

1. ARISTÓTELES (367-305 a.C.)

Biografía y obras - Crítica a la teoría de las Ideas - Lógica - Metafísica Física - Antropología - Teoría del Conocimiento - Teoría Ética y Política

2. La Filosofía helenística

Rasgos de este período

El Estoicismo - Física estoica - Ética

El Epicureísmo - Física - Ética epicúrea

El Pirronismo

I. Biografía y obras

• Primer período: La Academia de Platón (367-305)

Nace en Estagira (hoy se llama Stavros) en el año 384, recién terminada la guerra del Peloponeso. No es ateniense, sino macedónico. Era hijo del médico Nicómaco, amigo del rey Amintas II de Macedonia. Muy pronto quedó huérfano y su tutor lo envió a estudiar a Atenas, a la Academia de Platón, en la que permaneció 20 años. Se hizo discípulo y muy amigo de Platón, quien la dejó una profunda huella en todo su pensamiento y preocupaciones filosóficas. Una de sus primeras obras, el diálogo *Sobre el alma*, muestra posiciones filosóficas muy cercanas a Platón. No heredó de su maestro el interés por las matemáticas, pero sí la pasión por los problemas metafísicos. No obstante, conforme Aristóteles madura su pensamiento va distanciándose de las tesis platónicas y llega a ser muy crítico con ellas. Cuando Platón muere, Aristóteles tiene 37 años y se va de Atenas.

A este **primer período** corresponden sus **obras «exotéricas»**, la mayoría diálogos al estilo platónico de los que apenas se conservan fragmentos:

- **Eudemo** (acerca de la inmortalidad del alma).

- **Protréptico** (una invitación a la filosofía, dirigida a gobernantes).

- **Sobre la Filosofía** (una crítica a la teoría de las Ideas y propuesta de una religión astral).

• Segundo período: Transición y viajes (347-335)

Es probable que Aristóteles abandonara la Academia por desacuerdos con el sucesor de Platón en la dirección, su sobrino Espeusipo, quien acentuó las tendencias pitagorizantes del platonismo. Aristóteles marchó a Assos, en la Jonia, donde fundaron una escuela filosófica con la pretensión de desarrollar la verdadera herencia del platonismo, ayudados en parte por el tirano Hermías, rey de Assos. Después se trasladó a Mitilene, en la isla de Lesbos, por invitación de Teofrasto. Dedicó los cinco años de estancia allí (37-42 años) a redactar sus cursos, las que se conocen como sus **obras esotéricas** (el material para impartir los cursos en la Academia).

En el 343 Filipo de Macedonia llama a Aristóteles para que se haga cargo de la educación de su hijo **Alejandro**, de 13 años (Aristóteles tenía 42). Alejandro se hace muy pronto regente de Macedonia por la ausencia de su padre, y Aristóteles le acompaña en muchas de sus expediciones militares durante casi ocho años. A petición suya, Alejandro reconstruye la ciudad de Estagira, destruida años atrás por los macedonios, y le envía grandes sumas de dinero para sus investigaciones y estudios de Historia Natural. Éste será una época (**segundo período**) enormemente creativa para Aristóteles. Escribe gran parte de sus tratados de *Lógica*, la *Física*, la *Ética a Eudemo*, parte de la *Política* y de la *Metafísica*. Todavía se seguía considerando platónico, pues emplea con frecuencia la expresión «nosotros, los platónicos». Será en los cursos de la próxima etapa cuando hable ya de «los platónicos» en tercera persona.

• Tercer período: Atenas y el Liceo (334-322)

En el 336 muere asesinado Filipo y le sucede su hijo Alejandro, quien termina en el 335 de someter y pacificar Grecia. Aristóteles vuelve a Atenas. Jenócrates, un antiguo compañero suyo, dirigía entonces la Academia, pero con un marcado acento pitagorizante que la sumió en una cierta decadencia. Aristóteles se distancia de ella por completo y funda su propia escuela, el **Liceo** (cerca de un gimnasio dedicado a Apolo Licio). Esta escuela era conocida también como «el Peripato» (de *perípatos*, «paseo» en griego), y sus discípulos como los «peripatéticos», quizás por su costumbre de dar las clases paseando.

En 323 muere Alejandro (con apenas 33 años) y estalla en Atenas la agitación antimacedónica. Aristóteles se siente en peligro (fue acusado de «impiedad», como Sócrates) y, «para evitar un segundo atentado contra la Filosofía», decide refugiarse en Calcis, en la isla de Eubea -patria de su madre-. Allí, lejos de sus discípulos, morirá poco después, a los 62 años. Al frente del Liceo le sucederá Teofrasto. Aristóteles fue acusado, con razón, de «macedonismo», puesto que había sido tutor de Alejandro y amigo íntimo de su regente, Antípater. Pero no siempre mantuvo relaciones cordiales con Alejandro: no compartía sus aspiraciones universalistas y hubiera preferido que los persas hubieran sido tratados como esclavos, en lugar de hacerlos ciudadanos griegos. A esta época pertenecen:

- La **Ética a Nicómaco** (o *Ética Nicomáquea*, editada por su hijo Nicómaco).

- **Sobre el alma**.

- Los restantes libros de la **Política**, la **Poética** y la **Retórica**.

Según algunos estudiosos, en esta época había abandonado ya los temas metafísicos para dedicarse exclusivamente a **investigaciones científicas**. Otros autores creen, sin embargo, que los libros más tardíos de la

Metafísica corresponden a esta época, por lo que Aristóteles habría sabido conjugar las especulaciones metafísicas y las investigaciones empíricas.

Lo cierto es que, frente a la orientación especulativa y abstracta de la Academia, el *Liceo* se parece mucho más a una Universidad moderna dedicada a la investigación científica. Aristóteles había reunido en torno a él un amplio círculo de investigadores, científicos, historiadores y filósofos. Los discípulos, bajo su dirección, estaban dedicados por completo a recopilar datos y observaciones sobre los más diversos asuntos. Hicieron una recopilación de 158 constituciones de ciudades griegas, una lista de los vencedores de los juegos píticos, estudios sobre costumbres de países extranjeros, investigaciones filológicas y literarias sobre literatura griega... Teofrasto se encargó de escribir una historia de la filosofía; Eudemo, la historia de las matemáticas; y Menón la historia de la medicina.

Pero lo que verdaderamente destacó en esta época fueron los **estudios sobre historia natural** y biología, donde aparte de algunos errores evidentes, aparecen observaciones y descripciones difícilmente superables. Darwin llegó a decir: «Linneo y Cuvier son mis dioses, pero son unos niños comparados con el viejo Aristóteles». Todas las observaciones estaban guiadas por un principio: «Se debe dar más crédito a la observación que a las teorías, y a las teorías únicamente si están confirmadas por hechos observados» (*La generación de los animales*). Esto debió sorprender, sin duda, a la mayoría de los intelectuales griegos, mucho más acostumbrados a la especulación y a razonamientos abstractos que a observar. Quizá por esto Aristóteles se vio obligado a justificar su interés por los animales y demás seres vivos.

• **El Corpus Aristotelicum y sus principales objetivos.** Se compone de:

- **Lógica** u *Organon* (=instrumento) *aristotelicum*: 6 libros.

- **Filosofía primera** o *Metafísica*: 14 libros.

- **Física**: 4 libros.

- **Biología**: 2 libros.

- **Ética**: • *A Eudemo*: 7 libros. • *A Nicómaco*: 10 libros. • *Magna Moralía*: 2 libros.

- **Política**.

- **Arte**: • *Retórica*: 3 libros. • *Poética*: 2 libros. • *Poesías*.

En conclusión, podemos ver que **el proyecto aristotélico tenía un carácter fundamentalmente científico**.

Mientras Platón perseguía objetivos de carácter moral y político, Aristóteles estuvo más inclinado hacia intereses fundamentalmente teóricos:

- **Resolver las deficiencias de la teoría de las Ideas**, pues muchos párrafos sugieren que entendió su filosofía como un perfeccionamiento definitivo del platonismo.

- **Desarrollar la ciencia empírica**, empleando un método adecuado (la observación), en la misma línea de la tradición científica y observadora de los filósofos jonios. Ya en la Academia debió existir una corriente similar, desde que se incorporó a ella Eudoxo de Cnido, excelente geógrafo y astrónomo.

II. La crítica a la Teoría platónica de las Ideas

Con esta crítica comienza su pensamiento original. Le dedicó bastante espacio en la *Metafísica* -libros I, VII, XIII y XIV- y en un tratado, *Sobre las Ideas*, que se ha perdido. Probablemente con ello intentara justificar su ruptura con la Academia. En este sentido la *Ética a Nicómaco* incluye un pasaje significativo:

«Han sido nuestros amigos los que han creado la teoría de las Ideas. Pero hay que seguir el parecer de que para salvar la verdad es preciso sacrificar nuestras preferencias, tanto más cuanto que también nosotros somos filósofos. Se puede amar a los amigos y a la verdad; pero lo más honesto es dar preferencia a la verdad» (I, 6).

La teoría de las Ideas partía del esfuerzo socrático por determinar y definir la **esencia** de las cosas (especialmente de las virtudes). Definida una esencia -«lo que una cosa es»- obtenemos su concepto general o universal.

«Sócrates no otorgaba una existencia separada ni a los universales ni a las definiciones. Pero los filósofos que vinieron después los separaron y dieron a esta clase de realidades el nombre de "Ideas". Y de este modo llegaron a admitir como Ideas todo lo que se afirma universalmente» (*Met.*, XIII, 4, 1078 b 30).

Este intento de atribuir carácter **separado** a las esencias es lo que no podía admitir Aristóteles: si las Ideas son esencias que existen separadamente de las cosas, entonces son **substancias** (realidades que poseen existencia independiente). En este sentido van todas sus críticas:

i) Para intentar explicar un mundo, Platón lo duplica (postula la existencia del Mundo de las Ideas, además del Mundo sensible que percibimos), y con ello hace la tarea doblemente difícil: ahora también hay que explicar el segundo.

ii) El mundo de las Ideas no permite explicar nada sobre el mundo de las cosas. Si las esencias de las cosas están separadas de las cosas mismas, es que **no son propiamente sus esencias**: «si fueran la esencia de las cosas, estarían en las cosas». Platón afirmó que las cosas participan de las Ideas, pero «pero decir que las Ideas son paradigmas o modelos, y que las cosas participan de ellas, no es sino pronunciar palabras vacías y construir metáforas poéticas».

iii) Tampoco las Ideas permiten explicar el **origen**, el **devenir** y los cambios de las cosas: Platón afirmó que las Ideas son "causas" de las cosas, pero es evidente que no pueden ser causas productivas y motrices (las que generan movimiento). Esta fue la razón por la que Platón tuvo que introducir la figura mítica del Demiurgo en el *Timeo*.

iv) Y también arremete Aristóteles contra la **matematización de la teoría de las Ideas**: «Actualmente las matemáticas se han convertido en filosofía, son toda la filosofía, por más que se diga que se estudian en atención

ella». El recurso a las matemáticas no soluciona las deficiencias de la Teoría de las Ideas; más bien las agrava. Y termina convirtiendo al platonismo en pitagorismo.

En **síntesis**, la crítica de Aristóteles se centra en rechazar que la esencia de las cosas exista separada de ellas. Pero no rechaza en su totalidad la Teoría de las Ideas; **sólo niega su existencia separada**. Parece que, en lo fundamental, Aristóteles permanece fiel a la herencia platónica y socrática: la ciencia versa sobre lo general y universal, es una búsqueda de la *esencia común* que se encuentra *en* las cosas mismas y no separada de ellas. Éstas serán ideas claves tanto de la lógica como de la metafísica aristotélica.

