiendo a la cantidad (según la extensión del sujeto: universales, particulares, singulares), la cualidad (según la cualidad de la cópula: afirmativos y negativos), la relación (según la relación entre el sujeto y el predicado: categóricos, hipotéticos y disyuntivos) y la modalidad (según el modo en que expresan la relación entre el sujeto y el predicado: apodícticos, asertóricos y problemáticos). De ahí se sigue una clasificación ordenada de todas las formas de juicio; en el caso de los juicios categóricos, por ejemplo, se daría la siguiente clasificación, combinando la cantidad (universal y particular) y la cualidad (afirmativo y negativo):

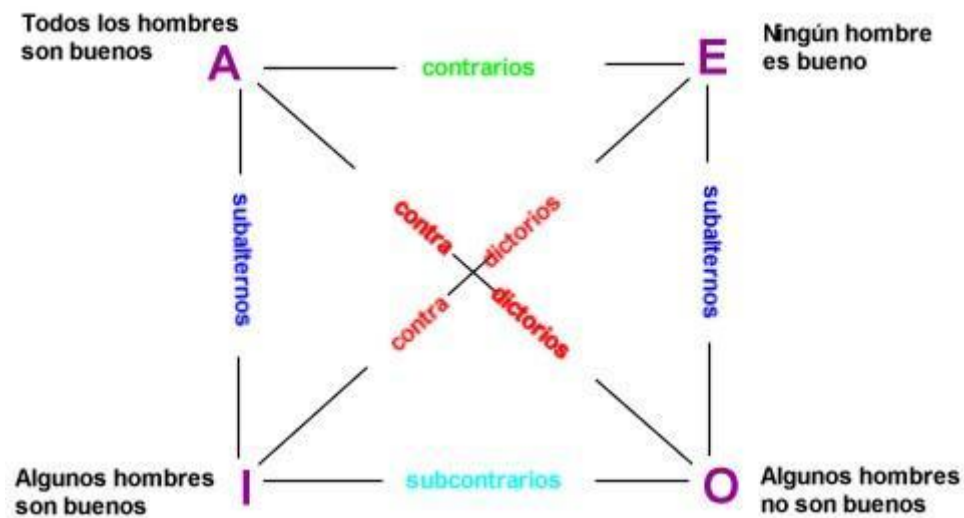
Clases de juicios y letras que los representan

Clase de juicio	Representación
Universal afirmativo	Se suele representar con la letra A
Universal negativo	Se suele representar con la letra E
Particular afirmativo	Se suele representar con la letra I
Particular negativo	Se suele representar con la letra O

La asignación de estas letras para representar las formas del juicio categórico es posterior a Aristóteles y procede de las palabras latinas "Afirmo" y "nego", y es la que se ha utilizado tradicionalmente entre nosotros para referirnos a la clasificación aristotélica de los juicios. También Aristóteles estudia las formas de oposición entre los juicios, (es decir, la diversidad entre los juicios que tienen el mismo sujeto y predicado), deduciendo una serie de reglas sobre la verdad de los mismos que se han de cumplir independientemente de los conceptos que elijamos para formar los juicios.

En función de tales reglas se pueden establecer relaciones de oposición entre los distintos tipos de juicios, según sean contrarios, contradictorios, subcontrarios o

subalternos, determinando su valor de verdad en función del tipo de oposición con otro juicio conocido. Se pueden representar con el cuadro siguiente:



Al igual que ocurría con los conceptos, que son actos mentales que se expresan mediante términos lingüísticos, los juicios son actos mentales que se expresan mediante proposiciones, es decir, mediante un conjunto de palabras u oración gramatical. El mismo juicio se puede expresar con distintas proposiciones (por ejemplo, usando distintos idiomas), y a veces la misma proposición puede referirse a juicios distintos, ("ésta es mi casa" dicha por dos personas distintas).

3.3. Lógica: los razonamientos

La lógica aristotélica. Los razonamientos

El razonamiento es un encadenamiento de juicios en el que partiendo de una proposición conocida se descubre otra u otras desconocidas. Aristóteles, en los Analíticos, se ocupa tanto del razonamiento deductivo como del inductivo, pero considera que **el conocimiento científico se alcanza deduciendo lo particular de lo general, es decir, con el conocimiento de las causas**. Aristóteles privilegiará, por tanto, el análisis del razonamiento deductivo, y en especial del razonamiento deductivo categórico o silogismo.

Del mismo modo que distinguimos en el juicio una materia y una forma hemos de hacer lo propio con el razonamiento; la materia próxima del razonamiento son los juicios, y la materia remota los conceptos (que son la materia de los juicios). La forma consiste en el nexo o conexión legítima entre los juicios antecedentes y los consecuentes y se expresa mediante conjunciones como "luego", "por lo tanto", "por consiguiente", a través de las cuales se realiza el proceso de inferencia, la consecuencia de unos juicios a otros. Aristóteles afirma que este proceso está sometido a reglas que permiten determinar su corrección o incorrección, de tal modo que, si los juicios de los que se parte son verdaderos, y la inferencia se realiza de acuerdo con las reglas definidas (si la inferencia es válida, pues) la conclusión será necesariamente verdadera. El proceso de inferencia no dependerá, pues, de la materia del razonamiento, sino de su forma.

El razonamiento deductivo es una forma de razonamiento que va del todo a las partes es decir, intenta extraer de una verdad universal otra particular. Puede ser de tres clases: categórico, hipotético y disyuntivo, atendiendo al tipo de juicio (por la relación) que le sirva de punto de partida.

Clases de razonamiento y ejemplos correspondientes

Clase de razonamiento	Ejemplo correspondiente a dicha clase
Razonamiento categórico	Todos los humanos son mortales Los madrileños son humanos Luego los madrileños son mortales
Razonamiento hipotético	Si apruebas irás de vacaciones Es así que has aprobado Luego irás de vacaciones
Razonamiento disyuntivo	Por este camino se va al norte o al sur Es así que se va al norte Luego no se va al sur

El **silogismo** es un razonamiento deductivo categórico mediante el cual, partiendo de dos juicios dados inferimos uno nuevo. Consta, pues, de tres proposiciones (que expresan tres juicios) y de tres términos (que expresan tres conceptos), que constituyen la materia próxima y remota del razonamiento, respectivamente. La premisa que sirve de punto de partida se llama "**premisa mayor**" y es la más general; la premisa que sirve de intermediario se llama "**premisa menor**", y es menos general que la anterior; la proposición que se deduce de la "mayor" por mediación de la "menor" es la **conclusión** del razonamiento.

En cuanto a los términos del razonamiento, se llama "**término mayor**" al **predicado** de la conclusión, que debe aparecer en la premisa mayor, y se le representa con la letra **P**. Se llama "**término menor**" al **sujeto** de la conclusión, que aparece también en la premisa menor, y se le representa con la letra **S**. El "**término medio**" es el que aparece en las dos premisas (mayor y menor) y no en la conclusión, y se le representa con la letra **M**. Por lo tanto, tomando el ejemplo anterior de razonamiento categórico, podríamos representarlo como sigue:

Clase de razonamiento, ejemplo correspondiente y representación formal

Clase de razonamiento	Ejemplo correspondiente	Representación formal
Razonamiento categórico	Todos los humanos son mortales Los madrileños son humanos Luego los madrileños son mortales	M es P S es M ----- S es P
Donde el término mayor es "mortales" (P), el término menor es "madrileños" (S), y el término medio es "humanos" (M).		

Aristóteles distingue cuatro formas válidas de silogismo, conocidas tradicionalmente como figuras del silogismo, y que resultan del distinto lugar que ocupa el término medio, y por lo tanto de la función que le corresponde, en las premisas. La conclusión

de todas las figuras es siempre S es P. Las formas válidas o figuras del silogismo son las siguientes (aunque la última fue considerada por Aristóteles como una mera variante de la primera):

Las formas válidas del silogismo, o figuras del silogismo

Primera figura	Segunda figura	Tercera figura	cuarta figura
M es P S es M ----- S es P	P es M S es M ----- S es P	M es P M es S ----- S es P	P es M M es S ----- S es P
El término medio es Sujeto en la premisa mayor y Predicado en la menor	El término medio es Predicado en ambas premisas	El término medio es Sujeto en ambas premisas	El término medio es Predicado en la premisa mayor y Sujeto en la menor

Estas cuatro figuras pueden, a su vez, teniendo en cuenta la cualidad y la cantidad de las proposiciones que las componen, dar lugar a un total de 64 modos diferentes de silogismo, de los que sólo 19 son modos válidos de razonamiento. Su validez la establece Aristóteles a partir de la determinación de las leyes o reglas de legitimidad del silogismo. Entre ellas, que el silogismo ha de constar de tres términos, que no pueden ser tomados con mayor extensión en la conclusión que en las premisas, que el término medio ha de tomarse universalmente al menos en una premisa (o en ambas), que de dos premisas negativas no se puede seguir ninguna conclusión, etc.

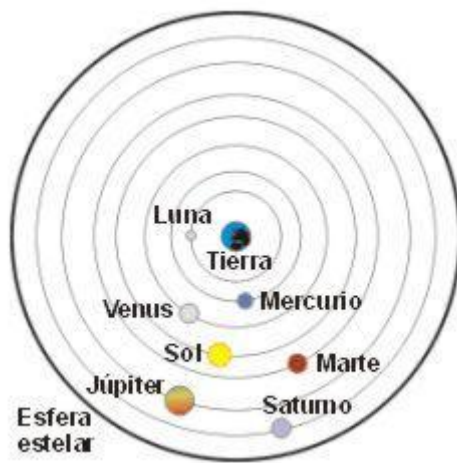
El fundamento del silogismo suscitó también la curiosidad investigadora de Aristóteles, ya que al basarse la inferencia en la validez de las premisas anteriores se planteaba el problema del recurso al infinito para justificar el razonamiento. Si cada premisa tiene que estar justificada por otra, en efecto, ¿cómo detener la necesidad de justificar el principio del principio? Esto nos llevaría a un proceso infinito de justificación, por lo que **Aristóteles afirmó que existían ciertos principios que eran conocidos intuitivamente y que no necesitaban demostración**. El más fundamental de todos era el principio de contradicción (no es posible que algo sea y no sea, al mismo tiempo, y bajo la misma consideración); de él se sigue el de identidad (algo es igual a sí mismo) y el de igualdad (dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí), y otros que se siguen de los anteriores.

4. LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

4.1. Filosofía de la Naturaleza: la cosmología aristotélica

La cosmología aristotélica data de las primeras fases de desarrollo de su pensamiento, y se puede observar en ella una clara influencia platónica. En sus obras "Sobre el cielo" y "Sobre la generación y la corrupción", así como en algunos libros de la "Física", se exponen sus ideas fundamentales al respecto. El universo, que es finito y eterno, se encuentra dividido en dos mundos, el sublunar y el supralunar,

reproduciendo de esta forma en cierto modo el dualismo platónico, cada uno de ellos con características bien distintas, como veremos a continuación.



El mundo sublunar, en efecto, está formado por los cuatro elementos y sometido a la generación y a la corrupción, es decir al cambio y al movimiento. El mundo supralunar, por el contrario, está formado por una materia especial, incorruptible, el éter o quintaesencia, que solamente está sometido a un tipo de cambio, el movimiento circular, (que, al igual que Platón, Aristóteles considera una forma perfecta de movimiento), en clara oposición a los cuatro elementos (tierra, agua, aire, fuego) de los que está formado el mundo sublunar. La Tierra, que es una esfera inmóvil, se encuentra en el centro del universo y, alrededor de ella, incrustados en esferas concéntricas transparentes, giran los demás astros y planetas, arrastrados por el giro de las esferas en que se encuentran y que están movidas por una serie de motores que deben su movimiento a un último motor inmóvil, que actúa directamente sobre la última esfera, más allá de la cual ya no hay nada, la llamada esfera de las estrellas fijas (porque se suponía que las estrellas estaban incrustadas, fijadas, en esta esfera) que es movida directamente por el motor inmóvil, y que transmite su movimiento a todas las demás esferas y al mundo sublunar.