III. La Lógica

Aristóteles fue el creador de la lógica, aunque tuvo su precedente en la dialéctica de Platón. No empleó el término «lógica» (lo hicieron después los estoicos), y el término «*órganon*» [=instrumento] sólo fue utilizado a partir del s. VI d.C. para designar el conjunto de los escritos lógicos de Aristóteles. La lógica es el instrumento de la **ciencia**, porque Aristóteles piensa que **no hay ciencia sino de lo universal y necesario** (en esto sigue fiel a la herencia socrática y platónica). La ciencia explica la realidad deduciendo lo particular de lo universal (que es su causa). Según Aristóteles, la función de la lógica es mostrar cómo en la ciencia se resuelve la problemática planteada por los presocráticos y por Platón: la relación entre lo uno y lo múltiple, entre lo universal y lo particular.

Es **silogismo** es la estructura formal que permite realizar esa conexión. Aristóteles lo define como «un discurso en el que, una vez concedidas ciertas cosas, se siguen o concluyen necesariamente otras distintas» (*Anal. pr.*, I, 1, 24 b 18). El silogismo expresa una relación de inclusión, muestra **cómo lo particular se subsume en lo universal**. El silogismo tiene tres términos: el primero o mayor (A); el medio (B); el menor (C). Por ejemplo: «Todo hombre (B) es mortal (A)»; «Sócrates (C) es hombre (B)»; luego «Sócrates (C) es mortal (A)». En Aristóteles, la lógica del silogismo sustituye a la dialéctica platónica.

Pero, además del silogismo, Aristóteles recurrió a la **inducción** para conectar e incluir lo particular en lo universal. Mientras el silogismo procede deductivamente (va de lo universal a lo particular), la inducción sigue el procedimiento inverso. Cuando conocemos todos los casos particulares y de ellos extraemos una conclusión general, la inducción es **completa**. Si sólo conocemos uno o muy pocos casos particulares, entonces se trata de una inducción **incompleta**. Una otra sirven para aprehender los primeros principios de la ciencia, que pueden ser captados tanto por inducción (generalizando a partir de la percepción o de la memoria) como por intuición.

Según Aristóteles, tenemos conocimiento científico de algo cuando sabemos: [1] que existe tal cosa; [2] cuál es su esencia; [3] el porqué o la causa tanto de su existencia como de su esencia. Sólo cuando conocemos la causa podemos tener certidumbre de que la cosa es necesariamente así y no de otro modo. Esto significa que la ciencia, además de ser conocimiento de **lo universal** (no hay ciencia de lo particular), es también un conocimiento **necesario** y, en consecuencia, verdadero. Por eso afirma: «Adquirimos conocimiento científico acerca de un objeto cuando creemos conocer la causa en virtud de la cual es como es, sabiendo que tal causa guarda relación sólo con ese objeto y que el efecto no puede ser producido de otra manera».

Sólo a través de la **DEMOSTRACIÓN** se consigue conocimiento científico. Por eso Aristóteles llama a la demostración «silogismo científico». No todo silogismo produce conocimiento científico; únicamente aquél que se basa en premisas «verdaderas, primarias, inmediatas, mejor conocidas que la conclusión y anteriores a ella». Para Aristóteles, la demostración debe basarse en unos **primeros principios** evidentes e indemostrables, que explican por qué la conclusión es necesariamente la que es. Estos primeros principios pueden ser: **1) Axiomas**: *comunes a todas las ciencias*, como el **principio de no-contradicción** y el de **tercero excluido**; o *propios sólo de algunas*. **2) Tesis** peculiares de algunas ciencias, que pueden ser «hipótesis» o «definiciones». La demostración permite establecer que una cosa existe y cuál es su causa.

La **DEFINICIÓN** nos ayuda a descubrir *lo que una cosa es* (su **esencia**): expresa la **esencia permanente** de una cosa, mediante el *género* y la *diferencia específica* del objeto definido. Así, la especie «humana» se define como «animal [género próximo] racional [diferencia específica]». Para que una definición tenga valor científico, la conexión entre los conceptos de que consta debe establecerse *por demostración*.

Conclusión: la lógica silogística aristotélica sustituye a la dialéctica platónica como un nuevo procedimiento científico: ya no se trata de "ascender" al reino trascendente de las ideas. Pero Aristóteles mantiene lo que Platón consideraba la finalidad de la ciencia: alcanzar un conocimiento universal y necesario. El silogismo será el procedimiento que permita introducir lo particular en lo universal. Del mismo modo, la demostración se apoya en principios universales y la definición, otro de los principios de la demostración, sirve para establecer la «esencia» permanente de las diversas «especies» en que se puede clasificar la realidad (el individuo, lo individual, es indefinible). La lógica aristotélica no es estrictamente formal, sino que pretende reflejar la estructura de la realidad y hace continuamente referencia a ella.

IV. La Metafísica

Está formada por pequeños tratados o «cursos» que Aristóteles elaboró en los últimos períodos de su pensamiento. Tratan acerca de lo que Aristóteles llamó «sabiduría» o «filosofía primera». El nombre de "metafísica" se debe a Andrónico de Rodas, el compilador de su obra, quien le llamó así porque *iban después de los libros sobre Física* en su ordenación. Por «filosofía primera» entiende Aristóteles lo que Platón llamó «sabiduría»; pero le atribuye un

carácter simplemente especulativo, sin ponerla en relación con la búsqueda de la felicidad o la vida virtuosa, como hacía Platón. En lugar de eso, habla de una «filosofía segunda» dedicada al estudio de la virtud y la felicidad, la ética. Si sólo puede haber ciencia de lo universal, la metafísica se ocupa de lo más universal que existe, «el ser en cuanto ser y sus atributos esenciales» (*Met.* V, 1, 1003 a 21). Las demás ciencias sólo se ocupan del ser desde un determinado punto de vista, y por eso se les llama «*ciencias particulares*». Puesto que la filosofía primera se ocupa del ser en su totalidad, es una **ontología** ("ciencia del ser"). No obstante, hay apartados de la *Metafísica* en los que Aristóteles afirma que «la ciencia por excelencia debe tener por objeto el ser por excelencia» (VI, 1, 1026 a 21). Este ser por excelencia es Dios. En este sentido, la filosofía primera sería una **teología**. Es muy probable que esta concepción corresponda a los fragmentos más antiguos de la metafísica, escritos cuando Aristóteles todavía estaba muy influido por el platonismo.

1. El ser (το ον): Hay muchas acepciones del "ser", pero todas se refieren a un término único y a una misma naturaleza. Llamamos "seres" a algunas cosas porque son sustancias; a otras, porque son modificaciones (afecciones) de la sustancia; y a otras porque son procesos (como la generación y el crecimiento) que darán lugar a sustancias o las destruirán; a otras porque son cualidades de la sustancia o bien causas eficientes o generadoras tanto de la sustancia como de lo que se relaciona con ella; y a otras porque son negaciones de alguna cualidad de la sustancia. Por eso se dice incluso que *el no-ser "es"* (*Met.* IV, 2, 1003 a 32; XI, 3, 1061 a 5).

Aristóteles afirma la **unidad del ser**: «el ser y la unidad son una misma cosa». Pero no se trata de la unidad del ser que pretendía Parménides (era más bien unicidad: el ser es único). Para Aristóteles hay formas de «ser», pero todas se refieren a una forma primordial, al «ser» propiamente dicho: la **sustancia**. Y la sustancia no es única, porque existen muchas (muchos «seres» diferentes). Todas las demás formas de ser son sólo modificaciones o **accidentes** de la sustancia: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasión. Sustancia y accidentes son las **categorías** supremas del ser.

2. La sustancia y los accidentes: Para Aristóteles, el ser es la sustancia, y reprocha a Platón que sólo considerara verdaderamente real a la Idea (*separada* de las cosas individuales). Aristóteles sólo considera sustancias a los individuos concretos (árbol, mesa, perro...). De esta manera devuelve su auténtica realidad y valor a las cosas de este mundo: sólo a las cosas reales, a los individuos concretos, debemos considerarlos «ser» o «sustancias». Aristóteles observaba que tras los cambios de apariencia que afectan a casi todos los objetos permanece siempre algo inalterado. Eso que permanece idéntico e inalterado, el sustrato material al que no le afectan los cambios, es la sustancia. La sustancia es la «*physis*», la naturaleza o el principio fundamental del ser. La sustancia no equivale a mera suma de elementos materiales, como oxígeno más hidrógeno en el caso del agua. Es la unidad de todos los componentes, materiales o no, que forman la naturaleza de un individuo, su totalidad o principio constitutivo. Cada individuo tiene su propia sustancia, perfectamente diferenciable de la de los demás.

La sustancia tiene entidad por sí misma, es el soporte real sobre el que descansan todas las demás cualidades cambiantes de las cosas. Estas cualidades cambiantes son los **accidentes** (el color, la dureza de un material, su forma, su temperatura, etc.). Los accidentes existen sobre una base proporcionada por la sustancia: no existe el color blanco en abstracto, sino *mesas blancas, papel blanco, pintura blanca*, etc. Tampoco existe el frío por sí mismo, sino *nieve fría, cuerpos fríos, metal frío*, etc. Mientras la sustancia es un ser por sí mismo (*ens in se*), el accidente es un ser que necesita de otro para existir (*ens in alio*).

Aristóteles distingue dos tipos de sustancias: **sustancias primeras** (los individuos concretos, como Sócrates, la farola o el tenedor) y **sustancias segundas** (la especie y el género: «humano», «animal», «vegetal»...). En sentido estricto, sólo los individuos concretos deben ser considerados sustancias. Pero puesto que las especies y los géneros son también algo real, no meros conceptos, de lo cual se ocupa la ciencia, también deben ser consideradas sustancias, aunque no existen separadas de la sustancia primera (de los individuos), sino *en ella* (*en* los individuos concretos).

Por lo tanto, **la sustancia primera es lo verdaderamente real**, la sustancia en sentido estricto: es el **sujeto** último o **sustrato** en el que tienen su existencia la especie y el género, la esencia y la forma. Por eso la sustancia primera «subyace a todas las cosas». No obstante, hay ocasiones en que Aristóteles parece muy condicionado por su formación en biología y afirma que «los individuos perecen, sólo la especie subsiste» (la especie subsiste en otros individuos, pero la afirmación parece dar cierta prioridad a la sustancia segunda). El principal logro de esta distinción entre sustancias primeras y segundas es que permite resolver de forma satisfactoria el problema de la unidad y la pluralidad. P.ej.: *En Sócrates* (individuo, = sustancia 1ª) *se encuentra realizada la esencia o especie* (sustancia segunda, = «ser humano», en este caso), *la cual se predica de él* (decimos: "Sócrates es humano"). Aristóteles afirma que este mundo es el mundo real y que la pluralidad y el devenir son reales también (hay muchos individuos de la misma especie, sometidos a cambios permanentes).

3. La materia y la forma: A diferencia de Platón, Aristóteles admite que la sustancia puede estar sometida a procesos de desarrollo vital y devenir (génesis), como observaba frecuentemente en los *embriones* de ave, mamíferos o reptiles. Así, la sustancia primera no será simplemente algo estático (una Idea eterna en Platón), sino una realidad capaz de desarrollarse, devenir, perfeccionarse y crecer. Es un ser precario, que nace y puede

perecer. La mejor manera que Aristóteles encontró para explicar esta propiedad de la sustancia, de los individuos concretos, fue considerarla un compuesto (σ?vo?ov, *snolon*) de *materia* (υlh, *hylé*) y *forma* (morph, *morphé*). Un texto de Aristóteles ilustra bien esta idea:

«Lo que se llama forma o sustancia [segunda] no son cosas producidas [fabricadas o engendradas], sino que lo producido es el compuesto de materia y forma, que recibe en su conjunto el nombre de la forma. Por ello todo lo que es producido contiene materia. Una parte de la cosa es la materia y la otra es la forma» (*Met.*, VII, 8, 1033 a 24-b 20).

• **Forma** es la esencia de la cosa, la sustancia segunda, la especie, y es eterna. Pero sólo existe en la materia. Cuando fabricamos algún objeto de metal, madera o piedra producimos en realidad un compuesto con una forma determinada. Por eso la forma no puede existir sin la materia. La forma es el elemento más universal de las cosas, algo intrínseco a ellas. Aristóteles da prioridad a la forma sobre la materia. La considera la verdadera esencia del individuo.

• **Materia** es, por ejemplo, el bronce o la madera. A estas cosas le llama Aristóteles *materia próxima* o *segunda*, perceptible por los sentidos. Admite cualquier forma. Pero habla también de una *materia primera* absolutamente indeterminada, carente de forma, cualidades o extensión, incapaz de existir independientemente. Esta noción recuerda al *àpeiron* de Anaximandro, o a la *materia primordial* del *Timeo*. Sería algo así como el sustrato último de toda materia, del cual el bronce ya sería una esencia o forma determinada. Dicha *materia primera* también sería eterna, pero imperceptible por los sentidos, sólo por la inteligencia.

Lo que deviene o se engendra es el individuo concreto, compuesto de materia y forma. Ambas son eternas, pero no existen independientemente, sino en forma de compuesto. Se denomina **hilemorfismo** o **teoría hilemórfica** a esta doctrina filosófica que considera la realidad física y natural concreta compuesta de materia y forma. Sólo las entidades físicas como un árbol, una casa o un mamífero tienen materia y forma. Pero no conceptos abstractos como el bien, la justicia y la alegría.

Aristóteles **concede prioridad a la forma** porque es, al mismo tiempo: 1) la **esencia** de cada cosa; 2) la **naturaleza** o "principio" inmanente de actividad. Sólo la forma es definible y cognoscible. Es lo común a toda especie (*eídōs*), por lo que tiene un carácter supra-individual (existe antes que el individuo y lo trasciende).

4. La potencia y el acto: Es una de las aportaciones más importantes de Aristóteles a la filosofía occidental.

Parece una generalización a partir de la distinción entre materia y forma, cuya finalidad sería *dar una explicación satisfactoria al devenir (a las transformaciones) de la sustancia*. La distinción entre potencia y acto surge como un intento de afrontar con éxito el problema de la explicación física del movimiento. Parménides había reducido la realidad a algo estático e inmóvil, la esfera compacta del Ser. Heráclito entendió que todo era movimiento y devenir continuo. Platón intentó superar el inmovilismo parmenídeo y el excesivo moviismo de Heráclito distinguiendo dos tipos de realidad distintos: el *Mundo Sensible*, donde sí hay movimiento, transformaciones y cambios continuos; y el *Mundo Inteligible*, poblado exclusivamente de Ideas eternas e inmutables, al que consideraba la verdadera realidad. Pero Aristóteles habla del Ser, por un lado, y de una forma muy peculiar de no-ser: la potencia. Con este concepto cree poder explicar los cambios que se producen en la sustancia, su devenir:

«Es preciso afirmar que la materia que cambia debe estar primero en un estado potencial antes de pasar al estado contrario. Y ya que el Ser tiene una doble significación, hay que decir que todo cambio se efectúa del Ser en potencia al Ser en acto [...]. Lo mismo vale para el aumento y la disminución. Resulta entonces que no solamente puede proceder un ser accidentalmente del no-Ser, sino que también todo puede proceder del Ser, pero no del Ser-en-acto, sino del Ser-en-potencia. [...] Y este último es una especie de no-Ser, el no-Ser como potencia» (*Met.*, XII, 2, 1069 b 3-28).

Todo ser tiene dos aspectos o dimensiones: «lo que ya es» (**acto**) y «su capacidad para llegar a ser lo que aún no es» (la **potencia**). Aristóteles no define estos términos; simplemente proporciona ejemplos y analogías para entenderlos. Parte de que todos los seres naturales están en movimiento, puesto que la naturaleza es principio de movimiento y de cambio. Así, la naturaleza de la semilla hace que germine, crezca, se desarrolle y cambie. Todo ser natural se mueve por sí mismo, sin que nadie tenga que empujarle desde fuera. De los seres naturales que primero son inmóviles y después adquieren movimiento podemos decir que tenían movimiento «*en potencia*», que estaban potencialmente capacitados para moverse o que su movilidad estaba en potencia antes de hacerse realidad por primera vez. Esto significa que **entre el ser y el no-ser hay algo intermedio: el ser en potencia**.

Aristóteles distingue entre **potencia activa** (capacidad para producir una acción o un efecto) y **potencia pasiva** (posibilidad de pasar de un estado a otro o de ser afectado por un agente o potencia activa). La potencia activa se encuentra en el agente, y la pasiva en el que experimenta el efecto de la acción. Aristóteles pone un ejemplo: el fuego tiene el *poder* de quemar, y la mecha la *posibilidad* de ser quemada.

Para referirse al **acto**, Aristóteles utiliza dos expresiones: [1] **Enérgeia** (_v???e?a), que significa energía, actividad, fuerza, acción, y que él emplea como sinónimo de "acto". Sería *la acción de algo que posee una potencia activa*. Por ejemplo: la acción del fuego es quemar. [2] **Enteléchia** (_vte???a), con un significado difícil: lo que ha sido llevado a término, perfeccionamiento o acabamiento. Sería algo así como *el perfeccionamiento o acabamiento de lo que estaba en potencia*, como cuando la semilla llega a convertirse en árbol.

«La potencia y el acto son dos cosas diferentes. [...] Una cosa puede poseer la potencia de ser y, sin embargo, no ser; o de no ser y, sin embargo, ser; o de caminar y, sin embargo, no caminar» (*Met.*, IX, 3).

El acto posee prioridad absoluta sobre la potencia. Desde un punto de vista lógico, la potencia sólo puede ser potencia de un acto determinado. Aunque una semilla parezca cronológicamente anterior al acto, no es así: la semilla procede de un árbol en acto. El acto es el *fin* de la potencia, aquello hacia lo que está orientada la potencia:

«los animales no ven porque tienen vista, sino que tienen la vista para ver» (*Met.*, IX, 8, 1050 a 10). Aristóteles tenía una concepción finalista o teleológica de la realidad.

En definitiva, Aristóteles entiende el **movimiento como paso de la potencia al acto**. El error de Parménides consistió en entender el ser *unívocamente*, en un solo sentido: como *lo-que-es-en-acto*. Pero el ser es *análogo*, tiene varios sentidos: el ser puede ser también *ser-en-potencia*, con capacidad para convertirse en acto. Pero *no-ser* y *ser-en-potencia* son cosas diferentes. Del *no-ser* no surge nada, mientras que *el-ser-en-acto* siempre procede del *ser-en-potencia*. Hay distintas clases de movimiento o cambio: **Cambios sustanciales: generación** (pasar del no-ser al ser) y **corrupción** (pasar del ser al no-ser); y **cambios accidentales: cuantitativo** (crecimiento, disminución); **cualitativo** (alternancia o cambio de un estadio a otro: larva ® insecto); **locativo** (cambio de lugar, traslación). En Aristóteles, potencia-acto y materia-forma son pares de conceptos paralelos. La materia está en potencia respecto a la forma; la forma es lo que actualiza la materia, la perfecciona y le confiere su ser. La forma siempre es acto. Aristóteles incluso apunta una explicación del Universo según la cual el origen del universo está en la **existencia de formas puras, absolutamente libres de materia, y siempre en acto**. Serían algo así como los dioses que mueven el universo. En este aspecto, la metafísica de Aristóteles se convierte en una especie de Teología que sirve de fundamento a la Física.

V. La Física aristotélica

La Física (o Naturaleza) fue el principal objeto de estudio de los filósofos jonios y de otros como Empédocles, Anaxágoras y los atomistas. Parménides consideró a la naturaleza fuente de conocimiento engañoso, (mera "opinión"), pues su filosofía del Ser implicaba una negación de la naturaleza misma. Para Platón la naturaleza no podía ser objeto de ciencia estricta, porque la verdadera ciencia sólo podía ocuparse de Ideas (esencias); la consideraba simplemente fuente de conjeturas, sugerencias o mitos carentes de valor científico. Fue Aristóteles quien dio a la Naturaleza su auténtico valor de fuente para el conocimiento científico. La naturaleza nos muestra seres compuestos de materia y forma, en movimiento. Es una fuente de conocimiento valiosa por sí misma, tanto como puedan serlo las Matemáticas (estudian sólo formas abstraídas de la materia) o la Teología (estudia formas puras que existen independientemente de la materia).

1. La naturaleza (φύσις, *physis*): Aristóteles se ocupa de ella en el libro II de la *Física*, que comienza con un análisis del concepto de «naturaleza». También se ocupa de ella en *Met.* V, 4.

«Todo ser natural posee en sí mismo un principio de movimiento y de reposo, tanto respecto al lugar como respecto al crecimiento y decrecimiento o respecto a la alteración [...], porque la naturaleza (*phsis*) es el principio (*arché*) y causa (*aitía*) del movimiento y del reposo de las cosas en que se encuentra inmediatamente, por sí misma y no accidentalmente. La naturaleza es la forma (*morphé*) y la esencia (*eídos*), que sólo pueden separarse en el pensamiento. En cuanto al compuesto de materia y forma, hay que decir que no es una naturaleza, sino un ser natural o por naturaleza, como es el hombre» (*Fís.*, II, 1, 192 b 13-23, 193 b 3-7).

«Naturaleza, en su sentido primitivo y fundamental, es la esencia [*ousía*, entendida como "sustancia segunda"] de los seres que poseen, en sí mismos, el principio de su movimiento. La materia no es llamada naturaleza sino en cuanto es capaz de recibir este principio; e igualmente el devenir y el crecimiento reciben el nombre por ser movimientos procedentes de este principio. La naturaleza, en este sentido, es el principio de movimiento de los seres naturales, inmanente a ellos, en potencia o en acto» (*Met.* V, 4, 1015 a 13).

Por lo tanto, la **naturaleza** de los llamados "seres naturales" es su forma, pero entendida como **principio último o causa del movimiento** de las sustancias corpóreas. Es un *principio inmanente* al ser natural: éste posee en sí mismo el principio radical de su desarrollo y de sus transformaciones. Por eso la sustancia aristotélica no es algo estático, sino un ser en desarrollo, en devenir, en perpetuo proceso de realización *desde dentro* de él mismo, desde su propia naturaleza. Esto vale especialmente para los seres vivos: Aristóteles toma como modelo de la realidad a los organismos vivos, y su pensamiento es fundamentalmente biológico.