Sigue Aristóteles aquí la cosmología de Eudoxo de Cnido y su discípulo Calipo, que suponía necesaria la consideración de 33 esferas para dar cuenta de los movimientos celestes observables. Sin embargo, dado el carácter errático de los movimientos de los planetas ("errante", "vagabundo", es el significado precisamente del término planeta en griego), a diferencia del movimiento uniforme y regular que podemos observar en las estrellas, Aristóteles, para explicar esas alteraciones en el movimiento de los planetas introduce 22 esferas más en el sistema de Calipo, que giran en sentido contrario a las anteriormente citadas y que causan esa distorsión en el movimiento circular observable de los planetas. De ahí que en el sistema aristotélico se cuente 55 esferas en lugar de las 33 contabilizadas por Calipo.

En este sistema se establece una jerarquía de seres a partir de la perfección del motor inmóvil, que Aristóteles considera como una forma pura, como un ser perfecto por lo tanto, y que causa el movimiento en el universo en tanto causa final, y de la esfera de las estrellas fijas, que se va degradando a medida que nos acercamos al mundo sublunar, que representa el nivel ínfimo de la escala, dominado por la generación y la corrupción. Para poder explicar la acción del motor inmóvil como causa final Aristóteles se ve obligado a dotar de alma a las esferas intermedias: dichas esferas aspiran a ser perfectas como el motor inmóvil, y es esa aspiración la que mueve el universo; pero, para poder aspirar a esa perfección, han de tener alma. Aunque en su obra "Sobre el cielo" Aristóteles considera que el movimiento circular de las esferas corresponde al éter por naturaleza y, en consecuencia, nos ofrece una explicación de los movimientos celestes puramente mecanicista, en la "Física", en el libro VIII, que es posterior al resto de sus obras cosmológicas, nos vuelve a ofrecer la teoría del motor inmóvil, una interpretación teleológica del universo.

4.2. Filosofía de la Naturaleza: la física y la explicación del cambio

4.2.1. La física aristotélica

Por lo que respecta al mundo sublunar, Aristóteles lo concibe como la totalidad de las sustancias, sometidas al cambio, a la generación y a la corrupción. Distingue dos tipos de sustancias, a este respecto, las artificiales y las naturales; y son sustancias naturales aquellas que tienen en sí el principio y la causa del movimiento. La Naturaleza, pues, estaría formada por el conjunto de las sustancias naturales.

"Entre los seres, en efecto, unos son por naturaleza, otros por otras causas; por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como la tierra, el fuego, el agua, el aire; de estas cosas, en efecto, y de otras semejantes, se dice que son por naturaleza. Ahora bien, todas las cosas de las que acabamos de hablar se diferencia claramente de las que no existen por naturaleza; cada ser natural, en efecto, tiene en sí mismo un principio de movimiento y de reposo, unos en cuanto al lugar, otros en cuanto al aumento y la disminución, otros en cuanto a la alteración. Por el contrario, una cama, una capa y cualquier otro objeto de ese tipo, en tanto cada uno tiene derecho ese nombre, es decir, en la medida en que es un producto del arte, no poseen ninguna tendencia natural al cambio, sino solamente en cuanto tienen el accidente de ser de piedra o de madera y bajo esa consideración; pues la naturaleza es un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la que reside inmediatamente, por esencia y no por accidente." ("Física", libro II, 1)

El movimiento, el cambio, para Aristóteles es una realidad innegable y una característica fundamental de la naturaleza. La polémica suscitada por Parménides en torno a la posibilidad del cambio la zanja Aristóteles con su teoría de la sustancia y, por si no fuera considerada suficientemente clara, con la explicación del cambio como un paso de la potencia al acto.

4.2.2. La explicación del cambio o movimiento

La primera explicación del cambio que nos ofrece Aristóteles está basada en su concepción de la sustancia, en el hilemorfismo. Recordemos que, según esta teoría, la sustancia está compuesta de materia y forma, y que la forma representa la esencia, aquello que la cosa es, lo que la define. Nombramos a las sustancias por su forma, por su esencia. Pues bien, para que tenga lugar el cambio ha de haber algo que permanezca y algo que se produzca. Ha de haber, pues, un sustrato del cambio, lo que permanece, lo que sufre el cambio. Y ha de haber algo que cambie, algo que se pierda y algo que se adquiera. El sustrato es el sujeto del cambio, y el cambio consiste en la adquisición por el sustrato de una forma de la que inicialmente estaba privado. Por lo tanto, los principios del cambio son tres: el sustrato (hipokéimenon), la forma (morphé) y la privación (stéresis) de la forma que se adquiere.

Cuando un árbol florece el sustrato del cambio es el árbol, que permanece, pero que pierde la forma en que estaba (sin flores) y adquiere una nueva forma de la que estaba privado (florido). Lo que ocurre en el cambio, pues, es que el sustrato pierde la

forma que poseía y adquiere una nueva forma de la que estaba privado. No se da, pues, la contradicción que suponía Parménides, ya que el cambio no supone el paso del no ser al ser (no-P se convierte en P), sino más bien la adquisición de una propiedad que el sujeto no poseía (S que no tiene P se convierte en S que tiene P), en donde no hay paso del no ser al ser, sino permanencia del sujeto, y sin embargo modificación. Para aclarar las cosas Aristóteles nos pone un ejemplo, el del hombre analfabeto que pasa a ser hombre alfabetizado: el sustrato es el hombre, el ser analfabeto es la forma de ese hombre (que al mismo tiempo implica la privación de la forma alfabetizado), y la forma que se adquiere en el cambio es la de alfabetizado, de la que anteriormente estaba privado.

La segunda forma de explicación del cambio se basa en la distinción entre ser en potencia y ser en acto. Al igual que nos explica en la Metafísica, el ser en acto (enéergeia) remite a lo que una sustancia es ahora, y el ser en potencia (dynamis) a una cierta capacidad de ser, relativa a la naturaleza de la sustancia, es decir, a la posibilidad de ser algo que por naturaleza es propio de esa sustancia y no de otra (con lo que Aristóteles quiere insistir en que no toda cosa puede llegar a ser cualquier otra). Un niño puede llegar a ser un hombre, un bloque de mármol puede llegar a ser una estatua, pero ninguno de los dos puede llegar a ser un león. En ese sentido, el niño es un hombre en potencia; el bloque de mármol es una estatua en potencia; pero de ninguno de los dos se puede decir que sea un león en potencia. Avanzando un poco más en la investigación podemos pensar que la afirmación de que el niño es un hombre en potencia nos permitiría afirmar que el niño "es y no es un niño": con lo cual podríamos pensar que Aristóteles entronca aquí con otros pensadores anteriores que afirmaban la realidad de la contradicción, o que se basa en la afirmación de la contradicción para explicar el cambio.