2. Las cuatro causas (αἰτία, *aitía*): Sólo adquirimos conocimiento científico de algo cuando conocemos sus causas. La Física se ocupa de establecer las causas de los seres naturales. La causa o principio radical de cada cosa es su propia naturaleza. Aristóteles afirma que es precisamente analizando la noción de «causa» donde mejor podemos captar el aspecto dinámico del ser. Todo lo que llega a ser tiene una causa. Según Aristóteles, «causas son todos aquellos factores que son necesarios para explicar un proceso cualquiera». Las críticas de Aristóteles a los filósofos anteriores obedecen al hecho de que la mayoría se fijaron sólo en una causa (Tales de Mileto en el agua, Heráclito en el fuego, Anaxímenes en el aire y Empédocles en fuego, aire, tierra y agua). Platón habló de dos causas, la formal (las ideas) y la material, pero estableciendo un abismo entre una y otra y dejando la forma, las ideas, fuera de las cosas. Aristóteles, sin embargo, pensaba que era preciso ampliar la propia noción de "causa" para incluir todos sus aspectos. Valga este texto:

«Que hay causas es algo evidente. [...] Puesto que existen cuatro causas, la tarea del físico es conocerlas todas ellas. Por eso el físico, para indicar el "¿por qué?" según las exigencias de la Física debe explicitar estas cuatro causas: la **materia** (*hylé*), la **forma** (*eídos*, sinónimo de *morphé*), el **motor** (*t? ??vesav*) y la causa **final** (sinónimo

de *télos*). En muchos casos tres de estas causas se reducen a una sola: porque la esencia y la causa final son una sola cosa, y el origen próximo del movimiento se identifica con ellas» (*Fís.* II, 7, 198 a 14-15 y 22-26).

Por lo tanto, son **cuatro causas** en total: 1) causa **material** (la madera con la que está hecha una mesa); 2) causa **formal** (la forma de la mesa); 3) causa **motriz** o **eficiente** (el carpintero) y causa **final** (utilizarla para apoyarse). Por causa material se refiere Aristóteles a un sustrato indeterminado que puede recibir cualquier forma, en principio. La causa formal es lo que hace que la materia indeterminada pase a ser algo determinado. Se identifica con la esencia y con la naturaleza. Tanto la causa material como la formal son *intrínsecas*. La eficiente es lo que provoca los movimientos, cambios o transformaciones. Y la final es lo que da sentido a la acción del agente, el fin al que apunta el cambio. La eficiente y la final son *extrínsecas*.

La causa final no fue objeto de reflexión para ningún filósofo anterior, según Aristóteles, por lo que él sólo considera suficiente su noción de causa.

3. El movimiento (metabolh, *metabolé*): Aristóteles considera algo evidente, conocido por experiencia, que todos los seres naturales están en **movimiento**. Por eso si ignoramos qué es el movimiento nunca podremos saber qué es la naturaleza. Distingue diversos tipos de **cambio** o movimiento:

(i) **Sustancial: generación** (génesis, origen, producción) y **corrupción** de la sustancia.

(ii) **Accidental: Movimiento:**

- **cuantitativo**, en función de la cantidad: **crecimiento** y **disminución**.
- **cualitativo**, en función de cualidades: **alteración**.
- **locativo**, en función del lugar: **traslación**.

Aristóteles tiene en cuenta que otros filósofos intentaron explicar la naturaleza según un sistema de "contrarios": *amor-odio* (Empédocles), *lleno-vacío* (Demócrito), *par-impar* (pitagóricos), etc. Aunque iban bien encaminados, no considera suficiente apelar a elementos opuestos para explicar el cambio. No entiende cómo un elemento puede transformarse en su contrario (más que transformarse se destruiría si lo hiciera). Para explicar satisfactoriamente el movimiento creyó necesario recurrir a un tercer elemento: **el sujeto de los contrarios**. Así, el movimiento queda explicado a partir de tres principios: [1] el **sujeto** (*ποσειμνον, hipokéimenon*), [2] la **forma** y [3] la **adquisición de la forma nueva** (o **privación de la anterior**). Esto significa que en todo movimiento hay algo a lo que afecta el cambio (el *sujeto* del cambio o la "transformación"), que *adquiere una nueva forma*, dejando de tener su forma anterior (*privación*). Aristóteles expresa también esta idea en términos de acto-potencia. Por lo tanto, la "privación" no es simplemente no-ser, sino un no-ser *relativo*: es el "poder-ser" (potencia) de un sujeto. De esta manera intenta Aristóteles superar la oposición parmenídea entre "no-ser" y "ser", desde la cual era imposible comprender el movimiento. Pero la concepción aristotélica del movimiento es teleológica: todos los seres se mueven o cambian *hacia* su propia perfección (*adquiriendo* la "forma").

En sus propias palabras, el **movimiento** es «el acto (*enteléchia*) de lo que está en potencia en cuanto está en potencia» (*Fís.* III, 1, 201 a 10). Esta formulación ya sugiere que para Aristóteles no resultaba fácil comprender la esencia del movimiento, ya que no es ni acto ni potencia, sino una especie de «acto incompleto»: es la actualización de lo que está en potencia, mientras sigue estando en potencia. Cuando la potencia se ha actualizado plenamente (y el sujeto está en acto perfecto), cesa el movimiento. Si el sujeto está en pura potencia, aún no está en movimiento (no ha comenzado a moverse).

Por lo tanto, el movimiento es una especie de realidad *intermedia*: «Todo cambia desde el ser en potencia hasta el ser en acto» (*Met.* XII, 3, 1069 b 15). En fórmula típica para expresarlo, aunque no sea aristotélica: «El movimiento es el *paso* de la potencia al acto».

4. El primer motor: En el último libro de la *Física* Aristóteles afirma que el tiempo y el movimiento son *eternos*. Es imposible rastrear la cadena de generaciones que dieron lugar a los seres vivos, porque se remonta hasta el infinito. Tampoco tendrán fin, una vez iniciados el movimiento y el tiempo. Sin embargo, Aristóteles considera necesaria la existencia de un **primer motor**, causa del movimiento eterno del cosmos. Así, puesto que el movimiento es el paso de potencia a acto, debe haber un motor (*κινητήρ, kinetikón*) cuya energía o atracción haga pasar al móvil de la potencia al acto, que ya posea en acto aquello que el móvil sólo posee en potencia.

El principio es claro: «*todo lo que se mueve es movido por otro*» (*Fís.* VII, 1, 241 b 24). Si el motor mueve porque a su vez es movido por otro motor, tendremos que remontarnos hasta el principio de la cadena, un **primer motor** que sea inmóvil (que no necesite ser movido por nada) pero que sea causa de todo el movimiento del mundo, que es eterno aunque tenga su origen en este primer motor. No es una idea contradictoria, puesto que el primer motor mueve al mundo desde toda la eternidad.

En diferentes fragmentos Aristóteles aplica al primer motor la idea de **causa eficiente**. Sería un motor *en contacto inmediato* con la última esfera, en los límites del cosmos, y al moverla ésta arrastra a todas las demás esferas interiores. Pero la esfera última del cosmos no entra en contacto físico con el primer motor, porque carece de extensión. No obstante, hay otro pasaje (*Metafísica*, libro XIII) donde afirma que el primer motor mueve como **causa final**, como "objeto de amor o de deseo". Aquí el primer motor aparece claramente separado del mundo, entendido como "puro acto", absolutamente inmaterial, como un ser vivo, feliz y autosuficiente. Aristóteles entiende aquí a Dios como una inteligencia que sólo se piensa a sí misma (*Met.* XII, 7).

5. La cosmología: Tiene algunas cosas en común con la de Platón. Pero la manera en que Aristóteles la expuso y su verosimilitud, de acuerdo con los conocimientos naturales de la época, fue lo que la mantuvo vigente durante toda la Edad Media, hasta la revolución científica del Renacimiento. Sus características fueron:

1º. «**Esencialista**»: Todas las explicaciones apelan a la «naturaleza» o «cualidades» immanentes de los cuerpos físicos.
2º. «**Teleológica**»: El concepto de «finalidad» era fundamental en todas las explicaciones, puesto que el motor inmóvil mueve como causa final. La finalidad de los movimientos naturales es la realización de la propia «forma» o «naturaleza».
3º. «**Dualista**»: Aristóteles sustituye el dualismo platónico (Ideas-cosas) por otro: el **mundo supralunar** (perfecto, «divino» e incorruptible) y el **mundo sublunar** (imperfecto y corruptible).

4º. «**Deductiva**», no empírica: Afirma que el cielo es una esfera *porque* la esfera -figura perfecta- es la más apropiada para los cuerpos celestes.

Aristóteles elaboró su cosmología en los comienzos de su obra. Se encuentra en el diálogo *Sobre la filosofía* (donde se distancia de la cosmología platónica y habla del éter y del carácter eterno e indestructible del cosmos) y en los tratados *Sobre el cielo* y *Sobre la generación y la corrupción*, en los que distingue claramente dos regiones del cosmos:

[1] **El mundo supra-lunar:** Concibe a los astros como *seres animados*, no sometidos a corrupción ni generación, estando su cuerpo hecho de un «quinto elemento» eterno e incorruptible, el *éter* (etimológicamente significaba «lo que siempre fluye»). Los cuerpos celestes tienen un **movimiento perfecto: circular, eterno, regular**. Cada astro está colocado en una **esfera de éter** movida por un motor inmóvil. Por lo tanto, junto al primer motor inmóvil que mueve el primer cielo o primera esfera, hay tantos motores inmóviles (probablemente subordinados al primero) como esferas celestes. **El universo es finito** -está encerrado en la esfera última de las estrellas «fijas»- y en él **no existe el vacío**. En esto Aristóteles adoptó la teoría de Eudoxo de Cnido y Calipo, que hablaban de 33 esferas para explicar el movimiento de los astros. Pero se vio obligado a añadir otras 22 girando en sentido contrario para contrarrestar el movimiento de las 33 primeras. La **Tierra estaba en el centro** de este sistema. Es una esfera inmóvil, a la que atribuyó un tamaño muy inferior al real.

[2] **El mundo sub-lunar** es el escenario de la *generación* y la *corrupción*. Son **cuatro los elementos** que figuran en la composición de todas las cosas, distintos de los de Empédocles. Tienen una **materia común**, y sus diferencias dependen de la combinación de cuatro pares de cualidades: *cálido-seco* (fuego), *cálido-húmedo* (aire), *frío-húmedo* (agua) y *frío-seco* (tierra). Estos elementos pueden engendrarse mutuamente, por lo que no son eternos. El **movimiento típico** de las cosas en el mundo sublunar es el **rectilíneo**, no el circular, y siempre hacia arriba o hacia abajo. Ese movimiento no se debe a ninguna fuerza o atracción (no admite la idea de «acción a distancia»); se trata de un movimiento o tendencia «natural», es decir, debido a la naturaleza (*physis*) de los elementos. Así, el fuego y el aire son ligeros, se mueven por su propia "naturaleza" hacia su **lugar natural:** el cielo. La tierra y el agua se mueven hacia abajo porque son pesados, tienden hacia el centro de la tierra (su lugar natural).

En definitiva, Aristóteles tiene una **concepción jerárquica del universo:**

a) *Primero están los seres inmateriales e inmóviles: el primer motor y los motores inmóviles de las esferas.*

b) *Luego los seres materiales pero incorruptibles y eternos: el primer cielo, las esferas de los astros y los astros, todos ellos compuestos de éter.*

c) *Por último, los seres corruptibles, compuestos de los cuatro elementos, que hacen de «intermediarios» entre la materia común ("materia primera") y la forma. La forma representa la esencia y la especie, y es eterna. Sólo mueren y desaparecen los individuos.*

VI. La antropología

La evolución del pensamiento aristotélico se hace más evidente en su teoría sobre el alma (en su antropología) que en ningún otro aspecto. En un **primer período** defiende una **visión dualista** del ser humano, compuesto de alma racional inmortal y de naturaleza muy parecida a las Ideas (p.ej. en el *Eudemo*). Y en el *Protréptico* muestra una visión pesimista del cuerpo, entendido como cárcel del alma cuya liberación sólo se consigue con la muerte.

En un **segundo período** abandona el dualismo y adopta una especie de **instrumentalismo mecanicista**. Aunque todavía habla de cuerpo y alma como dos cosas distintas, ya no son antagónicas, sino perfectamente adaptadas la una a la otra. Su alejamiento del platonismo y el creciente interés por los estudios biológicos le llevan a negar expresamente la inmortalidad del alma (p.ej. en la *Ética a nicómaco*).

En el **tercer período** aplica su **teoría hilemórfica** (materia-forma) al ser humano y considera la psicología como parte de la física. Ahora es cuando escribe su famoso tratado *Sobre el alma*, donde se contienen sus nociones antropológicas más importantes.

• **Parte del estudio del ser humano como un organismo vivo completo**, porque las actividades que normalmente se atribuyen al alma no podría realizarlas sin el cuerpo. Por lo tanto, *rechaza considerar el alma como algo separado del cuerpo*. Cualquier ser vivo (animal o vegetal) debe ser estudiado como un todo completo. De ese estudio se ocupa el «físico». Y el primer paso será averiguar a qué **género** o **categoría** pertenece el objeto de estudio. «Hay que considerar sustancias sobre todo a los cuerpos naturales, algunos de los cuales están vivos (se alimentan, crecen y perecen por sí mismos) y otros son inanimados. Por eso todo cuerpo natural vivo es una sustancia compuesta [de materia y forma]. Puesto que se trata de un cuerpo vivo, el cuerpo será el sustrato o la materia, y el alma la forma de ese cuerpo natural que posee la vida en potencia. Por lo tanto, si hay que formular una definición general del alma, que se aplique a toda especie de alma, diremos que **el alma es el acto [enteléchia] primero de un cuerpo natural organizado**. Así, ya no es necesario preguntarse si el alma y el cuerpo son una

misma cosa, como tampoco se hace en el caso de la cera y el sello sobre ella. Si aplicamos esto a las partes de un cuerpo vivo, diríamos que si el ojo fuera un animal, la vista sería su alma. Y si el ojo es la materia de la vista, si ésta se pierde ya no hay ojo (salvo por homonimia, como un ojo de piedra o un ojo pintado). Igual que el ojo es la pupila unida a la vista, así el animal es el alma unida al cuerpo. El alma, por tanto, no es separable del cuerpo.

Todos los vegetales parecen poseer en sí mismos una facultad o un principio gracias al cual pueden crecer. El alma es el principio de las funciones, y se define por ellas, a saber, por las facultades motriz, sensitiva y de pensamiento. Así el alma es, en sentido primordial, *aquello por lo que vivimos, percibimos y pensamos*. Es esencia y forma, no materia o sustrato. No puede existir sin un cuerpo, pero no es un cuerpo: no es cuerpo, sino algo del cuerpo» (*De An.*, II, 1 y 2).

• Por lo tanto, **cuerpo y alma constituyen una única sustancia**, y guardan entre sí la misma relación que la materia y la forma. **El alma es la forma** del cuerpo, pero de un cuerpo *organizado* (un «organismo estructurado de un modo muy particular»). Esto le lleva a considerar absurda la doctrina de la reencarnación: **el alma no puede ser forma de cualquier cuerpo**. Puesto que el alma es el principio de toda la actividad del ser vivo, **no es nada distinto de esas funciones**. «Si el ojo fuera un animal, la vista sería su alma». Es decir: **cuerpo y alma no son separables**. Un cuerpo sin alma dejaría de ser un animal o un organismo vivo. Y un alma sin cuerpo no sería nada. Queda excluida, por tanto, la preexistencia del alma o su existencia más allá de la muerte.

• Mientras Platón distinguía tres partes en el alma, Aristóteles defiende la **unidad del alma** y la sitúa por todo el cuerpo, no en partes concretas. La insistencia en la **unidad total del ser vivo** implica que no es el alma la que siente o piensa, sino todo el ser humano gracias al alma. Pero sí le **asigna funciones** al alma: [1] **Función nutritiva** o *vegetativa* (incluye las funciones de crecimiento, nutrición y reproducción); [2] **Función sensitiva** (superior, de la que derivan la función apetitiva, los deseos, las percepciones y la función motriz); [3] **Función pensante** (tiene la capacidad de pensar y entender. Incluye dos principios, uno activo [**entendimiento agente**] y otro pasivo [**entendimiento paciente**]). El alma vegetal posee sólo la primera, el animal también la segunda, y el alma intelectual humana las tres. En Aristóteles, el conocimiento es «humano»: es toda la persona -cuerpo y alma- la que conoce, no sólo *su alma*. No existe conocimiento independiente del cuerpo. Además, todo conocimiento humano será mezcla de conocimiento sensible (viene del cuerpo, de los sentidos) y conocimiento intelectual (procede del alma racional). Esta reflexión implica una **visión jerárquica** de los seres vivos y de sus almas correspondientes.

• **La negación de la inmortalidad** es una consecuencia obvia de la doctrina aristotélica sobre el alma humana, en línea con el pensamiento mayoritario de la época (dentro del cual Platón y los pitagóricos constituían una excepción). Sin embargo, del *intelecto agente* afirma Aristóteles que es una función especial del alma, *separado, inmortal y eterno*. Esta idea dio muchos quebraderos de cabeza a los intérpretes. Algunos afirman que se identifica con Dios (Alejandro de Afrodisia, s. III d.C.) y otros que es la razón divina presente en el hombre (Avicena, s. XI). Pudo ser también un resto del platonismo inicial de Aristóteles.

VII. Teoría del Conocimiento (Epistemología)

Entre los filósofos griegos y ya desde los presocráticos, la sensibilidad y la experiencia estaban muy devaluados como fuente de conocimiento. Según Parménides, los sentidos proporcionan conocimiento engañoso (opinión, *dóxa*) y sólo la razón permite conocer la realidad de manera fiable. Platón únicamente consideraba verdadero el conocimiento de las Ideas, para lo cual los sentidos eran un continuo estorbo. Pero Aristóteles adopta una perspectiva opuesta: no duda en devolver todo su valor a lo **empírico**, sobre todo en su última época. Su teoría del conocimiento, por lo tanto, será *empirista*. No admite más mundo que el de la experiencia, el mundo conocido por nuestros sentidos. Los seres reales son únicamente las sustancias individuales y corpóreas, compuestas de materia y forma. Esto significa, en otras palabras, que **los cuerpos poseen un principio de inteligibilidad: su forma** o esencia inmanente. Por lo tanto, el conocimiento sólo es posible cuando se ocupa de las cosas sensibles de este mundo. Todo conocimiento comienza por las sensaciones y suele terminar en el pensamiento.

• **La sensación (αἴσθησις, *aisthesis*)**: Mientras para Platón lo universal está antes que lo particular, y el conocimiento de una Idea precede al conocimiento de un objeto concreto que participe de esa Idea, Aristóteles sugiere un proceso inverso: nuestro entendimiento conoce primero lo particular, concreto y físico, antes que lo universal o abstracto. Sólo a través de lo particular podemos llegar a conocer lo universal, y este proceso es el origen de todo conocimiento.

Aristóteles no admite la preexistencia del alma y explica el conocimiento a partir de los datos que nos proporcionan los sentidos. Afirma que todo conocimiento surge a partir de una percepción sensible, y el alma racional no puede pensar nada si primero no ha recibido las representaciones, sensaciones o materiales que le suministran los sentidos. Es decir: «no hay nada en el entendimiento que primero no estuviera en los sentidos». Los sentidos (órganos más las facultades correspondientes) son «receptores de las formas sensibles sin la materia, lo mismo que la cera recibe la marca de un anillo sin el hierro o el oro». La facultad de sentir, por lo tanto, es una potencia que se actualiza por la *presencia del objeto sensible*, que siempre es una cosa individual (algo material, corpóreo). «La facultad sensitiva es en potencia lo que lo sensible es ya en acto [...] y llega a hacerse semejante a lo sensible» (*De An.* II, 5, 418 a 3). Según esto, "**sentir**" es **captar una forma sensible que está en un cuerpo, pero captarla sin su materia**. Gracias a la presencia de un cuerpo u objeto sensible, la mera posibilidad de sentir se convierte en el acto de sentir, y esta *facultad* se identifica de alguna manera con lo percibido. El ojo que contempla el bosque «se

apodera» de las formas del bosque (sus colores, siluetas, olores, sonidos...) y se puede decir que el bosque «está» en él (aunque sea en sentido figurado, inmaterial).

Todos los seres vivos están provistos de órganos sensibles. Si falta un sentido, falta también el conocimiento correspondiente. Pero el conocimiento sensible no tiene por qué ser engañoso o inseguro. Cuando captan el objeto para el que fueron diseñados, proporcionan una total seguridad y certeza. No obstante, Aristóteles distingue varios niveles de conocimiento:

- **Sensación:** Es común a humanos y animales. Es el nivel más bajo. Produce memoria sensitiva.
- **Imaginación:** Común a humanos y animales. «Los animales viven con imágenes y recuerdos»; «y del recuerdo nace en los hombres la experiencia».
- **Experiencia:** Es la coordinación racional de sensaciones, no una mera acumulación de datos proporcionados por los sentidos. Sólo la tienen los humanos.

- **Entendimiento:** Es la capacidad de discurrir racionalmente, de razonar, y sólo la tienen las personas capaces de pensar y argumentar racionalmente. Hay dos tipos de entendimiento:

(i) **Entendimiento pasivo:** recibe las imágenes que le presentan las facultades inferiores (los sentidos). Percibe las cosas, los objetos materiales, físicos. Tiene en «potencia» la capacidad para recibir y conocer las formas universales inteligibles y pasa a acto mediante el entendimiento agente (activo).

(ii) **Entendimiento activo:** Lo llama también agente porque es el que abstrae la esencia, los conceptos universales, de las cosas. En esta tarea de elaborar conceptos a partir de cosas singulares el entendimiento agente funciona de manera análoga a la «causa eficiente» y hace que los contenidos en potencia del entendimiento pasivo pasen al acto. Su función es imprescindible en la tarea intelectual.

• **El pensamiento** ($\nu\omicron\epsilon\sigma\iota\varsigma$ [*nóesis*] y $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ [*diánoia*]): Los sentidos son facultades aplicadas a cosas particulares, individuales; el entendimiento ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$, *noûs*) es una facultad que *se ocupa de cosas universales*: «El ojo ve a Sócrates; el entendimiento piensa en "hombre"» (la forma o esencia universal "hombre"). El ojo pasa al acto de ver a Sócrates cuando éste se haya presente. El entendimiento pasa de la potencia al acto de pensar mediante un proceso algo más complicado. Aristóteles tiene una teoría claramente *empirista* del conocimiento. La esencia (o *forma*) universal «hombre» no se encuentra en el mundo de las ideas, sino «en la materia», en los individuos humanos concretos. Por eso es necesario arrancar desde la sensación para, acumulando experiencias, llegar por inducción a la esencia universal común («hombre», en este caso). En este proceso interviene la imaginación (*φαντασία*, *phantasia*), cuyas imágenes son una ayuda imprescindible. La imaginación se haya a medio camino entre la sensación y el pensamiento. Por eso dice Aristóteles que el alma no puede pensar sin imágenes, sino que «piensa las formas en las imágenes». Las formas inteligibles existen en las formas sensibles. En definitiva, si no hay sensación no es posible conocer ni comprender nada, y la actividad del entendimiento debe ir siempre acompañada de imágenes. En función de esta teoría del conocimiento, Aristóteles distingue varios tipos de conocimiento:

1. Experiencia (*empiría*): Conocimiento de cosas concretas, materiales, pero sin preguntarse el porqué de las cosas.
2. Ciencia (*episteme*): El conocimiento de las causas y principios de las cosas, la captación de la esencia del ser y de sus principios indemostrables.
3. Inteligencia (*noûs*): Es el conocimiento de los primeros principios, indemostrables e imposibles de obtener a través de la experiencia. De ellos sólo se tiene intuición, y esto es la sabiduría.