Sin embargo esa consideración no pasaría de ser un juego de palabras para Aristóteles. El niño es un niño en acto, y no es un niño, o sea, es un hombre en potencia. La aparente contradicción se disipa. No encontramos ninguna contradicción, sino simplemente dos formas de ser: el ser en acto y ser en potencia. La consideración parmenídea de que el cambio es imposible porque supone el paso del no ser al ser queda así desmontada; lo que ocurre, simplemente, es que se pasa del ser en potencia al ser en acto. El cambio supone en este sentido la actualización de una potencia, es decir, la realización efectiva de una capacidad; cuando alguien aprende un idioma lo que hace es "actualizar" la capacidad de aprender ese idioma. De ahí que Aristóteles pueda definir el cambio como la culminación de lo potencial en cuanto tal.

Según la primera explicación del cambio, la basada en la noción de sustancia, todo cambio supone la pérdida de una forma y la adquisición de otra, pérdida y adquisición que se da siempre en un sustrato. Y según la segunda explicación, esa forma nueva que se adquiere representa la actualización de una potencia o capacidad de ser.

4.3. Filosofía de la Naturaleza: tipos y causas del cambio

4.3.1. Los tipos de cambio

Aristóteles distingue diversos tipos de cambio, según afecte a la sustancia o a los accidentes, o según sea producido de forma natural o artificial. El cambio puede ser producido espontáneamente por la sustancia, y en ese caso hablamos de cambio

natural; o puede ser producido artificial o violentamente, a causa de la intervención de un agente externo a la sustancia misma, el hombre por ejemplo, y en este caso hablamos de cambio artificial.

El cambio sustancial

supone la modificación radical de una sustancia, es decir, que algo deje de ser lo que era y pase a ser otra cosa: que una sustancia se "convierta" en otra. Las dos formas propias de este tipo de cambio son la generación y la corrupción. La generación supone el nacimiento, o el surgimiento de una nueva sustancia; la corrupción supone la muerte o la desaparición, la destrucción de una sustancia. La germinación de una semilla y el paso de ser semilla a ser planta supone un cambio sustancial: la semilla desaparece, deja de ser semilla, y surge la planta.

El cambio accidental

Supone, por el contrario, la modificación de algún accidente de la sustancia, la pérdida o la adquisición de una característica, es decir, la sustitución de una forma accidental por otra. Este tipo de cambio puede ser local, cuantitativo, o cualitativo. El cambio local supone la traslación de la sustancia de un lugar a otro; esto puede producirse de una forma natural, como ocurre con el movimiento de las aguas de un río, o de una forma artificial, si modo de lugar la mesa en que trabajo, por ejemplo. El cambio cuantitativo consiste en el aumento o la disminución de la cantidad en una sustancia: el aumento o la disminución del peso de un individuo es un ejemplo típico de cambio cuantitativo. El cambio cualitativo supone la sustitución de una cualidad por otra que una sustancia; una fruta que madura y cambia de color experimenta un cambio cualitativo, por ejemplo; una mesa que es pintada de un color diferente también experimenta un cambio cualitativo. Todas las formas de cambio accidental pueden, a su vez, ser un tipo de cambio natural o artificial.

Las causas del cambio

Por último, la explicación de por qué se produce el cambio, sus causas, nos la ofrece Aristóteles con la teoría de las cuatro causas: la causa material, la causa formal, la causa eficiente, y la causa final. El cambio se puede producir por razón de la materia, de la forma, de un agente, o del fin. Cuando la madera de una mesa se pudre y se destruye la mesa la causa del cambio es material; cuando a un joven comienza a salirle la barba, la causa del cambio es formal, deriva de su propia esencia; cuando un bloque de mármol se convierte en una estatua la causa del cambio es el escultor que lo modela, la causa eficiente; cuando una masa de arcilla se convierte en un plato lo hace en función de la causa final, para comer.

La teoría de las cuatro causas está inspirada claramente en la acción del hombre, respecto a la fabricación de objetos artificiales, en donde la causa eficiente y la causa final actúan de una manera deliberada y clara. No está tan claro cómo se pueden aplicar esas causas a los objetos o a las sustancias naturales; pero Aristóteles lo hace, convirtiendo su interpretación de la naturaleza en una interpretación teleológica, finalista.

5. Antropología y psicología

La teoría de la sustancia mantenida por Aristóteles le apartará también de la interpretación platónica del hombre. Platón, en efecto, había concebido al hombre como el resultado de una unión accidental entre el alma y el cuerpo, dos entidades de naturaleza diferente que se veían obligadas a convivir provisionalmente, hallándose el alma en el cuerpo como un piloto en su nave o, como nos sugiere en el Fedón, como un prisionero en su celda. La muerte significa para el hombre la separación del alma y el cuerpo. Siendo el alma inmortal y el cuerpo corruptible, Platón identificará al hombre propiamente con su alma, por lo que, de alguna manera, concibe la idea de que el fin de la vida del hombre está más allá de su vida en la tierra.

Aristóteles, sin embargo, ha de concebir al ser humano de acuerdo con su teoría de la sustancia, es decir, en consonancia con la idea de que no es posible la existencia de formas separadas: la sustancia es un compuesto indisoluble de materia y forma. Además, todas las sustancias del mundo sublunar están sometidas a la generación y a la corrupción. El hombre, pues, ha de ser una sustancia compuesta de materia y forma: la materia del hombre es el cuerpo y su forma el alma. Aristóteles acepta, como era admitido entre los filósofos griegos, la existencia del alma como principio vital: todos los seres vivos, por el hecho de serlo, están dotados de alma, tanto los vegetales como los animales. Pero interpreta también que ese alma es la forma de la sustancia, es decir, el acto del hombre, en la medida en que la forma representa la actualización o la realización de una sustancia. Coincidirá pues, con Platón, en la concepción de que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo; pero se separará de Platón al concebir esa unión no como accidental, sino como sustancial. No existen el alma por un lado y el cuerpo por otro lado, sino que ambos existen exclusivamente en la sustancia "hombre" la distinción entre alma y cuerpo es real, pero sólo puede ser pensada. Por lo demás, el alma no puede ser inmortal, como afirmaba Platón, ya que no es posible que subsistan las formas separadamente de la materia. Cuando el hombre muere se produce un cambio sustancial y, como hemos visto en la explicación aristotélica del cambio, eso supone la pérdida de una forma y la adquisición de otra por parte de la sustancia "hombre": la forma que se pierde es la de "ser vivo" (lo que equivale a decir "ser animado"), y la forma que se adquiere es la de "cadáver" (lo que equivale a decir "ser inanimado").