VIII. LA ÉTICA

La ética se ocupa de estudiar la justificación racional de las normas morales que rigen la conducta humana. Parte siempre de una determinada concepción del ser humano, es decir, de una antropología, referida a un contexto histórico y humano determinado. Aristóteles elaboró dos grandes tratados de ética: la **Ética a Eudemo** («eudemiana»), durante el segundo período y con influencias pitagóricas; y la **Ética a Nicómaco** («nicomáquea»), ya en su madurez como pensador. Las ideas más representativas de la ética aristotélica se hayan en esta última. Se trata de una ética «eudemonista», es decir, una ética de la felicidad. Pero es también una ética de la *virtud*, el medio por excelencia para alcanzar la felicidad.

• **La felicidad:** El planteamiento inicial de Aristóteles en relación con la ética era probablemente el mismo que se hacía en la Academia de Platón: Si la moral es el arte de «vivir bien», ¿qué es "lo bueno" para el ser humano? ¿Cuál es el *Bien supremo*, el *fin último* de todos sus actos? Pensaban que la felicidad ($\epsilon\text{-}\delta\alpha\text{-}\mu\omicron\nu\text{-}\eta$, *eudaimonía*). Pero suele haber muchas disputas a la hora de precisar en qué consisten la felicidad y el bien supremo. Aristóteles hace una revisión crítica de las diversas teorías conocidas sobre la felicidad y la ética. Entre los discípulos de Platón, unos valoraban más la vida activa del político, cuyo bien supremo debería ser la gloria y la virtud. Otros preferían la vida contemplativa del filósofo, y su aspiración a la sabiduría. Y otros preferían la vida placentera, la búsqueda del placer como bien supremo. La teoría de las Ideas incluía la consideración del Bien como Idea suprema. Pero Aristóteles rechaza que el Bien pueda ser el ideal, porque hay muchos tipos de bienes totalmente diferentes entre ellos. Además, considera que la ética debe partir de los hechos (*empirismo moral*), en lugar de ser tratada exclusivamente desde un punto de vista teórico.

Según Aristóteles, la felicidad no necesita ningún bien exterior. «Se basta a sí misma», y consiste en el **ejercicio perfecto de la actividad propia del ser humano** (lo mismo que para un músico la felicidad tiene que ver con poder tocar su instrumento preferido). En concreto:

«La felicidad es la actividad del alma dirigida por la virtud. [...] La vida de las personas virtuosas no necesita el placer como un accesorio: el placer lo hallan en sí mismas, pues las acciones virtuosas son agradables por sí mismas. [...] Pero es evidente que la felicidad no puede prescindir de los bienes exteriores» (*Ét. Nic.* I, 8 y 10). Al final de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles afirma que la actividad más propia del ser humano y la que mayor felicidad le proporciona es la contemplación teórica, la **sabiduría**. Así, el empirismo ético conduce a Aristóteles a una postura ecléctica: la felicidad consiste en unir sabiamente la virtud, la contemplación y los bienes exteriores. Será buena toda acción que conduzca al fin del ser humano, y mala toda la que lo obstaculice o se oponga a él. Bien es aquello a lo que tienden todas las cosas por naturaleza.

• **La virtud** (*αρετή*, *areté*): Significa, literalmente, excelencia, mérito, perfección, inteligencia, fuerza, energía, nobleza de ánimo, generosidad, alteza. Es una disposición del alma, una capacidad y aptitud permanente que inclina a comportarse de una manera determinada. No tiene nada que ver con el intelectualismo socrático, que identificaba virtud con conocimiento. Aristóteles da a la voluntad mucha importancia en relación con la virtud. La conducta sólo será justa o buena si el individuo actúa a sabiendas y mediante una decisión consciente, firme e inquebrantable, decide acometer una acción por sí misma. La virtud incluye conocimiento, voluntad firme y una elección reflexiva de los medios necesarios para llevar a cabo una acción.

La virtud se adquiere mediante el **ejercicio** (poniéndola en práctica) y el **hábito** (*éthos*): «para que un hombre se haga justo es necesario que practique la justicia». De esta manera Aristóteles rechaza que seamos virtuosos por naturaleza (de nacimiento) o mediante aprendizaje. La virtud es el modo de ser de una persona, expresado a través de sus acciones («praxis»). Cuando se convierte en hábito, la virtud expresa la manera de ser de una persona en relación con la realidad que le rodea: es su modo de estar en el mundo, en la política, en la economía, en la cultura y en el Estado. Es su actitud ante el dinero, la familia, el Estado y la felicidad.

Aristóteles afirma que **la virtud consiste en un término medio**, un equilibrio entre dos extremos igualmente viciosos y alejados de la virtud. P.ej.: el valor es un "justo medio" entre el miedo y la temeridad. En relación con el bien y la perfección, la virtud se halla en el punto más alto. Esto recuerda en parte a las simetrías pitagóricas, adoptadas por Platón y utilizadas en la medicina griega de la época («medida» natural). Aristóteles señala que ese término medio no puede establecerse en abstracto o en general, sino de acuerdo con las circunstancias de cada uno. En cada caso, el individuo sensato y prudente sabrá escoger el justo medio. Con estos elementos apunta una definición precisa:

«La virtud es, pues, una disposición selectiva que consiste en un término medio respecto a nosotros, definido por la razón y como lo decidiría un hombre prudente» (*Ét. Nic.* II, 6, 1106 b 36).

La referencia al término medio parece relacionada en Aristóteles con su concepción del equilibrio universal, que hace del cosmos un todo ordenado y bello. El cosmos muestra un orden establecido por una inteligencia superior, de manera que nunca se pasa del frío extremo al calor ni viceversa, sino que hay una transición progresiva (la primavera). Ni se pasa sin más del día a la noche, porque el atardecer constituye el período intermedio. Este orden cósmico es el que el ser humano, un «microcosmos», debe tener como referencia para comportarse racionalmente. Este orden cósmico debería tener también su reflejo en la *pólis*.

Aristóteles distingue, además, **dos clases de virtudes**: (a) **morales** (*éticas*), de las que no hace ninguna clasificación; y (b) **intelectuales** (*dianoéticas*), entre las que cita la prudencia (*phronesis*), la virtud propia de una persona sensata; y la sabiduría (*sofia*, *sofía*), culminación de la vida moral. En este sentido, la virtud es el cultivo de todas las cualidades personales, una huida de la mediocridad. No es simplemente la repetición mecánica de actos o prácticas virtuosos.

IX. LA POLÍTICA

La ética aristotélica apunta a la política y parece subordinarse a ella, porque los griegos no entendían al ser humano en aislamiento, sino inserto en una sociedad civil para poder conseguir su propia perfección individual. Ética y política se ocupan de averiguar cuál es el bien del ser humano. Aunque «el bien es ciertamente deseable cuando interesa a un solo individuo, se reviste de un carácter más bello y más divino cuando interesa a un pueblo y a un Estado entero» (*Ét. Nic.* I, 2, 1094 b). Además, nadie puede ser virtuoso si no ha sido educado, y es al Estado a quien compete, en último término, la tarea educativa.

• **«Organicismo social»**: Aristóteles sostiene que el Estado es anterior, por naturaleza, a la familia y a cada individuo humano. El todo es anterior a cada una de las partes. Y si cada individuo no es autosuficiente es porque debe ser puesto en relación con la totalidad de la sociedad. Por esta razón Aristóteles afirma que el ser humano es, esencialmente, un animal político o cívico (*politikón zôon*). Aunque hay también animales gregarios y rebaños, el ser humano y el Estado pertenecen a otro orden, como lo demuestra el hecho de que sólo el hombre posee lenguaje. Gracias al lenguaje puede el ser humano comunicarse con sus semejantes acerca «del bien y el mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la participación y comunidad en estas cosas lo que hace a una familia y a un Estado» (*Pol.* I, 1, 1253 a).

• **Origen del Estado**: Desde un punto de vista genético (*génesis* = origen), es el individuo el que física y biológicamente engendra a la familia, ésta se instala en una casa y después viene la tribu, la aldea y finalmente la ciudad, la *pólis* o Estado. El Estado, pues, es fruto de una larga evolución. Desde un punto de vista metafísico, la constitución natural del ser humano le inclina a vivir en sociedad, en la *pólis*. La vida en soledad es algo antinatural

en los humanos, porque en soledad y aislamiento no puede conseguir perfeccionar todas las capacidades para las que está dotado de forma natural. El lenguaje y la palabra, el gusto por el diálogo y la comunicación, son el indicio de que está hecho para la comunicación con sus semejantes. Eso explica su naturaleza social.

• **Prioridad del Estado:** Sólo el Estado puede bastarse a sí mismo, pero el individuo y la familia no. No se trata de autosuficiencia económica la del Estado, sino fundamentalmente ética y humana: sólo en el Estado puede conseguirse que reine el bien y la justicia, y sólo el Estado hace posible la perfección última del ser humano. Por eso el Estado no es un fin en sí mismo, ni la convivencia es su principal objetivo. Aristóteles no defiende un totalitarismo político: el fin del Estado es la felicidad y la perfección moral de los ciudadanos. No se trata simplemente de que encuentren en el Estado la satisfacción de sus necesidades materiales, sino de que el Estado les permita desarrollar todas sus facultades humanas a lo largo de una vida regida por la virtud y la razón en sus comportamientos. Por lo tanto, la actividad política no tiene sentido si no está regida por la ética, por la virtud. El Estado no surge simplemente para que la comunidad viva en sentido biológico, sino para que viva bien, en sentido moral, para que todos sus individuos alcancen la felicidad. Si no consigue su objetivo, carece de justificación.

• **Teoría de las formas políticas:** Aristóteles criticó la política idealista y utópica de Platón, aunque en los libros VII y VIII de la *Política* incluye una descripción de la ciudad ideal. Entendió la Política como una ciencia empírica, aunque no exacta, lo que explica que recopilara las constituciones políticas de las principales ciudades griegas, ayudado por sus discípulos.

Aristóteles mantuvo siempre el ideal de la pequeña ciudad-Estado. Si para Platón el ideal era una ciudad justa, para Aristóteles era una ciudad feliz. Consideraba absurdo el ideal cínico del «estado natural» o el universalismo imperialista de Alejandro. En cuanto a la preferencia por las distintas formas de gobierno muestra la misma clasificación que los sofistas: monarquía, aristocracia y democracia (la llama *politeía*, gobierno constitucional), con sus degeneraciones en tiranía, oligarquía y demagogia (a las que llama, sin más, «democracia»). En las tres primeras gobiernan los mejores y más virtuosos, teniendo como objetivo el bien común. Sólo cuando optan por el provecho particular derivan hacia las formas degeneradas de gobierno.

En realidad Aristóteles no mostró preferencia por ninguna forma de gobierno. Se mostró muy pragmático al tener en cuenta las diferentes condiciones geográficas, económicas o psicológicas de los pueblos, que explican su inclinación por un sistema o por otro. No obstante, su pragmatismo permite deducir que tenía como referencia una *politeía* basada en las «clases medias» [término entre dos extremos: los *ricos* -ambiciosos y egoístas- y los *pobres* -una carga y un peligro para el Estado siempre-] y gobernada por los «mejores», lo cual es coherente con su teoría de la virtud: un *término medio*, adaptado a las circunstancias concretas, a la naturaleza concreta de los hombres y a las exigencias de la prudencia.

• **Los diferentes grupos sociales:** Sólo los ciudadanos libres pueden alcanzar la felicidad. La igualdad y la felicidad no están al alcance de los esclavos y las mujeres. Afirma Aristóteles:

«Hay algunas mujeres y hembras de otros animales, como los caballos y los bueyes, que tienen suma propensión a dar hijos semejantes a sus progenitores» (*Pol.* II, 3, 1262 a 23).

«[...] Si las mujeres son comunes y la propiedad privada, ¿quién se cuidará de la casa, como del campo los hombres? ¿Y si son comunes las propiedades y las mujeres de los labradores? Es también absurdo deducir de la comparación con los animales que las mujeres deben ocuparse de las mismas cosas que los hombres, porque los animales no tienen que administrar la casa» (*Pol.* II, 5, 1264 b 1-5).

Excluye también a los artesanos, los labradores y mercaderes, de los que dice que sería preferible que fueran esclavos. En la categoría de **hombres libres** entran sólo las tres clases superiores: los guerreros, los sacerdotes y los magistrados. «Ellos son los ciudadanos, ya que los obreros no participan de la ciudad ni ninguna otra clase que no sea productora de virtud» (*Pol.* VII, 9, 13229 a 20). Por lo tanto, para Aristóteles **unos hombres son libres por naturaleza y otros esclavos**, y para estos últimos la esclavitud es algo justo y conveniente. Ellos tienen que trabajar para que los ciudadanos libres estén desocupados de tareas penosas y puedan dedicarse al pensamiento, a la filosofía. La felicidad y la perfección no son algo a lo que todos puedan aspirar. A decir verdad, la mayor parte de los ciudadanos están excluidos de ella. Se trata, pues, de un ideal aristocrático, reservado en su plenitud a una élite privilegiada.

2. LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA.

Introducción

El período helenístico abarca desde la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) hasta la invasión de Macedonia por los romanos (148 a.C.). Las ciudades griegas pierden su independencia y Atenas su hegemonía comercial, política y en menor medida la cultural. A las ciudades-Estado suceden las monarquías helenísticas. Hay una situación continua de inestabilidad política. Se acentúan las diferencias entre clases sociales.

• Rasgos de la filosofía en este período:

- **Cambia el concepto de «hombre»:** Aristóteles hablaba de un «animal cívico», porque sólo la *pólis* era autosuficiente y sólo en ella podía realizarse plenamente. Hundida la *pólis*, el ser humano es entendido más bien

como «animal social», cuyo marco de referencia es la naturaleza y la humanidad, reclamando para sí la autosuficiencia y autonomía que antes se reconocía a la ciudad.

- Por la inestabilidad de la época, la **seguridad personal** y la **felicidad individual** se convierten en las grandes aspiraciones del momento.
- Se busca la seguridad tomando como referencia las leyes inalterables de la **Naturaleza**, del Cosmos. Se elabora una nueva Física y una nueva Ética de carácter naturalista y cosmopolita.
- La filosofía estoica y epicúrea de la época sistematiza buena parte de su doctrina, pero queda **subordinada a los fines prácticos** de la existencia: «sabio» no es sólo *el que sabe* sino «el que sabe *vivir*».
- La filosofía ahora se concibe como un saber unitario, dividido en lógica, física y ética, pero con una **finalidad fundamentalmente moral**. La especulación abstracta carece de valor.
- En esta época florecen numerosas escuelas. Hay muchas influencias mutuas pero también muchas polémicas. Eso explica el eclecticismo que vendrá a continuación.

I. EL ESTOICISMO

Fue fundado por **Zenón de Kitión** (Chipre, 336-264 a.C.), quien abrió en 306 su escuela en Atenas, en un lugar llamado *Stóia poikilé* (Pórtico pintado, de ahí el nombre de estoicismo). La doctrina estoica fue sistematizada por Crisipo (280-210), uno de sus discípulos. El estoicismo tuvo diversos períodos después. El **estoicismo medio** comenzó cuando Zenón de Tarso sucede a Crisipo. A partir del 135 el estoicismo penetró en Roma e influyó en importantes personajes como Escipiano, Pompeyo y Cicerón. El **estoicismo de la época imperial** tuvo como figuras destacadas al cordobés **Séneca** (4a.C.-65 d.C.), tutor de Nerón; Epicteto (50-130) y Marco Aurelio (121-180). Son autores fundamentalmente interesados en los temas morales. Es en las obras de estos últimos autores donde encontramos las doctrinas estoicas de toda la escuela, junto con textos de Cicerón, Plutarco, Diógenes Laercio y otros. Aunque el estoicismo utiliza muchos materiales procedentes de filósofos anteriores (Heráclito, Platón, Aristóteles, los cínicos...) también aporta muchos elementos originales. Dio lugar a una síntesis nueva, muy sistemática y coherente, cuya influencia se mantuvo durante muchos siglos. Volvió a ponerse de moda en los siglos XVI y XVII en Europa, influyendo en Descartes, Kant y Hegel, por ejemplo.

1. La Física

Se inspira sobre todo en Heráclito. Habla del **mundo como un todo unitario** (monismo) y armonioso, regido por la necesidad inflexible de la ley universal (determinismo). El orden natural será así el único refugio capaz de proporcionar racionalidad en un marco social caótico.

En vez de hablar de cuatro **causas** como Aristóteles, propusieron sólo **dos principios**: la **materia** (pasivo) y el **logos universal** (activo, de naturaleza corpórea, no inmaterial). Sólo lo que tiene cuerpo (lo material) es real. El estoicismo es una doctrina estrictamente **materialista**. La materia carece de cualidades y es pasiva. Al principio activo -Razón universal- le llaman Dios. El universo es un todo animado y divino (**panteísmo**). Todos los acontecimientos están férreamente determinados por una cadena causal inexorable. A esa **necesidad** que rige el cosmos le llaman los estoicos «**destino**» o «providencia». Es un orden necesario, pero totalmente racional. El mundo es un ser animado y armonioso, que posee vida propia. Tiene un ciclo vital que termina con una gran **conflagración universal**, envuelto en fuego, tras la cual todo vuelve a comenzar de nuevo. Cada ciclo posterior repite exactamente el anterior: habrá un nuevo Sócrates y un nuevo Platón, y cada uno tendrá los mismos amigos y conciudadanos. Sólo existen individuos concretos, todos diferentes. A cada individuo le caracteriza una tensión interior, una estructura o manera de ser irrepetible. *Lo universal carece de realidad*. Pero todos los individuos están ligados entre sí, y el mundo es una gigantesca armonía de correlaciones e interdependencias.

Una misma *ley* lo rige todo. Los estoicos aportaron el concepto de «ley natural» y de «providencia». Para quien acepta este concepto no tiene sentido hablar de mal en el mundo: nada de lo que sucede puede ser un «mal», aunque lo parezca. Puede que para considerarlo un bien haya que contemplarlo con más perspectiva, pero con la suficiente distancia histórica incluso lo que ahora parece mal veremos que apunta hacia un bien. Los neoplatónicos, S. Agustín, los escolásticos y Leibniz volverán sobre este asunto afirmando algo parecido.

Para los estoicos, el ser humano es una parte del universo sometido al mismo orden que las restantes cosas del cosmos. El **alma** humana es corpórea, mortal y procede de los padres.

En contra de Platón y de acuerdo con Aristóteles, los estoicos afirman que la única fuente de conocimiento son los sentidos (**empirismo**) y que la representación sensible es una copia de la realidad (**realismo ingenuo**). Sólo las representaciones «claras y distintas» (Diógenes Laercio) nos garantizan un conocimiento verdadero.

2. La Ética

Constituye el núcleo fuerte de la doctrina estoica. Mientras la Física enseña a *conocer* la Naturaleza, la Ética enseña a **vivir de acuerdo con la naturaleza**.

«El fin supremo del hombre es vivir conforme a la naturaleza, que es lo mismo que vivir según la virtud, ya que la naturaleza nos conduce a la virtud. [...] La virtud del hombre feliz y el buen orden de la vida nacen de la armonía del genio propio de cada uno con la voluntad del que todo lo gobierna. Diógenes dice expresamente que el fin supremo consiste en obrar con prudencia en la elección de las cosas conformes a la naturaleza. [...] La virtud es una

disposición del ánimo conforme a la razón y elegible por sí misma, no por medio o deseo de algún bien exterior. En ella consiste la felicidad...» (Diógenes Laercio, VII, 85-90).

El **bien moral** del ser humano, por lo tanto, consiste en *vivir de acuerdo con la Naturaleza* global y con la propia naturaleza (que es una parte de la primera). Esto equivale a **vivir de acuerdo con la razón**, porque así descubrimos la Razón universal que rige todo el orden natural. Es sinónimo de *vivir en armonía con el conjunto del universo*. Hacer lo que exige la razón no es otra cosa que **realizar el deber**. Kant será quien mejor articule filosóficamente esta ética de la razón y el deber.

La **virtud** es la disposición permanente a vivir de acuerdo con la razón y el deber. Para los estoicos la virtud no admite grados: o se es virtuoso o no; y quien tiene una virtud las tiene todas.

Toda tendencia natural es buena, porque la propia naturaleza es norma de conducta. Cuando la naturaleza humana se desvía, entonces surge la **pasión** (πάθος, *páthos*), que Zenón define como *una conmoción del alma contraria a la recta razón y a la Naturaleza*. Cicerón la entiende como «una tendencia demasiado vehemente, que se aleja del equilibrio natural». Crisipo señaló cuatro pasiones básicas: **dolor** (ante un mal presente), **temor** (ante un mal futuro), **placer** (ante un bien presente) y **deseo sensual** (ante un bien futuro). Ante la pasión, el deber exige **autodominio** (ἀπάθεια, *apátheia* = impassibilidad). Los estoicos entendían la pasión sobre todo como un error del juicio, que nace de una falsa opinión. Proponían un estadio de imperturbabilidad, de serenidad intelectual, conocido como **ataraxía** estoica. En palabras de Epicteto: «No te dejes dominar por la imaginación. Si aguardas y te contienes, serás más fácilmente dueño de ti mismo».

Para los estoicos, el **sabio** (σοφός, *sophós*) es el que vive según la razón y está libre de pasiones. Pero lo consideraban un ideal prácticamente inalcanzable, al que sólo Sócrates, Antístenes y Diógenes se aproximaron. Para facilitar la aproximación, al menos, a ese ideal del sabio desarrollaron los estoicos una teoría de las **conductas convenientes**, o deberes de aquellos que no han alcanzado la sabiduría y tienen que contentarse con una virtud menos excelente. La **libertad** consiste en el sometimiento y aceptación de la necesidad, en la abstinencia absoluta ante las pasiones y los placeres.