Aristóteles distinguirá en su tratado "De Anima" tres tipos de alma: la vegetativa, la sensitiva y la racional. El alma vegetativa ejerce las funciones de asimilación y de reproducción y es el tipo de alma propio de las plantas; asume, por lo tanto, las funciones propias del mantenimiento de la vida, en lo que podríamos considerar su escala más baja, ya que son ajenas a ella todas las funciones sensitivas así como el control del movimiento local. Dado que estas funciones vitales son comunes a todos los seres vivos todos han de poseer un tipo de alma capaz de realizarlas.

El segundo tipo de alma, superior al alma vegetativa, es el alma sensitiva, el alma propia de los animales. No sólo está capacitada para ejercer las funciones vegetativas o nutritivas, sino que controla la percepción sensible, el deseo y el movimiento local, lo que permite a los animales disponer de todas las sensaciones necesarias para garantizar su supervivencia, tales como las derivadas del gusto y el tacto; ello permite también a los animales disponer de imaginación y memoria dos facultades que, para Aristóteles, derivan directamente de la capacidad sensitiva de los animales.

El tercer tipo de alma, superior a las dos anteriores, es el alma racional. Además de las funciones propias de las almas inferiores, la vegetativa y la sensitiva, el alma racional está capacitada para ejercer funciones intelectivas. Es el tipo de alma propia del hombre. Siendo el alma la forma del hombre no puede existir más que un alma que ha de realizar tanto las funciones "irracionales" de la nutrición y la sensación, como las funciones racionales, intelectivas, la capacidad de razonar. Las funciones "irracionales" son las señaladas anteriormente para los otros tipos de alma. Las funciones racionales o intelectivas son el conocimiento de la verdad en sí misma (la capacidad del conocimiento científico), y el conocimiento de la verdad con fines prácticos (la capacidad deliberativa). Para Aristóteles, pues, el alma es no sólo principio vital, sino, al igual que para Platón, principio de conocimiento. De hecho, Aristóteles definirá el hombre como animal racional, atendiendo precisamente al tipo de alma que le es propia; aunque en la *Política* lo defina, atendiendo también a las características de su naturaleza, como animal social o político".

Se ha discutido si Aristóteles aceptaba algún tipo de inmortalidad del alma racional. Parece claro que no respecto a las funciones vegetativa y sensitiva, que no tienen sentido separadas del cuerpo; también así lo parece respecto a la parte intelectiva, en cuanto se mantiene en el *De Anima* la concepción de la sustancia y, por consiguiente, la imposibilidad de la existencia separada de las formas, que constituye el núcleo de la crítica a la teoría de las Ideas de Platón. La cuestión, sin embargo, se oscurece al hablar de la parte activa del entendimiento, a la que se refiere en el *De Anima* como siendo inmortal. ¿Cómo cabe entender esta afirmación en relación con su teoría de la sustancia, que hace imposible una interpretación dualista de su antropología? ¿Es una simple metáfora en relación con la "inmortalidad" de la actividad intelectual? El tema será discutido por los averroistas latinos, entre otros, quienes considerarán que Aristóteles se refiere a un entendimiento en acto puro que se identificaría con Dios, pero no al entendimiento individual, que sería mortal. Opinión distinta mantendrá Santo Tomás de Aquino, considerando que del silencio aristotélico respecto a la inmortalidad individual del entendimiento agente no se sigue su negación.

6.1. La Ética aristotélica: la Ética a Nicómaco

Aristóteles expone sus reflexiones éticas en la "*Ética a Nicómaco*", fundamentalmente. Sus otras dos obras sobre el tema son la "*Ética a Eudemo*", que recoge elementos de la reflexión aristotélica de su período de juventud y, por lo tanto, anteriores a la teoría de la sustancia, por lo que contienen algunos vestigios de platonismo; y la "*Gran Moral*", en la que se resumen las ideas fundamentales de la "*Ética a Nicómaco*", por lo que lo que coincide con el Aristóteles de la madurez; ninguna de ellas aporta, pues, algo distinto a lo expuesto en la "*Ética a Nicómaco*" (en la "*Ética a Eudemo*", por ejemplo, se repiten textualmente cuatro de los libros de la "*nicomáquea*").

La ética de Platón, al igual que la socrática, identificaba el bien con el conocimiento, caracterizándose por un marcado intelectualismo. Por naturaleza el hombre tiende a buscar el bien, por lo que bastaría conocerlo para obrar correctamente; el problema es que el hombre desconoce el bien, y toma por bueno lo que le parece bueno y no lo que realmente es bueno. De ahí que Platón en la *República*, en la explicación del mito de la caverna, insista en que la Idea del Bien debe necesariamente conocerla quien quiera proceder sabiamente tanto en su vida privada como en su vida pública, una Idea de Bien que es única y la misma para todos los hombres. Para Aristóteles, sin embargo, en consonancia con su rechazo de la subsistencia de las formas, no es

posible afirmar la existencia del "bien en sí", de un único tipo de bien: del mismo modo que el ser se dice de muchas maneras, habrá también muchos tipos de bienes.

"Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran". ("Ética a Nicómaco", libro 1,1).
"Siendo como son en gran número las acciones y las artes y ciencias, muchos serán por consiguiente los fines. Así, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria, y el de la ciencia económica, la riqueza". ("Ética a Nicómaco", libro 1,1)



La Ética a Nicómaco comienza afirmando que toda acción humana se realiza en vistas a un fin, y el fin de la acción es el bien que se busca. El fin, por lo tanto, se identifica con el bien. Pero muchas de esas acciones emprendidas por el hombre son un "instrumento" para conseguir, a su vez, otro fin, otro bien. Por ejemplo, nos alimentamos adecuadamente para gozar de salud, por lo que la correcta alimentación, que es un fin, es también un instrumento para conseguir otro fin: la salud. ¿Hay algún fin último? Es decir, ¿Hay algún bien que se persiga por sí mismo, y no como instrumento para alcanzar otro bien? Aristóteles nos dice que la felicidad es el bien último al que aspiran todos los hombres por naturaleza. La naturaleza nos impele a buscar la felicidad, una felicidad que Aristóteles identifica con la buena vida, con una vida buena. Pero no todos los hombres tienen la misma concepción de lo que es una vida buena, de la felicidad: para unos la felicidad consiste en el placer, para otros en las riquezas, para otros en los honores, etc. ¿Es posible encontrar algún hilo conductor que permita decidir en qué consiste la felicidad, más allá de los prejuicios de cada cual?

No se trata de buscar una definición de felicidad al modo en que Platón busca la Idea de Bien, toda vez que el intelectualismo platónico ha sido ya rechazado. La ética no es, ni puede ser, una ciencia, que dependa del conocimiento de la definición universal del Bien, sino una reflexión práctica encaminada a la acción, por lo que ha de ser en la actividad humana en donde encontremos los elementos que nos permitan responder a esta pregunta. Cada sustancia tiene una función propia que viene determinada por su naturaleza; actuar en contra de esa función equivale a actuar en contra de la propia

naturaleza; una cama ha de servir para dormir, por ejemplo, y un cuchillo para cortar: si no cumplen su función diremos que son una "mala" cama o un "mal" cuchillo. Si la cumplen, diremos que tienen la "virtud" (areté) que le es propia: permitir el descanso o cortar, respectivamente; y por lo tanto diremos que son una "buena" cama y un "buen" cuchillo. La virtud, pues, se identifica con cierta capacidad o excelencia propia de una sustancia, o de una actividad (de una profesión, por ejemplo).

Del mismo modo el hombre ha de tener una función propia: si actúa conforme a esa función será un "buen" hombre; en caso contrario será un "mal" hombre. La felicidad consistirá por lo tanto en actuar en conformidad con la función propia del hombre. Y en la medida en que esa función se realice, podrá el hombre alcanzar la felicidad. Si sus actos le conducen a realizar esa función, serán virtuosos; en el caso contrario serán vicios que le alejarán de su propia naturaleza, de lo que en ella hay de característico o excelente y, con ello, de la felicidad.

Si queremos resolver el problema de la felicidad, el problema de la moralidad, hemos de volvernos hacia la naturaleza del hombre, y no hacia la definición de un hipotético "bien en sí". Ahora bien, el hombre es una sustancia compuesta de alma y cuerpo, por lo que junto a las tendencias apetitivas propias de su naturaleza animal encontraremos tendencias intelectivas propias de su naturaleza racional. Habrá, pues, dos formas propias de comportamiento y, por lo tanto, dos tipos de virtudes: las virtudes éticas (propias de la parte apetitiva y volitiva de la naturaleza humana) y las virtudes dianoéticas (propias de la diánoia, del pensamiento, de las funciones intelectivas del alma).

"Siendo, pues, de dos especies la virtud: intelectual y moral, la intelectual debe sobre todo al magisterio su nacimiento y desarrollo, y por eso ha menester de experiencia y de tiempo, en tanto que la virtud moral (ética) es fruto de la costumbre (éthos), de la cual ha tomado su nombre por una ligera inflexión del vocablo (éthos)". ("Ética a Nicómaco", libro 2,1)

6.2. La Ética aristotélica: virtudes éticas y virtudes dianoéticas

Las virtudes éticas

A lo largo de nuestra vida nos vamos forjando una forma de ser, un carácter (éthos), a través de nuestras acciones, en relación con la parte apetitiva y volitiva de nuestra naturaleza. Para determinar cuáles son las virtudes propias de ella, Aristóteles procederá al análisis de la acción humana, determinando que hay tres aspectos fundamentales que intervienen en ella: la volición, la deliberación y la decisión. Es decir, queremos algo, deliberamos sobre la mejor manera de conseguirlo y tomamos una decisión acerca de la acción que debemos emprender para alcanzar el fin propuesto. Dado que Aristóteles entiende que la voluntad está naturalmente orientada hacia el bien, la deliberación no versa sobre lo que queremos, sobre la volición, sino solamente sobre los medios para conseguirlo; la naturaleza de cada sustancia tiende hacia determinados fines que le son propios, por lo que también en el hombre los fines o bienes a los que puede aspirar están ya determinados por la propia naturaleza humana. Sobre la primera fase de la acción humana, por lo tanto, sobre la volición, poco hay que decir. No así sobre la segunda, la deliberación sobre los medios para conseguir lo que por naturaleza deseamos, y sobre la tercera, la decisión acerca de la

conducta que hemos de adoptar para conseguirlo. Estas dos fases establecen una clara subordinación al pensamiento de la determinación de nuestra conducta, y exigen el recurso a la experiencia para poder determinar lo acertado o no de nuestras decisiones. La deliberación sobre los medios supone una reflexión sobre las distintas opciones que se me presentan para conseguir un fin; una vez elegida una de las opciones, y ejecutada, sabré si me ha permitido conseguir el fin propuesto o me ha alejado de él. Si la decisión ha sido correcta, la repetiré en futuras ocasiones, llegando a "automatizarse", es decir, a convertirse en una forma habitual de conducta en similares ocasiones.