II. EL EPICUREÍSMO

Epicuro fue uno de los grandes filósofos de la antigüedad, aunque sus ideas fueron poco o mal comprendidas fuera de su círculo de discípulos y apenas se han conservado fragmentos de sus más de cincuenta obras (las conocemos a través de Diógenes Laercio, Cicerón y Séneca). Fuera de Roma, el epicureísmo tuvo uno de sus más ilustres representantes en Lucrecio, autor del poema filosófico *De rerum natura*. El epicureísmo alcanzó su máxima difusión durante los primeros siglos del cristianismo, atrayendo enormemente a pensadores como San Agustín. Después fue cayendo paulatinamente en el olvido, rodeado de malentendidos. Sólo en el s. XVII se volverían a poner de moda algunas de sus ideas, a través de Pedro Gassendi (1592-1655).

El epicureísmo tenía una **finalidad** claramente **práctica**: los epicúreos entendían la filosofía como una medicina del alma. La filosofía no se estudiaba para adquirir cultura, sino para ser feliz.

1. La Física epicúrea se inspira en Demócrito y es materialista. Los dos principios básicos en esta física son: «nada nace de la nada» y «el Todo consiste en átomos y vacío, y es infinito». Los cuerpos son «sistemas de átomos». El número de átomos es infinito, como lo es el espacio vacío, por lo que admitían la posibilidad de que existiera un número también infinito de mundos como el nuestro, que nacen y perecen, aunque el conjunto del universo es eterno e imperecedero.

- Los **átomos** sólo tienen propiedades: *tamaño* (variable, pero siempre invisibles e indivisibles) y *peso*. Se mueven en el vacío por su peso, aunque entre ellos pueden producirse choques y desviarse de su trayectoria, por lo que resulta muy difícil predecir su posición. Su doctrina, por lo tanto, es menos determinista que la de Demócrito, pero sigue siendo **mecanicista**: nada en la naturaleza sucede en orden a un fin. Todo es causa del movimiento al azar de los átomos, sin que haya intervención divina alguna en el origen o funcionamiento de los mundos. Los **cuerpos**, resultado de la agregación de átomos, poseen **calidades reales** (color, textura, etc.), resultado de su estructura atómica.

- El **alma** es material y mortal. Es un agregado de átomos muy sutiles que se extiende por todo el cuerpo. La **percepción** sensible se reduce al tacto (percibir es entrar en contacto con una emanación de átomos por parte del objeto que percibimos) y el **pensamiento** es una especie de sensación reflexiva producida por la superposición de sensaciones inmediatas. El alma sigue al cuerpo en su destino, y por eso es mortal.

- Epicuro admite la existencia de los **dioses**; los considera seres inmortales y antropomorfos, que viven en los espacios intermundanos, felices y sin intervenir para nada en la marcha del mundo. Para Epicuro, blasfemar no es negar que los dioses existan, sino aceptar los caracteres que la gente común les atribuye. Todas las teorías de Epicuro tienen una **intención ética**. Intentaba **eliminar los mitos y las supersticiones** para conseguir que los hombres pudieran vivir felices y sin miedo. Por eso polemizó **contra la religión popular** y la teología astral de Platón. Negaba que la Naturaleza tuviese carácter «divino» o que hubiera sido creada por los dioses para provecho del ser humano. No creía que los dioses pudieran intervenir en los acontecimientos naturales. Consideraba que los fenómenos de la naturaleza podían ser explicados por causas naturales, más verosímiles y aceptables que los mitos. Afirmó que los dioses no tienen por qué inspirar miedo: «es absurdo pensar que seres tan perfectos y felices

puedan experimentar sentimientos de ira o venganza. Y nada hay detrás de la muerte: el alma se disipa con el cuerpo y no debe sentirse amenazada por los horrores de ultratumba».

• Respecto al **conocimiento**, Epicuro sólo considera reales las cosas que pueden ser captadas por los sentidos, única forma válida de conocimiento. Se hicieron famosos sus tres criterios de verdad:

1. **La sensación:** Es una especie de contacto directo con los objetos o cuerpos que percibimos, pues mediante los sentidos captamos los átomos que proceden de los objetos exteriores. Siempre es verdadera y posee una evidencia absoluta. El error no procede de la sensación, sino del juicio sobre la sensación, que puede ser corregido por sensaciones posteriores.

2. **La anticipación:** Es una especie de imagen general producida por la acumulación de sensaciones semejantes. Podemos evocarla mediante las palabras, para anticipar así objetos lejanos o futuros. Para ser verdadera, la anticipación debe estar confirmada por la sensación, aunque algunas expresiones sugieren que podía incluir anticipaciones de cosas bastante alejadas de la sensación («proyecciones»).

3. **La afección:** Placer y dolor son las respuestas inmediatas del cuerpo a la sensación, y por eso fiables.

2. La Ética: La ética epicúrea es una ética hedonista, absolutamente novedosa en el mundo griego.

«Parte de nuestros deseos son naturales, y otra parte son vanos deseos; entre los naturales, unos son necesarios y otros no; y entre los necesarios, unos lo son para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo y otros para la vida misma. Conociendo bien estas clases de deseos es posible referir toda elección a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque en ello consiste la vida feliz. Pues actuamos siempre para no sufrir dolor ni pesar, y una vez que lo hemos conseguido ya no necesitamos de nada más. [...]

Por eso decimos que el placer es el principio y fin del vivir feliz. Pues lo hemos reconocido como bien primero y connatural, y a partir de él hacemos cualquier elección o rechazo, y en él concluimos cuando juzgamos acerca del bien, teniendo la sensación como norma o criterio. Y puesto que el placer es el bien primero y connatural, no elegimos cualquier placer, sino que a veces evitamos muchos placeres cuando de ellos se sigue una molestia mayor. Consideramos que muchos dolores son preferibles a los placeres si, a la larga, se siguen de ellos mayores placeres. Todo placer es por naturaleza un bien, pero no todo placer ha de ser aceptado. Y todo dolor es un mal, pero no todo dolor ha de ser evitado siempre. Hay que obrar con buen cálculo en estas cuestiones, atendiendo a las consecuencias de la acción, ya que a veces podemos servirnos de algo bueno como de un mal, o de algo como de un bien. La autosuficiencia la consideramos como un gran bien, no para que siempre nos sirvamos de poco, sino para que cuando no tenemos mucho nos contentemos con ese poco; ya que más gozosamente disfrutan de la abundancia quienes menos necesidad tienen de ella, y porque todo lo natural es fácil de conseguir y lo superfluo difícil de obtener. Los alimentos sencillos procuran igual placer que una comida costosa y refinada, una vez que se elimina el dolor de la necesidad. [...]

Por ello, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos -como creen algunos que ignoran, no están de acuerdo o interpretan mal nuestra doctrina-, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbado en el alma. Porque ni banquetes ni juergas constantes [...] dan la felicidad, sino el sobrio cálculo que investiga las causas de toda elección o rechazo y extirpa las falsas opiniones de las que procede la gran perturbación que se apodera del alma.

El mayor bien es la prudencia, incluso mayor que la filosofía. De ella nacen las demás virtudes, ya que enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir con placer. Las virtudes están unidas naturalmente al vivir placentero, y la vida placentera es inseparable de ellas» (*Carta a Meneceo*).

Las ideas de Epicuro fueron mal comprendidas por diversos motivos, entre ellos la ambigüedad inherente al término «*hedoné*», cuya mejor traducción sería «gozo», en lugar de «placer», puesto que Epicuro no entendía por placer sólo el meramente corporal. Cuando afirmaba que «la raíz de todo bien es el placer del vientre» (*Us.*, fr. 409), simplemente daba a entender que las necesidades básicas deben estar mínimamente cubiertas. En otros fragmentos parece identificar el placer con la ausencia de dolor. Y cuando afirma: «Salto de gozo alimentándome de pan y agua» mostraba su verdadera actitud, consistente en saber gozar de lo que es natural y moderado, sin pretender ir más allá.

Epicuro distingue entre placeres naturales y necesarios, placeres naturales pero no necesarios, y placeres que no son ni naturales ni necesarios. Pensaba que sólo los primeros hacen realmente feliz a un ser humano, y que las personas prudentes intentan escapar de los demás. Con estos matices a sus ideas Epicuro se opone a doctrinas hedonistas como la de Aristipo de Cirene, quien proponía buscar placeres «en movimiento», activos, y que no consideraba placer la mera ausencia de dolor. Pero Aristipo ya sufrió las críticas de Platón y Aristóteles - consideraban placeres supremos los intelectuales, propios del alma- y Epicuro no quiso merecer los mismos reproches.

Epicuro habla de un **nuevo hedonismo: la felicidad está en los placeres -goces- del cuerpo, siempre que sean naturales, moderados y sin excesos**, disfrutados con serenidad. También da mucha importancia a los placeres del alma (la amistad y los recuerdos agradables, p.ej.), e incluso afirma que pueden ser superiores a los del cuerpo, porque los corporales sólo se disfrutan en el presente, mientras que los del alma abarcan el pasado, el presente y el futuro. Epicuro tiene una concepción del «sabio» muy distinta de la que tienen los estoicos: "sabio" no es quien se abstiene de todo placer, sino el que sabe gozar moderadamente de lo natural y necesario. Prefería la soledad o la compañía de unos pocos amigos íntimos en lugar del ambiente cosmopolita que los estoicos consideraban ideal para

desenvolverse. Entendía que los procesos naturales no estaban sometidos a un determinismo férreo, como pensaban los mecanicistas, porque los átomos se mueven libremente en el vacío y esta ausencia de necesidad hace posible que cada persona pueda ser dueña de su destino. No temía a la muerte ni vivía angustiado pensando en el final de la vida. Creía que los dioses no intervienen para nada en la vida de los hombres y que por esa razón era absurdo pensar en la posibilidad de un castigo presente o futuro, resultado de la cólera divina. Los placeres naturales, que eran lo importante para él, eran fáciles de conseguir y también el dolor podía ser vencido con la actitud adecuada. Un ideal de vida así resultaba especialmente atractivo en una época de terrores e histerias colectivas como la de Epicuro.

III. EL PIRRONISMO

Pirrón de Elis (360-270) fundó una escuela que tuvo escasa duración pero que dio origen a una corriente de pensamiento, el escepticismo, representativa de muchas posiciones y planteamientos posteriores en filosofía. Aunque ya en los sofistas había pensadores típicamente escépticos -Gorgias, por ejemplo-, fue Pirrón quien asumió el escepticismo como posición filosófica radical. Se oponía así a los filósofos que él consideraba «dogmáticos», aquellos que se creían seguros de haber encontrado la verdad, porque él entendía la filosofía como una búsqueda o indagación (*sképsis*) continua, que nunca termina, porque la búsqueda filosófica es una lucha permanente contra los dogmáticos que creen haber hallado la verdad definitiva ("fundamentalistas"). Pirrón atribuye a nuestras sensaciones sólo un valor relativo (sólo nos muestran «el modo como *aparecen*» las cosas ante nuestros sentidos, pero no las cosas tal como son en sí mismas. Todas nuestras opiniones se basan en la tradición y son convencionales. Por eso no hay razones para considerar a una más verdadera que su contraria. La única actitud sensata sería **suspender el juicio** (*epoché*) y no decir nada (*aphasía*). Desde esta concepción de la verdad, Pirrón propone una **ética de la imperturbabilidad** (*ataraxía*): ya que no podemos saber nada con certeza acerca de las cosas del mundo, lo apropiado es mantener una absoluta indiferencia ante las cosas, para que ninguna percepción o vana opinión perturbe nuestro ánimo. Intentando responder a los mismos problemas que afrontó el estoicismo y el epicureísmo, Pirrón propuso que sólo el escéptico puede ser feliz y substraerse a las angustias de la vida.