Es la repetición de las buenas decisiones, por lo tanto, lo que genera en el hombre el hábito de comportarse adecuadamente; y en éste hábito consiste la virtud para Aristóteles. (No me porto bien porque soy bueno, sino que soy bueno porque me porto bien). Por el contrario, si la decisión adoptada no es correcta, y persisto en ella, generaré un hábito contrario al anterior basado en la repetición de malas decisiones, es decir, un vicio. Virtudes y vicios hacen referencia por lo tanto a la forma habitual de comportamiento, por lo que Aristóteles define **la virtud ética como un hábito, el hábito de decidir bien y conforme a una regla, la de la elección del término medio óptimo entre dos extremos.**

"La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto. Y así, unos vicios pecan por defecto y otros por exceso de lo debido en las pasiones y en las acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por lo cual, según su sustancia y la definición que expresa su esencia, la virtud es medio, pero desde el punto de vista de la perfección y del bien, es extremo." ("Ética a Nicómaco", libro 2, 6)

Este término medio, nos dice Aristóteles, no consiste en la media aritmética entre dos cantidades, de modo que si consideramos poco 2 y mucho 10 el término medio sería 6. ("Si para alguien es mucho comer por valor de diez minas, y poco por valor de 2, no por esto el maestro de gimnasia prescribirá una comida de seis minas, pues también esto podría ser mucho o poco para quien hubiera de tomarla: poco para Milón, y mucho para quien empieza los ejercicios gimnásticos. Y lo mismo en la carrera y en la lucha. Así, todo conocedor rehuye el exceso y el defecto, buscando y prefiriendo el término medio, pero el término medio no de la cosa, sino para nosotros"). No hay una forma de comportamiento universal en la que pueda decirse en qué consiste la virtud. Es a través de la experiencia, de nuestra experiencia, como podemos ir forjando ese hábito, mediante la persistencia en la adopción de decisiones correctas, en el que consiste la virtud. Nuestras características personales, las condiciones en las que se desarrolla nuestra existencia, las diferencias individuales, son elementos a considerar en la toma de una decisión, en la elección de nuestra conducta. Lo que para uno puede ser excesivo, para otro puede convertirse en el justo término medio; la virtud mantendrá su nombre en ambos casos, aunque actuando de dos formas distintas. No hay una forma universal de comportamiento y sin embargo tampoco se afirma la relatividad de la virtud.

Las virtudes dianoéticas

Si para determinar las virtudes éticas partía Aristóteles del análisis de la acción humana, para determinar las virtudes dianoéticas partirá del análisis de las funciones de la parte racional o cognitiva del alma, de la diánoia. Ya nos hemos referido a estas funciones al hablar del tema del conocimiento: la función productiva, la función práctica y la función contemplativa o teórica. A cada una de ellas le corresponderá una virtud propia que vendrá representada por la realización de una función.

El conocimiento o dominio de un arte significa la realización de la función productiva. A la función práctica, la actividad del pensamiento que reflexiona sobre la vida ética y política del hombre tratando de dirigirla, le corresponde la virtud de la prudencia (phrónesis) o racionalidad práctica. Mediante ella estamos en condiciones de elegir las reglas correctas de comportamiento por las que regular nuestra conducta. No es el resultado, pues, de la adquisición de una ciencia, sino más bien el fruto de la experiencia. La prudencia es una virtud fundamental de la vida ética del hombre, sin la cual difícilmente podremos adquirir las virtudes éticas. Aplicada a las distintas facetas de la vida, privada y pública, del hombre tenemos distintos tipos de prudencia (individual, familiar, política).

Por lo que respecta a las funciones contemplativas o teóricas, propias del conocimiento científico, (Matemáticas, Física, Metafísica,) la virtud que les corresponde es la sabiduría (sophía). La sabiduría representa el grado más elevado de virtud, ya que tiene por objeto la determinación de lo verdadero y lo falso, del bien y del mal. El hábito de captar la verdad a través de la demostración, la sabiduría, representa el nivel más elevado de virtud al que puede aspirar el hombre, y Aristóteles la identifica con la verdadera felicidad.

En efecto, el saber teórico no "sirve" para nada ulterior, no es un medio para ningún otro fin, sino que es un fin en sí mismo que tiene su placer propio; sin embargo, como hemos visto al analizar las virtudes éticas, el hombre debe atender a todas las facetas de su naturaleza, por lo que necesariamente ha de gozar de un determinado grado de bienestar material si quiere estar en condiciones de poder acceder a la sabiduría. Será un deber del Estado, por lo tanto, garantizar que la mayoría de los ciudadanos libres estén en condiciones de acceder a los bienes intelectuales. Pero este es un tema que enlaza ya con la Política y con el sentido social de la vida del hombre, que veremos en el próximo apartado.

7. Sociedad y política

7.1. La teoría social y política aristotélica

El interés por las cuestiones sociales y políticas es una de las características de la actividad filosófica de Platón, y queda reflejado suficientemente en la República. Aunque en Aristóteles no alcance la misma dimensión que en Platón también formará parte importante de su obra, especialmente en correlación con la ética, configurando lo que se ha dado en llamar la filosofía práctica aristotélica. Aristóteles estudia las cuestiones sociales y políticas en las "Constituciones" y en la "Política". Más que el diseño de lo que debería ser una sociedad perfecta o justa, lo que le interesa a Aristóteles es determinar las características del espacio social en el que se ha de desarrollar la vida del hombre. También bosquejará tímidamente su sociedad ideal, en

los libros 7 y 8 de la "Política"; pero al igual que en otros aspectos de su obra se sentirá más atraído por el análisis de la experiencia, en este caso, el de la experiencia de la vida colectiva o social del hombre.

Respecto al origen y constitución de la sociedad mantendrá, al igual que Platón, la teoría de la "sociabilidad natural" del hombre. El hombre es un animal social (zón politikon), es decir, un ser que necesita de los otros de su especie para sobrevivir; no es posible pensar que el individuo sea anterior a la sociedad, que la sociedad sea el resultado de una convención establecida entre individuos que vivían independientemente unos de otros en estado natural: "La ciudad es asimismo por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros". El todo, argumenta Aristóteles, es anterior a las partes; destruido lo corporal, nos dice, no habrá "ni pie ni mano a no ser en sentido equívoco"; el ejemplo que toma como referencia sugiere una interpretación organicista de lo social, en la que se recalca la dependencia del individuo con respecto a la sociedad

"Es pues manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo. El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios". ("Política", libro 1,1)

El núcleo originario de la comunidad social o política es la familia. Las necesidades naturales de los hombres, las necesidades reproductivas que llevan al apareamiento, por ejemplo, llevan a la configuración de este pequeño grupo social que será la base de organizaciones más amplias como la aldea y la ciudad: "La familia es así la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los días". Las pequeñas asociaciones de grupos familiares dan lugar a surgimiento de la aldea; y la asociación de aldeas da lugar a la constitución de la ciudad: "de aquí que toda ciudad exista por naturaleza, no de otro modo que las primeras comunidades, puesto que es ella el fin de las demás". Aristóteles utiliza también el argumento del lenguaje para reforzar su interpretación de la sociabilidad natural del hombre: a diferencia de otros animales el hombre dispone del lenguaje, un instrumento de comunicación, por ejemplo, que requiere necesariamente del otro para poder ejercitarse; sería absurdo que la naturaleza nos hubiera dotado de algo superfluo; y sería difícilmente explicable el fenómeno lingüístico si partiéramos de la concepción de la anterioridad del individuo respecto a la sociedad.

"El por qué sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario, es evidente. La naturaleza - según hemos dicho - no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra." (Política, libro 1, 1)

Aristóteles, como Platón, considera que el fin de la sociedad y del Estado es garantizar el bien supremo de los hombres, su vida moral e intelectual; la realización de la vida moral tiene lugar en la sociedad, por lo que el fin de la sociedad, y del Estado por consiguiente, ha de ser garantizarla. De ahí que tanto uno como otro consideren injusto todo Estado que se olvide de este fin supremo y que vele más por sus propios intereses que por los de la sociedad en su conjunto. De ahí también la necesidad de

que un Estado sea capaz de establecer leyes justas, es decir, leyes encaminadas a garantizar la consecución de su fin. Las relaciones que se establecen entre los individuos en una sociedad son, pues, relaciones naturales. Aristóteles estudia esas "leyes" de las relaciones entre los individuos tanto en la comunidad doméstica, la familia, como en el conjunto de la sociedad, deteniéndose también en el análisis de la actividad económica familiar, del comercio y del dinero.

Así, respecto a la comunidad doméstica, considera naturales las relaciones hombre-mujer, padres-hijos y amo-esclavos; de esa naturalidad se deduce la preeminencia del hombre sobre la mujer en el seno de la familia, la de los padres sobre los hijos y la del amo sobre los esclavos; en este sentido no hace más que reflejar las condiciones reales de la sociedad ateniense de la época, limitándose a sancionarla. Resulta chocante en la actualidad la consideración de la esclavitud como un estado natural de algunos hombres, tanto como la consideración negativa y subsidiaria de la mujer. Respecto a la actividad económica considera que hay una forma natural de enriquecimiento derivada de las actividades tradicionales de pastoreo, pesca, caza y agricultura, estableciendo sus dudas acerca de que sea una actividad natural el trueque, a menos que sea para satisfacer una necesidad. El uso del dinero como forma de enriquecimiento es considerado "no natural", criticando especialmente el aumento del dinero mediante el préstamo con interés; (no podemos imaginar lo que pensaría Aristóteles de nuestro actual sistema financiero...)

En el estudio de las diversas Constituciones de las ciudades-estado de su época nos propone una teoría de las formas de gobierno basada en una clasificación que toma como referencia si el gobierno procura el interés común o busca su propio interés. Cada una de estas clases se divide a su vez en tres formas de gobierno, o tres tipos de constitución: las buenas constituciones y las malas o desviadas. Las consideradas buenas formas de gobierno son la Monarquía, la Aristocracia y la Democracia (Politeia); las consideradas malas, y que representan la degeneración de aquellas son la Tiranía, la Oligarquía y la Democracia extrema o (Demagogia). La Monarquía, el gobierno del más noble con la aceptación del pueblo y el respeto de las leyes, se opone a la Tiranía, donde uno se hace con el poder violentamente y gobierna sin respetar las leyes; La Aristocracia, el gobierno de los mejores y de mejor linaje, se opone a la Oligarquía, el gobierno de los más ricos; La Democracia o Politeia, el gobierno de todos según las leyes establecidas, se opone a la Demagogia, el gobierno de todos sin respeto de las leyes, donde prevalece la demagogia sobre el interés común.

7.2. Las formas de gobierno

La Democracia moderada o "Politeia" es considerada por Aristóteles la mejor forma de gobierno, tomando como referencia la organización social de la ciudad-estado griega; una sociedad por lo tanto no excesivamente numerosa, con unas dimensiones relativamente reducidas y con autosuficiencia económica y militar, de modo que pueda atender a todas las necesidades de los ciudadanos, tanto básicas como de ocio y educativas. Lo que le hace rechazar, o considerar inferiores, las otras formas buenas de gobierno es su inadecuación al tipo de sociedad que imagina, considerándolas adecuadas para sociedades o menos complejas y más rurales o tradicionales; pero también el peligro de su degeneración en Tiranía u Oligarquía, lo que representaría un grave daño para los intereses comunes de los ciudadanos. Probablemente Aristóteles tenga presente el tipo de democracia imperante en Atenas a finales del siglo V, la de la

Constitución de los cinco mil; le parece preferible una sociedad en la que predominen las clases medias y en la que en los ciudadanos se vayan alternando en las distintas funciones de gobierno, entendiendo que una distribución más homogénea de la riqueza elimina las causas de los conflictos y garantiza de forma más adecuada la consecución de los objetivos de la ciudad y del Estado.

Fragmentos y textos

1. Fragmentos de obras de Aristóteles

- [1\) "Metafísica", Libro IX, 1-6](#) (Sobre el acto y la potencia)
- [2\) "Ética Nicomaquea", Libro II, 5 y 6](#) (Sobre la virtud y el término medio)

2. Enlaces a sitios con textos íntegros de las obras de Aristóteles

[Metafísica](#). Versión en castellano en la [Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#), según la traducción del gijonés Patricio de Azcárate. (1800-1886)

[Política](#). Versión en castellano en la [Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#), según la traducción del gijonés Patricio de Azcárate. (1800-1886)

[Ética a Nicómaco](#). Versión en castellano antiguo en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, según la traducción de Pedro Simón Abril (Alcaraz, 1530-1600). Esta misma obra se puede consultar también en la web de la [Diputación Provincial de Albacete](#) (Una vez allí ir a "Libros" y

[En griego y/o en inglés](#) la Retórica, la Política, la Ética a Nicómaco y otras en la colección de clásicos de Perseus Digital Library.

[Adelaide University Library](#) nos ofrece también traducciones al inglés de muchas obras de Aristóteles; entre otras, la traducción de la "Metafísica" de W.D. Ross.

[The Internet Classics Archive](#). Massachusetts Institute of Technology (MIT) (Casi todo Aristóteles en inglés, con excelentes traducciones como la de la "Metafísica", o la "Ética a Nicómaco", de W. D. Ross.